

ÍNDICE

Resumo.....	1
Abstract.....	2
Agradecimentos.....	3
Apresentação.....	5
Capítulo 1 – Literatura e Humanidade.....	10
1.1. Palavras e problemas.....	11
1.2. Definições e fronteiras de humanidade.....	14
1.3. Humanismo e Humanidades.....	38
1.4. A humanidade da literatura.....	61
Capítulo 2 – A Humanidade de um Admirável Mundo Novo.....	77
2.1. Mundos novos, ciência e arte.....	78
2.2. O progresso da ciência e o futuro da sociedade humana.....	91
2.3. “A liberdade de ser uma cunha redonda num buraco quadrado”.....	109
Capítulo 3 – A Condição Humana neste Mundo.....	133
3.1. Xangai em 1927: História, histórias e ideias.....	134
3.2. Razões para viver e para morrer.....	160
3.3. As vozes da humanidade.....	184
Conclusão: Histórias Falsas e Verdades Humanas.....	195
Referências bibliográficas.....	220

Resumo

Esta dissertação equaciona as relações entre a literatura e a noção de humanidade. Descreve-se o universo de questões que, historicamente, caracterizaram a aproximação das práticas literárias à problemática do humano, e discutem-se as perspectivas críticas mais recentes. Para evidenciar o modo como a representação do humano constitui um problema artístico fundamental, são comentados mais demoradamente os romances *Brave New World* (1932), de Aldous Huxley (1894-1963), e *La Condition humaine* (1933), de André Malraux (1901-1976), e ainda as narrativas breves do volume *Seis falsas novelas* (1927), de Ramón Gómez de la Serna (1888-1963).

Palavras-chave

Literatura

Humanidade

Aldous Huxley, *Brave New World*

André Malraux, *La Condition humaine*

Ramón Gómez de la Serna, *Seis falsas novelas*

Abstract

This dissertation considers the relations between literature and the notion of humanity. It presents a description of the questions which, historically, have characterized the connexion between literature and human issues, and also an analysis of contemporary critical views. In order to explain how the representation of the human is a fundamental artistic problem, some narratives are commented in detail: the novels *Brave New World* (1932), by Aldous Huxley (1894-1963), and *La Condition humaine* (1933), by André Malraux (1901-1976), and also the short *novellas* from the volume *Seis falsas novelas* (1927), by Ramón Gómez de la Serna (1888-1963).

Keywords

Literature

Humanity

Aldous Huxley, *Brave New World*

André Malraux, *La Condition humaine*

Ramón Gómez de la Serna, *Seis falsas novelas*

Agradecimentos

A elaboração desta tese, pensada desde 2001, contou com a orientação de Maria de Lourdes A. Ferraz e, a partir de Julho de 2004, também de Miguel Tamen. A ambos os Professores quero expressar o meu muito reconhecido agradecimento pela atenção, pela disponibilidade, e pelo diálogo crítico e rigoroso com que sempre acolheram o meu trabalho. Agradeço, ainda, a compreensão e o incentivo que manifestaram nos momentos mais difíceis deste percurso.

O enquadramento deste projecto no Programa em Teoria da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa propiciou, em particular na sua fase inicial, diversas ocasiões de reflexão e de debate que me ajudaram a discernir melhor o tópico escolhido. Agradeço, por isso, aos Colegas que me acompanharam nos seminários de orientação e aos Professores dos seminários curriculares, António M. Feijó, Manuel Gusmão e Charles Platter.

Durante as diferentes etapas do curso de doutoramento, pude usufruir de vários apoios institucionais, que aqui assinalo e vivamente agradeço:

O Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa concedeu-me dispensa do serviço lectivo em 2003-2004 e 2005-2007, permitindo a disponibilidade de tempo e a concentração fundamentais a este tipo de estudo.

O Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa apoiou a minha participação nos cursos *Synapsis – European School of Comparative Literature* (Università degli Studi di Bologna, Agosto de 2001) e *Hermes – European Network for Cultural, Aesthetic and Literary Studies* (Justus Liebig Universität, Giessen, Junho de 2004), e também a minha permanência como “visiting scholar” no Departamento de Literatura Comparada da Pennsylvania State University (Março-Abril de 2006), sendo que a experiência proporcionada nestas ocasiões foi directamente relevante para o prosseguimento da investigação.

Ao Centro de Estudos Comparatistas devo ainda um apoio menos perceptível, mas não menos decisivo: encontrei sempre aí a reconfortante sensação de amparo, estímulo e reconhecimento pessoal, que muito agradeço a todos os Colegas e, especialmente, a Helena Carvalhão Buescu, coordenadora do Centro.

A Universidad Internacional Menéndez Pelayo atribuiu-me a bolsa que facultou a minha admissão no *III Curso Superior de Filología para Jóvenes Hispanistas* (Santander, Agosto de 2005), durante o qual pude expor e discutir aspectos importantes do trabalho em curso.

A Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento e o Conselho Directivo da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa concederam o apoio financeiro que possibilitou a minha participação no congresso de 2006 da ACLA - American Comparative Literature Association, sobre *The Human and Its Others*, organizado na Princeton University, e também a minha permanência como “visiting scholar” na Brown University (Julho de 2002) e na Pennsylvania State University (Março-Abril de 2006). Devo sublinhar que as oportunidades de usufruir das privilegiadas condições de trabalho oferecidas por estas universidades constituíram momentos da maior importância neste percurso.

A Djelal Kadir, “The Edwin Erle Sparks Professor of Comparative Literature” da Pennsylvania State University, e à sua esposa Juana Celia Djelal agradeço, muito reconhecidamente, a diligência e a atenção com que trataram do meu acolhimento em University Park, PA.

O meu trabalho destes anos, sempre dominado pelos fascínios e pelas inquietações decorrentes da elaboração da tese, beneficiou do exemplo e do bom conselho de Professores e Colegas a quem quero também, reconhecidamente, agradecer. A Cristina Almeida Ribeiro, Isabel Almeida, João Dionísio e Serafina Martins agradeço a disponibilidade para repartir preocupações e os efectivos gestos de alento para as ultrapassar. A Clara Rowland agradeço, ainda, as animadas conversas que me foram persuadindo da possibilidade de continuar a partilhar o entusiasmo pela literatura.

E, muito em especial, a Maria Idalina Resina Rodrigues agradeço a alegria, o saber e a generosidade com que sempre orientou a minha formação hispanista.

Por fim, quero exprimir o meu muito afectuoso agradecimento aos Amigos que generosamente me ajudaram a enfrentar este desafio. Não esqueço, em particular, a presença e o cuidado de Ana Lúcia Santos, Ana Sofia Ferreira, Conceição Pereira, Elisabete Sousa, Isabel Dâmaso Santos, Mónica e Gonçalo Calheiros, e Rita Patrício.

Aos meus Pais, devo o maior dos agradecimentos pela compreensão e pelo apoio incondicional em todos os momentos.

Apresentação

Too many questions, as I am well aware, for an essay that has no excuse but its brevity. Nietzsche said that the big problems were like cold baths: you have to get out as fast as you got in.

Bruno Latour. *We Have Never Been Modern*

Apresentação

Esta dissertação pretende equacionar as relações entre a literatura e a noção de humanidade. No capítulo inicial, é traçado um mapa da multiplicidade de problemas suscitados pela simples menção da palavra humanidade, e termos conexos, no âmbito dos estudos literários. Sem menosprezar o risco de incorrer em imprecisões ou ambiguidades, afigurou-se-me pertinente considerar mais exaustivamente a questão, em especial porque, neste limiar do século XXI, a perspetivação do valor da literatura, e das práticas a ela associadas, articula-se em larga medida com a possibilidade de assumir um renovado olhar sobre as mútuas implicações entre a experiência literária e o entendimento da vida humana.

O capítulo “Literatura e Humanidade” visa esclarecer a tripla vertente em que se desdobra este tópico. Do ponto de vista da definição do conceito de humanidade, enquanto espécie e enquanto qualidade distintiva, os problemas concentram-se em torno da noção de natureza humana, sendo que os animais e as máquinas constituem os tradicionais alvos de comparação para o estabelecimento das incertas fronteiras da espécie. O elenco tanto de características biológicas como de constantes comportamentais não permitiu, nem permite, qualquer conclusão definitiva, mas não há como negar a permanência e a relevância histórica das discussões acerca da identidade humana.

Numa segunda perspetiva, podem ser apreciadas as maneiras como a questão da definição do humano se cruzou, desde a Antiguidade Clássica, com a identificação de atitudes distintivas seja no campo da educação dos indivíduos, traduzidas na valorização de determinados acervos de conhecimento e de certas modalidades de saber

radicados no uso da linguagem verbal, seja no domínio dos valores morais, consubstanciados na apologia de comportamentos solidários face aos outros membros da espécie. A confusão, que se tornou quase indistinção, entre estes dois aspectos emana da ambiguidade original do termo latino *humanitas*, ao qual se associou tanto uma acepção educativa (de que é conexas a definição das Humanidades, ou dos estudos humanísticos), como uma conotação ética (que se concretizou em propostas de moralidade dita humanista, ou humanitária). Esta indistinção terminológica e conceptual acompanhou, historicamente, a valorização crescente do ser humano face a todos os demais seres, e da dimensão humana, contingente, face a quaisquer outras ordens de existência. Quando, no final do século XIX, esta visão entrou abertamente em crise, emergiram os discursos de crítica ao humano, demasiado humano, com a consequente perspectivação positiva do inumano ou da desumanização. Nas primeiras décadas do século XX assistiu-se, assim, à explícita revisitação da ideia de humanidade na sua amálgama significativa, através de um escrutínio crítico que, em especial, procurou distinguir a vertente ética das vertentes artística e epistemológica, explorando uma estreita correlação entre estas últimas.

A terceira forma de olhar o assunto aqui em causa enquadra essa implicação entre os modos de conhecimento e de representação da humanidade que, historicamente, encontraram na literatura um privilegiado campo de experimentação, e também um assinalável universo de análise e questionamento. Ao equacionar a tópicos da “humanidade da literatura,” pretende-se sublinhar a importância de perspectivar no plano artístico a presença do humano na criação e na recepção literárias. A literatura revela a uma específica marca de humanidade na justa medida em que se assume como incessante tentativa de articulação entre, por um lado, o trabalho artístico sobre a linguagem verbal e, por outro, a inevitável apresentação de retratos de vida, ou imagens

de realidade. Esse fundamental problema de gestão da inescapável transitividade da representação literária repercute precisamente a questão do reconhecimento das imagens e das definições da humanidade.

Os capítulos “A Humanidade de um Admirável Mundo Novo” e “A Condição Humana neste Mundo” tomam como ponto de partida a leitura dos romances *Brave New World* (1932), de Aldous Huxley (1894-1963), e *La Condition humaine* (1933), de André Malraux (1901-1976), respectivamente. No capítulo conclusivo, “Histórias Falsas e Verdades Humanas,” resumem-se as principais conclusões acerca da natureza artística dos problemas de conhecimento e de descrição da humanidade, procurando enfatizar esse argumento com a leitura das narrativas breves do volume *Seis falsas novelas* (1927), de Ramón Gómez de la Serna (1888-1963). O objectivo é mostrar como um conjunto de narrativas literárias, provenientes de diferentes universos linguísticos e culturais europeus, mas cronologicamente coincidentes no ambiente literário das décadas de 1920 e 1930, testemunham aspectos fundamentais a propósito das afinidades entre a literatura e a humanidade.

Numa época em que se ensaiavam as mais radicais cisões entre a arte e a vida, estas narrativas dão conta da estreita confluência entre os dois domínios, não porque perfilhem paradigmas estéticos distintos dos do seu tempo, mas apenas porque fazem assentar a sua legibilidade numa arguta reunião dos dois planos, *i.e.*, a experimentação discursiva e a invocação de temas da realidade contemporânea. De entre esses temas, sobressaía o questionamento em torno das definições de humano, humanidade e humanismo. *Brave New World* tematiza explicitamente previsíveis consequências do progresso científico e tecnológico na configuração biológica dos seres e na estruturação social da comunidade humana. *La Condition humaine* evoca os dilemas íntimos dos indivíduos confrontados com a definição de razões para viver, e para intervir numa

sociedade em profunda mudança. As narrativas de *Seis falsas novelas* evidenciam a diversidade de cenários geográficos e culturais em que se desenvolve a vida dos humanos, entretanto confrontados pelas flagrantes diferenças entre si, e desafiados num contacto cada vez mais próximo e intenso.

Conforme aqui se demonstra, nem os romances de Huxley e de Malraux, nem as novelas de Gómez de la Serna procuravam apresentar respostas definitivas, ou sequer verdadeiramente coerentes, a essa pluralidade de questionamentos. Aliás, como repetidamente se argumenta no decurso desta dissertação, a literatura, por definição, não se confunde com a reflexão ética ou epistemológica – ou dito de outro modo, evocando o título de Gómez de la Serna, as “histórias falsas” não se confundem com as “verdades humanas.” Contudo, as histórias revelam-se humanas na proporção directa em que as verdades, ou as realidades, deixam também entrever a sua fundamental margem de falsidade. A literatura proporciona, assim, um modo privilegiado de entender os procedimentos de representação, entre o reconhecimento da realidade e o exercício das faculdades inventivas, assumindo-se como imagem singular de cruciais aspectos característicos da humanidade.

Capítulo 1

Literatura e Humanidade

Mas o senhor acreditando que alguma coisa humana é de todo impossível, então é que o senhor não pode mesmo ser chefe de jagunço, nem na menor metade só de um diazinho, nem somente nos vastos imaginados.

João Guimarães Rosa. *Grande Sertão: Veredas*

Capítulo 1

Literatura e Humanidade

1.1. Palavras e problemas

No prólogo a um conjunto de ensaios em que se discutiam os aspectos históricos e filosóficos da definição de “fronteiras de humanidade,” Bernard Williams traçava o retrato da situação das ciências humanas no final do século XX afirmando:

“Humanidade” é, evidentemente, um nome não apenas de uma espécie mas de uma qualidade, e pode ser que as mais profundas razões contemporâneas de desconfiança face a uma consideração humanista das ciências humanas estejam associadas a uma suspeição dessa qualidade, ao desespero face às suas perspectivas, ou, muitas vezes, ao ódio a ela. (Williams 1991: 22).¹

Estas observações permitem identificar diversos problemas relativos à utilização da conceito de “humanidade” no discurso crítico actual. A consideração desses problemas possibilitará, por um lado, traçar o mapa das questões mais evidentes a propósito da aproximação entre as noções de literatura e de humanidade e, por outro, entrever as maneiras como aqui se perspectivará este tópico.

Em primeiro lugar, Williams alerta para a dupla significação da palavra: humanidade não é apenas um nome colectivo, ou seja, a designação de uma espécie, a identificação do conjunto dos seres humanos, mas revela-se também um nome abstracto, pois alude a uma qualidade geral, tendencialmente identificável como distintiva dos seres pertencentes a essa espécie. Assim, humanidade é ao mesmo tempo

¹ “‘Humanity’ is, of course, a name not merely for a species but for a quality, and it may be that the deepest contemporary reasons for distrusting a humanistic account of the human sciences are associated with a distrust of that quality, with the despair for its prospects, or, quite often, with a hatred of it.” (Williams 1991: 22). Para maior clareza do discurso, optou-se pela tradução, no corpo do texto, de todas as citações, depois recuperadas na língua original em nota de rodapé. A tradução é sempre da minha responsabilidade, salvo indicação em contrário.

sinónimo de “espécie humana” e de “qualidade humana.” Como a qualidade se presume definida e testemunhada pela existência dos elementos da espécie e como a espécie se presume definida e delimitada pela identificação da qualidade, torna-se muito fácil usar a palavra “humanidade” para referir indistintamente o conjunto das pessoas humanas e a amálgama de características próprias dessas pessoas. Esta indistinção não seria especialmente relevante se não fosse pela dificuldade, sempre pressentida, em circunscrever com rigor essas características que qualificam as pessoas como humanas ou, dito de outro modo, se não houvesse uma continuada margem de indefinição nas fronteiras da humanidade. Conforme adiante se verá, são múltiplos os sinais da transformação histórica e da acesa discussão actual em torno destas noções, pelo que usar a palavra “humanidade” implica correr o risco de aceitar um conceito instável e controverso, susceptível de provocar suspeições, desesperos, talvez mesmo ódios, a julgar pelo diagnóstico de Bernard Williams.

Em segundo lugar, a frase de Williams aponta para a ramificação vocabular e conceptual que suscitou adjectivação específica como “humanista” e a autonomização de expressões como “ciências humanas.” Utilizar a palavra “humanidade” em contextos de crítica literária implica convocar uma constelação de outras palavras em que se destacam, por exemplo, Humanismo e Humanidades, e logo se percebe que tentar fazer o mapa ou contar a história de tal constelação conduz ao adensamento dos problemas. Por entre a multiplicidade de sentidos implicados, constata-se a prolongada importância na tradição ocidental de um vasto vocabulário derivado, de formas variadas e em momentos distintos, dos termos latinos *homo*, *humanus*, e *humanitas*. Como a história destas palavras está também directamente relacionada com as transformações da noção de humanidade (espécie e qualidade), o ponto de partida será, aqui, uma tentativa de esclarecimento que, contudo, não esquece a justeza de afirmações um tanto paradoxais,

como as de Tony Davies: “O significado de ‘humanismo’ é a confusão ou a luta semântica que torna os seus significados tão difíceis de alcançar.” (Davies 1997: 128).² Em regra, revela-se necessária esta aceitação do emaranhamento dos sentidos, por vezes mesmo conflituosos, como base de entendimento destes conceitos.

Um terceiro aspecto a sublinhar nas observações de Bernard Williams prende-se com a sua referência à contemporânea “desconfiança face a uma consideração humanista das ciências humanas.” Num outro momento do ensaio, Williams alude à “resistência” em identificar as ciências humanas “em termos humanistas” (Williams 1991: 20-21) e percebe-se que, em seu entender, essa consideração “humanista” significa, no âmbito geral do estudo dos seres humanos e das possíveis fronteiras da humanidade, a estima das Humanidades, ou melhor, a valorização dos campos do saber que procuram discernir sentido nas manifestações da cultura humana. Williams argumenta claramente a favor da importância de certas formas de conhecimento que parecem desprezadas por um olhar “científico” dominante, e assim se presente o eco da discussão entre visões “humanistas” e visões “científicas”:

Se é uma verdade etológica que os seres humanos vivem conforme a cultura, e se esse facto torna inteligível que eles vivam com ideias sobre o passado e com concepções crescentemente complexas sobre as ideias que eles próprios têm, então não constitui qualquer insulto para o espírito científico que um estudo sobre eles deva exigir um conhecimento dessas culturas, dos seus produtos, e das suas histórias reais e imaginadas. (Williams 1991: 20).³

Estas palavras testemunham a assunção de uma posição crítica face à “desconfiança” ou à “resistência” em considerar o valor das ciências humanas, sendo que esta defesa (quase apologia) se compreenderá melhor quando enquadrada na história da

² “The meaning of ‘humanism’ is the semantic tangle, or grapple, that makes its meanings so difficult to grasp.” (Davies 1997: 128).

³ “If it is an ethological truth that human beings live under culture, and if that fact makes it intelligible that they should live with ideas of the past and with increasingly complex conceptions of the ideas that they themselves have, then it is no insult to the scientific spirit that a study of them should require an insight into those cultures, into their products, and into their real and imagined histories.” (Williams 1991: 20).

controvérsia, muito acesas nas últimas décadas, a propósito da validade e da legitimidade das diferentes formas de conceber o conhecimento. Esta controvérsia foi continuamente marcada pelo modo como se perspectivaram as diversas dimensões do humano e, também, pelas várias maneiras como se foram moldando as noções de conhecimento, ciência e arte. Por isso mesmo, será importante não só procurar esclarecer as discussões sobre as fronteiras da “humanidade” e sobre as indefinições em torno das palavras da mesma família semântica (na secção 1.2.), como também equacionar estas questões no âmbito do debate mais vasto a propósito da relevância das ciências humanas (na secção 1.3.), considerando, depois (na secção 1.4.), a especificidade dos contributos da literatura e dos estudos literários neste campo.

1.2. Definições e fronteiras de humanidade

Num livro de divulgação que se apresenta como “Uma breve história da humanidade,” Felipe Fernández-Armesto propõe uma análise da construção histórica do conceito de humanidade a partir do pressuposto da sua radical contingência, afirmando que os actuais limites do conceito não são “nem óbvios nem universais” e que, por exemplo, se aceitamos pertencer à espécie humana, isso acontece “não porque tenhamos quaisquer qualidades particulares, mas porque essa é a maneira como desenhámos as fronteiras da nossa linhagem” (Fernández-Armesto 2004: 7 e 5).⁴ Estas observações sublinham as duas vertentes da argumentação que, actualmente, enfatiza a dificuldade em estabelecer uma definição de humanidade: por um lado, são diversas as objecções a todas as tentativas de encontrar características distintivas e de, assim, traçar limites

⁴ “The present limits of our concept of humankind are not obvious and not universal.”; “If we belong to the human species, we do so not because we have any particular qualities, but because that is how we draw the boundaries of our lineage” (Fernández-Armesto 2004: 7 e 5).

seguros de humanidade, com a conseqüente tendência para o alargamento, ou quase diluição, do conceito; por outro lado, é imperioso lembrar a dimensão histórica desta noção, ou seja, o percurso que conduziu tanto à preocupação em delimitar o grupo humano como à aceitação de uma ideia crescentemente englobante. Embora pareçam hoje dominantes estas alertas sobre a incerta validade de quaisquer definições de humanidade, a verdade é que permanece a ideia de que tais definições são importantes, ou mesmo absolutamente necessárias, segundo algumas perspectivas, e a sua discussão continua a ter implicações consideráveis. A conjugação de premissas filosóficas com argumentos científicos e motivações políticas confere a esta questão uma complexidade que resiste a qualquer olhar apressado.

De acordo com os testemunhos mais recentes oriundos da investigação biológica e tecnológica, em especial nos campos específicos da genética, da inteligência artificial, da primatologia e da paleo-antropologia, afigura-se inviável distinguir os seres humanos com base em qualquer característica exclusiva, seja ela qual for de entre as habitualmente assinaladas: o uso e a produção de utensílios, o uso de linguagem, a produção artística e os comportamentos gratuitos, a utilização do fogo, a aprendizagem e a transmissão de costumes e rituais, a demonstração de um pensamento livre e intencional, a memória, os afectos, o riso. Como sublinha Fernández-Armesto (2004: 12-36), estas características ou não são partilhadas por todos os seres ditos humanos (por exemplo, as crianças, ou as pessoas com algum tipo de limitação) ou foram identificadas também em seres não considerados humanos, nomeadamente os grandes primatas, ou os mais recentes e sofisticados autómatos. As fronteiras da humanidade surgem assim desafiadas pela evidência tanto biológica como comportamental de animais e máquinas, cuja proximidade se apresenta de um modo cada vez mais intenso.

Neste domínio das características específicas, partilháveis ou não com outros seres, coloca-se a controversa questão da natureza humana, entendida como o resíduo mínimo de elementos definidores da humanidade. Certas abordagens mais atentas à evolução da espécie ocasionaram descrições sucintas e assertivas como a do antropólogo André Leroi-Gourhan: “Posição de pé, face curta, mão livre durante a locomoção e posse de utensílios amovíveis são verdadeiramente os critérios fundamentais da humanidade.” (Leroi-Gourhan 1964: 33).⁵ Contudo, estes retratos ignoram vários aspectos habitualmente associados à ideia de natureza humana. Embora a palavra “natureza” pareça indicar a remissão para elementos biológicos inatos, e para a integração harmoniosa no ambiente propício do ecossistema terrestre, o conceito não se restringe à identificação fisiológica da espécie, mas antes questiona a relação entre certas constantes biológicas (aliás, desafiadas pelo princípio da evolução histórica das espécies) e certas regularidades do comportamento humano. Tomando a ambiguidade da palavra tal como é assinalada por Gernot Böhme (2002), dir-se-á que o esclarecimento da “natureza humana,” entendida, numa primeira acepção, como a essência definidora dos seres humanos, inclui a ponderação sobre a natureza das pessoas, ou seja, numa segunda acepção, a sua existência natural, terrestre, corpórea – mas não se reduz a este aspecto. No limite, a questão central a propósito da natureza humana traduzir-se-á precisamente em determinar “se a existência natural constitui uma parte da essência do ser humano” (Böhme 2002: 3).⁶

A discussão antiga em torno do peso relativo dos aspectos orgânicos face às aprendizagens sociais e culturais na definição da humanidade, ou na abreviada expressão inglesa, o debate “nature *versus* nurture,” perdura e intensifica-se nos

⁵ “Station debout, face courte, main libre pendant la locomotion et possession d’outils amovibles sont vraiment les critères fondamentaux de l’humanité.” (Leroi-Gourhan 1964: 33).

⁶ “The question arises as to whether being natural [*Natursein*] is a part of the human being’s essence” (Böhme 2002: 3).

cenários actuais. Ao traçar a história desta discussão, Justin Stagl refere as oposições entre natureza e costume, e entre natureza e técnica, estabelecidas pelos Sofistas, situando na Grécia Antiga a valorização da cultura (*i.e.*, a organização política e social, e o domínio de técnicas) enquanto aspecto distintamente humano. Ao mesmo tempo, lembra Stagl, assistia-se ao despontar das “doutrinas de relativismo moral e cognitivo” (Stagl 2000: 27), cujo epítome será a célebre asserção de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto existem, e das que não são, enquanto não existem.”⁷ Esta localização dos critérios de entendimento do mundo ao nível da existência contingente do próprio ser humano constitui, segundo Stagl, a base das modernas perspectivas antropológicas e das visões historicistas e empiristas, que abandonaram a noção de uma natureza humana “imutável” (*idem*: 28) e contestam a hipótese de identificar “universais culturais” (*idem*: 29).

Com efeito, a tradição ocidental construiu continuadas imagens da natureza humana (*i.e.*, da essência da humanidade) a partir da tensão latente entre a vertente natural e a vertente cultural dos indivíduos. Valorizou-se principalmente a “emancipação face à natureza” (Böhme 2002: 4), isto é, a capacidade humana para ultrapassar os constrangimentos inerentes à existência biológica e à vida na Terra, considerando que o controlo, ou mesmo a repressão, da dimensão natural constituiria o cumprimento dos desígnios tipicamente humanos de sociabilidade, racionalidade, e moralidade. Na descrição de Edgar Morin: “desde Descartes, pensamos contra a natureza, seguros de que a nossa missão é dominá-la, domá-la, conquistá-la” (Morin 1973: 20).⁸ Como explicita Robert Legros (1990), a história moderna da “ideia de humanidade” radica justamente na valorização progressiva das capacidades reveladas pelos seres humanos para se “libertarem” do mundo natural. Os traços que mais bem

⁷ Frg. 1 Diels, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (1999: 257).

⁸ “Depuis Descartes, nous pensons contre la nature, assurés que notre mission est de la dominer, la maîtriser, la conquérir.” (Morin 1973 : 20).

identificam os humanos pareceram, assim, situar-se no plano das realizações culturais, seja pelo exercício das aptidões técnicas e artísticas, seja pela implementação de sistemas de organização política e social.

Ora, o favorecimento de uma definição cultural (e desnaturalizada) da humanidade abriu caminho ao primeiro grande desafio à estabilidade da noção de natureza, ou essência, humana. Este desafio enquadra-se, em especial desde os finais do século XVIII, na denúncia da relatividade dos conceitos que organizam a vida social e individual, e na aceitação da considerável maleabilidade das possibilidades do viver humano. Com a evidência empírica da variedade dos povos em contacto, crescente desde o século XVI, a própria noção filosófica de unidade humana transforma-se numa noção de “unidade diferenciada susceptível de conter a multiplicidade e a diferenciação, no fundo, uma unidade plástica capaz de assumir formas diversas” (Serrão 2002: 15). A dificuldade em reconhecer princípios definidores essenciais e absolutos acentua-se com a convicção de que também a ideia de humano tem uma história (uma genealogia, nos termos de Nietzsche) e mesmo uma localização, pois parece variar assinalavelmente em contextos geográficos diversos. São estes os argumentos centrais das influentes teorizações filosóficas e socio-antropológicas que, desde finais do século XIX, procuraram demonstrar a dimensão ilusória (e mesmo uma certa insidiosa falsidade) das tradicionais definições essencialistas de humanidade.⁹ Ainda na descrição de Morin: “a ideia de natureza humana viria então a perder o núcleo, a tornar-se um protoplasma fluido, com a tomada de consciência da evolução histórica e da diversidade das civilizações” e, no limite, considerou-se que a essência humana se resumia a “uma

⁹ Para uma síntese esquemática de concepções filosófico-antropológicas preponderantes no pensamento ocidental desde o século XVII, veja-se St-Onge 2006.

matéria-prima maleável à qual apenas a cultura ou a história dão forma” (Morin 1973: 20).¹⁰

Na sequência destas discussões, o segundo grande desafio surgiu já na segunda metade do século XX, quando a investigação tecnológica veio introduzir os princípios da contingência e do relativismo também na vertente natural da vida humana. Como notava Hannah Arendt, no prólogo ao seu ensaio *The Human Condition*, de 1958, a possibilidade então entrevista de assegurar a vida de indivíduos fora da atmosfera da Terra veio a ser sentida como um triunfo sobre a condição natural, ou terrestre, dos humanos. Se, até então, o facto de as pessoas sobreviverem apenas no ambiente favorável da natureza terrestre parecia indicar um constrangimento essencial, as novas capacidades científicas de criar condições “artificiais” de vida suscitavam renovados entendimentos quanto ao papel da natureza na definição da humanidade. Na descrição de Arendt, embora o ambiente natural do planeta Terra permaneça único ao “proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício,” a apreciação desta “dádiva gratuita” da vida terrestre parecia, já em meados do século XX, suplantada pelo desejo de controlo humano:

O homem futuro [...] parece estar possuído por uma rebelião contra a existência humana tal como ela foi concedida, uma dádiva gratuita vinda de lado nenhum (em termos seculares), a qual ele deseja trocar, por assim dizer, por alguma coisa que ele próprio construiu. (Arendt 1998 (1958): 2-3).¹¹

¹⁰ “L’idée de nature humaine allait encore s’énucléer, devenir protoplasme mou, sous la prise de conscience de l’évolution historique et de la diversité des civilisations : si les hommes sont si différents dans l’espace et dans le temps, s’ils se transforment selon les sociétés, alors la nature humaine n’est qu’une matière première malléable à laquelle seule la culture ou l’histoire donne forme.” (Morin 1973 : 20).

¹¹ “The earth is the very quintessence of the human condition, and earthly nature, for all we know, may be unique in the universe in providing human beings with a habitat in which they can move and breathe without effort and without artifice. [...] For some time now, a great many scientific endeavors have been directed toward making live also “artificial,” toward cutting the last tie through which even man belongs among the children of nature. [...] The future man [...] seems to be possessed by a rebellion against human existence as it has been given, a free gift from nowhere (secularly speaking), which he wishes to exchange, as it were, for something he has made himself.” (Arendt 1998 (1958): 2-3).

Esta imagem do domínio humano sobre os mais variados aspectos da natureza e da vida natural reforçou-se nitidamente nas últimas décadas. A evolução científica possibilitou a replicação artificial de capacidades tidas como exclusivas dos organismos humanos (por exemplo, no domínio da Inteligência Artificial) e, principalmente, abriu a caminho à interferência radical na existência natural dos seres (por exemplo, no campo da engenharia genética). Na descrição de Gernot Böhme, “estas tecnologias pretendem colocar aquilo que é natural no ser humano à disposição do opcional, ou seja, remetê-lo para o reino do moldável” (Böhme 2002: 7).¹² Perante a inconstância tanto dos aspectos culturais como da vertente natural da humanidade, torna-se inviável a manutenção das perspectivas tradicionais. Certas propostas contemporâneas defendem, por isso, uma revisão conceptual que visa ultrapassar as dicotomias natural/cultural ou orgânico/artificial e, assim, traçar uma renovada imagem dos seres humanos. Por exemplo, a figura do “cyborg,” o organismo cibernético que reúne compleição animal e componentes tecnológicos, aparece como paradigma desse necessário gesto revisionista, no entender de autores como Donna Haraway (1991).

Contudo, também no campo científico despontam hipóteses de identificação de traços distintivos universais, e daí a plural ambivalência dos contributos da pesquisa empírica para o estado actual da questão. Por um lado, a investigação da sociobiologia presume a existência de uma base biológica em todas as formas de comportamento social dos seres vivos e propõe-se identificar os aspectos que nos seres humanos constituem propriedades universais geneticamente determinadas e que poderão consubstanciar uma natureza humana.¹³ Às observações quanto à variação no tempo e no espaço das características identificadas em comunidades humanas, os defensores da

¹² “These technologies aim to place what is natural about the human being at the disposal of the optional, that is, to consign it to the realm of the moldable” (Böhme 2002: 7).

¹³ Vejam-se os estudos fundadores de E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) e *On Human Nature* (1978).

perspectiva sociobiológica respondem com listas de “universais” (por exemplo, Konner 1991: 113-114) que, contudo, os opositores desta perspectiva consideram ou de consistência duvidosa, ou irrelevantes e triviais (por exemplo, em resposta a Konner, Dupré 1991: 128). Por outro lado, a investigação antropológica tende a evitar a noção de natureza ou essência humana, entendendo-a como mais uma construção cultural, variável e contingente: deste ponto de vista, a plasticidade do comportamento humano esvazia de sentido qualquer presunção de uma unidade natural, pelo que deverão antes ser consideradas as potencialidades tipicamente humanas para a acção livre e consciente. Ao analisar a “mitologia da natureza humana,” Kenneth Bock proclama a irrelevância da busca da “essência” das pessoas, defendendo que “os homens e as mulheres são, acima de tudo, aquilo que fazem, e as suas acções não são função da sua constituição, nem resultado de qualidades da sua compleição” (Bock 1994: 114).¹⁴ No limite, uma posição mais radical conduz à afirmação paradoxal de que a natureza humana reside na inexistência dessa natureza (Ehrlich 2000), mas neste ponto importará considerar a significativa insistência em falar de uma natureza, ou seja, a persistente preocupação em assinalar, mesmo que *a contrario*, um traço mínimo distintivo.

Quer se busque na análise dos organismos ou dos comportamentos, quer se depreenda pela comparação com os outros animais ou com as máquinas inteligentes, a identidade da espécie humana constitui uma questão fundamental que assume especial relevo na vida das comunidades. Quando se discutem regras de conduta, deveres e direitos cívicos, ou mesmo legislação oficial, coloca-se abertamente o problema da delimitação do universo em que são válidos os princípios éticos, ou em que poderão ser aplicadas as normas jurídicas. A ideia de uma humanidade englobante, recobrando sem excepções e sem hierarquias todos os indivíduos e todas as comunidades do planeta

¹⁴ “There is little point in trying to say what people are in essence. Men and women are, above all else, what they do, and their doing is not a function of their constitution, not a result of qualities in their make-up.” (Bock 1994: 114).

Terra, desenvolveu-se na cultura ocidental em articulação com o pressuposto de que a pertença à espécie humana implica o usufruto de um conjunto inalienável de “direitos” que constituem a base da dignidade das pessoas. Como sublinha Justin Stagl, nesta “união moderna entre a qualidade de membro da espécie *Homo sapiens* e a posse de “direitos humanos,” um conceito biológico está ligado a um conceito filosófico-jurídico” (Stagl 2000: 30).¹⁵ Desta mistura resulta a melindrosa questão do estabelecimento de restrições que, ao mesmo tempo, resultam de critérios biológicos e de presunções de cariz socio-político; por exemplo, e lembrando apenas situações pouco polémicas, situam-se nesta encruzilhada tanto a aceitação da inimputabilidade legal das crianças como a proibição do voto dos menores em eleições relevantes. O assunto tornou-se especialmente sensível graças a uma história longa de discriminações mais ou menos violentas, concretizadas em comportamentos racistas, sexistas, xenófobos, ou outros, identificados consoante o tipo de características que foram sendo (e são) valorizadas ou depreciadas. Para evitar repetir formulações discriminatórias e considerando os actuais cenários de amplificação das possibilidades biotecnológicas, hoje em dia, opta-se tendencialmente por deixar em aberto a questão da definição dos limites da humanidade – ou seja, nesta perspectiva, a questão da delimitação do âmbito do usufruto dos direitos humanos.

Ainda assim, nos contextos muito concretos da organização social e política causam especial alarme afirmações como a de James J. Sheehan, fazendo notar que “nunca antes as fronteiras conceptuais da humanidade estiveram menos seguras” e talvez seja hoje “impossível” apresentar uma “definição persuasiva do que significa ser

¹⁵ “[...] the modern linkage between membership in the species *Homo sapiens* and the possession of “human rights”. A biological concept is thereby linked to a philosophical-juridical one.” (Stagl 2000: 30).

humano” (Sheehan 1991: 259).¹⁶ A busca empenhada de um “princípio de humanidade” (Guillebaud 2001), no quadro de uma reflexão incessante sobre a “identidade humana” ou a “humanidade da humanidade” (Morin 2001), surge como a face visível da contemporânea intensificação de um gesto que tradicionalmente acompanhou as comunidades humanas ocupadas com o estabelecimento de regras para a sua própria preservação. A complexidade dos cenários científicos e tecnológicos mais recentes parece trazer um novo tipo de desafios que, desta vez, obrigam a repensar o conceito de natureza humana no quadro geral das implicações éticas e políticas de uma previsível reformulação dos modelos de concepção e preservação da vida.

A este propósito, numa reflexão sobre o “futuro da natureza humana,” Jürgen Habermas discute a necessidade de encontrar um modo de lidar com as “imagens fantásticas,” aparentemente “saídas da literatura de ficção científica,” de “corpos repletos de próteses para aumentar o desempenho, ou a inteligência de seres excepcionais disponível em discos rígidos.” Estão postos em causa alguns dos princípios habitualmente fundadores da ideia de natureza humana pois assiste-se, por um lado, à “fusão do desenvolvimento orgânico com a produção tecnológica” e, por outro lado, à “separação da produtividade da mente humana face à subjectividade vivencial” (Habermas 2003: 41).¹⁷ Por outras palavras, as inovações biotecnológicas que misturam o funcionamento orgânico dos seres humanos com elementos ou suportes artificiais contribuem decisivamente para a instabilização da noção tradicional de pessoa como unidade corpórea e como sede de percepções e experiências em articulação com um pensamento autónomo. Perante as possibilidades de “instrumentalização da natureza

¹⁶ “Never before have the conceptual boundaries of humanity been less secure. Perhaps [...] we are now at a point where a persuasive definition of what it means to be human is impossible.” (Sheehan 1991: 259).

¹⁷ “Bodies stuffed with prostheses to boost performance, or the intelligence of angels available on hard drives, are fantastic images. They dissolve boundaries and break connections that in our everyday actions have up to now seemed to be an almost transcendental necessity. There is fusion of the organically grown with the technologically made, on the one hand, and separation of the productivity of the human mind from live subjectivity, on the other hand.” (Habermas 2003: 41).

humana,” isto é, de interferência na base biológica dos indivíduos, em especial através da manipulação e da programação genéticas, Habermas entrevê uma profunda mudança na “auto-percepção ética da espécie,” talvez mesmo inviabilizando a capacidade de cada pessoa se ver como um ser “livre e moralmente igual” aos demais (*idem*: 40-41).¹⁸ Esta argumentação conduz à defesa da necessidade de regulamentação das práticas biotecnológicas (*idem*: 71), pois só assim se garante a preservação do entendimento da natureza humana como a base biológica da dignidade, ou seja, da igualdade moral dos seres humanos.

O recurso à noção de natureza humana revela-se decisivo no argumento de Habermas, tal como acontece nas diversas contribuições para a discussão contemporânea em torno das possibilidades futuras de reformular as concepções de humanidade. Embora, como ficou dito acima, algumas propostas sugiram a necessidade de ultrapassar dicotomias e procurar novas sínteses, a verdade é que permanece como ponto de referência uma imagem de unidade humana fundamental. Num ensaio em que analisa a centralidade da perspectiva humana no pensamento ético, Bernard Williams defende que privilegiar eticamente os seres humanos face aos restantes seres constitui um traço constitutivo da humanidade e não deverá ser entendido como mais uma forma de discriminação; Williams opõe-se, assim, àqueles que denunciam este privilégio como sendo o “preconceito humano,” ou o “especiecismo” (Williams 2006: 139).¹⁹ Em síntese, Williams argumenta pela necessidade de reconhecer a inevitabilidade de um ponto de vista de “lealdade” e “identidade” para com o grupo humano, mesmo que esse princípio permaneça apenas implícito e não assuma qualquer feição contrastiva, pois

¹⁸ “the instrumentalization of human nature changes the ethical self-understanding of the species in such a way that we no longer see ourselves as ethically free and morally equal beings guided by norms and reasons.” (Habermas 2003: 40-41).

¹⁹ “The human privilege is itself just another prejudice, these objectors say, and they have a suitably unlovely name for it, ‘speciesism.’” (Williams 2006: 139). Veja-se também a análise da questão do “preconceito humanista” na reflexão filosófica, no ensaio “Humanism, reflective capacities and prejudice,” de Max de Gaynesford (1998).

não existem actualmente outros seres de outras espécies “capazes de articular, reflectir sobre, ou ser motivados por razões apelando para a sua pertença a uma espécie” (Williams 2006: 150).²⁰ Por conseguinte, a definição de humanidade parece assentar nesta peculiar consciência de si como grupo natural. O facto de não ser possível, presentemente, estabelecer reciprocidade significativa com qualquer ser de outra espécie ou reconhecer nesses outros seres algum tipo de consciência comum não impede, antes fomenta, a imaginação de cenários prospectivos em que, perante a hipótese de existência de novas criaturas, se equacionam novos problemas éticos e renovadas definições de humanidade.

Na específica vertente das inovações biotecnológicas, o futuro em que se prevê transfigurada a dimensão “natural” do seres chega mesmo a ser descrito, à falta de mais clara designação, como “pós-humano” (por exemplo, Fukuyama 2002). Equaciona-se, assim, a passagem a uma etapa distinta na história da humanidade. Aliás, a constatação das possibilidades de modificação genética da espécie leva mesmo Michel Serres a identificar uma nova fase da hominização a que chama “hominescence”, hominescência, em analogia com adolescência, precisamente para assinalar o processo de transição da humanidade para um estado “adulto” de consciente capacidade de auto-transformação e auto-engendramento. No limite, lembra Serres, a biotecnologia parece sustentar uma versão radical de aniquilamento da ideia de essência humana: perante o triunfo da manipulação biológica, será de admitir que “o humano não constitui uma referência, nós construímos-lo no tempo pelos nossos actos e pensamentos, colectivos e individuais; deixando o seu velho estatuto de metáfora, a auto-hominização entra em prática” (Serres

²⁰ “loyalty to, or identity with, one’s species [...]. This is the ethical concept that is at work when [...] we afford special consideration to human beings because they are human beings. [...] As things are in actual life we have no call to spell this concept out, because [...] no other creature belonging to some other species can articulate, reflect on, or be motivated by reasons appealing to their species membership.” (Williams 2006: 150).

2001: 15).²¹ A análise de Michel Serres procura inquirir as várias dimensões deste processo, sendo que aí ecoam, em especial, as inquietações sobre a possibilidade de, nesse novo panorama, fazer cumprir os desígnios humanistas tradicionais, inevitavelmente assentes numa concepção unitária e estável do humano (Serres 2001: 333).

Entretanto, importará lembrar que a indagação sobre as propriedades distintivas da humanidade tem uma história longa e complexa, em que são especialmente relevantes as comparações entre os seres humanos e outras criaturas, sejam elas animais, monstros, máquinas ou deuses. A tentativa de definir as fronteiras da humanidade por confronto com outro tipo de seres ocasionou distinções significativas, a principal das quais será por certo a divisão entre pessoas e animais. A fronteira entre humanidade e animalidade constitui um tema vasto e ambivalente na história cultural, uma vez que tanto se defenderam as diferenças como as analogias: exploraram-se quer a ideia de ruptura, quer o princípio de continuidade entre os humanos e os demais seres vivos. É fundamental assinalar que estas distinções se integram em complexos sistemas de classificação que, historicamente, procuraram estabelecer o sentido de noções tão amplas como animado e inanimado, ou natural e artificial. O domínio mais restrito do binómio humano/animal apoia-se na “sedimentação cultural” de um conjunto de “oposições significativas” em que se associam ao animal as ideias de “corpo, natureza, instinto, necessidade e sinal,” ao passo que se agregam ao homem as noções de “alma, cultura, razão, liberdade, e signo” (Armengaud 1993: 19). A valorização positiva ou negativa destes elementos conduz à descrição dos humanos ora exaltando a sua faceta animal (considerada sinónimo de naturalidade, inocência, sensibilidade), ora condenando e reprimindo os ecos dessa animalidade (dita, então, bestial, obscura,

²¹ “L’humain ne fait pas référence, nous le construisons dans le temps par nos actes et nos pensées, collectifs et individuels; quittant son vieux statut de métaphore, l’autohominisation entre en pratique.” (Serres 2001: 15).

maléfica). E na fronteira destes domínios aparece a noção de monstro: o ser híbrido ou desmesurado dá a ver ainda com maior clareza a dificuldade em estabelecer definições seguras, pois escapa aos critérios comuns de reconhecimento.

As preocupações taxonómicas que se intensificaram a partir do século XVII reflectem o crescente desejo de identificar o lugar de todos os seres numa “ordem natural” que depois, já no século XIX, se entenderá principalmente em termos dinâmicos e evolutivos. Ora, a determinação da justa posição dos humanos no vasto cenário da natureza encontrou sempre diversos obstáculos, um dos quais associado à dificuldade maior em circunscrever a própria ideia de animal. Tim Ingold observa como muitas das confusões e inconsistências de abordagem decorrem, em larga medida, de uma “propensão para oscilar entre duas maneiras muito diferentes de entender a noção de animalidade: como um domínio ou “reino,” incluindo os humanos; e como um estado ou condição, em oposição à humanidade.” (Ingold 1988: 4).²² Se, por um lado, se postulam laços importantes entre os humanos e as demais espécies ao perspectivar o reino animal no âmbito do mundo natural,²³ por outro lado, torna-se evidente a ênfase no contraste entre os dois estados, animal e humano, quando entendidos como dois momentos de um processo dinâmico marcado não pela base comum da natureza mas antes pela distintiva aprendizagem cultural. Nesta segunda acepção, falar da condição animal significa identificar o estado (também dito natural ou primitivo) em que se encontram todos os seres que não aprenderam os princípios e as regras da vida social e que, por isso, não desenvolveram as competências culturais que definem a condição humana. A condição animal caracterizar-se-á, assim, pela incapacidade de realizar essa

²² “These contradictions stem, to a large degree, from our propensity to switch back and forth between two quite different approaches to the definition of animality: as a domain or ‘kingdom’, including humans; and as a state or condition, opposed to humanity” (Ingold 1988: 4).

²³ As espécies estão afinal intimamente ligadas: “synchronously in a complex web of ecological interdependencies, and diachronically in the all-encompassing genealogy of phylogenetic evolution” (Ingold 1988: 4-5).

aprendizagem e, em consequência, pela impossibilidade de fazer suplantar comportamentos naturais ou instintivos por uma conduta regulada culturalmente. Deste ponto de vista, os estados animal e humano excluem-se mutuamente ou, pelo menos, parecem apontar em direcções opostas não complementares.

Note-se ainda que esta perspectiva presume a emergência da humanidade em cada indivíduo, sugerindo uma escala de cumprimento ou realização do modelo humano em que, por exemplo, as crianças são humanos apenas em parte ou em potência, ao passo que os indivíduos da espécie humana não sujeitos ao processo de enculturação são identificados como “selvagens.” Que estes “selvagens” sejam vistos como exemplo de bondade e inocência ou de bestialidade e perfídia será já resultado de interpretações divergentes quanto ao valor das aprendizagens culturais na definição da “verdadeira” ou “autêntica” humanidade, e quanto ao papel dos aspectos biológicos e corpóreos, por oposição aos aspectos ditos racionais ou intelectuais, nessa mesma definição.

Na tradição ocidental, coexistiram historicamente estas duas linhas de interpretação e, embora pareça preponderante uma visão racional e cultural da humanidade, em vários momentos “a irredutível animalidade do homem afigurou-se, paradoxalmente, como o último instinto humano remanescente no planeta capaz de salvar o homem dos excessos da sua ‘humanidade’” e, assim, “a reinvenção artística e histórica da essência humana implicou com frequência um regresso à animalidade” (Ham & Senior 1997: 5).²⁴ Por outras palavras, importa reconhecer a relevância das muitas evocações da dimensão animal dos humanos nas diversas descrições de humanidade, em especial a partir do século XIX, quando a visão intelectual vem a ser sentida como particularmente inadequada. Aliás, uma certa desconfiança face à ideia de que o ser humano se pode definir primordialmente por uma capacidade intelectual ou

²⁴ “At times in history, the irreducible animality of man has seemed, paradoxically, to be the only human instinct left on the planet capable of saving man from the excesses of his “humanity.” [...] the artistic and historic reinvention of humanness has often involved a return to animality.” (Ham & Senior 1997: 5).

por um conjunto de aprendizagens e de memórias acentua-se durante o século XX com a crescente sofisticação das máquinas que replicam o funcionamento da mente humana. Não por acaso, a discussão sobre as diferenças entre humanos e máquinas (essa outra grande fronteira da humanidade) retoma frequentemente a valorização daqueles aspectos que as máquinas não parecem capazes de reproduzir e, nessa medida, o traço distintivo da humanidade vem a situar-se na recuperação da sua “irredutível” animalidade.

As comparações mais habituais entre pessoas e máquinas sublinham precisamente a falta, nestas últimas, da dimensão orgânica (ou corpórea, sensorial), o que permite dizer que estes contrastes reforçam a evidência da vertente “animal” dos humanos. Adicionalmente, há um outro tipo de atributo que as descrições comuns assinalam em falta nas máquinas e em lugar de destaque nos humanos: a dimensão espiritual e emocional. Ao analisar as reacções de crianças e adultos ao mundo dos computadores, Sherry Turkle conclui que, em geral, as pessoas admitem a inteligência das máquinas, mesmo “a possibilidade de uma racionalidade ilimitada,” mas com a ressalva de que existirá uma margem de indeterminação emotiva ou sentimental que a máquinas inteligentes não poderão atingir pois, diferentemente do processamento de informação, este será um domínio humano não susceptível de simulação. Em síntese, “na versão das crianças: o humano é o emocional” e “na versão dos adultos [...]: o humano é o não programável” (Turkle 1991: 234).²⁵ Ora, Turkle faz notar como esta visão constitui, afinal, mais uma interpretação “romântica”:

De novo, esta é uma resposta romântica, com o computador a fazer uma nova contribuição para as nossas fórmulas de descrição do eu dividido. Tivemos razão e paixão, *ego* e *id*. Agora, de um lado coloca-se o que é simulável; do outro lado,

²⁵ “This path leads to allowing the possibility of unlimited rationality to computers while maintaining a sharp line between computers and people by taking the essence of human nature to be what computers cannot do. The child’s version: the human is the emotional. The adult’s version [...]: the human is the unprogrammable.” (Turkle 1991: 234).

aquilo que não pode ser simulado, aquilo que está “para além da informação.” (Turkle 1991: 234).²⁶

Estas observações visam alertar para a tradicional dualidade das descrições da humanidade: o confronto com as máquinas inteligentes reitera a imagem do ser humano constituído, por um lado, por uma rede de mecanismos fisiológicos susceptíveis de identificação e eventualmente simulação e, por outro lado, por um conjunto de comportamentos e reacções absolutamente livres e imprevisíveis. A valorização desta última vertente como definidora da autêntica humanidade encontrou expressão privilegiada na época romântica, em directa oposição às descrições que, a partir do século XVIII, e na sequência do estabelecimento de leis físicas, proclamavam a possibilidade de identificar o funcionamento mecânico dos seres, considerando que nesse tipo de identificação se encontrava a base da identidade humana. O tratado *L’Homme Machine* (1747), de Julien-Offray de La Mettrie, constitui um dos textos exemplares desta perspectiva em que se valorizam os mecanismos fisiológicos, afirmando, por exemplo, que “os diversos estados da Alma são sempre correlativos dos estados do corpo” (La Mettrie 1966: 68).²⁷ Desde então, a pesquisa científica permitiu o conhecimento cada vez mais aprofundado do funcionamento do organismo humano, mesmo ao nível neurológico, pelo que até certos mecanismos da actividade mental parecem ter sido desvendados, estando a sua replicação na base do desenvolvimento da Inteligência Artificial. Em resumo, a defesa da semelhança entre as pessoas e as máquinas assenta na convicção de que, tal como os procedimentos que suportam a laboração de uma máquina, o funcionamento orgânico e o processamento mental são processos afins que sustentam a vida humana e constituem o seu núcleo.

²⁶ “Again, this is a romantic response, with the “computer making a new contribution to our formulas for describing the divided self. We have had reason and passion, ego and id. Now, on one side is placed what is simulable; on the other, that which cannot be simulated, that which is “beyond information.”” (Turkle 1991: 234).

²⁷ “Les divers états de l’Ame sont donc toujours corrélatifs à ceux du corps.” (La Mettrie 1966: 68).

Embora as inovações tecnológicas pareçam confirmar estas analogias, em especial pela crescente capacidade de simular em novas máquinas certos procedimentos (como o cálculo ou a memorização) que se julgavam exclusivos dos organismos humanos, a verdade é que as reacções “românticas” acompanharam esta evolução e perduram não apenas no senso comum, mas também em certos campos da investigação científica. Por exemplo, Sherry Turkle refere a preferência por paradigmas menos mecanicistas nas teorias “conexionistas” da Inteligência Artificial, e explica: os conexionistas “orgulham-se da ideia de que as mentes artificiais que estão a tentar construir têm um aspecto que pode ser apresentado, se não como místico, pelo menos como misterioso” (Turkle 1991: 237).²⁸ Esta aceitação de uma certa margem de mistério ou de indeterminação no funcionamento das máquinas que se pretendem réplicas dos humanos revela, afinal, a apreciação desse mesmo mistério como definidor da humanidade. Turkle enquadra este tipo de posicionamento teórico no âmbito dos “desapontamentos da sociedade tecnológica” de finais do século XX face às “arestas afiadas e frias da lógica formal,” em sintonia com a viragem para “epistemologias mais brandas” e com a crítica radical da tradição filosófica ocidental (Turkle 1991: 246).²⁹

Na verdade, as novas “reacções românticas” são também um sinal das persistentes dificuldades em identificar critérios indisputáveis e em estabelecer fronteiras seguras de humanidade: perante o fracasso das tentativas de encontrar propriedades indiscutíveis, sugere-se a relevância de traços de mais difícil determinação ou mais incerto testemunho. Ainda assim, a definição do humano não terá que se resumir nem ao “mistério” das perspectivas românticas nem às singulares “propriedades

²⁸ “Like the romantics, connectionists sought to liberate themselves from a constraining rationalism of program and rules. They take pride in the idea that the artificial minds they are trying to build have an aspect that, if not mystical, is at the very least presented as mysterious.” (Turkle 1991: 237).

²⁹ “Emergent AI speaks to our technological society’s disappointments with the cold, sharp edges of formal logic. It is resonant with a general turn to “softer” epistemologies that emphasize concrete methodologies over algorithmic ones in the sciences as well as the arts. It is resonant with a criticism of traditional Western philosophy, which, for Heidegger, is defined from the start by its focusing on facts in the world while “passing over” the world as such.” (Turkle 1991: 246).

estruturais” que acabam por não resistir aos diversos confrontos emergentes nas referidas fronteiras da espécie. Como propõe Mary Midgley, fará por certo mais sentido a tentativa de construir uma noção de humanidade apoiada num conjunto de “propriedades graduáveis” entendidas como “feixe” significativo:

As várias coisas que foram propostas como *differentia* para o homem – pensamento conceptual ou razão, linguagem, cultura, auto-consciência, uso de utensílios, produtividade, riso, sentido de futuro, e tudo o mais – formam parte desse feixe, mas nenhuma delas pode monopolizar ou tornar-se finalidade do feixe. [...] O que é especial a propósito de cada criatura não é uma única e peculiar qualidade mas um rica e complexa combinação de poderes e qualidades. (Midgley 2000: 57-58).³⁰

Para dar conta dessa “rica e complexa combinação” de propriedades, haverá que abandonar a perspectiva tradicional de busca de uma grande “diferença” e optar, segundo Midgley, por uma nova estrutura argumentativa em que “uma quantidade de elementos diferentes, todos reconhecidos como partes essenciais da vida humana, são explicitamente considerados no seu conjunto e organizados numa ordem inteligível de prioridade” (59).³¹ Também Justin Stagl nota que as características ditas “universais” são principalmente “tendências” dominantes (Stagl 2000: 30), susceptíveis de contradição em casos individuais, mas globalmente significativas como elementos da unidade compósita a que se chama natureza humana, “consolidada durante o processo de antropogénese a partir de diversos componentes, que são todos eles “essenciais” para o produto final” (Stagl 2000: 34).³²

³⁰ “The various things that have been proposed as *differentia* for man – conceptual thought or reason, language, culture, self-consciousness, tool-using, productivity, laughter, a sense of the future, and all the rest – form part of such a cluster, but none of them can monopolize it or freeze it into finality. [...] What is special about each creature is not a single, unique quality but a rich and complex arrangement of powers and qualities.” (Midgley 2000: 57-58).

³¹ “We need a quite different frame of argument, one where a number of different elements, all recognized as essential parts of human life, are explicitly considered together and set out in an intelligible order of priority.” (Midgley 2000: 59).

³² “Human nature is represented in this model thus not as a homogeneous “essence”, but as one welded together during the process of anthropogenesis from several components, which are all nonetheless “essential” to the finished product.” (Stagl 2000: 34).

Este recurso a uma descrição heterogênea e dinâmica surge como a única solução plausível para o impasse retratado por Fernández-Armesto na sua “breve história da humanidade” referida acima. No final do panorama histórico em que ficam sublinhados os dilemas e as aporias em torno da noção de natureza humana, o autor admite a possibilidade de repensar a questão justamente na esteira das propostas de Justin Stagl (2000), aceitando que “a humanidade deveria ser definida dinamicamente em termos de uma combinação de características em ajustes variáveis” (Fernández-Armesto 2004: 168-169),³³ de modo a conjugar a herança biológica, a diversidade socio-cultural e um certo “potencial utópico” que parece assegurar um peculiar esforço de auto-aperfeiçoamento.

Neste sentido, Hannah Arendt salientava de modo enfático no ensaio de 1958, *The Human Condition*, já citado acima, a necessidade de não confundir as indagações sobre a “condição humana” com uma busca da “natureza humana.” Em seu entender, torna-se pertinente analisar, numa perspectiva histórica e política, as actividades e as capacidades que foram construindo o relacionamento dos indivíduos entre si e com o mundo, na medida em que esses aspectos são “condições da existência humana.” Todavia, esses mesmos aspectos, de entre os quais Arendt destaca neste seu estudo a tríade labor, trabalho e acção (“labor, work, action”), não condicionam os seres humanos de um modo absoluto ou definitivo e, por isso, não constituem características essenciais “explicativas” da existência humana.³⁴ Daí que a análise de elementos mais ou menos importantes da “condição humana,” tal como historicamente pode ser descrita, não reverta a favor de qualquer identificação de uma natureza da humanidade.

³³ “Humankind should be defined dynamically in terms of a combination of characteristics in shifting combinations” (Fernández-Armesto 2004: 168-169).

³⁴ “The conditions of human existence [...] can never “explain” what we are or answer the question of who we are for the simple reason that they never condition us absolutely.” (Arendt 1958: 11).

Aliás, o próprio exercício de auto-identificação dos humanos merece, segundo Hannah Arendt, a maior desconfiança:

O problema da natureza humana [...] parece insolúvel tanto no seu sentido psicológico individual como no seu sentido filosófico geral. É muito improvável que nós, que podemos saber, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos nós, alguma vez consigamos fazer o mesmo em relação a nós próprios – isso seria como saltar para dentro das nossas próprias sombras. (Arendt 1958: 10).³⁵

Estas observações de Arendt sobre a paradoxal coincidência entre o estudioso e o objecto de estudo relembram, de facto, um dos problemas maiores da reflexão antropológica. Todavia, note-se como a comparação introduzida para identificar o paradoxo anuncia um dos seus pontos de fuga. Ao dizer que determinar a nossa essência humana seria “como saltar para dentro das nossas próprias sombras,” Hannah Arendt alude a um peculiar traço dos seres humanos: a capacidade de reconhecer imagens, como a sua própria sombra, e de jogar com elas na sua dimensão insubstancial e mesmo ilusória. Ao mesmo tempo, Arendt ilustra exemplarmente a possibilidade, facultada pela linguagem verbal humana, de exprimir e de comunicar de uma forma inteligível (ainda que aparentemente imprecisa, porque alusiva ou figurada) a consciência de problemas e paradoxos. Mesmo que definir a natureza humana se afigure tão absurdo, porque impossível, como saltar para dentro da própria sombra, a capacidade humana de identificar sombras (ou seja, imagens, projecções) e de explorar processos de representação explica, afinal, a permanência desses esforços de definição. Por outras palavras, a consciência da impossibilidade de conseguir qualquer completo auto-retrato, justamente porque o retratado coincide com o retratista, não desencorajou nunca este exercício de auto-representação e auto-interpretação, antes parece tê-lo incentivado na busca de novos procedimentos para captar e apresentar renovadas vertentes.

³⁵ “The problem of human nature [...] seems unanswerable in both its individual psychological sense and its general philosophical sense. It is highly unlikely that we, who can know, determine, and define the natural essences of all things surrounding us, which we are not, should ever be able to do the same for ourselves – this would be like jumping over our own shadows.” (Arendt 1958: 10).

A margem de incerteza ou, no limite, de impossibilidade que assombra as múltiplas tentativas de descrição da natureza humana deverá, pois, ser entendida como um elemento inevitável que, contudo, não anula os retratos esboçados. A precariedade ou a incompletude não têm como invalidar esses retratos que, na verdade, ecoam a inconstância e a variedade que se reconhece ao objecto retratado. Importará, antes, compreender como as descrições da humanidade testemunham um consciente esforço de representação inteligível dos seres humanos nas suas múltiplas dimensões. Os procedimentos envolvidos nesse processo de auto-representação resultam justamente das faculdades humanas de pensamento especulativo e imaginativo, e de expressão inovadora. No caso específico da representação literária, destacam-se as possibilidades inventivas e figurativas da expressão verbal, como implicitamente lembrava Hannah Arendt no passo citado.

O primeiro dos argumentos que organizam este estudo defende que a literatura se situa privilegiadamente nesta margem de variabilidade, e mesmo de problematização, que assim se reconhece às descrições e às definições de humanidade. Sem reclamar a pretensão de exaustividade ou de sistematicidade de outros modelos descritivos de distintos campos disciplinares, a literatura apresenta tipicamente retratos problemáticos de pessoas confrontadas com os seus limites ou intrigadas com as suas próprias características. Certos géneros e modelos literários definem-se mesmo pela exploração deliberada de cenários em que se testam hipóteses de transfiguração do mundo conhecido, redesenhando a imagem dos seres humanos e assim dando visibilidade à discussão das fronteiras da humanidade.

Como já ficou dito, a noção de humanidade, embora talvez mais questionada nos últimos tempos, tem uma história longa e conturbada. Na introdução a um conjunto de estudos sobre as transformações da categoria do humano entre os séculos XV e XVIII,

recorda-se que esta categoria “nunca foi estável ou consensual,” e que as suas fronteiras acabam por mudar “consoante o contexto e o ponto de vista,” revelando-se “perigosamente flexíveis e incontroláveis” (Fudge *et al.* 1999: 1 e 5).³⁶ Esta contínua mudança do conceito, aliada a olhares e a motivações de vária ordem, é enfatizada igualmente por Diana Fuss:

O humano tem sido sempre um referente politicamente saturado com uma história social complicada e difícil. [...] O humano poder ser, de facto, uma das nossas mais elásticas ficções. Ao mesmo tempo que as linhas divisórias entre humanos e “não-humanos” foram historicamente redesenhadas para acomodar novos sistemas de classificação e novos discursos do saber, o humano tem vindo a mudar continuamente. (Fuss 1996: 2).³⁷

As palavras de Fuss reiteram a já mencionada relevância da vertente política da questão, sublinhada também por Mary Midgley, quando afirma que “essencialmente, o problema tem sido sempre que as ideias sobre a natureza humana têm sido usadas como armas de guerra e não como instrumentos de pesquisa” (Midgley 2000: 47).³⁸ Mas, aqui, interessará em especial atentar na descrição do humano como “ficção elástica,” ou seja, como construção discursiva que se torna plausível e persuasiva na exacta medida em que vai conseguindo enunciar significativamente os contributos, sempre novos, dos mais variados campos do saber. A sugestão de que a mudança do conceito de humano é fundamentalmente uma mudança de natureza ficcional aponta para a dimensão retórica reconhecível nas descrições de humanidade. Com efeito, tais descrições aparecem e ganham validade num determinado quadro de referências que, uma vez explicitado e aceite, lhes confere uma verdade análoga à de uma qualquer ficção, ou seja, uma

³⁶ “The category of the ‘human’ has never been stable or consensual”; “the borders of the human turn out to change according to context and point of view [...] dangerously flexible, and uncontrollable” (Erica Fudge *et al.* 1999: 1 e 5).

³⁷ “The human has always been a politically charged referent with a complicated and difficult social history. [...] The human may, in fact, be one of our most elastic fictions. As the dividing lines between humans and “nonhumans” have been historically redrafted to accommodate new systems of classification and new discourses of knowledge, the human has proceeded to mutate many times over.” (Fuss 1996: 2).

³⁸ “Essentially the trouble has always been that ideas about human nature have been used as weapons of war rather than as tools of enquiry.” (Midgley 2000: 47).

verdade indisputável nos seus termos e irreduzível a confrontações que não tenham em conta o ponto de vista a partir do qual a ficção foi construída.

O segundo argumento que aqui se propõe assenta nesta analogia e na aproximação entre as descrições de humanidade e as ficções literárias, entendidas ambas como modelos específicos de construção de sentido que requerem uma leitura consentânea com a sua especificidade. Se, por um lado, a literatura apresenta retratos privilegiados da inconstância da noção de humanidade, por outro lado, a leitura literária fornece uma perspectiva hermenêutica especialmente adequada às variadas descrições do humano. A interpretação literária assenta na descoberta, em cada texto, dos seus próprios critérios de inteligibilidade e, assim, possibilita a apreciação de cada um tanto nos seus próprios termos, ou na sua singularidade, como também na sua significativa coexistência com os demais textos, numa constelação contemporânea e numa sequência histórica. Quando adoptada na consideração das descrições de humanidade, esta perspectiva alerta, desde logo, para a importância dos aspectos retóricos e históricos na construção de cada um dos múltiplos retratos do humano; ao mesmo tempo, evita uma visão simplesmente progressiva que tomaria como falsas, logo ultrapassadas e desprezíveis, quaisquer descrições anteriores. No limite, tanto a literatura como as propostas de descrição da humanidade resultam de um esforço de percepção, representação e comunicação sem critérios prévios ou certezas absolutas – o que sugere as mais significativas afinidades.

1.3. Humanismo e Humanidades

Embora as definições modernas centrem as atenções na problemática delimitação entre os seres humanos e os demais seres vivos ou entidades inteligentes, convirá lembrar a relevância histórica do contraste entre a perfeição dos deuses imortais e a fragilidade dos humanos mortais. O reconhecimento da importância da dualidade humano-divino na Antiguidade Clássica permitirá recuperar a questão do lugar do Homem na mundividência da época. Evoca-se habitualmente o despontar da valorização da dignidade humana na cultura clássica, mas há que notar como os testemunhos remanescentes da cultura grega parecem apontar para a prevalência de uma imagem bastante fraca dos humanos, em contraste directo com as figuras fortes dos deuses, cujo mundo ordenado e significativo causava continuado espanto. É precisamente para este aspecto que alerta Bruno Snell:

Para nós a aura de solenidade que distingue os termos ‘humanitário’ e ‘humanidade’ deriva do facto de o homem ser assim realçado por contraste com o bárbaro, ou com o animal irracional. Mas os Gregos dos períodos arcaico e clássico usavam o termo ‘humano’ em oposição à noção de divindade: o ser humano é uma coisa mortal (*brotos, thnetos*), enquanto que deus é imortal (*athanatos*). O homem é um ser fraco e débil, a sombra de um sonho. (Snell 1982: 246).³⁹

Esta imagem de uma condição efémera e precária inscreve-se no processo gradual de identificação do ser humano que Snell descreve no âmbito da cultura grega como “a descoberta do espírito” (“Die Entdeckung des Geistes”). Os testemunhos filosóficos e literários dão conta da progressiva valorização das capacidades mentais dos indivíduos, decisivas tanto na aquisição de conhecimento como na deliberação moral, mas Snell

³⁹ “For with us the aura of solemnity which distinguishes the terms ‘humane’ and ‘humanity’ derives from the fact that man is thereby set off against the barbarian, or against the unreasoning beast. But the Greeks of the early and classical periods used the term ‘human’ in contradistinction to the notion of divinity: the human being is a mortal (*brotos, thnetos*) thing, whereas god is immortal (*athanatos*). Man is a frail and feeble being, the shadow of a dream.” (Bruno Snell 1982: 248).

lembra o percurso longo e atribulado que conduz a este retrato do homem autónomo e responsável, frisando, desde logo, a importância da intervenção divina que confere sentido aos gestos dos heróis dos Poemas Homéricos (*idem*: 30-31). Ésquilo, no século V a.C., terá sido “o primeiro a mostrar claramente que quando um homem agia estava envolvido algum processo mental” (*idem*: 106) e não a força insinuante de algum deus e, mais tarde, Eurípides veio expor “a verdadeira natureza desses heróis homéricos que agora se encontram isolados num mundo despojado dos deuses, um mundo que não tem sentido” (*idem*: 130). Ao acentuar, na sua leitura dos tragediógrafos clássicos, esta substituição da influência dos deuses pelo poder decisório do espírito humano, Snell procura esclarecer o caminho que conduz à possibilidade de expansão das perspectivas antropocêntricas dos Sofistas.

A ideia comum que situa na cultura greco-latina o apogeu da valorização da dignidade humana decorre principalmente da generalização equívoca da célebre frase do sofista Protágoras, já referida acima. Ora, a proclamação do Homem como “a medida de todas as coisas” surgiu no contexto específico das propostas dos Sofistas que, no século V a.C., introduziram revisões consideráveis na perspectiva dominante sobre os atributos definidores dos humanos mortais: a sua sugestão de uma inaudita relevância das capacidades técnicas e políticas dos indivíduos lançou as bases de uma visão céptica e ateuista que desafiava a crença em entidades superiores e em forças transcendentais (Guthrie 1971). A confiança nas potencialidades empreendedoras do espírito humano conduziu, por um lado, à relativização dos aspectos físicos ou naturais da existência e, por outro, ao questionamento das melhores maneiras de aperfeiçoar as aptidões do intelecto, o que se traduz na importância acordada pelos Sofistas à educação dos cidadãos. O aperfeiçoamento das capacidades intelectuais está aliado ao apuramento das competências performativas e dos usos sofisticados da linguagem, que permitem a

intervenção na vida pública, pelo que a retórica vem a ser a disciplina dominante nesse projecto educativo. No limite, considera-se que a educação permite activar e aprofundar a dimensão espiritual (também dita racional) que define os humanos mortais e que, por um lado, os afasta dos outros seres animados e, por outro, os torna mais parecidos com os deuses engenhosos e perfeitos.⁴⁰

A correspondência assim estabelecida entre ser humano, espírito e educação abre caminho a um dos principais entendimentos históricos da noção de humanidade, que lhe faz equivaler a erudição, o culto da eloquência, e o refinamento cultural. A importância desta visão revela-se nomeadamente na persistência, no domínio dos sistemas e das práticas educativas, de termos que partilham a origem latina *humanitas*. Basta lembrar que na Itália do Renascimento os professores e os estudiosos da cultura greco-latina se vieram a chamar “umanisti,” “humanistas” (Rico 2002: 78), e que “Humanismus,” “humanismo,” foi a designação escolhida para o projecto educativo concebido na Alemanha de início do século XIX (Davies 1997: 9).

No entanto, importa esclarecer os sentidos da palavra *humanitas* ainda no contexto da cultura clássica para perceber a sua complexidade, e principalmente a sua ambiguidade original. Explica Snell que, ao mesmo tempo que se apuravam os ensinamentos retóricos e crescia a valorização do saber e da eloquência como marcas distintivas do cumprimento da singularidade humana, desenvolvia-se na sociedade ateniense um sentimento de igualdade e de solidariedade que era também visto como resultado de uma comum humanidade:

Encontramos agora, em Atenas, uma camada de homens educados que estão, por assim dizer, intimamente democratizados, orgulhosos da sua humanidade, e disponíveis para reconhecer a dignidade humana de todos e de cada um, sem olhar à sua educação. [...] Os termos *philanthropos* e *philanthropia* são, no

⁴⁰ A este propósito, lembre-se a recorrente invocação da história de Prometeu, o deus que roubou o fogo divino para o conceder aos homens, *e.g.*, no diálogo *Protágoras*, de Platão.

século IV a.C., muitas vezes usados para exprimir a ideia de que uma pessoa sofredora e desamparada é “também um ser humano.” (Snell 1982: 250-251).⁴¹

Este reconhecimento de uma “dignidade” comum traduz-se em atitudes de respeito, afabilidade, e mesmo assistência e protecção aos outros, ou seja, em atitudes que entretanto foram valorizadas como distintivamente humanas (e também ditas “humanitárias”), numa clara associação de preceitos de conduta moral à definição de humanidade. A noção de equidade decorrente da ideia de pertença a uma mesma comunidade pela partilha de um mesmo potencial cognitivo conduziu à apreciação dos comportamentos sociais no quadro dessa equidade. Desenvolveu-se, assim, um outro tipo de entendimento dos seres humanos em que se consideraram típicos os sentimentos fraternos e as atitudes solidárias, eventualmente altruístas. Em regra, esta definição ética da humanidade aliou-se à confiança nas potencialidades humanas para o aperfeiçoamento individual e colectivo e, nessa medida, veio a estar na base de uma perspectiva filosófica muito abrangente e inclusiva, dita humanista porque “afirma a possibilidade de melhoria da vida e da experiência humanas e concentra-se em seguir uma ética direccionada para a realização dos potenciais humanos” (Blue 2001: 174)⁴².

Esta visão moral da humanidade tem também um percurso histórico muito assinalável quer em contextos religiosos (fala-se, por exemplo, do “humanismo cristão”) quer em teorizações explicitamente ateístas. Aliás, na tradição anglófona do século XX, o termo humanismo designa em primeira instância uma “ética secular” (Soper 1986: 9) directamente determinada pelas interpretações confiantes do progresso científico como testemunho das capacidades soberanas do ser humano. Nas primeiras

⁴¹ “We now find, in Athens, a stratum of educated men who are, so to speak, inwardly democratized, proud of their own humanity, and willing to recognize the human dignity of each and everybody, regardless of their education. [...] The terms *philanthropos* and *philanthropia* are in the fourth century often used to express the idea that a helpless and suffering person is “also a human being.” (Snell 1982: 250-251).

⁴² “Humanism is often defined more broadly as a philosophical outlook or *Weltanschauung* that affirms the possibility of enhancing human life and experience, and that focuses on pursuing an ethics geared to the realization of human potentials.” (Blue 2001: 174).

décadas do século, a celebração da ciência como uma “força evolucionária” decisiva na promoção do bem-estar colectivo conduziu à explicitação de um “humanismo científico,” teorizado nomeadamente por Julian Huxley (Blue 2001). Embora não tenha constituído uma perspectiva filosófica triunfante, esta visão teve repercussões no âmbito muito concreto das propostas morais de feição universalista, de que são paradigmáticas as afirmações do filósofo A.J.Ayer, presidente da Associação Humanista Britânica entre 1965 e 1970:

Em comum com outros humanistas, acredito que a única base possível para uma moralidade sadia é a tolerância e o respeito mútuo: tolerância pelos costumes e pelas opiniões uns dos outros; respeito pelos direitos e pelos sentimentos uns dos outros; consciência das necessidades uns dos outros. (Ayer 1968: 10).⁴³

Para compreender as complexas disputas em torno dos significados modernos das designações “humanista” e “humanismo,” importa notar esta sua específica utilização no âmbito da defesa de programas filosófico-morais que, no limite, visam substituir as religiões tradicionais. No contexto norte-americano, as propostas para um “Novo Humanismo,” ou seja, uma nova “religião” capaz de responder ao novo entendimento científico do mundo, resultaram no aparecimento do “Manifesto Humanista” de 1933, subscrito, entre outros, pelo filósofo John Dewey, sendo que esta linha de teorização de um “humanismo secular” perdura até à actualidade.⁴⁴

Voltando à Época Clássica, verifica-se que os dois modos de delinear a noção de humanidade tendem a conjugar-se, confluindo na mesma palavra latina *humanitas*, que veio a ser a tradução tanto de *philanthropia* como de *anthropismos*, os termos gregos que designavam, respectivamente, os sentimentos solidários e a erudição dos cidadãos

⁴³ “In common with other humanists, I believe that the only possible basis for a sound morality is mutual tolerance and respect: tolerance of one another’s customs and opinions; respect for one another’s rights and feelings; awareness of one another’s needs.” (Ayer 1968: 10).

⁴⁴ Veja-se o Manifesto de 1933 na edição prefaciada de Paul Kurtz (1977). A história do movimento sob o ponto de vista da sua teorização contemporânea pode ser encontrada, por exemplo, em Kuvakin (2003) ou, numa versão mais sintética, em Herrick (2005).

(Snell 1982: 254). A partir de Cícero, o conceito de *humanitas* “combina o humanitário com o humanístico,” sendo que “uma mistura especial de desenvoltura natural e afabilidade graciosa emparelha com um estudo dos autores clássicos que ensinam a arte oratória” (Snell 1982: 254-255).⁴⁵ Por conseguinte, a noção de humanidade como qualidade distintiva fica marcada pela reunião de princípios éticos e de aspectos educativos, ambos enraizados numa visão confiante das faculdades racionais dos seres humanos: são essas faculdades que os tornam aptos para o conhecimento e para a deliberação autónoma e não contingente, logo para a acção potencialmente solidária.

A complexidade da imagem das qualidades humanas na cultura ocidental resulta não apenas desta confluência, mas ainda da longa história de proximidade e implicação destas vertentes. Ao fazer derivar da educação retórica uma parte considerável da urbanidade dos cidadãos, abre-se caminho para a convicção de que uma certa formação no uso apurado da linguagem verbal torna as pessoas mais capazes de agir de acordo com princípios de cortesia e de solidariedade. Este tipo de associação encontrou formulações mais ou menos explícitas, mais ou menos convictas, vindo a perdurar historicamente através de variadas persuasões sobre o valor social da literacia ou sobre a função humanizadora da cultura literária. Na sequência de um percurso de acesas polémicas, as discussões recentes sobre a estruturação dos sistemas educativos nas sociedades ocidentais reiteram o tema e, com frequência, fazem a apologia das experiências linguísticas e literárias, lembrando o papel fundador da herança clássica (por exemplo: Nussbaum 1997 ou García Gual 1999).

A constatação de que o uso da palavra *humanitas* estava envolto em ambiguidades aparece logo em autores latinos como Aulo Gélio que, no século II, defendeu a maior antiguidade e o maior rigor da acepção educativa do termo.

⁴⁵ “From Cicero onward *humanitas* combines the humane with the humanistic; a special blend of unselfconscious ease and gracious affability is paired with a study of the classical authors who teach the art of speech” (Snell 1982: 254-255).

Considerava Gélío que o saber e o treino retóricos constituem atributos próprios e exclusivos dos humanos, acima de todos os animais, e daí a sua designação específica (Gélío *apud* Davies 1997: 126). Esta preferência pela noção pedagógica ganhou renovado impacto com a valorização da *humanitas* latina no contexto do Renascimento italiano: “o termo foi ressuscitado por Petrarca, Salutati e outros no século XIV, e em meados do século XV veio a significar um ciclo de estudos bem definido, chamado *studia humanitatis*, e que incluía *grammatica, rhetorica, poetica, historia e philosophia moralis*” (Kristeller 1988: 113).⁴⁶ Estes *studia humanitatis*, também conhecidos desde então como “as Humanidades,” constituíram a base da prática dos *umanisti* do Renascimento e perduraram como disciplinas nucleares da educação em que se formaram as “elites europeias” durante mais de três séculos (Rico 2002: 80). Num sentido mais restrito, as Humanidades são este conjunto de cinco matérias em que se concentraram os estudiosos renascentistas na sua aturada revisitação dos autores da Antiguidade Clássica. A consolidação escolar deste programa de estudos, baseado no conhecimento aprofundado das línguas e dos textos antigos, permitiu a expansão de certos princípios e métodos das Humanidades para outros campos do saber, ocasionado uma perspectiva dominante a que os historiadores do século XIX vieram a chamar, retrospectivamente, Humanismo.

Os olhares actuais sobre esta época histórica, que recobre *grosso modo* os séculos XIV-XVI, oscilam entre a identificação do Humanismo com as práticas filológicas e pedagógicas dos humanistas, restringindo o termo aos desenvolvimentos no “território original” das Humanidades (Kristeller 1988: 114), e uma consideração mais alargada do projecto civilizacional subjacente ao fomento dos *studia humanitatis*.

⁴⁶ “The term was revived by Petrarch, Salutati and others in the fourteenth century, and by the middle of the fifteenth century it came to stand for a well defined cycle of studies, called *studia humanitatis*, which included *grammatica, rhetorica, poetica, historia* and *philosophia moralis*, as these terms were then understood.” (Kristeller 1988: 113).

Deste segundo ponto de vista, Francisco Rico sublinha que o “ideal constitutivo do humanismo” era “o sonho grandioso de *todo* o conjunto de uma civilização reconstruída sobre as ‘latine litere’” (Rico 2002: 25), uma vez que se acreditava que o apurado conhecimento gramatical, literário e histórico permitiria “reconquistar a realidade” e “recuperar a dimensão autenticamente humana da cultura” (*idem*: 37), pois obrigava ao confronto com os manuscritos, à decifração das línguas originais, à análise da singularidade dos autores. O treino na manipulação do saber concreto, propiciado pelas Humanidades, alargar-se-ia aos restantes domínios, pelo que “a perpétua referência ao mundo antigo era fundamentalmente um sistema de análise e de crítica” (*idem*: 107).

Do humanista esperava-se tanto o labor intelectual como o refinamento do comportamento, e mesmo uma atitude cívica interventiva, o que vinha aprofundar a associação entre o saber e a responsabilidade moral da *humanitas* latina. No entanto, para os humanistas tornou-se insuperável a dificuldade em conciliar a fidelidade às autoridades do passado e a implicação na experiência vivencial do presente: “Erasmus, como Petrarca, como tantos outros, sacrificou demasiadas vezes o rigor à concórdia, sujeitando a interpretação dos textos clássicos à conveniência de os defender como ética e mesmo como teologia” (Rico 2002: 153).⁴⁷ Daí resultou a inviabilização do “sonho” do Humanismo ou, melhor dizendo, assim se revelou inviável o cumprimento deste projecto no âmbito das suas premissas originais. Numa análise muito crítica dos dilemas e aporias dos empreendimentos pedagógicos do Renascimento, Anthony Grafton e Lisa Jardine afirmam que “por volta de 1550 o ‘humanismo’ como um movimento identificável tinha-se tornado ‘as humanidades’ e o seu ensino” (Grafton & Jardine

⁴⁷ “Erasmus, como Petrarca, como tantos otros, sacrificó demasiadas veces el rigor a la concordia, plegando la interpretación de los textos clásicos a la conveniencia de defenderlos como ética y aun teología” (Rico 2002: 153).

1986: 162),⁴⁸ afigurando-se então evidente o fracasso dos desígnios ambiciosos de formação humana integral com base nas Humanidades. Embora assinalando a notável repercussão dos paradigmas retóricos humanistas em diversos campos do pensamento europeu da época, também Rico faz notar a “ambígua vitória” do Humanismo à medida que os *studia humanitatis* se convertem ou em rotina pedagógica ou em especialização filológica (Rico 2002: 113). Na verdade, foram estes os dois pólos em que posteriormente oscilou o entendimento comum sobre as Humanidades, que ora se tomaram como sinónimo de uma erudição apurada (e algo frívola), ora se fizeram equivaler à base de uma “cultura geral” dita humanista e, em regra, muito valorizada na formação dos indivíduos até meados do século XX.

A esta evolução do olhar comum sobre as Humanidades associaram-se variadas apreciações filosóficas e políticas do legado do Renascimento, com especial significado a partir do momento em que a palavra Humanismo entrou no vocabulário pedagógico (e depois, por extensão, se utilizou na periodologia cultural) para identificar tanto o tipo de estudo característico dos humanistas como o modelo cívico e cultural por eles encarnado. Os educadores alemães do início do século XIX, como F.J. Niethammer, usaram o novo termo no âmbito da sua defesa da importância do estudo dos clássicos gregos e latinos no ensino secundário, “em contraste com as crescentes solicitações para uma educação mais prática e mais científica” (Kristeller 1982: 39).⁴⁹ Neste contexto, a preferência pelas Humanidades e a conexas apologia do Humanismo como privilegiado universo de referência significam uma clara tomada de posição quanto ao valor da herança clássica e renascentista no desejável perdurar da “tradição retórica da cultura

⁴⁸ “By 1550 ‘humanism’ as an identifiable movement had become ‘the humanities’ (and their teaching). [...] humanism as an ideal declined, and [...] triumphed as a curriculum practice.” (Grafton & Jardine 1986: 162).

⁴⁹ “El educador alemán F.J. Niethammer acuñó en 1808 el término *Humanismus* para significar que la educación secundaria atendía ante todo a los clásicos griegos y latinos, oponiéndola así a las crecientes demandas de que la educación fuera más práctica y más científica.” (Kristeller 1982: 39).

ocidental” (*idem*: 41). Esta tradição retórica, depois também chamada humanista, vinha convivendo desde a Antiguidade em permanente polémica com a tradição filosófica (lembre-se, desde logo, a rivalidade entre os sofistas e Platão), mas entretanto ganhou um outro importante antagonista com a crescente autonomia do conhecimento científico e tecnológico. Ao historiar a evolução das disciplinas humanísticas desde a Idade Média, R.S. Crane nota que “as Humanidades sempre se acharam em competição mais ou menos acesa com outras disciplinas para conseguir o apoio dos patronos e das novas gerações” (Crane 1967: 12).⁵⁰ Contudo, será no renovado quadro dos saberes humanos, a partir do século XVIII, que o saber retórico das Humanidades surgirá verdadeiramente em contraste quer com o saber especulativo da filosofia quer com o saber prático das ciências.

Em rigor, estes não são apenas saberes diferenciados, mas antes indiciam modelos distintos de constituição e de validação do conhecimento humano, em directa relação com a proposta de métodos educativos diversos, e, em última análise, reflectem a preferência por diferentes caracterizações da humanidade, enfatizando a importância de um ou outro traço distintivo: ou a linguagem verbal, ou o pensamento especulativo e as faculdades judicativas, ou as capacidades cognitivas e inventivas. A generalização, ao longo do século XVIII, de um olhar antropocêntrico atento às variadas potencialidades humanas pareceria o momento propenso para aglutinar estas vertentes numa definição forte e, em certa medida, foi isso que aconteceu com a “invenção do Homem” enquanto categoria de referência.⁵¹ Todavia, o aprofundamento desse olhar sobre o “Homem” traduziu-se também na emergência das disciplinas antropológicas e numa segmentação consciente dos campos de investigação correspondentes, *grosso modo*, às diversas

⁵⁰ “The humanities have always found themselves in more or less still competition with other subjects for the support of patrons and the younger generation” (Crane 1967: 12).

⁵¹ Lembre-se, a este propósito, a marcante proposta interpretativa de Michel Foucault (1966). Para um panorama global do pensamento sobre estas questões na Alemanha do século XVIII, veja-se Sanches & Serrão 2002.

facetas reconhecidas no “objecto” em análise. Assim, a ideia de tradição humanista ganhou durante os séculos XIX e XX duas significações diversas, uma mais restrita, no quadro da especialização disciplinar e da fragmentação do olhar sobre os atributos humanos, e outra mais abrangente, no âmbito dos entendimentos gerais da humanidade. Não serão significações antagónicas, mas apenas de natureza discrepante, reiterando afinal a ambiguidade já descrita a propósito das suas origens clássicas.

Por um lado, num sentido mais restrito, a tradição humanista constitui a manutenção da proeminência das Humanidades nos sistemas educativos, com especial valorização dos saberes retórico, histórico e literário. Conforme ficou referido, as discussões sobre as maneiras de compatibilizar a formação humanística com a educação científica foram-se sucedendo à medida que esta última foi ganhando importância curricular e social. As reservas face aos estudos humanistas acompanharam, desde logo, o seu apogeu renascentista, reelaborando objecções antigas e abrindo caminho para a argumentação crítica que se fortaleceu, depois, com “a postura racionalista do pensamento moderno,” em que se fundaram todas as “resistências ao significado filosófico” do humanismo, de Descartes até Heidegger (Grassi 1993: 19-20). Esclarece Ernesto Grassi que a tradição filosófica humanista se define por emanar dos problemas que a linguagem coloca à existência histórica dos indivíduos:

A tradição ‘humanística’ [...] não parte do problema do ente e da sua definição racional, mas sim do problema da palavra e da sua experiência existencial. Trata-se da palavra como experiência originária da interpelação do ser na sua historicidade, da palavra que não é susceptível nem de ser explicada nem de encontrar uma resposta através da definição racional do ser. (Grassi 1993: 191).⁵²

⁵² “La tradición “humanística” [...] no parte del problema del ente y de su definición racional, sino del problema de la palabra y de su experiencia existencial. Se trata de la palabra como experiencia originaria de la interpelación del ser en su historicidad, de la palabra que no es susceptible ni de ser explicada ni de encontrar una respuesta a través de la definición racional del ser.” (Grassi 1993: 191).

Mesmo sem aprofundar as ressonâncias e as implicações filosóficas deste tipo de descrição, percebe-se que a cesura entre as duas tradições de pensamento aqui ditas “humanística” e “racionalista” replica a cesura entre as práticas das Humanidades e das ciências, ainda que não sejam simplesmente coincidentes.

Começaram no século XIX as críticas mais sistemáticas à resistência da tradição escolar e cultural humanista em reconhecer o valor da formação científica e técnica. Em 1880, no desencadear de uma polémica (ainda amigável) sobre esta questão, T.E. Huxley pretendeu notar como a ciência “formava parte da cultura e oferecia um treino mental rigoroso, ao mesmo tempo que trazia um indispensável contributo para o bem-estar nacional” (Collini 1998: xiv).⁵³ Em resposta, Matthew Arnold, embora admitindo valor ao conhecimento científico, veio dar voz à posição “humanista” de defesa do saber literário na verdadeira formação do “homem culto,” e foi esta a ideia que perdurou mesmo com a notável expansão da pesquisa científica e tecnológica nas primeiras décadas do século XX. Também nesta época se assistiu à crescente presença dos temas e dos questionamentos científicos em algumas das práticas literárias de maior sucesso junto do público leitor, como por exemplo as narrativas de ficção científica. Todavia, o momento de viragem nesta supremacia das Humanidades situa-se já na segunda metade do século XX, quando triunfa, nas comunidades académicas e no entendimento comum, o prestígio das metodologias científicas e do seu aclamado rigor. Testemunho deste prestígio são as múltiplas propostas para replicar procedimentos e importar terminologias das ciências para vários campos de estudo da tradição humanística. As reacções a este rumo das Humanidades foram diversas, mas, em regra, as análises convergiram no diagnóstico de uma situação de crise da educação tradicional. Por exemplo, numa conferência proferida em 1953 sobre “A Ideia das Humanidades,” R.S.

⁵³ “Huxley issued a challenge to the defenders of the traditional classical education. Science, he affirmed, formed part of culture and offered a rigorous mental training, as well as making an indispensable contribution to national well-being.” (Collini 1998: xiv).

Crane afirmava que as mais sérias “ameaças” às Humanidades provinham do “interior” da sua prática, nomeadamente quando se presumia que “uma descrição adequada dos seus objectos de estudos pode[ria] ser obtida através de métodos de pesquisa e de interpretação emprestados das ciências naturais ou sociais” (Crane 1967: 13).⁵⁴

Em síntese, no “mapa cambiante das disciplinas” (Collini 1998: xliii), o lugar das Humanidades foi-se tornando cada vez menos relevante. Todavia, importa notar como desde os finais do século XX alguns sinais apontam para a sua revalorização ou, pelo menos, para uma renovada apreciação de alguns dos seus princípios e procedimentos, fundamentais também na investigação científica. O reconhecimento da semelhança entre as “operações mentais” envolvidas nos vários domínios do conhecimento⁵⁵ concorre nitidamente para o reforço da argumentação sobre a importância da perspectiva humanística em todos os campos disciplinares.⁵⁶ O aparecimento, nas últimas décadas, de diversas apologias das Humanidades (por exemplo, Said 2004), e mesmo da literatura em particular (por exemplo, Nussbaum 1990), revela o empenho em destacar os merecimentos de um domínio pouco considerado na economia global das actividades humanas.

Em certa medida, estas apologias prosseguem, embora com a inversão dos papéis, os anteriores esforços de defesa da cultura científica, como protagonizados por T.E. Huxley, ou por C.P. Snow. Recorde-se que a muito acesa polémica suscitada a propósito da conferência de Snow, em 1959, sobre “As Duas Culturas” (Cf. Snow 1998) representa um momento crucial na história das discussões a propósito das fronteiras

⁵⁴ “For the most serious threats to the humanities, it seems to me, come from within rather than from without. The humanities are threatened, in the first place, whenever it is assumed that an adequate account of their objects can be obtained by methods of research and interpretation borrowed from the natural or the social sciences” (Crane 1967: 13).

⁵⁵ Por exemplo, afirmava Stefan Collini em 1998: “more now tends to be heard about the similarity rather than the difference of mental operations across the science/humanities divide” (Collini 1998: xlvi).

⁵⁶ Nesta linha, argumentava R.S. Crane em 1953: “it is hard to think of any good scientific teaching that [...] does not yield an essentially humanistic appreciation of what science or mathematics is and can be” (Crane 1967: 15).

disciplinares. Contudo, nessa polémica estavam principalmente em causa as implicações sociais, políticas e éticas das escolhas educativas. Ao analisar a cisão entre a cultura literária e a cultura científica do seu tempo, Snow decidiu expor o antagonismo entre dois tipos de educação, duas ocupações profissionais e dois perfis sociais e morais, misturando, de facto, aspectos que transcendem o âmbito específico da convivência entre campos disciplinares distintos. Por volta de 1960, C.P. Snow, F.R. Leavis e os outros intervenientes na polémica estavam ainda a discutir os contornos da tradição pedagógica e cultural humanística, mas convocando para o debate certas implicações decorrentes já de noções mais alargadas de humanismo.

Essa perspectiva mais alargada sustenta o segundo tipo de significações atribuídas à tradição humanista. A consolidação de uma visão antropocêntrica, assente na valorização genérica do Homem como fundamento de todos os saberes e de todas as acções, veio contaminar e expandir a imagem desta tradição, diluindo progressivamente a sua estreita relação com as Humanidades e com a educação retórica. Em consequência, generalizou-se uma noção de humanismo que tende a confundir-se com antropocentrismo, no desmesurado alargamento do seu sentido histórico, abarcando todo um conjunto de valores políticos e morais cujo denominador comum parece ser apenas a supremacia do humano. A “visão humanista,” tal como chegou ao princípio do século XX, numa mescla de teoria filosófica, de perspectiva ético-política e de prática educativa, baseava-se genericamente na valorização daquelas faculdades do ser humano que lhe permitem apreender e dominar o mundo, e deliberar sobre o seu destino. Por outras palavras, o humanismo acabou por ser identificado com a confiança ilimitada na “soberania do sujeito,” e nas capacidades humanas de entendimento racional, de juízo ético, e de uso proficiente de uma linguagem transparente. Na definição de Iain Chambers (2001), também evocada por Halliwell & Mousley (2003), humanismo

tornou-se sinónimo de “uma mundividência em que o sujeito humano é considerado soberano, sendo a linguagem a expressão transparente da sua acção, e a verdade a representação do seu racionalismo” (Chambers 2001: 2-3).⁵⁷

A razão, a linguagem, a autonomia ou o livre-arbítrio constituíram traços fundamentais nas confiantes definições de humanidade propostas pelas diversas teorizações que durante os séculos XIX e XX se reclamaram humanistas. Se em certos casos esta adjectivação ganhou tonalidades marcadamente político-religiosas, como mencionado acima, em muitas outras circunstâncias triunfou o uso comum de palavras desta família lexical simplesmente com conotações morais positivas, tornando quase indistintos termos como humano, humanitário e humanista. Todavia, no campo dos estudos literários estas designações mantiveram uma acepção específica, não propriamente coincidente com a remissão para a memória histórica do estudo das humanidades, mas em resultado de uma elaboração teórica que, desde finais do século XIX, trouxe para a reflexão sobre a literatura uma incessante referência a princípios e valores ditos humanos, ou desumanos, ou anti-humanos, ou mesmo pós-humanos.

Ao descrever as transformações do panorama teórico que chegou à década de 1980, Kate Soper afirmava:

Enquanto tradicionalmente “humanismo” é usado abonatoriamente para designar uma abordagem antropocêntrica e secular no estudo e na avaliação da humanidade, esse antropocentrismo ficou agora sob o ataque dos “anti-humanistas” com o argumento de que mitifica o objecto – a espécie humana – do qual aspira fornecer um entendimento racional ou científico. (Soper 1986: 11).⁵⁸

Esta denúncia da mitificação, ou seja, da construção de uma imagem esquemática, redutora e imprecisa do humano constituiu a ideia central das críticas que foram

⁵⁷ “sense of the world in which the human subject is considered sovereign, language the transparent medium of its agency, and truth the representation of its rationalism.” (Chambers 2001: 2-3).

⁵⁸ “While traditionally ‘humanism’ is employed approvingly to designate an anthropocentric and secular approach to the study and evaluation of humanity, such anthropocentrism has now itself come under attack from the ‘anti-humanists’ on the grounds that it mythologizes the object – mankind – of which it aspires to provide a rational or scientific understanding.” (Soper 1986: 11).

acompanhando o desenvolvimento das teorias humanistas e antropocêntricas. A contestação das premissas destas teorias como essencialistas e universalistas, enganadoramente abstractas e ahistóricas, foi-se consolidando a partir de diversos pontos de vista. Soper identifica os contributos de Martin Heidegger, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser e Jacques Derrida (Soper 1986: 10-11) como especialmente relevantes na afirmação de uma dominante perspectiva anti-humanista no discurso crítico e teórico dos anos 60 e 70. Também Edward Said lembra que a crítica destas décadas reivindicava a “derrota” do humanismo tradicional face à supremacia da “teoria francesa,” estruturalista e pós-estruturalista, mas faz notar como as suas propostas desenvolviam ideias lançadas anteriormente:

A soberania do sujeito [...] foi desafiada por aquilo que Foucault e Lévi-Strauss transladaram do trabalho de pensadores como Marx, Freud, Nietzsche, e o linguista Ferdinand de Saussure. Este grupo de pioneiros mostrou, de facto, que a existência de sistemas de pensamento e percepção transcendia os poderes dos sujeitos individuais. (Said 2004: 9).⁵⁹

No quadro de um estudo mais exaustivo da questão, Halliwell e Mousley (2003) descortinam uma linha de continuado anti-humanismo desde os finais do século XIX, referindo as propostas de Marx, Darwin, Saussure, Weber, Freud, e Nietzsche, depois reelaboradas principalmente por autores franceses como Barthes, Baudrillard, Deleuze, Derrida, Foucault e Guattari. Assinalam, ainda, como, numa terceira vaga anti-humanista, durante os anos 70 e 80, a recepção anglo-americana destes teóricos veio a traduzir-se em influentes mudanças na prática crítica:

⁵⁹ “During the 1960s and 1970s the advent of French theory in the humanistic departments of American and English universities had brought about a severe if not crippling defeat of what was considered traditional humanism by the forces of structuralism and post-structuralism, both of which professed the death of man-the author and asserted the preeminence of antihumanist systems [...]. The sovereignty of the subject [...] was challenged by what Foucault and Lévi-Strauss carried forward from the work of thinkers such as Marx, Freud, Nietzsche, and the linguist Ferdinand de Saussure. This group of pioneers showed, in effect, that the existence of systems of thinking and perceiving transcended the powers of individual subjects.” (Said 2004: 9).

Na versão da moderna teoria crítica [...], termos como ‘experiência’, ‘consciência’, ‘testemunho’, ‘vida’, ‘indivíduo’ e ‘humano’ eram conceitos não apenas ameaçados, mas considerados como ameaçadores para o aperfeiçoamento da teoria. Para se distanciarem mais do humanismo relaxado, os teóricos críticos tendem a rejeitar estes termos a favor de ‘estrutura’, ‘sistema’, ‘discurso’ e ‘inscrição’. (Halliwell & Mousley 2003: 6).⁶⁰

Esta descrição das alterações vocabulares e conceptuais do discurso crítico permite compreender o sentido específico que ganharam na teoria literária as referências a humanismo e a anti-humanismo. A concepção crítica que Halliwell & Mousley designam como “humanismo relaxado” (“baggy humanism”), e em que são centrais as noções de experiência, vida ou humano, corresponde ao entendimento da literatura e da crítica literária dominante nas primeiras décadas do século XX. No quadro de uma visão ética dos exercícios criativos e interpretativos, considerava-se que tanto a literatura como o discurso sobre a literatura seriam tendencialmente veículos de exemplos morais e de explicações sobre a implicação entre a arte e a vida. Eis o retrato traçado por Robert Eaglestone: “a crítica modernista vê-se a si mesma como um gesto ético, ‘desvendando’ o modo como a literatura procura ‘consertar o mundo’ e revelando valores humanos universais, as ‘eternas verdades da literatura’”, sendo que este “paradigma crítico humanista” se prolonga durante o século XX na “convicção de que a literatura revela a humanidade e de que isso é eticamente bom” (Eaglestone 1997: 17, 19, 21).⁶¹

Da mesma forma que Eaglestone caracteriza este paradigma como humanista sem discutir a justeza ou o rigor do termo, assim se utilizou “humanismo” como nome

⁶⁰ “In the version of modern critical theory [...], terms like ‘experience’, ‘consciousness’, ‘testimony’, ‘life’, ‘individual’ and ‘human’ were not just endangered concepts, but perceived to be endangering to the refinement of theory. In order to distance themselves further from baggy humanism, critical theorists tend to reject these terms in favour of ‘structure’, ‘system’, ‘discourse’ and ‘inscription’.” (Halliwell & Mousley 2003: 6).

⁶¹ “Modernist criticism understands itself as an ethical act, ‘uncovering’ the way in which literature seeks to ‘mend the world’ and revealing universal human values, the ‘eternal verities of literature’. [...] many critics and writers are opposed to the dissolution of the modernist, humanist critical paradigm. [...] These writers share a deep paradigmatic conviction that literature reveals humanity and that this is ethically good.” (Eaglestone 1997: 17, 19, 21).

genérico e unificador das práticas e das convicções críticas em que se reconheciam traços de confiante antropocentrismo. Com efeito, essas práticas e convicções eram muito variadas, e por vezes até contraditórias entre si. Reportando-se ao panorama artístico e político da década de 1930, Christopher Green adverte:

O humanismo não pode ser entendido como um fenómeno único e estável. Poderá talvez ser visto, antes, como um feixe de estratégias para a construção de conhecimento: estratégias epistemológicas. Estas estratégias permitem que as categorias sejam concebidas e reunidas em estruturas que colocam o humano no centro, mas certamente, no século XX, elas foram incapazes de estabilizar de modo duradouro qualquer concepção do humano e da cultura. (Green 2001: 249).⁶²

Se o elemento unificador das estratégias epistemológicas humanistas se pode identificar neste gesto de “colocar o humano no centro,” não estranha que se venham a dizer anti-humanistas aquelas propostas teóricas que questionam a centralidade de “sujeito soberano” gerador de significados. No campo dos estudos literários, essas propostas sugerem noções de literatura e de interpretação literária em que se contesta tanto a relação singular entre autor, obra e leitor, como a putativa linearidade moral e política dos modelos artísticos de representação da vida.

O alvo destas contestações descreve-o Edward Said como sendo “as áridas Humanidades académicas” ainda dominantes na década de 1970, as quais “durante anos haviam representado uma atitude a-política, a-temporal, e alheada (por vezes mesmo manipuladora) face ao presente, ao mesmo tempo que exaltavam firmemente as virtudes do passado, a intocabilidade do cânone, e a superioridade do ‘modo como se trabalhava antigamente’” (Said 2004: 13).⁶³ Em termos cronológicos, a primeira metade do século

⁶² “Humanism cannot be thought of as a single, stable phenomenon. It can perhaps be thought of instead as a cluster of strategies for the construction of knowledge: epistemological strategies. These strategies allow categories to be conceived and put together in structures which place the human at the centre, but, certainly in the twentieth century, they were unable to stabilise for long any single conception of the human and of culture.” (Green 2001: 249).

⁶³ “the dry-as-dust academic humanities that had for years represented an unpolitical, unwordly, and oblivious (sometimes even manipulative) attitude to the present, all the while adamantly extolling the

XX corresponde ao apogeu dessa prática crítica dita humanista, e também ao início da sua sistemática questionação, num debate progressivamente mais intenso. Quando, na sequência da Segunda Guerra Mundial, se constatou de modo flagrante que a educação humanística formara também os “desumanos” protagonistas do conflito, cresceram as dúvidas sobre as repercussões humanizadoras das Humanidades. Num ensaio de 1965 intitulado “To civilize our gentlemen,” George Steiner expunha justamente essas perplexidades:

Temos escassas provas de que uma tradição de estudos literários torne um homem mais humano. [...] Quando a barbárie chegou à Europa do século XX, as faculdades de Letras de diversas universidades ofereceram muito pouca resistência moral, e este não foi um sucesso local ou trivial. Numa quantidade perturbadora de casos a imaginação literária acolheu de forma servil e extática a bestialidade política. E essa bestialidade foi por vezes executada e refinada por indivíduos educados na cultura do humanismo tradicional. [...] Ao contrário de Matthew Arnold e do Dr. Leavis, acho-me incapaz de declarar confiantemente que as Humanidades humanizam. (Steiner 1970: 61).⁶⁴

As interrogações quanto à validade moral da formação humanística aliaram-se, assim, ao questionamento dos fundamentos epistemológicos da mundividência humanista tradicional. Esta dupla suspeição ocasionou o predomínio, nas últimas décadas do século XX, de posições explicitamente anti-humanistas, cuja face mais visível terá sido o tendencial apagamento, no discurso crítico, do vocabulário conotado com a tradição humanista.

Num diagnóstico algo radical, Robert Torrance afirma: “o humanismo está hoje ameaçado pelo pior de todos os destinos, desdém, abandono, irrelevância” (Torrance 2001: 166). De seguida, sugere explicações de natureza contextual: “que lugar poderá

virtues of the past, the untouchability of the canon, and the superiority of ‘how we used to do it’.” (Said 2004: 13).

⁶⁴ “We have little proof that a tradition of literary studies makes a man more humane. What is worse – a certain body of evidence points the other way. When barbarism came to twentieth-century Europe, the arts faculties in more than one university offered very little moral resistance, and this is not a trivial or local accident. In a disturbing number of cases the literary imagination gave servile or ecstatic welcome to political bestiality. That bestiality was at times enforced and refined by individuals educated in the culture of traditional humanism. [...] Unlike Matthew Arnold and unlike Dr. Leavis, I find myself unable to assert confidently that the humanities humanize.” (Steiner 1970: 61)

haver para o humanismo quando o próprio conceito de humano é julgado um anacronismo?” (*idem*: 168); e, por fim, aponta falhas no discurso dos modernos humanistas: “o carácter vago e mesmo a banalidade das formulações [do humanismo] pelos seus próprios defensores tornou-o difícil de garantir como uma presença significativa” (*idem*: 175).⁶⁵ Estes dois aspectos notados por Torrance conjugaram-se na base do panorama teórico de finais do século XX. Por um lado, a multifacetada instabilização das definições de humanidade (como referido em 1.2.) traduziu-se num desafio incessante às premissas que sustentavam as práticas artísticas e os discursos críticos tradicionais. Por outro lado, a insistência num humanismo “árido” (Said 2004) e “relaxado” (Halliwell & Mousley 2003), confiante na validade indisputável de uma noção particular de humanidade e na auto-evidência das suas presunções sobre as relações entre a literatura e a vida, tornou-se alvo fácil do escrutínio crítico anti-humanista, permitindo mesmo a propagação de imagens algo “caricaturais” (Mousley 2001).

Em síntese, as designações humanismo e anti-humanismo podem ajudar a identificar as duas fundamentais orientações da literatura e dos estudos literários no século XX, mas a verdade é que o seu uso continua problemático. Para além de convocarem os equívocos que advêm da sua longa e conturbada história, estes termos tendem a recobrir realidades compósitas e complexas. Em rigor, haverá humanismos e anti-humanismos, numa pluralidade de perspectivas que, afinal, faz jus à variedade de questões historicamente admitidas em qualquer discussão humanista da humanidade. Como nota Edward Said, “é possível ser crítico do humanismo em nome do humanismo,” justamente porque a tradição humanística (*i.e.*, na sua base, a prática das

⁶⁵ “Humanism is now threatened by the worst fate of all, disdain, neglect, and irrelevance.” [...] “What place can there be for humanism when the very concept of the human is deemed an anachronism?” [...] “the vagueness, even banality of its formulations by its own advocates has made it hard to credit as a meaningful presence” (Torrance 2001: 166, 168, 175).

Humanidades) radica no exercício das faculdades humanas de uso crítico da linguagem, de modo a “questionar, instabilizar, e reformular” os entendimentos comuns da realidade (Said 2004: 10 e 28).⁶⁶ Ao enfatizar esta vertente, Said assume a defesa de uma renovada prática humanista nas Humanidades, insistindo na necessidade actual de voltar a atentar nos méritos desta tradição.⁶⁷ Também Halliwell e Mousley, ao justificar a sua proposta de um mapa dos “humanismos críticos,” afirmam que o resultado da crise do humanismo provocada pelas diversas declarações anti-humanistas “não foi o seu abandono, mas antes o reanimar da sua relevância para lidar com as questões contemporâneas” (Halliwell & Mousley 2003: 16).⁶⁸

De facto, a renovação do discurso crítico mais recente parece retomar o vocabulário e as preocupações humanistas, mesmo (ou talvez principalmente) quando pretende descrever os novos pontos de vista decorrentes dos mais sérios desafios às concepções tradicionais de vida humana, tanto em termos biológicos como éticos. Num ensaio precisamente intitulado “O Humano nas Humanidades” (“The Human in the Humanities”), Emily Apter nota como a própria noção de “humano,” com as suas ressonâncias tanto filológicas como filosóficas, ganhou um novo significado na teoria crítica contemporânea, em directa consequência das solicitações de um “ambiente intelectual dominado pelo projecto do genoma, e pelos dilemas éticos concomitantes aos avanços na clonagem, na tecnologia reprodutiva, e na engenharia biológica” (Apter 2006: 25).⁶⁹ Face à saturação significativa da categoria teórica de “sujeito,” e confiando

⁶⁶ “I [...] still believe that it is possible to be critical of humanism in the name of humanism and that [...] one could fashion a different kind of humanism”; “In my understanding of its relevance today, humanism is [...] a means of questioning, upsetting, and reformulating so much of what is presented to us as [...] uncritically codified certainties” (Said 2004: 10-11; 28).

⁶⁷ Para uma análise crítica das propostas de Edward Said veja-se o volume *The Translation Zone*, de Emily Apter, em especial o capítulo “Saidian Humanism” (Apter 2006: 65-81).

⁶⁸ “The outcome of the crisis to which humanism has been brought by anti-humanist declarations of the end of humanism has been, not to abandon it, but to reanimate its relevance for dealing with contemporary issues” (Halliwell & Mousley 2003: 16).

⁶⁹ “As the category of the subject suffers signs of fatigue in contemporary critical theory, the category of the “human” acquires new significance. First, because it speaks to an intellectual surround dominated by

numa certa abrangência ecuménica da ideia de humanidade, parece que se procura reanimar o campo das Humanidades através da recuperação desta categoria de “humano” e da sua marca de “vida” (*idem*: 26).⁷⁰ Ora, neste contexto, Emily Apter lembra a heterogeneidade da herança filológica e humanista da primeira metade do século XX e alerta para as armadilhas conceptuais propiciadas pela aproximação (muitas vezes resultante em mistura) entre o humano filológico e o humano biológico. Caso exemplar desta circunstância será, segundo Apter, a insidiosa ligação entre as noções de étimo e de raça descortinada no discurso crítico de Leo Spitzer (*idem*: 30).⁷¹ Em certa medida, algo de semelhante estará na base de perspectivas mais recentes, como a de Peter Sloterdijk sobre as implicações entre as práticas educativas das actuais sociedades “pós-literárias” e “pós-humanistas” (Sloterdijk 2000: 13) e a abertura de hipóteses de transformação e selecção da espécie humana. No ensaio “Regras para o Parque Humano,” Sloterdijk explica a importância presente e futura das tecnologias bio-antropológicas a partir do fracasso da educação humanista, e equaciona uma revisão retrospectiva do entendimento do humanismo aquando do previsível predomínio dessas “antropotécnicas.” (Sloterdijk 2000: 40-43).⁷²

Não há dúvida de que a revisitação actual das práticas pedagógicas e políticas que, ao longo dos tempos, caracterizaram os posicionamentos humanistas tende a associar-se ao questionamento de domínios cruciais para a definição contemporânea do

the genome project, and the ethical dilemmas attendant on breakthroughs in cloning, reproductive technology, and biological engineering.” (Apter 2006: 25).

⁷⁰ Na descrição de Emily Apter: “the human is ushered in as an emergency measure, promising, however utopistically, to put nothing less than life itself back on the table without resubjectivizing it in a neoromantic or postmodern guise. The category of the human thus becomes a way of rethinking the terms of aliveness within the humanities at a time when the refrain “death of the humanities” is all too frequently intoned.” (Apter 2006: 26).

⁷¹ “These rhetorical episodes reveal the imbrication of a racial unconscious within humanist philology. Psychological etymology and racial psychology seemingly chase each other around the same hermeneutic circle.” (Apter 2006: 30).

⁷² Defende Peter Sloterdijk que “não pudemos em nenhum momento ser bem sucedidos na prática da sujeição e da criação de laços amigáveis educativos apenas através das letras”: “on n’a pu à aucun moment réussir en pratiquant l’apprivoisement et la création de liens amicaux éducatifs par le seul moyen des lettres” (Sloterdijk 2000: 40).

ser humano, em especial no campo da biotecnologia. O estabelecimento destes laços conceptuais afigura-se, afinal, consequência directa da carácter abrangente e englobante da própria história do humanismo. Não por acaso, Katherine Hayles nota que “o pós-humano não significa realmente o fim da humanidade,” mas apenas sinaliza “o fim de uma certa concepção do humano” (Hayles 1999: 286),⁷³ deixando claro que mesmo as perspectivas mais radicais reconhecem afinidades e interdependências com a história complexa das ideias e das representações de humanidade.

Lembre-se que sob a designação de pós-humanismo (Hassan 1980; Badmington 2000) se foram reunindo as teorizações que exploram as implicações conceptuais dos cenários tornados verosímeis com as inovações biotecnológicas, em que se estilhaçam os limites da unidade corpo-consciência e se sugerem novos contornos para o humano na sequência da diluição das fronteiras entre pessoas e máquinas. Ora, as teorias pós-humanas situam-se tendencialmente na margem entre o conhecido e o imaginado, aprofundando a sua questionação (epistemológica, ética ou política) a partir de cenários que são, em larga medida, prefigurações ficcionais de hipóteses quanto ao futuro da humanidade. Conforme nota Neil Badmington, há no pós-humanismo uma nítida quebra da fronteira entre o discurso teórico e a encenação ficcional, revelando as novas abordagens críticas “um genérico comprometimento com a ficção” (Badmington 2000: 8-9). Por outras palavras, o exercício conceptual torna-se nestes casos explicitamente um exercício retórico, em tudo análogo à elaboração discursiva da ficção literária.

Tal como a literatura, as teorias pós-humanas ou pós-humanistas procuram apresentar de modo inteligível as cambiantes noções de humanidade, sugerindo ao mesmo tempo um novo entendimento e uma renovada forma de representação do humano. Nesta medida, estas teorias demonstram, de maneira exemplar, a dívida da

⁷³ “But the posthuman does not really mean the end of humanity. It signals instead the end of a certain conception of the human.” (Hayles 1999: 286).

teorização sobre o humano face ao universo literário. Adicionalmente, tornam mais visível a mútua implicação entre o âmbito das possibilidades retóricas e o alcance do pensamento reflexivo, e mesmo do juízo moral: para apresentar e discutir de modo persuasivo os cenários tornados admissíveis pela bio-tecnologia será sempre necessário gerir os limites da enunciação e da imaginação humanas, *i.e.*, os limites tradicionalmente explorados na criação literária.⁷⁴

Ora, será justamente neste aspecto do discurso crítico mais recente, pós-humano ou outro, que se surpreende o eco da tradição humanista, naquela sua ambiguidade original que se define, tal como aqui foi descrito, pela tensão permanente entre a base retórica e discursiva em que se moldam os entendimentos de humanidade e a projecção política e ética em que se desdobram esses entendimentos.

1.4. A humanidade da literatura

A caracterização da literatura, e da arte em geral, como uma prática tipicamente humana significa o estabelecimento de um laço entre as noções de humanidade e de literatura, ou de arte, que implica tanto uma ideia de exclusividade, pois apenas os humanos têm arte, como um princípio de especial interacção, em que se supõe que a actividade artística espelha ou ecoa os contornos da humanidade ao mesmo tempo que dá testemunho de variados traços definidores dos seres humanos. Em regra, isto resulta de dois pressupostos que se traduzem, por um lado, na aceitação das descrições da humanidade como uma espécie dotada de imaginação, memória e distanciamento crítico e, por isso mesmo, capaz de elaborar, compreender e com-prazer-se com os objectos

⁷⁴ A propósito da proximidade entre as teorias pós-humanas e o universo literário, veja-se o ensaio “Teorias pós-humanas e estudos literários” (Fernandes 2007).

resultantes da representação artística e, por outro lado, na admissão das definições da arte como um exercício de representação da realidade (ou imitação da vida humana), que implica o uso combinado de procedimentos de rememoração, imaginação e juízo crítico. Ainda que estes pressupostos sejam conexos, importará distingui-los precisamente porque indicam dois modos de olhar o assunto. O primeiro pressuposto situa-se no âmbito das discussões, já abordadas em 1.2. e 1.3., sobre o carácter distintivo de certas faculdades humanas que parecem ligar a humanidade à arte por surgirem mais ou menos evidenciadas nas actividades artísticas. Trata-se, afinal, de apurar em que medida a humanidade é artística, ou como os seres humanos se revelam e se cumprem na arte, pela arte: nesta perspectiva, é a indagação geral sobre o humano que conduz à apreciação das práticas artísticas enquanto manifestações antropológicas, em consonância com a abordagem metodológica mais reconhecível no campo disciplinar da antropologia. Já o segundo pressuposto permite colocar a questão do ponto de vista não da humanidade, mas da arte, pois explicita os entendimentos comuns sobre a ligação das actividades artísticas à vida humana, considerada seu referente, ou seu alvo, ou seu fantasma. Trata-se, sob este olhar, de perceber de que forma a arte se mostra (e se pretende) humana na justa medida em que tem como sua base inescapável o universo humano que, por definição, representa ou imita. Em termos gerais, este questionamento situa-se, assim, no domínio da reflexão estética.

Embora seja muito difícil distinguir completamente estas duas perspectivas, procurar-se-á aqui seguir o caminho mais próximo do questionamento sobre a arte e, em especial, sobre a literatura. Antes de delinear esse percurso, importa referir as abordagens desenvolvidas no âmbito da antropologia literária – um campo de estudos reconhecível principalmente na segunda metade do século XX, e que se situa a meio caminho entre a indagação antropológica e certas perspectivas de hermenêutica literária.

A ideia de que a literatura resulta (e dá testemunho) de algum tipo de características humanas sustenta várias propostas de análise dos textos literários com o objectivo de aí encontrar evidência relevante, ou mesmo decisiva, sobre a compleição da espécie. No mapa traçado por Aleida Assmann (2000), tornam-se claras as principais orientações deste tipo de estudo, sinteticamente designadas como “arquetípica,” “abstracta,” e “cultural.” Na verdade, a descrição de Assmann permite identificar dois campos principais, visto que as abordagens arquetípicas e abstractas se distinguem da perspectiva cultural por visarem ambas uma noção geral de humanidade, acima das variáveis circunstanciais que, por contraste, constituem os critérios básicos da metodologia cultural.

A antropologia arquetípica pretendeu identificar “arquetipos” literários, ou seja, “padrões permanentes e repetitivos” que se considerou estruturarem a literatura num “nível subconsciente,” como resultado da memória colectiva matricial da humanidade (Assmann 2000: 204).⁷⁵ A proximidade desta perspectiva à teorização específica da psicanálise⁷⁶ ocasiona objecções concretas sobre a validade das suas premissas, sendo que a literatura surge neste contexto apenas como mais uma demonstração do funcionamento de um certo modelo do pensamento humano. Já a antropologia abstracta corresponde a um conjunto de abordagens baseadas em noções prévias e gerais de humanidade que se associaram ao estudo da literatura por se supor que a prática literária consubstancia os seus principais elementos. Numa versão simplificada desta posição, A. Owen Aldridge sugere que a literatura busca e exhibe os “invariáveis” humanos,

⁷⁵ “archetypal criticism looks for transhistorically permanent and repetitive patterns in art which are reproduced on a subconscious level. [...] literature is studied in an anthropological perspective, which [...] reconnects it with a universal psychic memory or with Western cultural memory.” (Assmann 2000: 204).

⁷⁶ Veja-se, por exemplo, a perspectiva dominante nos contributos de Robert Silhol e outros no volume editado por Frederico Pereira (1997), ou no número especial de *American Imago* (1999).

aproximando-se assim do estudo antropológico (Aldridge 1989: 62-63).⁷⁷ De entre as elaborações teóricas mais complexas, Assmann destaca as propostas de Kenneth Burke (1966) e, especialmente, de Wolfgang Iser (1993).

Em *The Fictive and the Imaginary*, Iser expõe uma visão da literatura como a “fusão” de duas “disposições antropológicas,” ficcionar e imaginar, em condições de “liberdade face a necessidades pragmáticas imediatas” e, assim, permitindo a significativa “encenação” da “extraordinária plasticidade dos seres humanos” (Iser 1993: xviii).⁷⁸ Ao partir de uma concepção estabilizada de humanidade, fundada neste princípio da plasticidade, ou seja, no “imperativo antropológico da auto-transformação” (Assmann 2000: 210), Iser presume tanto uma escala de realização humana face a esse imperativo como a intervenção activa da literatura nesse processo. Aleida Assmann critica em Iser, tal como genericamente nas abordagens “abstractas,” esta confiança de base em definições universais e a conseqüente busca de constantes antropológicas. É também esta focalização num “denominador comum” de humanidade que Hans Ulrich Gumbrecht (2000) aponta como elemento questionável no projecto de Iser. Em seu entender, a orientação mais acertada dos estudos literários não deverá ser convergente com os intuítos de uma “antropologia literária”:

Os estudos literários e as humanidades em geral poderiam sensatamente evitar o “denominador comum” – e usar antes os seus discernimentos [...] no sentido de desafiar constantemente, diluir e manter flexíveis aqueles conceitos de “humano” que outros sectores da nossa prática social necessitam – mas cuja reificação e ossificação deveriam por certo evitar. (Gumbrecht 2000).⁷⁹

⁷⁷ “Literature as an image of these human characteristics (...) may be said to exhibit identical universal elements, or *invariables*, as Etiemble calls them. The search for these invariables is a close and undeniable link between literature and anthropology.” (Aldridge 1989: 62-63).

⁷⁸ “Since the fictive and the imaginary feature anthropological dispositions, they are not confined to literature but also play a role in our everyday lives. The special character of literature is its production through a fusion of the two that marks off its parameters as a medium. [...] literature is their paradigmatic interplay, the result of their being freed from immediate pragmatic needs. [...] Staging in literature makes conceivable the extraordinary plasticity of human beings.” (Iser 1993: xiii-xiv; xviii).

⁷⁹ “Literary studies and the humanities generally might be well-advised to avoid the “common denominator” – and to use instead their insights [...] in order to constantly challenge, dilute, and keep flexible those concepts of “the human” which other sectors of our social practice are in need of . but whose reification and ossification they ought certainly to avoid.” (Gumbrecht 2000).

A preferência de Assmann por uma antropologia cultural assenta na convicção de que é necessário atentar nas especificidades concretas da vida humana, e daí a sua proposta de uma descrição antropológica que emane de “textos, artefactos, códigos simbólicos, modos de comportamento e outras dados imbuídos de evidência cultural específica” (Assmann 2000: 211).⁸⁰ O desdobramento destas abordagens culturais em “textual” e “contextual” dá conta de uma maior ou menor preponderância da noção de texto como categoria central na perspectivação do trabalho antropológico: na sequência de uma consideração auto-reflexiva da disciplina, a antropologia cultural desenvolve a ideia de que tanto o mundo como as descrições do mundo são textos, identificáveis nas suas regras internas e, para a abordagem contextual, explicáveis a partir da observação do seu contexto de produção e transmissão. O que se conclui desta proposta “cultural” é precisamente a diluição da literatura por entre os variados “textos” que a antropologia observa e produz. Ainda assim, Assmann, na esteira de Iser, acaba por reconhecer à literatura uma “especial competência na transformação do dado e na exploração do possível e do impossível,” pelo que enaltece o seu contributo como “um poderoso instrumento para revelar, examinar e verificar os nossos fundamentos culturais” (Assmann 2000: 223).⁸¹

A noção de literatura que perpassa várias destas teorizações antropológicas enfatiza uma vertente activa da prática literária, presumindo-lhe potencialidades de transformação (dos indivíduos, das sociedades, das mentalidades) que, embora consignadas em certas linhas de pensamento da tradição ocidental, permanecem no

⁸⁰ “In order to focus on these circumstantial aspects, one must choose another mode of discourse, one which is inductive and starts from texts, artefacts, symbolic codes, modes of behaviour and other data imbued with culturally specific evidence. This approach is here referred to as ‘cultural anthropology’.” (Assmann 2000: 211).

⁸¹ “Literary texts, and this is a feature that has been particularly stressed in the works of Wolfgang Iser, have developed a special competence in the transformation of the given and the exploration of the possible and impossible. [...] literature has become a powerful instrument for laying bare, examining and checking our cultural foundations.” (Assmann 2000: 223).

centro das discussões da estética e da teoria literária. Por exemplo, assinala Gumbrecht que a antropologia literária de Iser implica a “suposição completamente indemonstrada de que a literatura é mais “desafiadora” para a mente humana do que qualquer outro *medium*,” assim recuperando uma ideia de utilidade ou validade cognitiva da literatura e da crítica literária de claras ressonâncias românticas (Gumbrecht 2000).⁸² O estudo da literatura do ponto de vista antropológico envolve, por conseguinte, não apenas o problema de considerar os textos literários como evidência de uma definição estável ou instável de humanidade, mas também a questão de equacionar uma concepção da literatura que tenha em conta a sua interacção com o mundo, ou com a realidade humana. Pelo que já ficou dito acima, a ideia de encontrar na literatura a exemplificação ou a reiteração de constantes antropológicas relevantes afigura-se um projecto equívoco e irremediavelmente precário. Mesmo quando construída a partir de outros campos disciplinares, a definição de humanidade manifesta uma instabilidade que a evidência literária acaba por acentuar, pelo que uma eventual vertente antropológica dos estudos literários tenderá mais a sublinhar variações e diferenças humanas do que denominadores comuns. Já a questão do posicionamento da literatura, e da arte em geral, face ao mundo, ou à vida humana, constitui um dos tópicos fundamentais da reflexão estética, e a sua complexidade extravasa as abordagens antropológicas.

Do ponto de vista das teorizações sobre a arte, a discussão sobre a humanidade coloca-se principalmente em articulação com a ideia de que os procedimentos de representação constituem uma específica capacidade de recriação de mundos humanos, ou, dito de outro modo, constituem uma maneira singular de dar a ver os retratos que as pessoas fazem de si mesmas e do seu universo. No limite, toda a arte se posiciona por

⁸² “Does Iser’s program not imply the completely unproven assumption that literature is more “challenging” to the human mind than any other medium [...]? Could literature not – at least sometimes – be the opposite, i.e., a medium that allows the mind to relax? [...] Iser is too secure (and too much in sync with the early 21st century) to participate in the belatedly romantic indulgences of literary criticism – both with itself and with its object of study.” (Gumbrecht 2000).

relação a este princípio, mesmo quando pretende negá-lo. No caso específico da literatura, será quase despiciendo notar como a utilização da linguagem verbal faz radicar a inteligibilidade dos enunciados num grau mínimo de referencialidade que implica uma efectiva ligação ao contexto humano referido (ou aludido, evocado, transfigurado). Neste sentido muito lato e banal, toda a literatura é humana porque se situa no âmbito comunicativo dos seres humanos, porque se enquadra nas possibilidades de entendimento da realidade facultadas pela linguagem verbal. Ainda que pareça um truísmo, o reconhecimento desta noção mínima de literatura como representação verbal artística de aspectos da vida humana permite equacionar os diversos problemas que surgem quando se associam valorações de humanidade, ou de humanismo, às actividades de produção e interpretação literárias.

O principal desses problemas prende-se justamente com a noção de representação, aqui entendida como sinónimo de mimese, ou imitação. A centralidade deste conceito na história da reflexão sobre a literatura indica, em primeira instância, uma constante preocupação em esclarecer qual o tipo de relação que as criações literárias estabelecem com a realidade - ou a vida, o mundo, a natureza, a verdade, para lembrar termos que também surgem com frequência nestas indagações. Historicamente, as várias definições de literatura parecem não poder passar sem esse esclarecimento e, no limite, parecem mesmo decorrer do entendimento que dele aceitam. A identificação de um certo modelo de relacionamento entre a literatura e aquilo que ela designa ou denota constitui um dos traços cruciais da teorização, tanto nas propostas fundadoras dos autores da Antiguidade Clássica, como na intensa revisão das premissas do pensamento estético a partir do século XVIII.

Será oportuno lembrar as afirmações de Aristóteles sobre as origens da poesia como fenómeno natural distintivo da espécie humana, e sobre os elementos constitutivos da experiência da imitação:

Ao que parece, duas causas, e ambas naturais, geraram a poesia. O imitar é congénito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador e, por imitação, apreende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado. [...] tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas [...]. Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie. (*Poética*, 1448b 4-19)

Surpreendem-se aqui algumas das ideias mais duradouras a propósito do funcionamento da poesia (ou da literatura, como se dirá a partir do século XIX) enquanto imitação de algo pré-existente, imitação de “homens que praticam alguma acção” (1448a 1), imitação “de acções e de vida” (1450a 16). Aristóteles postula precisamente uma relação de interdependência reconhecível entre um “original” e a sua representação, mediada por procedimentos de “execução,” também eles reconhecíveis e identificáveis para o imitador e para quem se deleita (e aprende) na imitação. Fica, assim, esboçada uma distinção tríplice que identifica um referente prévio e exterior à representação, um objecto criado por analogia com esse referente e um conjunto de técnicas compositivas discerníveis face tanto ao referente como ao produto da representação. A consciência destas três dimensões por parte quer do poeta quer do leitor ou espectador constitui a base do funcionamento efectivo do processo de imitação.

Note-se como, nesta descrição, Aristóteles refere, a par da inevitabilidade da faculdade “congénita” da imitação, a propensão humana para o comprazimento na experiência imitativa, explicando em seguida esse comprazimento pela aprendizagem resultante da consideração ponderada e consciente de todo o processo: os homens “deleitam-se” perante as representações porque “olhando-as, aprendem e discorrem

sobre o que seja cada uma delas,” podendo esse deleite derivar ou da reflexão sobre as relações estabelecidas entre representação e referente, ou apenas da apreciação das técnicas empregues no trabalho imitativo. Por outras palavras, o noção de poesia como imitação proposta por Aristóteles reúne, por um lado, um princípio de generalização antropológica, em que se apresenta o procedimento imitativo como uma característica distintiva da espécie, e, por outro lado, uma ideia de envolvimento (também “natural,” ou tendencial) dos humanos nas situações de imitação, sendo que esse envolvimento presume a fusão de comprazimento e aprendizagem, em directa consequência da justa compreensão da complexidade do processo em causa.

Ora, a dificuldade em discernir com clareza os contornos deste processo torna-se manifesta nas próprias afirmações de Aristóteles. Ainda na *Poética*, surge a muito citada distinção entre poetas e historiadores, instabilizando decisivamente a noção de imitação poética pela indeterminação em que envolve o seu objecto, ou o seu referente. Eis as afirmações principais a este respeito:

Não é ofício do poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verosimilhança e a necessidade [...] Diferem, sim, [o historiador e o poeta] em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. (*Poética* 1451a 36 – 1451b).

Ao introduzir as noções de possibilidade, verosimilhança e necessidade no domínio da imitação, Aristóteles retoma o problema do estatuto epistemológico das representações e parece querer resolvê-lo postulando estes critérios de “universalidade” que, em princípio, concedem à imitação poética uma consistência interna independente de qualquer referência a “acontecimentos particulares.” A preocupação em explicitar regras de composição artística, tão evidente na *Poética*, reforça esta compreensão da “intransitividade” da imitação aristotélica (Feijó 1999: 791), mas a verdade é que o

apuramento das técnicas de representação do possível e do verosímil não está desligado, antes decorre também, de um conhecimento aturado tanto do acontecido como do experimentado na vida comum. Para explicar a consabida intromissão de “sucessos reais” na imitação poética, afirma Aristóteles que “nada impede que algumas das coisas, que realmente aconteceram, sejam, por natureza, verosímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser o autor delas” (*Poética* 1451b 27). Esta possibilidade de aplicar os critérios de verosimilhança tanto ao acontecido como ao inventado, esta admissão da mistura de planos (o vivencial, particular, histórico, e o fabulado, universal, poético) abre a brecha fundamental na intransitividade da imitação e obriga, afinal, a reconhecer as dificuldades maiores em lidar com as representações poéticas.

Essas dificuldades, que decorrem da inultrapassável consciência de proximidade da literatura à vida humana, constituem justamente o domínio a explorar para entender melhor a ligação entre literatura e humanidade. A inescapável necessidade de encarar algum nível de “transitividade” no processo de representação poética funcionará, pois, como argumento de partida. A análise desenvolvida nos capítulos seguintes procurará sublinhar a presença complexa da humanidade como tema e como problema de representação em distintas ficções literárias europeias das décadas de 1920-1930. Esta circunscrição cronológica esclarece, por um lado, o contexto histórico (científico-tecnológico e político-social) em que se inscrevem as discussões sobre definições de humanidade que ecoam nas narrativas em apreço; por outro lado, ocasiona a reflexão sobre os entendimentos estéticos então dominantes, e sobre a sua conexão com o profundo questionamento antropológico e ontológico perceptível na época. A propósito desta conexão, sugere Brett Bourbon:

Esta confusão sobre que tipo de coisa nós somos é um dos motivos por detrás das crescentes ambições da literatura que começaram no final do século XVIII, atingiram um tom de pânico no alto modernismo, e depois se acomodaram em várias distrações e desespero em muita da literatura posterior à Segunda Guerra Mundial. (Bourbon 2004: 17).⁸³

As “ambições da literatura” a que alude Bourbon podem identificar-se com a presunção de uma especial capacidade da literatura tanto para representar o humano como para transformar (*i.e.*, ter impacto moral sobre) a vida das pessoas – presunções cujos ecos já foram assinalados anteriormente, a propósito quer das propostas da antropologia literária quer dos princípios do discurso crítico dito humanista. A evolução da “confusão” filosófica em torno das definições de humanidade parece ter correspondido a um primeiro momento de confiança nas possibilidades de traçar retratos humanos mais verdadeiros através da arte literária (e esta ideia é comum às teorizações românticas e realistas), para depois se acentuar, a partir do final do século XIX, uma progressiva suspeição quanto às capacidades representativas da literatura na sequência do intenso questionamento da linguagem, enquanto matéria que ultrapassa o mero papel de *medium* e assume o centro do processo de representação. Significa isto que, na teorização estética, a manifestação das “ambições” de esclarecimento humano pela literatura está directamente relacionada com a história do conceito de imitação artística.

Convém lembrar que os entendimentos das propostas aristotélicas seguiram principalmente dois caminhos, cronologicamente sucessivos. Ao domínio clássico da “posição retórica em que o objecto da imitação é um acervo de modelos anteriores passíveis de emulação” (Feijó 1999: 792), segue-se o desequilíbrio moderno na relação de forças entre o campo circunscrito dos exemplos e dos modelos compositivas e as

⁸³ “This confusion about what kind of thing we are is one of the motives behind the increasing ambitions of literature beginning in the late eighteenth century, reaching a pitch of panic in high modernism, and then settling into various distractions and despair in much of the literature following the Second World War.” (Bourbon 2004: 17).

crescentes aspirações de expressividade e referencialidade. As posições mais influentes durante o século XIX caracterizavam-se por uma “radical inversão de sentido” em que “o objecto da imitação passa a ser, de modo expressivo, o espírito do poeta” (*idem, ibidem*). Assim se abriu caminho para subsequentes perspectivas baseadas na consideração que a representação literária traduzia o espírito do seu tempo, nas variadas acepções que esta expressão pode tomar. Triunfou, pois, a convicção, mais ou menos difusa, da transitividade do processo imitativo, a que se associaram persuasões fortes sobre uma funcionalidade transitiva da literatura, concretizada em ensinamentos morais ou políticos.

A reflexão sobre a linguagem, que se acentuou nas primeiras décadas do século XX, veio exacerbar as questões em torno da representação precisamente porque se procuraram dissolver, subsumidas no funcionamento interno do uso linguístico, as tradicionais distinções associadas ao par mundo real – mundo representado. Um dos traços principais da arte do início do século XX foi o jogo subversivo com as principais convenções de representação realista, sendo que as novas propostas, mais centradas na evidenciação dos procedimentos artísticos do que na apresentação fiel do mundo real, suscitaram inevitavelmente a reflexão sobre as relações que a nova arte estabelecia, ou não, com o universo humano. Numa leitura mais abrangente, Matei Calinescu identifica a tendencial distorção, ou mesmo apagamento, da imagem humana na arte de vanguarda como um sinal da generalizada crise epistemológica suscitada pela “desmitificação do Homem” desde o final do século XIX:

Ao distorcer e muitas vezes eliminar a imagem do homem das suas obras, ao destruir a sua visão normal, ao desarticular a sua sintaxe, os cubistas e os futuristas foram certamente dos primeiros artistas a ter consciência de que o Homem se tinha tornado um conceito obsoleto, e de que a retórica do humanismo tinha que ser descartada. (Calinescu 1987: 125).⁸⁴

⁸⁴ “Distorting and often eliminating man’s image from their work, disrupting his normal vision, dislocating his syntax, the cubists and the futurists were certainly among the first artists to have the

A crise do humanismo tradicional reflecte-se nas artes não apenas pela abordagem de temas conexos a essa crise, mas também, e principalmente, pela experimentação de renovados modos de representação, com base numa “visão” e numa “sintaxe” que se pretendem de ruptura com os modelos tradicionais. A consideração da arte realista como epítome dos valores humanistas levou mesmo, na época, à descrição da nova arte como “desumanizada,” ou seja, liberta da supremacia dos referentes da vida humana. A teorização de José Ortega y Gasset no ensaio “La deshumanización del arte,” de 1925, sintetiza esta perspectivação da arte como desejável exercício depurado da transitividade representativa.

Conforme se verá adiante, em especial no capítulo 4, a introdução deste tipo de caracterização estética, baseada no vocabulário tão equívoco do humano/desumano, sinaliza um momento crucial de cisão teórica entre valores artísticos e valores humanos, na sequência da exacerbação dos problemas próprios dos processos de representação, inevitavelmente assentes na tensão entre a importância dos procedimentos artísticos (ditos desumanizados, puros) e a relevância dos mundos representados (ditos humanos, verdadeiros). A visibilidade desta cisão suscitou polémicas e marcou as práticas artísticas do modernismo e da vanguarda, muitas vezes apreciadas segundo as dicotomias assim estabelecidas. A valorização dos processos e dos *media* da representação artística relegou para segundo plano os demais elementos constitutivos da arte, e a reflexão crítica acompanhou a tendencial concentração do questionamento estético nos aspectos formais ou estruturais dos objectos artísticos. Ainda assim, importa notar como, no panorama da literatura da primeira metade do século XX, certas narrativas, como as aqui se analisarão, testemunhavam já uma consciência muito aguda

consciousness that Man had become an obsolete concept, and that the rhetoric of humanism had to be discarded.” (Calinescu 1987: 125).

sobre os limites e os paradoxos inerentes tanto ao funcionamento da ilusão referencial, como aos processos artísticos supostamente desligados da realidade humana.

A reflexão teórica das décadas de 1960 e 1970 colocou explicitamente o problema da representação no centro da análise histórica e filosófica, ocasionando a discussão exaustiva sobre a perspectivização da arte na sua existência material, concreta e autónoma. No ensaio “Art is the Imitation of Nature,” Iris Murdoch traça as consequências para a literatura e para os estudos literários do século XX desta perspectiva, genericamente designada como “formalista.” Embora tenham assumido diversas gradações, na sua versão mais radical as premissas do “formalismo” poderão ser enunciadas do seguinte modo:

Não devemos conceber o mundo como situado separadamente por de trás dos signos com que o designamos, caracterizamos ou constituímos; num certo sentido, existem apenas signos e a literatura tem que aceitar este desafio deixando de produzir obras que encorajem aquilo a que se pode chamar a falácia realista, a ilusão de olhar através das palavras para um outro mundo. (Murdoch 1999: 250).⁸⁵

Em resumo, o “formalismo” proclamou esta ideia de que a linguagem não constitui um *medium*, mas antes o próprio corpo da literatura, para o qual será necessário recuperar as atenções depois de insensatamente se ter presumido na imitação literária uma transitividade expressiva ou realista. Segundo Iris Murdoch, esta argumentação exprime, de forma consistente, as preocupações ontológicas dominantes desde o século XVIII e cujo epítome será “a sensação de perda do eu unificado” (251).⁸⁶ As dúvidas sobre a possibilidade de estabilizar um sentido, ou de ligar uma representação a critérios exteriores de validação significativa, conduziram ao aprofundamento da consciência

⁸⁵ “We must not picture the world as lying separately behind the signs by which we designate, characterise or constitute it; in a sense there is nothing but signs and literature must take up this challenge by no longer producing works which encourage what might be called the realistic fallacy, the illusion of looking through words into another world.” (Murdoch 1999: 250).

⁸⁶ “I think the fundamental thing about formalism is that it expresses, in the form of a new attitude to language and literature, a sense of the loss of the unified self.” (Murdoch 1999: 251).

construtiva, ou participativa, por parte dos intervenientes nas situações artísticas. No campo dos estudos literários, o legado do “formalismo” traduziu-se numa decisiva atenção ao modo como a linguagem institui o seu mundo próprio de significação, e como a literatura assenta num universo de alusões internas ao seu corpo histórico, à sua tradição. Daqui decorre a apreciação do grau em que a atribuição de sentido é da responsabilidade contingente do leitor, com base na sua proficiência linguística e literária, no seu conhecimento das regras do jogo artístico. Por isso, Iris Murdoch sintetiza: “O formalismo chama a nossa atenção para a medida em que somos responsáveis por aquilo que vemos.” Mas logo sublinha: “Contudo, a alteridade da natureza constitui uma parte mais importante da imagem” (Murdoch 1999: 257).⁸⁷

Esta advertência de Murdoch afigura-se crucial para entender as fragilidades das posições formalistas: a relação do espectador com aquilo que vê, ou do leitor com aquilo que lê, não se esgota na consciência da sua interferência na construção do significado dessa “imagem,” e mais importante será sempre o reconhecimento da presença da “alteridade da natureza” na imagem artística, ou seja, a presença de elementos face aos quais ganha sentido também a experiência vivencial de leitores ou espectadores.

Curiosamente, uma advertência semelhante ocorre num ensaio que, todavia, constituiu exemplo assinalável da revisão conceptual formalista. Em *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), as considerações de Michel Foucault sobre linguagem e literatura não deixam de lembrar a primordial dimensão representativa da linguagem verbal, fundadora das possibilidades literárias:

Em toda a sua espessura, e até nos sons mais arcaicos que pela primeira vez a arrancaram ao grito, a linguagem conserva a sua função representativa; em cada uma das suas articulações, desde os tempos mais remotos, sempre ela *nomeou*. [...] É certamente por ser arbitrária e por poder definir-se em que condições é

⁸⁷ “Formalism draws our attention to the extent to which we are responsible for what we see. Yet, the otherness of nature is a more important part of the image.” (Murdoch 1999: 257).

significante que a linguagem pode tornar-se objecto de ciência. Mas é por não ter deixado de falar aquém dela mesma, porque inesgotáveis valores a penetram por mais longe que recuemos no tempo, que nela podemos falar através desse murmúrio incessante onde se forma a literatura. (Foucault 1966 : 118-119).⁸⁸

Se a literatura radica nessa dimensão inesgotável e incontornável de nomeação do mundo que também define a linguagem verbal humana, os leitores não permanecem imunes a este processo. Neste sentido, aqui se considerará esta decisiva importância da relação com o mundo (ou a natureza, a realidade) convocada na representação artística, e muito especificamente na ficção literária. Procurar-se-á verificar como as dificuldades em perspectivar esta relação se articulam de perto com as tentativas de estabelecer tanto persuasivas aproximações como significativos afastamentos entre as noções de literatura e de humanidade.

⁸⁸ Cito a tradução portuguesa da responsabilidade de António Ramos Rosa (*As palavras e as coisas*, Lisboa: Portugália Editora, s.d., 145-146). Eis o texto original: “Dans toute son épaisseur, et jusqu’aux sons les plus archaïques qui pour la première fois l’ont arraché au cri, le langage conserve sa fonction représentative; en chacune de ses articulations, du fonds du temps, il a toujours *nommé*. [...] C’est sans doute parce qu’il est arbitraire et qu’on peut définir à quelle condition il est signifiant, que le langage peut devenir objet de science. Mais c’est parce qu’il n’a pas cessé de parler en deçà de lui-même, parce que des valeurs inépuisables le pénètrent aussi loin qu’on peut l’atteindre, que nous pouvons parler en lui dans ce murmure à l’infini où se noue la littérature.” (Foucault 1966: 118-119).

Capítulo 2

A Humanidade de um Admirável Mundo Novo

Whether we like it or not, ours is the Age of Science. What can a writer do about it? [...] The writer, whose primary concern is with purer words and the more private of human experiences, must learn something about [...] conceptual systems described in purified words of another kind – the words of precise definition and logical discourse.

Aldous Huxley. *Literature and Science*

Capítulo 2

A Humanidade de um Admirável Mundo Novo

2.1. Mundos novos, ciência e arte

No Prefácio à edição de 1946 do romance *Brave New World*, Aldous Huxley esclarece o seu entendimento sobre o assunto aí tratado: “O tema do *Admirável Mundo Novo* não é o progresso da ciência propriamente dita; é o progresso da ciência no que diz respeito aos indivíduos humanos.” (AMN: 12, xi).⁸⁹ Por outras palavras, *Admirável Mundo Novo* será um romance sobre a ciência perspectivada do ponto de vista dos efeitos que suscita na vida de cada pessoa, efeitos esses que Huxley entrevê como verdadeiramente “revolucionários” no campo específico das “ciências da vida,” a biologia e a psicologia: “É unicamente devido às ciências da vida que a [qualidade da] vida poderá ser modificada radicalmente. [...] A revolução verdadeiramente revolucionária realizar-se-á não no mundo exterior, mas na alma e na carne dos seres humanos.” (AMN: 12-13, xi).⁹⁰ Estas observações do autor explicitam a principal linha de sentido que percorre o romance, e que foi assinalada e discutida logo aquando da sua publicação em 1932. É precisamente por apresentar uma história situada num momento futuro em que a manipulação genética e o condicionamento psicológico transformaram

⁸⁹ “The theme of *Brave New World* is not the advancement of science as such; it is the advancement of science as it affects human individuals.” (BNW: xi). No corpo do texto, as citações de *Admirável Mundo Novo* são identificadas com a sigla AMN e incluem a indicação da página da tradução, seguida da página do original inglês, de acordo com as edições referenciadas. Nas notas de rodapé, indica-se apenas a página da edição inglesa com a sigla BNW. Utiliza-se a tradução portuguesa de *Brave New World* da responsabilidade de Mário Henrique Leiria, salvo quando esta parece não estar tão próximo do original inglês quanto a clareza da análise exige; estes casos estão devidamente assinalados com a introdução das alterações entre parênteses rectos.

⁹⁰ “It is only by means of the sciences of life that the quality of life can be radically changed. [...] This really revolutionary revolution is to be achieved, not in the external world, but in the souls and flesh of human beings.” (BNW: xi).

tanto a “carne” como a “alma” dos seres humanos que *Admirável Mundo Novo* tem constituído uma permanente fonte de referências a propósito das implicações mais ou menos “revolucionárias” da pesquisa científica, em geral, e da evolução na área da biotecnologia, em particular. A repetida evocação de Huxley e deste seu romance no âmbito de discussões sobre os caminhos e os limites da ciência e sobre as consequentes definições de humanidade revela, afinal, o reconhecimento da centralidade destas questões na obra do autor e, muito especialmente, na estruturação de *Admirável Mundo Novo*. Como nota Nicolas Murray, numa biografia recente do Aldous Huxley, a persistente celebridade do romance nos mais variados contextos de divulgação literária e científica não só propiciou a (injusta) visão do romancista como “autor de um só livro,” mas também banalizou o título, tornado “cliché jornalístico” (Murray 2002: 256).⁹¹

O interesse pela representação literária de cenários tecnológicos tem uma história que se confunde com a própria evolução da pesquisa científica e com a sua crescente proeminência social e política. Embora desde a Antiguidade se conheçam narrativas que desenvolvem hipóteses de mundos contra-factuais sustentados por inauditas possibilidades tecnológicas, a verdade é que só no século XIX se tornaram comuns os relatos de aventuras imaginárias baseadas na expansão de potencialidades científicas tornadas plausíveis pela investigação sua contemporânea. Tanto *Frankenstein, or the Modern Prometheus* (1818, 1831), de Mary Shelley, como os diversos volumes de Jules Verne (1828-1905) ou de H. G. Wells (1866-1946), para citar apenas alguns autores exemplares, são testemunho, por um lado, da utilização criteriosa de informação oriunda dos vários ramos da investigação científica e, por outro, da

⁹¹ “*Brave New World* is Huxley’s most famous book and the one with which his name is always coupled. When college syllabi and newspaper lists of the best or most highly regarded books of the twentieth century are drawn up, it will always find a place. Such fame can be double-edged. [...] makes a writer seem like a one-book name [...]. The title [...] has become the stuff of journalistic cliché.” (Murray 2002: 256).

reflexão sobre as implicações éticas do aproveitamento das novas descobertas tecnológicas, seja em tom de celebração ou de censura. Ao mesmo tempo que a industrialização e as invenções tecnológicas ganhavam maior preponderância na vida das sociedades ocidentais, crescia visivelmente o fascínio por histórias de ambiente científico. No início do século XX, acentuou-se a popularidade deste tipo de narrativas que conjugam dados científicos com projecções imaginativas, sendo que aí claramente se detectam diferentes graus de reflexividade sobre a dimensão ética e política dos cenários apresentados.

Quando, em 1926, publica em Nova Iorque a revista *Amazing Stories: The Magazine of Scientifiction*, Hugo Gernsback descreve as narrativas “espantosas” ali reunidas (de Poe, Verne, Wells e outros) como exemplos de “histórias encantadoras misturadas com factos científicos e visões proféticas” (Gernsback *apud* Roberts 2006: 2).⁹² Esta primeira definição do género “scientifiction” – depois designado pela expressão “science fiction,” ficção científica, que surge apenas em 1929 (Hartwell 1997: 18) – identifica, desde logo, os elementos principais deste novo campo ficcional. Mesmo tomando caminhos divergentes ao longo do século XX devido ao privilégio de um ou outro elemento, a ficção científica (literária ou cinematográfica) permanece reconhecível na justa combinação de uma intriga romanesca com dados científicos e tecnológicos relevantes, e isto no quadro de um cenário futuro em que se manifesta, de forma mais ou menos explícita, um juízo moral e/ou político sobre as consequências previsíveis da inovação tecnológica na vida dos indivíduos e das sociedades. Ou seja, nestas narrativas revela-se a presença estruturadora de um entendimento global quanto às relações de interdependência entre a vida humana e o dispositivo tecnológico envolvente. Por isso mesmo, Adam Roberts sugere a necessidade de encarar a ficção

⁹² “a charming romance intermingled with scientific fact and prophetic vision” (Gernsback *apud* Roberts 2006: 2).

científica como “ficção tecnológica,” lembrando a definição heideggeriana de tecnologia enquanto “modo de ‘enquadramento’ do mundo” e “manifestação de uma visão fundamentalmente filosófica” (Roberts 2006: 18).⁹³

Esta concepção da ficção científica como lugar de explanação filosófica e de privilegiada reflexão sobre as interações da humanidade com o mundo tecnologicamente transformado, ou em transformação, pressupõe uma complexidade, e mesmo uma seriedade, que raramente se reconhece a estas narrativas. Não por acaso, David Hartwell defende a ficção científica como o género “característico” do século XX, em “oposição” ao Modernismo literário, ou situando-se face a este como a sua “sombra paraliterária” (Hartwell 1997: 17).⁹⁴ A determinação do lugar da literatura de temática científica no panorama geral da criação artística das primeiras décadas do século XX obriga, de facto, a considerar a questão das afinidades e das discrepâncias entre as linhas definidoras do género e os princípios da poética dominante, dita Modernista. A oposição sugerida por Hartwell assenta na distinção, ao mesmo tempo artística e sociológica, entre a arte modernista canónica, mais elaborada e de público restrito, e os fenómenos “paraliterários” (em que se destacaria a ficção científica), reveladores de menor cuidado artístico mas capazes de chegar a um público mais alargado. A este retrato acresce a identificação das tendências gerais de cada grupo face à temática central da tecnologia: “os ‘elitistas’, do Alto Modernismo, reagiam em geral com hostilidade à crescente mudança tecnológica, enquanto que os artistas da cultura popular reagiam, geralmente, com excitação e entusiasmo.” (Roberts 2006: 157).⁹⁵

⁹³ “My conclusion is that SF is better defined as ‘technology fiction’ provided we take ‘technology’ not as a synonym for ‘gadgets’ but in a Heideggerian sense as a mode of ‘enframing’ the world, a manifestation of a fundamentally philosophical outlook.” (Roberts 2006: 18).

⁹⁴ “Science fiction is the characteristic literary genre of the century. It is the genre that stands in opposition to literary Modernism. It is the paraliterary shadow of Modernism.” (Hartwell 1997: 17).

⁹⁵ “The ‘elitists’, or High Modernists, reacted in general with hostility to increasing technological change, whereas popular cultural artists reacted, generally speaking, with excitement and exhilaration.” (Roberts 2006: 157).

Ora, estas oposições genéricas encontram demasiadas excepções para constituírem uma descrição justa, pelo que se torna mais importante assinalar a comum preocupação dos artistas da época perante a evidência das transformações tecnológicas suas contemporâneas. O emergente género da ficção científica testemunha, apenas num grau mais apurado, os esforços para configurar artisticamente as mudanças, já constatadas ou tão só previstas, no panorama social e político, resultantes das novas possibilidades da ciência. Por conseguinte, a estruturação do universo literário e artístico das primeiras décadas do século XX implica também o reconhecimento deste papel decisivo das referências, mais ou menos explícitas, mais ou menos críticas, ao progresso tecnológico e das reflexões, mais ou menos aprofundadas, sobre as suas consequências na vida presente e futura da humanidade.

Tal como notava a definição fundadora de Hugo Gernsback, a ficção científica faz confluír uma intriga imaginativa com um conjunto relevante de dados científicos. Este tipo de textos obriga, pois, ao cruzamento efectivo entre os dois domínios, a literatura e a ciência, contrariando a tendência, dominante desde o século XVIII, de separação destas actividades, entendidas como representantes de pólos opostos das faculdades humanas. Como já ficou dito acima, a grande cisão entre a literatura e a ciência desenvolve-se durante o século XIX com base na consideração do tipo de “verdade” que cada uma delas suscitaria. Em síntese, “à ciência é imputado o tratamento das verdades factuais sobre o mundo, e a poesia é equiparada à religião na apreensão das verdades emocionais, estéticas e morais” (Cartwright 2005: 270).⁹⁶ Esta forma de entender o trabalho científico por oposição aos exercícios literários (ou artísticos, ou humanísticos) constituiu o pano de fundo dos debates que, desde o final do

⁹⁶ “Science is assigned to dealing with factual truths about the world, and poetry is aligned with religion to capture emotional, aesthetic, and moral truths” (Cartwright 2005: 270).

século XIX, procuraram estabelecer o valor relativo destas actividades na formação das pessoas e no funcionamento das sociedades.⁹⁷

Não há dúvida de que a ciência e as suas concretizações tecnológicas ganharam uma “autoridade epistemológica” (Levine 1987: 8) que se reflecte nas concepções mais comuns sobre a vida humana. A confiante aceitação das “verdades factuais” da ciência tornou-se um dado cultural tão vulgarizado que dificilmente se admite que os argumentos científicos sejam também meras construções imaginativas para a interpretação do mundo. Todavia, como salienta George Levine:

A ciência é a nossa nova mitologia, ainda suficientemente próxima para ser sentida como realidade e não como uma invenção, mas já suficientemente distante para nos manter alheios ao facto de que ela está constantemente a moldar o nosso sentido do possível. Ela fornece as imagens e a linguagem através das quais conhecemos o mundo material, e até modela (muitas vezes indirectamente) a nossa percepção do que significa ser humano. (Levine 1987: 8-9).⁹⁸

Apenas nas últimas décadas do século XX se generalizou este reconhecimento de que a ciência é também uma “invenção” com uma “linguagem” própria, e de que é precisamente nessa sua dimensão discursiva que ela interfere e interage com as restantes actividades humanas. Hoje em dia, embora mantendo um estatuto privilegiado na hierarquia dos saberes, a ciência é cada vez mais entendida como um discurso que, permitindo dar uma forma tendencialmente sofisticada e exaustiva ao conhecimento da realidade humana, não deixa de ser culturalmente determinado e, por isso, tão precário, tão imaginativo e tão metafórico como os restantes tipos de discurso.⁹⁹ A aceitação destas afinidades conceptuais e retóricas entre os campos da ciência e da literatura

⁹⁷ Lembre-se a controvérsia entre T.E. Huxley e Matthew Arnold, e o debate sobre as “duas culturas” entre C.P. Snow e F.R. Leavis, já referidos em 1.3 a propósito da apreciação das Humanidades nos séculos XIX e XX.

⁹⁸ “Science is our new mythology, still close enough to feel like reality rather than a story, yet distant enough to keep us unaware that it is constantly working on our sense of what is possible. It provides the images and the language through which we know the material world, and it even shapes (often by indirection) our sense of what it means to be human.” (Levine 1987: 8-9).

⁹⁹ Vejam-se os ensaios de Deery (2002: 255-256) e Levine (1987: 17) e, globalmente, o volume editado por Elinor Shaeffer (1998).

sobrevem a uma história de disputas e rivalidades não totalmente apaziguadas, em que a própria descrição do trabalho científico em termos de objectividade e de progresso incessante conduziu à típica denúncia da “incapacidade” da ciência para “manter o contacto com a completa riqueza e particularidade da experiência humana,” pois “reduz, abstrai, trabalha de uma maneira impessoal” (Levine 1987: 11).¹⁰⁰

A ideia de que haverá algo de “não humano” no labor científico e nas suas actualizações tecnológicas percorre muitos dos comentários sobre o assunto. À medida que se foi revelando cada vez mais complexa e especializada, e também mais eficaz e socialmente prestigiada, a ciência propiciou juízos que a situam fora da esfera humana comum, precisamente porque parece contrariar certos princípios tidos como definidores da humanidade, como sejam (lembrando a descrição de Levine) a singularidade pessoal, a incomensurável riqueza das experiências ou a livre imprevisibilidade dos comportamentos. Contudo, a “desumanidade” ou “inumanidade” da ciência não significa necessariamente uma falha: em certas descrições, a menção desta característica traduz o gáudio pela desejada superação das fragilidades e das imperfeições humanas. As versões mais apologistas da pesquisa científica consideram-na apenas mais uma, talvez a mais apurada, manifestação da capacidade humana de (auto)transformação e, no limite, de estabelecimento de novos princípios definidores da espécie.

Esta mistura entre o olhar sobre a ciência e a reflexão sobre a humanidade ganhou especial visibilidade a partir do final do século XIX. A influência do discurso científico na mundividência comum da cultura ocidental tornou-se decisiva ainda na primeira metade do século XX, ocasionando alusões cada vez mais frequentes na literatura e na crítica literária (e não apenas no âmbito do novo género da ficção científica), a par de reacções tendencialmente contraditórias, de fascínio, suspeita,

¹⁰⁰ “What all attacks have in common is a deeply uncomfortable sense that science fails to keep touch with the full richness and particularity of human experience. It reduces, abstracts, works impersonally.” (Levine 1987: 11).

repúdio ou deliberada citação. Embora “raramente” demonstrem um “conhecimento aprofundado” da complexa investigação científica sua contemporânea, os textos literários e críticos desta época não tinham como evitar o reconhecimento da “admiração da população em geral tanto pelas ideias científicas como pelas suas aplicações tecnológicas” (Deery 2002: 253).¹⁰¹ A literatura não escapava, pois, aos ecos da “admiração” generalizada pela ciência, mas há que notar que as referências literárias a estes assuntos implicaram sempre uma considerável margem de incerteza, de fantasia e de problematização, em consequência quer da dificuldade em conhecer e acompanhar com rigor os múltiplos meandros da investigação e do progresso tecnológico, quer da essencial dimensão imaginativa da ficção literária. Por outras palavras, a temática científica que se dissemina na literatura do século XX não se traduz propriamente na divulgação dos procedimentos ou dos resultados exactos da pesquisa em curso, mas antes tende a tomar as hipóteses entreabertas pela ciência contemporânea como ponto de partida para a reflexão sobre a vida futura das pessoas e das sociedades, vida essa inevitavelmente determinada pelo entrevisto progresso científico. Em certa medida, é isso que pretende frisar Aldous Huxley no comentário, citado acima, a propósito do assunto tratado em *Admirável Mundo Novo*: trata-se de um romance não sobre o progresso da ciência, mas sobre os efeitos do progresso científico na vida dos seres humanos.

Este tipo de ressalva valoriza claramente a vertente ficcional, pois é através do cenário imaginado e das histórias inventadas que se manifestam concretamente os efeitos das transformações científicas e, assim, se propicia a sua discussão. A centralidade da lógica ficcional aponta para um menor comprometimento destas narrativas literárias com o rigor dos dados científicos evocados, mas não invalida a sua

¹⁰¹ “Rarely did literary texts or commentaries on these texts demonstrate a profound insight into their epoch’s increasingly impenetrable science, though few could avoid recognizing the general populace’s admiration both for scientific ideas and for their technological application.” (Deery 2002: 253).

ligação a um quadro de referências plausível à luz da ciência da sua época. Ou seja, mantêm-se certos limites de verosimilhança, ou de referencialidade científica, que permitem distinguir este tipo de ficção das narrativas fantásticas¹⁰² e que, ao mesmo tempo, deixam mais explícita a implicação moral e/ou política do cenário representado. A proximidade, assegurada pela coerência do dispositivo tecnológico ficcionado, entre os mundos inventados e o mundo conhecido favorece, afinal, as interpretações recorrentes da ficção científica em termos de reflexão sociológica ou filosófica, ou mesmo de crítica social ou política. Estas leituras ganham especial pertinência a propósito daqueles textos, como *Admirável Mundo Novo*, em que se assume a exposição de um mundo verdadeiramente alternativo, ou seja, um universo social em que, graças à tecnologia, se transformou de forma radical a vida dos indivíduos. A imaginação de mundos futuros, em que se pressupõem realizadas as inovações tecnológicas apenas entrevistas no momento presente, favorece a perspectivação concreta, em termos globais e integrados, dos efeitos da ciência. O mundo imaginado permite a reunião de uma multiplicidade de dados e de hipóteses científico-tecnológicos que, assim, são testados em coexistência num cenário unificado. Por conseguinte, neste género de ficção literária é possível ensaiar a representação efectiva do progresso científico e, adicionalmente, dar corpo quer ao fascínio quer aos receios que vão despontando perante os mundos assim perspectivados.

Conforme foi referido atrás, o cenário prospectivo define um dos traços característicos da ficção científica, mas convém lembrar que a descrição de mundos alternativos se inscreve também num outro género ficcional, consignado na tradição da literatura utópica. A representação literária de utopias, ou a modelação imaginária de

¹⁰² Adam Roberts traça a distinção entre a ficção científica e a fantasia sublinhando que, embora constituam dois modos de literatura “não realista,” a primeira assenta em pressupostos de “materialismo” tecnológico, ao passo que a segunda se desenvolve a partir dos mecanismos da “magia.” (Roberts 2006: x).

sociedades perfeitas, tem uma história longa, em regra associada a uma nítida vertente crítica, e mesmo satírica. Ao delinear mundos perfeitos, as utopias literárias põem em evidência as imperfeições do mundo actual e este tipo de contraste anima uma importante linha da tradição ocidental, reveladora tanto de espírito crítico (perante o mundo existente) como de confiança idealista (face ao mundo que se acredita poder existir). Embora, como testemunha a etimologia da palavra, a utopia esteja associada, nas suas origens, à representação de um lugar alternativo, a verdade é que estas narrativas abandonaram progressivamente esse “cenário espacial” a favor de projecções temporais, e da explícita transmissão de um “sentido de futuridade” (Calinescu 1987: 63).¹⁰³ O progresso científico e tecnológico, tão ostensivo ao longo do século XIX, propiciou a confiante perspectivação do futuro histórico em termos utópicos, o que se revelou quer na teorização política quer expressão artística. Como explica Robert Elliott, “o domínio fantásticamente bem sucedido sobre a natureza, graças à ciência, e a fé na inevitabilidade do progresso levou a que se pensasse que a utopia – a sociedade justa, a vida boa para o homem – era uma consequência necessária” (Elliott 1970: 85).¹⁰⁴ No entanto, esta fé na ciência e no progresso transformou-se gradualmente numa desconfiança crítica.

A ficção utópica do século XX caracterizou-se por um progressivo cepticismo quanto à possibilidade da utopia, sugerindo inclusivamente a “suspeição” quanto ao seu merecimento: a descrença em versões utópicas redentoras conduziu à exposição das falhas e dos perigos inerentes aos modelos sociais e tecnológicos que pareciam perfeitos aos olhos dos pensadores utopistas dos séculos anteriores, sendo as utopias convencionais frequentemente encaradas em termos de “paralisia e estagnação” (Booker

¹⁰³ “The genre of utopian fiction [...] has for more than a century abandoned its traditional spatial setting – a faraway island or unexplored land – to convey directly the sense of futurity.” (Calinescu 1987: 63).

¹⁰⁴ “By the nineteenth century Western man’s fantastically successful command over Nature by means of science and his faith in the inevitability of progress made it seem that utopia – the good society, the good life for man – was a necessary consequence of present historical processes.” (Elliott 1970: 85).

1994: 5).¹⁰⁵ Certas linhas de pensamento político e filosófico lançaram mesmo um juízo globalmente negativo sobre os resultados da concretização das aspirações utópicas nas sociedades modernas. Desde finais do século XIX, as tentativas de implementação dos valores do “progresso” no “estado-nação democrático, racional e científico” pareciam ter conduzido a situações inversas das esperadas, como por exemplo a depressão económica ou os regimes autoritários europeus do período entre as duas Guerras Mundiais. Não surpreende, pois, que o próprio espírito utópico tenha sido posto em causa. Na descrição de Krishan Kumar, “os anti-utopistas chegaram à conclusão de que era a própria dinâmica utopista que deveria ser responsabilizada pela difícil situação contemporânea” (Kumar 1987:111).¹⁰⁶

Muitas vezes em articulação com a ficção científica, a ficção utopista tornou-se tendencialmente “anti-utópica” ou “distópica,” ou seja, favoreceu as visões críticas sobre os sistemas políticos e sociais, não através da contraposição de utopias, de mundos perfeitos, mas sim através da representação de distopias, *i.e.*, mundos alternativos resultantes da “extensão imaginativa” dos princípios sociais já existentes ou já projectados no âmbito utópico, frisando como esses mundos se revelam ainda mais imperfeitos ou mais assustadores do que o mundo conhecido.¹⁰⁷ O “medo da utopia”, na expressão de Elliott (1970), fomentou a importância crescente da distopia no panorama literário, e também cinematográfico, do século XX: as “utopias na negativa” apoiam-se

¹⁰⁵ “Indeed, numerous works of modern literature have been suspicious not only of the *possibility* of utopia, but of its very *desirability*, equating conventional utopias with paralysis and stagnation.” (Booker 1994: 5).

¹⁰⁶ “It was the ‘scientific’, ‘rational’, ‘democratic’ nation-state, the product of all that was considered progressive, that had delivered its citizens into bondage. The anti-utopians drew the conclusion that it was the utopian enterprise itself that was to blame for the contemporary predicament.” (Kumar 1987: 110-111).

¹⁰⁷ “Dystopian literature [...] constitutes a critique of existing social conditions or political systems, either through the critical examination of the utopian premises upon which those conditions and systems are based or through the imaginative extension of those conditions and systems into different contexts that more clearly reveal their flaws and contradictions.” (Booker 1994: 3).

na “distorção selectiva do impulso utópico” e, dessa forma, “satirizam, caricaturam, colocam em questão a própria ideia de utopia” (Elliott 1970: 89).¹⁰⁸

Neste contexto, certos títulos da primeira metade do século XX são habitualmente lidos como testemunhos exemplares tanto no quadro genológico da ficção científica como no âmbito específico da oposição entre espírito utópico e visões distópicas. *Admirável Mundo Novo* inscreve-se manifestamente nesta encruzilhada, sendo as questões da ciência, da utopia e da distopia evocadas, com frequência, a seu propósito – lembrem-se, por exemplo, os títulos dos estudos monográficos de Robert Baker (1990) ou de Peter Firchow (1984). Na verdade, a epígrafe do romance, tomada do filósofo russo Nicolas Berdiaeff (1874-1948), remete de imediato para a questão da utopia como mundo cada vez mais possível, “realizável,” mas também cada vez menos desejável. Segundo Berdiaeff, o problema “actual” e futuro em relação às utopias decorre da “angústia” perante a sua concretização: em breve, a tarefa dos “intelectuais” e da “classe culta” será imaginar “os meios de evitar as utopias e regressar a uma sociedade não utópica, menos “perfeita” e mais livre.”¹⁰⁹ A equivalência esboçada por Berdiaeff entre a “perfeição” da sociedade utópica e a limitação da liberdade dos seus habitantes anuncia o dilema central de *Admirável Mundo Novo*, cuja narrativa questiona justamente o lugar da liberdade individual num universo com uma organização perfeita, baseada num assinalável progresso tecnológico. A análise deste romance de Aldous Huxley permitirá, pois, compreender como a reflexão das primeiras décadas do século XX sobre o futuro da humanidade, na específica vertente da imaginação científica e do progresso tecnológico, entendidos em conjunto com as suas decorrências éticas e

¹⁰⁸ “We have utopias in negative – scores of them – which, with their selective distortion of the utopian impulse, satirize, caricature, call into question the idea of utopia itself.” (Elliott 1970: 89).

¹⁰⁹ Eis o princípio e o fim da epígrafe: “Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu’on ne le croyait autrefois. [...] les intellectuels et la classe cultivée rêveront aux moyens d’éviter les utopies et de retourner à une société non utopique, moins “parfaite” et plus libre.”

políticas, se manifestou também na literatura, encontrando aí hipóteses privilegiadas de expressão complexa, e tanto mais estimulante quanto dilemática e ambígua.

Uma leitura de *Admirável Mundo Novo* facilmente se reparte entre a consideração da descrição geral dessa sociedade futura, do “ano 632” da nova era “depois de Ford,” retratada no seu mais eficaz funcionamento, e a atenção face às personagens que se autonomizam desse corpo social e que protagonizam as histórias em que assenta a intriga do romance. Aliás, esta narrativa constitui-se justamente com base na explanação dos conflitos ocasionados pela dificuldade ou pela relutância de certas pessoas em integrarem-se no sistema social comum, pelo que a oposição entre indivíduos e sociedade assume aqui um significado estruturador. Para compreender melhor o alcance desta oposição, procurar-se-á analisar o modo como em *Admirável Mundo Novo*, por um lado, se associa o funcionamento social a um universo tecnologicamente determinado e regulado e, por outro, se faz equivaler a singularidade de algumas pessoas a uma consciência de si, a um sentimento de individualidade que resiste à regulação tecnológica, e que parece ser exacerbado pela experiência literária, considerada superiormente libertadora. Num primeiro momento (secção 2.2.), verificar-se-ão os contornos científicos e tecnológico do “Mundo Novo,” tentando apurar o retrato de humanidade futura que se pretende assim traçar. Num segundo momento (secção 2.3.), atentar-se-á na descrição das peculiaridades dos indivíduos não subsumidos a esse retrato, procurando ver quais as qualidades distintivas, que neles permanecem, de uma “antiga” humanidade, de modo a discernir as conclusões finais sobre o valor relativo dessas qualidades e sobre a sua participação numa definição perdurável de humano.

2.2. O progresso da ciência e o futuro da sociedade humana

Num comentário recente sobre a presciência de Aldous Huxley em *Admirável Mundo Novo* quanto aos perigos da investigação biotecnológica, Francis Fukuyama afirma que o objectivo do seu livro *Our Posthuman Future* (2002) é precisamente “demonstrar que Huxley estava certo, que a ameaça mais significativa colocada pela biotecnologia contemporânea é a possibilidade de vir a alterar a natureza humana e assim lançar-nos num período histórico “pós-humano”” (Fukuyama 2002: 7).¹¹⁰ Estas observações apoiam-se claramente nos comentários de Huxley no Prefácio de 1946, em especial na sua (já citada) referência prospectiva à “revolução verdadeiramente revolucionária” operada a partir das “ciências da vida” na “alma e na carne dos seres humanos.” Fukuyama assume, algo apressadamente, que Huxley equacionaria sem reservas esta “revolução” como uma “ameaça” biotecnológica à preservação da “natureza humana,” mas, em rigor, não são estes os termos em que é abordada a questão nem no Prefácio de 1946, nem no romance de 1932.

Sem dúvida, o problema da natureza humana, já mencionado na secção 1.2., coloca-se no limiar do século XXI de forma distinta do que seria admissível aquando da publicação de *Admirável Mundo Novo*, nomeadamente devido ao crescimento exponencial das possibilidades de manipulação e modelagem dos organismos dos seres vivos. A própria utilização de termos como “pós-humano” e “pós-humanismo” para designar o futuro próximo, ou mesmo o presente, decorre de uma significativa percepção das alterações físicas tornadas comuns ou, pelo menos, plausíveis e prováveis, com base nas descobertas da biotecnologia das últimas décadas. A situação actual permanece aquém do cenário descrito por Huxley seja ao nível da capacidade de

¹¹⁰ “The aim of this book is to argue that Huxley was right, that the most significant threat posed by contemporary biotechnology is the possibility that it will alter human nature and thereby move us into a “posthuman” stage of history.” (Fukuyama 2002: 7).

intervenção no engendramento regulado de seres, seja no que respeita às práticas de condicionamento psicológico dos indivíduos com vista ao controlo do seu comportamento, mas, ainda assim, discute-se desde há algum tempo, e de modo muito veemente, a questão da iminente destruição da “essência” humana, entendida como consubstanciada nos aspectos orgânicos e “naturais” dos seres humanos.

Em *Admirável Mundo Novo*, a apresentação exaustiva do sistema de procriação artificial e de educação condicionada ocupa um lugar de destaque na narrativa: os dois primeiros capítulos do romance introduzem directamente o leitor no “Centro de Incubação e de Condicionamento de Londres-Central” e, numa visita guiada pelo Director do Centro, são percorridas as várias salas, correspondentes às várias etapas do processo de criação dos novos cidadãos. Como explicam o Director e, depois, também um dos funcionários do Centro aos Estudantes recém-chegados (“ao lado” dos quais se posiciona o leitor), a mestria do processo assenta no controlo laboratorial da quantidade e, especialmente, das características morfológicas e psicológicas dos indivíduos “fabricados,” num rigoroso sistema de castas que visa a perfeita adequação da população às necessidades económicas e a sua pacífica aceitação das regras sócio-políticas. As explicações são breves e claras:

O que nos leva, enfim – continuou o Sr. Foster –, a abandonar o domínio da simples imitação estéril da Natureza para entrarmos no mundo muito mais interessante da descoberta humana. [...] Também os predestinamos e condicionamos. Decantamos os nossos bebés sob a forma de seres vivos socializados, sob a forma de Alfas e Epsilões, de futuros varredores ou de futuros [...] Administradores Mundiais. (AMN: 29; 13).¹¹¹

A predestinação e o condicionamento surgem como operações determinantes, consideradas mesmo prova da superação da “simples imitação estéril da natureza”

¹¹¹ “Which brings us at last,” continued Mr. Foster, “out of the realm of mere slavish imitation of nature into the much more interesting world of human invention.” [...] “We also predestine and condition. We decant our babies, as Alphas or Epsilons, as future sewage workers or future [...] World controllers.” (BNW: 13).

graças à efectiva aplicação da capacidade inventiva “humana.” Ou seja, nesta sociedade futura, a biotecnologia não se limita a replicar artificialmente os mecanismos naturais, mas intervém de modo a transformar os dados biológicos comuns: por um lado, acentuando as diferenças orgânicas entre os indivíduos e, por outro, limitando as suas capacidades de julgamento autónomo e de percepção diferencial no contexto da comunidade. A descrição do condicionamento ao calor de uma certa quantidade de embriões é paradigmática:

O frio estava combinado com outras sensações desagradáveis, sob a forma de raios X duros. Logo que eram decantados, os embriões tinham horror ao frio. Estavam predestinados a emigrar para os Trópicos, a serem mineiros, tecelões de seda de acetato, operários de fundição. Mais tarde o seu espírito seria formado de maneira a confirmar o julgamento do corpo.

– Nós condicionamo-los de tal maneira que eles suportam bem o calor – disse o Sr. Foster, concluindo. – Os nossos colegas lá de cima ensiná-los-ão a gostar dele. (AMN: 31; 16).¹¹²

A aliança entre as características físicas e as propensões psicológicas dos indivíduos pertencentes a cada casta assegura o bem-estar tanto individual como colectivo, fomentando uma sensação generalizada de felicidade. Como resume o Director do centro, “o segredo da felicidade e da virtude” está em “gostar daquilo que se é obrigado a fazer. Tal é o fim de todo o condicionamento: fazer as pessoas apreciar o destino social a que não podem escapar.” (AMN: 31; 16).¹¹³ Percebe-se que, no universo de *Admirável Mundo Novo*, a questão da tecnologia invasora da “natureza humana” se integra na questão mais vasta da organização social superiormente orientada, ou seja, a manipulação genética e o condicionamento psicológico fazem parte de uma estrutura complexa de controlo social e político que visa, precisamente, manter as pessoas felizes

¹¹² “Coolness was wedded to discomfort in the form of hard X-rays. By the time they were decanted the embryos had a horror of cold. They were predestined to emigrate to the tropics, to be miners and acetate silk spinners and steel workers. Later on their minds would be made to endorse the judgement of their bodies. “We condition them to thrive on heat,” concluded Mr. Foster. “Our colleagues upstairs will teach them to love it.” (BNW: 16).

¹¹³ “And that,” put the Director sententiously, “that is the secret of happiness and virtue – liking what you’ve got to do. All conditioning aims at that: making people like their unescapable social destiny.” (BNW: 16).

e virtuosas, satisfeitas com a sua vida e incapazes de qualquer gesto, ou sequer pensamento, contrário à ordem instituída. Aliás, vem a saber-se no desenrolar da história que o “Estado Mundial,” para além de modelar os seus cidadãos nas operações prévias de predestinação e condicionamento, proporciona a todos substâncias químicas e rituais de apaziguamento físico e psicológico, com os quais se pretendem resolver eventuais problemas particulares surgidos na vida adulta, como inusitados sentimentos de tristeza, ou solidão, ou culpa. A íntima convicção de que a vida de todos e de cada um dos cidadãos se caracteriza por uma contínua felicidade permite mesmo comentários como o de Henry Foster (mais adiante na narrativa) a propósito de um desconhecido que acabara de ser cremado:

- Em todo o caso, há uma coisa de que podemos estar certos: quem quer que fosse, foi feliz enquanto viveu. Actualmente toda a gente é feliz.
 - Sim, actualmente toda a gente é feliz – disse Lenina como um eco.
- Eles tinham ouvido essas palavras repetidas cento e cinquenta vezes todas as noites durante doze anos. (AMN: 88; 75).¹¹⁴

A crença na felicidade universal resumida na expressão “actualmente toda a gente é feliz” articula-se com um conjunto de outros preceitos que, enunciados também em frases breves e sentenciosas, guiam os comportamentos das pessoas deste Mundo Novo da mesma forma que ecoam nas suas conversas como um estribilho. A educação dos cidadãos apoia-se de um modo decisivo no condicionamento através da aprendizagem durante o sono: a repetição incessante destes aforismos, estas frases concisas exprimindo ideias morais básicas, faz com que as crianças sejam impregnadas, de forma irreversível e inescapável, de uma moralidade pré-determinada pelo Estado, em consonância com os anteriores procedimentos de predestinação biológica. Não por

¹¹⁴ “Anyhow,” he concluded, “there’s one thing we can be certain of; whoever he may have been, he was happy when he was alive. Everybody’s happy now.” / “Yes, everybody’s happy now,” echoed Lenina. They had heard the words repeated a hundred and fifty times every night for twelve years.” (BNW: 75).

acaso, no final do segundo capítulo, quase a concluir a visita guiada ao Centro, o Director explicita a importância crucial da hipnopédia:

O condicionamento que não é acompanhado por palavras é grosseiro e inteiriço. É incapaz de fazer conhecer as distinções mais delicadas, de inculcar as mais complexas formas de conduta. Para isso são necessárias palavras, mas palavras sem nexos. Enfim, [é necessária] a hipnopédia, a maior força moralizadora e socializadora de todos os tempos. (AMN: 43-44; 28).¹¹⁵

Ora, esta valorização das palavras, ou da comunicação verbal, como único meio de refinar e complexificar o pensamento humano constitui a ideia-chave que estrutura este romance de Aldous Huxley. A apresentação do mundo futuro baseia-se na exploração de variadas hipóteses do domínio científico e na admissão de diversas concretizações biotecnológicas, mas importa notar que desde o início da narrativa se deixam entrever as limitações ou as fragilidades deste sistema social e dos seus fundamentos científicos. O reconhecimento de um valor especial à linguagem verbal significa, desde logo, a consideração de um campo de experiência e de interacção humana que nenhum tipo de manipulação tecnológica conseguiu substituir. Da explicação do Director conclui-se que a aprendizagem moral mais sofisticada tem que passar por “palavras,” mais concretamente “palavras sem nexos” ou, numa tradução mais rigorosa, palavras sem pensamento. Não se trata de fazer as crianças memorizar frases “sem sentido,” mas sim de lhes preencher o espírito com um conjunto de expressões impressivas que, embora não traduzindo um raciocínio consequente, enunciam ideias fundamentais, passíveis de se tornarem critérios de comportamento. O papel insubstituível da linguagem verbal no processo de modelar ideias e dar corpo a sentimentos e sensações virá a ser enfatizado ao longo da história contada em *Admirável Mundo Novo*, sendo que a apologia da linguagem se expande progressivamente à

¹¹⁵ “Wordless conditioning is crude and wholesale; cannot bring home the finer distinctions, cannot inculcate the more complex courses of behaviour. For that there must be words, but words without reason. In brief, hypnopedia. The greatest moralizing and socializing force of all time.” (BNW: 28).

apologia da literatura. Como se verá adiante, na secção 2.3., as personagens que se distanciam da ordem social do Mundo Novo tendem a estabelecer uma relação peculiar com a proficiência linguística, seja o Alfa-Mais Helmholtz Watson com a sua acentuada percepção do poder das palavras, seja o Selvagem John e a sua leitura da obra de Shakespeare como fonte de reconhecimento do mundo e de si mesmo.

A divisa do Estado Mundial regulador desta sociedade futura é apresentada logo nas primeiras frases do romance: “Comunidade, Identidade, Estabilidade.” O lema tripartido (ecoando as palavras de ordem da Revolução Francesa, “Liberdade, Igualdade, Fraternidade,” mas sugerindo a subversão dos seus valores tradicionais) enuncia os princípios orgânicos de um corpo social em que estão tendencialmente anuladas as singularidades de cada pessoa, e em que a felicidade resulta da harmoniosa convivência de indivíduos orgulhosamente conformados ao seu papel social. A “Comunidade” com a qual todos estabelecem uma relação de “Identidade” proporciona uma felicidade generalizada pois assegura a “Estabilidade,” e assim exclui quaisquer vestígios de medo, sofrimento, privação ou desconforto. Tornaram-se despiciendo os valores da Revolução Francesa justamente porque neste mundo futuro se contrariam quaisquer ideias que fomentem a consciência da individualidade: não se deseja a “Liberdade” porque a submissão à ordem comunitária se tornou voluntária e incontestada; não faz sentido pensar em “Igualdade” porque a diferença social veio a ser sentida como inevitável e todos aprendem a ter vaidade no merecimento da sua casta, seja ela qual for; e, principalmente, perdeu significado a “Fraternidade” porque desapareceram das relações inter-pessoais quaisquer traços de afecto ou solidariedade, quaisquer laços de proximidade privilegiada que não decorram do inescapável sentimento de identidade e pertença à casta em que se foi criado e condicionado.

Os primeiros capítulos de *Admirável Mundo Novo* permitem ao leitor integrar-se neste mundo, conhecendo de imediato o alcance do saber científico e a orientação das ideias políticas que o definem. A metódica descrição dos procedimentos de “incubação e condicionamento” concede aos temas do eugenismo e da manipulação psicológica um lugar proeminente nesta narrativa e, embora a informação científica se dilua no posterior desenrolar da história, permanecerá a ênfase nos mecanismos de regulamentação artificial da vida desta humanidade futura. O cenário tecnológico e as descrições científicas constituíram, desde a primeira edição, elementos dominantes na leitura de *Admirável Mundo Novo*, e a evocação de tópicos controversos, como a clonagem, contribuiu decisivamente para a permanência deste título na memória da “cultura popular” dos séculos XX e XXI (Dunaway 2002: 168). Ao mesmo tempo, a popularidade do romance colocou-o também no limiar dos mais sérios debates científicos: actualmente, será possível apreciar como “o campo da bioética tem sido condicionado pela leitura massiva de *Admirável Mundo Novo*,” em especial por parte de uma geração de intelectuais ou cientistas, como Arthur Caplan ou Francis Fukuyama, que provavelmente “encontraram pela primeira vez dilemas bioéticos” ao ler a obra de Huxley (Dunaway 2002: 176).¹¹⁶

Foram, de facto, os problemas éticos inerentes às ciências da vida que permaneceram mais nítidos para os leitores do romance de Aldous Huxley, e isto em desfavor das interpretações mais atentas à dimensão política do cenário retratado. Nas décadas que decorreram desde a publicação de *Admirável Mundo Novo*, parece ter-se diluído a aliança, então muito estreita, entre as questões biológicas, psicológicas e socio-políticas na definição da humanidade. Num quadro de saberes mais fragmentário, assiste-se, hoje em dia, à concentração dos olhares na vertente bio-tecnológica,

¹¹⁶ “The field of bioethics has already been conditioned by the mass reading of *Brave New World*. We have a generation of senior intellectuals and scientists who, like Caplan and Fukuyama, may have first encountered bioethical dilemmas in Huxley’s work.” (Dunaway 2002: 176).

discutindo em que medida a identidade e a autonomia dos seres humanos estarão em perigo perante a manipulação genética ou a clonagem, mas prestando menor atenção a fenômenos de manipulação psicológica ou de persuasão de comportamentos sociais. Daí o predomínio de interpretações de *Admirável Mundo Novo* (como a de Francis Fukuyama, referida acima) em que se enfatiza a presciência do romance a propósito dos efeitos da biotecnologia. Ora, uma releitura atenta obriga a reconhecer a menor relevância das tecnologias genéticas nesta história. Para Aldous Huxley e para os seus leitores dos anos 30, as transformações científicas (quer aplaudidas quer criticadas) localizavam-se tanto na área da biologia como no domínio da psicologia e da manipulação dos comportamentos, sendo este último o verdadeiro “campo de batalha” em que recaíam todas as atenções (Firchow 1984: 45).

Num breve ensaio publicado em Janeiro de 1932 sob o título “Science – The Double-Edged Tool!” (“Ciência – A Faca de Dois Gumes!”), Huxley discute o papel da ciência no aperfeiçoamento das sociedades modernas, alertando para o facto de que os recursos científicos poderão ser usados ou “abusados,” consoante as intenções dos governantes. E, no desenvolvimento do seu argumento, insiste justamente na centralidade da psicologia e dos mecanismos de propaganda:

Começo com a psicologia, a ciência que nos diz respeito de um modo mais próximo e íntimo do que qualquer outra, a ciência cujo objecto é a própria mente humana. [...] Demorei-me no tratamento da propaganda porque me parece que sem ela não pode haver uma aplicação em larga escala do conhecimento científico aos assuntos humanos. A psicologia é a chave para a ciência. (Huxley 2001 [1932]: 151-153).¹¹⁷

¹¹⁷ “Let us try to guess how the resources of science might be used or abused by different types of rulers in the nearer future. I will begin with psychology, the science which concerns us more closely and intimately than any other, the science whose subject matter is the human mind itself. [...] I have dwelt at some length on propaganda because it seems to me that without it there can be no large scale application of scientific knowledge to human affairs. Psychology is the key to science.” (Huxley 2001 [1932]: 151-153). Este texto aparece na mais recente edição crítica dos Ensaios Completos de Aldous Huxley com o título “Science and Civilization,” conforme indicado nas referências bibliográficas finais.

Os modos de controlar ou influenciar a participação dos indivíduos na vida social constituíam um assunto especialmente relevante na época, o que indiciava a importância do papel social e político no delinear da noção de pessoa humana. Ao conceber a tematização dos “efeitos da ciência na vida dos seres humanos,” Huxley situa-se face a esta noção simultaneamente biológica e sociológica de humanidade, o que preconiza o cruzamento inevitável entre o questionamento científico e a teorização social e política. Como assinalam, em geral, os comentadores de *Admirável Mundo Novo*, a temática científica aí explorada integra-se de forma coerente nas discussões do seu tempo, revelando um apurado conhecimento das principais descobertas da biologia ou da psicologia. O diálogo de Huxley com outros “intelectuais,” cientistas ou literatos, mais ou menos próximos do seu círculo, é também frequentemente sublinhado quando se procura situar *Admirável Mundo Novo* face a outras obras de ficção científica ou utópica, ou de divulgação científica e de teorização socio-política dos finais do século XIX e das primeiras décadas do século XX.

O escritor terá conjugado a sua formação científica com o tratamento de motivos habituais na literatura contemporânea (Brander 1969: 64),¹¹⁸ e parece consensual o reconhecimento das inter-relações com um assinalável conjunto de textos, nomeadamente: as utopias de H.G. Wells; os romances anti-utópicos de Eugene Zamiatin, *We* (tradução inglesa de 1924), ou de Charlotte Haldane, *Man's World* (1926); o ensaio imaginativo de apologia da ciência futura de J.B.S. Haldane, *Daedalus, or Science and the Future* (1924)¹¹⁹ e os ensaios mais cépticos de Bertrand Russell, *Icarus, or the Future of Science* (1924) e *The Scientific Outlook* (1931). Ao perspectivar

¹¹⁸ “Huxley wrote out of his scientific background and mass-produced his population in the fashion long popular in science fiction, growing them in bottles and conditioning them from birth in all the ways proposed by psychologists.” (Brander 1969: 64).

¹¹⁹ Veja-se a análise, de Maria Aline Ferreira, do diálogo literário e filosófico entre *Daedalus, Admirável Mundo Novo*, e dois romances posteriores: *The Man with Two Memories* (1976), de J.B.S. Haldane, e *Solution Three* (1975), de Naomi Mitchison. (Ferreira 2005: 173-190).

Huxley e o seu romance de 1932 no contexto específico dos debates, seus contemporâneos, sobre o valor social da ciência e sobre as implicações políticas das descobertas tecnológicas, afigura-se ainda mais evidente a complexidade das questões emergentes.

O tema do progresso científico encontrava-se então nitidamente associado à reflexão sobre os sistemas políticos e sociais: a intensa vulgarização da ciência nas décadas de 1920 e 1930 articulava-se com a recorrente consideração do potencial impacto da dinâmica científica na organização social. O movimento “Ciência e Sociedade,” bastante activo em Inglaterra nesta época, defendia a necessidade de serem os cientistas a “tomar o comando” (Kumar 1987: 230) de modo a implementar uma nova ordem social, mais regulada e mais eficaz. As imagens de uma nova sociedade organizada a partir das mais recentes possibilidades ou probabilidades científicas apareciam como resultado de uma reflexão abrangente e totalizadora, manifestando-se tanto em narrativas literárias como no âmbito da teorização filosófica. Por exemplo, Bertand Russell delineou o retrato de uma futura “Sociedade Científica” na terceira parte do seu ensaio de 1931, *The Scientific Outlook*, depois de ter analisado questões epistemológicas, históricas, e metodológicas a propósito do “Conhecimento Científico” e da “Técnica Científica.” A sociedade científica de Russell é aquela que “emprega as melhores técnicas científicas na produção, na educação e na propaganda,” tendo sido criada de um modo deliberado e com uma estrutura apropriada “para cumprir certos propósitos” (Russell 2001: 165).¹²⁰ Esta consciência de que o aperfeiçoamento da ciência virá a reflectir-se na vida social em função de objectivos políticos bem definidos constitui um elemento comum a diversas posições, tanto de celebração como de

¹²⁰ “The scientific society, as I conceive it, is one which employs the best scientific technique in production, in education, and in propaganda. [...] it has been created deliberately with a certain structure in order to fulfill certain purposes.” (Russell 2001: 165).

desconfiança face a esta sociedade futura. Que a questão estava na ordem do dia, parece incontestável.

Conforme já ficou assinalado, também os ensaios de Aldous Huxley datados desta época testemunham uma ponderação conjugada sobre as inovações científicas, as teorias políticas e as situações sociais do momento, a par de alguns comentários sobre teorização estética. Em geral, a sua avaliação do período histórico sublinhava o clima de “indecisão e complexidade, confinando com a incoerência” (Baker 2001a: xvi),¹²¹ o que se explica não apenas em consonância com o ambiente depressivo então vivido no mundo ocidental, mas também como resultado de um olhar predominantemente céptico perante um apurado conhecimento dos diversos campos da actividade humana sua contemporânea. Ao analisar alguns artigos publicados entre 1928 e 1935, James Sexton (2003) identifica na reflexão de Huxley um leque de críticas a aspectos culturais, económicos e políticos tão diversos como a arquitectura de Le Corbusier, a teoria sociológica de Vilfredo Pareto, ou os fenómenos de divertimento massificado. Este eclectismo de interesses e de referências sustenta uma crítica exaustiva do mundo presente e das suas perspectivas futuras, revelando em simultâneo uma abrangente reapreciação do passado histórico. Nos textos ensaísticos e literários de Huxley do período de entre-guerras, Robert Baker (2001b) descortina uma tendência, acentuada por volta de 1930, para aprofundar a desconfiança face às premissas centrais da “modernidade ocidental,” entendida como herança do Iluminismo, nomeadamente “a ideia do conhecimento positivo ou da verdade empírica da ciência moderna como tendo uma validade global e não contingente” (Baker 2001b: 36).¹²² Huxley não questionava a

¹²¹ “For Huxley, the intellectual climate of the interwar period was one of indecision and complexity bordering on incoherence.” (Baker 2001a: xvi).

¹²² “But by the early Thirties Huxley’s essays and novels began to register a deeper, sharper scepticism concerning the basic premise of what Huxley took to be Enlightenment modernity. [...] the idea of positive knowledge or the empirical truth of modern science as having a global or noncontingent validity” (Baker 2001b: 36).

importância do labor científico enquanto busca de conhecimento, mas destacava a marca social das aplicações tecnológicas enquanto instrumentos de poder, contingentes e manipuláveis: a “relação inquietante entre conhecimento e poder” (*idem*: 37) confere à ciência um estatuto ambivalente, cujos perigos potenciais deverão merecer uma atenção cuidada. Às dúvidas da sua época sobre o progresso científico como herança da modernidade, Huxley acrescenta um questionamento plural e ambíguo, “nunca totalmente resolvido” e persistente mesmo depois, numa fase distinta da obra do autor (*ibidem*: 58).¹²³

É neste contexto de incertezas e ambiguidades que se desenha a sociedade futura de *Admirável Mundo Novo*. O romance estrutura-se a partir da apresentação pormenorizada das bases tecnológicas que sustentam a geração de vida nesta sociedade, mas nota-se a ausência de explicações sobre as etapas que terão conduzido a tal evolução civilizacional. A conversa entre o Director e os Estudantes deixa entrever a vaga memória de um passado remoto, a propósito do qual se contam histórias mais ou menos fabulosas: “Era uma vez, quando Nosso Ford ainda era neste mundo, um rapazinho...” (*AMN*: 39; 23).¹²⁴ Contudo, tanto o desdém algo trocista com que o Director evoca alguns “factos históricos,” nomeadamente a antiga existência de pais, mães e famílias, como a repugnância com que os Estudantes os ouvem são indícios claros do papel secundário da memória histórica neste mundo. As alusões ao passado são consideradas apenas ocasionalmente relevantes no ensino dos princípios sociais a certas castas, em especial para sublinhar os méritos da vida presente. É precisamente nesta lógica que, no terceiro capítulo, surge a lição de história do Administrador

¹²³ “Such a complexly divided view of modernity, science and technology is never fully resolved in Huxley’s inter-war writing and persists as late as the compromising synthesis of religion and science in *Island*.” (Baker 2001b: 58). A publicação de *Island*, em 1962, representa o ponto culminante de uma segunda fase na obra de Aldous Huxley: a “utopia realista” descrita neste romance é lida frequentemente como a imagem invertida da sociedade de *Admirável Mundo Novo*, tendo o “cepticismo irónico, irreverente e corrosivo” dado lugar a uma “visão social e moral positiva” (Firchow 2002: 210-211).

¹²⁴ “Once upon a time, [...] while our Ford was still on Earth, there was a little boy [...]” (*BNW*: 23).

Mundial: o grupo de Estudantes (e com eles, o leitor do romance) tem o privilégio de se cruzar, no final da visita guiada ao Centro de Incubação e Condicionamento, com Mustafá Mond, um dos dez administradores do Estado Mundial, que benevolmente se dispõe a falar-lhes sobre a vida da humanidade no passado, sobre “esses pobres pré-modernos” a quem o seu mundo não permitia serem “sãos de espírito, virtuosos, felizes,” pois “eram obrigados a sentir violentamente as coisas” (AMN: 55; 41).¹²⁵

Embora lembrando, logo no início da sua lição, a máxima Fordiana “A História é uma treta” (49; 34), Mustafá Mond acaba por contar aos Estudantes, em traços gerais, a evolução desde o tempo dos “primeiros reformadores,” contemporâneos de Ford, passando pela “Guerra dos Nove Anos” (61; 47) e por algumas experiências governativas falhadas, até ao estabelecimento do Estado Mundial e à sua defesa e sustentação com base nos métodos pacíficos “da ectogénese, do condicionamento neo-pavloviano e da hipnopedia” (64; 50), a par de “uma campanha contra o passado,” encerrando os museus e suprimindo os livros, e de uma generalização do bem-estar quotidiano, distribuindo “soma,” o perfeito medicamento de alienação, e assegurando, graças aos progressos médicos, a juventude fisiológica de todos os cidadãos até ao momento da sua morte. De acordo com a análise cronológica de Robert Baker (1990: 96-97), e tomando como data fundadora da nova era a introdução do primeiro automóvel Modelo T, de Henry Ford, em 1908, as informações do Administrador Mundial permitem situar o presente da narrativa em 2540.

Assim parafraseada, a explicação histórica de Mustafá Mond parece um relato linear e coerente, mas não é este o caso. O terceiro capítulo de *Admirável Mundo Novo* constitui uma sequência narrativa complexa, em que se misturam os planos relativos ora à lição do Administrador ora ao final de um dia de trabalho no quotidiano de uns

¹²⁵ “No wonder these poor pre-moderns were mad and wicked and miserable. Their world didn’t allow them to take things easily, didn’t allow to be sane, virtuous, happy. [...] they were forced to feel strongly [...] how could they be stable?” (BNW: 41).

quantos cidadãos do Mundo Novo, os quais serão os protagonistas da história aí contada. Os segmentos narrativos correspondentes a cada um dos planos surgem intercaladamente e vão diminuindo de extensão ao longo do capítulo, num crescendo de brevidade que os torna quase indistinguíveis. De início, as observações históricas parecem ilustradas *a contrario* pelas imagens da vida “moderna” de Bernard Marx e Henry Foster (48; 34), de Lenina e Fanny Crowne (51; 36), mas progressivamente percebe-se que esta oscilação de planos sugere, afinal, a linha de continuidade que aproxima os dois tempos. A fusão das falas e dos pensamentos das diferentes personagens num jogo de ecos que se situa nos limites do sentido traduz, de forma muito vívida, o aglomerado de referências e de explicações históricas que sustenta o Mundo Novo, sem que os seus habitantes disso se apercebam (e justamente porque não o percebem). Eis um fragmento dessa babel de enunciados:

- A introdução do primeiro modelo T de Nosso Ford...
- Tenho-o quase há três meses.
- Escolhida como data de origem da nova era.
- “Mais vale destruir que conservar. Mais vale destruir...”
- Havia, como já disse, uma coisa chamada cristianismo...
- “Mais vale destruir que conservar...”
- A ética e a filosofia do subconsumo...
- “Como gosto de ter fatos novos. Como gosto de ter fatos novos. Como gosto de...” (AMN: 65; 52)¹²⁶

Esta mistura de alusões históricas, de comentários prosaicos e de pensamentos condicionados indicia a amálgama de elementos desconexos de que se compõe o novo mundo. Aliás, a incoerência é também visível na variedade caótica dos nomes das personagens. A conjugação aleatória de antropónimos reconhecíveis do universo político, económico, científico e cultural dos séculos XVIII a XX, nas suas diversas

¹²⁶ “The introduction of Our Ford’s first T-Model...”

“I’ve had it nearly three months.”

“Chosen as the opening date of the new era.”

“Ending is better than mending; ending is better...”

“There was a thing, as I’ve said before, called Christianity.”

“Ending is better than mending.”

“The ethics and philosophy of under-consumption...”

“I love new clothes, I love new clothes, I love...” (BNW: 52).

tendências, parece estabelecer, a partir do mundo futuro, um olhar irónico sobre esse tempo “fundador,” o tempo do industrial americano Henry Ford (1863-1947), mas também do governante russo *Lenine* (1870-1924), do industrial e político britânico Alfred *Mond* (1868-1930), ou do psicólogo behaviorista americano John B. *Watson* (1878-1958). De um tempo anterior, mas igualmente evocados, são o médico francês Claude *Bernard* (1813-1878), o filósofo alemão Karl *Marx* (1818-1883), ou o físico alemão Hermann von *Helmholtz* (1821-1894) – para lembrar apenas os nomes das personagens principais do romance. As diferentes ideias e orientações representadas por estas figuras históricas, aparentemente relembradas pelo perdurar dos respectivos nomes, acabam por desaparecer na nova síntese atingida com os cidadãos do Mundo Novo que, ao mesmo tempo, ostentam e anulam em si a memória heterogénea dos seus nomes. No entender de Peter Firchow, este jogo com os nomes denota também um ajuste de contas com o momento presente da escrita de *Admirável Mundo Novo*: Aldous Huxley terá pretendido sugerir que “todas as forças políticas do século XX, independentemente das suas divergências de superfície,” estavam de facto a apontar na mesma direcção, a da constituição de um “estado mundial” (Firchow 1984: 83).¹²⁷ Ou, como defende Krishan Kumar, esta constelação de nomes traduziria, para Huxley, “uma acusação bastante completa do pensamento e das realizações do Ocidente desde o Iluminismo” (Kumar 1987: 243).¹²⁸

Ora, muito relevante é o contraste entre a possibilidade de reconhecimento deste juízo crítico, ou desta sátira ao passado, por parte dos leitores de *Admirável Mundo Novo*, e a incapacidade dos habitantes desse Mundo Novo de se verem, ou de se

¹²⁷ “What Huxley seems to be implying is that all of the dynamic political forces of the twentieth century, no matter how divergent they appear on the surface, are really tending in the same direction, that of the new world state.” (Firchow 1984: 83).

¹²⁸ “Progressives and Conservatives, Radicals and Reactionaries, Socialists and Capitalists – all have contributed to the mess in about equal measure. As in the old allegorical fables, Huxley gives many of his characters names which symbolize his particular *bêtes noires*. Together they add up to a fairly comprehensive indictment of western thought and achievement since the Enlightenment.” (Kumar 1987: 243).

julgarem, no âmbito de uma evolução histórica. Esta humanidade futura distingue-se precisamente por ter perdido não só o conhecimento do passado mas também a noção do tempo histórico. Visto que não se perspectiva em termos evolutivos, mas apenas em função da “estabilidade,” esta comunidade funciona como se estivesse fora do tempo, num “presente eterno” (Kumar 1987: 259),¹²⁹ fora das possibilidades de transformação individual ou social, e ao abrigo de qualquer juízo sobre a validade do seu funcionamento. Note-se como a lição de Mustafá Mond, no terceiro capítulo, se conclui com a imagem de um triunfo sobre o tempo, concretizado na anulação das marcas de envelhecimento dos indivíduos. Tal como se superou o passado histórico, assim se cristalizou o tempo individual e se neutralizou a percepção da condição mortal dos seres humanos.

A cristalização do tempo associa-se, em termos individuais, à idade infantil e à ausência de uma consciência clara sobre sequências temporais e, principalmente, causais. Como perspectivam a sua vida à luz do momento presente e da satisfação das suas necessidades imediatas, as crianças tendem a estranhar quaisquer remissões para aspectos do passado ou do futuro, quaisquer evocações de causas, princípios ou consequências não evidentes desde logo. Por outras palavras, as crianças vivem tipicamente num mundo alheio à consideração distanciada e abrangente da vida pessoal e colectiva, e daí permanecerem à margem da tomada de decisões ou da assunção de responsabilidades. A inimputabilidade moral e jurídica que a generalidade das sociedades reserva para a infância resulta da convicção de que neste período de formação da pessoa humana ainda estão em desenvolvimento as capacidades que, na

¹²⁹ “Brave New World has achieved historical stasis. Just as individual development is abolished – individuals are frozen for the whole of their lives by their genetic and social conditioning – so too is social development. Brave New World lives in an eternal present, with no idea of a future or a past.” (Kumar 1987: 259).

idade adulta, permitirão a perspectivação da vida num contínuo temporal e causal e, em consequência, sustentarão o pleno exercício da deliberação autónoma e responsável.

Como já se percebeu, em *Admirável Mundo Novo* não se equaciona essa evolução para a autonomia da idade adulta. A humanidade do Mundo Novo emerge como um grupo infantilizado, ou seja, desprovido de qualquer noção de uma vivência complexa no tempo, e controlado através da pronta satisfação de todas as necessidades e de todos os desejos mais imediatos dos indivíduos. A “felicidade” decorre precisamente da ausência tanto de preocupações materiais como de inquietações morais: os “cidadãos – crianças” vivem saciados e tranquilos, protegidos pelos Directores e Administradores, “os únicos adultos de verdade nesta sociedade,” que actuam como “pais dedicados e sensatos” (Kumar 1987: 260).¹³⁰ Não há dúvida de que o grau de infantilização varia consoante a casta, mas mesmo dos Alfas se espera um comportamento adequado, ou seja, de “decoro infantil” na entrega despreocupada a todos os divertimentos e a todas as efémeras relações sentimentais. Ao repreender Bernard Marx pela sua conduta desviante, o Director lembra:

Os Alfas estão condicionados de tal forma que não são obrigatoriamente infantis na sua conduta emotiva. Mas essa é mais uma razão para que todos eles façam todos os esforços necessários para se adaptarem à normalidade. É seu dever serem infantis, mesmo contra a sua tendência. (AMN: 109; 98).¹³¹

Estas palavras do Director indicam a principal fragilidade do sistema social deste mundo “depois de Ford.” O condicionamento que assegura a infantilidade da maior parte da população não é totalmente eficaz na casta superior, pois o grau de individualidade e de liberdade reservado aos Alfas admite eventuais comportamentos

¹³⁰ “The Brave New Worlders [...] appear as what they actually are: happy carefree, irresponsible children in a world of security and plenty. The Controllers and Directors, the only real adults in the society, move among them as wise and loving parents” (Kumar 1987: 260).

¹³¹ “Alphas are so conditioned that they do not *have* to be infantile in their emotional behaviour. But that is all the more reason for their making a special effort to conform. It is their duty to be infantile, even against their inclination.” (BNW: 98).

discordantes. Como explica o chanceler de um colégio para jovens desta casta, a sua singularidade é biologicamente sustentada, “um ovo, um adulto,” o que “torna a educação mais difícil.” Todavia, a sociedade precisa deste tipo de cidadãos, “destinados a assumir responsabilidades e a desembaraçar-se em casos excepcionais e imprevistos” (AMN: 171; 161),¹³² pelo que não há como evitar este risco. Embora também objecto de manipulação genética e de algum condicionamento psicológico, os Alfas são cidadãos especiais na medida em que, por um lado, terão que cumprir tarefas complexas e inesperadas, num desempenho profissional adulto, responsável e autónomo, e, por outro, deverão adoptar um comportamento social infantil, resultante de uma escolha consciente e esforçada de “adaptação à normalidade.”

A conciliação destas duas dimensões nem sempre é pacífica, e alguns Alfas acabam por questionar a sua contínua oscilação; o desabafo de Bernard Marx é, a este propósito, muito significativo: “Adultos intelectualmente durante as horas de trabalho, bebés no que diz respeito ao sentimento e ao desejo. [...] A ideia veio-me subitamente, há dias: talvez fosse possível ser-se sempre adulto.” (AMN: 105; 94).¹³³ A reflexão sobre si mesmo e sobre o seu lugar na comunidade leva Bernard a admitir a hipótese de se poder ser “sempre adulto,” e nisto ele está implicitamente a equacionar a violação das regras sociais. Ou seja, a capacidade de pensamento livre e autónomo dos indivíduos da casta superior, tão necessário para assegurar a gestão eficaz do Mundo Novo, favorece também o questionamento da situação social e traduz, assim, um perigo para a ordem estabelecida.

Em última análise, a existência de cidadãos pouco condicionados e capazes de pensamento inovador constitui, ao mesmo tempo, o “calcanhar de Aquiles” (Kumar

¹³² “Eton is reserved exclusively for upper-caste boys and girls. One egg, one adult. It makes education more difficult of course. But as they’ll be called upon to take responsibilities and deal with unexpected emergencies, it can’t be helped.” (BNW: 161).

¹³³ “Adults intellectually and during working hours [...]. Infants where feeling and desire are concerned. [...] It suddenly struck me the other day, that it might be possible to be an adult all the time.” (BNW: 94).

1987: 282) da estabilidade do Mundo Novo e a imprescindível garantia de continuidade desse universo. A intriga do romance de Huxley vai centrar-se justamente na apreciação deste paradoxo, enquadrando-o no implícito debate sobre os traços definidores dos seres humanos. O desenrolar da sequência narrativa de *Admirável Mundo Novo* acompanha o percurso de algumas personagens que se reconhecem no dilemático limiar entre a sua consciência de singular individualidade e a sua pertença a uma comunidade que sobrevive pela anulação das marcas individuais. A consideração destes dilemas dá lugar a reflexões variadas sobre a validade tanto de modelos sociais como de critérios de identidade pessoal que, sem grande surpresa, se equacionam em termos de humanidade e de desumanidade.

2.3. “A liberdade de ser uma cunha redonda num buraco quadrado”

O quarto capítulo de *Admirável Mundo Novo* introduz o leitor no quotidiano de um conjunto de cidadãos, já anteriormente apresentados em traços gerais. A narrativa prossegue concentrando as atenções na aproximação entre o desajustado Alfa-Mais Bernard Marx e a bem integrada Alfa Lenina Crown, e aludindo também à amizade entre Bernard e o Alfa-Mais Helmholtz Watson, amizade essa propiciada por uma comum sensação de isolamento e de desconforto social. Se a relação com Lenina permite evidenciar a “estranheza” e a “inquietação” com que as ideias e os comportamentos menos ortodoxos, como os de Bernard, são acolhidos pelas pessoas comuns do Mundo Novo, já a amizade com Helmholtz ocasiona o esclarecimento das causas da inadaptação social de certos indivíduos. Afinal, nesta comunidade em que se presume a felicidade generalizada, existem também algumas pessoas infelizes, porque

vivem conscientes da sua diferença, da sua solidão, e da incapacidade de permanecerem, nas palavras de Bernard, “simplesmente uma célula do corpo social” (AMN: 102; 90). Seja por alguma deficiência física invulgar na sua casta, como era o caso de Bernard, seja por um “excesso mental” que apurava a argúcia e o sentido crítico, como acontecia com Helmholtz, algumas pessoas acabavam por se dar conta da sua singularidade. Assim, “estes dois homens tinham em comum a consciência de serem indivíduos” (AMN: 80; 67),¹³⁴ o que lhes conferia uma inquietação que, em conflito com as regras do seu condicionamento, favorecia a aspiração a novos pensamentos e a novas sensações, em tudo contrários à estabilidade do seu mundo.

A história de *Admirável Mundo Novo* desenvolve-se na apresentação dos complexos contornos do relacionamento entre os indivíduos conscientes de si mesmos e a sociedade em que se integram e a que, em algum grau, se submetem. Na descrição de Theodor Adorno, a comunidade futura evocada por Huxley é composta por pessoas que, “enquanto filhos da sociedade num sentido literal, não existem já em oposição dialéctica com a sociedade mas são, antes, idênticos a ela na sua substância.” (Adorno 1981: 100).¹³⁵ Ora, num mundo em que a noção de pessoa humana se tornou completamente coincidente com a noção de cidadão, ou seja, em que os indivíduos anulam a sua singularidade para se incorporarem de forma perfeita no organismo colectivo, afigura-se ainda mais vívida a discussão em torno dos casos de rebeldia. Perante um generalizado processo de “des-subjectivização” (Adorno 1981: 102), sobressaem aqueles indivíduos que se vêem a si mesmos como pólos de subjectividade, isto é, como sujeitos livres de pensamento e de acção. O questionamento da importância da liberdade individual e da auto-consciência revela-se crucial na controvérsia sobre a noção de pessoa humana que percorre *Admirável Mundo Novo*, mas importa notar que não se chega verdadeiramente

¹³⁴ “What the two men shared was the knowledge that they were individuals.” (BNW: 67).

¹³⁵ “As children of society in the literal sense, men no longer exist in dialectical opposition to society but rather are identical with it in their substance” (Adorno 1981: 100).

a qualquer conclusão inequívoca sobre o assunto. A leitura desenvolvida por Adorno pretende ver neste romance uma apologia paradoxal do individualismo, pois a valorização da ideia de indivíduo estará articulada com a censura dos próprios indivíduos, tornados meros reflexos da teia social.¹³⁶ Todavia, nesta narrativa, o valor da subjectividade e da liberdade pessoal permanece incerto, num equilíbrio vacilante face ao valor de outros elementos também constitutivos (e definidores) da vida humana, em especial o seu inescapável carácter gregário: a pessoa humana vive necessariamente numa comunidade humana, e estes dois planos não são separáveis, antes se complementam numa interacção contínua.

O romance de Huxley expõe um cenário em que se presumiu a necessidade de anular a individualidade para benefício da comunidade, ou seja, em que se sobrepôs ao fenómeno da “socialização” o princípio da “colectivização” (Fietz 1995: 353),¹³⁷ e daí a discussão ser desencadeada através da apresentação das histórias de pessoas que se sabem e/ou se desejam livres e diferentes. Contudo, essas histórias mostram também como a liberdade ou a diferença não são valores nem absolutos nem indiscutíveis. O primeiro indício da relatividade dos valores encontra-se na descrição, por regra em tonalidade cómica ou tragicómica, das aventuras dos cidadãos deste Mundo Novo, tanto os bem integrados como os desadaptados. A este distanciamento irónico face ao perfil e ao destino das personagens junta-se a explícita contraposição de imagens e de

¹³⁶ “Unreflective individualism asserts itself as though the horror which transfixes the novel were not itself the monstrous offspring of individualistic society. The spontaneity of the individual human being is eliminated from the historical process while the concept of the individual is detached from history and incorporated into the philosophia perennis. Individuation, which is essentially social, reverts to the immutability of nature. [...] Huxley’s book, like his entire work, blames the hypostatized individual for his fungibility and his existence as a “character mask” of society rather than as a real self.” (Adorno 1981: 115).

¹³⁷ “The concept of socialization, however, takes on negative aspects when it begins to overlap with the idea of collectivization implying the suppression of the individual by, and its adjustment to, collective systems and their ideologies. In the late twenties, Huxley witnessing the growth of fascist and communist totalitarianism was becoming more and more sceptical.” (Fietz 1995: 353).

argumentos discrepantes a propósito das melhores escolhas de vida ou das mais autênticas definições de humanidade, sem que uns ou outros apareçam isentos de falhas.

Esta contraposição vem a ser mais evidente a partir da entrada em cena do Selvagem. Para além dos “estranhos” Bernard e Helmholtz, a sociedade do Mundo Novo confronta-se com uma pessoa que pensa e que se comporta de um modo ainda mais inusitado. A já referida aproximação entre Bernard e Lenina levá-los-á em passeio até uma Reserva de Selvagens, no Novo México, e dessa viagem, contada a partir do final do sexto capítulo, resultará o acontecimento central da intriga, ou seja, o encontro com um jovem Selvagem que, entretanto, descobrirão ser filho de dois cidadãos do Estado Mundial. Se no início do romance havia ficado delineado o retrato global da sociedade do futuro, a descrição demorada da Reserva e dos seus habitantes não condicionados introduz uma imagem impressionante do reverso da “civilização” e do “progresso,” afinal ainda visível em algumas regiões inóspitas que “não valera a pena civilizar” (*AMN*: 171; 162).¹³⁸ Em Malpaís (note-se como também os topónimos revelam a motivação irónica já assinalada nos nomes das personagens), Bernard e Lenina (e, com eles, o leitor) defrontam-se com uma comunidade desprovida de conforto tecnológico e em que se mantêm os costumes de vida familiar, assim como a doença, o envelhecimento, o sofrimento físico, e ainda certos rituais de violência consentida.

A sensação de “estranheza” que invade os visitantes adensa-se quando são interpelados por um rapaz que, embora vestido como um índio, apresenta uma compleição ali invulgar, de pele clara e olhos azuis. As suas primeiras palavras são reveladoras:

¹³⁸ “A savage reservation is a place which, owing to unfavourable climatic or geological conditions, or poverty of natural resources, has not been worth the expense of civilizing” (*BNW*: 162).

- Ei-los! Eu vos saúdo – disse o recém-chegado num inglês impecável, mas muito especial. – Sois civilizados, não é verdade? Vindes de longe, de além da Reserva?
- Quem é este, grande Ford?... – começou Bernard.
- O rapaz suspirou e acenou com a cabeça.
- Um homem bem infeliz. (AMN: 125; 116).¹³⁹

Esta imediata confissão de infelicidade marca o perfil de John de um modo decisivo, ao mesmo tempo que o seu discurso anuncia um uso peculiar e distintivo da linguagem. A curiosidade de Bernard e o “benevolente interesse” de Lenina propiciam o conhecimento mais aprofundado deste jovem e de sua mãe Linda, ambos “estrangeiros” na Reserva: Linda, uma cidadã Beta, havia-se perdido nas montanhas aquando de umas férias em Malpaís e fora socorrida por habitantes locais; sem contacto com o mundo civilizado, e estando grávida, ali havia permanecido e dado à luz o seu filho John. Pelos seus relatos circunstanciados, percebe-se que a integração de ambos na sociedade local nunca fora bem conseguida, desde logo porque, moldada pelo seu condicionamento na “civilização,” Linda não chegara a compreender os hábitos dos índios, tal como a população de Malpaís nunca aceitara a sua conduta “civilizada,” ali considerada “imoral,” estendendo também a John as atitudes de discriminação. Explica Linda:

Aqui tudo é diferente. É como se vivesse entre doidos. Tudo o que eles fazem é louco. [...] A loucura deve ser contagiosa. E parece que John a apanhou dos índios, pois, já se vê, ele tem convivido muito com eles, apesar de eles nunca lhe terem permitido que fizesse tudo o que faziam os outros garotos. (AMN: 130; 121-122).¹⁴⁰

A infelicidade de que falava John ao apresentar-se decorre precisamente desta sua condição especial: embora nascido e educado em Malpaís, ele nunca havia sido

¹³⁹ “Hullo. Good-morrow,” said the stranger, in faultless but peculiar English. “You’re civilized, aren’t you? You come from the Other Place, outside the Reservation? / “Who on earth...?” Bernard began in astonishment. / The young man sighed and shook his head. “A most unhappy gentleman.” (BNW: 116).

¹⁴⁰ “It’s all different here. It’s like living with lunatics. Everything they do is mad. [...] Being mad’s infectious, I believe. Anyhow, John seems to have caught it from the Indians. Because, of course, he was with them a lot. Even though they always were so beastly to him and wouldn’t let him do all the things the other boys did.” (BNW: 121-122).

admitido como membro de pleno direito dessa comunidade, e eram-lhe permanentemente vedadas as possibilidades de participar nos rituais de crescimento pessoal e de integração social. Esses rituais, embora sangrentos e dolorosos, eram os únicos gestos que John conhecia e aprendera a valorizar enquanto formas de assunção e demonstração de uma identidade individual e, por isso mesmo, a impossibilidade de os cumprir significava a incapacidade de “mostrar que [era] um homem” (AMN: 126; 117). Ora, o sofrimento de John por não conseguir afirmar-se perante o grupo em que vive assemelha-se nitidamente à angústia solitária de Bernard na sua vida em Londres, e assim começam a ser visíveis as afinidades profundas entre a sociedade “civilizada” e a sociedade “selvagem.” Desde logo, são parecidos os rituais de comunhão e alienação colectiva, como bem assinala Lenina, que apenas se impressiona quando sobrem a violência física na cerimónia do *pueblo* (AMN: 122; 113). Seguidamente, percebe-se que também em Malpaís a estabilidade é assegurada por regras de comportamento muito rígidas e pela discriminação de todos aqueles que, de alguma forma, se afiguram diferentes, como Linda e John.

Não estranha, pois, que este “Selvagem,” discriminado e infeliz na Reserva, aceite com entusiasmo o convite de Bernard para conhecer esse mundo civilizado de que Linda sempre lhe falara com saudade. A partir do momento em que John chega a Londres, complexifica-se o retrato do Mundo Novo precisamente porque passa a incluir um olhar não condicionado sobre as maravilhas da sociedade moderna, olhar esse que complementa e aprofunda o olhar crítico dos Alfas desajustados. Com a convicta memória dos costumes e dos princípios morais aprendidos na Reserva, o Selvagem (como é chamado insistentemente) continua infeliz no mundo civilizado: a sua vida em Inglaterra, contada a partir do capítulo décimo, testemunha um desconforto crescente que culminará no suicídio; mas, entretanto, a hipótese de regresso à Reserva nunca

surge no horizonte. Nenhuma destas sociedades tolera elementos discrepantes e John simboliza, assim, a desistência radical perante a incapacidade de plena afirmação pessoal face a uma comunidade.

Peter Firchow descreve a equivalência entre os dois sistemas sociais retratados em *Admirável Mundo Novo* com base na ausência de espaço para o “indivíduo humano,” anulado por regras sociais que o reduzem a uma condição “sub-humana” pela aproximação ou às “bestas” (selvagens, irracionais) ou às “máquinas” (produzidas sob modelo e condicionadas para certos desempenhos). Desta mesma crítica a dois modelos sociais bem distintos, Firchow faz decorrer a valorização comparativa da “instável, injusta, infeliz, mas ainda assim relativamente humana sociedade europeia do início do século XX” (Firchow 1972: 132).¹⁴¹ Repare-se que, para estabelecer a distinção entre as sociedades imaginadas no romance de Huxley e a sociedade contemporânea à sua publicação, usa-se aqui o binómio “humano vs. sub-humano” fazendo-o equivaler a um outro par de opostos que se pode resumir como “propício ao indivíduo vs. hostil ao indivíduo.” Por outras palavras, o conceito de “humano” que sustenta a descrição de Firchow parece identificar na livre assunção da individualidade, a que serão alheios os animais e as máquinas, o verdadeiro núcleo definidor de humanidade. Ora, esta ideia de que a consciência de liberdade individual constitui o traço fundamental da definição do humano necessita de ser explicada através da identificação dos elementos em que tal consciência se manifestará. Importa perceber o que significa afirmar que Bernard, Helmholtz ou John se sentem “indivíduos” (logo, “humanos”) para melhor entender em

¹⁴¹ “The problem posed by the intrusion of the Savage is that in neither society – the insane Indian or the lunatic Fordian – is there any provision for the human individual. Both societies have abolished individuality in order to become either subhumanly bestial or subhumanly mechanical. Both have paid far too high a price for social stability; and both, despite this stability, are consequently inferior to the unstable, unjust, unhappy, but still relatively human society of early twentieth-century Europe.” (Firchow 1972: 132).

que medida as suas sociedades hostilizam tal “individualidade” e, assim, se afastam de uma das mais tradicionais imagens de humanidade.

Para as personagens de *Admirável Mundo Novo*, a descoberta da consciência de si coincide com a descoberta de capacidades de livre expressão, ou melhor, de livre significação, em especial através das múltiplas potencialidades da linguagem verbal. Isto fica muito claro logo na primeira conversa a que se assiste entre Bernard e Helmholtz. Sabendo que este último é um muito competente retórico, com “um dom incomparável para descobrir fórmulas e *slogans* hipnopédicos” (*AMN*: 79; 67),¹⁴² percebe-se que foi o agudizar da consciência quanto ao poder da linguagem que despertou a sua rebelde ponderação sobre os significados veiculados, sobre a razão de ser da sua actividade e sobre o próprio rumo da sua vida. Reflectia Helmholtz:

Tenho a sensação de poder fazer qualquer coisa muito mais importante. Sim, mais intensa, mais violenta. [...] As palavras podem ser semelhantes aos raios X se delas nos servirmos convenientemente. Atravessam tudo. Lê-se e é-se atravessado. (*AMN*: 82-83; 70).¹⁴³

A suspeita de que será possível comunicar de um modo incisivo algo de importante, algo de substantivo, conjuga-se com a hipótese de que poderia haver maneira de expressar ideias novas e gerar significações imprevisíveis, potencialmente incontroláveis. O pensamento dos cidadãos do Mundo Novo encontrava-se confinado pelas formulações linguísticas que enunciavam os lugares comuns incutidos durante o condicionamento, e daí o facto de o discurso habitual das pessoas ser pontuado pelos estribilhos já notados. A possibilidade de fazer um uso mais livre da linguagem, para além desses estribilhos, implicaria a aceitação da diferença e da imprevisibilidade tanto na expressão como no pensamento. Ao dar-se conta dessa hipótese, Helmholtz assume a

¹⁴² “[He] had the happiest knack for slogans and hypnopaedic rhymes.” (*BNW*: 67).

¹⁴³ “I feel I could do something much more important. Yes, and more intense, more violent. [...] Words can be like X-rays, if you use them properly – they’ll go through anything. You read and you’re pierced.” (*BNW*: 70).

consciência da sua individualidade pois entrevê (e mais tarde compreenderá) a sua específica relação comunicativa com o mundo através da linguagem. Por outras palavras, ele compreenderá como a sua identidade pessoal assenta nas potencialidades de se relacionar livremente com aquilo que o rodeia, entendendo e sendo entendido, influenciando e sendo influenciado – irremediavelmente fora dos limites de significação impostos à massa social do Estado Mundial e, por isso, ameaçando a sua estabilidade.

Os juízos dominantes sobre as hipóteses de livre significação enquadram-se no olhar incrédulo e trocista do Mundo Novo face a todo o tipo de diferença. Quando, durante a sua conversa inicial com os Estudantes, Mustafá Mond alude aos desejos de liberdade individual expressos em certo momento do percurso histórico, é justamente a inutilidade de tal postura social que se enfatiza: “A liberdade de não servir para nada e de ser miserável. A liberdade de ser uma cunha redonda num buraco quadrado.” (*AMN*: 60; 46).¹⁴⁴ Esta associação entre a liberdade dos indivíduos e o fracasso ou o desajuste social sugere uma irremediável incompatibilidade entre as motivações pessoais e os interesses colectivos, e a ideia parece mesmo ganhar particular ressonância com a utilização da imagem da “cunha redonda” que não encaixa no “buraco quadrado.” Todavia, o uso, por Mustafá Mond, de uma fórmula já cristalizada na língua¹⁴⁵ apenas enfatiza a rigidez de um pensamento moldado por formas convencionais de expressão. A eventual liberdade de ser “uma cunha redonda num buraco quadrado” implicaria, em primeira instância, a possibilidade de entender a convencionalidade de semelhantes expressões e, conseqüentemente, a capacidade de conceber renovadas formas de designar (e, logo, de perspectivar) o mundo.

¹⁴⁴ “Speeches about liberty of the subject. Liberty to be inefficient and miserable. Freedom to be a round peg in a square hole.” (*BNW*: 46).

¹⁴⁵ A expressão “a square peg in a round hole” está consignada na língua inglesa como sinónimo de “misfit,” ou seja, desajustado, inadaptado.

Em certa medida, esta consciência da capacidade de significação, livre e diferenciada, através do uso proficiente da linguagem verbal assemelha-se a outras experiências de descoberta pessoal por demarcação face à comunidade indiferenciada. Por exemplo, também Bernard havia chegado a uma consciência de singularidade ao dar-se conta de que a sua aparência física não correspondia ao esperado nos cidadãos da sua casta e, por isso, não conseguia comunicar com o mundo (ser respeitado, obedecido, ou apreciado) da mesma forma que os demais. A noção de individualidade parece, pois, estar associada à consciência da liberdade de ser diferente, de escapar aos modelos prévios, de gerar significações inesperadas. Embora não sendo a única forma de aceder a essa consciência, o uso da linguagem verbal ocasiona situações especialmente propícias à descoberta desta capacidade distintivamente humana de ultrapassar limites e de assumir diferenças.

Em *Admirável Mundo Novo*, sobressai esta percepção da linguagem como meio privilegiado de experimentar a relação com o mundo e descobrir a consciência de si, nomeadamente no que se refere à história de vida do Selvagem John. O capítulo oitavo traz a revelação da sua biografia. Embora enquadrada numa conversa com Bernard, a narrativa biográfica surge contada na terceira pessoa, mesmo sendo evidente que o saber do narrador coincide exactamente com o olhar e a memória do jovem. Tudo indica que esta história de vida, evocada nos seus episódios fundamentais, de um modo fragmentário mas em sequência cronológica, não é contada na primeira pessoa apenas porque a especificidade da língua falada por John constituiria, de alguma forma, um impedimento à linearidade do discurso. Note-se que o que mais impressiona Bernard nesta conversa não são propriamente as experiências tão sofridas ou as ideias tão

estranhas de John, mas antes a sua “maneira muito esquisita de falar” (AMN: 149: 139).¹⁴⁶

Nesta “narrativa de origens” (Baker 1990: 117) ecoam alguns temas tradicionais da análise biográfica, como sejam o relacionamento com a estrutura familiar e a experiência de situações de socialização, mas, muito em especial, cruzam-se aí dois motivos principais: por um lado, o íntimo conflito decorrente do duplo quadro de valores em que se desenvolve a formação de John e, por outro lado, a específica aprendizagem da leitura, que abre para este jovem ainda um outro mundo de referências e de formas de expressão, as quais consubstanciam, em última análise, a sua mais importante marca de identidade. Repartido entre o exemplo de Linda, com os seus hábitos e as suas memórias da “civilização,” e a realidade quotidiana de Malpaís, com as suas regras de conduta e as histórias “maravilhosas” contadas pelos “velhos do *pueblo*” (AMN: 138; 128), John movimentava-se entre dois universos com escalas de valor tão distintas que dificilmente construiria para si um núcleo de identidade equilibrado e coerente. À falta de outro traço distintivo, ou de qualquer outro atributo valorizador, a sua proficiência na leitura, desenvolvida a partir do ensino dedicado de Linda, tornara-se uma característica que o singularizava: entre as crianças e os jovens de Malpaís, apenas ele sabia ler, e sabia o que era a leitura, e a consciência disto ajudava-o a suportar a discriminação dos demais (AMN: 139; 130).

O fascínio e a curiosidade de John pelas palavras e pelos sentidos veiculados eram já evidentes no seu comprazimento ao ouvir os relatos de Linda e as histórias dos anciãos do *pueblo*. Mas o fascínio agudizara-se no confronto com a escrita, e com o único livro por ali existente, um manual científico “para os trabalhadores Betas” repleto de palavras novas que Linda raramente conseguia explicar, pois o seu condicionamento,

¹⁴⁶ “You have a most peculiar way of talking sometimes,” said Bernard, staring at the young man in perplexed astonishment.” (BNW: 139).

como era regra no Mundo Novo, não lhe fornecera nunca uma visão global sobre o conhecimento científico que sustentava o seu trabalho. Quando tinha doze anos, um outro livro aparecera em sua casa, trazido por Popé dos cofres dos índios – e foi com este livro antigo, “anterior à civilização” e “cheio de asneiras,” no entender de Linda (AMN: 140; 131), que John aprendeu verdadeiramente a exprimir-se. As *Obras Completas de William Shakespeare* traziam ao jovem as palavras necessárias para dar corpo à sua realidade, para compreender a sua vida, os seus sentimentos e as suas intenções. E na leitura de *Hamlet*, John acreditou descobrir um retrato de si mesmo e da sua situação familiar:

Sentiu-se, sem saber porquê, como se nunca tivesse realmente detestado Popé, como se antes nunca o tivesse verdadeiramente detestado, porque nunca pudera dizer até que ponto o detestava. Mas entretanto possuía aquelas palavras, aquelas palavras que se assemelhavam aos tambores, aos cantos e às fórmulas mágicas. Estas palavras e a história estranha, estranha, donde eram tiradas [...] davam-lhe um motivo para detestar Popé. E tornavam-lhe o seu ódio mais real, tornavam-lhe mais real o próprio Popé. (AMN: 141-142; 132).¹⁴⁷

A “magia” das palavras e das histórias deste novo livro assemelhava-se ao fascínio de outras experiências estéticas anteriormente vividas por John, mas com uma diferença: estas palavras conferiam realidade ao mundo circundante, ou seja, permitiam-lhe interpretá-lo de forma persuasiva e coerente, pois apresentavam um modelo forte de significação. Em consequência, a língua inglesa falada pelas personagens de Shakespeare havia-se tornado a língua de John, e o universo de valores e de referências destas histórias estabelecera a base da sua interpretação da vida. Não espanta, pois, que perante a perspectiva de visitar o mundo civilizado, sempre tão elogiado por Linda e ali consubstanciado na bela Lenina (que desde o primeiro instante o deslumbrara), John

¹⁴⁷ “Somehow it was as though he had never really hated Popé before; never really hated him because he had never been able to say how much he hated him. but now he had these words, these words like drums and singing and magic. These words and the strange, strange story out of which they were taken [...] – they gave him a reason for hating Popé; and they made this hatred more real; they even made Popé himself more real.” (BNW: 132).

evoque as palavras de encantamento de Miranda, em *The Tempest* (Acto V, Cena I, vv.182-183): “Quantos seres encantadores há aqui! Como a humanidade é bela! Oh, admirável mundo novo...” (AMN: 148; 139).

Conforme assinala Harold Bloom na sua edição de *Admirável Mundo Novo*, a referência à obra de Shakespeare constitui, neste romance, muito mais do que a fonte do seu título. Surgindo como uma espécie de terceira alternativa face aos universos em presença, o mundo do teatro shakespeariano fornece um quadro de valores que atrai John e que molda a sua mundividência; contudo, é principalmente o complexo uso da linguagem que fascina e influencia este peculiar leitor. Uma educação literária, tal como a tradição ocidental a tem concebido, em especial com base em textos e autores canónicos, assenta justamente na descoberta de novos modos de dizer e de significar. Nas palavras de Bloom: “nunca ninguém foi salvo por ler Shakespeare, ou por vê-lo representado, mas Shakespeare, mais do que qualquer outro escritor, oferece uma possível sabedoria, bem como uma educação na ironia e nos poderes da linguagem” (Bloom 1996: 6).¹⁴⁸ Mesmo sem ter que partilhar a visão de Bloom sobre a supremacia de Shakespeare¹⁴⁹ na apresentação dos “poderes da linguagem,” há que reconhecer que também no romance de Huxley a obra shakespeariana funciona como autêntica antonomásia da literatura e, muito concretamente, da literatura entendida como expressão inovadora de situações humanas complexas.

Quando, já em Londres, John recita alguns fragmentos de *Romeo and Juliet*, é precisamente a mestria da manipulação linguística que impressiona Helmholtz e que o

¹⁴⁸ “Doubtless, no one has ever been saved by reading Shakespeare, or by watching him performed, but Shakespeare, more than any other writer, offers a possible wisdom, as well as an education in irony and the powers of language.” (Bloom 1996: 6).

¹⁴⁹ A argumentação de Harold Bloom sobre a importância de Shakespeare na cultura ocidental tem como etapa fundamental o estudo *Shakespeare – The Invention of the Human* (1998), em que procura demonstrar o carácter inovador e persuasivo dos modelos de representação dos indivíduos na obra shakespeariana. Reiterando a equivalência entre individualidade e humanidade, Bloom defende que: “Shakespeare, by inventing what has become the most accepted mode for representing character and personality in language, thereby invented the human as we know it.” (Bloom 1998: 714).

leva a considerar Shakespeare como um “maravilhoso técnico de propaganda” (AMN: 193; 185). Contudo, para Helmholtz, aos temas tratados nesses dramas faltava a verosimilhança e a seriedade que permitiria reconhecê-los como exemplares. Embora surpreendido com a perícia verbal dos textos, ele não os consegue apreciar do mesmo modo que John porque o seu condicionamento, em consonância com os preceitos do Mundo Novo, tornou incompreensíveis os valores e os dilemas do tempo de Shakespeare: indiferente aos complexos meandros das convenções familiares ou das relações amorosas, Helmholtz não consegue entender *Romeo and Juliet*. Ainda assim, reconhece que será das situações sofridas e dolorosas que resultarão “as expressões verdadeiramente boas, penetrantes, as frases de raios X,” pelo que conclui que a expressão poética do seu tempo precisa “de uma outra espécie de demência e de violência” (AMN: 193; 185).¹⁵⁰ Em síntese, esta distinta humanidade do Mundo Novo necessita de uma literatura que, não sendo já a de Shakespeare, deverá evocar a mesma intensidade de experiências humanas e deverá resultar de uma mesma consciência do uso apurado da linguagem.

Como já foi referido acima, a vida do Selvagem na “civilização” traz-lhe apenas uma infelicidade acrescida. Tornando protagonista na segunda metade do romance, John encarna o olhar maximamente crítico face aos resultados do progresso tecnológico e aos costumes dominantes no Mundo Novo. Incapaz de compreender as regras desse mundo, e sem o condicionamento que assegurava a tranquilidade da generalidade dos cidadãos, John experimenta uma repulsa crescente perante tudo o que vê, sejam as dezenas de gémeos Bokanovsky, seja o cinema perceptível, seja mesmo a naturalidade com que Lenina manifesta a sua atracção por ele. Repartido entre os preceitos de vida de Malpaís

¹⁵⁰ “You’ve got to be hurt and upset; otherwise you can’t think of the really good, penetrating, X-rayish phrases. But fathers and mothers!” He shook his head. “You can’t expect me to keep a straight face about fathers and mothers. [...] No,” he concluded, with a sigh, “it won’t do. We need some other kind of madness and violence.” (BNW: 185).

e os valores morais orientadores das personagens de Shakespeare, o Selvagem vai-se apercebendo do equívoco da sua descrição da “civilização” como “um admirável mundo novo,” sendo que estas mesmas palavras lhe ocorrem repetidamente – primeiro, por “capricho da memória” (*AMN*: 169; 160); depois, como dolorosa alusão sarcástica (*AMN*: 220; 209); e finalmente, como incitamento à revolta:

No seu espírito as palavras cantantes pareceram mudar de tom. [...] Rindo como os demónios, elas tinham insistido sobre a sua imundície vil, a fealdade nauseabunda deste pesadelo. Agora e repentinamente, elas trombeteavam um apelo às armas. “Oh, admirável mundo novo!” Miranda proclamava a possibilidade do esplendor, a possibilidade de transformar até esse pesadelo em qualquer coisa de belo e nobre. (*AMN*: 220-221; 210).¹⁵¹

A evolução do papel destas palavras no espírito de John denota justamente a importância da linguagem na modulação e na clarificação do pensamento. A interpretação da realidade guia-se pelos sentidos que assumem as palavras que a descrevem, sendo que esses sentidos se podem alterar: as palavras podem “mudar de tom,” suscitar novas leituras, e mesmo sugerir novas atitudes.

Ora, de entre o elenco de palavras e de ideias disponíveis no mundo de Shakespeare, o Selvagem lembra de súbito os apelos solenes à liberdade e à defesa da dignidade humana. Abstraindo-se das circunstâncias concretas do mundo civilizado, decide acreditar na “possibilidade de transformar o pesadelo” e lança-se num gesto de heroísmo patético. Perante um extenso grupo de funcionários Delta que se preparavam para receber a sua ração diária da droga soma, John começa a exortar à revolta, apelando para que a multidão não aceite o “horrível veneno” que anestesia a “alma” das pessoas, tornando-as dependentes desse bem-estar artificial. Proclama que vem trazer-lhes “a liberdade,” para logo compreender que ninguém ali entende essa liberdade:

¹⁵¹ “In his mind the singing words seemed to change their tone. [...] Fiendishly laughing, they had insisted on the low squalor, the nauseous ugliness of the nightmare. Now, suddenly, they trumpeted a call to arms. “O brave new world!” Miranda was proclaiming the possibility of loveliness, the possibility of transforming even the nightmare into something fine and noble.” (*BNW*: 210).

Mas gostam de ser escravos? [...] Gostam de ser bebês? [...] Vocês não querem ser livres, ser homens? Nem sequer compreendem o que é ser homem, o que é a liberdade? [...] Pois bem, então vou ensinar-lhes: vou *impor-lhes* a liberdade, quer queiram quer não! (AMN: 223; 212-213).¹⁵²

A solução encontrada por John para “libertar” este grupo de cidadãos veio a ser a destruição ostensiva dos comprimidos de soma que lhes eram destinados, originando um assinalável tumulto. Depois deste episódio de grave perturbação da ordem social, torna-se óbvia a impossibilidade de permanência do Selvagem no Mundo Novo. A história parece ter chegado a um impasse: como resolver as incompatibilidades radicais entre esta noção de pessoa humana “livre” defendida pelo Selvagem e a concepção de cidadão integrado e feliz assumida como base de sustentação da ordem no Estado Mundial?

Na verdade, trata-se do confronto entre dois modelos de humanidade e, para frisar quer a dimensão filosófica do confronto quer a inviabilidade de qualquer conciliação, nos capítulos 16 e 17, a narrativa dá lugar ao diálogo de cariz doutrinário. John e os seus companheiros de desacato, Helmholtz e Bernard, são levados à presença de Mustafá Mond, o Administrador Mundial Residente da Europa Ocidental, e a conversa ocasionada por este encontro permite completar as informações sobre a história e sobre o funcionamento da sociedade do Mundo Novo já anteriormente esboçadas nas fugazes aparições do Administrador. Numa disposição afável e tranquila, Mustafá explica que, para preservar a estabilidade social e a permanente sensação de felicidade dos cidadãos, o Estado Mundial procurou abolir todas as situações e todas as práticas em que os indivíduos pudessem experimentar inquietações ou aspirações de resultado imprevisível. Daí, o desaparecimento da “grande arte” (AMN: 230; 220), da “ciência pura” (AMN: 234; 225), e da religião (AMN: 241; 230). E daí, também, o

¹⁵² “But do you like being slaves?” the Savage was saying as they entered the Hospital. [...] “Do you like being babies?” [...] “Don’t you want to be free and men? Don’t you even understand what manhood and freedom are? [...] “I’ll teach you; I’ll *make* you be free whether you want to or not.” (BNW: 212-213).

afastamento de todas as pessoas que não se adaptam à ordem social: o castigo, nestes casos, corresponde ao exílio numa ilha (AMN: 236; 227).

A sequência narrativa de *Admirável Mundo Novo* comporta, assim, um momento de síntese argumentativa que, aparentemente, possibilitaria a exposição e o debate das premissas subjacente às duas concepções de vida humana em confrontação nesta história. Contudo, este não é um verdadeiro debate. Mustafá Mond assume a atitude condescendente de quem até compreende as dúvidas e as objecções dos interlocutores, para de imediato as descartar, apresentando os contra-argumentos que sustentam o seu convencimento inabalável na validade da posição que adoptou. O relato do seu caso pessoal, de cientista curioso e heterodoxo, e o modo como descreve as ilhas para onde vão “todas as pessoas insatisfeitas com a ortodoxia, que têm ideias independentes, bem pessoais, todos aqueles que, numa palavra, são alguém” (AMN: 236; 227),¹⁵³ pareceriam indiciar uma profunda percepção dos valores de humanidade inerentes ao comportamento dos desajustados. No entanto, a explicitação da sua escolha de vida, de renúncia aos “estudos de ciência pura” para assumir funções na governação do Estado Mundial e na preservação da felicidade colectiva, revela um processo de auto-convencimento que anulou, de facto, qualquer possibilidade de compreensão de argumentos discrepantes. A crua insensibilidade do olhar de Mustafá Mond descobre-se abertamente no momento em se despede de Helmholtz:

– Foi desta forma que eu paguei. Escolhendo servir a felicidade. A dos outros, não a minha. Ainda bem – acrescentou depois de um silêncio – que há tantas ilhas no mundo. Não sei que faríamos sem elas. Seríamos obrigados a [meter-vos] todos na câmara de gás, suponho. A propósito, Sr. Watson, agradar-lhe-ia uma ilha de clima tropical? (AMN: 238; 229).¹⁵⁴

¹⁵³ “All the people who aren’t satisfied with orthodoxy, who’ve got independent ideas of their own. Every one, in a word, who’s any one.” (BNW: 227).

¹⁵⁴ “That’s how I paid. By choosing to serve happiness. Other people’s – not mine. It’s lucky,” he added, after a pause, “that there are such a lot of islands in the world. I don’t know what we should do without them. Put you all in the lethal chamber, I suppose. By the way, Mr. Watson, would you like a tropical climate?” (BNW: 229).

A segunda parte da conversa, correspondente ao capítulo 17, tem como intervenientes apenas o Administrador e John, e só então Mustafá fala de religião, procurando explicar ao Selvagem como, numa sociedade sem sofrimento, “o sentimento religioso é supérfluo” (*AMN*: 244; 233), e como, num estado bem controlado, se conclui que a justiça tem base humana: “Os deuses são justos. Sem dúvida. Mas o seu código de leis é ditado, em última instância, pelas pessoas que organizam a sociedade. A Providência recebe a palavra de ordem dos homens.” (*AMN*: 246; 235-6).¹⁵⁵ Esta implícita descrição das pessoas do Mundo Novo como seres auto-suficientes, que preferiram o conforto material a qualquer tipo de crença transcendental, remata o vitorioso retrato traçado pelo Administrador. A solidez do organismo social estabelecido parece resistir a todas as objecções, o que apenas intensifica o carácter patético das interpelações finais de John em defesa da nobreza do sofrimento, ou do valor de “viver perigosamente” (*AMN* : 250; 239).

Não há dúvida de que esta conversa perde o estatuto de verdadeiro debate de ideias devido à desigualdade da proficiência retórica e literária dos dois intervenientes: embora Mustafá Mond, leitor autorizado de todos os livros proibidos, conheça a linguagem e os mundos shakespearianos que moldaram o pensamento de John, este não tem como identificar o universo de referências ou as estratégias argumentativas de que faz uso o Administrador. No entanto, o fundo patético da argumentação do Selvagem, resultante das incongruências de um mundo de valores e de expressões anacrónico, encontra o seu equivalente no dramatismo da atitude assumida por Mustafá Mond, procurando convencer o seu interlocutor da validade de um sistema que ele próprio reconhece estar assente em cinismo e manipulação.

¹⁵⁵ “The gods are just. No doubt. But their code of law is dictated in the last resort, by the people who organize society; Providence takes its cue from men.” (*BNW*: 235-6).

Ora, esta cena, irremediavelmente absurda, replica o discurso do “Grande Inquisidor” do poema ideado por Ivan Fiódorovitch no romance *Os Irmãos Karamázov*, de Fiódor Dostoiévski. A evocação literária veio a ser explicitamente assumida por Aldous Huxley, em *Brave New World Revisited*, de 1958. Sublinha aí Huxley a crua frontalidade do Grande Inquisidor, que proclama a sua convicção na inevitável derrota de qualquer reivindicação de liberdade face à prevalência das necessidades materiais dos humanos (Huxley 1983: 187). E, de facto, todo o raciocínio de Mustafá Mond, ao justificar o sistema organizativo do Mundo Novo, e o seu papel nesse sistema, a partir de um peculiar entendimento da humanidade infantilizada e incapaz de gerir a liberdade individual, ecoa de maneira flagrante a argumentação do Grande Inquisidor sevilhano, do romance de Dostoiévski, procurando expor perante Cristo reencarnado a validade dos caminhos da Igreja católica dos séculos XVI e XVII. O discurso profético do Grande Inquisidor é reiterado pelo Administrador do Mundo Novo, apenas diferindo nos tempos verbais, pois o mundo futuro entrevisto pelo Inquisidor sevilhano tornou-se realidade no tempo de Mustafá Mond. Por exemplo, estas palavras poderiam ter sido proferidas, plausivelmente, por qualquer um deles:

Nenhuma ciência lhes dará o pão enquanto estiverem livres, mas acabarão por trazer a sua liberdade até aos nossos pés e por nos dizerem: “É melhor que nos escravizem, mas dêem-nos de comer.” Compreenderão finalmente que a liberdade e o pão terreno farto para todos serão inconciliáveis, porque nunca, mas nunca, conseguirão partilhá-lo entre si! Também se convencerão de que nunca poderão ser livres, porque são fracos, pervertidos, miseráveis e rebeldes.[...]

Vão admirar-nos e considerar-nos deuses porque nós, à frente deles, consentimos em suportar o fardo da liberdade e em governá-los. [...]

O rebanho vai reunir-se outra vez e ficará submisso de uma vez por todas. Então daremos às pessoas uma felicidade sossegada e submissa [...]. Provar-lhes-emos que são fracas, que são apenas crianças insignificantes e que a felicidade infantil é a mais doce de todas. [...]

E todos serão felizes, todos os milhões de seres humanos [...]. Porque só nós, os que guardamos o mistério, seremos infelizes.

(Dostoiévski 2002 [1880]: 308, 309, 314, 315)

Na sua breve alusão ao Grande Inquisidor, no capítulo final de *Brave New World Revisited*, Huxley cita exactamente as primeiras frases aqui apresentadas, notando o esforço de persuasão quanto ao presumível maior valor dos aspectos materiais da vida humana e quanto à predisposição da maioria das pessoas para se convencerem desse maior valor e para renunciarem à defesa dos outros aspectos da existência. A posição de Aldous Huxley era, em 1958, de nítida resistência à desvalorização da ideia de liberdade humana; as últimas afirmações do ensaio de “revisitação” de *Admirável Mundo Novo* são disso prova:

Mas alguns de nós ainda acreditamos que sem liberdade os seres humanos não se podem tornar inteiramente humanos e que, por isso, a liberdade é superiormente valiosa. Talvez as forças que agora ameaçam a liberdade sejam demasiado fortes para se lhes poder resistir durante muito tempo. É, ainda assim, nosso dever fazer tudo o que pudermos para lhes resistir. (Huxley 1983 [1958]: 189).¹⁵⁶

Embora à distância de um quarto de século, Huxley exprime neste ensaio inquietações análogas às apresentadas no cenário romanesco de *Admirável Mundo Novo*, equacionando a mesma ideia da liberdade humana como exercício individual de livre arbítrio e de juízo independente. Todavia, o que aqui se mostra com maior clareza é a associação entre a possibilidade de exercer esta liberdade e a necessidade de uma educação retórica subjacente. O uso consciente dos recursos da linguagem verbal parece constituir o único meio de resistência às ameaças de manipulação e de persuasão insidiosa. No capítulo sobre “Educação para a Liberdade” (“Education for Freedom”), o autor afirma ser fundamental o “treino na arte de analisar as técnicas” retóricas, ou seja, a educação para o “uso adequado da linguagem,” para o discernimento face ao carácter simbólico da linguagem (Huxley 1983: 168-170).¹⁵⁷

¹⁵⁶ “But some of us still believe that without freedom human beings cannot become fully human and that freedom is therefore supremely valuable. Perhaps the forces that now menace freedom are too strong to be resisted for very long. It is still our duty to do whatever we can to resist them.” (Huxley 1983: 189).

¹⁵⁷ “The effects of false and pernicious propaganda cannot be neutralized except by a thorough training in the art of analysing its techniques and seeing through its sophistries. [...] An education for freedom [...]

Em larga medida, é precisamente esta reflexão sobre a aprendizagem linguística, retórica e literária que estrutura a intriga de *Admirável Mundo Novo*, e que culmina no diálogo entre Mustafá Mond e John. A reminiscência intertextual com o episódio do Grande Inquisidor do romance de Dostoiévski reforça a dimensão paradoxal desse diálogo, ao mesmo tempo que denuncia implicitamente o uso “inadequado” da linguagem verbal, ou seja, a explanação retórica de uma argumentação desprovida tanto de fundo moral como de consciência auto-reflexiva. Por outras palavras, Mustafá Mond (tal como o Grande Inquisidor) dá voz a uma sequência de ideias cuja articulação lógica se sustenta numa visão fechada e unívoca da realidade; o seu discurso consegue ser persuasivo apenas na medida em que se apoia numa imagem estabilizada da humanidade (ou da natureza humana), sem qualquer juízo ético sobre essa imagem e sem a admissão de possíveis ou desejáveis alterações. No limite, falta a este discurso, e à base conceptual que o sustenta, a possibilidade de se reconhecerem como simples construções ideológicas e retóricas, susceptíveis de confrontação e revisão.

Por um lado, estas características do discurso do Administrador Mundial e, nomeadamente, a impossibilidade de contra-argumentação correspondem aos traços principais do universo social de *Admirável Mundo Novo*, cristalizado no convencimento da sua invulnerável eficácia e, por isso, indisponível para se confrontar com quaisquer elementos discrepantes. Mas, por outro lado, a conversa entre o Administrador e o Selvagem revela também o poder envolvente das formulações linguísticas e das construções retóricas, capazes, em última análise, de fornecer a base de sustentação dos modelos dominantes de pensamento ou de crença. Uma leitura deste cenário de exposição política (lembre-se que Mustafá Mond enuncia e defende uma específica

must be, among other things, an education in the proper uses of language. [...] Such an education in the art of distinguishing between the proper and the improper use of symbols could be inaugurated immediately.” (Huxley 1983: 168-170).

modalidade de governação) poderá mesmo sinalizar um propósito de denúncia do fundo retórico (no limite, ilusório) de todo e qualquer sistema político, social ou religioso. Nesta linha, Robert Baker recorda que Huxley estava “sempre alerta quanto às seduções da linguagem” e, muito concretamente, os seus “romances e ensaios do período de entre guerras defenderam repetidamente que os mais importantes e abrangentes códigos da história humana [...] radicavam apenas em tropos.” (Baker 2001b: 57).¹⁵⁸

Nas décadas de 1920-1930 predominou na obra de Huxley este olhar desenganado sobre a história da humanidade, a par de um radical cepticismo perante quaisquer hipóteses de futura regeneração. Contudo, em *Admirável Mundo Novo* não são apenas os sistemas políticos e sociais que, através da descrição do “Estado Mundial,” vêm a ser alvo de escrutínio crítico. Neste romance, merece reparo, em primeira instância, a prevalência de quaisquer modelos de pensamento sobre a capacidade individual de reflectir e decidir: a noção de pessoa humana derivará sempre dessa capacidade de livre pensamento a partir do uso consciente da linguagem. Consequentemente, ao atentar na questão da proficiência linguística como marca de humanidade, conclui-se que tal como a ênfase, ao longo do romance, na convencionalidade dos usos linguísticos das personagens expõe as limitações dos habitantes do Mundo Novo, também a persistente linguagem shakespeariana do Selvagem dá conta de uma incapacidade de autonomização do olhar e do pensamento. O mundo alternativo poético-religioso construído por John a partir da leitura das obras de Shakespeare descobre-se tão envolvente e poderoso como a argumentação cínica de Mustafá Mond ou como os estribilhos hipnopédicos dos cidadãos das diferentes castas. Embora proclamando a importância de ser livre, de usufruir da “liberdade de ser uma

¹⁵⁸ “Huxley was always alert to the seductions of language. His novels and essays of the inter-war period repeatedly argued that the sweeping master codes of human history [...] were rooted solely in tropes.” (Baker 2001b: 57).

cunha redonda num buraco quadrado,” John encontra-se igualmente confinado a um universo de expressões e de significações, em que ele não consegue descobrir outros sentidos que não sejam os conducentes ao sofrimento e, por fim, à morte.

Quando, no último capítulo do romance, é narrada a derradeira escolha de vida de John, transformado em ermita por acreditar que na solidão encontraria apaziguamento para o seu espírito atormentado, reitera-se a referência ao poder irresistível das palavras de Shakespeare através das quais John articula os seus pensamentos e, em última análise, funda a sua realidade:

Estava a cavar no seu jardim. Cavava também no espírito, trazendo laboriosamente à superfície a substância dos seus pensamentos. “A morte.” E enterrava a pá uma vez, e depois outra, e outra ainda. “E todos os nossos dias passados iluminaram aos tolos o caminho poeirento da morte.” Ribombava através destas palavras um trovão confirmador. [...] palavras que se proclamavam verdadeiras, mais verdadeiras, de qualquer maneira, que a própria verdade. (AMN: 264-265; 254).¹⁵⁹

Embora o original inglês não explicita a intromissão dos versos de Shakespeare no discurso do Selvagem, a tradução portuguesa de Mário Henrique Leiria assinala com aspas vários dos passos em que as “palavras” de John são efectivamente citações das peças shakespearianas. Neste parágrafo, na secção aqui omitida, o tradutor identifica, em nota, versos de *Hamlet*, *King Lear* e *Measure for Measure*, e poderia também ter indicado, a propósito da reflexão sobre a morte aqui transcrita, os versos do solilóquio de Macbeth após a morte da esposa: “And all our yesterdays have lighted fools / The way to dusty death.” (*Macbeth*, Acto V, Cena 5, vv. 22-23). O pensamento do Selvagem constitui-se, pois, como uma amálgama de formulações que ganham uma realidade inaudita, pressentidas como “mais verdadeiras do que a própria verdade.” Ora, o

¹⁵⁹ “He was digging in his garden – digging, too, in his own mind, laboriously turning up the substance of his thought. Death – and he drove in his spade once, and again, and yet again. And all our yesterdays have lighted fools the way to dusty death. A convincing thunder rumbled through the words. [...] words that proclaimed themselves true – truer somehow than truth itself.” (BNW: 254).

desenlace trágico da história de John radica justamente na sua confusão sistemática entre as palavras (e os valores a elas inerentes) do mundo shakespeariano e as situações experimentadas no mundo circundante. Ainda que bastante mais consciente do que os restantes cidadãos quanto à artificialidade da vida no Mundo Novo, John permanece incapaz de equacionar o seu destino de forma autónoma e livre, uma vez que não domina os meios de gestão do universo linguístico e conceptual que o envolve.

Admirável Mundo Novo explana num cenário prospectivo diversos tipos de consciência individual sobre a utilização da linguagem verbal, deixando entrever uma equivalência directa entre a capacidade de livre uso linguístico e o pleno cumprimento da autêntica humanidade. Como ficou dito, a história contada neste romance indicia uma acentuada desconfiança nas possibilidades de atingir essa liberdade individual e essa autenticidade humana. Outras narrativas literárias da mesma época revelam um cepticismo semelhante, embora explorando distintos modelos ficcionais. A análise que se segue pretende elucidar o modo como também numa narrativa de feição histórica se surpreendem reflexões complexas sobre a aliança entre a noção de humanidade e os meandros da proficiência linguística e literária.

Capítulo 3

A Condição Humana neste Mundo

L'humanisme, ce n'est pas dire: "Ce que j'ai fait, aucun animal ne l'aurait fait," c'est dire: "Nous avons refusé ce que voulait en nous la bête, et nous voulons retrouver l'homme partout où nous avons trouvé ce qui l'écrase."

André Malraux. *Les Voix du silence*

Capítulo 3

A Condição Humana neste Mundo

3.1. Xangai em 1927: História, histórias e ideias

Nas primeiras décadas do século XX, não eram apenas os cenários futuros, entrevistos como resultado do progresso científico e tecnológico, que instabilizavam as tradicionais definições de humanidade. Também as situações políticas e sociais contemporâneas suscitavam novas perplexidades decorrentes quer dos conflitos ideológicos quer dos contrastes culturais, tão evidentes num mundo que se havia tornado mais próximo graças ao desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação. A reflexão sobre o humano desdobrava-se, pois, na consideração dos fundamentos naturais ou constitutivos dos seres, e na ponderação sobre o papel dos indivíduos no renovado panorama social. E a literatura que então visava representar aspectos centrais da vida contemporânea evocava tendencialmente os dilemas conexos em relação à imagem dos humanos e da humanidade. Nesta linha, destaca-se o romance *La Condition humaine*, André Malraux.

De entre os exemplos literários de representação significativa de aspectos da humanidade, parecerá quase demasiado óbvio lembrar um romance intitulado *A Condição Humana*, como se a evidência temática de semelhante título tornasse despiciendas quaisquer interpretações ou comentários. Em rigor, a expressão “condição humana” afigura-se mesmo algo desajustada no contexto da ficção narrativa, explicitando talvez em excesso uma dimensão filosófica e política mais consentânea com o teor de ensaios como o de Hannah Arendt (1958) ou o de Norbert Elias (1985),

que ostentam este mesmo título. Ao publicar, em 1933, o romance *La Condition humaine*, André Malraux situava-se claramente no cruzamento entre os mundos da ficção e da reflexão política e filosófica. A própria escolha do título revela o intuito de conferir à narrativa uma singular ressonância metafísica, facto que foi de imediato notado pelos leitores da época e que contribuiu incontestavelmente para a fortuna crítica e editorial do romance.

Vencedor do Prémio Goncourt de 1933 (Hollier 1989: 914), *A Condição Humana* suscitou comentários de natureza muito diversa, de que se destacam as observações a propósito da preponderância do seu “profundo” significado filosófico. Por exemplo, Edmond Jaloux afirmava: “O assunto exterior de *A Condição Humana* é a Revolução na China. O assunto profundo é verdadeiramente o estado do homem face ao seu destino.” (Jaloux 1933 *apud* Gaillard 1970: 59).¹⁶⁰ A dicotomia assim estabelecida entre um assunto “exterior” e um assunto “profundo” remete para uma oposição entre a intriga romanesca e os temas evocados, o que, com clareza, distingue dois níveis de significação, aqui valorados diferentemente pelas metáforas espaciais do exterior, ou superficial, face ao profundo, ou interior, íntimo e central. Nesta perspectiva, a história contada no romance de Malraux (ou seja, um episódio revolucionário passado na China, em 1927) seria mero veículo para a exposição da problemática humana anunciada no título, e tornar-se-ia legítimo atentar nos contornos da “profunda” reflexão metafísica sem prestar grande atenção à estrutura narrativa, ou sequer às circunstâncias históricas aludidas.

Com efeito, a recepção crítica de *A Condição Humana* veio a repartir-se em três linhas distintas: por um lado, o escrutínio da sua dimensão histórica e testemunhal, em

¹⁶⁰ “Le sujet extérieur de *La Condition humaine* est la Révolution en Chine. Le sujet profond, c’est vraiment l’état de l’homme en face de son destin. [...] *La Condition humaine* est la condition spéciale d’un type humain, particulier à M. André Malraux, que l’on retrouve dans tous ses ouvrages et que l’on pourrait appeler un aventurier intellectuel.” (Jaloux 1933 *apud* Gaillard 1970: 59).

directa relação com as viagens de André Malraux pela Ásia nas décadas de 1920 e 1930, por exemplo, nos ensaios biográficos de Walter Langlois (1967) ou de Jean Lacouture (1973); por outro lado, a análise da técnica narrativa e da evolução da escrita do romance, com especial destaque para o estudo de Christianne Moatti (1983); e ainda, noutro sentido, o comentário das ideias ou dos temas dominantes, sublinhando o debate político e filosófico que se surpreende nas falas das personagens, ou que pode ser reconhecido na evolução da intriga. Este último modo de ler *A Condição Humana* enquadra-se num olhar crítico que, principalmente pelos meados do século XX, procurou evidenciar a dimensão reflexiva e especulativa da criação ficcional, tomando as obras de certos autores como paradigmáticas da fusão entre a literatura e a filosofia. Subjacente a este tipo de crítica está, em regra, a presunção de que o principal valor da literatura se situa ao nível das ideias veiculadas, o que vem a servir os mais diversos campos ideológicos.

Os seis romances de Malraux, publicados durante a década e meia que separa *Les Conquérants* (1928) de *Les Noyers de l'Altenburg* (1943), foram alvo especial destas leituras de matiz filosófico, assumindo inevitável destaque *A Condição Humana*. No contexto do debate em torno do pensamento existencialista, não surpreende que a atenção dedicada a estes romances se articule com as cisões da época. Num estudo de 1957, significativamente intitulado *Literature Considered as Philosophy*, Everett W. Knight elege a obra romanesca de André Malraux como um dos principais exemplos franceses da exposição, ou melhor, da expressão do existencialismo. Afirma Knight que Malraux se revela tanto um escritor como um filósofo metafísico na medida em que, indo ao encontro dos princípios existencialistas, opta pela representação da vida “tal como ela é,” sem recorrer a qualquer “fé, esperança ou teoria” (Knight 1957: 16).¹⁶¹

¹⁶¹ “Existentialism reduces life from what we would like it to be, to what it is [...]. The writer who refuses to allow a faith, a hope or a theory to interfere with his work, who has the courage to confront existence

A par desta valorização da proximidade dos romances de Malraux ao existencialismo, outros estudos procuraram realçar a permanência na sua obra de um peculiar pensamento “humanista” – por exemplo, o ensaio *L’Humanisme de Malraux*, de Joseph Hoffmann (1963), ou a análise de Micheline Tison-Braun (1967), esta no âmbito da identificação de uma “crise do humanismo” na literatura francesa de entre-guerras. Aliás, já em ensaios de 1949 e de 1951 Pierre-Henri Simon equacionava a marca “humanista” na obra de André Malraux. Afirmava Simon que, embora a tendência literária dominante na época fosse “existencialista” e contrariasse as tradicionais crenças humanistas, rejeitando as ideias de “homem ideal” ou de “finalidade transcendente da espécie,” alguns escritores, como Malraux, revelavam uma progressiva “conversão ao humanismo” (Simon 1965 [1949]: 9-11).¹⁶²

Para compreender a importância, na época, da oposição entre humanismo e existencialismo, poderá ser lembrado o ensaio de 1946, *L’existentialisme est un humanisme*, de Jean-Paul Sartre. Ao proclamar a inscrição do pensamento existencialista no quadro de um novo entendimento do humanismo (Sartre 1996: 76-77), Sartre dá conta da repartição do universo filosófico do pós-guerra nestas duas vertentes aparentemente antagónicas. Significativamente, a obra romanesca de Malraux merece atenção tanto por parte dos olhares críticos moldados pelo existencialismo, como por via das leituras orientadas pela tradição dita humanista: de ambos os pontos de vista, são as “ideias” dos romances que suscitam os comentários.

A preponderância deste olhar filosófico, com implicações de variável tonalidade política, sobre os romances de Malraux e, muito concretamente, sobre *A Condição*

itself, is also a metaphysician [...]. Three such writers are Gide, Malraux and Saint-Exupéry.” (Knight 1957: 16).

¹⁶² “Depuis environ 1930 [...] de nombreux écrivains français [...] vont réagir aux pressions des circonstances dans un sens non-humaniste. [...] ceux-là ne veulent plus, ne peuvent plus croire à un homme idéal, au règne de l’esprit, à la finalité transcendante d’une espèce promise à la justice et au bonheur. [...] Et c’est l’heure où, dans une littérature, la tendance existentialiste se substitue à la tendance humaniste.” (Simon 1965 [1949]: 9-11).

Humana constituiu um dos aspectos nucleares da sua recepção crítica. Tal como se disse acima, o próprio título do romance de 1933 propicia estas leituras, ao recuperar uma expressão “tão carregada de significação e de aplicação tão geral,” como nota Jan Kamerbeek (1995: 43). Ao mesmo tempo, também diversas características da construção narrativa afastam *A Condição Humana* das convenções da ficção literária da tradição oitocentista, abrindo caminho às mais diversas aproximações tanto à exposição ensaística como ao relato jornalístico, ou à evocação histórica. A análise que aqui se propõe procurará verificar como esta complexidade da estrutura narrativa se articula com o universo ficcional do romance, considerando que a tão óbvia referência à problemática da “condição humana” assume matizes menos óbvios plasmados nos meandros da construção discursiva e no subtil questionamento das hipóteses de representação dos valores de humanidade. Num primeiro momento, atentar-se-á na organização global da narrativa e nos registos que aí confluem para, de seguida, na secção 3.2., se analisarem os diversos tipos de pessoas, de projectos de vida e de laços inter-pessoais apresentados. Por fim, na secção 3.3., verificar-se-á como os problemas de conhecimento e de comunicação percorrem o romance, concedendo uma insuspeitada centralidade à dimensão linguística e literária da vivência humana.

Lembremos que *A Condição Humana* se inicia com a notação temporal “21 de Março de 1927, Meia noite e meia hora” (*ACH*: 13; 511),¹⁶³ e que a organização das suas sete Partes é pontuada por indicações do mesmo teor, fornecendo um percurso de rigor cronológico tanto mais relevante quanto se associará a notações geográficas

¹⁶³ “21 MARS 1927. Minuit et demi.” (*LCH*: 511). No corpo do texto, as citações de *A Condição Humana* são identificadas com a sigla *ACH* e incluem a indicação da página da tradução, seguida da página do original francês, de acordo com as edições referenciadas. Nas notas de rodapé, indica-se apenas a página da edição francesa com a sigla *LCH*. A análise recai sobre a edição revista de *La Condition humaine* publicada em 1946 – edição que, segundo todas as evidências, que adiante se explicitarão, não terá sido a que serviu de base à tradução portuguesa, da responsabilidade de Jorge de Sena. Os casos em que se altera a tradução, seja para maior clareza da análise, seja para evitar discrepâncias face à edição francesa, estão devidamente assinalados com a introdução das alterações entre parênteses rectos.

igualmente precisas (Xangai, Anqueu, Paris, Kobe)¹⁶⁴ e ao relato de acontecimentos que se inscrevem numa situação historicamente atestada. O primeiro elemento de verosimilhança da narrativa emana precisamente desta explicitação de um cenário concreto, não apenas datável e localizável, mas também susceptível de corroboração historiográfica. Aliás, na época de publicação do romance, os acontecimentos evocados poderiam estar, muito plausivelmente, na memória dos leitores mais ou menos atentos à evolução política na China. E essa memória histórica, fruto de testemunho contemporâneo ou de inquirição posterior, afigura-se importante para a compreensão de *A Condição Humana*. Não por acaso, as principais edições do romance incluem uma “Nota Histórica” em que se esclarece o contexto aludido.¹⁶⁵

Esta inegável relevância narrativa de factos verídicos suscitou, desde as primeiras leituras, a apreciação do romance como um relato “histórico” de notável “actualidade,” merecedor de epítetos como “romance-reportagem” ou “crónica romanceada” (Leblon & Pichois 1995: 58). Notando uma proximidade à “estética” e ao “espírito” das reportagens jornalísticas que então apareciam na imprensa europeia a propósito dos acontecimentos na China, Jean-Michel Gliksohn reafirma a semelhança de “atmosfera, ou seja, de olhar e de tom” entre o romance de Malraux e esses artigos dos enviados especiais ao Oriente (Gliksohn 1989: 1275).¹⁶⁶ Contudo, *A Condição Humana* não se apresenta nem como um testemunho pessoal nem como uma reportagem, antes joga com alguns elementos reconhecíveis desses registos discursivos, nomeadamente a descrição pormenorizada de ambientes e de impressões subjectivas. Não se tratando tão-pouco de um romance histórico, no sentido restrito dos paradigmas

¹⁶⁴ Respeitar-se-á a grafia dos topónimos e dos antropónimos da tradução de Jorge de Sena, notando contudo que esta poderá não ser a grafia mais comum.

¹⁶⁵ Cf. “Notice historique,” pp. 1286-1293 na edição de 1989 da “Bibliothèque de la Pléiade.”

¹⁶⁶ “À l’époque où s’élabore *La Condition humaine*, des envoyés spéciaux suivent à Shanghai, des événements aussi graves que ceux de 1927. Il serait, évidemment, oiseux de chercher dans leurs articles ce que le romancier pourrait leur devoir, mais il est frappant de constater qu’une certaine parenté d’atmosphère – c’est-à-dire de regard et de ton – existe entre eux et le roman.” (Gliksohn 1989: 1275).

oitocentistas moldados pela obra de Walter Scott¹⁶⁷ (desde logo, devido à proximidade temporal dos acontecimentos evocados face ao momento da escrita), este romance de Malraux situa-se deliberadamente na encruzilhada entre história e ficção, explorando assim uma das fronteiras mais discutidas do universo literário.

Embora as discussões neste âmbito remontem à Antiguidade Clássica, as reflexões em torno da proximidade ou do afastamento entre o relato histórico e a narrativa literária ganharam especial importância nas primeiras décadas do século XX, com a argumentação a oscilar entre, por um lado, a denúncia da impossibilidade artística da mistura dos dois planos e, por outro, a ênfase nas potencialidades da literatura para representar a realidade e transmitir a verdade histórica. A primeira destas posições articula-se claramente com as teorizações que defendiam a especificidade ontológica da arte, e a conseqüente inviabilidade artística daquelas criações, como o romance histórico, que procuram conciliar o universo da arte com outras ordens da existência. A muito citada hibridez do género histórico, entendida como a participação simultânea do discurso em dois planos ontológicos, o da verdade e o da ficção, representa, nesta perspectiva, uma impossibilidade inultrapassável. As reflexões de José Ortega y Gasset sobre este tema afiguram-se exemplares. No ensaio “Ideas sobre la novela,” publicado em 1925, o autor alerta para as “dificuldades” colocadas aos leitores dos romances históricos, obrigados a fazer oscilar o seu olhar entre dois “horizontes.” No âmbito da sua teorização sobre a nova arte e sobre a especificidade dos novos caminhos do romance, enquanto género verdadeiramente artístico, afirmava Ortega y Gasset:

A pretensão de que o cosmos imaginado possua ao mesmo tempo autenticidade histórica mantém [no romance histórico] uma permanente colisão entre dois horizontes. E como cada horizonte exige uma acomodação distinta do nosso aparato visual, temos que mudar constantemente de atitude; não se deixa o leitor

¹⁶⁷ Para a especificação dos critérios mais comuns de reconhecimento do romance histórico veja-se, por exemplo, Fleishman (1971).

sonhar tranquilo o romance, nem pensar rigorosamente a história. Em cada página [o leitor] vacila, não sabendo se projectar o acontecimento ou a figura sobre o horizonte imaginário ou sobre o histórico. [...] A tentativa de fazer fundir ambos os mundos apenas produz a mútua negação de um e de outro. (Ortega y Gasset 1966b: 411-412).¹⁶⁸

A estas reservas sobre a fusão do histórico com o imaginado contrapõem-se as perspectivas favorecedoras do realismo literário. Aí se inscreve o enaltecimento das capacidades representativas e iluminadoras da literatura no tratamento do processo histórico, em regra associado a orientações de marcada feição ideológica, como é o caso do célebre estudo de Georg Lukács sobre *O Romance Histórico*, publicado originalmente em 1937. A análise de Lukács reconhecia a transformação do panorama histórico e literário ao longo do século XIX e, ao descrever a situação do romance histórico nas primeiras décadas do século XX, assinalava as duas principais linhas de “desintegração” deste género romanesco: a “crescente descrença na possibilidade de conhecimento da realidade social e da história” e a tendencial apresentação da história com base em “factos individuais, isolados, arrancados do seu devido contexto” (Lukács 1981 [1937]: 301).

Na verdade, estas observações identificam a tendência, dominante desde finais do século XIX, para pôr em causa a utilidade (e mesmo a validade) do discurso histórico e, em simultâneo, repensar as estratégias retóricas de representação da realidade humana no quadro das incertezas sobre as modalidades (e as possibilidades) de aceder ao conhecimento dessa realidade. Conforme lembra Hayden White, no ensaio “The Burden

¹⁶⁸ “Yo encuentro aquí la causa, nunca bien declarada, de la enorme dificultad – talvez imposibilidad – aneja a la llamada “novela histórica”. La pretensión de que el cosmos imaginado posea a la vez autenticidad histórica mantiene en aquella una permanente colisión entre dos horizontes. Y como cada horizonte exige una acomodación distinta de nuestro aparato visual, tenemos que cambiar constantemente de actitud; no se deja al lector soñar tranquilo la novela, ni pensar rigurosamente la historia. En cada página vacila, no sabiendo si proyectar el hecho y la figura sobre el horizonte imaginario o sobre el histórico [...] El intento de hacer compenetrarse ambos mundos produce sólo la mutua negación de uno y otro.” (Ortega y Gasset 1966b: 411-412). No ensaio “La presentación literaria de la vida humana (Ortega y Gasset, Pío Baroja y la novela histórica)” procurei esclarecer a teorização de Ortega y Gasset sobre o romance e, em particular, sobre o romance histórico: veja-se Fernandes 2004b.

of History,” os escritos de Nietzsche haviam lançado os argumentos de suspeição e as táticas de “acusação” das narrativas da História e da própria ideia de memória histórica, entendida como um “fardo” incômodo e limitador para os humanos. A generalidade dos autores das gerações seguintes mantiveram essa “hostilidade” à historiografia tradicional (White 1978 [1966]: 32)¹⁶⁹ e as afirmações de Lukács citadas acima atestam a permanência desta atitude “anti-histórica” até ao segundo quartel do século XX. É neste contexto que White destaca o papel crucial de autores como Spengler ou Malraux que, na época, “ensinaram que a história tinha valor apenas na medida em que destruía, em vez de estabelecer, qualquer responsabilidade face ao passado” (White 1978 [1966]: 37).¹⁷⁰

Esta breve referência a Malraux como figura relevante no questionamento da história e do discurso histórico na década de 1930 terá certamente como base a sua obra romanesca e, mais em concreto, as complexas relações que os seus romances estabelecem com a narrativa de acontecimentos verídicos do domínio político e social. A renovada perspectivação da evocação histórica na narrativa literária implicava, como logo notou Georg Lukács, não apenas uma desconfiança fundamental quanto à possibilidade de conhecimento do passado e quanto ao valor desse exercício de memória, mas também, e de um modo crucial, a experiência de novas formas de construção narrativa, tendencialmente menos englobantes e menos explicativas – e, em certa medida, mais consentâneas com as propostas de um romance artístico, ou “desumanizado,” como sugeria Ortega y Gasset nos seus ensaios de 1925.

¹⁶⁹ “The specifications of the indictment and the tactics by which [history] is prosecuted have not changed very much since Nietzsche set the pattern [...]. Whatever else, for good or evil, the next generation learned from Nietzsche, it took up his hostility toward history as practiced by late-nineteenth-century academic historians.” (White 1978 [1966]: 32).

¹⁷⁰ “This antihistorical attitude underlay both the Nazism and the Existentialism that would constitute the legacy of the thirties to our time. Both Spengler [...] and Malraux [...] taught that history was valuable only insofar as it destroyed, rather than established, responsibility towards the past.” (White 1978 [1966]: 37).

Em 1937, os comentários de Lukács sobre as obras dos “escritores do presente” testemunham justamente a percepção de uma mudança significativa na forma de construir o romance histórico por contraste com os modelos do século XIX (Scott, Manzoni, Pushkin, Tolstoy). O seu elogio da “maneira clássica” de composição romanesca, em que se tornavam evidentes os “elementos essenciais da vida popular” no seu contributo para as transformações históricas, dá lugar ao lamento perante a natureza imprevisível e perturbadora das narrativas mais recentes: “no romance histórico mesmo de importantes escritores do presente somos confrontados a cada momento com um conflito entre o conteúdo ideológico, a atitude humana intencionada e os recursos literários utilizados.” (Lukács 1981 [1937]: 402). Embora Lukács não mencione especificamente a obra de Malraux (nem, aliás, a de quaisquer autores da geração sua contemporânea), estas observações sobre o “conflito” latente na composição romanesca tornam-se também pertinentes na apreciação de um romance como *A Condição Humana*. O contributo desta narrativa de Malraux para o questionamento do romance histórico resulta do facto de ela expor uma peculiar associação entre a rigorosa evocação histórica e certas estratégias de decomposição ou, pelo menos, de desequilíbrio do paradigma historiográfico realista.

Os elementos de instabilização são de natureza diversa, e alguns provêm mesmo da tradição do romance histórico, mas acabam por se tornar factor de conflito na sua acção conjunta. Por um lado, o cenário do Extremo-Oriente introduz um princípio de distanciamento e de potencial exotismo que vem desvirtuar maiores pretensões de atestação do pormenor histórico. Por outro lado, a explícita discussão, seja nas conversas seja nas reflexões das personagens, de questões que ultrapassam o contexto político em causa sugere a consideração do relato histórico como (mero) pretexto para a reflexão filosófica mais ampla e sistemática. Como assinala Geoffrey T. Harris, esta

implicação entre uma dada situação histórica e uma clara intenção de debate filosófico propicia leituras de feição alegórica; no limite, em *A Condição Humana* “a revolução [...] torna-se uma parte integrante da metafísica do romance, um microcosmos, como o título insinua, da condição humana.” (Harris 1996: 87).¹⁷¹ Por outro lado ainda, a organização discursiva, caracterizada por uma lógica de aparente linearidade cronológica mas efectivamente fragmentária e elíptica, assente na colagem ou justaposição de cenas,¹⁷² revela-se um elemento crucial na desconstrução da narrativa histórica enquanto pretenso retrato fiel e inteligível de acontecimentos reais. A narrativa sequencial e explicativa perde aqui consistência, sem que com isso se apaguem as referências concretas à situação histórica que, contudo, terá que ser recomposta e interpretada pelo leitor interessado. Em síntese, a dimensão histórica da intriga de *A Condição Humana* constitui um aspecto decisivo na estruturação do romance, mas importa notar como as menções a factos verídicos se articulam com outros aspectos da construção ficcional¹⁷³ no sentido da apresentação de um mundo incerto e ambíguo a vários níveis.

Em traços gerais, os acontecimentos relevantes registados em Xangai entre 21 de Março e 13 de Abril de 1927 inserem-se no processo de confronto interno das forças políticas que, desde 1911, governavam a República da China sob a égide do partido nacionalista Kuomintang, liderado por Sun-Yat-Sen e, após a morte deste, por Xan-Cai-Xeque. Como resume Alain Cresciucci:

A morte de Sun-Yat-Sen, em 1925, acelerou as contradições do movimento nacionalista. Xan-Cai-Xeque demarcou-se dos comunistas enquanto estes, ao intensificar as lutas, [...] procuravam mobilizar as massas... Apesar desta ruptura

¹⁷¹ “In *La Condition humaine* the revolution [...] becomes an integral part of the novel’s metaphysics, a microcosm, as the title implies, of the human condition.” (Harris 1996: 87).

¹⁷² Gliksohn lembra que, num artigo crítico publicado em 1934, Malraux elogiava justamente a “littérature de montage,” entendida como experiência narrativa que permitia “romper” com as composições literárias mais tradicionais. (Gliksohn 1989: 1280).

¹⁷³ Por exemplo, Maria Teresa de Freitas assinala a “irrupção” de elementos insólitos, do domínio do mistério e do sobrenatural, por entre a representação da realidade histórica tanto em *La Condition humaine* como em *Les Conquérants* (Freitas 1991).

de facto, o Komintern [russo] obstinou-se em manter, à custa de compromissos, o partido comunista [chinês, criado em 1921,] no seio do Kuomintang. [...] Anqueu tornou-se, em 1926, a capital, sede de um governo de esquerda, contra a opinião de Xan-Cai-Xeque e sob a pressão do Komintern. [...] Xangai tornou-se o centro da crise política [...]. No dia 21 de Março [de 1927], desencadeou-se uma nova greve insurreccional. [...] Xan-Cai-Xeque, sustentado financeiramente pelos ocidentais, embora reconhecendo a autoridade do governo de Anqueu, exigiu o desarmamento das milícias operárias. O Komintern recusou a ruptura e os comunistas de Xangai foram sacrificados no altar da estratégia política... (Cresciucci 1995: 8-9).¹⁷⁴

A inscrição da intriga de *A Condição Humana* neste contexto de tumultos sociais e manobras políticas revela-se de modo coerente na sequência narrativa. Os vários acontecimentos são pontuados por explicações disseminadas seja nas conversas entre os protagonistas, seja nos seus pensamentos. Percebe-se que as personagens principais Tchen, Katow e Kyo se situam no campo dos revolucionários comunistas de Xangai e que as suas acções nestas datas acompanham a insurreição, depois reprimida pelos nacionalistas. Ao mesmo tempo, vai sendo possível conhecer alguns aspectos das posições contra-revolucionárias através das histórias do financeiro Ferral e do antiquário boémio Clappique, dois europeus que assumem igualmente protagonismo na narrativa. Os percursos individuais destes cinco homens cruzam-se com as movimentações revolucionárias, e entender as suas histórias significa também discernir o contexto político de Xangai em 1927.

As informações são expostas por intermédio dos pensamentos e das palavras destas personagens, e também no relato de situações em que elas participam. Em *A Condição Humana* não há uma voz narrativa que explique ou articule claramente os

¹⁷⁴ “La mort de Sun-Yat-Sen, en 1925, accéléra les contradictions du mouvement nationaliste. Chang-Kaï-Shek se démarqua des communistes tandis que ceux-ci, en intensifiant les luttes [...] cherchaient à mobiliser les masses... Malgré cette rupture de fait, le Komintern s’obstina à maintenir, au prix de compromis, le Parti communiste au sein du Koumintang. [...] Han-Kéou était devenu, en 1926, la capitale, où siégeait un gouvernement de gauche, contre l’avis de Chang-Kaï-Shek et sous la pression du Komintern. [...] Shanghai devint le centre de la crise politique [...] Le 21 mars, déclenchement d’une nouvelle grève insurrectionnelle. [...] Chang-Kaï-Shek, soutenu financièrement par les occidentaux, tout en reconnaissant l’autorité du gouvernement de Han-Kéou, exigea le désarmement des milices ouvrières. Le Komintern refusa la rupture et les communistes de Shanghai furent sacrifiés sur l’autel de la stratégie politique...” (Cresciucci 1995: 8-9).

dados históricos (nem tão pouco os meandros da intriga romanesca), pelo que apenas a soma dos olhares contrastantes das várias personagens permite traçar um panorama global. O ponto de partida, na Primeira Parte do romance, apresenta-se na perspectiva dos revolucionários:

Após o revés dos levantamentos de Fevereiro, a comissão central do partido comunista chinês encarregara Kyo da coordenação das forças revolucionárias. (*ACH*: 24; 523)

A insurreição devia começar à uma hora (a greve geral, portanto, ao meio-dia), e era preciso que a maior parte dos grupos de combate estivesse armada, antes das cinco horas. As massas estavam prontas. Metade da polícia, que morria de miséria, passar-se-ia sem dúvida para os insurrectos.

(*ACH*: 40-41; 541).¹⁷⁵

Já na Segunda Parte, surgem as indicações sobre os interesses dos ocidentais, encarnados por Ferral. Explicitam-se, então, as suas suspeitas a propósito dos planos inconfessados dos comunistas, e o alcance da sua colaboração nas movimentações anti-revolucionárias dos nacionalistas de Xan-Cai-Xeque:

Com Xangai nas mãos do exército revolucionário, era preciso que o Kuomintang escolhesse entre a democracia e o comunismo. As democracias são sempre bons clientes. [...] Pelo contrário, soviétizada a cidade, o Consórcio Franco-Asiático (e com ele todo o comércio francês de Xangai) desabaria; Ferral pensava que as potências abandonariam os seus nacionais, como a Inglaterra fizera em Anqueu. O seu objectivo imediato era que a cidade não fosse tomada antes da chegada do exército, que os comunistas não pudessem fazer nada sozinhos. (*ACH*: 67; 567)

“Mas dizem que Moscovo deu aos comissários políticos ordem de deixarem derrotar as próprias tropas diante de Xangai.” (*ACH*: 69; 570)

“É preciso ajudar Xan-Cai-Xeque. [...] E, compreenda-me bem, não é porque os senhores lhe pagam que ele tem que destruir os comunistas, é porque ele tem que destruir os comunistas que os senhores lhe pagam.”

(*ACH*: 88-90; 590-592)¹⁷⁶

¹⁷⁵ “Après l’échec des émeutes de février, le Comité central du Parti communiste chinois avait chargé Kyo de la coordination des forces insurrectionnelles.” (*LCH*: 523); “L’insurrection devait commencer à une heure – la grève générale, donc, à midi – et il fallait que la plus grande partie des groupes de combat fût armée avant 5 heures. La moitié de la police, crevant de misère, passerait sans doute aux insurgés.” (*LCH*: 541).

¹⁷⁶ “Shanghai aux mains de l’armée révolutionnaire, il faudrait que le Kouo-min-tang choisît enfin entre la démocratie et le communisme. Les démocraties sont toujours de bons clients. [...] Par contre, la ville soviétisée, le Consortium franco-asiatique – et, avec lui, tout le commerce français de Shanghai – s’écroulait; Ferral pensait que les puissances abandonneraient leurs nationaux, comme l’Angleterre l’avait fait à Han-k’ou. Son but immédiat était que la ville ne fût pas prise avant l’arrivée de l’armée, que les communistes ne pussent rien faire seuls.” (*LCH*: 567); “Mais on dit que Moscou a donné aux

Mais adiante, as diferenças entre os três revolucionários definem-se na forma como cada um equaciona a situação política do momento: Kyo propõe a separação do Kuomintang e a autonomia do partido comunista chinês (*ACH*: 97-98; 601), Tchen defende que, antes de mais, é necessário assassinar Xan-Cai-Xeque (*ACH*: 98; 601), e Katow procura entender a estratégia conciliatória da Internacional comunista (*ACH*: 99; 603). Fica evidente a discrepância de posições no seio dos revolucionários, desde a admissão do recuo estratégico até à predisposição para as acções de terrorismo.

Para esclarecer os propósitos dos dirigentes comunistas, Kyo e Tchen viajam durante seis dias até Anqueu. A Terceira Parte do romance relata as conversas aí ocorridas, cujo resultado vem a ser o radical desengano dos jovens revolucionários face à possibilidade de conseguir apoio na assunção de uma atitude mais firme contra os nacionalistas. Conforme explica James W. Greenlee, num estudo sobre a intervenção dos dados históricos em *A Condição Humana*, Malraux faz dos heróis de Xangai também “vítimas da luta entre estalinistas e trotskistas,” ou seja, coloca-os à mercê das cisões internas na orientação política soviética da época, repartida entre as cautelas de Estaline no sentido de “reforçar o socialismo na Rússia antes de exportar a revolução” e a proposta de Trotski de “uma revolução mundial imediata.” Situando-se numa linha de acção mais próxima desta segunda orientação, Kyo e os seus companheiros vêm-se abandonados nos seus propósitos mais ambiciosos pelas precauções dos “funcionários estalinistas” (Greenlee 1975: 61-62).¹⁷⁷ Em Anqueu, são muito claras as indicações dissuasoras de qualquer atitude revolucionária organizada contra Xan-Cai-Xeque :

commissaires politiques l'ordre de faire battre leurs propres troupes devant Shanghai.” (*LCH*: 570) ; “Il faut aider Tchang Kai-chek. [...] Et comprenez-moi bien: ce n'est pas parce que vous le payez qu'il doit détruire les communistes: c'est parce qu'il doit détruire les communistes que vous le payez.” (*LCH*: 590-592).

¹⁷⁷ “Malraux also makes his Shanghai revolutionaries the victims of the Stalinist-Trotskyite struggle. [...] the Stalinists chose to strengthen socialism in Russia before exporting the revolution. In opposition to them, Trotsky sought an immediate world revolution. It is in the latter direction that Kyo and his

“O poder não nos pertence – continuava Vologuine, mas aos generais do “Kuomintang da esquerda”, como eles dizem. Não aceitaríamos os soviets, como os não aceita Xan-Cai-Xeque. Isto é certo. Podemos servir-nos deles, e é tudo. E com muito cuidado. [...] É por isso que vocês têm de arranjar-se em Xangai com Xan-Cai-Xeque. Se não há maneira, deponham as armas.” (ACH: 108-109; 610-611).¹⁷⁸

Na Quarta Parte, anuncia-se o desenlace do episódio revolucionário de Xangai.

Em conversa com um militar, Ferral obtém as informações cruciais sobre as últimas ordens de Xan-Cai-Xeque:

- Vai começar a fuzilar os chefes comunistas, antes mesmo que haja revolta? – perguntou.
- Decerto. Não haverá revolta; os comunistas estão quase desarmados e Xan-Cai-Xeque tem as suas tropas. (ACH: 161; 665-666).¹⁷⁹

Em consonância com as descrições históricas, que testemunham como após a repressão nacionalista de 12 de Abril de 1927 “poucos dirigentes comunistas de Xangai escaparam à prisão e à execução” (LCH: 1292), as histórias dos revolucionários protagonistas de *A Condição Humana* terminam com a sua morte: Tchen morre no atentado suicida contra o carro, afinal vazio, de Xan-Cai-Xeque, como relatado no final da Quarta Parte; Kyo e Katow são presos e torturados pelos nacionalistas, como se conta ao longo da Quinta e da Sexta Partes. Ora, a verosimilhança histórica destas histórias pessoais acentua a sua dimensão fúnebre, e confere-lhes um significado suplementar de testemunho e de denúncia das arbitrariedades dos poderes governantes perante as aspirações de justiça e dignidade das pessoas comuns.

comrades-in-arms are working. But their efforts are to be thwarted by the Stalinist functionaries of the Comintern.” (Greenlee 1975: 61-62).

¹⁷⁸ “Le pouvoir n’est pas à nous, continuait Vologuine, il est aux généraux du “Kouo-min-tang de gauche,” comme ils disent. Ils n’accepteraient pas plus les soviets que ne les accepte Tchang Kai-chek. C’est sûr. Nous pouvons nous servir d’eux, c’est tout. En faisant très attention. [...] C’est pourquoi il faut vous arranger à Shanghai avec Tchang Kai-chek. S’il n’y a pas moyen, rendez les armes.” (LCH: 610-611).

¹⁷⁹ “Il va commencer par fusiller les chefs communistes avant toute émeute ? demanda-t-il. / Certainement. Il n’y aura pas d’émeute : les communistes sont presque désarmés et Tchang Kai-chek a ses troupes.” (LCH: 665-666).

Se esta narrativa se limitasse a contar tais histórias em simples correspondência com a progressão do episódio revolucionário de Xangai em 1927, a leitura política constituiria uma conclusão muito nítida, e a justificar-se-ia a identificação de *A Condição Humana* como um romance comprometido – ou “engagé,” para lembrar o termo francês tantas vezes associado à criação romanesca de Malraux (por exemplo, Moatti 1995). Num estudo recente, Alexandre Eyriès retoma a caracterização de André Malraux como “intelectual comprometido,” definindo a noção de comprometimento (“engagement”) como “uma atitude de não-neutralidade face a um conflito de deveres ou de ideias” (Eyriès 2007: 23).¹⁸⁰ Ainda que as posições públicas do escritor, assumidas durante toda a sua vida e não apenas durante os anos de romancista, autorizem um retrato de conseqüente “não-neutralidade,” a generalização deste juízo de comprometimento a todos os seus romances afigura-se manifestamente abusiva.

O comprometimento literário, entendido numa acepção restrita de exposição ideológica *sub specie* ficcional, encontra várias dificuldades na obra romanesca de Malraux. No caso de *A Condição Humana*, são diversos os argumentos de resistência ao epíteto de romance comprometido. Por um lado, a complexidade da estrutura narrativa, concretizada nomeadamente na oscilação dos pontos de vista e na ausência de uma voz unificadora, inviabiliza a identificação de um posicionamento ideológico claro. Note-se que, a propósito do episódio histórico evocado, são denunciadas tanto as manobras dos nacionalistas como a conivência dos comunistas, o que parece visar genericamente o próprio exercício do poder, e não qualquer ideologia em particular. Por outro lado, as histórias individuais das personagens não se esgotam no seu papel revolucionário (ou contra-revolucionário), antes se adensam com a apresentação de uma pluralidade de situações, percepções e reflexões que conferem a cada uma dessas histórias uma

¹⁸⁰ “Ce phénomène, qu’on peut gloser sous le nom d’engagement, désigne une attitude de non-neutralité en présence d’un conflit de devoirs ou d’idées. [...] s’il est un écrivain qui mérite l’appellation d’intellectuel engagé, il semble bien que ce soit André Malraux.” (Eyriès 2007: 23).

densidade e uma ambiguidade tanto mais indiscernível quando confrontada com as restantes.

Ao analisar *A Condição Humana* a partir do paradigma do “roman à thèse,” Peter Tame assinala justamente como este romance consubstancia uma notável variante do género, pois “os principais protagonistas que estão a lutar pela causa do Comunismo revelam-se de alguma forma ideologicamente não-ortodoxos” (Tame 1989: 355). Tomando o modelo do “herói ideológico,” Tame nota como as personagens de *A Condição Humana* se definem tendencialmente por características decorrentes do seu afastamento da ortodoxia doutrinal, o que transforma os protagonistas em “campeões de uma ideologia mais amplamente humanista, baseada em emoções como a fraternidade” (*idem*: 357-358).¹⁸¹ Por outras palavras, os actores desta história descobrem-se elementos de questionação da ideologia histórica face à qual se situam, e daí a dificuldade em classificá-los como “heróis ideológicos” de um romance comprometido. Na conclusão de Tame, as consequentes características destas personagens, em termos de “ambivalência” e “conflitos psicológicos,” servirão para “manter o interesse no romance,” conferindo-lhe uma “subtileza” inabitual nos “romans à thèse” (*idem*: 385).¹⁸² O reconhecimento de uma “necessidade” literária, ou artística, de escapar à exposição ideológica mais ortodoxa e de apresentar personagens complexas, ambíguas, ou mesmo ambivalentes, testemunha, neste estudo sobre o “roman à thèse”, a convicção de que existe uma incompatibilidade fundamental entre a construção do “roman” e a

¹⁸¹ “André Malraux’s *La Condition humaine* [...] presents an important variation of the genre commonly known as *roman à thèse*, in that all the principal protagonists who are fighting for the cause of Communism prove to be ideologically unorthodox in some way or other.” [...] “The ideological “slippage”, therefore, has the effect of heightening the tension [...], transforming the protagonists into champions of a more broadly humanist ideology, based on emotions such as fraternity rather than on doctrinal, ideological orthodoxy.” (Tame 1989: 355; 357-358).

¹⁸² “The divergence of the main Communist protagonists from ideological orthodoxy, represented by the Russian and Chinese Communist Parties, serves to provide the ambivalence and psychological conflicts necessary to help sustain interest in the novel. [...] These are dimensions that endow *La Condition humaine* with a subtlety that is often lacking in *romans à thèse*.” (Tame 1989: 385).

apresentação da “thèse.” Todavia, embora admitindo esta dificuldade persistente (*idem*: 384), Peter Tame não chega a explicitar a natureza discursiva da questão.

A dado momento da sua análise, Tame afirma que são os elementos constitutivos da “individualidade” das personagens que “interessam aos leitores de um romance,” e que, por isso, os heróis romanescos são “obrigados” à rebeldia face à ortodoxia ideológica pela própria “natureza do romance” – em síntese, “o conflito entre o indivíduo e o grupo, entre um ser humano irreduzível e a sociedade, é o próprio sangue vivificante da forma romanesca” (Tame 1989: 368-369).¹⁸³ Ora, esta visão do romance como uma estrutura actancial pré-definida não apenas reduz o processo de elaboração narrativa à expansão de um núcleo temático invariável, mas, acima de tudo, oblitera a especificidade da construção discursiva em que assenta a representação literária de pessoas, de grupos humanos e das relações entre eles. Não é porque muitos leitores de romances apreciam os conflitos entre os indivíduos e a sociedade que os heróis romanescos são rebeldes ou esquivos à ortodoxia ideológica. Este tipo de raciocínio permite, desde logo, a sua inversão lógica: muitos heróis romanescos são rebeldes e, por isso, os leitores de romances habituaram-se a apreciar estes comportamentos de conflito entre os indivíduos e a sociedade, considerando-os como típicos dos romances e, no limite, como típicos da vida humana.

Uma generalização desta espécie ajuda pouco à compreensão da ficção literária e das suas diferenças face à exposição ideológica. Será mais pertinente notar que um romance como *A Condição Humana* se distingue de uma parábola política devido ao seu específico modo de organização discursiva que, muito em concreto, se coloca a si mesma em causa enquanto processo de enunciação e de representação – e que, por isso,

¹⁸³ “Since it is precisely the human element, the individual stance and what constitutes the individuality of the characters that interest the reader of a novel, we may draw the general conclusion that such heroes are virtually *obliged* to be “rebels,” to stand out as ideologically unorthodox, owing to the very nature of the novel. [...] The conflict between individual and group, between an irreducible human being and society, is the very life-blood of the novel form.” (Tame 1989: 368-369).

não pode sustentar a univocidade de uma interpretação ideológica. Por outras palavras, um romance define-se como uma experiência de construção linguística, e é nesse trabalho de comunicação verbal que se ensaiam as possíveis formas de representar as histórias dos indivíduos e das comunidades humanas, nos seus vários níveis e vários matizes, eventualmente atentando nas dificuldades do relacionamento interpessoal ou na definição de imagens de individualidade. Contudo, não são prioritariamente os temas tratados que fundam a significação de uma narrativa literária, mas sim os artificiosos modos de apresentação da narração e de articulação dos seus múltiplos elementos constitutivos. Neste sentido, será lícito admitir que não é apenas pela complexidade das personagens, na sua genérica acção contra a ortodoxia comunista, que *A Condição Humana* se afasta do romance comprometido; a sua distância relativamente ao “roman à thèse” resulta especialmente do cruzamento de registos narrativos e da conexa representação de um mundo em que as pessoas, confrontadas com uma pluralidade de modos de conhecimento e de comunicação, testemunham as maiores dúvidas sobre a supremacia, ou mesmo a validade, de qualquer discurso ideológico, e de qualquer sistema de crenças. Note-se que não se trata apenas de um testemunho distanciado, manifestado em ocasionais ponderações íntimas ou verbalizado nas discussões entre as personagens sobre o valor de certas opções de vida, ou sobre a consistência de determinados modelos de comportamento ou de governação. Em *A Condição Humana*, a tessitura narrativa, na sua confluência de modos discursivos, *i.e.*, de hipóteses de representação, significa a própria incerteza das ideias ou das ideologias que a linguagem humana poderá enunciar.

Assim se compreende como o desenlace da história, já sem heróis ou acções impressivas, participa ainda do questionamento ideológico dominante. A Sétima Parte introduz um epílogo, um verdadeiro remate às histórias revolucionárias, que explicita a

abrangência das repercussões políticas e económicas do episódio de Xangai, seja na dissolução, em Paris, do consórcio comercial de Ferral (*ACH*: 247-248; 753-754), seja na intensificação da preparação, em Moscovo, dos revolucionários chineses sobreviventes (*ACH*: 249-250; 755-756). Mas este epílogo também deixa em aberto o juízo sobre a efectiva validade das acções revolucionárias. A cena final relata o encontro em Kobe, no Japão, na Primavera de 1928, de Gisors e May, o pai e a mulher do falecido Kyo. A proximidade de ambos aos ideais políticos partilhados por Kyo havia sido evidente ao longo da narrativa, mas neste momento sobressaem as suas dúvidas: Gisors recusa voltar a ser professor num instituto soviético (“Não quero ir para Moscovo. Lá ensinaria miseravelmente. O marxismo deixou de viver em mim.” *ACH*: 251; 757)¹⁸⁴ e May, embora disposta a ingressar, em Moscovo, nas “secções das agitadoras” para de alguma forma “vingar Kyo” (*ACH*: 250; 756), apresenta-se descrente no autêntico valor da intervenção revolucionária.

Muito significativamente, na edição revista de *A Condição Humana*, publicada em 1946, Malraux alterou alguns parágrafos deste epílogo, introduzindo de forma mais clara a expressão da descrença de May. Antes do encontro com Gisors, May lê uma carta de Pei, “jovem discípulo de Tchen” entretanto refugiado em Moscovo, que lhe envia notícias sobre o prosseguimento dos seus convictos projectos revolucionários. A reflexão de May denota, então, as suas reservas face à retórica da revolução e, muito especialmente, face à exemplaridade de gestos temerários como o ataque terrorista de Tchen:

Ela estava longe de considerar o que ele escrevia sem importância; mas como tudo aquilo lhe parecia intelectual – como lhe havia parecido devastado pela intelectualidade fanática da adolescência tudo aquilo que ele lhe havia contado de Tchen!¹⁸⁵

¹⁸⁴ “Je ne désire pas aller à Moscou. J’y enseignerais misérablement. Le marxisme a cessé de vivre en moi.” (*LCH*: 757).

¹⁸⁵ A tradução é da minha responsabilidade visto este passo não constar da tradução portuguesa de Jorge de Sena, o que efectivamente atesta a utilização da versão de 1933 (e não a de 1946) como base do

Na sua análise das várias versões do texto de *A Condição Humana*, François Trécourt assinala como o processo de reescrita, que se detecta desde o manuscrito de 1931-1933 até à edição revista e corrigida de 1946 (passando pela publicação em fascículos em *La Nouvelle Revue française* e em volume, em 1933), testemunha um esforço consequente do autor para tornar a estrutura narrativa mais concisa e a narração mais sóbria. Ao mesmo tempo, Malraux terá pretendido diluir alguns traços mais nítidos de uma preferência ideológica, e o epílogo é disso bem revelador: a partir da edição de 1946, a “morte inútil de Tchen” deixa de ser glorificada pelos camaradas (Malraux retira o parágrafo em que se citavam frases dos escritos de Pei exaltando a morte de Tchen) e, com a introdução das reflexões de May, “o terrorismo é apresentado como uma atitude irresponsável, que pode ser aprovada apenas pelos espíritos imaturos” (Trécourt 1995: 83).¹⁸⁶ Repare-se, todavia, como já o parágrafo da versão de 1933, depois omitido, lançava implicitamente a desconstrução da retórica revolucionária. Eis o referido parágrafo:

[Pei] publicara anonimamente dois relatos da morte de Tchen, um de acordo com o seu coração: “A morte do ditador é dever do indivíduo frente a si mesmo, e deve ser separada da acção política, determinada por forças colectivas,” o outro para os tradicionalistas: “Tal como o dever filial – [o crédito] que os nossos antepassados têm em aberto [sobre nós] – nos leva a procurar a mais nobre vida, assim exige de todos a morte do usurpador.” As tipografias clandestinas imprimiam já esses folhetos. (*ACH*: 249).¹⁸⁷

volume publicado em 1958. Eis o texto original: “Elle était loin de juger ce qu’il écrivait sans importance; mais que tout cela lui semblait intellectuel – comme lui avait semblé ravagé de l’intellectualité fanatique de l’adolescence tout ce qu’il lui avait rapporté de Tchen!” (*LCH*: 756).

¹⁸⁶ “A partir de la deuxième édition, la mort inutile de Tchen ne suffit pas à la condamnation du terrorisme; dans les précédents états du texte, son geste était glorifié par son attitude proposée en exemple par ses camarades. [...] La deuxième édition est sans pitié pour ces complaisances. [...] Ce n’est pas un hasard si le terrorisme est présenté comme une attitude irresponsable, qui ne peut être approuvée que par des êtres manquant de maturité.” (Trécourt 1995: 83).

¹⁸⁷ A tradução portuguesa inclui o parágrafo, pois corresponde à versão de 1933, como já ficou dito. Na edição da Bibliothèque de la Pléiade, a secção “Notes et variantes” reproduz o texto original: “Il avait publié anonymement deux récits de la mort de Tchen, l’un selon son coeur: “Le meurtre du dictateur est le devoir de l’individu vis-à-vis de lui-même, et doit être séparé de l’action politique, déterminée par des forces collectives,” l’autre pour les traditionalistes: “De même que le devoir filial, - la créance qu’on sur nous les ancêtres, - nous enjoint de rechercher notre vie la plus noble, de même il exige de chacun le meurtre de l’usurpateur.” Les imprimeries clandestines réimprimaient déjà ces brochures.” (*LCH*: 1363).

A explicitação de duas versões discursivas para narrar um mesmo acontecimento indica a consciente assunção do carácter circunstancial dos relatos, alteráveis consoante as perspectivas assumidas, e anuncia, em última análise, a diluição do significado dos acontecimentos relatados. Para ir ao encontro de públicos que, aparentemente, partilham um mesmo posicionamento ideológico, Pei evoca e justifica o atentado terrorista de Tchen de dois modos distintos, ora frisando o imperativo pessoal que guia o indivíduo para a acção, ora integrando estas acções de pendor justiceiro num dever generalizado de todas as pessoas no sentido da construção progressiva de uma vida “mais nobre.” Estes fragmentos dos escritos de Pei demonstram não apenas a discrepância das interpretações sobre o gesto terrorista, mas também a existência de distintas estratégias discursivas, susceptíveis de adaptação consoante os pontos de vista (ou seja, os hábitos retóricos) do público-alvo. As narrativas e as argumentações têm, por conseguinte, a validade convencionalmente estabelecida e não qualquer valor absoluto e indiscutível, como se esperaria de uma exposição ideológica fundadora de acções de impacto alargado.

O epílogo de *A Condição Humana* atesta, por conseguinte, o confronto latente entre a explicitação de ideias ou de opiniões e as estratégias de composição discursiva. Por outras palavras, tal como se percebe na narração do epílogo, as formas de apresentação dos pensamentos e das convicções das personagens denotam, ao longo de toda a narrativa, o gradual questionamento da validade absoluta de qualquer crença, e assim se instabiliza a mais imediata leitura do romance como linear evocação histórica e ideológica.

Se a relação estreita da intriga romanesca com uma determinada situação histórica motivou a apreciação de *A Condição Humana* como romance-reportagem, romance histórico, romance político, e romance comprometido, a verdade é que este

leque de designações, mais ou menos pertinentes, não esgota os universos de referência desta narrativa. Ao enquadrar a obra de Malraux face aos modelos romanescos do seu tempo, Pierre-Henri Simon assinalava que, de imediato, o que mais surpreendia nessas narrativas era “o encontro imprevisto do romance de aventuras e do romance psicológico,” com protagonistas simultaneamente “aventureiros” e “intelectuais,” repartidos entre a “acção” e o “drama interior” (Simon 1965 [1949]: 27-28).¹⁸⁸ Estas observações testemunham a perplexidade do público contemporâneo face à construção narrativa e ao âmbito temático dos romances, remetendo, assim, para um outro tipo de considerações, igualmente frequentes a propósito de *A Condição Humana*, que apreciam a relação da obra com as convenções romanesca da sua época. Christianne Moatti resume a questão ao caracterizar este romance como uma amálgama de “estratégias, temas, estruturas narrativas próprios de categorias romanescas muito diferentes entre si e consideradas até então decididamente incompatíveis.” Por outras palavras, o romance apresenta, logo desde a sua impressionante cena de abertura, “uma excepcional confusão dos códigos relativamente às normas do momento” (Moatti 1995: 90).¹⁸⁹ Os leitores contemporâneos manifestaram a “surpresa” referida por Simon justamente pela “impressão de novidade” ocasionada pela mistura dos registos narrativos; eram, afinal, confrontados com a perturbação dos seus “hábitos de leitores de romances,” acostumados a critérios de “pureza” genológica, entretanto estilhaçados por Malraux, e por diversos outros romancistas da época (*idem*: 94).¹⁹⁰

¹⁸⁸ “Ce qui frappait d’abord, dans les récits de Malraux, c’était la rencontre imprévue du roman d’aventures et du roman psychologique. Conspirateurs, révolutionnaires ou explorateurs, ses héros sont, par tempérament, des hommes d’action, et même des aventuriers, mais d’une espèce particulière, [...] des aventuriers qui sont en même temps des intellectuels, poussés à agir et poursuivis dans l’action par le sentiment d’un drame intérieur.” (Simon 1965: 27-28).

¹⁸⁹ “Le roman joue de la rupture et ne va plus cesser [...] d’user de stratégies, de thèmes, de structures narratives propres à des catégories de roman très différents et jugées jusque-là résolument incompatibles. Ce début [...] s’offre comme un exceptionnel brouillage des codes par rapport aux normes du moment.” (Moatti 1995: 90).

¹⁹⁰ “D’où l’impression du “jamais lu” ressentie par les contemporains [...] troublés dans leurs habitudes de lecteurs de romans. Malraux est pour son compte absolument débarrassé des critères de “pureté” qui

Ao inserir a obra de Malraux na genérica “crise da forma narrativa” identificável a partir do final do século XIX, Jean-Claude Larrat salienta a percepção do autor relativamente à desvalorização da narrativa enquanto possibilidade de representação, ou seja, enquanto forma de conhecimento. O romancista revela-se consciente dessa “crise da narração-representação,” entendida como “uma crise da própria noção de realidade e, conseqüentemente, uma crise da ideia de que pode existir uma forma de escrever mais fiel à realidade do que outra, mais capaz de apreender a essência profunda da realidade.” (Larrat 2000: 80).¹⁹¹ Situam-se em diversos planos os reflexos literários desta crise epistemológica, já referida acima a propósito das cambiantes noções de história e de historiografia nas primeiras décadas do século XX. As novas estratégias enunciativas, ou melhor, os novos ensaios de representação literária favoreceram o rompimento com os princípios de articulação sequencial, propondo em alternativa “quebras sintáticas, [...] todo o tipo de efeitos de contraste, elipse narrativa, montagem de momentos intensos, [...] ritmos sincopados, sobreposições, colagem, ruptura metafórica em oposição à continuidade metonímica” (*idem*: 93).¹⁹² As interpretações destas novas estratégias de construção narrativa repartem-se entre a identificação de uma tendencial aproximação aos outros modos literários, nomeadamente ao discurso lírico (por exemplo, Larrat 2000), e o descortinar de empréstimos tomados pela narrativa literária junto de outras artes, principalmente o cinema. No caso de Malraux, afigura-se de clara

ont préoccupé ses aînés, et ne néglige pas les emprunts à des systèmes de représentation et à des pratiques très significatives de types d’écrits très divers.” (Moatti 1995: 94).

¹⁹¹ “This crisis of “narration-representation” (that is, narration as representation) is a crisis of the notion of reality itself and consequently of the idea that there might be one form of writing more faithful to reality than another, more capable of grasping the in-depth essence of reality.” (Larrat 2000: 80).

¹⁹² “We could find numerous examples of the praise of syntactic breaks and of all sort of effects of contrast, narrative ellipse, of the montage of intense moments [...], of syncopated rhythms, of overlapping, collage, metaphorical rupture opposed to metonymic continuity, and so on and so forth.” (Larrat 2000: 93).

“abrangência e originalidade” este “quebrar de fronteiras” seja no âmbito dos modos e géneros literários, seja no campo das várias artes (Shorley 2000: 29).¹⁹³

Em certa medida, esta confluência de registos e de convenções havia já sido detectada a propósito do tratamento literário do material histórico, mas, não por acaso, Pierre-Henri Simon referia o “romance de aventuras” e o “romance psicológico” como sendo os dois modelos romanescos reconhecíveis e imprevisivelmente conjugados nas obras de Malraux. Conforme explica Jean-Claude Larrat, a tentativa de reabilitação do romance como género literário maior nas primeiras décadas do século XX passou claramente pela defesa, algo provocatória, do romance de aventuras: este seria o género romanesco que mais se opunha à ideia do poema “iluminação” ou “objecto de arte,” então dominante no panorama literário de herança simbolista e esteticista (Larrat 1996b: 37).¹⁹⁴ O ensaio “Le roman d’aventure,” de Jacques Rivière, publicado nas páginas de *La Nouvelle Revue française*, em Junho de 1913, terá constituído o ponto de partida nesse processo de valorização da narrativa de acontecimentos aventureiros; cerca de duas décadas depois, o modelo narrativo era reconhecido e tinha os seus partidários.

À primeira vista, *A Condição Humana* situa-se neste paradigma, mas a verdade é que o relato das “aventuras” vem a ser entrecortado por momentos cruciais de introspecção, de reflexão, ou de discussão de ideias. Contra o pano de fundo histórico, delineiam-se, neste romance, as histórias particulares de um conjunto de pessoas que, relacionando-se diversamente com o contexto político e social evocado, dão a ver-se ao mesmo tempo através dos seus actos arrojados e dos seus pensamentos complexos, numa conjugação de tal modo indissociável que suscita, sem surpresa, a caracterização

¹⁹³ “The range and the originality of Malraux’s early “boundary-crossing” are clear, and likewise his individual role in renovating the “post-Saint-Gothard” [post-1930] novel.” (Shorley 2000: 29).

¹⁹⁴ “Lorsque la *NRF* gidienne, par la plume de Jacques Rivière, en 1913, et encore par celle d’Albert Thibaudet, en 1919, préconise le retour au roman, elle vante, non sans quelque provocation, le roman le plus opposé qui soit au poème “illumination” ou “objet d’art,” le roman d’aventure, dont elle va chercher les modèles à l’étranger, parmi les œuvres de D. DeFoe, R.L. Stevenson, Conrad, et même, pour ce que Jacques Rivière appelle le “roman d’aventure psychologique,” de Dostoïevski.” (Larrat 1996b: 37).

das personagens como “aventureiros-intelectuais.” A narrativa participa tanto da lógica própria dos relatos de acção, estruturando-se numa sequência de acontecimentos inesperados e intensos, como da orgânica enunciativa peculiar à análise psicológica e à meditação filosófica. Esta confluência de registos, mencionada acima no quadro dos desafios às formas narrativas tradicionais, propõe uma efectiva renovação do romance na sua globalidade, sendo que o problema da representação de pessoas e de comunidades humanas se desdobra necessariamente nas modalidades de apresentação tanto dos actos como dos juízos íntimos dos indivíduos.

A cena de abertura do romance testemunha, de imediato, esta confluência. Eis as primeiras frases:

Ousaria Tchen erguer o mosquito? Agiria através dele? A angústia apertava-lhe o estômago; conhecia a sua própria firmeza, mas não conseguia nesse momento pensar nela senão com pasmo, fascinado por aquele amontoado de musselina branca que caía do tecto sobre um corpo menos visível que uma sombra, e do qual apenas saía aquele pé meio inclinado pelo sono, vivo contudo – carne de homem. (*ACH* : 13; 511).¹⁹⁵

Surpreendido numa situação de acção iminente, o revolucionário Tchen é apresentado através da descrição das suas sensações e dos seus pensamentos. Nos parágrafos seguintes, misturam-se, por um lado, as reflexões da personagem sobre aquela circunstância particular (“Repetia a si próprio que aquele homem tinha de morrer. [...] O matar não era nada; o tocar é que era impossível. E era preciso ferir com precisão.”) e sobre o contexto em que se insere (“sob o seu sacrifício à revolução erguia-se um mundo de profundidades, junto das quais esta noite esmagada de angústia não era senão claridade.”) e, por outro, a explicitação dos gestos que concretizam a acção intentada: “Com uma pancada capaz de atravessar uma tábua, Tchen deteve-o

¹⁹⁵ “Tchen tenterait-il de lever le moustiquaire? Frapperait-il au travers? L’angoisse lui tordait l’estomac; il connaissait sa propre fermeté, mais n’était capable en cet instant que d’y songer avec hébétude, fasciné par ce tas de mousseline blanche qui tombait du plafond sur un corps moins visible qu’une ombre, et d’où sortait seulement ce pied à demi incliné par le sommeil, vivant quand même – de la chair d’homme.” (*LCH*: 511).

num ruído de musselina rasgada, misturado a um choque surdo. [...] Ao longo do punhal o sangue começava a surgir, negro àquela falsa luz.” (*ACH*: 13-15; 511-513).¹⁹⁶

Esta apresentação inicial de um assassinato à traição marca o registo narrativo de *A Condição Humana* na sua dupla dimensão, quer enquanto nítida sequência de acções-limite, quer enquanto discurso oscilante entre a descrição dessas acções e a enunciação fragmentária dos pensamentos dos seus intervenientes ou protagonistas. Como logo se percebe, não se tratará nem de uma descrição linear de acontecimentos nem de uma enunciação exaustiva de motivos ou de reacções a propósito das acções em causa: o conhecimento deste universo, e destas pessoas que aqui se movimentam, terá que resultar de um esforço interpretativo peculiar, devedor tanto das estratégias de acompanhamento dos romances de aventuras como das técnicas de leitura dos relatos intimistas ou das especulações filosóficas.

3.2. Razões para viver e para morrer

A cena de abertura de *A Condição Humana* propõe uma pluralidade de questões que, sem dificuldade, se associam aos problemas fundamentais da “condição humana” evocada no título. De imediato, a descrição do assassínio introduz o tema crucial do interdito ético-religioso “não matarás,” dominante na civilização ocidental de herança judaico-cristã: tanto a Bíblia Hebraica (Êxodo 20, Deuterónimo 5) como os Evangelhos (Mateus 5) enunciam o princípio de conduta humana que presume o respeito incondicional de todos e cada um pela vida do seu semelhante. De entre os preceitos

¹⁹⁶ “Il se répétait que cet homme devait mourir. [...] Le tuer n’était rien : c’était le toucher qui était impossible. Et il fallait frapper avec précision.” ; “sous son sacrifice à la révolution grouillait un monde de profondeurs auprès de quoi cette nuit écrasée d’angoisse n’était que clarté” ; “D’un coup à traverser une planche, Tchen l’arrêta dans un bruit de mousseline déchirée, mêlé à un choc sourd. [...] Le long du poignard le sang commençait à sourdre, noir dans cette fausse lumière.” (*LCH*: 511-513).

comportamentais tendencialmente indiscutíveis, tanto em contextos religiosos como laicos, destacam-se aqueles que decorrem da aceitação do valor da vida humana, própria e alheia, com a conseqüente condenação seja do suicídio, seja do assassinio. A capacidade de respeitar e de zelar pela preservação da vida humana tornou-se traço de humanidade, no seu sentido ético mais forte (por vezes sinónimo de humanitarismo, como referido no capítulo 1), mas são múltiplos os exemplos, passados e presentes, de valorização de comportamentos que contrariam este princípio; consoante os contextos, considerou-se lícito, ou mesmo louvável, morrer e matar em defesa de um bem superior, mais ou menos concreto, de maior ou menor alcance colectivo – nomeadamente o bem da comunidade a que se pertence, seja a família, o grupo político e/ou religioso, ou a pátria.

Percebe-se que Tchen, a pessoa cujo nome e cujo pensamento hesitante se revelam no limiar do romance, se situa nesse contexto de justificação do gesto assassino. O juízo ético relativo à cena inicial de *A Condição Humana* fica assim atenuado e, de facto, não parece que Tchen se inquiete com a ideia concreta do interdito moral, embora a assunção deste papel o perturbe intensamente. Conhecemos bem os seus pensamentos pois é o seu olhar que orienta a narrativa: a proximidade da narração ao fluir do espírito de Tchen leva a atenção do leitor a concentrar-se nos meandros das suas cogitações, pelo que o conhecimento das reacções do criminoso se sobrepõe ao conhecimento das circunstâncias, e mesmo das motivações, do crime. Esta valorização narrativa da perturbação interior da personagem desloca o foco significativo do assassinio para o assassino, e mesmo do assassino para a pessoa, Tchen, a quem se procura entender face a semelhante comportamento. A condenação moral *a priori* revela-se quase impossível, ou melhor, afigura-se neste contexto impertinente: não se trata aqui de reiterar (ou negar) o valor de uma vida humana, ou o mal inerente a um

assassínio; trata-se primordialmente de apresentar uma pessoa numa situação limite, no mais crucial dos limites humanos, analisando e questionando a sua atitude em termos de íntima perturbação. Mesmo admitindo que haverá uma justificação superior para tal situação, e que a pessoa surge aqui apenas como agente de um plano colectivo, o que se torna relevante é a percepção individual dos limites.

A narração segue o pensamento de Tchen e deixa evidentes as suas principais perplexidades, que se repartem entre a sensação ambivalente perante “o seu gesto assassino” e a alusão vaga ao motivo de estratégia revolucionária que justifica esse mesmo gesto. Note-se a explicação:

O seu gesto assassino equivalia a um prolongado trabalho dos arsenais da China: a revolução iminente que queria entregar Xangai às tropas revolucionárias não possuía duzentas espingardas. Se possuíssem as pistolas (quase trezentas) cuja venda este intermediário, o morto, acabara de negociar com o governador, os insurrectos [...] duplicavam as probabilidades. Mas havia dez minutos que a Tchen tal não ocorrera nem uma vez. (*ACH*: 16-17; 515).¹⁹⁷

Esta explícita referência ao esquecimento, pelo assassino, durante a cena do assassinato, da motivação revolucionária de base minimiza a justificação política e intensifica a vertente subjectiva deste acto. Embora, como ficou dito atrás, a intriga de *Condição Humana* se desenvolva na apresentação de um episódio histórico, de movimentações colectivas com intuítos políticos abrangentes, percebe-se, desde o início da narrativa, que não será aqui anulada a atenção à efectiva dimensão pessoal e particular de cada gesto. Por outras palavras, a narrativa expõe acontecimentos de repercussão alargada, integrados numa estratégia revolucionária que, inclusivamente, transfigura o carácter moral de cada acção, mas o modo como se apresentam esses acontecimentos, descritos sob o olhar dos seus intervenientes ou protagonistas, dá conta

¹⁹⁷ “Son geste meurtrier valait un long travail des arsenaux de Chine: l’insurrection imminente qui voulait donner Shanghai aux troupes révolutionnaires ne possédait pas deux cents fusils. Qu’elle possédât les pistolets à crosse (presque trois cents) dont cet intermédiaire, le mort, venait de négocier la vente avec le gouvernement, et les insurgés [...] doubleraient leurs chances. Mais, depuis dix minutes, Tchen n’y avait pas pensé une seule fois.” (*LCH*: 515).

de um privilegiado interesse no registo das motivações e dos efeitos íntimos dos diversos actos humanos. Aqui, são as impressões individuais de Tchen que ganham proeminência na narração, acentuando a menor importância do incidente revolucionário (*i.e.*, a obtenção de armamento para os revoltosos) face à experiência individual do contacto com a morte.

Todavia, importa não confundir a apresentação dos olhares individuais com quaisquer estratégias de sistemática análise psicológica ou de consequente exposição intimista. Os fragmentos discursivos em que se verbalizam as impressões ou as reflexões de personagens tendem a interrogar e não a explicar os acontecimentos em causa, o que denota uma nítida desconfiança na possibilidade de um conhecimento introspectivo bem sucedido. Denis Hollier nota que Malraux se enquadra nas tendências artísticas que, nas décadas de 1920 e 1930, desvalorizaram a psicologia e a representação da vida interior, defendendo que a ficção narrativa deveria “regressar ao estádio da tragédia” e apresentar indivíduos “de novo dominados por forças em relação às quais a psicologia nada tem a dizer” (Hollier 1997: 151).¹⁹⁸ A atenção ao íntimo da personagem não pretende, pois, elucidar a situação vivida, mas antes serve para sublinhar o desconcerto e a dificuldade (ou mesmo a incapacidade) do indivíduo para dar sentido às suas experiências de vida. Subjacente a este tipo de apresentação artística está a suspeita de que a vida humana é regida por “forças” superiores imprescritíveis, tais que o destino ou a fatalidade, e que por isso a arte mais não pode do que mostrar a árdua tarefa de cada pessoa em busca do sentido da sua vida, em busca das suas razões para viver.

¹⁹⁸ “Malraux’s preface to *Sanctuary* develops this point so emphatically that it constitutes a sort of antipsychological manifesto [...]. Fiction is regressing to the stage of tragedy; in novels, the individual is once again dominated by powers about which psychology has nothing to say; the characters are not consulted about the situations they are immersed in or the events they have to deal with.” (Hollier 1997: 150-151).

As histórias relatadas em *A Condição Humana* lembram como essas razões para viver se inscrevem muitas vezes em contextos de acção supra-pessoal: os vários revolucionários que protagonizam a intriga parecem movidos, em primeira instância, pelo cumprimento dos ditames da revolução política e social, ou seja, orientam as suas vidas em função de princípios que consideram fundadores do bem colectivo. Todavia, a acção revolucionária é afectada por perturbações de várias ordens, em que se misturam as dúvidas ideológicas com as inquietações subjectivas. A cena inicial do romance testemunha justamente a oscilação entre diferentes tipos de motivação e de entendimento dos próprios actos, e isso obriga a considerar a complexidade dos modelos de percepção vivencial. Enquanto esquecia a justificação política da sua missão, Tchen entregava-se a divagações reveladoras de uma aturada introspecção, em que se destaca o reconhecimento da ambiguidade dos seus sentimentos perante o acto violento: “Não era o medo, era um pavor ao mesmo tempo atroz e solene, que não conhecia desde a infância: estava só com a morte, só num lugar sem homens, molemente esmagado ao mesmo tempo pelo horror e pelo gosto do sangue.” (ACH: 15; 514).¹⁹⁹ O que distingue esta descrição é justamente a reunião das impressões de “horror” e “pavor”, ou pânico, “atroz,” com a sensação de “gosto” e “pavor”, ou assombro, “solene.” A dificuldade em discernir o sentido, negativo ou positivo, da vivência em causa perturba Tchen e afecta-o de maneira indelével, como se vem a perceber na sua conversa posterior com Gisors. À pergunta deste: “Não sentiste horror do sangue?”, Tchen responde: “Sim. Mas não *apenas* horror.” (ACH: 51; 553. Itálico no original).²⁰⁰

¹⁹⁹ “Ce n’était pas la peur, c’était une épouvante à la fois atroce et solennelle qu’il ne connaissait plus depuis son enfance : il était seul avec la mort, seul dans un lieu sans hommes, mollement écrasé à la fois par l’horreur et par le goût du sang.” (LCH: 514).

²⁰⁰ “Tu n’as pas eu horreur du sang? / - Si. Mais pas *seulement* horreur.” (LCH : 553).

Ora, a constatação de que um acto tão próprio dos limites do humano pode também suscitar fascínio, ou “solene” assombro, levanta problemas fundamentais do domínio do auto-conhecimento, ou da auto-apreciação. Por um lado, o íntimo questionamento de Tchen atesta a dificuldade em separar as convicções prévias (neste caso, a propósito da justeza revolucionária daquele assassinato) dos efeitos particulares resultantes da experiência concreta (neste caso, a perturbação decorrente de experimentar o poder de matar). Mas, por outro lado, este questionamento, justamente por ter como objecto a experiência limite do assassinio, ocasiona a ponderação sobre o valor tanto das convicções que motivam a acção dos indivíduos como das reacções por eles experimentadas. Ainda que nem pareça admitir a pertinência do julgamento ético do seu gesto, Tchen revela-se ocupado com o julgamento ético das suas motivações e, em especial, das suas reacções, ou seja, com o julgamento de si mesmo.

É neste contexto que Henri Godard defende que se poderá ler na abertura de *A Condição Humana* a representação da “descoberta de um mal absoluto no homem” (Godard 2003: 136). De facto, nesta narrativa, o assassinato politicamente justificado e, logo, moralmente neutro contamina-se de elementos sacrificiais pela proximidade física à vítima e pela ausência de luta, e estas circunstâncias exacerbam no assassino a consciência ambígua de protagonizar uma experiência única, envolvente, “sagrada” (Godard 2003: 135).²⁰¹ Ao dar-se conta da sua singularidade, e apercebendo-se das impressões ambivalentes que lhe provoca esta experiência distintiva de contacto directo com a morte, Tchen situa-se no âmbito da questionação mais profunda sobre a natureza das acções e das reacções humanas. Também várias outras personagens do romance se

²⁰¹ “Mais il y a d’autre part la nécessité pratique de tuer de sang-froid, sans que la victime puisse se défendre [...]. Par là l’acte se trouve déconnecté de sa finalité révolutionnaire, il prend tous les caractères d’un sacrifice humain. [...] elle est bien, au sens étymologique du mot, une expérience du sacré.” (Godard 2003: 135).

surpreendem com as impressões contrastantes ou com os impulsos inesperados que detectam em si próprias, e é isso que leva Godard a afirmar:

Tal como aparece no romance, este desejo do mal não é já o efeito de uma disfunção do psiquismo de um sujeito particular mas um dado universal, não já [um aspecto] patológico e curável mas constitutivo [...]. Isto obriga a escolhas cujo alcance, excedendo a psicologia e a moral, põe em questão o próprio ser (a definição) do homem. (Godard 2003: 139).²⁰²

Mesmo referindo que a questionação exorbita o âmbito da psicologia e da moral, a verdade é que, para descrever a singularidade do universo humano do romance de Malraux, Godard reitera a menção ao “mal” e propõe uma leitura moldada pelo vocabulário ético tradicional; fica assim implícita a impossibilidade de escapar aos critérios morais que identificam o bem e o mal e que, nomeadamente, sustentam os interditos relativos ao valor positivo do respeito pela vida humana. E contudo, como também explica Godard, há na obra de Malraux “uma verdadeira renovação da noção de mal” consubstanciada na interiorização da experiência e do juízo moral, devido ao tendencial desaparecimento do julgamento exterior, seja das outras pessoas ou de Deus; o mal torna-se “uma questão puramente humana, um assunto do homem consigo mesmo” (Godard 2003: 139-140).²⁰³

A solidão de Tchen na cena inicial de *A Condição Humana* parece indiciar este confinamento do juízo ético ao próprio indivíduo: mesmo sem testemunhas, e sem se reportar a qualquer sistema religioso ou moral definido, Tchen entrega-se a uma meditação em que avalia a acção em causa. As noções de bem e de mal permanecem latentes, e nessa medida poderá dizer-se que subsistem, como pano de fundo, as

²⁰² “Tel qu’il apparaît dans le roman, ce désir du mal n’est plus l’effet d’un dysfonctionnement du psychisme chez un sujet particulier mais une donnée universelle, non plus pathologique et curable mais constitutif, non plus un enchaînement à expliquer et à comprendre dans ses mécanismes, mais une expérience existentielle. [...] Il oblige à des choix dont l’enjeu, dépassant psychologie et morale, met en question l’être même (la définition) de l’homme.” (Godard 2003: 139).

²⁰³ “S’il y a chez Malraux un véritable renouvellement de la notion de mal, c’est que l’expérience est faite hors du regard ou jugement d’autrui [...] mais aussi hors de l’idée de Dieu. Le mal ici est une question purement humaine, une affaire de l’homme avec lui-même.” (Godard 2003: 139-140).

sombras dos sistemas éticos tradicionais, mas a experiência da reflexão moral aparece efectivamente transfigurada pela constatação da ausência de um quadro de valores indisputável. Se, como se percebe neste assassinato, até o interdito fundador “não matará” se encontra diluído, não haverá que esperar consistência em quaisquer outros princípios. E, ainda assim, como também se depreende da descrição deste episódio, as pessoas continuam a inquietar-se a propósito das mais justas razões para viver – e para morrer. O desenrolar da narrativa de *A Condição Humana* enfatiza esta dificuldade maior de cada pessoa para encontrar as suas motivações vivenciais por entre experiências de desengano (nomeadamente, em termos ideológicos) e constatações de solidão radical. Por outras palavras, as histórias pessoais articuladas na trama deste romance confluem na apresentação da dimensão individual da vivência ética, sublinhando tanto as perplexidades decorrentes dessa individualidade do juízo como as inquietações resultantes de uma persistente incapacidade de comunicação – ou seja, de partilha de perplexidades.

Depois do episódio do assassinato, a narrativa acompanha Tchen no seu difícil regresso “para entre os homens” (*ACH*: 18; 517), ou mais concretamente, na sua reunião com os companheiros da conspiração revolucionária. A passagem da focalização numa só personagem para o conhecimento do grupo de protagonistas desenvolve-se numa progressão discursiva que insiste precisamente na dificuldade de ver os outros e de com eles comunicar. Eis a descrição da entrada de Tchen na loja de discos:

A porta, ao fechar, fez oscilar a lâmpada: as caras apareceram, desapareceram: à esquerda, [muito redondo], Lu-Yu-Shuen; a cabeça de pugilista arrebetado de Hemmelrich, tosquiado, com o nariz partido, ombros metidos para dentro. Por trás, na sombra, Katow. À direita, Kyo Gisors; ao passar por cima da cabeça deste, a lampada marcou fortemente os cantos caídos da boca de estampa japonesa; ao afastar-se deslocou as sombras, e o rosto mestiço pareceu quase europeu. As oscilações da lâmpada tornaram-se cada vez mais curtas: as duas caras de Kyo reapareceram, ora uma ora outra, cada vez menos diferentes entre si.

Todos olhavam Tchen com uma intensidade idiota, mas nada diziam; este fixou o lajedo crivado de sementes de girassol. [Podia informar] aqueles homens, mas não poderia nunca explicar-se. (*ACH*: 19; 517).²⁰⁴

A reflexão de Tchen sobre a impossibilidade de partilhar com os companheiros a sua íntima perturbação de assassino prolonga a ênfase na temática que dominara a narrativa até ao momento. Mas, em correlação com essa expressão do desconcerto interior e do fracassado intento de auto-conhecimento e auto-explicação, há neste passo a representação concreta²⁰⁵ da dificuldade de ver e interpretar também as outras pessoas. O seu indício surge metaforicamente através do jogo de luz e sombra que orienta o olhar do observador, *i.e.*, do leitor: as caras que “desaparecem” e “reaparecem,” o rosto ora japonês ora europeu de Kyo, denotam a difícil tarefa de definir identidades e de, em consequência, estabelecer com elas algum tipo de cumplicidade. A possibilidade oscilante (dada pela lâmpada da loja de discos) de discernir os traços distintivos dos companheiros traduz, para Tchen, a incerta capacidade de aceder ao conhecimento de qualquer um deles, e também a duvidosa hipótese de com eles repartir as mais íntimas inquietações. Paradoxalmente, a solidão de Tchen acentua-se neste encontro com os companheiros revolucionários, ecoando o problema central das várias personagens que protagonizam o romance. Nas palavras de Jean-Claude Larrat, esse problema identifica-se com a necessidade premente de ultrapassar a individualidade e sentir-se integrado no grupo humano:

²⁰⁴ “La porte refermée fit osciller la lampe: les visages disparurent, reparurent: à gauche, tout rond, Lou You-shuen ; la tête de boxeur crevé d’Hemmelrich, tondu, nez cassé, épaules creusées. En arrière, dans l’ombre, Katow. À droite, Kyo Gisors; en passant au-dessus de sa tête, la lampe marqua fortement les coins tombants de sa bouche d’estampe japonaise; en s’éloignant elle déplaça les ombres et le visage métis parut presque européen. Les oscillations de la lampe devinrent de plus en plus courtes: les deux visages de Kyo reparurent tour à tour, de moins en moins différents l’un de l’autre. / Tous regardaient Tchen avec une intensité idiote, mais ne disaient rien; lui regarda les dalles criblées de graines de tournesol. Il pouvait renseigner ces hommes, mais il ne pourrait jamais s’expliquer.” (*LCH*: 517).

²⁰⁵ Para uma análise minuciosa das estratégias de “representação concreta” das linhas significativas deste romance, veja-se o estudo de Cristina R. Cordeiro Oliveira, justamente intitulado *La représentation concrète de l’univers abstrait de Malraux dans La Condition Humaine* (1983).

Os heróis de Malraux [...] estão pouco preocupados em individualizar-se, em afirmar as sua “diferença”; eles vivem com angústia a necessidade de se integrar, não a uma qualquer ordem social, mas à humanidade – numa universalidade não estabelecida, mas apenas postulada. (Larrat 1996b : 51).²⁰⁶

Embora abandone logo a reunião dos conspiradores, saindo de cena para que a narrativa se concentre nas restantes personagens, Tchen deixa desenhado o seu perfil atormentado face ao qual se virão a comparar os retratos, entretanto esboçados, dos demais intervenientes. Como já se disse acima, Kyo e Katow são os outros dois protagonistas revolucionários, justamente acompanhados pela narrativa nas suas actividades de conspiração nocturna, após saírem da loja de discos. Unidos na preparação da insurreição do dia seguinte, os três revolucionários estão separados não só pelas diferentes histórias pessoais, que aos poucos serão reveladas, mas também por diferentes visões do seu papel na revolução. À partida, liga-os uma mesma perspectiva ideológica, ou seja, um mesmo entendimento das injustiças sociais e da maneira de as solucionar. Contudo, a acção revolucionária constitui para cada um deles um diferente modo de encarar o sentido da sua vida.

Ainda na Primeira Parte do romance, as diferenças entre os revolucionários mais jovens são explicitadas através da meditação do “velho Gisors,” pai de Kyo e mentor de Katow:

Tchen [...] vira-se sem dinheiro, munido de diplomas sem valor, em frente dos seus vinte e quatro anos e da China. [...] Tudo o precipitava para a acção política [...]. Ela dava um sentido à sua solidão. Mas, no caso de Kyo, tudo era mais simples. [...] Não era um inquieto. A sua vida tinha um sentido, que ele conhecia: dar a cada um daqueles homens que a miséria, naquele mesmo momento, fazia morrer como uma peste lenta, a possessão da sua própria dignidade. Ele era um deles: tinham os mesmos inimigos. [...] As questões individuais não se punham para Kyo senão na vida privada. (ACH: 55; 556-7).²⁰⁷

²⁰⁶ “Les héros de Malraux [...] sont peu soucieux de s’individualiser, d’affirmer leur “différence” ; ils vivent avec angoisse la nécessité de s’intégrer, non à quelconque ordre social, mais à l’humanité – dans une universalité non pas établie, mais seulement postulée.” (Larrat 1996b: 51).

²⁰⁷ “Tchen [...] s’était trouvé sans argent, nanti de diplômes sans valeur, en face de ses vingt-quatre ans et de la Chine. Tout le précipitait à l’action politique [...]. Elle donnait un sens à sa solitude. Mais chez Kyo tout était plus simple. [...] Il n’était pas inquiet. Sa vie avait un sens et il le connaissait: donner à chacun

A interpretação de Gisors sugere que, ao contrário de Katow, imerso numa inquietação interior que lhe tolda a visão do sentido colectivo da acção política, Kyo consegue estabelecer com clareza o “sentido” da sua vida a partir das convicções revolucionárias, que o animam na luta contra todos aqueles que ofendem a “dignidade” da população miserável com que ele se sente irmanado. Esta descrição contrastiva de Kyo e Katow proposta por Gisors determina uma das mais frequentes linhas de leitura de *A Condição Humana*, em que se salientam as diferenças entre os dois revolucionários, fazendo-os corresponder a dois tipos distintos de heroicidade: Tchen seria o herói individualista e ensimesmado, que procura na acção terrorista uma hipótese de libertação do desassossego pessoal, ao passo que Kyo representaria o herói abnegado, que se empenha serenamente na defesa do bem colectivo. Esta dualidade fundamenta interpretações como a de Joseph Hoffmann, que descreve o percurso de Tchen como testemunho da “sede do absoluto” enquanto descortina em Kyo “a santidade revolucionária” (Hoffmann 1963: 181, 191).

A verdade é que, embora reflectindo algumas das principais diferenças entre os protagonistas, estas descrições confiam em demasia na explicação de Gisors, esquecendo que a sua visão é também parcial, e que certos momentos da narrativa contraditam os retratos por ele traçados. O discurso sentencioso e persuasivo desta personagem parece confirmar uma imagem de argúcia e sageza, de “penetrante inteligência” que lhe permite, segundo alguns críticos, assumir a função de “mediador interpretativo entre a acção e o leitor” e falar “em lugar” do autor André Malraux

de ses hommes que la famine, en ce moment même, faisait mourir comme une peste lente, la possession de sa propre dignité. Il était des leurs: ils avaient les mêmes ennemis. [...] Les questions individuelles ne se posaient pour Kyo que dans sa vie privée.” (LCH: 556-557).

(Greenlee 1975: 64).²⁰⁸ Esta ideia de que Gisors será um eco da voz autoral está na base de uma tendencial sobrevalorização das suas intervenções, em detrimento de uma leitura global da trama romanesca. No passo citado, as observações de Gisors sobre Tchen iluminam e anunciam algumas linhas de sentido que se consolidarão adiante, mas já o seu juízo a propósito do filho Kyo revela um desconhecimento toldado pelo laço familiar – e este é também um aspecto fundamental na estruturação das relações interpessoais em *A Condição Humana*. Não se afigura defensável que o autor tenha pretendido encontrar numa personagem um porta-voz, não só porque a significação deste romance não se reduz a uma enunciação unívoca centrada numa qualquer voz, mas também porque cada uma das personagens constitui um foco significativo de relações e de inter-ações, o que inevitavelmente restringe o seu olhar e a sua capacidade judicativa. *A Condição Humana* procura dar a ver diferentes versões dessa restrição essencial dos indivíduos, *i.e.*, o seu confinamento a um certo entendimento de si mesmos e do que os rodeia, um confinamento, afinal, decorrente da sua inscrição numa realidade circunstancial de que não são aspectos menores as relações estabelecidas com os demais indivíduos. Por conseguinte, esta narrativa lembra a mútua implicação entre o mundo interior das pessoas e os laços que elas vão criando com o mundo exterior, seja em termos políticos e sociais, seja ao nível dos afectos e das afinidades familiares.

É precisamente a ligação paternal que molda o olhar de Gisors sobre Kyo, e que o faz convencer-se de uma integridade revolucionária apaziguada, perfeita. Do seu ponto de vista, o contraste entre Kyo e Tchen estará ao nível das motivações e da consciência revolucionária: à confusão de Tchen sobre as razões para agir, contrapor-se-ia a segurança ideológica e moral de Kyo, em luta pelos ofendidos pois “era um deles,” e perfeitamente capaz de separar as “questões individuais” inerentes à sua “vida

²⁰⁸ “This latter function [of interpretive mediary between the action and the reader] has been given over to one of the characters of the novel, Kyo’s father, whose penetrating intelligence permits him to speak in Malraux’s stead.” (Greenlee 1975: 64).

privada” das questões colectivas fundadoras da acção política. Convém lembrar que, nesta história, os dilemas dos revolucionários despontam ora ao nível da identificação com aqueles por quem lutam ora no campo da possível conciliação da sua vida “privada,” dos seus afectos e laços familiares, com a vida pública de activistas e lutadores. Tais dilemas ficam nítidos no retrato de Tchen, que não parece ter outras afinidades para além das que busca na acção revolucionária. O seu anseio de identificação com os companheiros de luta torna-se crucial no desenrolar da história, sendo também patente a dificuldade em conseguir ultrapassar a solidão radical que, desde a cena de abertura, o marcava de maneira distintiva. Já na Segunda Parte do romance, em pleno relato da insurreição armada, a narração acompanha o pensamento de Tchen quando este se vê agarrado a outros rebeldes numa estratégica cadeia humana, que ganha entretanto ressonâncias simbólicas:

Tchen estava ligado aos seus [homens], mas não o bastante. Não o bastante. [...] Com o braço ferido dobrado [...] agarrando com a mão direita a do primeiro homem da cadeia, não escapava à solidão. [...] Apesar da intimidade da morte, apesar daquele peso fraternal que o esquartejava, não era dos deles. “Será que mesmo o sangue é vão?” (ACH: 82-83; 584).²⁰⁹

Este é, de facto, um dos momentos mais impressionantes da representação concreta das inquietações do revolucionário Tchen: apesar do contacto físico e da comunhão “fraternal” no esforço de sobrevivência numa situação de risco, ele não consegue encontrar a afinidade humana suficientemente forte que justificaria a luta. Aliás, já anteriormente se haviam explicitado as dúvidas de Tchen a este respeito: “Ele não era um igual. Apesar do assassínio, apesar da sua presença. Se morresse hoje, morreria só.

²⁰⁹ “ Tchen était lié aux siens, mais pas assez. Pas assez. [...] Son bras blessé replié [...], tenant de sa main droite celle du premier homme de la chaîne, il n’échappait pas à la solitude. [...] Malgré l’intimité de la mort, malgré ce poids fraternel qui l’écartelait, il n’était pas des leurs. “ Est-ce que le sang même est vain ?” (LCH: 584).

Para eles tudo era simples: iam à conquista do pão e da dignidade. Para ele... a não ser da sua dor e do combate comum, não sabia sequer falar-lhes.” (*ACH*: 73; 574).²¹⁰

Estas perplexidades com respeito às razões que fundamentam a acção revolucionária não se encontram enunciadas com igual clareza no pensamento dos demais protagonistas, mas isso não significa que não estejam mais ou menos latentes nos seus espíritos. Antes ainda das meditações de Gisors, a narrativa havia mostrado as inquietações de Kyo e, contrariamente ao que julgava o pai, a sua incapacidade para separar as questões pessoais e privadas da acção política. Nessa noite de preparação da insurreição, Kyo passa em casa e conversa com a sua companheira, May. Na sequência de uma revelação da parte dela, “Acabei por ter relações com Lenglen, esta tarde” (*ACH*: 42; 543),²¹¹ Kyo entrega-se a pensamentos sobre o amor e sobre os laços afectivos. Não se trata de uma reflexão no âmbito dos tradicionais princípios de fidelidade conjugal, pois a reiteração da “liberdade” de May atesta um acordo de convivência fora dessas regras; é, antes, uma meditação sobre a profunda interdependência suscitada pelos afectos, encarados, no limite, como as verdadeiras razões para agir, para viver – ou morrer:

Mesmo neste momento, tinha a certeza de que, se [May] morresse, ele não mais serviria a causa com esperança, mas com desespero, como se ele próprio fosse um morto. [...]

Depois que sua mãe morrera, May era o único ser para o qual não fora Kyo Gisors, mas a mais estreita cumplicidade. [...] “Os homens não são meus semelhantes, são quem me olha e me julga; os meus semelhantes são aqueles que me amam e não me olham, que me amam contra tudo, que me amam apesar da decadência, apesar da baixeza, apesar da traição, a mim e não ao que eu fiz ou farei, que me amariam tanto quanto eu me amaria a mim mesmo – até ao suicídio, é claro...” (*ACH*: 43, 47-48; 544, 548-549).²¹²

²¹⁰ “Il n’était pas des leurs. Malgré le meurtre, malgré sa présence. S’il mourait aujourd’hui, il mourrait seul. Pour eux tout était simple: ils allaient à la conquête de leur pain et de leur dignité. Pour lui... sauf de leur douleur et de leur combat commun, il se savait pas même leur parler.” (*LCH*: 574).

²¹¹ “J’ai fini par coucher avec Lenglen, cet après-midi.” (*LCH*: 543).

²¹² “Même en ce moment, il était sûr que si elle mourait, il ne servirait plus sa cause avec espoir, mais avec désespoir, comme un mort lui-même. [...] Depuis que sa mère était morte, May était le seul être pour qui il ne fût pas Kyo Gisors, mais la plus étroite complicité. [...] “Les hommes ne sont pas mes semblables, ils sont ceux qui me regardent et me jugent ; mes semblables, sont ceux qui m’aiment contre

Estes pensamentos de Kyo instabilizam claramente a sua entrega à revolução, revelando tanto as condicionantes pessoais da sua acção como certas dúvidas quanto aos meandros da solidariedade colectiva: a menção ao “desespero” com que serviria a “causa” revolucionária, se perdesse May, alia-se à ponderação sobre o verdadeiro sentido do relacionamento que se pode estabelecer entre as pessoas – o suposto relacionamento de semelhança e de identidade que, em última instância, leva a delinear o grupo humano e justifica a luta pelo bem comum. Kyo discute justamente a noção de “semelhante,” usando o termo que, na tradição ocidental, costuma designar o ser humano, em abstracto, face ao qual todos e cada um têm obrigações de respeito e protecção. Numa perspectiva religiosa, que a partir dos final do século XVIII alastrou também para o domínio político, o “semelhante” (ou o “próximo”) é o alvo dos valorizados comportamentos solidários, sendo essa semelhança, ou proximidade, humana aquilo que se torna justificação para as lutas revolucionárias pela dignidade colectiva. Ora, ao analisar a intensidade do seu relacionamento com May, Kyo acaba por concluir pela distinção entre as relações sociais comuns, em que as pessoas se “olham” e se “julgam” por aquilo que cada um “faz,” e as relações de “estreita cumplicidade,” ou seja, de amor incondicional, de autêntica proximidade entre os seres – apenas neste caso verdadeiros “semelhantes.”

Esta avaliação distintiva dos laços afectivos particulares face aos vínculos ditados por uma solidariedade humana universal marca subtilmente o retrato do revolucionário Kyo, dando a conhecer ao leitor uma hesitação que as personagens da história não detectam, nem mesmo o seu pai, *et pour cause*. Tal como se havia visto em Tchen, surpreende-se neste outro revolucionário uma aguda consciência de

la déchéance, contre la bassesse, contre la trahison, moi et non ce que j'ai fait ou ferai, qui m'aimeraient tant que je m'aimerais moi-même – jusqu'au suicide...” (LCH: 544, 548-549).

individualidade, ou de vivência íntima, que por vezes desafia a convicção nas razões de genérica fraternidade humana que subjazem ao activismo político. Embora estas dúvidas não dominem o espírito de Kyo, a verdade é que sobrevêm em momentos críticos – por exemplo, durante a visita política a Anqueu, relatada na Terceira Parte:

Ao mesmo tempo que o aproximava de Tchen a camaradagem nocturna, uma grande dependência penetrava Kyo, a angústia de ser apenas um homem, apenas ele próprio; lembrou-se dos muçulmanos chineses que vira, em noites parecidas, prosternados nas estepes de alfazema requeimada, uivar os cânticos que despedaçam há milénios o homem que sofre e sabe que vai morrer. (ACH: 115; 618).²¹³

Muito significativamente, a reflexão de Kyo sobre a sua solidão desencadeia uma associação rememorativa que evoca rituais religiosos, entendidos como expressão da ancestral consciência humana do sofrimento e da mortalidade. Não por acaso, esses rituais concretizavam-se em cânticos pungentes, sublinhando a importância da voz e da linguagem verbal tanto na comunicação do sofrimento humano como na descoberta de hipotéticas formas de o ultrapassar. Não sendo crente, Kyo lembra as manifestações rituais de fé que, historicamente, constituíram uma das maneiras privilegiadas de os humanos lidarem com as suas fundamentais inquietações. Para além da incontornável percepção de ser mortal, essas inquietações traduzem-se ainda, nos termos de Kyo, na “angústia de ser apenas um homem,” uma individualidade solitária. Esta dupla vertente do sofrimento humano, repartido entre a consciência da mortalidade e o sentimento da solidão individual, funciona como ideia recorrente em *A Condição Humana*, e indica o sentido que o título do romance ganha no desenrolar da narrativa.

Conforme explica Jan Kamerbeek, a expressão “condição humana” está, desde a Antiguidade Clássica, ligada à noção de finitude, entendida negativamente como a

²¹³ “En même temps que le rapprochait de Tchen la camaraderie nocturne, une grande dépendance pénétrait Kyo, l’angoisse de n’être qu’un homme, que lui-même; il se souvint des musulmans chinois qu’il avait vus, par des nuits pareils, prosternés dans les steppes de lavande brûlée, hurler ces chants qui déchirent depuis des millénaires l’homme qui souffre et qui sait qu’il mourra.” (LCH: 618).

fundamental fragilidade ou limitação dos seres humanos – precisamente designados “mortais.” Quando, a partir do século XVII, os filósofos “do progresso” começaram a discorrer sobre as possibilidades de “melhorar” a condição humana, estavam, afinal, a propor uma nova definição de humanidade, já não determinada fatalmente pela finitude dos indivíduos, mas antes concentrada nas potencialidades (eventualmente infinitas) de aperfeiçoamento da vida, e mesmo de desafio à morte. Nesta linha, a expressão consignada perde o seu tradicional sentido de retrato sombrio, distintivo da espécie: “se a condição humana é considerada susceptível de ser melhorada, o termo que a designa perde ao mesmo tempo o seu *pathos* metafísico e o seu poder de ressonância” (Kamerbeek 1995: 44).²¹⁴ A expressão caiu, pois, em desuso e a sua esporádica recuperação nos finais do século XIX aparece enquadrada pelos discursos que então emergiam em desafio às ideias de progresso e de aperfeiçoamento humano. Também André Malraux, ao retomar a expressão, de forma tão ostensiva, no título do seu romance de 1933, vem lembrar a visão deceptiva das fragilidades humanas, num sentido que importará precisar na sua ambiguidade.

Curiosamente, os comentários críticos do tradutor português de *A Condição Humana* ecoam as marcas das concepções progressistas em torno da noção de condição humana. Tanto no Prefácio à tradução, de 1958, como num artigo de 1959, Jorge de Sena, embora elogiando a criação romanesca de Malraux, explana as suas reservas face à imagem da humanidade que lhe parece resultar da leitura deste romance.²¹⁵ Logo no Prefácio, Sena lamenta a ênfase na solidão individual como traço distintivo do humano e, numa leitura algo equívoca de *A Condição Humana*, em que não reconhece as fundamentais ambiguidades do romance na representação e na apreciação do

²¹⁴ “Si la condition humaine est censée susceptible d’être améliorée, le terme qui la désigne perd du même coup son *pathos* métaphysique et son pouvoir de résonance.” (Kamerbeek 1995: 44).

²¹⁵ Para uma análise mais pormenorizada da posição crítica de Jorge de Sena, veja-se o ensaio “*A Condição Humana* entre André Malraux e Jorge de Sena” (Fernandes 2005).

individualismo, questiona: “Importará assim tanto a solidão de cada um, para que o mundo se transforme numa associação de solidões? Será assim tão precioso o comunicável? Ou valerá principalmente aquela capacidade humana de sentir os outros lá onde eles próprios se negam ou esquecem?” (Sena 2001 [1958]: 10). Ora, como se tem procurado aqui demonstrar, em *A Condição Humana* não se conclui que a solidão ou a comunicabilidade sejam aspectos “preciosos,” apenas se apresenta a sua relevância na vida dos seres humanos, ao mesmo tempo que se interrogam as suas consequências.

Já no ensaio de 1959, intitulado “O meu encontro com Malraux,” Jorge de Sena alarga a sua crítica à visão da História que lhe parece enquadrar a “meditação existencial” do romance de 1933. E explica:

Toda a meditação existencial que não objective em si própria uma consciência histórica da *situação em que se reconhece*, que não tenha da História uma visão progressiva e humanamente integral, mas apenas uma centralizada e individualista noção dela como de algo que por todos os lados, como um eterno retorno, a fecha num círculo de ferro sem saída – é essa uma meditação existencial que acima da podridão se não ergue [...]. É este o erro fundamental de *A Condição Humana*, que aliás torna a obra mais emocionante e mais sugestiva, na medida em que dá do homem uma imagem de pequeno pássaro belíssimo, que transporta irremediavelmente consigo a sua própria gaiola. (Sena 1991 [1959]: 159-160).

Esta defesa de “uma visão progressiva e humanamente integral” da História denota a perspectiva particular de Jorge de Sena assente na confiança no devir humano: em seu entender, o impasse individualista deverá ser ultrapassado pela crença no progresso, *i.e.*, na evolução tendencialmente no sentido do aperfeiçoamento da humanidade no seu conjunto. Contudo, esse aperfeiçoamento resulta de outros supostos componentes da “condição humana” que não apenas a consciência da finitude, e por isso se percebe que Sena está, de facto, a utilizar a expressão num sentido distinto do tradicional.

No remate ao Prefácio da tradução, Sena aproximava esta “condição humana” de Malraux “daquilo a que Camões [...] chamou [...] *estranha condição*” (Sena 2001 [1958]: 10), identificando, assim, o seu quadro de referências. Ora, a “estranha condição” camoniana designava o desejo incessante de agir, o ânimo para continuados empreendimentos, que Prometeu terá infundido nos humanos através do gesto primordial de concessão do fogo. Lembremos que é o “velho de aspeito venerando” quem, no final do Canto IV de *Os Lusíadas*, evoca e lamenta esta característica da humanidade: “Nenhum cometimento alto e nefando / Por fogo, ferro, água, calma e frio, / Deixa intentado a humana geração. / Mísera sorte! Estranha condição!” (Camões, *Os Lusíadas*, IV, 104, vv. 5-8). Deste ponto de vista, a “condição” humana radicar-se-á no impulso irresistível para os mais audaciosos “cometimentos,” em especial aqueles que parecem estar para além das possibilidades comuns e que, em última análise, distinguem positivamente os seus protagonistas, assim tornados heróis. Por outras palavras, os heróis serão aqueles que sobressaem no cumprimento da condição humana, entendida esta como a propensão e a capacidade de todos os indivíduos para superar as suas limitações e, assim, construir o progresso colectivo da humanidade.

Em contraste, no romance de Malraux, deparamos com heróis que encaram a sua “condição” à margem de qualquer confiança *a priori* no progresso pessoal ou colectivo, ainda que alguns encontrem também na luta pelo aperfeiçoamento de si mesmos e da sociedade as suas razões para viver e para morrer. A conversa entre Gisors e Ferral, relatada na Quarta Parte de *A Condição Humana*, constitui um dos episódios em que mais explicitamente se discutem questões deste teor, tendo merecido continuamente uma atenção particular da crítica, como nota Wilbur Frohock (1995: 48). O encontro entre o pai de Kyo, mentor dos revolucionários, e o financeiro maquiavélico, apoiante das manobras contra-revolucionárias, é meramente casual, mas a conversa vem a ser

longa e densa. À pergunta inicial de Ferral, “Pensa que possa conhecer-se... um ser vivo?”, Gisors acaba por reconhecer que “nunca se conhece um ente, mas deixamos por vezes de sentir que o ignoramos” (ACH: 170-171; 676-677).²¹⁶ A indagação sobre os limites do relacionamento interpessoal interessa ao financeiro Ferral na sequência de um acontecimento muito concreto: a sua amante Valérie acabava de o abandonar. Na carta em que explicava os seus motivos, dizia Valérie que Ferral “talvez morra sem se ter apercebido de que uma mulher é *também* um ser humano” e, por isso, tornava-se insustentável o seu relacionamento desigual, desumano; afirmava ela: “Recuso-me a ser um simples corpo da mesma maneira que você se recusa a ser um livro de cheques” (ACH: 165; 670).²¹⁷ Introduzida no espírito de Ferral a questão da definição do ser humano, e do tratamento que lhe é devido enquanto tal, a conversa com Gisors no bar do Clube Francês ocasiona a expansão deste assunto, primeiro no âmbito do episódio sentimental, depois, quando se começam a ouvir tiros ao longe, também tendo como referência a acção política. Pergunta de novo Ferral: “Não acha que é de uma estupidez característica da espécie humana que um homem que só tem uma vida possa perdê-la por uma ideia?”. Ao que Gisors replica: “É muito raro que um homem possa suportar, como hei-de dizer, a sua condição de homem...” (ACH: 172; 678).²¹⁸

Esta resposta, inesperada e enigmática, introduz a expressão-chave, “condição de homem,” que parece designar um peso quase impossível de “suportar” pelos seres humanos. Considerando a pergunta de Ferral, a invocação da condição humana pretenderá explicar as razões que levam alguém a entregar-se à morte, e poderá deduzir-se que a capacidade de perder a vida “por uma ideia” constitui um dos componentes

²¹⁶ “Pensez-vous qu’on puisse connaître – connaître – un être vivant?” demanda-t-il à Gisors. [...] On ne connaît jamais un être, mas on cesse parfois de sentir qu’on l’ignore.” (LCH: 676-677).

²¹⁷ “Vous savez beaucoup de choses, cher, mais peut-être vous mourrez-vous sans vous être aperçu qu’une femme est *aussi* un être humain. [...] Je me refuse autant à être un corps que vous un carnet de chèques.” (LCH: 670).

²¹⁸ “Ne trouvez-vous d’une stupidité caractéristique de l’espèce humaine qu’un homme qui n’a qu’une vie puisse la perdre pour une idée? / - Il est très rare qu’un homme puisse supporter, comment dirais-je ? sa condition d’homme...” (LCH: 678).

dessa condição, talvez o seu elemento fundamental – que, contudo, raramente as pessoas conseguem assumir. Esta interpretação, que presume a discordância de Gisors face a Ferral e à classificação de tais gestos como “uma estupidez,” clarifica-se com o acompanhamento do pensamento de Gisors, facultado pela sequência narrativa. Aí se esclarece vagamente a lógica desta associação, pois Gisors lembra as “ideias de Kyo” sobre a dignidade como fundamento da entrega da própria vida: “ tudo aquilo porque os homens aceitam deixar-se matar, para além do interesse, tende mais ou menos confusamente a justificar essa condição, fundamentando-a na dignidade: cristianismo para o escravo, nação para o cidadão, comunismo para o operário” (ACH: 173; 678).²¹⁹

O passo permanece obscuro, mas associa um novo elo à cadeia conceptual: a dignidade parece ser o valor que subjaz às “ideias” (religiosas, cívicas, políticas) pelas quais os seres humanos “aceitam deixar-se matar” e, assim, vêm a escapar à condição humana, justificando-a ou cumprindo-a. Escapam à sua condição de mortais porque se entregam à morte num acto de vontade, contrariando o acaso e a impotência humana radical de gerir a finitude; justificam e cumprem a sua condição de viventes porque encontram um valor de vida, a dignidade, pela qual avaliam a razão da sua existência e determinam o sentido dos seus actos. A entrega à morte será uma situação limite em que, procurando lutar contra a vida indigna, ou humilhada, os indivíduos confirmam o seu merecimento de uma outra vida, digna, quanto mais não seja por se revelarem capazes de uma entrega tão radical.

A conversa entre Gisors e Ferral orienta-se, entretanto, para um desafio pessoalizado: à enunciação sentenciosa do individualismo arrogante de Ferral (“Um homem é a sùmula dos seus actos, daquilo que *fez* e do que pode fazer. Nada mais.”) Gisors contrapõe uma interpretação da “vontade de poder” dos humanos: cada homem

²¹⁹ “Il pensa à l’une des idées de Kyo: tout ce pour quoi les hommes acceptent de se faire tuer, au-delà de l’intérêt, tend plus ou moins confusément à justifier cette condition en la fondant en dignité: christianisme pour l’esclavage, nation pour le citoyen, communisme pour l’ouvrier.” (LCH: 678).

deseja “ser mais do que o homem, num mundo de homens. Escapar à condição humana. [...] é a vontade de divindade: todo o homem sonha ser deus.” (ACH: 173; 679).²²⁰ Estes são alguns dos fragmentos mais citados de *A Condição Humana*; em regra, as citações surgem descontextualizadas e assume-se que tais frases encerram as ideias principais do romance. Ora, sendo efectivamente frases cruciais, importa equacionar com rigor o seu alcance significativo.

Este é um diálogo peculiar, expondo duas personagens que conversam como quem luta, num contexto de tensão política e de confronto moral. Gisors restringe as suas observações ao aspecto particular da ambição humana, que corresponde ao mais importante traço de carácter de Ferral, e, segundo adverte Wilbur Frohock, “nada nos autoriza a afirmar que ele proporia as mesmas fórmulas” de “análise da situação humana” a outro interlocutor, por exemplo, Tchen, Clappique ou Kyo (Frohock 1995: 50).²²¹ Contudo, a utilização destas formas lapidares não poderá ser lida apenas à luz da censura do perfil moral de Ferral. O discurso sentencioso de Gisors deixa latente a ligação entre o problema de suportar ou escapar à condição humana e a questão da ambição e da vontade de poder dos indivíduos. Embora neste momento da narrativa a fórmula “todo o homem sonha ser deus” apareça destinada à composição do retrato de Ferral, associando-se à sua arrogância e ao seu desejo de domínio e humilhação alheia, a verdade é que o desejo de “ser mais do que homem” e “escapar à condição humana” também ecoa o comportamento específico de outros intervenientes nesta história – em especial aqueles que estão dispostos a “perder a vida por uma ideia” e que, segundo Gisors, parecem ser os autênticos triunfadores sobre “o peso” da finitude humana. Se

²²⁰ “Un homme est la somme de ses actes, de ce qu’il a *fait*, de ce qu’il peut faire. Rien autre. / [L’homme] a envie de contraindre, vous l’avez dit. D’être plus qu’homme, dans un monde d’hommes. Échapper à la condition humaine [...] c’est la volonté de déité: tout homme rêve d’être dieu.” (LCH: 679).

²²¹ “Bien que le sujet semble, à première vue, aussi vaste que l’humanité elle-même, Gisors le restreint immédiatement, en concevant sa définition en accord avec le trait dominant de Ferral [...]. Rien ne nous autorise à affirmer qu’il aurait proposé les mêmes formules au terroriste Tchen, au “farfelu” Clappique, ou à Kyo.” (Frohock 1995: 50).

entendida, na esteira da “estranha condição” camoniana, como o ânimo humano para ultrapassar limites e transcender a comum existência, a “vontade de divindade” pode ser tomada como elemento valioso. Afinal, é esse mesmo esforço de transcendência que se surpreende nos heróis revolucionários e que possibilita a interpretação do desenlace das suas histórias como um triunfo.

Ainda que em circunstâncias algo distintas, tanto Tchen como Kyo e Katow encaram as suas acções e, maximamente, as suas mortes como uma vitória de repercussões futuras, graças a uma inerente exemplaridade moral. A valorização desta vertente moral das histórias pessoais decorre do enfoque narrativo que, em crescendo, vai associando a cada acontecimento uma espessura filosófica inescapável, como se viu a propósito do diálogo entre Gisors e Ferral. Daí poder concluir-se que *A Condição Humana* “culmina na metamorfose de uma derrota política numa, mesmo que efémera, vitória metafísica” (Harris 1996: 106).²²² Esta vitória ganha expressão narrativa principalmente nas íntimas meditações dos revolucionários, os quais estão convictos de que agem em função de motivos válidos, transcendentais ao seu universo pessoal, e que, por isso, lhes é conferido um estatuto especial: o de “mártires” por uma “ideia” de bem colectivo. O próprio vocabulário religioso em que se expressam os pensamentos derradeiros das personagens atesta essa sua convicção quanto ao superior alcance da sua morte. Por exemplo, eis a meditação de Tchen alguns momentos antes do atentado suicida contra o carro de Xan-Cai-Xeque:

²²² “In the first two parts of *La Condition humaine*, the heroes’ struggle is predominantly formulated in the politico-historical terms imposed by the anecdotal basis of the novel. From the third part [...] the narrative focus becomes overridingly metaphysical, culminating in the metamorphosis of a political defeat into however fleeting a metaphysical victory.” (Harris 1996: 106).

Dar um sentido imediato ao indivíduo sem esperança e multiplicar os atentados, não por uma organização, mas por uma ideia: fazer renascer os mártires. Pei, escritor, seria escutado, porque ele, Tchen, ia morrer: sabia com que peso actua em qualquer pensamento o sangue derramado por ele. (*ACH*: 177; 683).²²³

Saber-se-á mais tarde que o jovem escritor Pei conseguiu ser “escutado,” embora, como ficou dito acima, a narrativa introduza implícitas reservas ao valor do testemunho literário dos episódios revolucionários ou terroristas. Significativamente, também Kyo estava seguro da repercussão do “martírio” colectivo, propagado como os relatos da literatura hagiológica. São deste teor os seus pensamentos:

Morria, como cada um destes homens deitados, por ter dado um sentido à [sua] vida. De que valeria uma vida pela qual não aceitasse morrer? É fácil morrer quando se não morre só. Morte saturada desta tremura fraterna, assembleia de vencidos onde as multidões reconheceriam os seus mártires, lenda sangrenta de que se fazem os hagiólogos! (*ACH*: 228; 735).²²⁴

Em regra, este passo suscita comentários a propósito da valorização da fraternidade que havia animado Kyo durante a sua luta, e que o conforta agora no momento da morte, pois “não morre só.” De facto, esta ideia de proximidade absoluta no sofrimento expande-se no que resta da narrativa do episódio: após o suicídio de Kyo com o seu cianeto de revolucionário, assiste-se ao gesto derradeiro de Katow, que decide dar o seu cianeto a dois jovens companheiros aterrorizados com a tortura que os esperava. A fraternidade de Katow manifesta-se no limite desta oferta da morte rápida, reservando para si o fim atroz de ser queimado vivo.

A fraternidade tornada abnegação parece, de facto, triunfar, mas não será despiciendo notar que é o pensamento “Pouco se faz com palavras” (*ACH*: 230; 736)²²⁵

²²³ “Donner un sens immédiat à l’individu sans espoir et multiplier les attentats, non par une organisation mais par une idée: faire renaître les martyres. Pei, écrivain, serait écouté parce que lui, Tchen, allait mourir: il savait quel poids pèse sur toute pensée le sang versé pour elle.” (*LCH*: 683).

²²⁴ “Il mourrait, comme chacun de ces hommes couchés, pour avoir donné un sens à sa vie. Qu’eût valu une vie pour laquelle in n’eût pas accepté de mourir? Il est facile de mourir quand on ne meurt pas seul. Mort saturée de ce chevrottement fraternel, assemblée de vaincus où des multitudes reconnaîtraient leurs martyres, légende sanglante dont se font les légendes dorées!” (*LCH*: 735).

²²⁵ “Y a pas grand-chose à faire avec la parole, pensa Katow.” (*LCH*: 736).

que motiva, em Katow, a ideia da dádiva do cianeto. Num contexto da valorização dos relatos, “hagiológicos” ou outros, esta subtil asserção sobre o escasso poder das palavras em situações limite torna pertinente a consideração do papel da linguagem e da voz humana neste universo romanesco.

3.3. As vozes da humanidade

Para identificar os princípios teóricos que sustentariam as opções discursivas reveladas por Malraux nos seus romances, são frequentemente convocados os seus comentários sobre a literatura, lembrando que também a arte literária ocupou um lugar relevante no pensamento estético do autor, como argumentam, por exemplo, Henri Godard (1990) ou Jean-Claude Larrat (1996). Em certa medida, essas reflexões em torno da história e da natureza das artes, que, na sua maioria, se seguiram ao período de romancista de André Malraux, ecoam tópicos já visíveis nos romances, revelando como a prática literária do autor se articulava com uma consistente ponderação teórica. Conforme nota Christopher Shorley, as observações de Malraux sobre a narrativa literária tendem a deixar em aberto quaisquer identificações face a outras formas artísticas, mas demonstram uma preocupação fundamental quanto ao modo de “tornar presente” a realidade no romance, sugerindo que “a derradeira fronteira a ser alcançada – e ultrapassada – situa-se não entre formas de arte contíguas mas entre o artifício existente e as possibilidades de realidades directas, não processadas” (Shorley 2000: 31-32).²²⁶ Trata-se, afinal, do decisivo problema da apresentação da vida na arte, um

²²⁶ “Malraux’s own comments, if they foster analogies between different forms, do nothing to support absolute identifications. [...] The essential aim, then, is not mediating between forms, but immediacy of experience. [...] The ultimate boundary to be reached – and crossed – lies not between contiguous art-

problema persistente por entre objectivos narrativos diversos e estratégias discursivas variáveis. Isso mesmo afirma Malraux em *Esquisse d'une psychologie du cinéma*, um dos seus primeiros textos de teorização sobre as artes, publicado em 1946. Aí, explicita brevemente o seu olhar sobre o trabalho do romancista:

Quer o seu objecto seja a narração de acontecimentos, a pintura ou a análise de caracteres, ou mesmo uma interrogação sobre o sentido da vida; quer o seu talento tenda à proliferação, como o de Proust, ou à cristalização, como o de Hemingway, [o romancista] é levado a narrar, ou seja, a resumir e a encenar, ou seja, a tornar presente. (Malraux 2004 [1946]: 12).²²⁷

Esta referência à conjugação fundamental entre “resumir” e “encenar” dá conta da dificuldade maior da enunciação narrativa, assente necessariamente no equilíbrio possível entre dois procedimentos discursivos, ora visando a selecção e a reelaboração significativa (*i.e.*, o resumo), ora procurando a ilusão da apresentação directa (*i.e.*, a encenação). No limite, este problema do equilíbrio incerto, próprio da arte do romance, entre a construção significativa e transmissão eficaz do significado reflecte uma das questões fundamentais tanto da arte como da vida humana. Também as pessoas se acham repartidas entre os possíveis modos de conhecimento e de comunicação, entre a percepção e a construção íntima de significados, por um lado, e a capacidade de uma partilha inteligível e persuasiva, por outro. E (como já ficou dito acima, na secção 1.4.) também a arte, e muito concretamente a literatura, assenta, enquanto processo de representação, na conciliação possível entre procedimentos de elaboração significativa que, ao mesmo tempo, afirmam a sua autonomia e insinuem alguma espécie de reciprocidade face a referentes e a receptores. A fonte deste problema, tanto para a criação romanesca como para a vida humana, reside justamente na inescapável

forms but between existing artifice and the possibilities of direct, unprocessed realities.” (Shorley 2000: 31-32).

²²⁷ “Que son objet soit le récit des faits, la peinture ou l’analyse des caractères, voire une interrogation sur le sens de la vie ; que son talent tende à une prolifération, comme celui de Proust, ou à une cristallisation, comme celui de Hemingway, il est amené à raconter, - c’est-à-dire à résumer, et à mettre en scène, - c’est-à-dire à rendre présent.” (Malraux 2004 [1946]: 12).

proximidade à realidade, ou seja, na inscrição (dos romances, da arte e da vida) num universo de referências face às quais há sempre que assumir uma atitude, ou estabelecer um qualquer tipo de relacionamento.

Escrito numa época em que as questões do conhecimento e da representação da realidade estavam na ordem do dia, o romance de André Malraux que aqui se analisa reúne as duas dimensões do problema, a literária e a filosófica. *A Condição Humana* ilustra a dupla vertente do conflito, quer em termos artísticos, através da sua complexa tessitura de jogo narrativo entre o resumo e a encenação (de que se falou em 3.1.), quer em termos de discussão filosófica, expressa nas inquietações das personagens a propósito das mais justas razões para viver, entre a consciência de si e a manifesta presença dos outros (como se viu em 3.2.). Não há dúvida de que a genérica questionação sobre as relações entre a arte e o real, ou sobre a vida humana e a realidade circundante, encontra aqui uma expressão mais aguda devido à explícita representação de experiências características das primeiras décadas do século XX, quando era já manifesto que a tecnologia havia alterado profundamente a vivência humana do tempo, do espaço e da presença. Neste sentido, Christopher Shorley conclui que *A Condição Humana* expõe um “complexo de crises, colectivas e individuais,” em que se destaca a crise ao nível da “percepção e identidade [...], ligada de forma inextricável às realidades da experiência moderna” – sendo, por isso, um romance de escopo “universal” mas igualmente “muito do seu tempo” (Shorley 2000: 37-38).²²⁸

A proximidade às vivências típicas da civilização “moderna” é favorecida no ambiente urbano em que decorre a intriga do romance: o olhar que as várias personagens lançam sobre Xangai denota uma impressão de irrealidade suscitada

²²⁸ “*La Condition humaine* can well be read – and even demands to be – as a complex of crises, collective and individual, but one in particular lies at its heart. [...] The crisis, then, is one of perception and identity. But it is also inextricably bound up with the realities of modern experience. [...] It is no paradox if a novel so universal in its ambitions and scope is, equally, so much of its own time.” (Shorley 2000: 37-38).

precisamente pela crua impessoalidade (ou desumanidade) da grande metrópole. Por exemplo, até o espírito de Clappique, tão propenso à invenção de mundos alternativos, se mostra perturbado ao contemplar a cidade noturna:

A sua luz cada vez mais intensa dava a todas aquelas casas fechadas, ao abandono total da cidade, uma vida extra-terrestre, como se a atmosfera da Lua tivesse vindo instalar-se nesse grande silêncio, de repente, com a sua claridade. [...] A morte, mesmo a sua própria morte, não era muito verdadeira naquela atmosfera tão pouco humana que se sentia nela um intruso.
(ACH: 186; 690-691).²²⁹

Esta alusão à dificuldade em considerar a verdade crucial da finitude dos seres perante o cenário da cidade despojada de elementos de vida mostra como a nova relação dos indivíduos com os elementos do mundo moderno põe em causa as tradicionais formas de entender os mais fundamentais aspectos da identidade humana.

Isto se surpreende também num outro episódio de *A Condição Humana*, muito citado e comentado, tanto devido à sua relevância na narrativa como por, mais tarde, ter sido destacado pelo próprio autor. Trata-se de um incidente ocorrido durante a reunião entre os revolucionários na loja de discos, logo na abertura do romance. Depois de testar uma mensagem codificada, gravada em falsos discos de ensino de línguas, Kyo revela não ter reconhecido a sua própria voz gravada, ao perguntar se houvera alguma troca de gravações. Eis parte do diálogo:

- Ninguém trocou – disse Lou. – É a mesma. É raro que alguém reconheça a própria voz, não é, quando a ouve pela primeira vez.
- O [fonógrafo] deforma?
- Não é bem isso, porque cada um reconhece sem dificuldade a voz dos outros. Mas não estamos habituados, bem vê, a ouvirmo-nos...
(ACH: 22; 520).²³⁰

²²⁹ “Sa lumière de plus en plus intense donnait à toutes ces maisons fermées, à l’abandon total de la ville, une vie extra-terrestre comme si l’atmosphère de la lune fût venue s’installer dans ce grand silence soudain avec sa clarté. [...] La mort, sa mort même, n’était pas très vraie dans cette atmosphère si peu humaine qu’il s’y sentait intrus.” (LCH: 690-691).

²³⁰ “Ces faux disques pour l’enseignement des langues était excellents; l’étiquette, imitée à merveille. Kyo était pourtant inquiet: “Mon enregistrement était mauvais? / - Très bon, parfait.”[...] Kyo ne comprenait plus: “Alors, pourquoi l’a-t-on changé? / - On ne l’a pas changé, dit Lou. C’est lui-même. Il est rare que l’on reconnaisse sa propre voix, voyez vous, lorsqu’on l’entend pour la première fois. / - Le phono déforme? / - Ce n’est pas cela, car chacun reconnaît sans peine la voix des autres. Mais on n’a pas l’habitude, voyez vous, de l’entendre soi-même...” (LCH: 520).

A descoberta da reprodução técnica do som permitiu que os seres humanos ouvissem a sua própria voz, numa experiência de auto-contemplação ainda mais inovadora – e perturbante – do que aquela proporcionada pela reprodução da imagem pois, apesar de tudo, tantos os espelhos como as artes plásticas haviam, desde há muito, facultado aos indivíduos o confronto com a sua aparência física. O fonógrafo veio possibilitar, a partir dos finais do século XIX,²³¹ a renovada perspetivação de um elemento essencial da identidade e da comunicação humanas: manifestamente, sempre as pessoas se reconheceram e interagiram através da voz, realização peculiar a cada indivíduo e sua principal forma de revelação. Ora, a constatação da discrepância entre a percepção da voz quando emitida pelo próprio e quando reproduzida numa gravação consubstancia, nesta narrativa, um incidente marcante na definição da personagem Kyo e, ao mesmo tempo, um ponto de referência incessante a propósito dos dilemas do auto-conhecimento e da afirmação individual.

O significado que Kyo atribui à audição da própria voz esclarece-se pouco depois: “Pensava nisso com a mesma inquietação complexa com que contemplara, em criança, as amígdalas que o médico acabara de cortar” (*ACH*: 29; 528).²³² A voz é sentida como parte constitutiva da pessoa, sendo pela primeira vez ouvida em gravação com o mesmo grau de estranheza, talvez o mesmo sentimento de perda, com que se vêem certos órgãos retirados do próprio corpo. Todavia, a inquietação, neste caso, não está em perceber fora de si uma parte do seu todo, mas antes em não conseguir reconhecer essa parte, uma vez desligada do todo: a questão situa-se, por conseguinte, ao nível da capacidade humana de auto-identificação. Adicionalmente, fica marcada a

²³¹ O registo da invenção de Thomas Edison data de 1877.

²³² “Il y songeait avec la même inquiétude complexe qu’il avait regardé, enfant, ses amygdales que le chirurgien venait de couper.” (*LCH*: 528).

diferença entre a percepção de si e o reconhecimento dos outros, visto que se insiste no facto de a gravação de vozes alheias não suscitar qualquer dificuldade de identificação.

Nesta linha, André Malraux sugeriu uma interpretação particularmente artificiosa do episódio, conferindo-lhe uma dimensão alegórica que contaminou a generalidade das leituras subsequentes do romance. Um dos passos dos escritos de Malraux mais citados como possível esclarecimento sobre *A Condição Humana* encontra-se no último capítulo de *Les Voix du silence*, livro publicado em 1951 reunindo escritos sobre as artes plásticas, a maior parte dos quais anteriormente apresentados sob o título *Psychologie de l'art*. Nesse capítulo derradeiro de *Les Voix du silence*, o autor discorre sobre as relações entre a arte e o destino dos homens, um destino que, embora determinado pela inevitabilidade da morte, não é a morte, antes está constituído por “tudo aquilo que impõe ao homem a consciência da sua condição” (Malraux 2004 [1951]: 886).²³³ A consciência da finitude é reiteradamente imposta aos seres humanos pela evidência do mundo circundante: o destino impõe-se aos homens através da realidade quotidiana moldada como fatalidade. Ora, parece haver uma outra forma de consciência, não para apreensão do mundo, e do mortal destino, mas para reconhecimento do íntimo de cada ser humano, da sua “voz interior.” Eis a explicação de Malraux:

Sabemos que o homem não toma consciência de si próprio da mesma forma que toma consciência do mundo; e que cada um é para si mesmo um monstro de sonhos. Conteí em tempos a aventura de um homem que não reconhece a sua voz gravada, porque a ouve pela primeira vez através das suas orelhas e já não através da garganta; e, porque apenas a nossa garganta nos transmite a nossa voz interior, chamei a esse livro *A Condição Humana*. As outras vozes, na arte, mais não fazem do que assegurar a transmissão dessa voz interior. O Museu imaginário mostra-nos que o destino está ameaçado quando um mundo do homem, qualquer que ele seja, surge simplesmente do mundo. (Malraux 2004 [1951]: 887).²³⁴

²³³ “Le temps coule peut-être vers l'éternité, et sûrement vers la mort. Mais le destin n'est pas la mort, il est fait de tout ce qui impose à l'homme la conscience de sa condition.” (Malraux 2004 [1951]: 886).

²³⁴ “Nous savons que l'homme ne prend pas conscience de lui-même comme il prend conscience du monde; et que chacun est pour soi-même un monstre de rêves. J'ai conté jadis l'aventure d'un homme qui

O comentário enquadra-se na reflexão estética e ética do autor, quase duas décadas distante da publicação do romance. Contudo, há aqui uma elaboração conceptual que retoma a questão da voz como metáfora da mais autêntica humanidade. Ao afirmar que escolheu o título “condição humana” para frisar que “apenas a nossa garganta nos transmite a nossa voz interior,” ou seja, para lembrar que as modalidades de consciência de si são irreduzíveis, distintivas, e impossíveis de confundir ou subjugar face aos mecanismos de consciência do mundo exterior, Malraux parece estar a identificar a “condição humana” com algo mais do que a simples consciência da mortalidade, ou do que a submissão à ideia de destino. A condição humana será também a consciência de que a voz interior é distinta das vozes exteriores, embora com elas estabelecendo inevitáveis implicações; por outras palavras, a condição humana será a peculiar capacidade de cada pessoa para ter uma perspectiva particular (e criativa, transformadora) sobre o mundo – uma perspectiva que não se reduz às imposições desse mundo, ou da ideia de fatalidade que o envolve, mas presume a intervenção da singularidade de cada voz consciente de si mesma. E, no entender de Malraux, a arte constitui o lugar de expressão dessas vozes singulares, pois configura-se como espaço de visibilidade dessa mais livre versão da condição humana.

Daí o argumento, defendido nas últimas frases citadas, sobre o papel da arte na “transmissão” das humanas vozes interiores e na “ameaça” ao destino. Segundo Malraux, as manifestações artísticas são a autêntica forma de expressão das vozes íntimas que triunfam na construção de “mundos” libertos das imposições do “destino.”

ne reconnaît pas sa voix qu'on vient d'enregistrer, parce qu'il l'entend pour la première fois à travers ses oreilles et non plus à travers sa gorge; et, parce que notre gorge seule nous transmet notre voix intérieur, j'ai appelé à ce livre *La Condition humaine*. Les autres voix, en art, ne font que qu'assurer la transmission de cette voix intérieur. Le Musée imaginaire nous enseigne que le destin est menacé quand un monde de l'homme, quel qu'il soit, surgit du monde tout court.” (Malraux 2004 [1951]: 887).

A elaboração destas ideias vem a culminar, ainda no capítulo final de *Les Voix du silence*, na célebre síntese “a arte é um anti-destino”:

Cada obra-prima é uma purificação do mundo, mas a sua lição comum é a da sua existência, e a vitória de cada artista sobre a sua servidão reúne-se, numa imensa demonstração, à vitória da arte sobre o destino da humanidade.
A arte é um anti-destino. (Malraux 2004 [1951]: 897).²³⁵

Afigura-se pouco plausível ler em *A Condição Humana* uma ilustração antecipada desta argumentação sobre o confronto entre a arte e as forças opressivas do destino. O romance não é uma explanação sistemática de ideias, como se procurou demonstrar nesta análise, e mais importante do que verificar em que medida os comentários de 1951 propõem uma releitura da narrativa de 1933, talvez seja mesmo ponderar sobre o significado da menção ao romance num texto ensaístico. Perspectivado a partir do pensamento estético de Malraux em *Les Voix du silence*, e da valorização da arte como “novo absoluto” (Harris 1972: 141), o episódio da voz gravada é citado como explicação privilegiada quanto à importância (para cada indivíduo e para a humanidade em geral) da descoberta da “voz interior.” A convocação de um fragmento narrativo para iluminar uma sequência argumentativa confirma, afinal, a mais-valia da “voz” literária na apresentação significativa das questões humanas fundamentais.

Em *A Condição Humana*, o tema da voz e do uso da linguagem não se revela apenas a propósito da referida inquietação da Kyo. Ainda que de um modo mais subtil, as demais personagens deixam entrever o seu difícil domínio da enunciação verbal e a sua dependência face a lugares-comuns e a bordões linguísticos. Por exemplo, Katow, revolucionário poliglota, repete o advérbio “absolutamente” com tal frequência que este se torna uma palavra vazia de significado: “– Preciso absolutamente de doze homens para esta noite. / “Absolutamente” usava-se em todas as línguas que Katow falava.”

²³⁵ “Chacun des chefs-d’oeuvre est une purification du monde, mais leur leçon commune est celle de leur existence, et la victoire de chaque artiste sur sa servitude rejoint, dans un immense déploiement, celle de l’art sur le destin de l’humanité. / L’art est un anti-destin.” (Malraux 2004 [1951]: 897).

(ACH: 34; 533).²³⁶ Ao mesmo tempo, a estruturação discursiva tanto da fala como dos pensamentos das personagens baseia-se largamente em fórmulas sentenciosas, de cariz aforístico, como nota Jean-Pierre Blin (1995). Aliás, este tipo de enunciação caracteriza não só os principais intervenientes, em especial Gisors, com as suas sínteses, mas também as personagens menos relevantes como, por exemplo, um inominado representante de Xan-Cai-Xeque, que proclama: “Os europeus não compreendem nunca da China senão o que se lhes assemelha.” (ACH: 86: 588); ou Valérie, que declara “[os homens] não reconhecem numa mulher senão a inteligência que os aplaude” (ACH: 93; 596).²³⁷

Se a proliferação dos aforismos pode indicar, como defende Blin, “um acto de confiança na linguagem, matéria consistente e dura, a única capaz, verdadeiramente, de resistir à usura do tempo” (Blin 1995: 40),²³⁸ a verdade é que as formulações aforísticas denotam igualmente uma concentração sintáctica e semântica que pode ser entendida como redutora face às potencialidades comunicativas da linguagem. A expressão sentenciosa, na sua envolvente elaboração frásica e densidade significativa, está também ameaçada pelo esvaziamento conceptual e pela transformação em lugar-comum. É neste sentido que Melvin Friedman considera que as “peculiaridades do discurso” das personagens de *A Condição Humana* “sugerem uma frustração face à linguagem.” Ao analisar o romance de Malraux no quadro da “herança simbolista” identificável em narrativas do início da década de 1930, Friedman repara precisamente nos usos linguísticos das personagens do romance, descobrindo que várias demonstram “curiosos hábitos de fala ou a sujeição a certos modelos verbais, conducentes a modos de

²³⁶ “- Il me faut absolument douze hommes pour cette nuit. / “Absolument” passait dans toutes les langues que parlait Katow.” (LCH: 533).

²³⁷ “Les Européens ne comprennent jamais de la Chine que ce qui leur ressemble.” (LCH: 588); “Vous [les hommes] ne reconnaissez chez un femme que l’intelligence que vous approuve.” (LCH: 596).

²³⁸ “L’aphorisme naît d’une somme d’expériences, mais il procède aussi d’un acte de confiance dans le langage, matière ferme et dure, la seule capable, en vérité, de résister à l’usure du temps.” (Blin 1995: 40).

repetição estrutural.” (Friedman 1991: 464).²³⁹ Olhado deste ponto de vista, o universo humano desta narrativa caracteriza-se pelas notórias dificuldades dos indivíduos no uso da linguagem, e esta ideia de frustração comunicativa é inclusivamente reforçada pela especulação de alguns quanto à limitação das palavras, tanto no conforto alheio como no conhecimento próprio. A propósito do sofrimento de Hemmelrich e da sua própria história de vida, Katow pondera:

Por palavras, quase nada podia; mas, para além das palavras, havia o que exprimem os gestos, os olhares, a simples presença. Sabia por experiência que o pior sofrimento está na solidão que o acompanha. Exprimi-lo também liberta; mas poucas palavras são menos conhecidas dos homens do que as das suas dores profundas. (*ACH* : 160; 664-665).²⁴⁰

Em síntese, haverá que concluir que as personagens de *A Condição Humana* se revelam conscientes das falhas e dos riscos inerentes à interacção linguística, mas, ao mesmo tempo, procuram elaborar o seu discurso – e conhecer a sua voz – de modo a alcançar a mais justa expressão, o mais efectivo retrato de si e do mundo. As vozes humanas assumem, assim, uma feição artística, ou mais concretamente literária, enquanto invenção verbal que se pretende maximamente significativa, embora suspeite dos seus próprios limites. Tanto a intriga romanesca como os comentários das personagens de *A Condição Humana* perspectivam a arte e, em especial, a literatura sob um olhar ambivalente, entre a confiança e a dúvida quanto à sua eficácia como testemunho da vida humana. Testemunho exemplar desta hesitação é a ambiguidade do comportamento e do destino de Clappique, a personagem artística por excelência, que deixa em aberto o juízo sobre a sua proclamação final “é preciso introduzir os meios da

²³⁹ “Malraux uses peculiarities of speech, and several of his characters show curious speech habits or additions to certain verbal patterns, leading to structural modes of repetition, aligned with speculation about language. [...] And these speech peculiarities are not simply characterizing devices for novelistic convenience; they suggest a frustration about language.” (Friedman 1991: 464).

²⁴⁰ “Par des paroles, il ne pouvait presque rien ; mais au-delà des paroles, il y avait ce qu’expriment des gestes, des regards, la seule présence. Il savait d’expérience que la pire souffrance est dans la solitude qui l’accompagne. L’exprimer aussi délivre ; mais peu de mots sont moins connus des hommes que ceux de leurs douleurs profondes.” (*LCH*: 664-665).

arte na vida [...] para fazer dela mais vida ainda” (*ACH*: 222; 728).²⁴¹ E contudo, como aqui se procurou demonstrar, o romance de Malraux assume-se como proposta artística triunfante, justamente pela apresentação consciente das mais inquietantes suspeitas sobre as potencialidades e as limitações das vozes humanas.

²⁴¹ “Il faut introduire les moyens de l’art dans la vie, [...] non pour en faire de l’art, [...] mais pour en faire davantage de la vie.” (*LCH*: 728).

Conclusão

Histórias Falsas e Verdades Humanas

En todas [las novelas] hay que presentar, en estado de paroxismo del decir y del ser, al hombre siempre antediluviano en los valles inmensos de un tiempo, a la vez primero y último.

Ramón Gómez de la Serna. *Ismos*

Conclusão

Histórias Falsas e Verdades Humanas

A leitura de *Admirável Mundo Novo* e *A Condição Humana* permite considerar dois casos de reconhecível evocação de problemas relativos à definição dos seres humanos e da humanidade. Publicados em 1932 e 1933, estes romances colocavam abertamente questões decisivas do seu tempo, apresentando as inquietações políticas, sociais e tecnológicas características das primeiras décadas do século XX, e então vistas como previsivelmente relevantes para o destino da comunidade humana. Conforme se procurou demonstrar, esta explícita inscrição de ambas as narrativas na problemática do mundo seu contemporâneo cruza-se com estratégias muito claras de distanciamento face à narração realista, *i.e.*, ao relato que se presume transparente reflexo da realidade humana. Seja no específico cenário da ficção “científica” de Aldous Huxley, seja no fragmentário panorama “histórico” de André Malraux, sobressaem elementos reveladores da evidente dimensão artística ou, mais especificamente, literária dos mundos apresentados. Este aspecto manifesta-se tanto na organização narrativa destes romances, no seu complexo jogo com registos discursivos diversificados, como na exposição, através do perfil de personagens relevantes, de problemas concretos relativos à relação das pessoas com a linguagem verbal e com a sua própria voz.

O argumento que estutura esta análise defende que a literatura deixa entrever uma específica marca de humanidade justamente na sua incessante tentativa de articulação entre, por um lado, o trabalho artístico sobre a linguagem verbal e, por outro, a inevitável apresentação de retratos de vida, ou imagens de realidade. E como se explicou no capítulo inicial (secção 1.4.), a gestão da inescapável transitividade da

representação literária constitui um aspecto crucial para a definição da literatura, surgindo como problema continuado no seu percurso histórico.

O final do século XIX assinala um dos momentos de particular tensão a este propósito: o predomínio das tendências esteticistas, com a valorização dos aspectos formais e a defesa da gratuitidade e da artificialidade radical, conduziu a experiências criativas que deliberadamente subvertiam a tradicional função representativa (e, por associação, edificante ou exemplar) da arte. Todavia, como notam os historiadores das artes das primeiras décadas do século XX,²⁴² a caracterização desta época sob os consignados termos de Modernismo e Vanguarda coloca diversos problemas, nomeadamente pela heterogeneidade das manifestações artísticas e pela complexa teia de concepções e de propósitos envolvidos. A descrição de Matei Calinescu resume as dificuldades em delinear uma imagem englobante:

É verdade que a modernidade definida como uma “tradição contra si mesma” tornou possível a vanguarda, mas é igualmente verdade que o radicalismo negativo e o sistemático anti-esteticismo desta última não deixam lugar para a reconstrução artística do mundo intentada pelos grandes modernistas. (Calinescu 1987: 140-141).²⁴³

A oposição assim estabelecida entre as intenções de “reconstrução artística do mundo” dos “grandes modernistas” e o “radicalismo negativo” dos artistas da vanguarda aponta para as diferenciadas perspetivações, que se surpreendem durante este período, quanto ao impacto da arte no mundo. A valorização da arte enquanto arte, ou enquanto processo criativo autónomo, tanto surge associada a intuítos de “reconstrução” ou renovação da vida humana nos seus vários domínios, como aparece aliada à destruição sistemática de quaisquer modelos de compreensão e representação,

²⁴² Vejam-se, por exemplo, o volume editado por Bradbury & McFarlane (1991), ou os estudos, de orientações muito diversas, de Bürger (1974), Karl (1985), Meschonnic (1988), Nicholls (1995).

²⁴³ “It is true that modernity defined as a “tradition against itself” rendered possible the avant-garde, but it is equally true that the latter’s negative radicalism and systematic antiaestheticism have no room for the artistic reconstruction of the world attempted by the great modernists.” (Calinescu 1987: 140-141).

aparentemente rasurando qualquer possibilidade de asserção positiva, mas, desse modo, intervindo também no sentido da transformação do mundo circundante. Ainda que esta diferenciada percepção do funcionamento da arte permita distinguir atitudes variáveis, ditas mais “modernistas” ou mais “de vanguarda,” a verdade é que a sua coexistência a partir da instabilização dos paradigmas da representação artística tradicional dá conta de uma irreduzível proximidade. E essa proximidade está fundada, afinal, numa mesma consciência da difícil gestão da dimensão representativa da arte, ou seja, utilizando termos que tiveram fortuna na época, a difícil gestão dos “elementos humanos” da arte.

Que a discussão das questões artísticas era conexa de uma mais vasta reflexão sobre a definição de humanidade, sugere-o José Ortega y Gasset no seu ensaio de 1925, precisamente intitulado “A Desumanização da Arte.” Numa utilização muito particular dos termos, longe das acepções humanitaristas e filantrópicas já confundidas no vocabulário do humano no início do século XX, Ortega y Gasset descreve a nova arte sua contemporânea como “desumanizada.” Ou seja, Ortega propõe que se entenda o esforço para acentuar a dimensão técnica das obras de arte, em detrimento da ilusão referencial realista, como um processo de “desumanização” – significando com esta expressão a intentada “purificação” da arte face ao excesso de representação de vida humana, ou o excesso de transitividade, que lhe havia sido imputada durante o século XIX. Valerá a pena lembrar as palavras de Ortega y Gasset:

No século XIX os artistas procederam demasiado impuramente. Reduziam ao mínimo os elementos estritamente estéticos e faziam a obra consistir, quase por inteiro, na ficção de realidades humanas. [...] Produtos desta natureza só parcialmente são obras de arte, objectos artísticos. Para os fruir não faz falta esse poder de acomodação ao virtual e transparente que constitui a sensibilidade artística. Basta possuir sensibilidade humana e deixar que em cada um de nós se repercutam as angústias e alegrias do próximo. Compreende-se, pois, que a arte do século XIX tenha sido tão popular: foi feita para a massa indiferenciada na medida em que não é arte, mas extracto de vida. (Ortega y Gasset 1996: 70).²⁴⁴

²⁴⁴ Cito pela tradução portuguesa indicada nas referências finais. Eis o texto original: “Durante el siglo XIX los artistas han procedido demasiado impuramente. Reducían a un mínimo los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de realidades humanas.

Já neste passo se percebe como a valorização da arte nova (e da particular “sensibilidade artística” que ela exige) implicava também, para Ortega y Gasset, a reconfiguração da noção de ser humano, em especial na faceta de criador e receptor estético. Em seu entender, só a nova arte desumanizada, resultante do esforço autenticamente artístico de “desrealizar” (Ortega y Gasset 1966 [1925]: 368), proporciona uma experiência que devolve aos seres humanos o exercício das suas capacidades distintivas de apreciação distanciada, intelectual, racional.²⁴⁵ Por conseguinte, este diagnóstico de desumanização pressupõe a identificação de um renovado modo de afirmação do humano através da arte, ou da experiência estética, pelo que não surpreende a leitura, sugerida no volume editado por Kelly Comfort (2008), desta desumanização como uma proposta, afinal, de autêntica re-humanização. Tal formulação é inteligível precisamente porque os termos deixam de ter sentidos opostos, na medida em que se está a jogar com diferentes parcelas do abrangente significado das palavras humano e humanização.

Todavia, a utilização do vocabulário do humano para caracterizar a arte do início do século XX adivinhava-se propícia a todo a espécie de equívocos e, como nota Miguel Ángel García, pareceu assustar os próprios artistas espanhóis contemporâneos de Ortega y Gasset. Poetas e críticos, como Dámaso Alonso, começaram de imediato a identificar sinais de “re-humanização” poética (García 2001: 124) e, mais tarde, os olhares retrospectivos tenderam a repudiar a justeza da descrição de Ortega. Eis a descrição de García:

Que nos dizem os poetas da Geração de 27, já re-humanizados, a propósito da sua desumanização? [...] O nosso inconsciente “humanista,” bem intencionado,

[...] Productos de esta naturaleza sólo parcialmente son obras de arte, objetos artísticos. Para gozar de ellos no hace falta ese poder de acomodación a lo virtual y transparente que constituye la sensibilidad artística. Basta con poseer sensibilidad humana, y dejar que en uno repercutan las angustias y alegrías del prójimo. Se comprende, pues, que el arte del siglo XIX haya sido tan popular; está hecho para la masa indiferenciada en la proporción en que no es arte, sino extracto de vida.” (Ortega y Gasset 1966 [1925]a: 358-359).

²⁴⁵ Para uma análise mais pormenorizada da argumentação de Ortega y Gasset neste ensaio, veja-se o capítulo “Experiência intelectual e desumanização” de *Os Efeitos da Literatura* (Fernandes 2004: 107-129).

obriga a que nos resguardemos de um conceito como a desumanização ou a “coisificação,” se assim se pode chamar, do poema [...]. Sob o olhar de “espectador” de Ortega, as coisas tornaram-se numa boa forma de escapar ao “naufrágio íntimo” a que tinha conduzido a sacralização romântica da subjectividade. Mas a desumanização, com o tempo, foi entendida como uma ofensa à intocável natureza humana, ao “Homem” com maiúscula. (García 2001: 136-137).²⁴⁶

O problema da designação escolhida por Ortega y Gasset reside, desde logo, no facto de introduzir um termo carregado de ressonâncias muito abrangentes, e mesmo contraditórias. Embora usada numa acepção particular, a palavra “desumanização” insinua uma potencial “ofensa” ao humano, o que sugere ao senso comum (moldado pelo “inconsciente humanista, bem intencionado”) uma inconcebível oposição entre a arte e o “Homem.”

Já uma leitura mais cuidada da argumentação de Ortega y Gasset conclui que a opção por esta terminologia assinala, de modo arguto, a estreita ligação entre as experiências artísticas do seu tempo e a profunda problematização das definições tradicionais de humanidade. Subjacente às novas propostas da arte do século XX está a tentativa de encontrar uma alternativa aos habituais modos de relacionamento (ou seja, de conhecimento e de comunicação) dos indivíduos consigo mesmos, com os seus semelhantes, e com o mundo. O elaborado distanciamento face à representação realista pretende, por um lado, denunciar o carácter artificial, construído, dessa arte que se oferece como reflexo do real e, por outro, evidenciar a complexa intervenção do artista, e do leitor ou espectador, em todo e qualquer processo artístico, inevitavelmente moldado por convenções representativas, e perceptivas, conexas de um global

²⁴⁶ “¿Que es lo que nos dicen los poetas del Veintisiete, ya rehumanizados, a propósito de su deshumanización? [...] Nuestro inconsciente “humanista,” bien intencionado, nos obliga a resguardarnos de un concepto como la deshumanización o la “cosificación,” si así se la pudiera llamar, del poema [...]. Bajo la mirada “espectadora” de Ortega, las cosas se convirtieron en una buena manera de escapar del “naufragio íntimo” al que había conducido la sacralización romántica de la subjetividad. Pero la deshumanización, con el tiempo, ha sido entendida como un agravio a la intocable naturaleza humana, al “Hombre” con mayúsculas.” (García 2001: 136-137).

entendimento da arte e das suas prerrogativas. A complexidade da tarefa do criador e do receptor da arte decorre justamente da ambígua presença da referência humana nos processos de representação: ainda que não exista nos mesmos moldes ou segundo as mesmas regras da vida comum, a arte evoca um inescapável vestígio de referencialidade (ou de humanidade, nos termos de Ortega y Gasset) que tende a suscitar confusões e equívocos, em especial quando se diluem os traços da artificialidade artística.

Note-se que o esforço da nova arte do início do século XX para se desumanizar, para sublinhar a sua específica natureza desumana porque artística, não nega essa relação primordial com a “realidade vivida” que estrutura a experiência estética. Isso mesmo reconhece Ortega y Gasset no ensaio citado:

Entre os diversos aspectos da realidade, que correspondem aos vários pontos de vista, há um de que derivam todos os demais e que em todos os demais está implícito. É o da realidade vivida. [...] Um quadro, uma poesia onde não restasse nada das formas vividas seriam ininteligíveis, quer dizer, não seriam nada, como nada seria um discurso onde a cada palavra tivesse sido extirpado o seu significado habitual. (Ortega y Gasset 1996: 78-79).²⁴⁷

Esta admissão da inevitável persistência, nas obras de arte, de um fundo humano, ou de um certo grau de transitividade referencial, afigura-se particularmente significativa se se notar que Ortega estabelece uma comparação entre o funcionamento da arte e o uso da linguagem verbal: tal como as palavras de um discurso só são inteligíveis porque em alguma medida evocam o seu “significado habitual,” assim também as obras de arte são susceptíveis de gerar sentido apenas porque de alguma maneira se articulam com a perspectivação da “realidade vivida.” Esta comparação sugere uma curiosa equivalência entre a linguagem humana e a realidade vivencial, reunidas num peculiar estatuto de existência prévia ao uso comunicativo, e de condição imprescindível à sua efectivação.

²⁴⁷ “Entre esos diversos aspectos de la realidad que corresponden a los varios puntos de vista, hay uno de que derivan todos los demás y que en todos los demás va supuesto. Es el de la realidad vivida. [...] Un cuadro, una poesía donde no quedase resto alguno de las formas vividas, serían ininteligibles, es decir no serían nada, como nada sería un discurso donde a cada palabra se le hubiese extirpado su significación habitual.” (Ortega y Gasset 1966 [1925]a: 362-363).

Perante este cenário, assim sugerido, de afinidades relevantes, a literatura emerge como a arte que mais evidentemente se confronta com a contiguidade dos referentes humanos, seja porque, à semelhança das demais artes, se articula com a perspectivação da realidade vivencial, seja porque encontra a sua expressão na linguagem verbal, um *medium* que participa intimamente dessa realidade. Ao mesmo tempo, ainda que em sentido inverso, a literatura revela-se lugar privilegiado para expor a dimensão artística (*i.e.*, construída, artificial) das mais vívidas representações do que parece ser a verdade humana, justamente porque a arte literária assenta no jogo com a natureza convencional da linguagem, com os sentidos habituais, já estipulados, das palavras, e porque, tal como fica implícito na comparação de Ortega y Gasset, também nos humanos “pontos de vista” sobre a realidade se descobrirá uma margem de convencionalidade.

Em síntese, ao reunir uma inescapável proximidade ao “humano” com o decisivo exercício “desumano” da linguagem, a literatura equaciona os dilemas centrais da arte. E, como notava também Ortega e Gasset no ensaio “Ideas sobre la novela,” publicado conjuntamente com “La deshumanización del arte” em 1925, as experiências no campo da narrativa literária permitem ver com especial clareza as transformações, operadas nas primeiras décadas do século XX, no modo de conceber e apresentar esses dilemas artísticos e humanos. É deste contexto de experimentação narrativa, simultaneamente consciente dos recursos da renovação discursiva e dos imperativos da representação da realidade humana, que se destacam os romances de Huxley e de Malraux. *Admirável Mundo Novo* e *A Condição Humana* situam-se no limiar entre a exploração de modelos narrativos e o propósito de explanação ideológica: misturam a ficção e a verdade, ora enfatizando um cenário do futuro remoto, ora dando a ver um episódio da história recente, mas, em ambos os casos, jogando com elementos de

proximidade e de distanciamento face ao mundo conhecido dos seus leitores. Conforme se procurou demonstrar, este jogo desdobra-se numa pluralidade de planos de significação, nomeadamente: a intriga romanesca, as coordenadas de tempo e espaço, o perfil das personagens, a estruturação discursiva e a mistura de registos, a sugestão metafórica e alegórica, a explícita exposição filosófica. Escritos por volta de 1930, já depois das mais radicais experiências de jogo literário do modernismo e da vanguarda, estes dois romances retomam um tom de seriedade, que em larga medida lhes é conferido pela declarada abordagem do problema da definição do humano. Contudo, como se viu nos capítulos anteriores, permanece nestas narrativas o eco da experimentação artística e, muito em concreto, o rasto de uma aturada questionação da linguagem, que se conjuga significativamente com a questionação da humanidade.

Protagonista exemplar da mais inovadora experimentação literária nas décadas de 1920 e 1930, Ramón Gómez de la Serna é o único autor espanhol referido por Ortega y Gasset no ensaio sobre “A Desumanização da Arte.” Ao enumerar as estratégias para superar a representação realista, Ortega afirma:

Os melhores exemplos de como ao extremar o realismo é possível superá-lo – bastando observar, de lupa na mão, o microscópico da vida – são Proust, Ramón Gómez de la Serna, Joyce. (Ortega y Gasset 1966 [1925]a: 374).²⁴⁸

A menção de autores “exemplares” é particularmente relevante, tendo em conta que Ortega y Gasset os parece ter escolhido de modo criterioso. Para além destes romancistas, refere apenas os músicos Debussy (353, 370) e Strawinsky (355), o dramaturgo Pirandello (355, 376), e o poeta Mallarmé (369, 372). Se os romances de Marcel Proust e James Joyce são repetidamente evocados nas descrições dos novos caminhos da narrativa literária no início do século XX, já a obra de Ramón Gómez de la

²⁴⁸ A tradução é da minha responsabilidade. Eis o original: “Los mejores ejemplos de cómo por extremar el realismo se le supera – no más que con atender lupa en mano a lo microscópico de la vida – son Proust, Ramón Gómez de la Serna, Joyce.” (Ortega y Gasset 1966 [1925]a: 374).

Serna, muito conhecida na Europa dos anos 1920-1930, permaneceu depois tendencialmente na sombra, sendo as mais das vezes reduzida à lembrança das *Greguerías*, os peculiares aforismos reunidos pelo autor em diversas antologias publicadas a partir de 1917. Mas a referência de Ortega a Ramón Gómez de la Serna justificava-se, em 1925, por um já muito variado trabalho literário e teórico, acompanhado de uma sistemática intervenção pública na divulgação das correntes da vanguarda europeia.²⁴⁹

No campo da narrativa literária, Gómez de la Serna editava nesse mesmo ano de 1925, em volume, o romance *El novelista* (anteriormente publicado no jornal *La Pluma* entre Dezembro de 1921 e Outubro de 1922). Não surpreenderia que Ortega y Gasset tivesse em mente este romance e o seu explícito jogo com a realidade e a ficção: *El novelista* apresenta um singular universo narrativo em que a vida do protagonista (justamente um “novelista,” *i.e.*, um romancista) se cruza com os mundos imaginados no seu trabalho literário. Nesta confusão deliberada entre planos de existência, ou entre o mundo real e os universos ficcionais, explana-se um dos procedimentos narrativos que mais nitidamente denuncia as incertas fronteiras entre a vida e a arte, sugerindo a sua mútua implicação.

Este mesmo tipo de questão, expressa em formulações ainda mais engenhosas, pode ser apreciada noutras narrativas que Gómez de la Serna publicava desde 1923, de modo avulso, e que reuniu em 1927 no volume *Seis falsas novelas*. As seis novelas assim agrupadas oferecem ao leitor um conjunto heterogéneo de relatos, mas todos eles centrados nas histórias de vida dos protagonistas mencionados nos títulos das novelas, e

²⁴⁹ Derek Harris nota como após traduzir, em 1909, o *Manifesto Futurista*, de Marinetti, Ramón Gómez de la Serna se tornou, durante mais de uma década, o “porta-estandarte” da vanguarda em Espanha, sendo a sua tertúlia no Café Pombo, em Madrid, o verdadeiro “centro da actividade vanguardista” espanhola (Harris 1995: 6).

todos evocando os ambientes culturais e geográficos anunciados nos respectivos subtítulos. Eis a lista:

1. Maria Yarsilovna (Falsa novela russa)
2. Os dois marinheiros (Falsa novela chinesa)
3. A Fúnebre (Falsa novela tártara)
4. A Virgem pintada de vermelho (Falsa novela negra)
5. A mulher vestida de homem (Falsa novela alemã)
6. O filho do milionário (Falsa novela norte-americana).²⁵⁰

Nestes títulos, o aspecto mais perturbador será por certo o adjectivo “falsa.” Não é habitual assinalar que um relato literário é falso, ou seja, lembrando os principais sinónimos do termo, enganador, fingido, simulado, falso de realidade, incerto ou contrário à verdade. Estes epítetos perdem significado perante a natureza ficcional da literatura, pois no domínio da ficção tornam-se incongruentes as noções de falsidade ou engano. E no entanto, nestes subtítulos das novelas de Ramón Gómez de la Serna, a conjugação do qualificativo “falsa” com os outros adjectivos que indicam o contexto geográfico e cultural de cada história traduz-se numa explícita provocação ao conceito de narrativa literária nacional ou regional, documental ou histórica.

O autor joga com a ideia comum, da herança romântica e realista, sobre a possibilidade de a literatura apresentar uma realidade humana específica, e mesmo retratar directamente uma experiência de vida. Em claro desafio a tais noções de absoluta transitividade da representação, as “falsas novelas” questionam o valor de verdade de toda e qualquer narrativa literária, pois demonstram a possibilidade da falsificação, isto é, a possibilidade de utilizar habilmente as convenções temáticas e expressivas das narrativas supostamente “verdadeiras,” sem contudo estabelecer

²⁵⁰ “María Yarsilovna. Falsa novela rusa; Los dos marineros. Falsa novela china; La Fúnebre. Falsa novela tártara; La virgen pintada de rojo. Falsa novela negra; La mujer vestida de hombre. Falsa novela alemana; El hijo del millonario. Falsa novela norteamericana.” No corpo do texto, as citações de *Seis Falsas Novelas* seguem (com algumas alterações assinaladas entre parênteses rectos) a tradução portuguesa, de 2002, da responsabilidade de José Colaço Barreiros, sendo fornecido em nota de rodapé o original espanhol, de acordo com a edição das *Obras Completas* de Ramón Gómez de la Serna indicada na bibliografia final. A identificação dos passos incluirá a sigla *GFN* e a página da tradução, seguida da página da edição espanhola.

qualquer relação efectiva com a “verdade” de uma realidade vivencial. A proclamação da falsidade destas novelas pretende, pois, tornar visível a base artística, ou convencional, de todo o realismo literário – e também a sua dívida face às criações artísticas anteriores, e não propriamente face a experiências de vida concretas ou localizáveis em termos geográficos e culturais. Isto mesmo argumenta Ioana Zlotescu, na introdução à sua edição das *Seis falsas novelas*, de 1989:

Embora o espaço de cada novela seja distinto, natureza ou cidade, todas elas têm um espaço comum, não apenas o espaço directamente textual, de volume impresso, mas também um espaço abstracto, o da *negação* dos seus próprios espaços concretos; são *falsas* porque evocam, ou [...] “fazem ricochete” numa outra criação artística anterior. (Zlotescu 1989: 19).²⁵¹

A evocação de um modelo literário anterior é especialmente visível na primeira das novelas, “Maria Yarsilovna (Falsa novela russa).” Aliás, esta é a única narrativa que inclui um “Prólogo,” em que o autor tece considerações sobre a peculiar relação que a “falsa novela” procura estabelecer com as correspondentes novelas verdadeiras ou “inéditas” (6FN: 11; 233). Esclarecendo que “não é uma paródia,” o autor afirma que se trata de “uma novela vivida, não sei onde nem como, no ambiente insólito e desconcertante das novelas russas [...] em que se procurava ansiosamente a novela, de que se presenciava o desejo mortal nos olhos, sem que, no entanto, conseguíssemos encontrá-la.” (6FN: 11; 233).²⁵² Note-se como a explicitação do procedimento de replicação do “ambiente” das novelas russas se faz acompanhar da ressalva “não sei onde nem como,” frisando a natureza literária (e não geográfica ou histórica) desse ambiente. Adicionalmente, fica subentendido o olhar de Gómez de Serna acerca do

²⁵¹ “Aunque el espacio en sí de cada novela sea distinto, naturaleza o ciudad, todas ellas tienen un espacio común, no sólo el directamente textual, de volumen impresso, sino también un espacio abstracto, el de la *negación* de sus mismos espacios concretos; son *falsas* porque evocan, o [...] “rebotan” en otra creación artística anterior.” (Zlotescu 1989: 19).

²⁵² “No es esta una parodia, sino una novela vivida, no sé dónde ni cómo, en el ambiente desconcertante e insólito de las novelas rusas, en aquella confusión llena de atisbos, de alusiones y preguntas en que se buscaba con afán la novela, de la que se presenciaba el anhelo mortal en los ojos, sin que, sin embargo, lográramos encontrarla.” (SFN: 233).

funcionamento das ficções da tradição realista russa: o seu “ambiente” era tanto mais “desconcertante e insólito” quanto somente deixava adivinhar, ou entrever, “a novela,” *i.e.*, a dimensão artística da narrativa.

Na verdade, a perspectiva irónica de Ramón Gómez de la Serna em relação às usuais prerrogativas do realismo literário descobre-se, nas *Seis falsas novelas*, em diversos momentos de cariz meta-ficcional e, nomeadamente, nos comentários do autor sobre o processo criativo e sobre alguns aspectos da recepção das novelas. Na segunda edição do volume, surgida em 1945, já em Buenos Aires, Ramón decide incluir um breve prefácio, a que chama “Advertência Anedótica,” em que confessa a sua intenção de criar com estas novelas um “género novo,” sem contudo conseguir explicar os procedimentos em causa: “Saem estas novelas tal como nasceram, pois já mal me lembro dos estados sonambúlicos em que incorri para as escrever – sobretudo a Falsa novela tártara – e como consegui dar-lhes simplicidade. (6FN: 8; 231).²⁵³ Permanece a lembrança, ainda assim, de uma “anedota” relacionada com estas novelas, mais concretamente com a “Falsa novela negra” que, tendo sido lida pela rádio, em Berlim, suscitou uma curiosa reacção:

Em resultado da emissão apareceu um sábio africanista dizendo que nunca tinha ouvido uma descrição mais exacta das terras tórridas, da sua vegetação e dos seus costumes. Milagres do subconsciente! (6FN: 8; 232).²⁵⁴

A história do sábio africanista, talvez tão “falsa” como qualquer uma das falsas novelas, sublinha os equívocos próprios da representação realista, cujas características levam os leitores (ou ouvintes, ou observadores) a tomarem por testemunho vivencial aquilo que pode ser mera invenção. A incapacidade de reconhecer a feição literária de

²⁵³ “Salen estas novelas, tal como nacieron, pues yo apenas me recuerdo de los estados sonambúlicos en que incurrí para escribirlas – sobre todo la falsa novela tártara – y cómo logré darles sencillez.” (SFN: 231).

²⁵⁴ “De resultas de la emisión apareció un sabio africanista diciendo que nunca había oído una descripción más exacta de las tierras tórridas, su vegetación y sus costumbres. ¡Milagros de lo subconsciente!” (SFN: 232).

uma narrativa deve-se tendencialmente à ausência de elementos discursivos que evidenciem a sua construção artística. Ora, como as “falsas novelas” replicam os procedimentos narrativos dos relatos documentais, em especial pela pormenorizada descrição dos ambientes mais ou menos exóticos, seria provável que um receptor menos avisado se equivocasse. Mas a “anedota” introduz ainda uma outra face da questão: a da possibilidade de construir artificialmente um cenário verosímil e de, por mera casualidade, acertar no pormenor “exacto,” ao ponto de até um leitor documentado atestar não apenas a sua verosimilhança, mas também a sua (suposta) veracidade.

A ideia de casualidade manifesta-se nesta “Advertência” através do uso de termos específicos do domínio das vivências não controladas pela razão: Gómez de la Serna afirma ter escrito megalhado em “estados sonambúlicos” e considera que a exactidão das descrições das terras africanas se deve a “milagres do subconsciente.” Esta negação de qualquer premeditação ou controlo do processo criativo sugere a proximidade das *Seis falsas novelas* ao universo da escrita surrealista e, curiosamente, no primeiro Manifesto do Surrealismo, de 1924, André Breton incluía entre os “Segredos da Arte Mágica Surrealista” uma secção sobre como escrever “falsos romances” (Breton 1973 [1924]: 44-45). A cronologia não permite conclusões sobre influências, já que Ramon Gómez de la Serna havia começado a publicar novelas ditas “falsas” em 1923, mas não deixa de ser significativo que ambos os autores evoquem a questão da falsidade a propósito da renovação da criação romanesca. Embora as observações de Breton denotem uma mais explícita condenação do meio literato que não consegue distinguir o falso do verdadeiro, em ambos os casos emerge a ideia da falsificação como uma possibilidade tanto de desconstrução radical dos modelos narrativos existentes como de revelação dos vícios dominantes na criação e na recepção

literárias. Eis algumas frases do *Manifeste du surréalisme*, concretamente dos parágrafos relativos aos segredos da escrita de “falsos romances”:

Basta mudar a agulha de “Tempo bom e estável” para “Acção” e o passe mágico acontecerá. [...] Resultará daí uma intriga mais ou menos engenhosa em aparência, justificando ponto por ponto o desenlace comovente ou tranquilizador de que o autor nem se dá conta. O seu falso romance simulará maravilhosamente um romance verdadeiro; o autor será rico e todos concordarão em reconhecer que tem “algo na barriga,” pois é bem aí que esse algo se guarda. (Breton 1973 [1924]: 44-45).²⁵⁵

O tom humorístico será uma das afinidades entre Ramón e os surrealistas, mas importa notar que, apesar das citadas insinuações na Advertência às *Seis falsas novelas*, a perspectiva do autor espanhol sobre a falsificação engenhosa não se articula com a arbitrariedade radical sugerida pelo jogo surrealista. Embora identificado como “precursor” do surrealismo em Espanha (Hoyle 2004), Ramón Gómez de la Serna revela na suas narrativas uma tendencial valorização da unidade e da coerência significativa asseguradas pela figura do autor, e este aspecto pode ser entendido como uma clara resistência à concepção da arte como livre expressão dos “automatismos psíquicos” defendida pelos surrealistas.

Em algumas das “falsas novelas,” os comentários metaficcionalistas sublinham precisamente o papel fundamental do escritor na definição dos critérios de significação do mundo romanesco, um mundo sempre inteligível (mesmo quando muito distinto do mundo conhecido) graças à coerência assegurada pelo sagaz olhar artístico do autor. Por exemplo, as frases de abertura de “A Fúnebre (Falsa novela tártara)” dão conta da especial responsabilidade criativa do “novelista”:

²⁵⁵ “Vous n’aurez qu’à mettre l’aiguille de “Beau fixe” sur “Action” et le tour sera joué. [...] Il en résultera une intrigue plus ou moins savante en apparence, justifiant point par point ce dénouement émouvant ou rassurant dont vous n’avez cure. Votre faux roman simulera à merveille un roman véritable ; vous serez riche et l’on s’accordera à reconnaître que vous avez “quelque chose dans le ventre,” puisque aussi bien c’est là que ce quelque chose se tient.” (Breton 1973 [1924]: 44-45).

A Tartária é um sarilho terrível. Nem os geógrafos nem os historiadores sabem a que se ater. Mas um novelista tem a obrigação de saber o que é tártaro e o que não é tártaro, e poder fazer uma novela tártara.

A Tartária é país para novelistas, e eu bem sei que numa estalagem da Tartária, vendo pôr toalhas nas mesas a mulheres típicas, se poderia escrever a mais novelesca das novelas. (6FN: 63; 269).²⁵⁶

Este *incipit* narrativo sugere uma relação de absoluta interdependência entre o novelista e o mundo por ele criado, sendo que se afigura determinante o facto de o novelista estabelecer as condições de habitabilidade desse mundo e, ao mesmo tempo, assumir-se como seu potencial habitante. Por outras palavras, o novelista apresenta-se não apenas como aquele que “tem obrigação de saber” o que é a Tartária, mas também como um presumível participante do quotidiano tártaro, que assim se habilita a escrever a mais autêntica novela tártara. Esta hipótese de uma dupla direcção no relacionamento entre o criador e o universo criado complexifica tanto o papel do novelista (ou do artista) como a identificação da novela (ou da obra de arte). Muito concretamente, e seguindo as asserções de abertura da “Falsa novela tártara,” será preciso reconhecer que os critérios de realidade da Tartária serão aqueles definidos pelo novelista no seu mundo narrativo, visto que a Tartária (ou a China, ou a Rússia...) de um relato literário é, em primeira instância, uma construção verbal artística. Contudo, importará também notar como essa construção resulta do encontro, mais ou menos fortuito, mais ou menos conflituoso, da arte com a realidade da vida.

No ensaio “Ideas sobre la novela en los años veinte,” José Enrique Serrano Asenjo sublinha como a obra literária e a reflexão de Ramón Gómez de la Serna denotam uma especial convicção na proximidade entre a vida humana e a arte literária, seja pela “certeza de que a vida entranha um romance,” seja pela “crença de que no que

²⁵⁶ “La Tartaria es un lío terrible. Ni los geógrafos ni los historiadores saben a qué atenerse. Pero un novelista tiene la obligación de saber lo que es tártaro y lo que no es tártaro, y poder hacer una novela tártara. / La Tartaria es país para novelistas, y yo bien sé que en una posada de Tartaria, viendo poner manteles sobre las mesas a mujeres típicas, se podría escribir la más novelesca de las novelas.” (SFN: 269).

vive borbulha o romanesco” (Serrano Asenjo 2001: 130-131). Algo de semelhante conclui Ana Martínez-Collado na introdução a uma antologia de textos de Gómez de la Serna sobre estética e teoria da arte, realçando as convicções do autor tanto sobre o valor da experiência estética na vida quotidiana como a propósito da importância das experiências vivenciais para os processos artísticos. Ao estabelecer uma “ponte definitiva entre a arte e a vida” (Martínez-Collado 1988: 19), Ramón afasta-se das perspectivas esteticistas pois “para ele a vida é a origem de toda a criação” e “toda a diversidade da vida deve estar sempre integrada em qualquer actividade criativa”; ao mesmo tempo, acredita que a criação artística “incide directamente na vida” e, inclusivamente, “encerra em si o poder de mudar o destino da humanidade” (Martínez-Collado 1988: 21).²⁵⁷

Para evitar mal-entendidos, importa assinalar como esta confiança de Ramón no poder interventivo, ou mesmo revolucionário, da arte se enquadra na sua concepção do singular funcionamento do universo artístico, a que corresponde uma maneira muito particular de participação no mundo. No Prólogo a *Ismos*, um volume de ensaios sobre a nova arte, publicado em 1931, Gómez de la Serna alude a esse invencível poder da arte em termos muito significativos:

Às vezes, a estilização parece vencida, mas não o está. É a única coisa invencível. É a única coisa que se sobrepõe ao mundo no mundo. As revoluções políticas podem deter-se, dormem por vezes, eclipsam-se; mas a revolução da arte é permanente, abre o seu escritório em cada novo dia.
(Gómez de la Serna 2005 [1931]: 304).²⁵⁸

A visão do esforço artístico como uma presença incessante, renovada a cada novo dia, alia-se à convicção quanto à invencibilidade deste especial tipo de actividade que,

²⁵⁷ “Para él la vida es el origen de toda creación. Y toda la diversidad de la vida debe estar siempre integrada en cualquier actividad creativa. [...] Sin ningún interés moralizante, el arte, o mejor, la actividad creativa, incide directamente en la vida, y viceversa. [...] Ramón defiende un arte, el arte de la vanguardia, que encierra en sí mismo el poder para mudar el destino de la humanidad.” (Martínez-Collado 1988: 21).

²⁵⁸ “A veces la estilización parece vencida, pero no lo está. Es lo único invencible. Es lo único que se sobrepone al mundo en el mundo. Las revoluciones políticas pueden detenerse, duermen a veces, se eclipsan; pero la revolución del arte es permanente, abre su oficina con cada nuevo sol.” (Gómez de la Serna 2005 [1931]: 304).

existindo como “sobreposição” ao mundo, como eco ou imagem desse mesmo mundo, consegue aí o seu lugar perene. Conclui-se que será exactamente devido a esta estreita relação com o mundo que a arte triunfa e perdura, mas percebe-se que a sua intervenção “revolucionária” se estrutura em moldes distintos dos consignados na tradição realista.

Também em *Ismos*, Ramón Gómez de la Serna tece variadas considerações sobre os caminhos das artes e da literatura nos tempos modernos, e a propósito da narrativa literária reitera as suas ideias acerca da reciprocidade dos laços entre a vida e a arte. No breve capítulo “Novelismo,” justamente dedicado às narrativas literárias, o autor começa por proclamar a sua convicção na imortalidade do género romanesco, afirmando que a sua permanência (contra os contemporâneos diagnósticos de crise e decadência) se deve a uma íntima relação com a vida humana:

Há que estudar a essência do romance, género imortal porque é aquele que se produz vivendo e deixa o leitor viver, porque o leitor lê muitas vezes os livros, não para aprender, mas para continuar a viver, para viver mais, para animar com a leitura a inconsciência. (Gómez de la Serna 2005 [1931]: 612).²⁵⁹

A presença da vida na narrativa literária não se traduz, para Ramón, em qualquer fidelidade de representação do “acontecido,” mas antes se concretiza na capacidade artística de, ao mesmo tempo, contrastar e conciliar a ficção e a realidade, “o inesperado e o definido.” Ao romancista, imerso na realidade do seu tempo, e capaz de a subverter, cabe essa tarefa crucial de apresentação de uma “nova lógica” literária e vivencial:

O romance tem que representar o drama do conflito do acaso, da arte e da vida, ao tropeçar com os costumes e as coligações de cada época.

O que deve caracterizar o romancista é uma coisa de sonâmbulo que anda por telhados de extrema verdade, oferecendo assim ao leitor moderno aquilo que ele mais precisa: o inesperado e o definido numa mistura dotada de uma nova lógica. (Gómez de la Serna 2005 [1931]: 619).²⁶⁰

²⁵⁹ “Hay que estudiar la esencia de la novela, género inmortal porque es el que se produce viviendo y que deja al lector vivir, porque el lector lee muchas veces los libros, no para aprender, sino para seguir viviendo, para vivir más, para animar con la lectura la inconsciencia.” (Gómez de la Serna 2005 [1931]: 612).

²⁶⁰ “La novela tiene que representar el drama del conflicto del azar, del arte y de la vida, al tropezar con las costumbres y coaligaciones de cada época. / Lo que debe caracterizar al novelista es una cosa de

Esta perspectivização da narrativa literária na vida do “leitor moderno” permite compreender a confluência de elementos na arte e na vida. Embora “tropeçando” com os dados da realidade imediata contemporânea, a vida de cada pessoa decorre entre os caprichos do acaso e as capacidades individuais de domínio sobre o que acontece em seu redor. A apresentação literária da vida humana situa-se numa encruzilhada semelhante, de confronto com as contingências do real, e de gestão das capacidades artísticas que visam construir uma causalidade significativa face à casualidade da existência.

As narrativas de *Seis falsas novelas* introduzem histórias de vida em que se destacam justamente estes elementos: os protagonistas das novelas, embora em contextos culturais e geográficos distintos, apresentam uma mesma inquietação com as suas vidas e parecem estar a jogar com os seus próprios destinos, tentando controlar o acaso e considerando os caminhos da vida como sua criação, como sua obra de arte. Deste ponto de vista, a última novela, “O filho do milionário (Falsa novela norte-americana),” afigura-se verdadeiramente exemplar. Aí se conta a história de David Karvaler, o jovem filho de um milionário de Nova Iorque que decide ocupar a sua vida ociosa com o crime. A sequência narrativa conduz o leitor por entre a crescente crueldade dos crimes praticados por David, expondo os seus pensamentos amorais (“Eram tão [aborrecidos] os milhões sem o aliciente do crime!” *SFN*: 180; 359)²⁶¹ e relatando os seus actos violentos, gratuitos e cruéis. O momento culminante sobrevem com o assassínio dos trabalhadores da sua fábrica, encerrados no edifício que David havia mandado construir apenas para aí provocar o incêndio fatal:

sonámbulo que anda por tejados de extrema verdad, regalando así al lector moderno lo que él más necesita: lo inesperado y lo definido en mezcla dotada de una nueva lógica.” (Gómez de la Serna 2005 [1931]: 619).

²⁶¹ “¡Eran tan pesados los millones sin el aliciente del crimen!” (*SFN*: 359).

Até que uma tarde, conforme tinha preparado em silêncio, produziu de longe, como se efectua um atentado contra o carro do imperador, a explosão e o [esturricar] dos seus dois mil operários, porque a porta se fechava por um automatismo eléctrico que ele tratou de estragar, e as janelas estavam fortemente gradeadas, a pensar no grande dia, e a blindagem fora uma riqueza esbanjada para a boa perpetração do crime. (6FN: 193; 369).²⁶²

A narrativa das acções de David, moldadas pela malvadez e pela soberba convicção de impunidade, vai sendo pontuada por referências à sua privilegiada situação familiar e ao facto de o destino lhe ter concedido a possibilidade de viver e de actuar como um autêntico criador, livre de quaisquer constrangimentos. Aliás, a sensação de ser “como um deus” (SFN: 179; 358) acompanha a descrição da personagem, logo desde os parágrafos de abertura da novela:

Viviam em Algernon, perto de Nova Iorque. Do alto da sua quinta viam-se os altos edifícios que acabam em campanários sem sinos. [...] Pai e filho tomaram o pequeno almoço juntos, sentindo-se donos da vida. [...] O dia, perante o seu grande poder de milionários, apresentava-se limpo, longo, com inúmeras possibilidades, como uma criação imensa, como um mundo possível. (6FN: 165; 347)²⁶³

Apenas no final da narrativa, quando David é sentenciado à morte por electrocução, a descrição dos seus derradeiros momentos na cadeira eléctrica sugere a existência de limites ao seu “grande poder.” E assim se tornam evidentes as restrições inerentes a qualquer humana criação: mesmo aquelas pessoas que lograram controlar todos os aspectos das suas vidas, e que acreditam ter dominado o acaso e o destino, poderão ser surpreendidas pelo mistério radical da morte. Eis os frases finais da “Falsa novela norte-americana”:

²⁶² “Hasta que una tarde, según lo había preparado en silencio, produjo desde lejos, como se prepara un atentado contra el coche del emperador, la explosión y el achicharramiento de sus dos mil operarios, pues la puerta se cerraba por un automatismo eléctrico que procuró descomponer, y las ventanas estaban fuertemente enrejadas, pensando en el gran día, y el blindaje había sido una riqueza derrochada para la buena preconización del crimen.” (SFN: 369).

²⁶³ “Vivían en Algernon. Cerca de Nueva York. Desde lo alto de su finca se veían los altos edificios que acababan en campaniles sin campanas. [...] Padre e hijo se desayunaron juntos, sintiéndose dueños de la vida. [...] El día se presentaba, ante su gran poder de millonarios, limpio, largo, con innumerables posibilidades, como una creación inmensa, como un mundo posible.” (SFN: 347).

David sentou-se na cadeira eléctrica como quem dá o salto para o estribo da cadeira americana de barbeiro.

Acendeu um charuto – grande baforada de fumo para o verdugo – e tirando do bolso [um espelhito] e um pente, repuxou o cabelo para trás.

A seguir pôs o monóculo... A meio desse gesto surpreendeu-o a morte. Algum gesto havia de ficar inacabado.

Foi esse o erro de diferença que torna a morte espontânea e verdadeira. Se tivesse chegado a pôr o monóculo, a morte teria sido amaneirada, o que “ela” arranja sempre maneira de não ser. (*GFN*: 195-196; 371).²⁶⁴

Estas observações sobre a natureza da morte introduzem uma explicação não apenas para o epílogo da peculiar vida de David, mas também a propósito do destino de qualquer outra humana criação. Não há possibilidade de controlar a morte simplesmente porque ela permanecerá sempre “espontânea e verdadeira,” ou seja, independente das capacidades criativas e inventivas dos seres humanos, por mais alargado (ou divino) que pareça ser o poder de certas pessoas. Por conseguinte, este Filho do Milionário poderá ser entendido como uma metáfora do artista, ou do criador humano todo-poderoso, e na sua história poderemos ler uma advertência irónica sobre os efectivos limites da criação humana, ou da arte, face à realidade da vida e da morte.

Muito significativamente, também em *A Condição Humana* uma das principais personagens tece considerações acerca do poder incontrollável e imprevisível da vida e da morte sobre os indivíduos. No momento em que se prepara para tomar o cianeto, e assim afirmar o domínio sobre a sua própria vida, Kyo descobre-se inquieto:

Perguntara muitas vezes a si mesmo se morreria facilmente. Sabia que, se decidisse matar-se, matar-se-ia; mas, conhecedor da selvagem indiferença com que a vida nos desmacara a nós mesmos, não deixara de se inquietar acerca do instante em que a morte lhe destruiria o pensamento com todo o seu peso sem retorno. (*ACH*: 229; 735).²⁶⁵

²⁶⁴ “David se sentó en el sillón electrocutador como quien da el salto en el estribo del sillón americano de la peluquería. / Encendió un puro – gran colilla para el verdugo – y sacando del bolsillo un espejito y un peine, se atusó el pelo hacia atrás. / Después se fue a poner el monóculo... En la mitad de ese gesto le sorprendió la muerte. Algún gesto tenía que quedar inacabado. / Ese fue el error de diferencia que hace a la muerte espontánea y verdadera. Si hubiera llegado a ponerse el monóculo, la muerte hubiera sido amaneirada, lo que *ella* encuentra siempre manera de no ser.” (*SFN*: 371).

²⁶⁵ “Il s’était souvent demandé s’il mourrait facilement. Il savait que s’il décidait de se tuer, il se tuerait; mais connaissant la sauvage indifférence avec quoi la vie nous démasque à nous-mêmes, il n’avait pas été sans inquiétude sur l’instant où la mort écraserait sa pensée de toute sa pesée sans retour.” (*LCH*: 735).

Estas advertências, tanto no romance de André Malraux como na novela de Ramón Gómez de la Serna, quanto à absoluta soberania dos meandros do real (sejam os ciclos vitais, ou a pura casualidade) perante as faculdades inventivas ou interventivas dos seres humanos conjugam a reflexão sobre a vida humana e sobre a arte literária, reunindo concretamente a humanidade e a literatura numa mesma perspetivação de potencialidades e de limitações. Ora, a explanação desta interdependência conceptual surge ainda com maior clareza em “A Fúnebre (Falsa novela tártara)” – a narrativa mais surpreendente do volume de Gómez de la Serna, já citada acima.

“A Fúnebre” é apresentada como a personagem central da “principal novela de Kikir,” sendo Kikir uma aldeia da Tartária em que a vida se compõe de uma multiplicidade de novelas resultantes das acções inesperadas e arbitrarias dos seus habitantes. Num quotidiano dominado pelo “valor ilimitado” do instinto, em que prevalece a confusão e triunfam leis “de acaso e crueldade” (6FN: 65; 270), cada história de vida deverá ser entendida na sua essência artística, ou mais especificamente novelesca:

Com a sua alma revolta e desconhecida, onde prevalece ainda o não conhecer-se a si mesmo dos povos primitivos – “Não queremos conhecer-nos a nós mesmos. Conhecendo-nos, a vida perderia a sua arbitrariedade e o seu encanto”, – a povoação tártara de Kikir vive uma vida venturosa em que a manhã é montanhosa e se abre em imensos arvoredos, a cujos pés, como as açucenas silvestres dos pinhais, se produzem novelas inacabadas e em número excessivo. (6FN: 66; 271).²⁶⁶

Estabelece-se neste mundo tártaro a equivalência entre a negação do auto-conhecimento humano, a arbitrariedade dos comportamentos e o florescimento incessante de novelas,

²⁶⁶ “Con su alma revuelta y desconocida en que aún prevalecen el no conocerse a sí mismo de los pueblos primitivos – “No queremos conocernos a nosotros mismos. Conociéndonos, la vida perdería su arbitrariedad y su encanto” –, el pueblo tártaro de Kikir vive una vida venturosa en que la mañana es montañosa y se despliega en arboledas inmensas, a cuyo pie, como las azucenas silvestres de los pinares, se producen novelas inacabadas y en número excesivo.” (SFN: 271).

o que denota não apenas uma íntima conexão entre a arte e a vida, mas principalmente a associação de princípios de espontaneidade e descontrolo tanto aos percursos vivenciais como à produção artística. O “encanto” da vida e o triunfo da arte resultarão da aceitação destes princípios de instantaneidade e irreflexão, e nessa medida a história tártara aqui relatada testemunhará o equívoco radical (vivencial e artístico) de quem pretende conhecer os mistérios humanos, controlar a sua vida e premeditar os seus actos.

A história de “A Fúnebre,” uma viúva que “havia matado já seis maridos” (*SFN*: 66; 271), merece registo desde logo por ser a mais tétrica e a mais impressionante, ou seja, a que melhor corresponde ao “coração tártaro, ignominoso, vertiginoso, intrépido” que então “palpitava mais que nunca num desejo de aventuras inusitadas” (*SFN*: 70; 274). Depois de esboçado o ambiente de Kikir, inicia-se verdadeiramente a narrativa:

Mas um dia espalhou-se a notícia por todo o bosque como se tivesse vindo a esvoaçar pelas copas das árvores: Barrabás, o sétimo marido de “A Fúnebre”, tinha morrido.

Mais uma vez iria celebrar-se o baile da morte no celeiro da viúva. [...]

“A Fúnebre,” com um traje decotadíssimo e o seu penteado pomposo em castelo ameado, procurava entre os presentes o ousado que aspirasse de novo a ela. (*6FN*: 71; 275).²⁶⁷

O relato acompanha, então, a história de Tubal, o “ousado” que decide ser o oitavo marido de “A Fúnebre.” Com a focalização narrativa concentrada nos gestos e nos pensamentos de Tubal, seguem-se as etapas de desconfiança do protagonista perante o previsível, mas inconfessado, “segredo” da Fúnebre (*6FN*: 76; 279), e a pressão crescente dos habitantes de Kikir na expectativa de mais uma morte. A situação torna-se insustentável, e Tubal decide agir para se libertar da sombra insistente que o persegue:

²⁶⁷ “Pero un día se esparció la noticia por todo el bosque como se hubiese tortoleado en lo alto de los árboles: Baraba, el séptimo marido de la Fúnebre, había muerto. / Otra vez se celebraría el baile de la muerte en la panera de la viuda. [...] / La Fúnebre, con un traje descotadísimo, y su peinado de rumbo en castillo almenado, buscaba entre los presentes al osado que aspirase de nuevo a ella.” (*SFN*: 275).

Como arrancar a todos aquela angustiante pergunta que pendurava interrogações em todos os olhos? Só havia um meio. [...] Ele não queria ser o oitavo morto [...] uma personagem mais naquele conto picaresco. [...]

Tubal, na noite em que já não aguentava mais e em cuja madrugada a sua superstição pusera o desenlace, pegou na espada de lâmina larga, e enquanto “A Fúnebre” dormia, cortou-lhe o pescoço com um golpe certo. [...]

Que surpresa na manhã seguinte a de toda a [povoação] ao ver que já não se poderia cumprir o que esperavam e que era ele o Vitorioso inesperado! (6FN: 82-83; 284-285).²⁶⁸

A interpretação do gesto assassino de Tubal como um acto de liberdade e de criatividade, quer a nível vivencial, quer artístico, justifica-se pela maneira como o próprio herói descreve a sua situação, de potencial “personagem” no “conto picaresco” em que se traduzia a vida de “A Fúnebre,” e do qual se adivinhava o “desenlace.” Lembremos que a narrativa picaresca tem tipicamente uma estrutura repetitiva, assente na justaposição de episódios com desfechos análogos, tendendo para o triunfo final do protagonista pícaro. Ora, tendo percebido que, na novela protagonizada pela Fúnebre, mais não seria do que personagem de um mero episódio, Tubal decide ser o autor da novela da sua vida, contrariando o desenlace previsível da história original e assumindo-se como o “Vitorioso inesperado.” À primeira vista, sua vitória desdobra-se no triunfo sobre a perspectiva quotidiana da morte e na derrota da lógica narrativa do “conto picaresco” da Fúnebre. Por outras palavras, trata-se de uma vitória sobre as contingências do real e sobre as convenções da arte, aparentemente afirmando a capacidade humana para triunfar sobre esta dupla sujeição. Contudo, a derradeira frase da novela instabiliza esta leitura exaltante. A voz narrativa, que nesta “Falsa novela tártara” havia começado por fazer considerações acerca do especial poder criativo dos romancistas, remata a narração em tom sentencioso:

²⁶⁸ “¿Cómo arrancar a todos aquella angustiosa pregunta que colgaba interrogaciones de todos los ojos? No había más que un medio. [...] Él no quería ser el octavo muerto [...] un personaje más en aquel cuento picaresco [...]. Tubal, en la noche en que ya no podía más y en cuya madrugada había puesto su superstición el desenlace, tomó la espada de ancha hoja, y mientras la Fúnebre dormía, la cortó del cuello con golpe certero. [...] ¡Qué sorpresa a la maña siguiente la de todo el pueblo al ver que no se podría cumplir ya lo que esperaban y que era él como el Victorioso inesperado!” (SFN: 284-285).

Tubal respirou, crendo a morte muito longe, quando ela jamais deixa de estar perto e sempre se é o número tal ou tal de entre os maridos da Vida. (6FN: 83; 285).²⁶⁹

Que a morte nunca deixa de estar perto, e que cada indivíduo apenas pode ser mais um de entre os mortais vivos, à mercê dos caprichos do destino – eis a advertência final desta novela de Ramón Gómez de la Serna. Afigura-se um remate deceptivo; contudo, tal como os vencidos protagonistas de *Admirável Mundo Novo* e de *A Condição Humana*, Tubal representa a possibilidade humana de contrariar conscientemente as sujeições da vida e as convenções da arte. Como sugerem todas estas narrativas, nos seus variados níveis de significação, essa possibilidade radica no incessante confronto dos indivíduos com os dados da vida e com as regras da arte – um confronto que replica, afinal, o confronto dos seres humanos consigo mesmos, ou seja, com as suas experiências e com as maneiras inventadas para com elas lidar.

Assim se compreende que as relações entre a literatura e a humanidade se possam perspectivar nesta encruzilhada artística em que as “histórias falsas” não se confundem com as “verdades humanas,” mas em que as histórias se revelam humanas na exacta medida em que as verdades, ou as realidades, evocadas deixam entrever a sua margem de falsidade, ou melhor dizendo, deixam-se perceber também como humana invenção.

²⁶⁹ “Tubal respiró, creyendo la muerte muy lejos, cuando jamás deja de estar cerca y siempre se es el número tal o cual entre los maridos de la Vida.” (SFN: 83; 285).

Referências Bibliográficas

Identificação das siglas utilizadas:

- ACH* MALRAUX, André
2001 [1958] *A Condição Humana*. Trad. Jorge de Sena. Lisboa: Livros do Brasil.
- AMN* HUXLEY, Aldous
2004 [1955] *Admirável Mundo Novo*. Trad. Mário Henrique Leiria. Lisboa: Livros do Brasil.
- BNW* HUXLEY, Aldous
1998 [1932, 1946] *Brave New World*. New York: Harper Perennial.
- LCH* MALRAUX, André
1989 [1933, 1946] *La Condition humaine, in Oeuvres complètes I*. Dir. Pierre Brunel. Bibliothèque de la Pléiade, n° 70. Paris: Gallimard. 509-761.
- SFN* GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón
1999 [1927, 1945] *Seis falsas novelas, in Obras Completas XI*. Ed. Ioana Zlotescu. Barcelona: Círculo de Lectores & Galaxia Gutenberg. 229-371.
- 6FN* GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón
2002 *6 falsas novelas*. Trad. José Colaço Barreiros. Lisboa: Antígona.

Referências:

- ADORNO, Theodor W.
1981 "Aldous Huxley and Utopia," in *Prisms*. Transl. Samuel and Shierry Weber. Cambridge, Ma.: The MIT Press. 97-117.
- ALDRIDGE, A.Owen
1989 "Literature and the Study of Man," in Philip A. Dennis & Wendell Aycock (eds.), *Literature and Anthropology*. Lubbock: Texas Tech University Press. 41-63.
- APTER, Emily
2006 *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- ARENDT, Hannah
1998 [1958] *The Human Condition*. 2nd edition, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- ARISTÓTELES
Poética. Trad. Eudoro de Sousa. 2^a ed., Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

- ARMENGAUD, Françoise
1993 "Animalité et humanité," in *Encyclopedia Universalis. Symposium. Les Enjeux*. Paris. 19-30.
- ASSMANN, Aleida
2000 "Redefining the Human. A Survey of Approaches to Literary Anthropology," in Neil Roughley (ed.), *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 199-215.
- AUBERT, Paul (ed.)
2001 *La novela en España (siglos XIX-XX)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- AYER, A.J. (ed.)
1968 *The Humanist Outlook*. London: Pemberton Publishing Co. Ltd.
- BADMINGTON, Neil (ed.)
2000 *Posthumanism*. New York: Palgrave.
- BAKER, Robert S.
1990 *Brave New World. History, Science, and Dystopia*. Boston: Twayne Publishers.
2001a "Introduction," in Aldous Huxley, *Complete Essays. Volume III, 1930-1935*. Ed. Robert S. Baker & James Sexton. Chicago: Ivan R. Dee. xiii-xx.
2001b "Science and Modernity in Aldous Huxley's Inter-war Essays and Novels," in C.C. Barfoot (ed.), *Aldous Huxley between East and West*. Amsterdam & New York: Rodopi. 35-58.
- BARFOOT, C.C. (ed.)
2001 *Aldous Huxley between East and West*, Amsterdam & New York: Rodopi.
- BLIN, Jean-Pierre
1995 "L'aphorisme dans les romans," in Alain Cresciucci (ed.), *Malraux. La Condition humaine*. Paris: Klincksieck. 33-41.
- BLOOM, Harold
1996 "Introduction," in *Aldous Huxley's Brave New World*. Edited and with an introduction by H. Bloom. New York: Chelsea House Publishers.
1998 *Shakespeare. The Invention of the Human*. New York: Riverhead Books.
- BLUE, Gregory
2001 "Scientific humanism at the founding of UNESCO," *Comparative Criticism. An Annual Journal*. Volume 23. 173-200.
- BOCK, Kenneth
1994 *Human Nature Mythology*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- BÖHME, Gernot
2002 "On Human Nature," in Armin Grunwald et al. (eds.), *On Human Nature. Anthropological, Biological, and Philosophical Foundations*. Berlin: Springer. 5-14.
- BOOKER, M. Keith
1994 *Dystopian Literature. A Theory and Research Guide*, Westport & London: Greenwood Press.

- BOURBON, Brett
2004 *Finding a Replacement for the Soul. Mind and Meaning in Literature and Philosophy.* Cambridge, Ma. & London: Harvard University Press.
- BRADBURY, Malcolm & James McFarlane (eds.)
1991 *Modernism. A Guide to European Literature. 1890-1930.* London: Penguin Books.
- BRANDER, Laurence
1969 *Aldous Huxley. A Critical Study.* London: Rupert Hart-Davis.
- BRETON, André
1973 [1924] "Manifeste du surréalisme," in *Manifestes du surréalisme.* Paris: Gallimard. 5-64.
- BÜRGER, Peter
1984 [1974] *Theory of the Avant-Garde.* Transl. Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BURKE, Kenneth
1966 *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature and Method.* Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- CALINESCU, Matei
1987 *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism.* Durham: Duke University Press.
- CAMÕES, Luís de
1974 [1572] *Os Lusíadas.* Ed. Emanuel Paulo Ramos. Porto: Porto Editora-
- CARTWRIGHT, John H. & Brian BAKER
2005 *Literature and Science. Social Impact and Interaction.* Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- CHAMBERS, Iain
2001 *Culture after Humanism. History, Culture, Subjectivity.* London & New York: Routledge.
- COLLINI, Stefan
1998 "Introduction," in C.P.Snow, *The Two Cultures.* Cambridge: Cambridge University Press. vii-lxxiii.
- COMFORT, Kelly (ed.)
2008 *Art and Life in Aestheticism. De-Humanizing and Re-Humanizing Art, the Artist, and the Artistic Receptor.* New York: Palgrave Macmillan.
- Comparative Criticism. An Annual Journal.* Volume 23: "Humanist traditions in the twentieth century." Ed. E.S. Shaffer. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CRANE, Ronald S.
1967 *The Idea of the Humanities and Other Essays Critical and Historical.* Chicago & London: The University of Chicago Press.
- CRESCIUCCI, Alain (ed.)
1995 *Malraux. La Condition humaine.* Coll. Parcours critique. Paris: Klincksieck.

- DAVIES, Tony
1997 *Humanism*. London & New York: Routledge.
- DEERY, June
2002 "Literature and Science. Twentieth Century," in Pamela Gossin (ed.), *Encyclopedia of Literature and Science*. Westport & London: Greenwood Press. 252-258.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor
2002 [1880] *Os Irmãos Karamázov. I Volume*. Trad. Nina Guerra e Filipe Guerra. Lisboa: Editorial Presença.
- DUNAWAY, David King
2002 "Huxley and Human Cloning: *Brave New World* in the Twenty-First Century," *Aldous Huxley Annual*. Volume 2, 165-179.
- DUPRÉ, John
1991 "Reflections on Biology and Culture," in James J. Sheehan & Morton Sosna (eds.), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 125-131.
- EAGLESTONE, Robert
1997 *Ethical Criticism. Reading After Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- EHRlich, Paul
2000 *Human Natures: Genes, Cultures, and The Human Prospect*. Washington, DC: Island Press Shearwater Books.
- ELIAS, Norbert
1991 [1985] *A Condição Humana*. Trad. Manuel Loureiro. Lisboa: Difel.
- ELLIOTT, Robert C.
1970 *The Shape of Utopia. Studies in a Literary Genre*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- EYRIÈS, Alexandre
2007 *André Malraux: une ontologie de l'engagement*. Paris: Éditions Connaissances et Savoirs.
- FEIJÓ, António M.
1999 "Mimese," in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa & São Paulo: Editorial Verbo. Vol. 3. 788-794.
- FERNANDES, Ângela
2004 *Os Efeitos da Literatura. Algumas Questões de Arte e de Moral*. Lisboa: Edições Colibri.
2004b "La presentación literaria de la vida humana (Ortega y Gasset, Pío Baroja y la novela histórica)," in Verónica Arenas Lozano et al. (eds.). *Líneas actuales de investigación literaria. Estudios de literatura hispánica*. Valencia: ALEPH & Universitat de València. 405-411.
2005 "A condição humana entre André Malraux e Jorge de Sena," *Românica*, nº 14. Lisboa. 203-214.
2007 "Teorias pós-humanas e estudos literários," in Horácio Peixoto de Araújo & Luísa Leal de Faria (coord.), *Tecnologia e Sociedade. Tecnologia, Humano e Pós-Humano* (Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares, volume 2). Lisboa: Universidade Católica Editora. 85-94.

- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe
 2004 *So You Think You're Human? A Brief History of Humankind*. Oxford: Oxford University Press.
- FERREIRA, Maria Aline S. Seabra
 2005 *I am the Other. Literary Negotiations of Human Cloning*. Westport & London: Praeger.
- FIETZ, Lothar
 1995 "The Fragmentariness of the Self: Continuity and Discontinuity in the Works of Aldous Huxley," in Bernfried Nugel (ed.), *Now More Than Ever: Proceedings of the Aldous Huxley Centenary Symposium Münster 1994*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 347-358.
- FIRCHOW, Peter E.
 1972 *Aldous Huxley: Satirist and Novelist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
 1984 *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*. London & Toronto: Associated University Presses.
 2002 "Brave at Last: Huxley's Western and Eastern Utopias," in *Reluctant Modernists: Aldous Huxley and Some Contemporaries*. Ed. Evelyn S. Firchow and Bernfried Nugel. Münster: LIT. 209-228.
- FLEISHMAN, Avrom
 1971 *The English Historical Novel. Walter Scott to Virginia Woolf*. Baltimore & London: The Johns Hopkins Press.
- FOUCAULT, Michel
 1966 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- FREITAS, Maria Teresa de
 1991 "L'irruption de l'irrationnel dans l'histoire," *André Malraux*, n° 8. Paris: Lettres Modernes – Minard. 89-110.
- FRIEDMAN, Melvin J.
 1991 "The Symbolist Novel: Huysmans to Malraux," in Malcolm Bradbury & James McFarlane (eds.), *Modernism. A Guide to European Literature. 1890-1930*. London: Penguin Books. 453-466.
- FROHOCK, Wilbur M.
 1995 "Gisors et la condition humaine," in Alain Cresciucci (ed.), *Malraux. La Condition humaine*. Paris: Klincksieck. 48-57.
- FUDGE, Erica, Ruth GILBERT & Susan WISEMAN (eds.)
 1999 *At the Borders of the Human: Beasts, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period*. London & New York: MacMillan & St.Martin's Press.
- FUKUYAMA, Francis
 2002 *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- FUSS, Diana (ed.)
 1996 *Human, all too Human*. New York & London: Routledge.
- GAILLARD, Pol (org.)
 1970 *Les critiques de notre temps et Malraux*. Paris: Éditions Garnier Frères.

- GARCÍA, Miguel Ángel
2001 *El Veintisiete en Vanguardia: Hacia una lectura de las poéticas moderna y contemporánea*. Valencia: Pre-textos.
- GARCÍA GUAL, Carlos
1999 *Sobre el descrédito de la literatura y otros avisos humanistas*. Barcelona: Ediciones Península.
- GAYNESFORD, Max de
1998 "Humanism, Reflective Capacities and Prejudice," *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*. Special Issue: "Impurity, Authenticity and Humanity." Vol. 3, n° 1, April 1998. 109-116.
- GLIKSOHN, Jean-Michel
1989 "La Condition Humaine: Notice," in André Malraux, *Oeuvres Complètes I*. Dir. Pierre Brunel. Bibliothèque de la Pléiade, n° 70. Paris: Gallimard. 1272-1285.
- GODARD, Henri
1990 *L'autre face de la littérature. Essai sur André Malraux et la littérature*. Paris: Gallimard.
2003 *Une grande génération. Céline, Malraux, Guilloux, Giono, Montherlant, Malaquais, Sartre, Queneau, Simon*. Paris: Gallimard.
- GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón
1999 [1927, 1945] *Seis falsas novelas. Obras Completas XI*. Ed. Ioana Zlotescu. Barcelona: Círculo de Lectores & Galaxia Gutenberg. 229-371.
2002 *6 falsas novelas*. Trad. José Colaço Barreiros. Lisboa: Antígona.
2005 [1925] *El Novelista*. Ed. Domingo Ródenas. Madrid: Espasa Calpe.
2005 [1931] *Ismos. Obras Completas XVI*. Ed. Ioana Zlotescu, Barcelona: Círculo de Lectores & Galaxia Gutenberg. 299-681.
- GOSSIN, Pamela (ed.)
2002 *Encyclopedia of Literature and Science*. Westport & London: Greenwood Press.
- GRAFTON, Anthony & Lisa JARDINE
1986 *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- GRASSI, Ernesto
1993 *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Trad. Manuel Canet. Barcelona: Editorial Anthropos.
- GREEN, Christopher
2001 "Humanisms: Picasso, Waldemar George and the politics of 'man' in the 1930s," *Comparative Criticism. An Annual Journal*. Volume 23. 231-254.
- GREENLEE, James W.
1975 *Malraux's heroes and history*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- GRUNWALD, Armin *et al.* (eds.)
2002 *On Human Nature. Anthropological, Biological, and Philosophical Foundations*. Berlin: Springer.

- GUILLEBAUD, Jean-Claude
2001 *Le Principe d'Humanité*. Paris: Seuil.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich
2000 "Literary Anthropology"?
<http://prelectur.stanford.edu/lecturers/iser/gumbrecht.html> (22.09.2008)
- GUTHRIE, W.K.C.
1971 *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen
2003 *The Future of Human Nature*. Transl. Max Pensky. Cambridge: Polity Press.
- HALLIWELL, Martin & Andy MOUSLEY
2003 *Critical Humanisms. Humanist/Anti-Humanist Dialogues*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- HAM, Jennifer & Matthew SENIOR (eds.)
1997 *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*. New York & London: Routledge.
- HANEY, William S. & Peter MALEKIN (eds.)
2001 *Humanism and the Humanities in the Twenty-first Century*. Lewisburg & London: Bucknell University Press & Associated University Presses.
- HARAWAY, Donna J.
1991 *Simians, Cyborgs, and Women*. London: Free Association Books.
- HARRIS, Derek (ed.)
1995 *The Spanish avant-garde*. Manchester & New York: Manchester University Press.
- HARRIS, Geoffrey T.
1972 *André Malraux: l'éthique comme fonction de l'esthétique*. Paris: Lettres Modernes.
1996 *André Malraux. A Reassessment*. London & New York: MacMillan & St.Martin's Press.
- HARRIS, Geoffrey T. (ed.)
2000 *André Malraux. Across Boundaries*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- HARTWELL, David G. (ed.)
1997 *The Science Fiction Century*. New York: Quality Paperback Book Club.
- HASSAN, Ihab
1980 "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?" in *The Right Promethean Fire. Imagination, Science, and Cultural Change*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press. 187-207.
- HAVARD, Robert (ed.)
2004 *Companion to Spanish Surrealism*. Woodbridge: Tamesis.
- HAYLES, N. Katherine
1999 *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- HERRICK, Jim
 2005 *Humanism. An Introduction*. New York: Prometheus Books.
- HOFFMANN, Joseph
 1963 *L'Humanisme de Malraux*. Paris: Klincksieck.
- HOLLIER, Denis
 1997 *Absent without Leave. French Literature under the Threat of War*. Transl. Catherine Porter. London & Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- HOLLIER, Denis (ed.)
 1989 *A New History of French Literature*. London: Harvard University Press.
- HOYLE, Alan
 2004 "Ramón Gómez de la Serna: Precursor," in Robert Havard (ed.), *Companion to Spanish Surrealism*. Woodbridge: Tamesis. 11-31.
- HUXLEY, Aldous
 1963 *Literature and Science*. New Haven: Leete's Island Books.
 1983 [1958] *Brave New World Revisited*. London: Triad Grafton.
 1998 [1932, 1946] *Brave New World*. New York: Harper Perennial.
 2001 [1932] "Science and Civilization," in *Complete Essays. Volume III*. Ed. Robert S. Baker & James Sexton. Chicago: Ivan R. Dee. 148-155.
 2004 [1955] *Admirável Mundo Novo*. Trad. Mário Henrique Leiria. Lisboa: Livros do Brasil.
- INGOLD, Tim (ed.)
 1988 *What is an Animal?* London: Unwin Hyman.
- ISER, Wolfgang
 1993 *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- KAMERBEEK, Jan
 1995 "Le titre de *La Condition humaine* dans sa perspective historique," in Alain Cresciucci (ed.), *Malraux. La Condition humaine*. Paris: Klincksieck. 42-47.
- KARL, Frederick R.
 1985 *Modern and Modernism. The Sovereignty of the Artist 1885-1925*, New York: Atheneum.
- KONNER, Melvin
 1991 "Human Nature and Culture : Biology and the Residue of Uniqueness," in James J. Sheehan & Morton Sosna (eds.), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 103-124.
- KRISTELLER, Paul Oscar
 1982 *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes*. Trad. Federico Patán López. México: Fondo de Cultura Económica.
 1988 "Humanism," in Charles B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 113-137.
- KUMAR, Krishan
 1987 *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford & New York: Basil Blackwell.

- KUVAKIN, Valerii A.
2003 *In Search of Our Humanity. Neither Paradise Nor Hell*. New York: Prometheus Books.
- KURTZ, Paul (ed.)
1977 *Humanist Manifestos I and II*. New York: Prometheus Books.
- LACOUTURE, Jean
1973 *André Malraux. Une vie dans le siècle*. Paris: Seuil.
- LA METTRIE, Julien-Offray
1966 [1747] *L'Homme Machine*. Présentation et notes de Gérard Delaloye. Utrecht: Jean-Jacques Pauvert.
- LANGLOIS, Walter G.
1967 *André Malraux: L'aventure indochinoise*. Paris: Mercure de France.
- LARRAT, Jean-Claude
1996 *Malraux, Théoricien de la Littérature, 1920-1951*. Paris: Presses Universitaires de France.
1996b "La Condition Humaine et la question du roman d'aventure," in AA.VV. *André Malraux*. Coll. Littératures Contemporaines n° 1. Paris: Klincksieck. 35-52.
2000 "Malraux and the crisis of narrative form," in Geoffrey T. Harris (ed.). *André Malraux. Across Boundaries*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi. 75-98.
- LARRAT, Jean-Claude & Jacques LECARME (eds.)
2002 *D'un siècle l'autre, André Malraux. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*. Paris: Gallimard.
- LATOUR, Bruno
1993 *We Have Never Been Modern*. Transl. Catherine Porter. New York: Harvester Wheatsheaf.
- LEBLON, Jean & Claude PICHOIS
1995 "La Condition humaine, roman historique ?" in Alain Cresciucci (ed.), *Malraux. La Condition humaine*. Paris: Klincksieck. 58-64.
- LEGROS, Robert
1990 *L'Idée d'humanité*. Paris: Grasset.
- LEROI-GOURHAN, André
1964 "L'image de l'homme," in *Le Geste et la Parole. Technique et Langage*. Paris: Editions Albin Michel. 9-37.
- LEVINE, George
1987 "One Culture: Science and Literature," in G. Levine (ed.), *One Culture. Essays in Science and Literature*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press. 3-32.
- LUKÁCS, Georg
1981 [1937] *The Historical Novel*. Trad. Hannah & Stanley Mitchell. Harmondsworth: Penguin Books.

- MALRAUX, André
 1989 [1933, 1946] *La Condition humaine, in Oeuvres complètes I*. Dir. Pierre Brunel. Bibliothèque de la Pléiade, n° 70. Paris: Gallimard. 509-761.
- 2001 [1958] *A Condição Humana*. Trad. Jorge de Sena. Lisboa: Livros do Brasil.
- 2004 [1946] *Esquisse d'une psychologie du cinéma, in Oeuvres complètes IV – Écrits sur l'art I*. Dir. Jean-Yves Tadié. Bibliothèque de la Pléiade, n° 508. Paris: Gallimard. 1-16.
- 2004 [1951] *Les Voix du silence, in Oeuvres complètes IV – Écrits sur l'art I*. Dir. Jean-Yves Tadié. Bibliothèque de la Pléiade, n° 508. Paris: Gallimard. 199-900.
- MARTÍNEZ-COLLADO, Ana
 1988 “Introducción. Modernidad y nostalgia en la reflexión estética de Gómez de la Serna,” *in Ramón Gómez de la Serna, Una teoría personal del arte. Antología de textos de estética y teoría del arte*. Ed. Ana Martínez-Collado. Madrid: Tecnos. 9-35.
- MESCHONNIC, Henri
 1988 *Modernité, Modernité*. Paris: Verdier.
- MIDGLEY, Mary
 2000 “Human Nature, Human Variety, Human Freedom,” *in* Neil Roughley (ed.), *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*. Berlin & New York: Walter de Gruyter. 45-63.
- MOATTI, Christiane
 1983 *La Condition humaine d'André Malraux. Poétique du roman*. Paris: Minard.
- 1995 “Ouverture et clôture d'un roman engagé,” *in* Alain Cresciucci (ed.), *Malraux. La Condition humaine*. Paris: Klincksieck. 86-100.
- MORIN, Edgar
 1973 *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- 2001 *La méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- MOUSLEY, Andy
 2001 “Humanising Contemporary Theory, Re-humanising Literature,” *Working Papers on the Web*. Vol. 2: “Value and Literature.” November 2001.
<http://extra.shu.ac.uk/wpw/value/mousley.htm> (22.09.2008)
- MURDOCH, Iris
 1999 [1978] “Art is the Imitation of Nature,” *in Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. Ed. Peter Conradi. New York: Penguin Books.
- MURRAY, Nicholas
 2002 *Aldous Huxley, An English Intellectual*. London: Little, Brown.
- NICHOLLS, Peter
 1995 *Modernisms. A Literary Guide*. London: Macmillan.
- NIETZSCHE, Friedrich
 2000 [1887] *Para a Genealogia da Moral. Um Escrito Polémico*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- NUGEL, Bernfried (ed.)
 1995 *More Than Ever: Proceedings of the Aldous Huxley Centenary Symposium Münster 1994*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- NUSSBAUM, Martha C.
 1990 *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. New York & Oxford: Oxford University Press.
 1997 *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- OLIVEIRA, Cristina R. Cordeiro
 1983 *La représentation concrète de l'univers abstrait de Malraux dans La Condition Humaine*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- ORTEGA Y GASSET, José
 1966 [1925]a "La deshumanización del arte," in *Obras Completas, Tomo III*. Madrid: Alianza Editorial - Revista de Occidente. 353-386.
 1966 [1925]b "Ideas sobre la novela," in *Obras Completas, Tomo III*. Madrid: Alianza Editorial - Revista de Occidente. 387-419.
 1996 *A Desumanização da Arte*. Trad. Manuela Agostinho & Teresa Salgado Canhão. Lisboa: Vega.
- PEREIRA, Frederico (ed.)
 1997 *Dinâmicas da Subjectividade. I Congresso Europeu de Antropologia Literária*. Lisboa: Instituto Superior de Psicologia Aplicada.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha
 1990 *Helade. Antologia da Cultura Grega*. 5ª ed., Coimbra.
- PLATÃO
Protágoras. Trad. Ana P.E. Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.
- RICO, Francisco
 2002 *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Ed. corregida y aumentada. Barcelona: Ediciones Destino.
- ROBERTS, Adam
 2006 *The History of Science Fiction*. New York: Palgrave Macmillan.
- ROSA, João Guimarães
 2001 [1956] *Grande Sertão: Veredas*. 19ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ROUGHLEY, Neil (ed.)
 2000 *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- RUSSELL, Bertrand
 2001 [1931] *The Scientific Outlook*. London & New York: Routledge.
- SAID, Edward
 2004 *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Palgrave Macmillan.
- SANCHES, Manuela Ribeiro & Adriana Veríssimo SERRÃO
 2002 *A Invenção do "Homem." Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SARTRE, Jean-Paul
 1996 [1946] *L'existencialisme est un humanisme*. Ed. Arlette Elkaim-Sartre. Paris: Editions Gallimard.

- SCHAFFER, Elinor S. (ed.)
1998 *The Third Culture: Literature and Science*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- SENA, Jorge de
1991 [1959] "O meu encontro com Malraux," in *Maquiavel, Marx e outros estudos*. Lisboa: Edições Cotovia. 157-162.
2001 [1958] "Prefácio," in André Malraux, *A Condição Humana*. Trad. Jorge de Sena. Lisboa: Livros do Brasil. 5-10.
- SERRANO ASENJO, José Enrique
2001 "Ideas sobre la novela en los años veinte: Metanovelas y otros textos doctrinales," in Paul Aubert (ed.), *La novela en España (siglos XIX-XX)*. Madrid: Casa de Velázquez. 129-141.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo
2002 "O despertar da questão antropológica," in Manuela R. Sanches e Adriana V. Serrão, *A Invenção do "Homem." Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 11-26.
- SERRES, Michel
2001 *Hominescence*. Paris: Éditions Le Pommier.
- SEXTON, James
2003 "Background to *Brave New World*: Five essays by Aldous Huxley," *Aldous Huxley Annual*. Volume 3. 1-9.
- SHAKESPEARE, William
1997 [1911] *The Unabridged William Shakespeare*. Ed. William George Clark & William Aldis Wright. Philadelphia & London: Courage Books.
- SHEEHAN, James J.
1991 "Coda," in James J. Sheehan & Morton Sosna (eds.), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 259-265.
- SHEEHAN, James J. & Morton SOSNA (eds.)
1991 *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- SHORLEY, Christopher
2000 "Crossing boundaries in the early fiction: Malraux's 'art of the novel' 1928-33," in Geoffrey T. Harris (ed.), *André Malraux. Across Boundaries*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi. 17-44.
- SILHOL, Robert
1999 "From Literary Criticism to Literary Anthropology," *American Imago*. Special issue: "The Past, Present and Future of Psychoanalysis and Literature." Vol. 56, n° 3, Fall 1999. 299-309.
- SIMON, Pierre-Henri
1965 [1949] *L'Homme en Procès. Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry*. Paris: Payot.
1968 [1951] *Témoins de l'Homme. La condition humaine dans la littérature du XXe siècle*. Paris: Payot.

- SLOTERDIJK, Peter
 2000 *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*. Trad. Olivier Mannoni. Paris: Mille et Une Nuits.
- SNELL, Bruno
 1982 *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. Trad. T.G. Rosemeyer. New York: Dover Publications, Inc.
- SNOW, C.P.
 1998 [1964] *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOPER, Kate
 1986 *Humanism and Anti-Humanism*. La Salle, Illinois: Open Court.
- STAGL, Justin
 2000 "Anthropological Universality. On the Validity of Generalisations about Human Nature," in Neil Roughley (ed.), *Being Humans. Anthropological Universality and Particularity in Transdisciplinary Perspectives*. Berlin & New York: Walter de Gruyter. 25-36.
- STEINER, George
 1970 *Language and Silence. Essays on Language, Literature and the Inhuman*. New York: Atheneum.
- ST-ONGE, J.-Claude
 2006 *La condition humaine. Quelques conceptions de l'être humain*. 3^e édition, Montréal: Gaëtan Morin Éditeur.
- TAME, Peter
 1998 *The Ideological Hero in the novels of Robert Brasillach, Roger Vailland, & André Malraux*. New York: Peter Lang.
- TISON-BRAUN, Micheline
 1967 *La Crise de l'Humanisme. Le Conflit de l'Individu et de la Société dans la Littérature Française Moderne. Tome II – 1914-1939*. Paris: Librairie Nizet.
- TORRANCE, Robert M.
 2001 "The Radical Tradition of Humanistic Consciousness," in William S. Haney II & Peter Malekin (eds.), *Humanism and the Humanities in the Twenty-first Century*. Lewisburg & London: Bucknell University Press & Associated University Presses, 164-181.
- TRÉCOURT, François
 1995 "La Condition humaine: leçons d'un manuscrit," in Alain Cresciucci (ed.), *Malraux. La Condition humaine*. Paris: Klincksieck. 65-85.
- TURKLE, Sherry
 1991 "Romantic Reactions: Paradoxical Responses to the Computer Presence," in James J. Sheehan & Morton Sosna (eds.), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 224-252.
- WHITE, Hayden
 1978 [1966] "The Burden of History," in *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press. 27-50.

WILLIAMS, Bernard

- 1991 "Prologue: Making Sense of Humanity," in James J. Sheehan & Morton Sosna (eds.), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 13-23.
- 2006 "The Human Prejudice," in *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Ed. A.W.Moore. Princeton & Oxford: Princeton University Press. 135-152.

WILSON, Edward O.

- 1975 *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1978 *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.

ZLOTESCU, Ioana C.

- 1989 "Introducción: Las 6 falsas novelas o la renovación de las fuentes," in Ramón Gómez de la Serna, *6 falsas novelas: rusa, china, tártara, negra, alemana, americana*. Ed. Ioana C. Zlotescu. Madrid: Mondadori. 5-28.