

Elisabete Cristina Figueiras Ribeiro de Jesus Pereira

FELICIDADE E TECNOLOGIA EM
FAHRENHEIT 451

Dissertação de Mestrado
em Estudos Americanos

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Filipa Palma dos Reis

Universidade Aberta

Lisboa

2007

Agradecimentos

Várias foram as pessoas e instituições, que de forma directa ou indirecta, contribuíram para a realização do presente trabalho de investigação e que não quero deixar de referir, de modo a expressar o devido reconhecimento e gratidão.

À Professora Doutora Filipa Reis, que aceitou o desafio de orientar esta dissertação e que em condições nem sempre favoráveis, sugeriu, criticou, e sobretudo, auxiliou a realização deste trabalho. Agradeço a atitude paciente, a constante disponibilidade e a sabedoria transmitida ao longo deste percurso.

Agradeço encarecidamente toda a ajuda prestada por Edite e Tom Wilson, não só na forma de apoio moral, como também pelo auxílio prestado em diversas fases da realização deste trabalho.

Aos meus Professores e colegas de mestrado pelo muito que com todos eles aprendi.

Agradeço às colegas e amigas Cecília Rodrigues, Cristina Firmino, Filipa Perdigão, Rita Baleiro e D. Ana Maria Pereira pelo apoio moral e logístico.

À ESGHT agradeço o apoio logístico e, particularmente à Biblioteca, na pessoa de Isabel Alves, pela simpatia e empenho na obtenção de bibliografia.

Agradeço ainda a disponibilidade e a simpatia de Mark Pereira, pastor da Igreja Baptista no Algarve, cujo auxílio foi precioso no esclarecimento de algumas dúvidas.

E finalmente agradeço a toda a minha família pelo constante apoio e compreensão para com os momentos de intenso trabalho, em especial ao Beto, Zé Pedro e aos meus pais.

Resumo

Título: Felicidade e Tecnologia em Fahrenheit 451

Palavras-Chave: Felicidade, Tecnologia, Distopia, Guerra, Conformismo, Individualismo;

A tecnologia faz parte da vida do ser humano, constituindo a força motriz que impulsiona a sua evolução. Paralelamente, a busca da felicidade é uma constante que define o indivíduo, independentemente de diferenças económicas, sociais ou culturais. Todavia, a relação entre felicidade e tecnologia é ambígua, porquanto a última é frequentemente descrita como um meio de atingir a primeira, o que não raras vezes reduz o ser humano à demanda de significado na materialidade dos objectos.

A problemática felicidade/tecnologia constitui uma das temáticas de Fahrenheit 451 e o presente trabalho de investigação propõe-se analisar de que modo esta dicotomia é apresentada, tratada e solucionada na referida obra, em que está subjacente a crítica ao efeito nocivo que o excesso de tecnologia pode causar no indivíduo e na sociedade.

Como abordagem optou-se pela definição sumária do conceito de felicidade e busca de felicidade em várias épocas históricas, pela análise da importância da tecnologia em três momentos históricos distintos, pelo enquadramento histórico e cultural do momento em que se insere a obra, pela análise de Fahrenheit 451 e pela definição do papel desempenhado pelos conceitos de conformismo e individualismo na busca da felicidade.

Em Fahrenheit 451 a tecnologia é apresentada como a antítese da felicidade, que é passível de ser atingida através do regresso à Natureza e do contacto com a literatura e filosofia. Contudo, a tecnologia não é apresentada como um mal *per se*, mas como uma força neutra, sendo o utilizador responsabilizado pela aplicação daquela e pelas consequências daí resultantes.

ABSTRACT

Title: Happiness and Technology in Fahrenheit 451

Key Words: happiness, technology, dystopy, war, conformism, individualism

Technology is a part of daily life and can be considered the impulse that pushes evolution forward. Simultaneously the pursuit of happiness is a constant that defines man, regardless of economic, social or cultural differences.

However, the relationship between happiness and technology is ambiguous, for the latter is frequently described as a means of attaining the former, something which reduces man to the quest for meaning in the material, rather than in the spiritual.

This dichotomy constitutes an underlying theme of Fahrenheit 451, and the present research paper is set to analyse the manner in which it is presented, contended with and solved in the narrative, where the author portrays the harmful effects of technology on individuals and on society.

A brief definition of the concept of happiness and pursuit of happiness in chronological sequence, the assessment of the importance of technology in three different periods of history, the analysis of the historical and cultural framework in which Fahrenheit 451 was produced, the breakdown of the novel itself and the definition of the role played by conformism and individualism in the pursuit of happiness were some of the approaches used.

In Fahrenheit 451 technology is presented as the antithesis of happiness, which can be regained through a close relationship with nature, literature and philosophy. Nevertheless, technology is not displayed as evil by itself, but rather as a neutral force that can be used for malevolent or benevolent purposes by men, who are solely responsible for the consequences of their actions.

Résumé

Titre: Bonheur et Technologie dans l'œuvre Fahrenheit 451

Mots-clés: Bonheur, Technologie, Distopie, Guerre, Conformisme, Individualisme

Tandis que la technologie fait partie de la vie de l'espèce humaine, moteur de son évolution, la recherche du bonheur est une constante qui définit l'individu, indépendamment des différences économiques, sociales ou culturelles. Toutefois, le rapport entre bonheur et technologie est ambigu, puisque que cette dernière est fréquemment décrite comme un moyen pour atteindre le bonheur. Ce qui souvent conduit l'être humain à la quête de sens dans la matérialité des objets.

La problématique bonheur/technologie constitue une des thématiques de Fahrenheit 451 et la présente étude propose d'analyser comment cette dichotomie est présentée, traitée et résolue dans l'ouvrage cité. Ouvrage dans lequel est présente la critique à l'effet nocif que l'excès de technologie peut provoquer aussi bien à l'individu qu'à la société.

Cette étude aborde la définition sommaire des concepts de bonheur et de recherche de bonheur à différentes époques historiques; l'analyse de l'importance de la technologie à trois moments historiques différents; l'encadrement historique et culturel de l'époque à laquelle se situe cet ouvrage; l'analyse de Fahrenheit 451 puis la définition du rôle que jouent les concepts de conformisme et d'individu dans la recherche du bonheur.

Dans l'ouvrage Fahrenheit 451, la technologie est présentée comme l'antithèse du bonheur. Bonheur qu'on ne peut atteindre que par le retour à la Nature ainsi que par le recours à la littérature et la philosophie. Toutefois, la technologie n'est pas représentée comme un mal en soi, mais comme une force neutre. C'est à celui qui utilise la technologie qu'incombe la responsabilité de son utilisation et des conséquences qui en découlent.

ÍNDICE

Agradecimentos	2
Resumos	3
Introdução	7
<u>CAPÍTULO I</u>	
1. Definição Sumária de Felicidade e Busca de Felicidade em Diversas Épocas	
Históricas	11
<u>CAPÍTULO II</u>	
2. A Tecnologia no Ideário Protestante Norte-Americano	60
2.1. Exemplos de Referência à Tecnologia na Bíblia Sagrada	61
2.2. A Importância da Tecnologia na Primeira Fase de Colonização	84
2.3. Ponto de Viragem: O Século XX – As Guerras Mundiais	104
<u>CAPÍTULO III</u>	
3. Felicidade e Tecnologia em <u>Fahrenheit 451</u>	126
3.1. Enquadramento Histórico e Cultural do Momento em que se	
Insere a Obra	127
3.2. Análise das Personagens	141
3.2.1. <i>Guy Montag</i>	143
3.2.2. <i>Millie e Clarisse</i>	166
3.2.3. <i>Faber e Capitão Beatty</i>	184
3.2.4. O Grupo da Linha de Comboio	194
3.3. As Três Premissas para a Felicidade	201
3.4. Conformismo e Individualismo na Busca da Felicidade	213
Conclusão	233
Bibliografia	241
Webografia	245

INTRODUÇÃO

As questões relacionadas com a demanda da felicidade têm caracterizado a Humanidade desde a sua génese. Como emoção ou como estado de espírito, a felicidade tem sido objecto de desejo ao longo da história humana, facto que reflecte a importância que lhe é atribuída.

De igual modo, a criação e utilização de tecnologia surgem também associadas à génese do ser humano, constituindo muitas vezes a justificação encontrada para o seu contínuo desenvolvimento a melhoria das condições de vida de indivíduos e sociedades, tornando-as mais felizes. Todavia não se pode afirmar que uma sociedade mais desenvolvida tecnologicamente seja uma sociedade mais feliz.

A busca da felicidade é garantida pela Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, lado a lado com outros direitos considerados inalienáveis: “Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness”, e remonta a uma ideia mais antiga, uma vez que os colonos partem para o novo continente em busca de uma Terra Prometida, de um espaço onde possam ser felizes e viver de acordo com as suas crenças religiosas. É, então, desde a fundação dos Estados Unidos da América como nação, que a ideia de direito à felicidade se encontra presente como uma reivindicação profundamente enraizada na cultura americana e cristalizada no *American Dream*, que preconiza a ideia de que qualquer objectivo pode ser atingido através de trabalho árduo e determinação.

Para muitos americanos, o ideal de felicidade está directamente ligado ao sucesso financeiro e indirectamente associado à tecnologia, pois os Estados Unidos da América são um país fortemente marcado pela invenção, utilização e difusão de tecnologia, sendo eles os responsáveis pela expansão desse ideário no resto do mundo, particularmente, no período que se segue à Segunda Guerra Mundial. É através da influência que os Estados Unidos da América têm imprimido durante os séculos XX e XXI, quer a nível económico, social ou cultural, sobre praticamente todos os povos, que o ideal de busca de felicidade associado ao progresso tecnológico se espalhou, tornando-se uma questão universal. Até à Segunda Guerra Mundial a tecnologia parecia ter maioritariamente efeitos positivos, mas a utilização da energia nuclear demonstrou os efeitos mais nefastos e destrutivos do poder inventivo do Homem

Todos estes factos, aliados ao interesse na obra de Ray Bradbury, particularmente em Fahrenheit 451, conduziram a autora deste trabalho de investigação a uma crescente curiosidade sobre a forma como a dicotomia felicidade/tecnologia é tratada na obra. Ray

Bradbury utiliza o contexto de uma distopia para, de modo experimental, analisar o que poderá vir a acontecer no futuro, caso nada seja feito para contrariar estas tendências. Contudo, o autor de Fahrenheit 451 adverte que a sua intenção não foi prever, mas sim prevenir uma sociedade autoritária e de cariz tecnocrata.

O objectivo principal será tomar por base a sociedade apresentada em Fahrenheit 451 e estudar o conceito de felicidade que aquela preconiza, retirando as devidas ilações em relação não só ao momento histórico em que a obra foi elaborada, como também no que diz respeito à sua actualidade na sociedade contemporânea. O ideal de “pursuit of happiness” tão querido ao povo americano estará hoje em dia completamente dependente das possessões materiais e do avanço da tecnologia? Não constituirá a tecnologia um entrave a essa mesma felicidade? A presente dissertação procurará responder a estas questões utilizando um enfoque a nível cultural, enfatizando a análise literária, religiosa e mitológica.

Pretende-se comprovar que na sociedade de Fahrenheit 451, paradigma da sociedade americana, a felicidade e o incremento da tecnologia surgem intimamente relacionadas e constituem conceitos indissociáveis, embora contraditórios. Pressupõe-se uma investigação das razões desta associação de ideias, das suas raízes culturais, históricas e literárias. Tentar-se-á, por último, ir ao encontro das seguintes questões, às quais se tentará dar uma resposta: Numa sociedade cada vez mais dependente da tecnologia, na qual as inovações surgem cada vez mais rapidamente, é quase um dever moral questionar a importância da mesma tanto a nível individual como colectivo. Em última análise que ilações se podem retirar da obra Fahrenheit 451 para a sociedade contemporânea?

A presente dissertação encontra-se dividida em três capítulos. Na investigação dos factores que levaram à criação da sociedade distópica de Fahrenheit 451 optou-se por realizar no capítulo I um percurso cronológico, procurando definir de maneira sumária os conceitos de felicidade em várias épocas históricas, dado que as associações e posturas face a este tema têm mudado, reflectindo os pensamentos, receios e aspirações das diversas sociedades e períodos históricos. Uma vez que este tema é deveras extenso, e constituiria por si só assunto para uma dissertação de mestrado ou tese de doutoramento, o capítulo descreve apenas os momentos e as correntes considerados mais importantes. O objectivo do capítulo é então aferir e comparar as diferentes implicações e sentidos que a palavra “felicidade” assumiu e continua a assumir no pensamento ocidental.

O capítulo II versa sobre a importância da tecnologia no ideário protestante norte-americano. Para isso foram escolhidos três momentos-chave, considerados de capital importância: o período (bastante abrangente) da narrativa bíblica, a primeira fase de colonização da América (considerada até ao advento da Independência dos Estados Unidos da América) e o período temporal da primeira metade do século XX, com particular incidência nas duas guerras mundiais.

O período da narrativa bíblica é considerado fundamental, uma vez que sendo a obra mais lida pelos colonos, se tornou determinante na criação de uma identidade nacional e na génese dos conceitos de felicidade e tecnologia. O segundo momento escolhido, a colonização da América, pretende demonstrar como uma forma alternativa de encarar a religião pode dar azo a que numa nova terra, onde é possível recomeçar, se tente criar uma sociedade em total acordo com os preceitos divinos, conforme expressos no texto sagrado. Uma vez que a cultura americana é fortemente influenciada pelos ideais presentes nesta primeira fase de colonização é fundamental compreender de que modo se definem os conceitos de tecnologia e felicidade neste período histórico. O terceiro momento escolhido, a primeira metade do século XX, é considerado de extrema importância, já que diz respeito à época de maior incremento tecnológico da história humana, durante a qual os Estados Unidos da América começam a exercer uma influência crescente a nível mundial, conduzindo a evolução da sociedade até à actualidade. A escolha deste momento da história norte-americana foi igualmente definida pelo facto de ter sido no início dos anos 50 que a obra em estudo foi produzida.

O capítulo III está dividido em quatro subcapítulos e versa sobre a temática da felicidade e tecnologia, mas desta feita, analisando o modo como aquela é tratada em Fahrenheit 451. No primeiro subcapítulo considerou-se importante realizar o enquadramento histórico e cultural da época em que se insere a obra, dado que poderá fornecer pistas para o tratamento do tema. No segundo subcapítulo analisam-se a obra literária e as personagens principais, explorando várias linhas de estudo possíveis. O terceiro subcapítulo incide sobre a resolução do problema exposto em Fahrenheit 451, conforme proposta pelo autor da obra: qual é a solução para evitar a destruição maciça, a infelicidade generalizada e o colapso da própria civilização – as três premissas da felicidade apresentadas por *Faber*. O quarto subcapítulo tem por objecto os conceitos de conformismo e individualismo, reflectindo sobre a sua importância na obra literária estudada e sobre a forma como poderão constituir uma solução para as questões apresentadas.

Na elaboração desta dissertação surgiram alguns obstáculos de carácter material, nomeadamente na metodologia de construção do capítulo I, no qual o objectivo consistia em desenvolver uma investigação fundamentada na análise do conceito de felicidade em vários autores. Uma vez que a opção para este capítulo passou por abarcar uma época histórica muito lata (cerca de vinte e cinco séculos), na qual se inserem vários pensadores incontornáveis, e visto existirem pouquíssimos estudos sobre esta área, tornou-se extremamente difícil efectuar uma síntese completa. Incluir todos os tópicos que se consideram relevantes para o estudo da felicidade ou todas as personalidades que reflectiram e emitiram opinião sobre o assunto, tornar-se-ia uma tarefa demasiado vasta para permitir fazer uma definição sumária.

Parece ainda pertinente referir que expressões como *Potato Famine* ou *American Dream*, entre outras, serão apresentadas na língua original, uma vez que são do conhecimento do público-alvo desta dissertação e dado que efectuar a tradução para a língua portuguesa implicaria a perda de carga semântica inerente à palavra ou expressão em causa. Salienta-se, também, o facto de no subcapítulo 2.1. se recorrer à versão do rei Jaime da Bíblia Sagrada na tradução inglesa, uma vez que esta era utilizada, quer pelos colonos, quer pelo autor de Fahrenheit 451.

Relativamente à parte formal da dissertação optou-se pelo sistema de referenciação da Modern Language Association (MLA). Por esse motivo, sempre que se faz referência à Declaração da Independência dos Estados Unidos da América (excepto quando nos referimos à obra de que foi retirado o documento) ou à Bíblia, estes surgem sem qualquer marca textual distintiva. Nas citações retiradas de publicações electrónicas optou-se, sempre que possível, por referir informação que pudesse facilitar a sua localização (número do capítulo ou livro em causa), uma vez que não é possível, na maior parte dos casos, referenciar o número da página. Faz-se ainda uma chamada de atenção para duas excepções à regra proposta pela MLA no que diz respeito a elipses efectuadas nas citações e à utilização de palavras estrangeiras. O sistema MLA propõe o uso de três pontos finais intercalados com três espaços para indicar elipse na citação, mas para simplificar a leitura e evitar dificuldades de interpretação optou-se pela utilização do mesmo sinal gráfico entre parêntesis rectos. Este sistema de referenciação recomenda igualmente que as palavras estrangeiras sejam sublinhadas, mas por uma questão de clareza optou-se por usar itálico nestes casos, reservando-se o sublinhado para indicar títulos de obras.

1. DEFINIÇÃO SUMÁRIA DE FELICIDADE E
BUSCA DE FELICIDADE EM DIVERSAS
ÉPOCAS HISTÓRICAS

Call no man happy until he is dead.

Sólon

The mind has a different relish, as well as the palate; and you will as fruitlessly endeavor to delight all men with riches or glory, (which yet some men place their happiness in) as you would to satisfy all men's hunger with cheese or lobsters; which, though very agreeable and delicious fare to some, are to others extremely nauseous and offensive. For as pleasant tastes depend not on the things themselves but their agreeableness to this or that particular palate, wherein there is great variety: So the greatest happiness consists, in the having those things, which produce the greatest pleasure; and in the absence of those, which cause ally disturbance, any pain. Now these, to different Men, are very different things.

John Locke

Oh, happiness, our being's end and aim!
Good, pleasure, ease, content! Whate'er thy name:
That something still which prompts the eternal sigh,
For which we bear to live, or dare to die.

Alexander Pope

Every pitifulest whipster that walks within a skin has had his head filled with the notion that he is, shall be, or by all human and divine laws ought to be, 'happy.' His wishes, the pitifulest whipster's, are to be fulfilled for him; his days, the pitifulest whipster's, are to flow on in an ever-gentle current of enjoyment, impossible even for the gods. The prophets preach to us, Thou shalt be happy; thou shalt love pleasant things, and find them. The people clamor, Why have we not found pleasant things?

Thomas Carlyle

WE hold these Truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness. (The Declaration of Independence)

A Declaração da Independência dos Estados Unidos afirma o direito à vida, à liberdade e à procura de felicidade, mas porque razão é a felicidade tão inapreensível? As pessoas correm atrás da felicidade com toda a energia e entusiasmo, mas parece que aquela está sempre um passo à frente. A procura da felicidade é indubitavelmente a força motriz por detrás da grande maioria das acções humanas.

No início de Fahrenheit 451 *Clarisse* interroga *Montag* sobre se este é feliz: “Are you happy?” (Bradbury 17). A princípio *Montag* tem a certeza que sim, mas no decorrer da acção apercebe-se de que está muito longe de atingir a felicidade que julgava viver. A questão da felicidade é fulcral em Fahrenheit 451, constituindo o motor que propulsiona a acção e a transformação de *Montag*.

O que é, de facto, a felicidade? Como se pode atingi-la? Significará o mesmo para cada indivíduo? Pode descrever-se felicidade como a situação de bem-estar ou prosperidade geral da Humanidade. Refere-se às circunstâncias da vida e dos relacionamentos humanos. Segundo os padrões contemporâneos, felicidade é um estado prolongado ou duradouro em que o sujeito se sente bem ou satisfeito. Palavras, estados ou emoções paralelas e frequentemente associadas a felicidade incluem termos como bem-estar, alegria, prazer, satisfação, contentamento, amor, riqueza ou desafogo financeiro. Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, felicidade é a “qualidade ou estado de feliz; estado de uma consciência plenamente satisfeita; satisfação, contentamento, bem-estar, boa fortuna, sorte [. . .] bom êxito; acerto, sucesso.” De acordo com a mesma obra, feliz é aquele que é “favorecido pela sorte; ditoso, afortunado, venturoso [. . .] cujos desejos, aspirações e exigências etc. foram atendidos ou realizados; contente, satisfeito.” Na Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia-Logos R. Cabral define felicidade como “Experiência de plenitude, satisfação resultante da obtenção daquilo a que o sujeito tendia ou a que aspirava.” Igualmente refere que que “segundo um uso não universal mas bastante comum, a Felicidade é mais espiritual que o prazer e menos completa que a beatitude, ou Felicidade plena.”

O conceito de felicidade chega até nós através do termo grego *eudaimonia*, etimologicamente constituído pela palavra *eu* (bem ou bem-estar) e *daimon* (espírito ou

divindade menor). Literalmente poderia significar “bom espírito” ou “bom deus”. Existem outros termos gregos associados a *eudaimon*, como sejam *eutychia* (sortudo, felizardo), *olbios* (bendito, favorecido) e finalmente um termo que é também importante para este estudo *makarios* (bendito ou feliz). Cabral prossegue referindo que:

[Felicidade] Tema fundamental da existência humana, a problemática por ele implicada encontra-se tratada sobretudo acerca dos termos “alegria”, “beatitude”, “eudemonia”, “perfeição”, “prazer”, etc. O núcleo ou nó da tal problemática pode dizer-se que se situa na seguinte duplicidade de aspectos: por um lado, a F. não é um bem “útil”, que se busca como “meio” para alcançar outro; pelo contrário, apresenta-se com carácter de bem-fim, apreciável e apetecível por si mesmo. Mas, por outro lado, ela é essencialmente “resultante”: é a redundância ou efeito que resulta de se ter alcançado o objectivo para que se tendia.

No mundo pré-socrático, a felicidade parece derivar da sorte. Nesta cosmovisão, a vida dos seres humanos limita-se a ser um juguete de deuses entediados, algo que está fora do controlo do indivíduo como podemos comprovar pela leitura da literatura grega (as obras de Sófocles, Hesíodo ou Homero são disso um bom exemplo). De facto, quando vistos por olhos mortais, os acontecimentos do universo, incluindo a nossa felicidade ou a sua ausência, parecem aleatórios e dependentes da sorte. Assim, não é difícil conceber que no mundo antigo, a felicidade fosse considerada como algo a que o indivíduo podia aspirar se fosse bafejado pelos deuses, mas que se encontrava completamente fora do seu âmbito de acção, ou seja, não dependia dele mas sim de forças exteriores.

De acordo com McMahon (11), na grande maioria das línguas indo-europeias, as palavras modernas para felicidade estão na sua origem associadas com o conceito de sorte. É o caso de *happiness*, em que o segmento *happ* tinha o significado de sorte ou fortuna em inglês médio, *Gluck* (*Mittelhochdeutsch*), ainda hoje a palavra utilizada para designar tanto sorte como felicidade em alemão, *heur* também com o significado de sorte em francês antigo e que é a raiz das palavras *bonheur* e *heureux*. Temos ainda o caso dos termos *felicidade* em português, *felicidad* em espanhol e do italiano *felicita*, que derivam do vocábulo latino *felix*, cujo significado é fecundo, fértil, feliz com sorte ou favorecido pelos deuses (Dicionário de Latim-Português 479-80).

O Homem contemporâneo não se sente confortável ao pensar que a felicidade possa depender única e exclusivamente do factor sorte. De facto, esta ideia provém da sociedade ateniense, a primeira sociedade democrática que se conhece. No diálogo de Platão Euthydemus, Sócrates questiona os seus interlocutores sobre que ser humano não deseja para si felicidade. Seguidamente pergunta como é possível a concretização desse desejo. Todavia, o conceito de felicidade preconizado por Sócrates e por outros filósofos gregos é, como se verá adiante, bastante diverso do conceito contemporâneo de felicidade.

Let us consider a further point, I said: Seeing that all men desire happiness, and happiness, as has been shown, is gained by a use, and a right use, of the things of life, and the right use of them, and good fortune in the use of them, is given by knowledge, - the inference is that everybody ought by all means to try and make himself as wise as he can?

Sócrates associa felicidade a virtude e a racionalidade e coloca-a ao alcance dos mortais. Todavia, para se atingir a felicidade maior, há que preterir os prazeres menores. No pensamento platónico, a felicidade está intimamente ligada aos conceitos das formas Bem e Belo. Neste sentido, o amor, que pode ser definido como o desejo pelo Bom e pelo Belo, é um incentivo para a evolução do ser humano. Dado que o Belo, passível de ser revelado ao ser humano pela razão, está intimamente ligado à virtude e é atingido pela compreensão das leis e das instituições públicas, torna-se claro que o conceito de Belo absoluto a que Platão se refere será, não o dos valores estéticos, mas o princípio de tudo quanto é bom, nomeadamente a forma de Bem. Em Symposium, Platão explica brevemente o que é felicidade e, consciente de que facilmente o ser humano se deixa enredar pelas distrações mundanas, ficando muito aquém do seu potencial para a grandeza, faz a distinção entre desejos, a satisfação dos mesmos e felicidade suprema.

Tanto Sócrates como Platão desempenharam um papel fundamental na criação do conceito de felicidade maior como um desejo fundamentalmente natural e inato no ser humano; distinguiram-se igualmente na propagação da ideia de que a felicidade está ao alcance de todos, cabendo a cada ser humano encontrá-la, disciplinando os seus desejos e educando-se na filosofia. A influência destes dois pensadores é deveras importante, uma vez que deles procedeu a ideia de que o desejo de felicidade é um sentimento natural do ser humano.

Aristóteles possuía uma visão mais mundana sobre o tópico da felicidade. Embora partilhasse com Platão e Sócrates a ambição de tornar este assunto algo de central na vida humana, Aristóteles predica que o maior e mais importante factor para determinar a felicidade do indivíduo é o seu comportamento. A chave para a felicidade que o ser humano possa vir a obter da vida reside na sua capacidade de acção, de controlar o destino (ao controlar as suas acções e reacções aos acontecimentos do mundo que o rodeia). Em Fahrenheit 451, tanto *Millie* como a sociedade que esta representa, são exemplos de passividade e de incapacidade de controlar o destino. Por isso mesmo, o seu destino é a aniquilação.

Uma vez que o Homem é um ser racional, deve agir sempre regulado pela razão e tendo em mente o fim pelo qual pratica determinada acção. De acordo com Aristóteles, o bem maior (pelo qual todos os outros se devem reger), e que é o fim último da existência humana, é a busca da felicidade. Para se ser um bom ser humano são necessárias duas premissas: a primeira é a de que o sujeito deve viver de acordo com a razão, característica essa que distingue o ser humano das outras espécies; a segunda predica que um bom ser humano, é feliz. Na esteira de Platão, Aristóteles associa “ser bom” a “ser feliz”. Contudo, em claro contraste com Sócrates e Platão, Aristóteles postula que a felicidade reside na obtenção e manutenção de certas qualidades que se materializam no mundo físico. Esta vertente do pensamento aristotélico tem permanecido quase intocada até ao presente, assemelhando-se em muito à cosmovisão ocidental contemporânea relativa ao tema da felicidade. De acordo com Aristóteles em Rhetoric, a felicidade assenta nas seguintes condições:

[. . .] good birth, plenty of friends, good friends, wealth, good children, plenty of children, a happy old age, also such bodily excellences as health, beauty , strength, large stature, athletic powers, together with fame, honour, good luck, and virtue. Further, we think that he should possess resources and luck, in order to make his life really secure. (bk.1, ch.5)

Todavia, o facto de a aferição da felicidade de uma vida humana se fazer no seu final, aproxima Aristóteles do pensamento socrático e platónico. Aristóteles coloca a virtude (qualidade que provém da razão), no centro da sua teoria para atingir a felicidade, sem no entanto negar que a fortuna e o acaso detêm igualmente um papel igualmente importante na sua obtenção, uma vez que o nascimento, a aparência física ou

a sorte são características que não podem ser determinadas pelo ser humano. Educar o indivíduo para a virtude é o melhor meio de lhe assegurar o alcance da felicidade. No entanto, como podemos ver em Fahrenheit 451, o indivíduo não é educado para a virtude, mas sim para a conformidade e uniformização.

No entanto, Aristóteles reconhece que este tipo de felicidade, prática e mundana, é meramente secundário e que para além dele fica a mais alta expressão da razão (e por conseguinte, da felicidade), que é a contemplação. Esta actividade é intrinsecamente divina, pois é a forma mais pura de vida e a mais próxima dos deuses, mas não é facilmente apreensível, ou acessível a todos os seres humanos. Aristóteles aponta para o facto de as capacidades únicas do Homem, nomeadamente a contemplação da realidade, constituírem o caminho para a felicidade humana. A Aristóteles, devido à sua influência no pensamento ocidental, pode ser conferido o mérito de reservar à busca da felicidade um lugar de destaque na existência humana.

Também Epicuro e Zeno, respectivamente os pais do epicurismo e do estoicismo (doutrinas que erradamente são apresentadas como opostas), aconselham a contenção do desejo como remédio para atingir a felicidade. O estoicismo caracteriza-se pela imperturbabilidade face aos revezes do destino e pela recusa das paixões. O epicurismo, longe de defender o gozo ilimitado do prazer, valoriza os prazeres comedidos e restringidos a um mínimo. Ambos fazem recair no ser humano a responsabilidade pela sua própria felicidade. Tanto um como o outro predicam que o destino e a sorte são controláveis pelo ser humano, sendo este quem detém poder sobre a sua própria felicidade. Segundo Epicuro, o Homem é atraído para o prazer porque isso faz parte da sua natureza, tal como também é inato ao ser humano o afastamento de qualquer fonte de dor ou sofrimento. Por isso, o Homem não deve lutar contra a sua natureza, mas deve confiar na virtude como caminho para a felicidade. Em “Letter to Menoeceus” Epicuro diz: “For the virtues are by nature bound up with the pleasant life, and the pleasant life is inseparable from them.” (Cahn 37)

Zeno admoesta os seus seguidores para viverem em harmonia com a Natureza através da virtude. Ao viver virtuosamente, o indivíduo organiza a sua vida de acordo com a ordem natural do mundo e é desta correspondência que advém a felicidade. Tudo o resto (riquezas, honra, beleza ou berço) é irrelevante. Os estóicos rejeitam também a importância da dor e do prazer. As aceções contemporâneas associadas a estas duas

correntes filosóficas induzem em erro¹, uma vez que ambas as doutrinas partilham de um carácter ascético, defendendo o controlo férreo do desejo, com o objectivo de tornar a felicidade algo independente das vicissitudes do destino.

O epicurismo enfatiza a importância do auto-conhecimento, pois este confere ao sujeito a destreza necessária para separar os desejos necessários daqueles que nos desviam do bom caminho. O auto-conhecimento e o conhecimento do mundo que nos rodeia permitem ao indivíduo libertar-se das fontes de dor. A frugalidade e a contenção são, para ambas as correntes filosóficas, o caminho que permite a todos, e não só a alguns pensadores, alcançar a felicidade. Estas ideias serão importantes para a construção da americanidade, presentes no que Tocqueville denomina de “religious belief”. Esta, lado a lado com o *self-interest*, tempera a ânsia por possessões materiais. *Millie* e a sociedade de Fahrenheit 451 encontram a sua aniquilação devido à falta de conhecimento, quer individual, quer colectivo. As condições traçadas por Sócrates, Platão ou Aristóteles estavam muito longe de poder ser seguidas pelo Homem comum e as teorias epicuristas e estóicas tiveram um enorme impacto, no sentido em que eram acessíveis a todos.

As quatro grandes escolas atenienses de pensamento reconheciam a felicidade como um estado objectivo, mensurável no espaço temporal de cada vida humana. Produto da capacidade racional do ser humano, a felicidade era a compensação pelo comportamento virtuoso, que podia (ou não) ser acompanhada pela fruição de prazer, embora este não fosse um objectivo a ter em conta. A busca da felicidade requeria assim trabalho árduo, disciplina e domínio da razão sobre as outras áreas da psique humana. Em resumo, pode dizer-se que a visão clássica professava que a felicidade em si mesma não era uma função ou resultado do sentimento ou emoção, mas sim da vida virtuosa. Tal crença implicava um importante papel reservado à negação, ao sofrimento, à dor e ao sacrifício.

A visão bíblica do conceito de felicidade pode, a par do conceito clássico, considerar-se uma das mais influentes no pensamento judaico-cristão. A íntima associação entre felicidade e dor entra na cultura ocidental por outra via que não apenas a da tradição clássica. O cristianismo constituiu a outra fonte pela qual a associação se perpetuou. Se considerarmos os mártires cristãos, que de boa vontade sacrificaram os

¹ Segundo o Dicionário Houaiss epicurismo tem actualmente o significado de “modo de viver, de agir, de quem só procura o prazer;” o que é claramente oposto ao estoicismo que predica a “resignação diante do sofrimento, da adversidade, do infortúnio”.

seus bens, a sua família, e até mesmo a própria vida, padecendo sofrimentos atrozes com um sorriso nos lábios e suportando mortes terríveis, dificilmente lhes poderemos associar a ideia de felicidade. Todavia o paradoxo sofrimento/felicidade é central na doutrina cristã, que prega a redenção e o alcance da felicidade eterna através da dor.

A palavra que significa felicidade usada no Antigo Testamento é a palavra hebraica *asher*, (אֲשֶׁר), que também significa bem-aventurança. A palavra *baruk* (בָּרוּךְ) também significa “bem-aventurança”, mas *asher* está mais próxima do significado de “felicidade.” Não é tomada por uma coisa superficial, sendo antes a base profunda da satisfação e da alegria nas vidas humanas. A palavra *asher* é sempre usada no plural (אֲשֶׁרִים, lendo-se “asherei”) e em expressões exclamativas. Poderia ser traduzida como: “Oh, as felicidades daquele que...!” A palavra que se escolheu para traduzir para grego o hebraico *asher* foi *makarios* (Μακάριος).

Na cosmovisão judaica existe a ideia de *deliverance*, de salvação divina do povo escolhido, na qual se encontra uma inovação relativamente à tradição clássica pois nesta o Homem é feliz na sua vida terrena, enquanto que naquela Deus resgata o Homem deste mundo para um outro (ou para o mesmo mundo, embora alterado e modificado), idílico, perfeito onde o contentamento e a felicidade exprimem uma qualidade metafísica – a Nova Jerusalém. Este tipo de felicidade é imaginada, uma vez que só pode ser experimentada no futuro e assume carácter utópico, uma vez que se espera a vinda de um salvador enviado por Deus, que guiará o seu rebanho por bom caminho até à Terra Prometida. A diferença está na abordagem do binómio sofrimento/felicidade: enquanto que os pensadores da Antiguidade Clássica recomendavam o evitar do sofrimento como condição para a felicidade, o cristianismo vê no sofrimento o caminho para a felicidade eterna. Jesus Cristo espalha a mensagem de um novo tipo de felicidade, em que o sofrimento é o caminho para atingir a comunhão com o divino. Aquele que sofre por amor de Deus considera-o, não uma punição, mas um privilégio. Para os israelitas, enquanto não chega a altura da salvação, fruir dos pequenos prazeres da vida, constitui um modo de honrar a Deus.

O livro de Eclesiastes (por sinal aquele em que a personagem *Montag* se transforma no final de Fahrenheit 451) prega que a maioria das actividades quotidianas do ser humano e das coisas a que este dá importância, como a sabedoria, a fama, o reconhecimento, a riqueza, o prazer, entre outras, não realizam o potencial do indivíduo e não satisfazem a sua ânsia de infinito. No entanto ensina a relativizar a importância das coisas e a atribuir a cada coisa o seu devido lugar: embora os momentos fugazes de

felicidade e prazer da vida quotidiana não cheguem para o ser humano se sentir completo (pois só em Deus é possível fazê-lo), há que dar-lhes a devida importância, pois são o que de melhor se leva da vida. É talvez esta a mensagem que o autor de Fahrenheit 451 pretende fazer chegar ao leitor com a associação de *Montag* ao livro de Eclesiastes. Constitui sinal de proximidade de Deus a fruição de prazeres terrenos e Aquele concede aos que lhe estão próximos alegria e felicidade:

I know that there is no good in them [things of the world], but for a man to rejoice, and to do good in his life. And also that every man should eat and drink, and enjoy the good of all his labour, it is the gift of God. [. . .] There is nothing better for a man, *than* that he should eat and drink, and *that* he should make his soul enjoy good in his labour. This also I saw, that it *was* from the hand of God. [. . .] For God giveth to a man that is good in his sight wisdom, and knowledge, and joy: but to the sinner he giveth travail, to gather and to heap up, that he may give to *him* that is good before God. (Eccles. 3.12-13)

A visão judaica é contrastante da cristã, na medida em que as dificuldades e as provações constituem para a primeira, sinal de pecado e para a segunda, prova da proximidade de Deus. O protestantismo aproximou-se ideologicamente da primeira, enquanto o catolicismo se assemelha à segunda.

De acordo com a Bíblia, a felicidade do Homem encontra-se na relação certa com Deus. Ou seja, crer em Deus, quer para uma nação (Ps. 144.15, Ps. 33.12), quer para o indivíduo, é fonte de felicidade e realização pessoal. As bem-aventuranças (Matt. 5.1-12) disso são exemplo. Contudo, o reino de Deus, sinónimo de felicidade completa, só será estabelecido plenamente no futuro, quando Ele voltar e todos o aceitarem como Senhor e Salvador (Matt. 5.1-12). Mais adiante neste capítulo se verá que Tocqueville recomenda a fé como força limitadora da cupidez que pode pôr em risco a existência de uma nação ou civilização. Em Fahrenheit 451 esta motivação espiritual está ausente, tornando os indivíduos vazios e desprovidos de um propósito maior para as suas acções.

A visão cristã preconiza que aqueles que sofrem com Jesus reinarão com Ele em glória. Esses são os verdadeiramente felizes. Os mandamentos não foram dados ao Homem como ideias que Deus teve para tornar miserável a sua vida mas como um padrão de felicidade. Também aqui está presente a sintonia já encontrada nos pensadores

gregos, entre virtude e felicidade. A virtude é o caminho para a obtenção da felicidade. Esta relação só pode ser alcançada quando é retirada a barreira que há entre Deus e o Homem. O tema do Salmo 32 é a felicidade. David, o autor deste Salmo, diz que o perdão dos pecados é o segredo da felicidade (Ps. 32.1-2), pois restaura a relação com o Criador. Nos versículos 6, 9 e 11 é descrito que se o Homem levar os pecados a Deus, com verdadeiro arrependimento, Ele o declara justo e perdoado. Segue-se então a felicidade que reside em estar numa relação certa com Deus. Este processo espiritual reflecte-se no bem-estar emocional e psicológico do indivíduo.

A ideia de felicidade está expressa na Bíblia noutras passagens que não usam a palavra *asher* nem a palavra *makarios*, mas que tratam de ideias intimamente ligadas ao conceito de felicidade. Há uma palavra hebraica, *shalom* (שָׁלוֹם), que se traduz normalmente por paz, mas que não significa só a ausência de guerra ou conflito, pois tem um sentido muito mais abrangente. Significa inteireza, segurança, solidez, saúde, bem-estar, concórdia, amizade. O equivalente de *shalom* no Novo Testamento é *eirene* (Εἰρήνη). Estes *shalom* e *eirene* são, de facto, estados de alma e modos de estar na vida que se identificam com felicidade e era isso que se desejava (e ainda se deseja) ao cumprimentar as pessoas com estas expressões. Segundo a Bíblia, o próprio Deus é *Shalom* e Jesus é o Príncipe da Paz e Deus é a fonte da felicidade.

Através de toda a história o Homem tem buscado a felicidade em coisas terrenas, que em si são boas, mas que não satisfazem. A este facto não era alheio o povo de Israel. A influência da ideia que o favor de Deus se traduz materialmente em abundância está presente na cultura e ética protestantes ainda actualmente. É uma atitude perfeitamente humana, em que Salomão, cerca de mil anos a.C., diz não ter encontrado realização pessoal. Salomão considera que há satisfação em gozar a vida, mas só com a presença de Deus (Eccles. 2.24-26), porque Deus pôs no coração do Homem a eternidade (Eccles. 3.11-14). O Homem não se realiza se tentar preencher com coisas temporais o espaço reservado às coisas eternas

Através da consulta de dicionários ou enciclopédias, facilmente se pode comprovar que um dos significados associados a felicidade é o conceito de prosperidade e fortuna, nomeadamente no que diz respeito ao aspecto material da vida. J. Gerales Freire na Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura refere que a associação da deusa da felicidade a fortuna, fertilidade e bens materiais aparece já no “[. . .] fim da República Romana [. . .]”, altura “[d]as mais antigas representações da F.[elicidade] na numismática.” É comum e frequente a confusão entre as duas ideias, pois quem é

próspero tem, à partida, todas as condições para ser feliz. No entanto, sabe-se empiricamente que nem sempre é isso que sucede.

Quanto às riquezas materiais e à ansiedade por elas, o número de vezes que este tema é abordado na Bíblia mostra que se reconhece a tendência natural do Homem para a avidez, característica intrínseca da própria humanidade². O leitor é advertido para o facto que “[. . .] the love of money is the root to all evil” (1 Tim. 6.9-10), não o dinheiro em si. A avareza é condenada pois não dá felicidade: “[. . .] a man’s life consisteth not in the abundance of the things which he possesseth.” (Luke 12.15). São Paulo refere que a felicidade não pode ser afectada pelas circunstâncias, coisas ou pessoas. “I have learned, in whatsoever state I am, *therewith* to be content.” (Phil. 4.10-12). No relato dos actos dos apóstolos é persistentemente relatado que a perseguição e a perda de bens materiais não fez com que os Cristãos da igreja primitiva ficassem infelizes, pois estes encontraram a sua alegria nas coisas espirituais. Isto não significa que o Homem deva ter prazer no sofrimento. A mensagem bíblica não refere que é o sofrimento que levará o Homem à salvação. O Homem não deve procurar ser feliz no sofrimento, mas pode ser feliz apesar dele. No entanto, o exemplo dos mártires leva a considerar que abdicar dos pequenos prazeres da vida era apenas um pequeno preço a pagar se comparado com a recompensa de vida eterna em estado extático. Nas primeiras comunidades cristãs (e no decurso da História do cristianismo), o martírio era considerado o sinal de que determinado indivíduo tinha sido escolhido por Cristo para se juntar a ele. O sofrimento é encarado como um privilégio e não como um sacrifício.

Segundo o relato bíblico, Deus criou o Homem para ser feliz, não para sofrer. Contudo, o sofrimento foi consequência da desobediência do Homem no Éden. Ao cumprir a vontade de Deus, o Homem está a realizar-se plenamente, experimenta a verdadeira felicidade, pois a vontade de Deus é “good, and acceptable, and perfect” (Rom. 12.2), não é uma coisa que tenha que se suportar de mau grado. Seguir os passos de Jesus não é um peso, antes pelo contrário, pois a certeza da salvação eterna é o expoente máximo da felicidade para aqueles que depositam a sua confiança em Deus e no Seu plano de salvação. Aquele que segue Jesus “[. . .] is passed from death unto life” (John 5.24). Não há temor perante o sofrimento físico, pois este representa o caminho para atingir a divindade e consequentemente, a felicidade eterna.

² Entenda-se “humanidade” como a(s) característica(s) que definem o ser humano e não “Humanidade” como o conjunto de todos os seres humanos.

Segundo o conceito da Bíblia e com base no significado da raiz da palavra *asher*, a felicidade encontra-se quando se segue o caminho certo, isto é, consiste em conhecer e viver o projecto de Deus, segundo aquilo que Ele revela na Bíblia. Mas tal como era preconizado na tradição clássica, o caminho certo nem sempre quer dizer o mais agradável ou o mais fácil. No entanto, segundo os filósofos estóicos o Homem pode ser feliz apesar do sofrimento, enquanto que para o cristianismo a felicidade é o resultado directo do sofrimento padecido na vida terrena.

O cristianismo apresenta ainda a faceta da alegria: “Rejoice, and be exceeding glad: for great is your reward in heaven” (Matt. 5.12). Contudo, essa felicidade não é imediata, pois primeiro há que alcançar a redenção através do sofrimento. Há a ênfase na promessa de recompensa, na figura de uma felicidade maior do que alguma vez poderia ser imaginada na terra, mas apenas para aqueles que viverem virtuosamente. As bem-aventuranças (Matt. 5.3-11) explicam que serão os misericordiosos, os puros de coração, os humildes, os sedentos de justiça, os que seguem o caminho do Senhor, aqueles que partilharão da presença de Deus e herdarão o seu reino. Note-se que o repto que o cristianismo faz, diz respeito a uma felicidade que ainda está por vir, proléptica e futurista. É aquilo a que Santo Agostinho chama de *Happiness of Hope*, uma vez que como teoriza em De Beata Vita, Confissões e em A Cidade de Deus, a felicidade absoluta não é possível de ser experimentada durante a vida terrena mercê do pecado original que todo o ser humano adquire aquando do nascimento. Contudo Santo Agostinho assegura que se pode aspirar a ela através da rigorosa resistência às paixões mundanas e após a morte do corpo físico. A *Happiness of Hope* está presente em Fahrenheit 451, personificada em todos aqueles que, como *Faber*, *Granger* e o seu grupo de guardadores de livros, aguardam o advento de uma nova era para pôr em prática uma sociedade mais perfeita.

Este sistema de ideias era assim extremamente poderoso, uma vez que a promessa de felicidade no Além apelava à imaginação luxuriante de cada um, para fantasiar tudo aquilo que constituiria a recompensa pelas penas sofridas neste vale de lágrimas. Há como que uma comunhão extática, quase erótica com Deus, seja ela no céu, ou como refere Winthrop, numa “Nova Jerusalém”. Enquanto que para os pensadores clássicos a felicidade se poderia comprimir na duração de uma vida humana, para os cristãos, a felicidade é infinita. Para os primeiros a felicidade é equilibrada e deliberativa, enfim, racional. No cristianismo é uma emoção sensual, de cariz extático.

Santo Agostinho, cristão de influência platónica, teve um papel fundamental na síntese entre cristianismo e a tradição clássica, marcado que foi pelo pensamento de Platão e Aristóteles. Para ambas, a felicidade é um estado de exaltação em si mesma, uma preciosa recompensa pelos grandes trabalhos, empenho, dor e sacrifício suportados. Constitui a consumação e a coroação de glória de uma vida bem vivida, porque o foi de maneira virtuosa. Igualmente influenciado por Plotino e pela sistematização da tradição platónica por ele descrita, Santo Agostinho constituiu referência inescapável para quase todos os pensadores que lhe sucederam, quer partilhassem das suas ideias, quer discordassem veementemente das suas teorias, ajudando a construir o pensamento do Homem moderno. Conforme refere Henry Chadwick:

He was 'the first modern man' in the sense that with him the reader feels himself addressed at a level of extraordinary psychological depth and confronted by a coherent system of thought, large parts of which still make potent claims to attention and respect. He affected the way in which the West has subsequently thought about the nature of man and what we mean by the word 'God'. (4)

Não obstante, Santo Agostinho era, antes de tudo, um Homem do seu tempo, alguém cujo intelecto foi forjado pelo pensamento, pela literatura e filosofia dos pensadores gregos e romanos que o precederam, actuando simultaneamente como crítico e transmissor do conhecimento antigo. Assim, segundo Santo Agostinho, a maldade da alma humana torna o Homem impotente para a prática de uma contínua contemplação intelectual que lhe permita alcançar o auto-conhecimento, pelo que esses momentos são efémeros e transitórios. Contudo, se o ser humano insistir na busca de si mesmo conseguirá decantar o que é espiritual do que é material, libertar-se-á dos laços carnis que mantêm presa a alma e poderá contemplar o Ser, no sentido platónico. O objecto principal da filosofia é o estudo da natureza de Deus e da alma humana, e conseqüentemente, o motivo que leva o indivíduo a filosofar, ou a estudar filosofia, é simplesmente a busca da felicidade. Sobre este tema Santo Agostinho escreveu De Beata Vita: “[. . .] wisdom is fullness. [. . .] Therefore, 'to be happy' means nothing else than 'not be in want,' that is, 'to be wise.’” (Cahn 59)

Pondo ênfase nas virtudes naturais³, Santo Agostinho predica que a felicidade depende de escolhas correctas e racionais. Ao contrário de Plotino que localiza a raiz do mal no corpo e na matéria, Santo Agostinho culpa a instabilidade da alma, insistindo no livre arbítrio do ser humano. Deus está acima dos conceitos de espaço e tempo, e por esse motivo, o indivíduo não consegue alcançar a felicidade dentro dos limites espaciais e/ou temporais. A felicidade pode então ser definida como a salvação da alma, quando este se afasta do orgulho e das paixões e ascende em direcção ao “Uno”, em direcção à razão pura. A autêntica felicidade surge quando o indivíduo descobre Deus dentro de si. Dando como exemplo a sua própria existência passada, Santo Agostinho reflecte que a criatura racional se desvia de Deus por negligência, preferindo coisas externas e a ilusão de que a felicidade consiste na satisfação corporal/física. Por isso, a alma cai e desintegra-se. Mas mesmo no abismo do ego, a alma anseia pela reintegração na plenitude, objectivo que alcança através do amor de Deus, do exemplo e da expiação de Cristo como mediador. Na obra tardia A Cidade de Deus, Santo Agostinho, considerando as diferenças entre ricos e pobres, reflecte que numa sociedade rica como era o caso do império romano do seu tempo (e como é o caso da sociedade retratada em Fahrenheit 451) a ansiedade, a obsessão pela riqueza e os sentimentos de orgulho e inveja comandam os indivíduos, afastando-os da busca de si próprios, de Deus e da verdadeira busca pela felicidade.

A doutrina de Santo Agostinho tentava equilibrar os conceitos de livre arbítrio e predestinação, de humano e Divino. A sua ideia de predestinação assenta na crença de que Deus previu, desde tempos imemoriais, todas as escolhas que cada indivíduo fará, sabendo Aquele de antemão se este se salvará ou se condenará. Todavia Santo Agostinho também mantém a firme crença de que a vontade de Deus é salvar toda a Humanidade, garantindo-lhe por isso livre-arbítrio, de modo a que, tanto os eleitos como os condenados, tenham potencialmente o poder para se salvar ou para se condenar, consoante o valor das suas acções. Assim, a doutrina da predestinação imprimiu uma forte marca no pensamento filosófico e religioso da Idade Média e a sua importância foi empolada, baseada na crença de que Deus preparara um destino de felicidade eterna e salvação para os seus eleitos e outro de sofrimento atroz e destruição para os condenados. Os últimos, por mais que se esforçassem, nunca poderiam obter a

³ As virtudes naturais são a justiça, prudência, temperança e coragem e está ao alcance do Homem adquiri-las por seus próprios meios, ao contrário das virtudes teologais (fé, esperança e caridade), cujo objecto formal é o próprio Deus e que constituem uma dádiva deste ao Homem.

salvação, pois a dupla predestinação negava o valor das boas acções na salvação do Homem. Esta posição punha em perigo o papel da igreja, pois se não era possível o arrependimento, de que servia aquela?

Boécio, filósofo e mártir cristão, exerceu grande influência, tanto no pensamento cristão como na obra de Erígena. Dele procedem diversas formulações filosóficas que seriam repetidas até se tornarem de domínio público. Com respeito à felicidade, Boécio constata que o Homem se dedica à conquista de bens efémeros e mundanos. Tal empresa, está à partida, votada ao fracasso, uma vez que a riqueza, a posição social, a fama, o prazer, o bem-estar ou o poder não são o caminho para a verdadeira felicidade. O seu pensamento assume um lado mais radical quando professa que o Homem feliz vive uma vida semelhante à de Deus e que os felizes são Deus ou uma parte dele.

Com o seu trabalho de tradutor e comentarista (com que estabelece a ponte entre a cultura antiga e a Idade Média), Boécio garante um lugar de relevo como fundador da Escolástica. Contribui de modo inovador no que diz respeito a um elemento essencial na constituição da Escolástica como método: um estilo de pensamento teológico em que especial importância é dada à tarefa de conjugar razão e fé. Este carácter inovador e racional não passou despercebido a São Tomás de Aquino.

João Escoto Erígena, filósofo e teólogo medieval, escreveu diversas obras. Entre elas, as mais importantes são De Divisione Naturae, De Praedestinatione e uma tradução do Corpus Aeropagiticum, de autoria de Pseudo-Dionísio Aeropagita⁴. Esta obra permite a incorporação de teses neoplatónicas no corpo do pensamento cristão. Erígena é o primeiro pensador desta época a tentar sistematizar a filosofia, de modo a que a compreensão racional possa auxiliar a apreensão dos dogmas do cristianismo.

O pensamento de Erígena procede de modo a apoiar todas as suas afirmações em citações de autoridades, quer sejam eclesiásticas, como Santo Agostinho ou Gregório de Nanzianzo, quer sejam filosóficas, como Pitágoras, Platão ou Boécio. Para Erígena, a filosofia é religião, já que ambas podem ser encaradas como considerações acerca do mesmo tema. O Homem faz parte de dois planos, o material e o espiritual, uma vez que aquele possui uma dupla constituição. Participar da matéria foi decorrência do pecado original. Contudo, é pelo mundo sensível, compreendido como manifestação simbólica de Deus, que é dado ao Homem reaproximar-se do Criador. O ser humano deixou a

⁴ Autor de fins do século IV e princípios do século V, que exerceu grande influência sobre o pensamento cristão primitivo, mas que se acreditou erradamente ser um convertido ateniense de São Paulo, Dionísio, o Aeropagita.

graça de Deus, ou seja, a felicidade, de livre vontade e é também de livre vontade que é possível regressar. No final do processo de aproximação redentora, o Homem comungará com Deus, sendo cada vontade individual integrada na vontade divina. A esta elevação integradora, Escoto Erígena denomina deificação do Homem e é através dela que os preceitos do cristianismo místico (renúncia, ascetismo, negação e serviço ao próximo) se reforçam no mundo cristão.

São Tomás de Aquino, expoente máximo da Escolástica, tem o mérito de ter retirado algum do estigma de pecado associado a prazer e felicidade terrena e de, através do seu sistema filosófico, encurtar o hiato entre Céu e Terra, entre o Homem e Deus. Na obra Summa Contra Gentiles, defende a compatibilidade entre a razão e a fé. Procurou conciliar a filosofia aristotélica com os princípios do cristianismo, em oposição ao cristianismo de inspiração neoplatónica que predominava na época. O tomismo defende que toda a criação é boa por partilhar do ser de Deus. A essência do mal é a privação ou ausência do bem. Segundo São Tomás de Aquino, a obtenção da felicidade é um processo contínuo, que requer do Homem uma participação activa, pois está ao alcance deste a união com Deus. Embora a felicidade total não seja uma realidade nesta vida, é possível (e desejável) a busca de um determinado grau de felicidade, imperfeita e incompleta é certo, mas que permita ao ser humano obter alguma satisfação e realização pessoal. A isto chama de *beatitudo imperfecta*. O tomismo reconcilia o Homem com o mundo sensível que o rodeia, permitindo-lhe aspirar, não só à felicidade celestial (*beatitudo perfecta*), que advém da comunhão com Deus, mas também à felicidade na terra, que deixa de ser sinónimo de um vale de lágrimas. Em Suma Contra Gentiles São Tomás de Aquino resume a felicidade à contemplação da verdade, que é Deus:

So, if the ultimate felicity of man does not consist in external things which are called the goods of fortune, nor in the goods of the body, nor in the goods of the soul according to its sensitive part, nor as regards the intellective part according to the activity of the moral virtues, nor according to the intellectual virtues that are concerned with action, that is, art and prudence – we are left with the conclusion that the ultimate felicity of man lies in the contemplation of truth. (Cahn 67)

Optimisticamente, São Tomás de Aquino encara como objectivo último da existência humana a união eterna com Deus através da visão beatífica. Esta experiência,

que ocorre após a morte física, permite alcançar a felicidade eterna e compreender a verdadeira essência divina, constituindo uma dádiva de Deus àqueles que experimentaram a salvação e a redenção através de Cristo na vida terrena. Assim, para que o Homem se aproxime de Deus e seja recompensado com a felicidade eterna, as virtudes naturais revelam ser insuficientes, pois estas apenas proporcionam o acesso à felicidade imperfeita.

Para conseguir a comunhão com Deus é necessário que o Homem aceite Cristo como o seu salvador e que obtenha as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), bênçãos atribuídas por Deus àqueles que considera dignos de as receberem. A obtenção deste fim último acarreta implicações importantes na vida terrena, pois para que as graças de Deus recaiam sobre determinado indivíduo, é primeiro necessário que este se dedique a boas obras, nomeadamente a caridade, a paz e a santidade. Moralidade e felicidade andam lado a lado no pensamento tomista, pois aqueles que querem ascender a Deus têm necessariamente de amar aquilo que Deus ama e considera bom. Ora Deus ama as boas obras e estas escolhas dão fruto diariamente na vida dos homens e também o darão após a morte, pois estes serão recompensados com a felicidade eterna. Os efeitos do tomismo sentem-se em todos os aspectos da vida pessoal e social, pois retiram a carga negativa do peso da “carne” e da vida terrena e aproximam o Homem de Deus.

Existem semelhanças importantes no modo como os pensamentos clássico e cristão concebiam o conceito de felicidade. Para ambos, a felicidade consiste num estado objectivo a ser atingido no fim de um caminho recto e bem delimitado. Por outro lado, o cristianismo entende a virtude, não como o resultado do esforço humano, mas como uma dádiva divina, passível, em teoria, de ser alcançada por todos. O desacordo sobre a importância do factor humano na obtenção dessa graça era bastante comum, e viria a dar origem à Reforma Protestante. Deve-se por isso ao cristianismo a democratização da felicidade, no sentido em que a todos é dada a possibilidade de a atingir, mas também a sua alienação, pois, de certo modo, retirou-a do alcance do indivíduo na vida terrena ao relegá-la para o plano celestial da vida após a morte. As coisas terrenas constituem obstáculos à obtenção da verdadeira felicidade e, por esse motivo, o aspecto material passa a estar relacionado com o mal e com o pecado. Todavia, ao descrever o jardim de delícias que aguarda o fiel no Além, o vocabulário usado pela Igreja apela contraditoriamente às sensações, aos sentidos e aos prazeres experimentados através do objecto de pecado que é a carne. Para o Homem medieval, a

infelicidade não é uma aberração, sinal de culpabilidade ou de falhanço pessoal, mas uma característica intrínseca do ser humano desde a expulsão do Paraíso.

O advento do Renascimento veio trazer uma nova maneira de encarar o mundo, no qual o humanismo, movimento intelectual que predicava um método de estudo baseado no estudo das obras da civilização greco-romana, assumiu proporções importantes. Pico della Mirandola escreve em 1486 De Hominis Dignitate, considerado o manifesto do Renascimento e um texto chave para a compreensão do Humanismo. De acordo com della Mirandola, o ser humano foi criado por Deus, mas a sua natureza encontra-se a meio termo entre o terreno e o celestial. Não há barreiras nem limites para a capacidade humana de experimentação e transformação, o que implica que o destino do Homem está nas suas próprias mãos, pois é ele quem decide elevar-se ou rebaixar-se consoante as suas acções, uma vez que não possui um lugar fixo na cadeia da Criação. Esta doutrina, segundo a qual o Homem pode ascender a um nível celestial através do exercício das suas capacidades intelectuais, pressupõe o facto de o ser humano possuir livre-arbítrio, algo que as outras criaturas não possuem, podendo assim operar mudanças em si mesmo, enquanto que os outros seres só se alteram quando factores externos intervêm, de modo a provocar mudança.

A característica constante que define o ser humano é, por excelência, a mudança. Na expulsão do Paraíso, o Homem degenerou-se, passando a assemelhar-se mais aos animais do que a Deus. A dignidade humana reside pois em utilizar as capacidades naturais dadas por Deus para ascender e igualar-se a este. É através de Jesus Cristo que o Homem se pode regenerar, pois a felicidade total e absoluta só pode ser atingida com o regresso ao Paraíso e mediante a união com Deus. Este regresso não é possível ao Homem por si só, com base nas suas capacidades naturais, pois a felicidade perfeita e verdadeira não é passível de ser gozada na Terra. Existe um outro tipo de felicidade, a felicidade natural (em oposição à felicidade perfeita), que é independente da graça divina e que reside no aproveitamento do potencial para a realização pessoal que cada ser humano detém em si, isto é, ao utilizar a razão e ao tentar aproximar-se de Deus.

Relativamente pouco no pensamento de Pico della Mirandola é, de facto, inovador. Contudo, espelha a tensão latente no cristianismo, no que concerne à felicidade. Por um lado, aponta-se para uma existência terrena de renúncia, castidade e negação, em que se aceita sem lamúria o sofrimento como imitação da vida exemplar de Jesus Cristo e como resultado do pecado original: a vida virtuosa continua a ser o caminho para a felicidade. Por outro lado, o desejo de descrever graficamente o “outro

mundo” reflecte de forma clara a aceitação dos prazeres mundanos da vida contemporânea do Renascimento. É facto que a felicidade absoluta só aconteceria no Além, mas até lá poderia cultivar-se a felicidade imperfeita (*beatitudo imperfecto* ou *felicitas*). Algumas descrições clássicas dos Campos Elísios ou das Ilhas Encantadas eram livremente adaptadas de forma a conferir mais realismo à imagem de Paraíso, onde havia a promessa de uma recompensa futura de prazer (sensual) ilimitado.

A inovação (ou diferente abordagem) do pensamento renascentista torna possível o aparecimento de obras como Utopia de Thomas More ou The New Atlantis de Francis Bacon. O projecto humanista encabeçado por Erasmo de Roterdão e Thomas More procurava reexaminar e revitalizar a teologia cristã através do estudo da Bíblia e das obras dos patriarcas da Igreja à luz da tradição clássica. Erasmo e Lutero, entre outros, propuseram então uma reforma da igreja com base numa re-leitura e re-interpretação de cariz humanista dos textos sagrados.

Ao reexaminar as fontes greco-romanas do saber através de novas traduções e do ressurgimento de obras perdidas ou esquecidas, os pensadores do Renascimento produziram inúmeros tratados sobre o tema da felicidade e, embora também reconhecessem a impossibilidade de obter a verdadeira e perfeita felicidade na vida terrena, concentraram esforços no estudo da *felicitas naturalis*, ou em como obter o maior grau de satisfação nas ocupações mundanas.

A Reforma Protestante veio trazer modificações relativamente ao modo de encarar a felicidade, pois embora tanto Lutero como Calvino enfatizassem o estado de depravação em que a espécie humana tinha caído, não se mostravam de forma alguma avessos ao prazer. Lutero pregava que a fé em Deus tornava o ser humano feliz e confiante em Deus e em todas as criaturas da Terra. Ao contrário do pensamento vigente da igreja católica, Lutero defendia que não era pecado procurar a felicidade na vida quotidiana, embora fosse difícil atingir aquele estado, pois ao pecar, o indivíduo sofre e afasta-se de Deus. O precursor do protestantismo tinha, desde sempre, tentado resolver a questão de como poderia o Homem conseguir a salvação. Até à data, os estudiosos do assunto referiam que era através das obras e da exaltação da virtude no dia-a-dia que se poderia atingir a salvação. Ao dotar o Homem de livre-arbítrio, bem como de todas as características necessárias para atingir a salvação, Deus dá-lhe todas as ferramentas necessárias para que aquele, por sua iniciativa e através da execução de boas acções aos olhos de Deus, possa escolher o caminho do aperfeiçoamento e do bem. No entanto,

Lutero considerava que não era possível ao indivíduo ajuizar se o número de boas obras executadas seria suficiente para merecer a salvação.

Como resposta a esta interrogação, Lutero sugere que só a fé, virtude teologal infundida por Deus no Homem, é o caminho que permite ao último libertar-se do pecado original, renascer e obter a absolvição dos seus pecados. O teólogo alemão advogava também que todos os cristãos batizados são sacerdotes e seres espirituais aos olhos de Deus, desmistificando e tornando desnecessária a intervenção ou mediação de terceiros na relação do indivíduo com Deus. Através de Jesus Cristo, “the High Priest” (Heb. 3.1) e da sua palavra, o acesso a Deus é directo.

A tradução da Bíblia para vernáculo, por Lutero, tornou o texto sagrado acessível a todos que soubessem ler e, ao enfatizar a responsabilidade do indivíduo perante Deus, numa relação sem mediadores, impulsiona grandemente a escolarização. Quanto mais o indivíduo for capaz de decifrar e compreender a mensagem e os propósitos divinos, tanto mais se torna possível a sua salvação. Todavia, embora a razão seja de extrema importância, só através da fé no Messias se pode alcançar a salvação e a redenção, e este processo é totalmente estranho ao Homem, que dele não pode tomar qualquer parte. A absoluta confiança na igreja, que condena ou absolve, desresponsabiliza o indivíduo e Lutero propõe exactamente o oposto, reiterando a crença no facto de que é necessário que o indivíduo se conheça a si próprio e a palavra de Deus para de seguida tomar em ombros a responsabilidade pela sua própria salvação ou condenação. A ênfase no auto-conhecimento e na responsabilização do indivíduo relativamente à sua salvação através da interpretação da palavra escrita estão igualmente presentes em Fahrenheit 451, onde os que ainda sabem reflectir se salvam e os que confiam a terceiros a sua redenção são condenados à extinção.

A erosão da fronteira entre o sagrado e o profano, o nivelamento de hierarquias, o indiferenciamento de locais e de profissões (não há locais mais sagrados que outros, nem profissões mais queridas aos olhos de Deus) são consequências deste novo sistema de ideias. Todos os locais são igualmente indicados para se adorar a Deus e todas as ocupações são igualmente apropriadas para se cumprir a palavra divina. As tarefas quotidianas passam elas próprias a ser tão sagradas como orar ou meditar, pois todas as ocasiões são propícias para chegar a Deus e constituem formas de o adorar e glorificar. Deus pode ser encontrado em todas as coisas e o indivíduo deve procurá-lo em todos os aspectos da sua vida. O calvinismo, e em particular as crenças dos puritanos

anglo-americanos, davam uma importância central à noção de *calling* ou *divine vocation*.

Lutero defendia que sentimentos negativos como a melancolia, a dor, a tristeza ou o sofrimento são sinais exteriores de pecado provenientes de Satanás, por isso há que repudiá-los e suportar os revezes da vida com o maior grau de alegria e satisfação possível. Aquando da criação, Deus fez o mundo bom e o Homem percebeu-o como tal até ao episódio da expulsão do Paraíso, ocasião que alterou a sua percepção e a partir da qual deixou de conseguir ver o mundo tal como foi criado. O pecado teve como efeito imediato a distorção da realidade e o impedimento da relação directa do Homem com Deus e com a sua criação. É através da graça de Deus que esse véu pode ser levantado, permitindo assim ao ser humano entrever a obra de Deus como ele a fez realmente, aliviar a sua dor e os seus pecados e obter luz, felicidade e salvação.

Subjacente ao protestantismo está a noção de predestinação, i.e., o facto de Deus ter escolhido um número restrito de almas a serem salvas pela sua graça, enquanto todas as outras estão destinadas à danação eterna, na esteira do pensamento de Santo Agostinho e da tradição medieval. Esta crença constituía uma fonte de eterna ansiedade para o crente protestante (tal como anteriormente o católico Lutero se debatera com a questão do número de obras necessárias à salvação), pois como é possível ao indivíduo saber se é um dos eleitos ou não? Lutero soluciona a questão afirmando que a felicidade exterior é um sinal evidente da graça de Deus sobre determinado sujeito. Se o pecado e os sentimentos que lhe estão associados (dor, melancolia, sofrimento e tristeza) são sinais do demónio, então quando o indivíduo se aproxima de Deus, lhe pede perdão pelos pecados e tenta viver de acordo com a sua lei, a consequência directa imediata é o fruir de sentimentos positivos, como sejam a alegria e a felicidade, que se revela nas mais insignificantes acções da vida quotidiana. Assiste-se à santificação da vida comum e de todos os seus aspectos.

No catolicismo, o sofrimento e a dor constituem por si sós um meio de alcançar a Deus, enquanto que na fé protestante se crê que embora aqueles estados de alma façam igualmente parte da vida humana, devem ser encarados de forma positiva, tentando cada indivíduo carregar a sua cruz com toda a alegria que lhe seja possível. A grande variedade de sentimentos negativos a que o ser humano está sujeito na sua vida terrena (consequências directas do pecado), são uma amostra do que é estar afastado de Deus, um aperitivo do Inferno na Terra. Contrariamente, a alegria, a felicidade e o bem-estar, tanto no plano espiritual como material, são sinais exteriores do favor divino.

Até que ponto esta crença se enraizou na cultura anglo-saxónica e se simplificou numa apologia da aparência em detrimento da essência é de particular importância na análise futura da sociedade retratada em Fahrenheit 451, nomeadamente no caso flagrante de *Millie*.

Conforme se verificará mais adiante neste capítulo, quando Max Weber faz o paralelo entre certos tipos de protestantismo mais puristas e o surgimento do capitalismo, demonstra que tal aconteceu devido ao facto de aquele dotar as actividades mundanas, como é o caso da ocupação profissional do indivíduo e dos ganhos que daí advêm, de um cariz moral e espiritual positivo. Uma vez que o protestantismo abole da sua fé a crença na absolvição pelas obras, nos sacramentos e na obediência à santa madre igreja, o indivíduo ergue-se só na sua relação com Deus e não possui qualquer garantia de salvação. Tudo isto aponta para uma mudança de mentalidade, a partir da qual o prazer podia ser tomado como um sinal de graça divina e a felicidade podia ser um reflexo directo da acção de uma alma cristã virtuosa. Pode então afirmar-se que durante o século XVII o prazer e a felicidade passaram a ser considerados bons em si mesmos.

John Locke marca uma nova etapa ao insurgir-se contra a visão agostiniana do pecado original, bem como contra a posição cartesiana, negando a existência de certas proposições lógicas inatas. À nascença, cada indivíduo é *tabula rasa*, i.e., um quadro em branco, barro ainda por moldar, que é transformado pela experiência, sensações e reflexões, sendo que todo o processo de conhecimento é aprendido pela experiência, pela tentativa e erro. Em Essay Concerning Human Understanding de 1689 John Locke apresenta o ser humano como alguém que, nascido sem ideias inatas ou corrompido pelo pecado, é animado exclusivamente por sensações de prazer e dor. Segundo Locke, a busca da felicidade é a força motriz que anima o ser humano, pois para ele há virtude no prazer e prazer na virtude. É neste contexto que a busca da felicidade como objecto tangível se torna corrente. Segundo Locke, a vontade do indivíduo oscila entre a repulsa pela dor e a atracção pela felicidade, pois quando o ser humano sente dor, este sentimento é acompanhado pelo forte ensejo de se libertar da fonte de sofrimento e de se aproximar daquilo que proporciona prazer e bem-estar. É assim que Locke define os conceitos de *joy* e *sorrow* em Essay Concerning Human Understanding:

Joy is a delight of the mind, from the consideration of the present or assured approaching possession of a good; and we are then possessed of any good, when we have it so in our power that we can use it when we please.

Sorrow is uneasiness in the mind, upon the thought of a good lost, which might have been enjoyed longer; or the sense of a present evil. (ch. 20)

Ao recusar o conceito de pecado original Locke defende a ideia de que o mundo, impregnado de maldade, corrompe e transforma o ser humano. Temas como o prazer, a felicidade ou os ideais democráticos encontravam-se em discussão na sociedade inglesa em convulsão do século XVII e quando a sociedade europeia não aceitava novas ideias no seu seio, havia sempre a possibilidade de partir para a terra inexplorada do outro lado do Atlântico para pôr em prática esses ideais e modos de vida. Dado que o velho continente europeu se encontrava poluído pela corrupção e se afastava cada vez mais de Deus, era possível para os dissidentes apartarem-se da sociedade pecadora e viver de acordo com a vontade divina. Daí o recurso recorrente a expressões bíblicas com referência ao continente americano como a terra de Canaã, a Nova Jerusalém, a terra onde corre o mel e onde Deus alimenta os seus filhos de maná. Os sectários consideravam-se o povo de Deus, os eleitos ou o povo de Jerusalém. É também esta a ideia que está subjacente no final de Fahrenheit 451, pois só alguns eleitos serão escolhidos (não por Deus, mas pela sua individualidade e auto-consciência), para darem início a uma nova civilização depois do holocausto que destrói todos os que são corruptos, maus e inconscientes.

Está latente a influência de Epicuro no pensamento lockeano ao considerar-se a felicidade e a sua ausência como as forças motrizes que condicionam as escolhas do indivíduo. A assumpção geral do iluminismo era que ser-se bom implicava sentir-se bem, como se pode depreender da leitura da definição de bem e mal que Locke redige Essay Concerning Human Understanding:

Good and evil, what. Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain. That we call good, which is apt to cause or increase pleasure, or diminish pain in us; or else to procure or preserve us the possession of any other good or absence of any evil. And, on the contrary, we name that evil which is apt to produce or increase any pain, or diminish any

pleasure in us: or else to procure us any evil, or deprive us of any good.

(ch.20)

Deus é o expoente máximo do prazer, da felicidade e do bem-estar, então sentir-se bem passa a ser sinónimo de se ser bom. Ao criar o ser humano, Deus criou também duas forças motrizes, a dor e o prazer, para moldar a vontade do Homem, de modo a que este pudesse, livremente e com base na sua inteligência, escolher a verdadeira felicidade e afastar-se da verdadeira dor. Ou seja, existem dois tipos de felicidade/prazer: uma mais efémera (terrena) e outra mais duradoura (celestial) e Deus dotou o Homem de liberdade para fazer as suas escolhas. O problema reside no facto de frequentemente o indivíduo se deixar enlevar pela felicidade mais imediata e mais fácil, desviando-se do caminho para a vida eterna, que segundo Locke é o modo de atingir a felicidade perfeita. A grande ênfase é posta no Homem e nas suas capacidades e não em Deus ou na graça que Este possa ou não conferir àquele. Locke tem o mérito de ter aproximado os conceitos de felicidade terrena e celestial e de ter retirado algum do carácter pejorativo associado à primeira.

O livre arbítrio desempenha um papel fulcral no pensamento lockeano, mesmo que a liberdade inclua a possibilidade de o sujeito fazer a escolha errada. Locke é optimista em relação ao ser humano e confia na sua razão para tomar a decisão mais correcta e que aproximará o indivíduo da felicidade perfeita e de Deus. É ao indivíduo e não ao seu governo ou à sua igreja que cabem as decisões que visam maior ou menor grau de felicidade. Ao governo cabe assegurar-se que não está no caminho da felicidade dos seus cidadãos.

Thomas Hobbes está consciente do facto de que há um contínuo desassego, uma permanente insatisfação na alma humana que impede o ser humano de encontrar a verdadeira felicidade nesta vida, restando a esperança e a fé de que no Além, esta possa ser vivida plenamente. Para Hobbes a felicidade não é um fim em si mesmo, mas algo em constante mutação:

Continuall successe in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continuall prospering, is that men call FELICITY; I mean the felicity of this life. For there is no such thing as perpetuall Tranquillity of mind while we live here; because Life it selfe is but Motion, and can never

be without desire, nor without Fear, no more than without Sense. (Hobbes 129-130)

A religião cristã acompanhou esta poderosa corrente utilitarista que varreu o século e se a felicidade era esperada até pela religião, então, podia esperar-se praticamente de tudo na vida. Daqui em diante, à religião seria pedido não que tivesse como objectivo a salvação, mas que servisse o que na cultura secularizante era tratado mais como um fim em si mesmo – a felicidade terrena. Também aos governos se solicitava que zelassem pelos seus cidadãos e pelo seu bem-estar, garantindo-lhes os meios para obterem a felicidade.

O advento do iluminismo trouxe um novo modo de encarar o mundo: ao conceder à razão um lugar primordial, esta era foi marcada por mudanças políticas que acarretaram mais direitos para a população em geral, e o declínio da influência da autoridade de instituições milenares, como a Igreja e a aristocracia. Os seres humanos não só mereciam ser felizes como passaram a crer ter direito à felicidade. Para isso basta lembrar as palavras iniciais da Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, produto do iluminismo, em que se consideram *Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness* como direitos inalienáveis, concedidos por Deus ao Homem.

De facto, se existe povo que desde a sua génese reservou um espaço legislativo dedicado à busca da felicidade, esse é o povo norte-americano. Para além disso, possui o privilégio de ter espalhado este ideal pelo resto do mundo. De algum modo a busca e obtenção da felicidade e o sucesso material parecem estar fielmente associados, o que, como já foi demonstrado, surge por via religiosa, nomeadamente com o advento do protestantismo. No entanto, a celeuma sobre o que Thomas Jefferson realmente tencionava dizer quando incluiu *pursuit of happiness* na Declaração da Independência tem ocupado muitas discussões ao longo do tempo, uma vez que a expressão se presta a variadas interpretações. Jefferson apoiou-se na “Declaration of Rights for Virgínia” de George Mason, onde este referia que o Homem tem direito a certos direitos naturais, como sejam “[. . .] the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.” (The Declaration of Independence, 10-11). Jefferson simplificou a frase de Mason, tendo eliminado a secção referente a “property”.

Locke, entre outros pensadores iluministas, foi de grande influência na redacção da Declaração da Independência, com o seu entendimento dos conceitos de prazer,

felicidade, dor e sofrimento. Todavia, segundo refere McMahon em Happiness, há uma outra tradição de liberdade/felicidade que influencia o século XVIII americano e que difere do liberalismo lockeano, que o autor apelida de “classical republican”:

Whereas Locke tended to view liberty as freedom from the violation of natural rights, the classical republican tradition conceived liberty in more active terms as direct participation. And whereas Locke saw happiness as the judicious calibration of pleasure, classical republicans understood happiness, with strong Stoic inflections, as civic virtue. (McMahon 324)

Segundo McMahon, Locke considerava a liberdade uma defesa contra governos, instituições ou indivíduos que atentavam contra a missão do ser humano, enquanto que para a “classical republican tradition” a liberdade advém da devoção ao bem público e à virtude cívica, cujo produto imediato é a felicidade, quer individual, quer social. Dissocia-se claramente felicidade de prazer, pois o direito à primeira exige frequentemente auto-sacrifício e dor. O prazer individual é negativo, no sentido em que compromete o bem público.

O iluminismo americano ficou muito a dever a pensadores escoceses, como Francis Hutcheson, David Hume e Adam Smith, influências cruciais dos *Founding Fathers*. A teoria de Locke criava um problema: como explicar que o Homem não procure exclusivamente as actividades que lhe dêem prazer e fuja de todas as que implicam dor? A resposta de Hutcheson é que o ser humano possui um sentido moral que faz com que se deleite em fazer o bem. Quando se faz algo bom para a sociedade em geral, obtém-se prazer individual e felicidade no acto contemplativo de reflectir sobre o bem feito. Obtém-se felicidade ao ser-se bom porque a virtude pode ser uma fonte de prazer.

David Hume identifica o motor do progresso da civilização na eterna pulsão de insatisfação-prazer-insatisfação. O ser humano põe o seu intelecto e todas as suas forças a trabalhar na satisfação de desejos. Adam Smith insere o conceito de *deception* em The Theory of Moral Sentiments. A *deception* descreve a ilusão, característica dos seres humanos, de que é possível alcançar felicidade através de frivolidades. Embora negativa em si mesma, pois Smith acreditava (na esteira dos pensadores estóicos) que a felicidade está ligada à virtude e à sobriedade e não à acumulação de bens materiais,

esta ilusão tem o aspecto positivo de motivar a expansão da prosperidade e do desenvolvimento tecnológico e económico.

Na experiência americana, a virtude e a auto-disciplina constituem o caminho para atingir a felicidade. No entanto, em último caso, essa escolha depende somente do indivíduo. O prazer por si só nada tem de edificante; o prazer advém da contemplação dos bons actos praticados, como se pode ler neste excerto de Benjamin Franklin em The Way to Wealth:

Methinks I hear some of you say ‘Must a man afford himself no leisure? [. . .]
Leisure is the time for doing something useful; this leisure the diligent man will obtain, but the lazy man never; for, ‘A life of leisure and a life of laziness are two things. (Franklin 15-16)

A associação de felicidade a prosperidade na cultura americana tem origem no facto de a maior parte dos indivíduos buscar a felicidade na melhoria das condições de vida, o que até para o pai do capitalismo, Adam Smith, estava longe de ser verdade. Para Jefferson e seus contemporâneos, a felicidade residia na conciliação dos interesses privados de cada um e do interesse público, o que dependia da vontade individual. Todavia, a expressão *pursuit of happiness* depressa foi destituída do seu sentido duplo (interesse privado e público) para designar a busca individualista e desenfreada de bens materiais, aliada ao facto de que a descrição tantas vezes repetida da América como a terra onde corre o leite e o mel constituir para os milhões de imigrantes desesperados por melhores condições de vida que chegariam nos séculos seguintes, a ideia mais marcante. A associação livre entre felicidade e prosperidade tornou-se algo comum.

Ao realizar um estudo sobre o conceito de felicidade nos Estados Unidos da América, existe uma referência inescapável, quer pela análise exaustiva e particularizada da sociedade americana da sua época, quer pelo facto de se ter debruçado com alguma insistência sobre o tópico na felicidade no âmbito da realidade americana: Alexis de Tocqueville. Significativamente, a descrição que Tocqueville faz da sociedade dos Estados Unidos da América em muito faz lembrar a atmosfera de ansiedade em meio à prosperidade retratada em Fahrenheit 451. Em dois capítulos intitulados “The taste for material property in America” e “Why Americans are so restless in the midst of their prosperity”, Tocqueville faz uma análise extremamente sagaz sobre a dicotomia prosperidade/felicidade que desde a génese da nação americana

a tem caracterizado e que, por influência da sua economia e cultura tão poderosas, se estendeu praticamente ao resto do mundo. Fruto da ideologia difundida pela maioria protestante, cuja crença na dignificação da vida quotidiana e fuga à dor e sofrimento como sinal de afastamento de Deus, a(s) religião(ões) americana(s) têm tendência a concentrar o seu interesse e o dos fiéis no mundo terreno, mais do que alguma vez até então:

American priests [. . .] While constantly revealing the other world to the believer as the great object of his hopes and fears, they do not forbid him from an honest pursuit of his wellbeing in this one. Far from teaching how these two things are separate and in opposition, they devote themselves rather to discovering points of close contact. (Tocqueville 518)

Tocqueville dedica alguns capítulos da sua obra sobre os Estados Unidos da América a descrever a importância do que ele apelida de doutrina do *self-interest*. O *self-interest* defende que, ao servir os interesses do grupo a que pertence, o indivíduo está na verdade a servir-se a si próprio e a trazer benefícios para a sua pessoa, embora de maneira indirecta. Na opinião de Tocqueville o individualismo surge nas sociedades democráticas devido à igualdade generalizada dos cidadãos e pode ter efeitos perniciosos, ao fazer com que cada indivíduo se preocupe apenas com os assuntos que lhe dizem directamente respeito, minando o instinto de sociedade. No entanto, o *self-interest* é uma força pela qual esses efeitos nefastos podem ser anulados e que contém o segredo para a não-desagregação do tecido democrático da nação americana.

Not only does self-interest guide the religion of Americans but they often place their interest in following it in this world. In the Middle Ages priests spoke only of the afterlife, hardly bothering to prove that a sincere Christian might be happy here below. But American preachers return constantly to this world and have some difficulty in detaching their gaze from it. So as to touch their listeners more profoundly, they show them every day how religious belief is beneficial to freedom and public order. It is often hard to know from listening to them whether the main intention of religion is to obtain everlasting joy in the next world or prosperity in this. (Tocqueville 615)

Segundo Tocqueville, existe nos Estados Unidos da América uma preocupação nunca antes vista com a prosperidade económica: “In America [. . .] all men are preoccupied with the need to satisfy the slightest of their bodily needs and to provide for the little conveniences of life.” (616). O que surpreende o autor é o facto de tal ideia estar tão democratizada e enraizada em todos os cidadãos. Assim, na sociedade democrática o ser humano é dominado por dois instintos básicos – o desejo insatisfeito de possuir determinado objecto, e uma vez conseguido esse objectivo, existe um constante terror de o perder, tendo estes sentimentos a consequência de deixar o ser humano sempre infeliz por nunca conseguir realmente fruir a concretização dos seus desejos. De igual modo, uma vez conseguida a satisfação do intento, logo outro surge para tomar conta do indivíduo:

In nations where an aristocracy dominates [. . .] the mind of the poor man is cast forward to the next world; [. . .] when distinctions of class are blurred and privileges abolished, when patrimonies are divided up and education and freedom spread, then the poor man’s imagination conceives the desire to obtain comfort and the rich man’s mind is overtaken by the fear of losing it. [. . .] They are, therefore, constantly engaged in the pursuit or the preservation of these precious, imperfect, and fugitive delights. (Tocqueville 617)

Enquanto que na sociedade aristocrática o Homem não se atreve a tentar mudar de vida, pois sabe que isso lhe está vedado, na sociedade democrática em geral (e na sociedade americana em particular), a ansiedade e a ambição de ir mais além tornam-se na razão da existência, confundindo-se a fronteira entre prosperidade e felicidade, afastando a Humanidade do objectivo há tanto tempo perseguido: a busca da felicidade. “The passion for material prosperity is fundamentally a middle-class affair; it expands and grows with that class and becomes important along with it.” (Tocqueville 617) Ao comparar o grau de felicidade demonstrado pelos habitantes do continente europeu e pelos americanos, Tocqueville espanta-se por os primeiros terem muito poucas razões para se sentir felizes, e no entanto o aparentarem, enquanto que nos Estados Unidos, muito embora todas as condições estejam reunidas, os homens estão muito longe de se sentir felizes:

Sometimes you still come across, in certain remote districts of the Old World, small populations which have been almost forgotten in the general

commotion and which have stayed stationary while everything moved around them. Most of these peoples are ignorant and wretched. They take no part in government affairs and often governments oppress them. Yet they normally look calm and possess a playful disposition. In America, I have seen the freest and the best educated men in the happiest circumstances the world can afford; yet, it seemed to me that a cloud usually darkened their features and they appeared serious and almost sad even when they were enjoying themselves. The main reason for this is that the first group ignore the sufferings they endure while the second constantly muse on the good things they are missing. It is a strange thing to see the feverish enthusiasm which accompanies the Americans' pursuit of prosperity and the way they are ceaselessly tormented by the vague fear that they have failed to choose the shortest route to achieve it. (Tocqueville 623)

Tocqueville afirma ainda que à primeira vista se poderia pensar que na democrática sociedade americana a busca do prazer suplantaria todos os outros instintos da alma humana, facilmente atingindo o deboche e passando por todos os tipos de excesso, que frequentemente ocorrem nas sociedades aristocráticas ou totalitárias. Todavia, o excesso mais visível é o que Tocqueville denomina de *self-indulgence*, uma tentativa de concretizar todo e qualquer desejo de conforto, uma vez que a crença religiosa do povo americano tempera o excesso com a ênfase na virtude, no bem comum e num tipo de felicidade maior que estará reservada aos que na vida terrena resistirem aos prazeres passageiros.

If you add to this taste for physical comfort a social state in which neither the laws nor custom hold anyone in his place, that is yet another stimulus for this mental agitation. Then you will see men constantly changing path for fear of missing the shortest route to happiness. (Tocqueville 624)

Se se substituir o intuito de enriquecer pelo intuito de se divertir, facilmente se pode estabelecer um paralelo com a sociedade de Fahrenheit 451. Num capítulo intitulado “How religious belief sometimes diverts the thoughts of Americans toward spiritual pleasures”, Tocqueville refere que tanto a religião como a doutrina do *self-interest* actuam como contra-balanço na sociedade americana para a busca de progresso material, impedindo-a de se perder: o apelo à virtude e à moralidade

apaziguam a ansiedade e a demanda desenfreada em benefício do interesse individual, que acabariam por minar e destruir a sociedade: “Democracy encourages the taste for physical pleasures which, if excessive, soon persuades men to believe that nothing but matter exists.” (Tocqueville 632). O outro travão que contém a entrega do indivíduo à busca de prazer, o *self-interest*, está, segundo Tocqueville, bastante enraizado na mente e no coração dos americanos:

Philosophers teaching this doctrine [self-interest] tell men that, to be happy in this life, they must keep close watch upon their passions and keep control over their excesses, that they cannot obtain a lasting happiness unless they renounce a thousand ephemeral pleasures and that, finally, they must continually control themselves in order to promote their own interests. (Tocqueville 613-14)

Em Fahrenheit 451 a religião foi reduzida a apenas mais um instrumento de *marketing*, que não possui já qualquer efeito unificador ou encorajador de reflexão filosófica. A sociedade futurista idealizada por Bradbury não tem qualquer convicção de ordem moral, ética ou religiosa que imponha um limite à busca desenfreada de prazer. Tocqueville adverte para o verdadeiro perigo residir no facto de a crença religiosa, seja ela qual for, enfraquecer ou desaparecer, pois é a religião que desvia a atenção dos homens do prazer imediato e da satisfação pessoal para “the taste for the infinite, the appreciation of greatness, and the love of spiritual pleasures.” (Tocqueville 632) É esse o fio que permite que o tecido social se mantenha forte e intacto. Como filho da Revolução Francesa, Tocqueville está perfeitamente consciente dos efeitos que a falta de crença religiosa pode trazer a uma sociedade: “Whenever among the opinions of a democratic nation you come across some of those evil theories which promote the belief that everything perishes with the body, you may consider men with such views as natural enemies of the people.” (Tocqueville 632)

Ray Bradbury parece partilhar da mesma opinião, pois em Fahrenheit 451, a sociedade é governada por pessoas como *Beatty*, desprovidas de qualquer crença no Além. Tocqueville considera este facto de tal maneira importante que incita os políticos ateus a fingir a crença em algo superior para dar o exemplo ao povo, mesmo que isso não faça realmente parte da sua ideologia. É preferível uma falsa crença à descrença, pois a religião é o factor que compensa o materialismo desregrado:

Religions instil into men the general habit of conducting themselves with the future in mind and are no less useful to happiness in this life than to bliss in the next. [. . .] As soon as they have lost the way of taking a long-term view for their principal hopes, they naturally tend to seek the immediate gratification of their smallest wishes and it seems to me that from the instant they give up the hope of living for ever they are inclined to act as if they were to live for only one single day. (Tocqueville 636)

A democratização da busca da felicidade gera um problema grave. Se esta é um direito natural do Homem, dado por Deus, o facto de não conseguir obtê-la é considerado algo anormal, quer pelo próprio sujeito, quer pelos que o rodeiam. Tocqueville descreve um ritmo frenético de actividade nos Estados Unidos da América aquando da sua visita. Todas as possibilidades, todos os caminhos estão abertos ao cidadão americano, desde que este trabalhe arduamente para atingir a felicidade. Este desassossego, a *deception* daí derivada, constitui o motor do desenvolvimento e do progresso, pois a todos, sem distinção de classes, estatuto social ou nível económico, é permitido evoluir. Contudo, a distinção entre a busca da felicidade e a sua real obtenção nem sempre parece clara. Por este motivo, as pessoas movimentam-se freneticamente, mesmo sem saber para onde ou porquê, pois a ausência de movimentação é investida de conotação negativa, sinónimo da vida nas sociedades aristocráticas ou totalitárias, em que tudo estava de tal modo cristalizado, que ninguém se atrevia a questionar a posição atribuída na sociedade:

In America, I have never met a citizen so poor that he did not cast a glance of hope and envy toward the pleasures of the rich or whose imagination did not anticipate the good things which fate stubbornly refused to him. (Tocqueville 617)

A alteração do sistema político criou um estado de ansiedade constante e generalizada nos cidadãos das sociedades democráticas em geral, e na sociedade americana em particular, pois os que querem melhorar a sua situação encontram-se em permanente angústia para fazer mais e melhor e os que já atingiram o conforto financeiro vêm-se a braços com o receio de perder o estatuto alcançado. Nada disto é novidade, pois é reflexo da natureza humana. O que parece espantoso a Tocqueville é o

facto de tal desassossego se ter generalizado e estendido a uma cultura inteira, a uma escala nunca antes vista:

At first, there is astonishment at the sight of this peculiar restlessness in so many happy men in the midst of abundance. Yet this is a sight as old as the world; what is new is to see a whole nation involved. The taste for physical pleasures must be acknowledged as the prime source of this secret anxiety in the behaviour of Americans. (Tocqueville 624)

No geral, pode afirmar-se que John Stuart Mill partilhava da opinião de Tocqueville no que dizia respeito à busca da felicidade. Defensor da filosofia utilitarista de Bentham que declarava que “[. . .] pleasure, good and happiness are all the same thing[. . .]” (Nussbaum, “Mill between Aristotle and Bentham”), Mill inclui algumas modificações na teoria simplista de Bentham, fazendo com que Nussbaum considere o seu posicionamento, como o nome do seu artigo indica, algures entre Aristóteles e Bentham. No entanto, Mill acreditava que a raiz do problema do crescente descontentamento como resultado da busca da felicidade tinha origem, não na igualdade de direitos entre os indivíduos, mas na civilização comercial, que cria necessidades sucessivas, mantendo o indivíduo refém da sua vontade de as satisfazer. Mill advogava a ideia de que a origem da felicidade era o prazer, embora reconhecesse que existem prazeres mais elevados do que outros:

It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, are a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides. (Ch.2)

Para Mill a felicidade só é atingível caso não seja o objectivo principal da vida do ser humano. Recusa a opinião geral de que a felicidade é a finalidade da existência humana. Segundo Mill, superior ao ensejo de felicidade é a liberdade: a escolha de ser ou não feliz depende sempre de uma atitude pessoal perante as várias opções oferecidas. Para Tocqueville, bem como para Mill, a busca de liberdade e de felicidade podem, paradoxalmente, constituir um entrave para a sua plena consecução.

O aparecimento de novas teorias religiosas sobre os binómios felicidade/dor e prazer/pecado retirou a carga negativa que durante séculos tinha pesado sobre eles e o

protestantismo vem demonstrar que a felicidade pode ser um sinal da graça de Deus e que ao viver feliz, o ser humano está apenas a cumprir com as determinações naturais da sua índole e originalmente pensadas por Deus aquando da Criação. Também o surgimento de condições económicas, políticas, sociais mais generosas provou ser de grande importância, uma vez que deixava mais tempo livre para que cada vez mais pessoas pudessem obter um grau de escolaridade, reflectir sobre determinados tópicos, adquirir artigos de luxo, ou simplesmente divertir-se: “To maximize pleasure and to minimize pain – in that order - were characteristic Enlightenment concerns.” (McMahon 210).

É facto que esta mudança histórica da procura da felicidade terrena é um produto do iluminismo, mas nem todos partilhavam desta visão. Kant entrevia as falhas latentes da teoria “ser-se bom é o mesmo que sentir-se bem” pois segundo refere em Critique of Pure Reason “[. . .] everyone has cause to hope for happiness insofar as he has made himself worthy of it in his conduct, and hence to assume that the system of morality is linked inseparably [. . .] with the system of happiness.” (Cahn 113) Kant utiliza o termo “feliz” no sentido em que era usado no século XVIII, “sentir-se bem ou estar feliz” e para que um ser humano seja bom, é necessário que viva de modo virtuoso. E Kant sabia, tal como os filósofos da Antiguidade, que a virtude implicava frequentemente seguir o caminho da dor, do sacrifício e da privação. Ora então, sentir-se bem não poderia significar o mesmo que ser-se bom, pois os que são felizes não são necessariamente bons, nem a tristeza é má ou um pecado, como esta lógica parecia querer fazer crer.

Jean-Jacques Rousseau estava consciente das falhas de raciocínio dos seus contemporâneos no que diz respeito à busca da felicidade. Embora acreditasse que o ser humano devesse ser feliz, não acreditava que tal fosse possível no mundo tal como o conhecia. O processo de socialização e civilização sofrido pelo ser humano tinha-o extirpado da sua essência e criado nele necessidades (dor e sofrimento) que seriam momentaneamente aplacadas no momento da satisfação das mesmas, mas que imediatamente seriam substituídas por outras necessidades. Comparando o Homem a outros animais, Rousseau afirma em Discourse on the Origin of Inequality Among Men que aquele é mais forte no seu estado natural do que no estado civilizado:

The horse, the cat, the bull, nay the ass itself, have generally a higher stature, and always a more robust constitution, more vigour, more strength and

courage, in their forests than in our houses; they lose half these advantages by becoming domestic; it looks as if all our attention to treat them kindly, and to feed them well, served only to bastardize them. It is thus with man himself. In proportion as he becomes sociable and a slave to others, he becomes weak, fearful, mean-spirited, and his soft and effeminate way of living at once completes the enervation of his strength and courage. (8)

Rosseau acreditava haver um fosso a separar a natureza humana e a sociedade. Assim, o Homem era bom (e feliz) quando se encontrava no estado natural, anterior à criação da civilização e da sociedade, sendo que esta última foi o agente que o corrompeu. Surge assim o mito do “bom selvagem”, bom porque é auto-suficiente e não está sujeito aos vícios da sociedade, especialmente da interdependência social. Na obra atrás citada, Rosseau traça o percurso da raça humana, desde o estado natural primitivo à sociedade moderna. Nela se postula que os seres humanos primordiais eram eminentemente solitários, diferenciando-se dos outros animais pela posse de livre arbítrio e pela contínua capacidade de aperfeiçoamento. Além disso, possuíam um instinto básico de auto-preservação e uma disposição natural para a compaixão e solidariedade.

À medida que a população aumentava, os seres humanos foram forçados a associar-se e nesse processo sofreram uma transformação psicológica no sentido de passar a valorizar cada vez mais a opinião dos seus semelhantes. A influência negativa da sociedade no ser humano processa-se quando a auto-preservação se transforma em amor-próprio. Este sentimento começa a afectar a autenticidade do indivíduo, que coloca em segundo plano a sua integridade, preferindo ser agradável aos olhos dos outros. Paralelamente surge o sentimento de competição, e aqui têm origem uma série de sentimentos negativos, como o medo do fracasso, inveja, orgulho ou despeito. Também o desenvolvimento dos diferentes sectores económicos despoleta o aparecimento da propriedade privada, da divisão de trabalho e levam a uma maior interdependência, desigualdade e hierarquização.

A solução apresentada por Rosseau poderia ser o regresso ao estado natural, pois na sociedade de Rosseau, a indústria de satisfação de necessidades cresce a um ritmo alarmante, apenas para criar outras necessidades, num ciclo interminável de desejo-satisfação-desejo, tão caro aos cidadãos de Fahrenheit 451. No entanto, uma vez que a sociedade entra neste jogo de aperfeiçoamento, o processo é praticamente

impossível de parar. Por isso, em The Social Contract Rosseau apresenta a única solução viável, um contrato social: “Each of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will, and, in our corporate capacity, we receive each member as an indivisible part of the whole.” (bk. 1, ch.6)

A consequência imediata deste contrato social seria que a virtude, característica sem a qual a felicidade em sociedade é impossível, assumiria uma importância maior, em substituição da auto-preservação do estado natural. Em vez do amor-próprio, que é um sentimento intrinsecamente egoísta e individualista, a virtude obriga o ser humano a pensar no “bem maior”, o que frequentemente obriga a sacrificar necessidades pessoais em detrimento de benefícios gerais.

Existe acima de tudo um paralelo interessante do pensamento de Rosseau com paradigma social presente em Fahrenheit 451, na medida em que a sociedade e a tecnologia conduzem à depravação e infelicidade geral dos cidadãos. Também na obra de Bradbury se assiste a um apelo para regressar ao estado natural, para acolher a virtude, na forma de (auto-)conhecimento, como o caminho para a salvação física e moral.

Samuel Johnson duvidava igualmente da crença generalizada de que era possível ser-se feliz nesta vida e debruçou-se sobre esta questão na obra The History of Rasselas, Prince of Abyssinia. Partindo do princípio de que o ser humano está em constante mutação, Johnson acrescenta que também o objecto de desejo sofre o mesmo destino, fazendo com que assim que um desejo seja satisfeito, o indivíduo recomece o ciclo, transferindo o desejo para outro objecto, nunca atingindo a felicidade nem a realização. A democratização da crença no direito à felicidade contém, como o sabem Rosseau, Johnson ou Kant, um artigo de fé, pois a única certeza da vida é a incerteza. Por outro lado, os conceitos de felicidade individual e colectiva estão frequentemente em oposição e frequentemente a primeira é sacrificada a favor da segunda.

Durante a Revolução Francesa, a força religiosa é substituída pela deificação do Estado e pela sublimação da razão na pessoa dos santos da revolução: Robespierre, Danton ou Marat. Durante a Revolução Francesa e o Reinado do Terror, a razão dada para o tumulto, a guerra, o sangue derramado e as atrocidades cometidas era construção de uma sociedade melhor, em que as pessoas fossem deveras felizes. Esta sublevação, tal como a Revolução Russa de 1917 e muitas outras que ocorreram entretanto, usaram a força, o poder, a destruição e o medo como instrumento para criar uma sociedade feliz,

o que constitui um contra-senso. O que interessava realmente era o fim: atingir um estado de graça, fosse por que meio fosse.

É precisamente a construção de uma sociedade melhor, mais feliz, que inspira *Granger* e todos os resistentes a esperar por uma altura em que possam pôr as suas ideias em prática. Mas parece lícito questionar o verdadeiro resultado que uma revolução deste género poderia ter, uma vez que em Fahrenheit 451 foi a própria sociedade que voluntariamente se votou ao alheamento e à inconsciência, deixando de considerar importantes a reflexão e a informação provida de conteúdo. O resultado poderia facilmente ser uma tirania do conhecimento e do intelectualismo. A História tem frequentemente demonstrado que das mais belas teorias resultam sociedades tirânicas e desumanas.

Com o propósito de se construir uma sociedade mais feliz para um maior número de pessoas, incontáveis atrocidades foram cometidas. Assim, o movimento Romântico demarcou-se relativamente ao modo como a felicidade era encarada. Embora desiludida pelo horror e sofrimento que o Homem é capaz de causar ao seu semelhante por motivos ideológicos, a geração herdeira da Revolução Francesa continua a insistir na convicção de que o Homem nasceu para ser feliz. O pensamento de Rousseau possui forte influência nos Românticos, cujo desencanto com a civilização os leva a desviar o olhar para outros povos em que modos de vida mais primitivos imperavam mas que não aparentavam ser pouco felizes. Proliferava a ideia de que o desenvolvimento e a civilização tinham trazido mais efeitos nocivos do que consequências positivas.

A reacção contra o cerebralismo e racionalização científica da natureza e das emoções humanas levaram o movimento Romântico a pôr grande ênfase na emoção como fonte de experiência estética, numa nova forma de religiosidade e de regresso às origens e a rejeição do conceito de *tabula rasa*. No iluminismo as dicotomias prazer/bem e sofrimento/mal eram comumente aceites, mas a redescoberta do cristianismo vem dar uma nova ênfase à dor, sacrifício e sofrimento. Os Românticos encaram a dor como uma parte natural do sofrimento humano e do mundo natural. Aquela não é um fim em si mesma, mas um ponto de partida para um fim maior – é através dela que o ser humano se conhece, transforma e transcende.

É nesta época que é reabilitado o termo *joy*, oposto a *despair*, que designa a capacidade do ser humano de se conectar com a fonte germinal; *joy* é algo inato, vivamente presente na infância, que pode equiparar-se à graça, mas que ao contrário da última, é imanente, cabendo ao indivíduo a tarefa de a redescobrir. Esse processo

acarreta dor e sacrifício, mas a recompensa é a felicidade terrena. Ao associar a infância com o sentimento de *joy* generaliza-se a crença de que os povos primitivos, ainda na sua “infância”, vivem num permanente estado de felicidade, daí que os românticos esperem encontrar naqueles um estado que se assemelhe à felicidade original. O recurso a drogas, que ganha ênfase nesta época, é igualmente uma tentativa de recriar o estado de *joy* original.

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalist de Max Weber surge na esteira do pensamento de Tocqueville e daquilo que este prevê constituir o grande perigo de desagregação da sociedade americana: a busca desenfreada de possessões materiais sem um suporte religioso ou ético subjacente que condicione o comportamento individualista desregrado. Segundo Weber a ansiedade protestante sobre a salvação conduz à acumulação material, que é considerada como um sinal da bênção divina. A renúncia ascética, a noção de trabalho como *calling* e a racionalidade da fé protestante em conjunto mobilizaram-se para criar o capitalismo. Weber refere, em The Capitalist Ethic and the Spirit of Happiness:

In fact, the *summum bonum* of this ethic, the earning of more and more money, combined with the strict avoidance of all spontaneous enjoyment of life, is above all completely devoid of any eudaemonistic, not to say hedonistic, admixture. It is thought of so purely as an end in itself, that from the point of view of the happiness of, or utility to, the single individual, it appears entirely transcendental and absolutely irrational. Man is dominated by the making of money, by acquisition as the ultimate purpose of his life. Economic acquisition is no longer subordinated to man as the means for the satisfaction of his material needs. (ch. 2)

A restrição de consumo tem como consequência a acumulação de capital e a ética disciplinadora da religião adiava a gratificação na vida terrena. É esta a conjuntura que Tocqueville conheceu e descreveu em Democracy in America. Agravada pelo facto de só a graça de Deus (mistério imperscrutável ao Homem e na atribuição da qual este não tem poder para interferir), ser marca de salvação, a incerteza faz com que o protestante procure sinais exteriores que demonstram ser ele um dos eleitos, quer seja através da manifestação de contentamento e auto-confiança (consequência directa da sua fé), quer através da manifestação de abundância e riqueza, que são fruto das

condições espirituais do indivíduo. Ainda de acordo com Weber, a religião protestante e, em particular, o calvinismo, incitam o indivíduo a cumprir com zelo todas as tarefas do seu quotidiano, onde se inclui a actividade profissional. Do seu ponto de vista, é mais provável que na mesma actividade profissional haja maior obtenção de lucro por parte de um protestante do que por um católico. Dado que o esbanjamento de dinheiro ou o seu gasto em artigos supérfluos, ou que as doações à igreja ou até as esmolas aos indigentes não eram actividades bem consideradas pelo protestantismo, pode afirmar-se que o acumular de riqueza e o seu posterior investimento constituem consequências da religião protestante na sociedade secular.

Todavia com o passar do tempo, a crença na felicidade futura numa outra vida desvanece-se e resta apenas a ética do trabalho, agora desprovida do significado religioso subjacente. Quando se questiona a existência de vida eterna, e de uma recompensa ou castigo pela existência terrena, deixa de fazer sentido restringir e dominar os impulsos diários de auto-gratificação. A atenção do indivíduo centra-se no *carpe diem* materialista: o dinheiro serve para a satisfação, não apenas das necessidades, mas de todos os outros desejos, por mais supérfluos ou ridículos que possam ser. O centro do capitalismo passa a ser a criação de necessidades e o consumo em vez da produção. Este cenário é exagerado na distopia futurista Fahrenheit 451, na qual a felicidade parece mais distante do que nunca, afastada pela abundância de recursos, fruição constante de prazeres secundários e entretenimento supérfluo.

As inibições são postas de lado e abre-se o caminho para o consumismo desenfreado, em que a satisfação de um desejo serve apenas para criar outro. O prazer e a felicidade querem-se e procuram-se nos objectos. Para os milhares de imigrantes que chegavam à América a busca da felicidade estava intimamente associada à demanda de melhores condições económicas. Felicidade e prosperidade surgem mais ligadas do que nunca: a Declaração de Independência garante o direito de buscar a felicidade e para a maioria da Humanidade (mercê da avassaladora influência ideológica, política e económica dos Estados Unidos da América sobre o mundo durante o século XX e XXI), esta está ligada à ideia de progresso material e financeiro.

No final do período Romântico, Thomas Carlyle, reflectindo sobre as miseráveis condições de vida que se vivia na cidade Londres em plena industrialização, cria que a felicidade maior para o maior número estava cada vez mais distante da realidade. Na sua opinião a felicidade de muitos estava a ser sacrificada devido à cupidez de uns poucos.

A própria existência da sociedade estava em risco, pois os factores que serviam de ligação entre os indivíduos estavam a desagregar-se.

Étienne Cabet, Charles Fourier, Saint-Simon ou Robert Owen são apenas exemplos de indivíduos que tentaram estabelecer, embora sem sucesso, comunidades socialistas durante a primeira metade do século XIX: “ In the process, they gave new impetus to the dream of happiness in all its contradictions, promising perpetual felicity in this life to many who had never dared consider the thought.” (McMahon 375). O socialismo utópico serviu de base aos tipos de socialismo que lhe sucederiam, os socialismos científico e realista, e surgiu como reacção às transformações sociais decorridas pelo advento do capitalismo.

Dedicados a melhorar as condições de vida de todo e qualquer membro da sociedade, os socialistas utópicos almejavam eliminar estas (e quaisquer outras) fontes de sofrimento e criar uma sociedade perfeita. Na impossibilidade de realizar estas ideias na sociedade já constituída, muitas foram as comunidades experimentais implantadas, “*eu* (bom) + *topos* (lugar)”, uma utopia, um bom lugar, em que os habitantes tentaram viver de acordo com as suas ideologias, constituindo um exemplo que seria depois seguido pela sociedade em geral ao verificar o sucesso da comuna. Na verdade, esta constituiu uma tentativa pungente de implementar na Terra um Paraíso, de pôr em prática os ditames dos Evangelhos. A religião cristã proporcionava a motivação ideológica e a diferença em relação ao passado residia no facto de, pela primeira vez, se tentar estabelecer fisicamente uma sociedade perfeita neste mundo.

Por oposição, o socialismo científico de Marx e de Engels preconizava, não a constituição de uma sociedade tão perfeita quanto possível, mas a análise da luta centenária entre proletariado e burguesia, bem como a sucessão de acontecimentos económicos e sociais que criaram a diferença entre ambos, e assim, pôr termo ao conflito. Marx considerava que a compreensão da alienação (*Entfremdung*) de que a Humanidade padecia era a solução para o fim da infelicidade. Aquela ocorre em praticamente todos os campos da vida humana e reside num processo de afastamento do sujeito em relação a si mesmo.

A separação ou antagonismo de factores harmónicos conduz ao afastamento do indivíduo da sua “natureza humana”. Marx expõe a ideia, revolucionária para a época, de que o trabalho, enquanto vocação verdadeira, era um dos factores principais que determinava a obtenção de felicidade. Todavia, o capitalismo intensificava o processo de alienação, pois a sua natureza e organização determinam a alienação do indivíduo em

relação aos seus semelhantes, aos colegas de trabalho, ao produto e ao próprio acto de produção, que se torna algo sem significado e que não traz qualquer sentido de realização pessoal. Marx refere-o em Economic and Philosophical Manuscripts of 1844:

The product of labor is labor embodied and made material in an object, it is the objectification of labor. The realization of labor is its *objectification*. In the sphere of political economy, this realization of labor appears as a *loss of reality* for the worker, objectification as loss of and bondage to the object, and appropriation as estrangement, as *alienation* [*Entäusserung*]. (23)

O outro requisito para a felicidade seria a eliminação da ilusão religiosa, sendo esta mais um dos factores conducentes à *Entfremdung* geral do indivíduo. Marx considerava Deus uma invenção humana, uma abstracção que custava cara, o “ópio” que retirava a força vital aos criadores do conceito e seus herdeiros. *Millie* de Fahrenheit 451, para além de ser o exemplo perfeito da alienação marxista, destituída de qualquer ligação a si mesma, aos seus semelhantes e a qualquer tipo de trabalho, tem como única conexão com a realidade os ainda mais “alienizantes” e omnipresentes meios de comunicação. A sua relação com *Montag* é a de estranhos que partilham o mesmo espaço habitacional, baseada na capacidade financeira deste último para realizar os desejos de *Millie*. O comunismo seria a panaceia que iria curar todos estes males e desigualdades sociais.

Charles Darwin revolucionou o modo como o Homem se vê a si próprio, retirando um pouco do orgulho “criacional” de espécie feita à imagem de Deus. Ao estudar o comportamento animal, Darwin estabelece paralelos com o ser humano e avança com a teoria da evolução das espécies. Relativamente ao comportamento humano apresenta a ideia de que existe uma ilusão generalizada sobre o livre-arbítrio, i.e, muitas das escolhas efectuadas pelo Homem, conducentes tanto à felicidade quanto à infelicidade, têm origem no instinto, e não eram, como se pensava até então, baseadas na racionalidade e na consciência das consequências daí advindas.

Darwin também reconhece aos animais a manifestação exterior de sentimentos como a felicidade e o sofrimento, fazendo uma clara analogia entre o ser humano e os animais. Reflectindo que os animais mostram ter um temperamento, sendo que alguns são mais alegres ou mais felizes, enquanto que outros são mais soturnos, Darwin reflecte que esse facto se deve à hereditariedade e estende a analogia ao ser humano. Tal

facto é inovador, tendo em conta que até aí, a capacidade de ser ou não feliz residia em escolhas baseadas em maior ou menor grau de racionalidade. Assim sendo, o Homem pode ter maior ou menor disposição para a felicidade, consoante a sua herança genética. A moralidade, característica intrínseca e exclusiva do ser humano, é também por Darwin considerada em The Descent of Man, como um instinto:

We may therefore conclude that primeval man, at a very remote period, was influenced by the praise and blame of his fellows. It is obvious, that the members of the same tribe would approve of conduct which appeared to them to be for the general good, and would reprobate that which appeared evil. To do good unto others - to do unto others as ye would they should do unto you - is the foundation-stone of morality. (ch.5)

Através da reflexão sobre as suas acções, o Homem revê o passado e aquando de uma acção errada, arrepende-se, sente remorso e vergonha. Decide no futuro agir de modo diferente perante uma situação semelhante. É no instinto social dos animais que reside a origem do instinto de moralidade do ser humano. A teoria da sobrevivência do mais forte exige a aceitação de factos considerados negativos, como sejam o sofrimento, a dor a morte e a extinção como uma consequência necessária da evolução. Estas ideias deram azo a interpretações variadas, embora algumas tivessem tido uma aplicação prática que em muito afastava a Humanidade do caminho da felicidade.

Nietzsche tratou o tema da felicidade em muitas das suas obras e apresenta uma visão inovadora relativamente à tradição filosófica que o precede. O filósofo alemão acredita que a partir de um erro do pensamento socrático, toda a Humanidade se lançou numa busca infrutífera da felicidade. O engano reside no silogismo apresentado por Sócrates quando se debruça sobre o tema da felicidade: o primeiro pressuposto diz que a virtude é conhecimento; o segundo que todos os pecados surgem da ignorância e a conclusão lógica será que apenas os virtuosos são felizes. Nietzsche considera que o erro fundamental consiste na assumpção de que a razão é a chave tanto para a virtude como para a felicidade. A partir daqui, uma vez que directa ou indirectamente todos os pensadores ou filósofos têm em Sócrates uma referência inescapável, o engano difundiu-se e a Humanidade foi induzida em erro.

Este erro crasso foi agravado pelos pensadores do iluminismo, que em vez de clarificar a situação, adicionaram os conceitos de prazer e dor à equação. Nietzsche

também se insurge contra as teorias dos socialistas utópicos, uma vez que estes pensadores pretendem atingir dois objectivos irrealistas: abolir toda e qualquer forma de sofrimento e promover a total igualdade de direitos. Estas constituem duas premissas que são privilégio do pensamento cristão, que para Nietzsche representa uma influência também inescapável, embora constitua uma forma “pobre” de felicidade: os pobres, os infelizes, os miseráveis, os oprimidos, em suma, todos os que são infelizes na vida terrena, obterão no Além a sua recompensa, não em forma de riqueza, mas como absoluta e completa felicidade ou *bliss*. A atracção e o apelo psicológico desta corrente de pensamento são bastante fortes, mas Nietzsche considera que tanto a tradição clássica, como a judaico-cristã tinham tido como consequência aumentar o desprezo do Homem por si próprio e pela sua natureza, ao denegrir os seus instintos básicos. Neste seguimento, Nietzsche apresenta uma teoria, a de um *Übermensch* ou Superhomem, que teria obrigatoriamente de passar por uma aceitação ilimitada da natureza humana, incluindo a sua faceta animalesca. Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche acredita que o caminho da felicidade reside, não no domínio férreo do ego, mas no exercício dessa mesma *will-to-live*.

Sigmund Freud, ao reflectir sobre o tema da felicidade, chega à conclusão que o ser humano, imperfeito como é, não está destinado à felicidade perfeita. Tal característica não faz parte da sua natureza e Freud é pragmático a este respeito. Influenciado por Bentham e pela corrente utilitarista, entendendo que o objectivo maior da vida humana reside em maximizar as sensações de prazer, Freud introduz um elemento novo ao considerar que o “princípio da realidade” actua de modo a controlar a busca de prazer, tornando-a secundária. Durante o seu funcionamento, a mente humana pretere o prazer imediato em detrimento de recompensas futuras. No entanto, esta contenção continuada dos instintos básicos (agressivos e sexuais) tem, segundo Freud, consequências graves, dado que essas emoções negativas seriam projectadas para o interior do ser humano, resultando em dor, ansiedade, frustração e culpa. Freud apresenta vários caminhos possíveis para obter a realização pessoal mas, imediatamente, os descarta por considerar que provocam ainda mais vulnerabilidade no ser humano.

Acredita, porém, ser possível (e recomendável) obter no trabalho produtivo ou criativo alívio para a negatividade. No geral, Freud desencoraja o indivíduo a depositar todos os seus esforços e esperanças num só objecto, pois caso este falhe, segue-se a derrocada pessoal. A psicanálise é, na sua opinião, o meio mais produtivo de lidar com as emoções negativas e de as transformar em algo de positivo. Freud reduz a salvação e

a obtenção da felicidade a sensações, sem qualquer correlação com qualquer instância superior, seja ela relacionada com uma noção de moralidade ou de divindade.

Aldous Huxley, autor de Brave New World, obra que, tal como Fahrenheit 451, retrata uma distopia. Em ambas as criações literárias existe uma crença inquestionável na “Felicidade” como o bem final, substituindo o papel antes ocupado pela religião. Esta felicidade é, no entanto, vazia de significado e eleva ao expoente máximo o conceito de felicidade como prazer e gratificação imediatos, descaracterizando e desumanizando os indivíduos. Todas as experiências são levadas ao limite com o objectivo de maximizar o prazer e minimizar a dor: é o utilitarismo em todo o seu esplendor e a busca de uma felicidade que rebaixa o ser humano até ao mais nível animalesco da sua identidade. Tal como acontece em Fahrenheit 451 o mundo descrito em Brave New World choca o leitor pela constante pelo elogio da forma desprovida de conteúdo. O Capitão *Beatty* explica a *Montag* o que na sua perspectiva (e da sociedade que ele representa) são as aspirações dos indivíduos do seu país:

Ask yourself, what do we want in this country, above all? People want to be happy, isn't that right? Haven't you heard it all your life? I want to be happy, people say. Well, aren't they? Don't we keep them moving, don't we give them fun? That's all we live for, isn't it? For pleasure, for titillation? And you must admit our culture provides plenty of these. (Bradbury 66)

A felicidade foi reduzida a ficção e entretenimento que distraia as pessoas de assuntos maçadores. A definição de felicidade que *Beatty* apresenta traduz-se em diversão e pressupõe que o indivíduo deixe de pensar por si próprio. Se alguém, como é o caso de *Clarisse* (e mais tarde de *Montag*) desejar saber as causas das situações, boas ou más, que os rodeiam, na concepção de *Beatty*, essa busca da verdade leva à infelicidade. *Beatty* apelida os bombeiros de “*Happiness Boys*” porque protegem as pessoas de ter de pensar e de tomar uma decisão baseada na interpretação dos factos por si próprios:

The important thing for you to remember, Montag, is we're the Happiness Boys, the Dixie Duo, you and I and the others. We stand against the small tide of those who want to make everyone unhappy with conflicting theory and thought. (Bradbury 68-69)

Ainda na concepção de *Beatty*, a felicidade consiste no aplanamento de diferenças individuais, porque assim ninguém é obrigado a comparar a sua pequenez ou mediania intelectual com a de gigantes como Platão ou Shakespeare. É uma questão de inveja mental, em que o indivíduo não deve destacar-se pela positiva:

We must all be alike. Not everyone born free and equal, as the Constitution says, but everyone made equal. Each man the image of every other; then all are happy, for there are no mountains to make them cower, to judge themselves against. (Bradbury 19)

Montag reflecte o que o Homem contemporâneo sente quando diz: “We have everything we need to be happy, but we aren’t happy. Something’s missing.” (Bradbury 90). O ser humano atingiu um nível de conforto e de direitos nunca antes obtido. A esperança de vida aumentou para quase o dobro desde o início do século XX, muitas doenças mortais foram erradicadas, a democracia, embora longe de ser um sistema político perfeito, assegura um relativo bem-estar aos cidadãos. Então de onde e porque razão surge o desencanto dos seres humanos? O que parece ser ainda mais grave, tanto em Brave New World como em Fahrenheit 451, é o facto de não ter ocorrido nenhum golpe ditatorial que forçasse os cidadãos a viver sob uma ideologia hedonista. Foi a população que, plenamente consciente, escolheu e formou a sociedade em que vive, embora não tendo previsto todas as consequências que daí poderiam advir:

It didn’t come from the Government down. There was no dictum, no declaration, no censorship, to start with, no! technology, mass exploitation, and minority pressure carried the trick, thank God. Today, thanks to them, you can stay happy all the time, you are allowed to read comics, the good old confessions, or trade-journals. (Bradbury 65)

Em Fahrenheit 451 o passado é nostalgicamente recordado e o futuro é ansiosamente esperado pelos resistentes para constituir uma sociedade mais perfeita. O presente é preenchido por vidas fúteis e pouco importantes. O passado é lembrado por *Faber* e *Granger* como paradigma de liberdade e de relações sociais e familiares saudáveis. De facto, a única personagem que parece de facto apreciar o momento é *Clarisse*.

Em pleno século XXI busca pela felicidade persiste como um dos, se não o principal, objetivos maiores da vida. Segundo McMahon refere em Happiness: “Whereas for most men and women at the dawn of the modern age, God was happiness, happiness has since become our god.” (267) O termo *Hedonic Treadmill*, conforme utilizado por Michael Eysenck, diz respeito a uma teoria, segundo a qual a busca da felicidade é comparada a alguém que faz mover um moinho, ou seja, que tem de continuar a esforçar-se apenas para permanecer no mesmo local. Esta teoria sugere que o indivíduo rapidamente se adapta à situação em que se encontra, habituando-se facilmente ao bom e ao mau, sendo mais sensível ao *status* relativo: aquele que até há bem pouco tempo se detinha e àquele (mais elevado) de que se vê o próximo usufruir. Robert E. Lane, professor de ciência política, acrescenta que se houver mais rendimentos económicos para as camadas sociais mais desfavorecidas, há um incremento de felicidade. Para a camada populacional mais desafogada há a possibilidade de que esta aproveite um maior rendimento numa solução não-materialista, preferindo investir em ideias. Mas existe uma classe materialista intermédia, para quem o *Hedonic Treadmill* é uma realidade constante:

If desires, expectations, and standards of comparison increase as rapidly as achievements, or at least attainments, no increase in income, no matter how large, will increase SWB [sense of well-being] This process leads to [. . .] the “hedonic treadmill”. (Lane 76)

Estudos neste domínio revelam que, na maior parte dos casos, o grau de felicidade individual é relativamente estável, quer acontecimentos extremamente bons ou maus ocorram, o que indica que, pelo menos em parte, aquele será genético. Lane refere que o número de depressões por habitante cresceu a um ritmo veloz nos países desenvolvidos desde 1945, embora os Estados Unidos da América figurem entre os países “menos deprimidos”. Também foi registado um declínio de satisfação em alguns domínios da vida (casamento, emprego, situação financeira, amigos e local de residência), tendo-se registado um aumento de desconfiança em relação aos outros, de descrença na bondade e na honradez do ser humano. A relação entre prosperidade económica e felicidade ou bem-estar só é válida até determinado patamar: “Among advanced industrial societies, there is practically no relationship between income level and subjective well-being.” (McMahon, Happiness 486).

Uma das razões pelas quais o ser humano experimenta tanta dificuldade em atingir a felicidade tem a ver com o facto de, na maior parte das vezes, não conseguir definir a sua natureza. Frequentemente o indivíduo tenta aniquilar todo e qualquer sentimento de ansiedade ou tristeza, talvez porque, cativo da tradição iluminista “ser-se bom é o mesmo que sentir-se bem”, busque algo que não conhece. É um feito comparável à demanda do Santo Graal, porque ninguém sabe como é, onde está, como alcançá-lo ou por que leis se rege. No mundo contemporâneo, e mais ainda na sociedade apresentada em Fahrenheit 451, confunde-se frequentemente o conforto material e a abundância, com felicidade:

Americans have a peculiar relationship to happiness. On the one hand, we consider happiness a right, and we are eager for it, as the advertising world knows. We do everything in our power to possess it, most particularly in materialistic form. On the other hand, we tend to denigrate the pursuit of happiness as something shallow or superficial, akin to taking up woodcarving or scuba diving. (Epstein)

A associação livre entre felicidade e abundância de meios materiais é consensualmente aceite como mais uma verdade. O problema maior poderá residir no facto de que, a partir de determinada altura, este significado tem tomado ascendente sobre os outros. O Presidente Roosevelt, em 1933, define quais devem ser o valor dado à recompensa financeira:

Happiness lies not in the mere possession of money; it lies in the joy of achievement, in the thrill of creative effort. The joy and moral stimulation of work no longer must be forgotten in the mad chase of evanescent profits. These dark days will be worth all they cost us if they teach us that our true destiny is not to be ministered unto but to minister to ourselves and to our fellow men. (Roosevelt's 1st Inaugural Address)

Na moderna sociedade ocidental acredita-se que o caminho para atingir a felicidade passa por se ser bem-sucedido, saudável, ter uma bela família, e conseguir manter uma aparência física atraente e uma mente jovial, até mesmo na velhice. Seguir a última moda, submeter-se a operações plásticas, frequentar determinados locais de lazer e consumir produtos que confirmam algum tipo de estatuto ao utilizador constituem

requisitos adicionais. Contudo, é sabido empiricamente que nenhum destes factores por si só parece fazer aumentar a felicidade do indivíduo. A maneira como o indivíduo concebe a “felicidade” pode impedi-lo de a encontrar – e na actualidade é a televisão, a publicidade, o cinema, enfim, os meios de comunicação, em geral, que desempenham o papel de mostrar imagens, quadros, de como a “vida feliz” deveria ser: “A man may feel so completely thwarted that he seeks no form of satisfaction, but only distraction and oblivion. He then becomes a devotee of “pleasure.” (Russel, The Conquest of Happiness 23). Para *Millie*, e para a sociedade de Fahrenheit 451, a felicidade consiste em ter mais um ecrã de televisão que lhe permita estar completamente rodeada pela “família”.

Ao tentar criar um mundo, no qual qualquer fonte de sofrimento seja eliminada e em que a busca de um estado perene de bem-estar, que para a maior parte dos mortais, não passa de um prolongado estado de êxtase onírico (muito à semelhança da felicidade proléptica do cristianismo), o ser humano dá o primeiro passo para afastar de si a hipótese de encontrar a felicidade, uma vez que não existe prazer sem sofrimento, nem felicidade sem infelicidade. Ao analisar a sociedade que o rodeia, Bertrand Russel faz o seguinte reparo: “I have been almost led to conclude that happiness in the modern world has become an impossibility.” (The Conquest of Happiness 144). Contudo, através da análise do conceito de felicidade em diversas épocas históricas, verifica-se que aquela é difícil, ou mesmo impossível, de alcançar em plenitude, independentemente do espaço temporal em que se encontre o ser humano.

Em conclusão, pode afirmar-se que o conceito de felicidade se alterou ao longo do tempo, na mesma medida em que também o Homem e a sociedade sofreram alterações. Não há um conceito de felicidade sereno e imutável, pois sendo algo que define o ser humano, é também ele, efêmero e transitório. As ideias mais importantes sobre a felicidade e as dificuldades sentidas em definir o conceito, estavam já presentes nos pensadores da antiguidade clássica e a maior parte das questões filosóficas subsequentes acerca da felicidade foram investigadas com base naqueles.

A busca da felicidade, bem como o desenvolvimento da tecnologia, são as duas forças motrizes que condicionam o comportamento e a acção das personagens em Fahrenheit 451. No próximo capítulo será aferido o grau de importância conferido à tecnologia em três momentos históricos distintos, estabelecendo uma ligação à obra em estudo.

2. A TECNOLOGIA NO IDEÁRIO PROTESTANTE NORTE-AMERICANO

2.1. EXEMPLOS DE REFERÊNCIA À TECNOLOGIA NA BÍBLIA SAGRADA

[Technology is] the application of scientific knowledge to the practical aims of human life or, as it is sometimes phrased, to the change and manipulation of the human environment.

Encyclopedia Britannica

Now the serpent was more subtil than any beast of the field which the Lord had made. And he said unto the woman, Yea, hath God said, Ye shall not eat of every tree in the garden? And the woman said unto the serpent, We may eat of the fruit of the trees of the garden: But of the fruit of the tree which is in the midst of the garden, God hath said, Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die. And the serpent said unto the woman, Ye shall not surely die: For God doth know that in the day ye eat thereof, then your eyes shall be opened, and ye shall be as gods, knowing good and evil. And when the woman saw that the tree was good for food, and that it was pleasant to the eyes, and a tree to be desired and make one wise, she took of the fruit thereof, and did eat, and gave also unto her husband with her; and he did eat.

Gen. 3.1-6

Quite apart from its theological implications, it [King James version of the Bible] is our greatest English classic. Moreover, as Professor Randall Stewart has asserted, "the Bible has been the greatest single influence on our literature." This is very nearly a truism, whether we are thinking in terms of style or in terms of substance. From the beginnings of American fiction in the early national period, our writers have shown a marked tendency to turn to the Bible either for rhetorical inspiration or for stylistic conditioning. Sometimes this turning has been unconscious or subconscious, sometimes overtly intentional. (Jamison 243-44)

A Bíblia Sagrada pode ser considerada a influência maior na formação da cultura, sociedade e identidade americanas. Foi precisamente a vontade de iniciar uma vida orientada pelos preceitos bíblicos que provocou lutas sectárias na Europa e que impulsionou um grupo de peregrinos a iniciar a colonização da América, lançando as bases da futura nação dos Estados Unidos da América. A Bíblia constituía uma influência central no ideário protestante, sendo que até as crianças aprendiam a ler através dela. Além disso, a Bíblia é uma influência “claramente intencional” em Fahrenheit 451, conforme se pode comprovar pela frequente referência a esta obra durante a narrativa de Ray Bradbury. O autor espelha em Fahrenheit 451 as preocupações destas gerações iniciais de colonos americanos. Para além disso, *Montag* metamorfoseia-se no final da narrativa, tornando-se o receptáculo do Livro de Eclesiastes. Por estes motivos considera-se pertinente um capítulo versando sobre episódios bíblicos nos quais a tecnologia tenha um papel relevante.

A palavra tecnologia deriva do vocábulo grego *technologia* (τεχνολογία), que significa arte ou domínio de um mister (*techno*) e conhecimento (*logia*). Vítor Corado Simões na Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura – Edição Século XXI refere que tecnologia “É um conjunto organizado de conhecimentos de natureza científica, técnica ou empírica necessários à produção, distribuição e utilização de bens e serviços.” A Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia adverte para a promiscuidade existente entre “técnica” e “tecnologia”, sendo que a primeira, tem, nos últimos anos, progressivamente assumido o significado da primeira:

Tecnologia: À letra: discurso sobre a técnica, ciência da técnica. Hoje, por influxo da cultura anglo-saxónica e pela necessidade de articular a ciência

com as suas aplicações concretas bem como pela exigência de salientar os pressupostos técnicos do desenvolvimento científico, cada vez mais, entre nós, se fala de T., tendendo mesmo o vocábulo a substituir «técnica».

Ao procurar o significado de técnica na Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia pode encontrar-se o seguinte:

Num sentido muito largo, a técnica é o conjunto dos meios postos em acção pelo homem com vista à obtenção dos seus fins. [. . .] Num sentido mais preciso, a T. diz respeito a objectivos e meios materiais (o aproveitamento da Natureza e seus productos, bem como os instrumentos e máquinas), hoje prolongados até ao planeamento e à teoria dos sistemas.

No relato bíblico é relativamente frequente a utilização dos termos “sabedoria” ou “conhecimento” pelo que se considera importante definir com clareza a diferença entre conhecimento, tecnologia, sabedoria e ciência. Sabedoria é definida assim pela Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia:

[. . .] com significado algo diverso em diferentes culturas e épocas, sabedoria designa uma forma superior de conhecimento, caracterizado pelas seguintes notas (que as diferentes concepções acentuam diferentemente): ser último ou *supremo*; ser *vital*, «saboreado» e influenciando na vida de quem o possui (ou seja, sendo também prático e não apenas teórico ou especulativo); por ser supremo, implicar, mais ou menos expressamente, o conhecimento do Absoluto, de Deus;

Sabedoria corresponde, então, ao acúmulo de muitos conhecimentos, grande erudição e instrução, não só relativamente a assuntos mundanos, mas também abarcando o campo espiritual. Representa um tipo de conhecimento que excede a ciência e a tecnologia. O conceito de ciência é mais restrito, no sentido em que diz respeito apenas a fenómenos tangíveis. J. Resina Rodrigues na Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia refere sobre a entrada “ciência” que:

[. . .] a ciência nasce na Grécia, por volta do século VI a.C., com a preocupação de fundamentar e sistematizar o saber. Do mesmo passo, surge um certo distanciamento entre o saber puro e a aplicação.

Rodrigues reforça também o facto de a fronteira entre ciência e tecnologia ser, em dados momentos, difícil de destringir, dado que:

De acordo com uma opinião comum, a T. não seria mais do que uma ciência aplicada. [. . .] a ciência moderna só foi possível com recurso aos instrumentos. [. . .] [Segundo Heidegger] A essência da T. é algo que se opõe frontalmente ao ideal grego do conhecimento especulativo: é a vontade de poder que visa obrigar a Natureza a produzir e a revelar-se, manejando as coisas até ao limite da destruição.

A Pólis Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado define conhecimento do seguinte modo:

Diz-se da relação de sujeito conhecedor com um objecto conhecido, como acto intencional que visa conscientemente algo (carácter passivo), ou de captação de significado, informação, ou representação mental de algo (carácter activo). A questão do C. é permanente na própria experiência e determinação racional do homem, e universal na reflexão filosófica, constituindo-se como âmbito característico da civilização científico-tecnológica ocidental.

Parece seguro afirmar que o termo “sabedoria” é o mais abrangente de todos, enquanto que a palavra ciência se refere exclusivamente a determinado domínio do conhecimento humano, o “saber puro”. Tecnologia pressupõe “a aplicação”, a manipulação de qualquer coisa externa em relação ao indivíduo e o respectivo conhecimento de como utilizar esse objecto numa aplicação prática. A ciência é concebida como sendo o estudo de um fenómeno, com o objectivo de o descrever, classificar e explicar.

Ao longo da história, a tecnologia tem permitido a conclusão de tarefas em menos tempo e utilizando menos trabalho, quer físico, quer mental. É comum ouvir-se em tom e sentido algo dúbios, que a tecnologia torna a vida mais fácil, embora haja a

consciência de que esta tornou foi tudo mais rápido e não necessariamente mais fácil ou menos trabalhoso. De qualquer modo, parece impossível negar que a tecnologia tem desempenhado um papel importantíssimo no modo de vida do ser humano ao longo da história, com consequências boas e más. Como aspectos positivos podemos referir o surgimento de uma classe média, e de uma sociedade mais bem informada e com maior variedade de acesso a fontes de conhecimento e que facilmente pode mobilizar-se. Por outro lado, trouxe aspectos negativos como a destruição massiva do planeta e dos seus ecossistemas, desastres ambientais e ecológicos, mutações genéticas e uma série de novas doenças. Mas de facto, a contribuição mais importante da tecnologia é facilitar a vida das pessoas comuns, ajudando-as a conseguir obter objectivos, previamente impossíveis de atingir.

Anteriormente à Revolução Industrial e à explosão tecnológica que daí adveio, a maioria das comunidades acreditava numa teoria cíclica da sociedade, da história e do universo. Uma vez que as sociedades tradicionais se baseavam no ciclo das estações do ano e numa economia de cariz agrícola e ligada à terra, é tão somente natural que se regessem pela rotatividade, pelo eterno retorno e não pelo progresso linear, característico das civilizações hiperindustrializadas do Ocidente.

O tecnicismo, i.e., a confiança excessiva no poder da tecnologia como benfeitora da sociedade, fomenta a crença, quiçá absurda de que todo o tipo de problemas poderá ser debelado através do uso e abuso da tecnologia. A substituição da religião por uma forma superior de autoridade moral é uma das crenças do tecnicismo. O grande perigo subjacente poderá ser o facto de que uma vez que a tecnologia é geralmente aceite como algo de bom, os desenvolvimentos tecnológicos futuros sejam automaticamente considerados positivos e analisados sem o devido discernimento crítico, resultando numa aceitação cega de todo e qualquer acontecimento tecnológico.

É referido no livro de Eclesiastes que o acumular de sabedoria não traz a felicidade ao ser humano:

I communed with mine own heart, saying, Lo, I am come to great estate and have gotten more wisdom than all they that have been before me in Jerusalem: yea, my heart had great experience of wisdom and knowledge. And I gave my heart to know wisdom, and to know madness and folly: I perceived that this is also vexation of spirit. For in much wisdom is much grief: and he that increaseth knowledge increaseth sorrow. (Eccles. 1. 16-18)

Pensadores como Herbert Marcuse, Jacques Ellul ou John Zerzan, crêem que as sociedades tecnológicas são à partida defeituosas, porque acreditam que o resultado de tais sociedades é tornarem-se cada vez mais tecnológicas, à custa da liberdade e saúde física e psicológica dos seus membros. Este é claramente o cenário apresentado em Fahrenheit 451, cuja sociedade é afligida por ausência de força anímica e tentativas de suicídio endémicas por parte dos seus cidadãos.

O objectivo deste capítulo não é fazer um levantamento exaustivo de todas as menções a feitos de ordem tecnológica presentes na Bíblia Sagrada, visto que isso seria uma tarefa demasiado ampla e que não caberia no presente trabalho de investigação. Propõe-se antes listar e comentar algumas das alusões consideradas mais pertinentes para exemplificar o uso de tecnologia na Bíblia Sagrada.

Deus é o criador de toda a existência, e é aqui que se inicia o relato bíblico no Génesis. Não são fornecidos detalhes adicionais que revelem como Deus criou, ou quando ou até mesmo porque decidiu criar o universo e tudo quanto nele habita. Uma vez que não existem provas dessa obra, a Bíblia refere que: “Through faith we understand that the worlds were framed by the Word of God, so that things which are seen were not made of things which do appear.” (Heb. 11.3). A fé em Deus é então o que sustenta esta suposição.

O relato bíblico também refere o facto de que o ser humano tem responsabilidade sobre o mundo que o rodeia. Anteriormente à queda, o mundo era perfeito e o ser humano, criado à semelhança de Deus foi incumbido da tarefa de cuidar dele:

So God created man in his own image, in the image of God created he him; male and female created he them. And God blessed them, and God said unto them, Be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth. (Gen. 1. 27-28)

Uma vez que Deus também se revela ao Homem através da Natureza⁵, a Humanidade pode, assim, conhecer Deus através do estudo daquela, facto em que muitos cientistas acreditam, como foi o caso de Isaac Newton.

O relato do episódio de Adão e Eva revela o fascínio, presente já nos primeiros seres humanos, pelo conhecimento. Há um permanente descontentamento que impulsiona o indivíduo no sentido de querer saber mais. A primeira menção feita ao uso de tecnologia no relato bíblico remete para um episódio importante: a construção da Arca de Noé (Gen. 6.11-22). Este engenho é edificado mediante ordem divina e a tecnologia utilizada na sua manufactura é dada por Deus. É Ele quem dá as instruções necessárias para a sua construção: cento e vinte e três metros de comprimento, vinte e três de largura e catorze de altura, com três conveses e vários compartimentos. É pensada para flutuar e não para navegar. Possui uma porta e uma janela e demorou cem anos a construir.

O exemplo seguinte de um engenho tecnológico envolve a sua utilização para promover a desobediência e rebeldia do género humano aos olhos de Deus, à semelhança do que já tinha acontecido no Jardim do Éden: a construção da Torre de Babel (Gen. 11.3-9):

And they said one to another, Go to, let us make brick, and burn them thoroughly. And they had brick for stone, and slime had they for mortar. And they said, Go to, let us build us a city and a tower, whose top may reach unto heaven; and let us make us a name, lest we be scattered abroad upon the face of the whole earth. (Gen. 11.3-4)

De acordo com a narrativa bíblica, a Torre de Babel foi construída por uma Humanidade unida com o objectivo de atingir o céu, desafiando o poder e a autoridade de Deus. Na Bíblia (principalmente no relato sobre o dilúvio imediatamente anterior), refere-se que o coração do Homem é inerentemente mau e desobediente, e prova disso é que ao construir a torre o objectivo não era glorificar Deus, mas sim a própria natureza humana. A diversificação das línguas e a dispersão das nações são o castigo divino imposto ao orgulho e rebeldia humana.

⁵ Psalms 19:1: “The heavens declare the glory of God; and the firmament sheweth his handywork.” e Romans 1:20: “For the invisible things of him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, even his eternal power and Godhead;”

Aquando da narrativa de José, há referência a carros de origem egípcia “take you wagons out of the land of Egypt for your little ones, and for your wives, and bring your father, and come.” (Gen. 45.19). A José é dado o carro como marca de distinção entre os homens: o Faraó fá-lo transportar no seu segundo carro mais importante e dá-lhe carros para ir buscar a seu pai Jacob e a restante família.

No livro do Êxodo é feita referência ao carro, mais especificamente ao carro de guerra, aquando da perseguição do Faraó com seiscentos carros de guerra aos hebreus que deixam o Egipto:

And he [the Pharaoh] made ready his chariot, and took his people with him:
And he took six hundred chosen chariots, and all the chariots of Egypt, and
captains over every one of them. (Exod. 13.6-7)

Nesta circunstância, e ao contrário do episódio em que José é agraciado e glorificado pelo Faraó ao ser transportado num carro, o veículo é símbolo de perseguição, opressão e destruição que acontece de maneira rápida e avassaladora. À data, esta seria uma das mais avançadas inovações tecnológicas e um símbolo de poder e domínio, uma vez que indicava o estatuto dos capitães e do próprio Faraó. No entanto, a palavra “*chariot*” é utilizada em contextos diferentes e com significados igualmente diferentes. Sobre a entrada “*chariot*” o Unger’s Bible Dictionary refere o seguinte:

...the indiscriminate use of which [the word chariot] renders it difficult to know which kind of vehicle is meant. The same words are employed in speaking of chariots of war, state chariots, and even wagons. (189)

A próxima menção a feitos tecnológicos surge no Êxodo (1.11), com a referência à escravidão imposta aos hebreus, tendo estes sido forçados a construir as cidades de *Pithom* e *Raamses*. No entanto, a Bíblia não fornece quaisquer detalhes, quer sobre as técnicas, quer sobre os instrumentos utilizados.

Outro exemplo de uso de tecnologia diz respeito à manufactura de um ídolo de ouro, um bezerro (Exod. 32) feito com as jóias do povo hebreu e usando os conhecimentos de Aarão, que domina a arte da forja de metais e que o trabalha com um buril. À semelhança do episódio da Torre de Babel, este é um exemplo de rebeldia para com a autoridade de Deus. A tecnologia é posta a mau uso, para servir os interesses do

Homem e não para cumprir os mandamentos divinos. O tema central desta secção é, assim, a ruptura e a renovação da aliança com o Deus de Israel, que se manifesta como o Deus que faz prevalecer a misericórdia e o perdão sobre o juízo e o castigo. Através da intercessão de Moisés, o povo pecador obtém o perdão pelo pecado cometido.

Após a intervenção de Moisés, Jeová renovou a sua aliança com o povo de Israel, tendo-lhes dado uma outra cópia dos dez mandamentos e solicitou oferendas de diverso tipo de materiais para a construção de um tabernáculo, o local onde o Homem encontraria Deus, um santuário onde Ele habitaria.

It wasn't a campsite, yet there were thousands of tents. In the centre stood that House of Gold. The tents were not brightly coloured; they were grey and black and housed a desert nomad people. Not just one small tribe, but a nation of twelve tribes of several million people. These were the people of Israel. Whenever they resumed their journeying, they formed an endless procession of men, women, children and cattle. Whenever they pitched their tents, they formed their huge encampment in a square; three tribes to the east, three to the south, three to the west, and three to the north. Each time they built in the centre that curtained House of Gold. That was the House of *God*. (Rouw 7)

A feitura deste projecto é, tal como a Arca de Noé, da autoria de Deus, ao contrário das outras aventuras tecnológicas já descritas. “And let them make me a sanctuary; that I may dwell among them.” (Exod. 25.8). Deus dá instruções precisas e muito detalhadas sobre os materiais, as cores e os bordados a usar, bem como sobre as medidas exactas de cada apetrecho: tábuas, cortinas e até os colchetes. A descrição do tabernáculo ocupa cerca de cinquenta capítulos da Bíblia. Os materiais oferecidos pelo povo incluíam ouro, prata, bronze, pano azul, púrpura e carmesim, linho fino, peles de cabra e carneiro, madeira de acácia, azeite, pedras preciosas e semipreciosas.

A descrição do tabernáculo inclui o pátio com cerca de cem metros de comprimento e cinquenta metros de largura, delimitado por uma cortina a toda a volta com colchetes de vários metais. Havia uma única entrada e logo se passava pelo altar de bronze onde se sacrificavam os animais. Na mesma direcção estava a pia de bronze onde os sacerdotes lavavam as mãos. Depois, em linha recta, existia a Tenda, com dois locais de referência: o *Holy Place* (dez metros por cinco metros com uma mesa, um candelabro e altar de incenso, tudo feito de ouro) e o *Holy of Holies* (cinco metros por cinco metros,

com a Arca da Aliança, feita de madeira coberta de ouro e com dois querubins de ouro). Existiam cortinas na entrada dos dois lugares e a estrutura era coberta de peles de animais em várias camadas (Exod. 35-38). Havia também um preceito rigoroso para as vestes sacerdotais: calções, casaco, túnica e mitra de linho e as vestes do Sumo-sacerdote continham ouro. Durante a construção do tabernáculo é repetido inúmeras vezes que tudo deve ser feito conforme as indicações divinas. Os artífices aprenderam a trabalhar ouro, prata e cobre, a engastar pedras, entre outras coisas.

Durante a conquista da Terra Prometida (livros de Josué e Juízes), mencionam-se as armas de guerra usadas, como a espada de Josué ou a lança, entre outras. Mais uma vez o carro (Judg. 4.13) é mencionado, desta feita são referidos novecentos carros em ferro, utilizados pelos Cananeus contra os Israelitas. A espada de Eúde, um dos juízes, feita por ele próprio é ainda outro exemplo de referência a tecnologia bélica.

No livro de Samuel pode ler-se o relato de como os filisteus, tendo levado a arca da aliança, são castigados por Jeová com tumores e para que não morressem a devolvem aos israelitas, não sem primeiro fazerem “five golden emerods, and five golden mice” (1 Sam. 6.4-7), uma espécie de ex-votos simbolizando os males de que sofreram e um carro de bois novo para devolver a arca da aliança.

Durante o reinado de Saúl, aquando de uma guerra entre israelitas e filisteus, estes usaram o monopólio da tecnologia a seu favor, segundo refere a Bíblia de Estudo Almeida:

Por esta época, começava na Palestina a idade do ferro. Ao que parece, os filisteus aprenderam dos hititas os segredos da fundição desse metal. O monopólio desse avanço técnico colocava-os em vantagem frente aos israelitas, visto que estes ainda se encontravam na idade do bronze. (319)

Assim sendo, os filisteus guardaram bem o segredo desta arte, para que os hebreus tivessem de recorrer a eles sempre que precisassem de fabricar ou amolar qualquer utensílio de ferro:

Now there was no smith found throughout all the land of Israel: for the Philistines said, Lest the Hebrews make them swords or spears: But all the Israelites went down to the Philistines, to sharpen every man his share, and his coulter, and his axe, and his mattock. (1 Sam. 13. 19-20)

O episódio de David e Golias também é um exemplo do uso de tecnologia avançada personificado em Golias contra a ausência de tecnologia de David. A descrição do traje de guerra do filisteu, primava por ser vestuário bélico tecnologicamente avançado:

And he had an helmet of brass upon his head, and he was armed with a coat of mail; and the weight of the coat was five thousand shekels of brass. And he had greaves of brass upon his legs, and a target of brass between his shoulders. And the staff of his spear was like a weaver's beam; and his spear's head weighed six hundred shekels of iron and one bearing a shield went before him. (1 Sam. 17.5-7)

Toda a descrição demonstra a clara superioridade tecnológica de Golias e dos filisteus, que dominam a indústria de ponta do seu tempo. Durante quarenta dias Golias aterroriza os hebreus com a sua força bruta, desafiando-os para um combate de homem a homem. David oferece os seus préstimos ao rei e era vontade de Saúl que David usasse a sua armadura, capacete de bronze, couraça e espada (1 Sam. 17.38-39), mas o rapaz, ainda imberbe e pouco acostumado às lides guerreiras, decide enfrentá-lo com as suas simples armas de pastor, confiando na protecção divina:

And he took his staff in his hand, and chose him five smooth stones out of the brook, and put them in a sheperd's bag which he had, even in a script: and his sling was in his hand (1 Sam. 17. 40)

Demonstrando uma fé inabalável no poder de Deus, David não teme pela sua vida e obtém a vitória:

David said moreover, The Lord that delivered me out of the paw of the lion, and out of the paw of the bear, he will deliver me out of the hand of this Philistine. (1 Sam. 17. 37)

Quando, mais tarde, David foge de Saúl, o seu exército tinha por armas tão-somente arcos, flechas e fundas, (1 Chron. 12. 2). A inferioridade de David é comparável à de *Clarisse* e dos outros elementos da resistência de Fahrenheit 451 que

combatem uma sociedade toda-poderosa que, qual Golias, está provida das melhores armas e da mais avançada tecnologia. É claro o domínio de Deus sobre todas as coisas, nomeadamente sobre os avanços da ciência ou tecnologia, seja no relato da Torre de Babel, do ídolo de ouro ou de David e Golias. A mensagem subliminar é a de que a tecnologia posta ao serviço dos interesses meramente mundanos está muitas vezes destinada ao fracasso, ao contrário do que acontece quando serve para glorificar Deus. É feita ainda referência à edificação feita por David em redor de Jerusalém: “So David dwelt in the fort, and called it the city of David. And David built round about Millo and inward.” (2, Sam., 5. 9)

Salomão, seu filho e sucessor, é um construtor profícuo. Aquando da construção do templo em honra de Jeová, Salomão faz vir do reino de Tiro em jangadas, madeiras de cedro e cipreste (1, Kings 5.8.). Este é um feito grandioso, que ocupava três turnos de dez mil homens, perfazendo um total de trinta mil homens para trabalhar no Líbano a organizar o envio da madeira. Havia ainda setenta mil trabalhadores para transportar a carga, oitenta mil para talhar a pedra nas montanhas e três mil e trezentos chefes-oficiais para dirigir a obra (1, Kings 5.13-16). Salomão mantinha ocupados nesta obra quase duzentos mil homens do seu povo. Foram lavradas pedras preciosas para adornar o templo e o espaço reservado para a arca da aliança, o *Holy of Holies*, foi coberto de ouro puro e enfeitado com dois querubins de madeira de oliveira (1, Kings 6.14-28). O templo estava também equipado com peças de mobiliário, como sejam o altar de bronze (1, Kings 8.64), o mar de bronze e outras pias menores (1, Kings 7.23-26, 38-39) no pátio; candelabros de ouro (1, Kings 7.49), uma mesa de ouro para o pão da proposição (1, Kings 7.48) e um altar do incenso em ouro (1, Kings 6.20, 22) no *Holy Place*.

Além disso, Salomão procedeu à edificação de palácios por um período de treze anos, utilizando para isso materiais nobres, tais como a madeira de cedro, “costly stones” (1, Kings 7.9), metais preciosos e semipreciosos. Em paga da sua imensa sabedoria na resolução de problemas e conflitos, o rei Salomão recebia presentes, acumulando riquezas (1, Kings 10. 14-19, 2 Chron. 9:13-28). Havia uma frota de Társis que a cada três anos trazia ouro, prata, bugios, pavões e marfim (1, Kings 22). De Ofir, as naus de Hirão traziam madeira de sândalo e pedras preciosas (1, Kings 10.11). A prata, considerada um material de pouco valor, era tão abundante como pedras: “And the king made silver be in Jerusalém as stones [. . .]” (1, Kings 27). Era ainda dono de quatro mil cavalos para os seus carros (2, Chron. 9.25) e detentor das muito famosas minas de cobre em Arabah, metal esse que era refinado em Ezion-geber e foi usado na

construção do mar de bronze ou “molten sea” (1, Kings 7. 15, 2, Chron. 4) e de outras partes do templo. O rei sábio procedeu também à construção de cidades fortificadas com “walls, gates and bars;” (2, Chron. 8.5), como é o caso de Tadmor, Bete-Horom ou Baalate, entre as muitas cidades conquistadas por Salomão.

Quanto aos reis que sucederam a Salomão e já depois da divisão do território em dois reinos - Israel e Judá - é feita referência ao rei Acabe, que faleceu durante uma batalha contra o rei da Síria no seu carro de guerra (1, Kings 22.34), muito embora o relato bíblico não inclua detalhes sobre este. Sabe-se ainda que Acabe construiu uma casa de marfim e que edificou cidades (1, Kings 22. 39). Durante o reinado de Jeoás de Israel é feita referência ao uso de arco e flecha (2, Kings 13. 15), não num contexto bélico, mas como instrumentos utilizados para a elaboração de uma profecia.

Durante o seu reinado Uzias utilizou o espírito inventivo dos sábios para prover ao seu esforço de guerra:

And Uzziah prepared for them throughout all the host shields, and spears, and helmets, and habergeons, and bows, and slings to cast stones. And he made in Jerusalem engines, invented by cunning men, to be on the towers and upon the bulwarks, to shoot arrows and great stones withal. (2, Chron. 26. 14-15)

Para além dos habituais escudos, lanças, capacetes, couraças, arcos e fundas que eram tradicionalmente utilizados nas guerras bíblicas, menciona-se aqui um mecanismo inventado pelo engenho humano para propulsão de pedras e flechas.

Durante o seu reinado, Ezequias, é acometido de uma doença e Deus avisa-o, através da palavra do profeta Isaías, de que morrerá desta maleita. Mas uma vez que a sua vida tinha sido recta aos olhos de Deus, este reconsidera e decide recompensá-lo com a cura do seu mal e o sinal de que Ele cumprirá a sua palavra é o facto de a sombra do sol recuar dez graus no relógio de Acaz (2, Kings 20.11, Isa. 38. 8). Não é, no entanto, descrito o tipo de relógio que é referido. Poderia seguir um modelo babilónio, um quadrado na parede com um ponteiro, uma escadaria com um obelisco ou uma coluna rodeada de degraus onde incidia a sombra.

O rei Ezequias ficou igualmente célebre por ter sido durante o seu reinado que se procedeu à construção do túnel de Siloé, que fornecia água à cidade de Jerusalém: “[. . .] he made a pool and a conduit, and brought water into the city [. . .]” (2, Kings 20. 20). A Bíblia também refere que “This same Hezekiah also stopped the upper

watercourse of Gihon, and brought it straight down to the west side of the city of David.” (2, Chron. 32. 30.) Segundo o Unger’s Bible Dictionary, a nascente de Gihon é a mais antiga fonte aquífera de Jerusalém e estava localizada a este da cidade, ou seja, fora dos seus muros e deste modo exposta a ataques inimigos (481). Ezequias, vendo-se na eminência de um estado de sítio na cidade de Jerusalém imposto por Senaqueribe, rei da Assíria, engendra uma solução:

And when Hezekiah saw that Senacherib was come, and that he was purposed to fight against Jerusalem, he took counsel with his princes and his mighty men to stop the waters of the fountains which were without the city: and they did help him. So there was gathered much people together, who stopped all the fountains, and the brook that ran through the midst of the land, saying, Why should the kings of Assyria come, and find much water? Also he strengthened himself, and built up all the wall that was broken, and raised it up to the towers, and another wall without, and repaired Millo in the city of David [. . .]” (2 Chron. 32. 2-5)

Assim, o rei Ezequias cobriu por completo a nascente e, tendo mandado construir um túnel de cerca de quinhentos e quarenta metros em pedra sólida e um reservatório, desta feita já dentro da cidade, desviou o curso de água. Este foi um grande feito de engenharia, sendo indispensável para o abastecimento de água da cidade durante os cercos. Todavia, a Bíblia não refere pormenores relativos à construção destes projectos, pois na óptica bíblica não é o engenho humano que é importante, mas sim o facto de Ezequias ser um homem justo aos olhos de Deus, que por esse motivo o recompensa, fazendo com que as suas obras prosperem.

Seguidamente, no livro de Daniel faz-se menção a uma imagem de ouro de grandes dimensões (cerca de vinte e sete metros de altura por três de largura), mandada fazer pelo rei Nabucodonosor. Este exigia a todos, quer fossem cidadãos da Babilónia, quer fossem cidadãos estrangeiros, que sempre que soasse o som da trombeta, do pífaro, da harpa, da cítara, do saltério⁶, da gaita de foles ou de qualquer espécie de música, que se prostrassem e adorassem a imagem por ele erigida, sob pena de serem atirados para o fogo ardente (Dan. 3). Os judeus recusam cumprir a ordem real, mas Deus salva-os devido à sua fé e obediência. Não é claro se esta imagem representa um Deus babilónio

⁶ Um tipo de harpa de dez cordas horizontais ou verticais.

ou simplesmente o próprio rei, mas o que parece indicar é que Nabucodonosor pretende auferir glória, louvor e adoração para a sua obra e para a sua capacidade e engenho. O Deus bíblico parece ser mais indulgente para com a adoração de deuses, mesmo que falsos, do que para com a arrogante adoração que o Homem presta a si mesmo e aos seus feitos.

Os instrumentos musicais referidos neste episódio são também prova do génio inventivo do ser humano. A trompeta utilizada em cerimónias religiosas e nos chamamentos do povo para a batalha (1 Chron. 15.28, 1 Cor. 14.8.), o tamboril⁷, os címbalos, a harpa (muito provavelmente um tipo de lira), o saltério, instrumentos de percussão feitos de madeira de faia e a flauta são alguns dos instrumentos musicais mencionados nos relatos bíblicos.

Durante o reinado de Nabucodonosor, os judeus tinham sido feitos cativos para servirem no reino da Babilónia e o Templo de Salomão destruído, mas sob o domínio de Ciro foi promulgado um decreto permitindo-lhes regressar à sua pátria, com a tarefa de edificar um Templo consagrado ao Deus de Israel:

Thus saith Cyrus king of Persia, The Lord God of heaven hath given me all the kingdoms of the earth; and he hath charged me to build him an house at Jerusalem, which is Judah. Who is there among you of all his people? his God be with him, and let him go up to Jerusalem, which is in Judah, and build the house of the Lord God of Israel, (he is the God,) which is in Jerusalem. (Ezra 1. 2)

No livro de Esdras pode encontrar-se o relato de como sob os reinados de Ciro, e mais tarde de Dário, se procedeu à reconstrução do Templo. Na sua construção é utilizada madeira nova e grandes pedras (Ezra 6. 3) e para tal é requisitada a ajuda de pedreiros e carpinteiros (Ezra 3.7). Os utensílios de ouro e prata da Casa de Deus, que tinham sido levados por Nabucodonosor para a Babilónia, são, por ordem de Dário, devolvidos aos hebreus. As obras são dirigidas por Zorobabel, começando pelo altar. O rei Ataxerxes providencia também, através de decreto real, que se dê ao sacerdote Esdras prata, ouro e outras dádivas que o próprio rei e os seus conselheiros oferecem ao Deus de Israel. No caso da construção do segundo templo não é feita uma descrição

⁷ Um tipo de tambor. O mesmo que tamborim.

detalhada dos passos a seguir como acontece aquando da construção do templo de Salomão, uma vez que a estrutura é a mesma.

No capítulo terceiro do livro de Neemias é feita a descrição de como as muralhas de Jerusalém foram reconstruídas por muitas pessoas, cada uma reparando a sua secção, fazendo novas portas, ferrolhos e trancas e trabalhando lado a lado por um objectivo comum.

É ainda feita referência no livro de Ester a uma força de cerca de vinte e cinco metros, mandada construir por Hamã, inimigo dos hebreus, para enforcar Mordecai (5.14). Não se menciona de que modo foi construída, apenas se sabe o tamanho.

Nos relatos de alguns dos profetas do Antigo Testamento, como Naum (Nah. 2. 3), Isaías (Isa. 21.5, 22.6) ou Jeremias (Jer. 46.4) são referidos escudos, lanças, carros de aço (uma grande inovação tecnológica), aljavas ou couraças, mas mais uma vez não é considerado importante o meio pelo qual esses objectos surgiram, mas o fim para que servem.

Na narrativa de Jonas, o profeta é enviado por Deus a Nínive para cumprir a árdua tarefa de anunciar aos seus habitantes que, ao final de quarenta dias, a cidade seria destruída. Nínive, tal como a cidade de Babilónia, é apresentada como o paradigma do pecado e, por esse motivo, tem já decretado o seu castigo eminente. Jonas busca na fuga uma maneira de escapar a esta responsabilidade e embarca num navio rumo a Társis, para o ocidente, a fim de fugir ao seu destino. Este “navio”, ou “ship” na versão inglesa, no qual se tem de pagar uma passagem (Jon. 1.3), dá a ideia de um sistema mais organizado, em que os barcos se tornaram um pouco maiores e que permitem até fazer o transporte frequente de passageiros. Contudo, não existem mais detalhes sobre o tipo de navio a que se faz referência. Fahrenheit 451 apresenta uma série de paralelos com a narrativa de Jonas e de Noé, uma vez que também a cidade (ou, se quisermos, a civilização) de *Montag* aguarda a destruição iminente, cabendo a *Clarisse* a tarefa de mensageira e de profeta, que, de modo indirecto, fomenta a tomada de consciência do que está para vir.

O Segundo Templo, reconstruído depois do cativo, foi mais tarde aumentado, remodelado e quase inteiramente reconstruído por Herodes, o Grande. A Bíblia não faz praticamente nenhuma referência a esta obra e a maior parte da informação sobre ela vem por intermédio do historiador Josefo. Foi iniciado no período entre o Antigo e o Novo Testamento, cerca de vinte anos antes do nascimento de Jesus e ainda não estava terminado quando este faleceu. Foi destruído pelos romanos no ano 70 d.C., conforme

profetizado por Jesus, que admirou a sua magnificência e referiu que as obras do Homem, por mais grandiosas que sejam, podem facilmente ser destruídas:

And Jesus went out, and departed from the temple: and his disciples came to him for to shew him the buildings of the temple. And Jesus said unto them, See ye not all these things? Verily I say unto you, There shall not be left here one stone upon another, that shall not be thrown down. (Matt. 24. 1-2)

Tal como os mandalas tão cuidadosa e demoradamente realizados pelos sacerdotes budistas e que são depois destruídos em segundos, este é o valor que o grandioso Templo de Herodes, a tecnologia e o engenho humano têm para Deus, quando consideradas por si só. Sem a devida fé e obediência aos preceitos divinos, os feitos humanos são mesquinhos e de pouca importância. Assim sucede à sociedade de *Montag*, tecnologicamente tão avançada e poderosa. Desprovida do sentido de religiosidade referido por Tocqueville, a vida resume-se a uma escalada de satisfação de desejos seguida de *deception* sem a existência de um propósito maior.

No Novo Testamento as referências a feitos de ordem tecnológica são ainda mais escassas: existe a menção à cruz como meio de execução utilizado pelos romanos (Matt. 27.32), o barco (Acts 27. 16) utilizado pelo apóstolo Paulo na sua viagem, a âncora (Acts 27. 29, 40), a vela (Acts 27. 40), o navio alexandrino (Acts 28.11) e o tronco ou “stocks” (Acts 16. 24), usado para prender os pés de Paulo e Silas.

Em resumo pode afirmar-se que os textos bíblicos não condenam o uso da tecnologia, quando o seu propósito é agradar a Deus. Por esse motivo, foi concedida ao rei Salomão a capacidade para descobrir e compreender fenómenos e para pôr esses conhecimentos a uso. Nesta medida, podemos dizer que Deus incentiva a prática da ciência e da tecnologia, porque é uma forma de O glorificar, a Ele que é o criador de tudo quanto existe.

And God gave Solomon wisdom and understanding exceeding much, and largeness of heart, even as the sand that is on the sea shore. And Solomon's wisdom excelled the wisdom of all the children of the east country, and all the wisdom of Egypt... And he spake of trees, from the cedar tree that is in Lebanon even unto the hyssop that springeth out of the wall: he spake also of beasts, and of fowl, and of creeping things, and of fishes. (1, Kings 4. 29-30, 32-33.)

Como é evidente, existem aspectos positivos e negativos no uso da tecnologia. Há pelo menos três episódios que revelam o seu efeito contraproducente: a idolatria dos feitos tecnológicos, a crença inabalável nas capacidades humanas sem perceber que tudo acontece por vontade de Deus e por último, a suposição de que não há limites para o engenho humano.

Como exemplo do primeiro aspecto negativo da tecnologia, a idolatria, pode ler-se sobre a feitura de ídolos e a sandice dos que os fabricam e lhes prestam culto, pois o Homem só a Deus deve adorar:

They that make a graven image are all of them vanity; and their delectable things shall not profit; and they are their witnesses; they see not, nor know; that they may be ashamed. He feedeth on ashes: a deceived heart hath turned him aside, that he cannot deliver his soul, nor say, Is there not a lie in my right hand? (Isa. 44. 9, 20)

Todo o criador pensa poder comparar-se a Deus, mas ao prestar culto a si mesmo, o ser humano enreda-se num artil criado pela sua soberba. O castigo do Homem idólatra, do que adora a tecnologia por si criada, é viver na ilusão de que o objecto criado tem, de facto, qualidades que o elevam a um estatuto divino. A sua alma perde-se, então, num remoinho de mentira e falsa adoração.

No segundo exemplo temos o caso do rei Nabucodonosor que se vangloria por ter sido o grandioso construtor da cidade da Babilónia e que como castigo pelo seu orgulho, é por Deus reduzido a um estado de total privação:

The king spake, and said, Is not this great Babylon, that I have built for the house of the kingdom by the might of my power, and for the honour of my majesty? While the word was in the king's mouth, there fell a voice from heaven, *saying*, O king Nebuchadnezzar, to thee it is spoken; The kingdom is departed from thee. And they shall drive thee from men, and thy dwelling shall be with the beasts of the field: they shall make thee to eat grass as oxen, and seven times shall pass over thee, until thou know that the most High ruleth in the kingdom of men, and giveth it to whomsoever he will. (Dan.4.30-32)

O Homem não pode desprezar a sua subalternidade relativamente a Deus e não deve querer para si a honra e a glória que são devidas ao seu criador, pois é a sua intervenção que torna os feitos humanos possíveis.

A suposição de que não há limites para as capacidades humanas torna-se clara à luz do relato da torre de Babel (Gen.11). O orgulho e a desobediência à vontade de Deus são o principal pecado humano, que nada mais é do que adorar o seu próprio ego em vez de Deus. Este tinha ordenado aos homens que se espalhassem pela terra “And you, be ye fruitful, and multiply; bring forth abundantly in the earth, and multiply therein.” (Gen.9.7), mas eles decidem não se separar, construindo para esse efeito a Torre de Babel “And they said, Go to, let us build us a city and a tower, whose top may reach unto heaven; and let us make us a name, lest we be scattered abroad upon the face of the whole earth.” (Gen.11.4) Então Deus fez uso da força para fazer a Humanidade cumprir os seus desígnios, espalhando-os sobre a terra e confundindo as suas línguas, para que deixassem de poder comunicar sem entraves. De ora em diante nunca mais seria possível para os homens de nações diferentes a comunicação directa sem necessidade de tradução:

So the Lord scattered them abroad from thence upon the face of all the earth: and they left off to build the city. Therefore is the name of it called Babel; because the Lord did there confound the language of all the earth: and from thence did the Lord scatter them abroad upon the face of the earth. (Gen.11. 8-9)

A ilacção a retirar parece ser que a felicidade total e perfeita reside em Deus e não na busca individual de prazer. Em muitas ocasiões ao longo da história, a Humanidade parece ter violado uma ou mais das regras acima referidas: a tecnologia tem sido frequentemente utilizada para escravizar, roubar e matar os nossos semelhantes.

Da mesma maneira, este tema tem sido tratado inúmeras vezes na história da literatura mundial. Frankenstein de Mary Shelley alerta o leitor para os desastres que a tecnologia aliada à vontade de se igualar a Deus como criador pode provocar. Em Fahrenheit 451 o narrador escolhe propositadamente a Bíblia Sagrada, de entre os livros que *Montag* roubou e escondeu em casa, para este levar a *Faber*. Emocionado pela visão de tal obra, *Faber* pede-lhe para o deixar tocar no livro e relata a mudança que a

religião sofreu devido à intermediação dos *mass media* entre o fiel e a Palavra de Deus. O papel que Jesus Cristo representa na vida dos indivíduos não passa de uma estratégia de *marketing* para levar os consumidores a adquirir determinado produto:

Montag gave him the book.

‘It’s been a long time.’ Faber turned the pages, stopping here and there to read. ‘It’s as good as I remember. Lord, how they’ve changed it in our “parlours” these days. Christ is one of the “family” now. I often wonder if God recognizes His own son the way we’ve dressed him up, or is it dressed him down? He’s a regular peppermint stick now, all sugar-crystal and saccharine when he isn’t making veiled references to certain commercial products that every worshipper *absolutely* needs. (Bradbury 89)

A influência da Bíblia em Fahrenheit 451 como fio condutor revela-se também no decurso da acção, uma vez que surge explicitamente em outras duas ocasiões: quando *Montag* viaja de metropolitano com o aparelho auditivo e adormece ao som da voz de *Faber*, que lhe lê o Livro de Job e quando *Montag* se torna ele próprio no Livro de Eclesiastes e no livro do Apocalipse quando se junta ao grupo da linha do comboio.

Alguns autores, como Booker, apontam o facto de que para Bradbury o ideal de sociedade passa por um género de cristianismo literário:

In addition to literature, Bradbury presents Christianity as a positive alternative to the oppressive conditions of the dystopian America of Fahrenheit 451. In this thoroughly commercialized society everything, including people, has been reduced to the status of commodities. [. . .] Bradbury’s dystopian society is destroyed in a massive nuclear war that is pictured in the book as a sort of cleansing that brings the potential of new birth. Indeed, this nuclear holocaust clearly figures as an image arising from the ashes of the old as a sort of literate New Jerusalem. (90)

Esse ensejo de criação de uma sociedade apoiada em pressupostos cristãos e literários é preconizada pela personagem *Granger*, pelo seu grupo de guardadores de livros e pela existência de uma resistência silenciosa, cuja função é memorizar livros com o objectivo de utilizar o conhecimentos neles contido na reconstrução da civilização pós-guerra. *Granger* refere que o seu objectivo é recordar, lembrar, para que

a tomada de consciência dos aspectos mais desagradáveis do ser humano possam ser descartados e nunca repetidos, mas não representam em si mesmos a solução:

Bradbury's vision of a "salvation" that will require the destruction of most of humanity parallels Christian projections of the future quite closely, but it is certainly a questionable solution to the problems he saw in his contemporary America. (Booker 90)

Uma vez que o mito de morte e ressurreição presente na obra implica um movimento cíclico da história, então o passado de destruição e horror irá decerto repetir-se. Como *Granger* admite, a literatura e a religião não representam a panaceia que curará os males da Humanidade, pois se esta não aprender com os erros do passado, o conhecimento representará apenas um papel menor na conservação da vida humana.

Deve, no entanto, ter-se em mente que a tecnologia não é errada ou constitui um mal em si mesma, pois temos inúmeros exemplos na Bíblia Sagrada em que a tecnologia serve os interesses de Deus e dos homens. O que o relato bíblico postula como pecaminoso é a utilização indevida da ciência, da tecnologia e do engenho humano. A tecnologia é muitas vezes utilizada com uma finalidade que afronta os ensinamentos postulados por Deus e quando isso acontece, o Homem sofre as amargas consequências do seu orgulho.

Conforme se pode confirmar através de relatos bíblicos, o uso de tecnologia pode frequentemente servir bons propósitos. A construção da Arca de Noé, do tabernáculo e do templo de Salomão constituíram avanços de cariz tecnológico, em que foram usados imensos recursos materiais e humanos, que foram ordenados e até orientados por Deus, servindo um objectivo divino. Assim, a tecnologia pode ser usada para servir e glorificar Deus. Paralelamente, em Fahrenheit 451 não é feita a condenação da tecnologia, mas sim do uso que o Homem faz dela. Conforme se verá mais adiante, *Granger* é autor de um livro intitulado *The Fingers in the Glove: The Proper Relationship between the Individual and Society*. Se prosseguirmos com a analogia proposta pelo narrador, pode afirmar-se que a tecnologia é a luva e os dedos representam a manipulação que a sociedade dela faz. *Faber* explica-o a *Montag* dizendo que a televisão ou os *Sheashell radios* nada têm de intrinsecamente mau. O problema reside na falta de conteúdo da mensagem transmitida por esses meios de comunicação,

que são apenas isso mesmo: *media*. Ainda na entrada relativa a tecnologia, Vítor Corado Simões refere que:

O progresso tecnológico não se processa no vazio, mas no seio de uma sociedade concreta com determinados padrões culturais e sistemas de valores [. . .] O desenvolvimento tecnológico coloca igualmente questões de natureza ética. Bastará lembrar, neste contexto, os receios de um controle informático sobre a vida dos cidadãos ou as possíveis consequências da manipulação genética, i.é, a perspectiva de realização das ficções de Orwell ou de Huxley numa perspectiva meramente técnico-científica, independentemente das condições sociais da sua geração e utilização das suas consequências. A T.[ecnologia] não pode ser desligada do social.

O mau uso da tecnologia tem dado azo a inúmeras catástrofes de cariz humanitário, ambiental, social e bélico. No entanto, a vontade de criar, de descobrir, de inventar, de melhorar as condições de vida podem talvez reflectir a imagem de Deus no ser humano, enquanto Criador do universo. Tal como a música, a arte ou a literatura, o uso de tecnologia na criação de artigos que facilitam o quotidiano dos indivíduos, pode ser considerado um aspecto positivo, demonstrando que o Homem terá sido criado à imagem de Deus. Segundo a Bíblia, a tecnologia pode (e deve) ser usada, afirmativamente, desde que o seja para glorificar Deus: “Whether therefore ye eat, or drink, or whatsoever ye do, do all to the glory of God.” (1, Cor.10.31)

No presente capítulo demonstrou-se, através da análise de exemplos de referência à tecnologia na Bíblia Sagrada, que a tecnologia aquire significado negativo ou positivo perante Deus, de acordo com a utilização feita pelo Homem. No próximo capítulo o foco recairá sobre outro momento histórico considerado fundamental para o estudo da importância da tecnologia na sociedade dos Estados Unidos da América: a primeira fase de colonização.

2.2. A IMPORTÂNCIA DA TECNOLOGIA NA PRIMEIRA FASE DE COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA

Having undertaken, for the glory of God, and advancement of the Christian faith and honour of our king & country, a voyage to plant the first colony in the Northern parts of Virginia do by these presents solemnly & mutually in the presence of God, and one of another, covenant & combine our selves together into a civil body politic, for our better ordering & preservation & furtherance of the ends aforesaid; and by virtue hereof to enact, constitute, and frame such just & equal laws, ordinances, Acts, constitutions, & offices, from time to time, as shall be thought most meet & convenient for the general good of the Colony, unto which we promise all due submission and obedience.

Mayflower Compact

For we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us.

Governor John Winthrop

If thou wilt work, I have bread for thee; if thou wilt be honest, sober, and industrious, I have greater rewards to confer on thee – ease and independence. I will give thee fields to feed and clothe thee; a comfortable fireside to sit by, and tell thy children by what means thou hast prospered; and a decent bed to repose on. I shall endow thee beside with the immunities of a freeman. If thou wilt carefully educate thy children, teach them gratitude to God, and reverence to that government, that philanthropic government, which has collected here so many men and made them happy.

St. Jean de Crèvecoeur

Este capítulo tem como objectivo aferir o grau de importância que a tecnologia possuía para os primeiros colonos americanos e para as gerações subsequentes, nomeadamente até à Independência dos Estados Unidos da América. Os factos históricos referidos no início do capítulo constituem um lugar-comum para o público-alvo da presente dissertação, mas considerou-se pertinente incluí-los, uma vez que proporcionam a legitimização contextual do tema tratado.

Desde o tempo em que Cristóvão Colombo inesperadamente encontrou um novo continente a meio caminho da sua viagem para a Índia em busca de especiarias, que inúmeras tentativas de colonização tiveram lugar. Todavia, a aventura americana só teve realmente início na Primavera de 1607, quando três pequenas embarcações vindas da Inglaterra trazendo uma centena de homens, cujo intento era obter ouro e prata, chegaram à Virgínia, onde fundaram Jamestown.

Treze anos mais tarde o *Mayflower*, o navio que partiu de Plymouth com cento e dois calvinistas ingleses, atracou em Massachussets a 21 de Novembro de 1620. Estes colonos, os *Pilgrim Fathers*, como são denominados, tinham já vivido na Holanda durante doze anos, por recusarem submeter-se à autoridade da nova igreja anglicana. O seu objectivo ao rumar ao Novo Mundo era criar uma igreja sua, sob cuja influência pudessem viver em paz e de maneira justa. Para esse efeito, redigiram o *Mayflower Compact*, um acordo solene sob o qual se regeriam as suas leis.

Os interesses dos dois grupos de colonos, o de Jamestown e os *Pilgrim Fathers* não poderiam ser mais diferentes. Enquanto o que motivava os primeiros era o lucro e a exploração económica da nova terra encontrada, o segundo grupo pretendia o separatismo religioso. No entanto, ambos tinham um objectivo comum: queriam governar o seu próprio destino e obter a liberdade e a felicidade que se lhes escapava no seu país de origem.

John Winthrop, que se juntou à colónia da baía de Massachusetts em 1629, bem como os restantes colonos, continuavam a considerar-se súbditos ingleses. De uma maneira geral, o sermão de 1630 “A Model of Christian Charity” discorre sobre um novo modelo de sociedade e levanta questões fundamentais sobre as motivações que levam a que as pessoas se unirem-se ou se afastem-se umas das outras. Mas fundamentalmente a prédica incide sobre os limites do interesse individual em oposição ao interesse colectivo. Segundo Winthrop, para que esta empresa vingasse, era necessário que todos se esforçassem por um bem comum, tendo por base a convicção de que o amor natural que cada indivíduo sente por si próprio, conduz simultaneamente ao

amor por tudo o que se assemelhe a si mesmo e às suas experiências pessoais. Por esse motivo os mais afortunados têm o dever de olhar pelos seus irmãos mais desfavorecidos:

Now the only way to avoid this shipwreck and to provide for our posterity is to follow the counsel of Micah, to do justly, to love mercy, to walk humbly with our God. For this end, we must be knit together, in this work, as one man. We must entertain each other in brotherly affection. We must be willing to abridge ourselves of our superfluities, for the supply of others' necessities. We must uphold a familiar commerce together in all meekness, gentleness, patience and liberality. We must delight in each other; make others' conditions our own; rejoice together, mourn together, labor and suffer together, always having before our eyes our commission and community in the work, as members of the same body. So shall we keep the unity of the spirit in the bond of peace. The Lord will be our God, and delight to dwell among us, as His own people, and will command a blessing upon us in all our ways, so that we shall see much more of His wisdom, power, goodness and truth, than formerly we have been acquainted with. We shall find that the God of Israel is among us, when ten of us shall be able to resist a thousand of our enemies; when He shall make us a praise and glory that men shall say of succeeding plantations, "may the Lord make it like that of New England." (Corbett 1: 25)

O amor, o respeito pela alteridade e o sentido de uma missão comum são a chave para o sucesso de uma empresa que constitui uma experiência histórica e mundial. Ao praticar o bem em benefício da comunidade, o sujeito está a assegurar o seu próprio bem-estar. Em rudimento, esta é a doutrina do *self-interest*, a que Tocqueville se referia como sendo o elemento de coesão do tecido social norte-americano. Esta "city upon the hill", conforme Winthrop a apelida, não é uma cidade como outra qualquer, é um exemplo à vista de todos da obediência devida à vontade divina. Se os colonos falharem em provar o seu valor, todos quanto os observam porão em questão a sua fé em Deus. Para os colonos puritanos, este momento é único na história humana, e uma vez que "the eyes of all people are upon us" (Corbett 1: 26), todos saberão se estes crentes foram ou não fiéis às suas ideias. Se o projecto falhar e Deus os abandonar, o resultado é o aniquilamento total:

But if our hearts shall turn away, so that we will not obey, but shall be seduced, and worship other Gods, our pleasure and profits, and serve them; it is propounded unto us this day, we shall surely perish out of the good land whither we pass over this vast sea to possess it. (Corbett 1: 26)

De acordo com o sermão de Winthrop, os colonos puritanos que emigravam para o Novo Mundo tinham um pacto com Deus para criar uma comunidade santa, o que fazia deles seres excepcionais. Se falhassem no seu propósito seriam duramente castigados. A este respeito Mário Avelar sugere que os primeiros colonos se consideram o Povo Escolhido para cumprir a vontade de Deus na Terra Prometida, temática também ela subjacente a Fahrenheit 451:

Quotidianamente vivendo sob um quadro religioso e mental que implica um processo de auto-avaliação dos mais pequenos gestos ou situações, estas gerações iniciais desenvolvem uma forte cultura interior de responsabilização individual. Além disso, vêem-se a si próprias como predestinadas, participando num processo messiânico de regeneração humana. (19)

Os primeiros colonos tiveram de enfrentar imensos perigos e privações: as diferenças de clima, por vezes bastante extremas, o estabelecimento de relações com os povos indígenas, a fome, as doenças, a construção de habitações, o abate de árvores para proporcionar o cultivo da terra e métodos de caça e pesca diferentes. Não conheciam a fauna, a flora, a geografia, e muito menos a população nativa da região. Todas as actividades ligadas à sobrevivência exigiram destes indivíduos uma enorme capacidade de adaptação ao novo ambiente, que não poucas vezes, se mostrava hostil.

A estes pioneiros seguiram-se vagas de outros emigrantes, principalmente os puritanos, que até por volta de 1640 enfrentaram perseguição feroz por parte de Carlos I. O apelo da América como o local onde Deus podia ser adorado livremente de acordo com a crença individual era forte demais para se lhe resistir. Mas os fundadores da Nova Inglaterra não acreditavam em conceder a outrem a tolerância que procuravam para si próprios. O seu ideal não era a democracia, mas uma teocracia autoritária e castradora que perseguia os dissidentes, tal como eles próprios tinham sido perseguidos. Até ao tempo presente, o seu legado tem influenciado a civilização americana com o seu ditado: “faith in God, faith in man, faith in work”. A região da Pensilvânia, colonizada por

Quackers, privilegiava a liberdade e tolerância religiosas e simultaneamente instigava os seus seguidores a obter prosperidade económica. Estes ideais difundiram-se igualmente pelo território, tornando-se outra faceta do carácter norte-americano.

Os primeiros colonos estavam inacreditavelmente mal apetrechados e mal preparados para a tarefa a que se tinham proposto. À chegada a Cape Cod os *Pilgrim Fathers* improvisaram uma habitação com uma “large shalop”, um barco leve e totalmente aberto, que tinham trazido consigo no Mayflower. Provavelmente o barco terá sido virado ao contrário de modo a providenciar abrigo. Em *Of the Plymouth Plantation*, William Bradford relata que um grupo de colonos descobriu uma aldeia de habitantes nativos desabitada e sem ter a quem pedir, levaram milho e feijão que asseguraram a sua sobrevivência. Mais refere que não fora terem conseguido obter estes mantimentos, teria sido muito difícil, senão impossível, resistir ao Inverno rigoroso e ter ainda algumas sementes para plantar na Primavera seguinte:

[. . .] also ther was found more of their corne, and of their beans of various colours. [. . .] that hear they gott seed to plant them corne the next year, or else they might have starved, for they had none, nor any liklyhood to get any till the season had beene past [. . .] (Tyler 100)

Surpreendentemente, os colonos pareciam acreditar que poderiam viver no território virgem da América da mesma maneira que tinham feito toda a sua vida nos locais de que eram originários. Não levaram consigo materiais de construção para casas, nem alimentos suficientes para resistir ao Inverno que se avizinhava. Colocaram-se literalmente nas mãos de Deus. Mas para sobreviver tinham de se adaptar e daqui surgiu um novo tipo de agricultura, arquitectura e economia doméstica, que fez com que após algum tempo houvesse pouco em comum com os ingleses.

Numa carta que Edward Winslow, um dos líderes dos *Pilgrim Fathers*, endereçou de Nova Inglaterra a 11 de Dezembro de 1621 a um amigo na Inglaterra, presume-se que a George Morton, aquele descreve o local e as condições encontradas no novo continente. Relatando a abundância de recursos naturais, como o peixe, a caça, os frutos e o milho dos habitantes nativos, além de uma terra a perder de vista e escassamente habitada, Winslow refere que “The country wanteth only industrious men to employ;” (Young 234)

Os colonos não pretendiam fazer da América um duplicado da Inglaterra que tinham abandonado, antes queriam que fosse “a different sort of place” (Roberdts 49), “a city upon the hill” (Corbett 1: 26), para onde todos olhariam como o paradigma da perfeita união de Deus e do Homem, uma Nova Jerusalém livre de pecado. Mas para isso, abandonar a tradição era crucial. Frequentemente isto sucedia devido à pura necessidade, uma vez que o ambiente em que se encontravam era de tal modo diferente que os indivíduos eram obrigados a estar abertos a novas ideias se queriam sobreviver e fazer vingar os seus projectos. Talvez seja a partir desta mescla única de condições que se inicia a formação do carácter e da cultura americanos: uma mescla de excentricidade, inovação e sentido prático.

Durante os primeiros tempos na nova pátria, o colono não poderia dar-se ao luxo de embelezar um terreno, pois a sua necessidade mais premente era a utilidade e capacidade da terra em proporcionar alimento. Na sua Inglaterra natal talvez sentisse a preocupação de manter a sua propriedade bem ajardinada, além de convenientemente cultivada. Mas na nova pátria, a necessidade de sobrevivência é mais forte que qualquer outra, pois como se sabe “philosophy does not bake bread.” (Roberdts 49)

Na América colonial, tal como nos locais de origem dos colonos, quer fosse a Europa, quer fosse África, a economia baseava-se na agricultura. As culturas, as técnicas e os utensílios usados eram uma mistura de conhecimentos indígenas, europeus e africanos. Por exemplo, o milho era originário da América, o trigo trazido da Europa e o arroz de África. A grande maioria das culturas era produzida para garantir a alimentação da população e dos animais. Todavia, também eram produzidos tabaco e índigo para venda ou troca.

Os conhecimentos de cariz agrícola eram transmitidos maioritariamente por via oral ou através de demonstrações. Mais tarde, os colonos também contribuíram com publicações sobre técnicas agrícolas para revistas e outras publicações da época. Em algumas bibliotecas da América colonial era possível encontrar manuais de proveniência europeia versando sobre agricultura, mas a sua relevância era bastante dúbia, dado a diferente geografia e condições atmosféricas. Desde o início da colonização se pode verificar a ênfase posta na instrução tecnológica, pois na América este tipo de informação poderia fazer a diferença entre sobrevivência e a fome.

De facto, havia grandes diferenças no tipo de agricultura praticada num e noutro continente, começando pelo tamanho da porção de terra cultivada. Na Europa, uma vez que a terra disponível era escassa, os seus habitantes dispunham apenas de pequenas

parcelas. Por este motivo, a terra era trabalhada intensivamente e adubada em abundância. No novo continente, a terra era abundante e suficiente para todos, por isso o agricultor ocupava grandes porções de terra, que cultivava exaustivamente sem se dar ao cuidado de a fertilizar, até exaurir os seus recursos. Quando isto sucedia, o agricultor simplesmente escolhia um outro local e reiniciava o processo. Este facto não favorecia particularmente o estabelecimento permanente e definitivo num determinado local, antes privilegiava a mobilidade, característica tão cara aos americanos. Foi exactamente esta capacidade de mudar, de alterar rotinas e padrões, que caracterizou, desde a própria colonização (que constituiu em si mesma uma mudança para o desconhecido), o espírito americano, e que representa quiçá a chave do seu sucesso como nação, que não raras vezes se define em termos meramente económicos. Foi assim que a partir do nordeste americano, primeiramente habitado pelos Puritanos, se expandiram para o restante território e foi também a partir daqui que os ideais e as tradições culturais, sociais, religiosas e até geográficas se expandiram e tornaram parte integrante da cultura americana:

Northeastern ideas would determine where cities would be situated and how their streets would be laid out. They would determine what ordinary houses would look like and how they would be placed in relation to streets and gardens. They would determine where roads would be built, and who would build them, where farmers would live and how they would design barns to house their crops and livestock; and a host of smaller matters. In concert, these ideas and habits would produce a set of ordinary human landscapes highly distinctive in appearance, in turn underlain by a set of ethical, esthetic, and even religious ideas about how humans should treat the land. (Roberdts 49)

Deve no entanto referir-se que isto não sucedia em todas as situações, uma vez que técnicas originárias dos povos nativos foram também utilizadas pelos colonos. Os passageiros sobreviventes do *Mayflower* beneficiaram em grande medida dos conhecimentos de um índio de nome *Squanto* que os auxiliou a conseguir o alimento que necessitavam:

By them [the settlers] he [Squanto] was greatly regarded [. . .] while his acquaintance with the soil on which they had established themselves, and

the native modes of cultivating grain and other vegetable produce, was of the greatest use to men who were only accustomed to European agriculture. The maize and other grain were sown in the fields that had been richly manured with fish to ensure an abundant crop; (Webb 109)

Outro recurso natural que deve ter surpreendido os colonos foi a grande quantidade de árvores disponível, facto que viram como uma oportunidade de melhorar as suas condições de vida e de subsistência. Sendo uma fonte de combustível, aquecimento e iluminação, as árvores, que se tinham tornado escassas na Europa sobrelotada, também forneciam alimento e industrialmente podiam ser usadas para cozer cerâmica e tijolo. Em 1622, a Companhia da Virgínia recomendava que cada família de colonos viajasse munida de:

[. . .] two broad axes, two felling axes, two steel hand saws, one whip saw, two hammers, two augurs, six chisels, two stocked braces, three gimlets, two hatchets, two froes, nails, and a grindstone. (Burns 18)

Todo este equipamento era extremamente dispendioso para uma família, que provavelmente não levava consigo a totalidade dos itens assinalados, mas serve para demonstrar a importância que assumiu o comércio da madeira e o quanto este dependia de recursos tecnológicos, ainda que rudimentar. Os instrumentos agrícolas mais comuns eram os já utilizados no velho continente: a enxada, o ancinho e a pá. Na carta de Edward Winslow anteriormente referida, este enumera alguns itens que considera necessários para uma maior desenvoltura e conforto na nova pátria:

Build your cabins as open as you can, and bring good store of clothes and bedding with you. Bring every man a musket or fowling-piece. Let your piece be long in the barrel, and fear not the weight of it, for most our shooting is from stands. [. . .] If you bring any thing for comfort in the country, butter or sallet oil, or both, is very good. [. . .] Bring paper and linseed oil for your windows, with cotton yarn for your lamps. Let your shot be most for big fowls, and bring store of powder and shot. (Young 237-38)

O papel e o óleo revelavam ser de extrema importância para cobrir e calafetar as janelas, protegendo os colonos dos rigorosos Invernos da Nova Inglaterra. Uma arma era também uma garantia de segurança numa terra selvagem e de subsistência, uma vez que a caça era abundante.

A manufactura nas colónias americanas abrangia uma grande variedade de bens destinados a consumo local e para exportação: desde barris a artigos de vestuário, passando por bules de chá, estes artigos eram produzidos em oficinas, casas privadas e plantações. A feitura destes objectos estava condicionada pela tradição que os colonos traziam consigo, mas também pelas novas e especiais condições encontradas no Novo Mundo. Os trabalhadores americanos não eram, na sua generalidade, tão bem dotados quanto os seus pares europeus, mas compensavam essa desvantagem pela sua capacidade de inovação e abertura para desenvolver novos métodos.

Desde o início da colonização que os promotores anglo-americanos pretendiam importar de países europeus trabalhadores com conhecimentos técnicos. Benjamin Franklin, quando escreveu o artigo intitulado “Information to Those Who Would Remove To America”, descreve o tipo de indivíduo para quem a imigração para a América seria uma mais-valia. Aquele que não tem uma profissão útil e que confia no seu título nobiliárquico para ganhar a vida não tem lugar no novo país:

Much less is it advisable for a person to go thither, who has no other quality to recommend but his birth. In Europe it has indeed its value; but it is a “commodity” that cannot be carried to a worse market than that of America, where people do not inquire concerning a stranger, *what is he?* but, *what can he do?* If he has any useful art, he is welcome; and if he exercises it, and behaves well, he will be respected by all that know him; but a mere man of quality, who, on that account, wants to live upon the public, by some office or salary, will be despised and disregarded. (Perkins 380)

É através do trabalho árduo e de uma ocupação importante para a comunidade em que está inserido que um homem se torna digno. O *Status Anxiety*⁸ surge talvez

⁸ *Status Anxiety* é o título de um livro de Alain de Botton publicado em 2004 que versa sobre o desejo das pessoas nas sociedades modernas de “subir na vida” e também sobre a ansiedade que resulta da percepção de como o indivíduo é visto pelos outros. De Botton sustenta que a ansiedade crónica sobre o estatuto social é um efeito secundário de qualquer sociedade democrática e igualitária.

neste contexto e passa democraticamente a existir em todos os estratos da sociedade, pois nos países de origem o indivíduo ou pertença à nobreza e o estatuto era-lhe conferido à nascença ou, então, tinha hipóteses mínimas de ascender socialmente. Na América não existiam classes sociais como eram entendidas na Europa. O indivíduo era respeitado pela sua conduta, pelo seu desempenho profissional e pela utilidade que tinha para a comunidade em que vivia. E o tipo de ocupações que estão disponíveis não são as mesmas que na Europa, onde muitos obtêm o sustento a custo da exploração de cargos públicos e governamentais:

Of civil offices, or employments, there are few; no superfluous ones, as in Europe; and it is a rule established in some of the states, that no office should be so profitable as to make it desirable. (Perkins 380)

Uma vez que os recursos da América são muitos, a população cresce rapidamente e também pela via da imigração aumenta o número de habitantes, por isso há uma contínua procura de artesãos que produzam artigos necessários para o cultivo da terra, construção civil, mobiliário e outros utensílios que de outra forma teriam que ser importados da Europa. Segundo Franklin, a necessidade mais imediata não é de filósofos, políticos ou funcionários públicos, mas sim de profissões técnicas, que ajudem a impulsionar a economia da jovem colónia. Estas ocupações garantem, ao contrário do que acontece na Europa, a honra e o respeito dos concidadãos:

The husbandman⁹ is in honor there, and even the mechanic¹⁰, because their employment is useful. The people have a saying, that God Almighty is Himself a mechanic, the greatest in the universe; and he is respected and admired more for the variety, ingenuity, and utility of his handyworks, than for the antiquity of his family. (Perkins 380)

O espírito empreendedor esteve sempre bem presente desde o início da colonização. Logo no princípio do século XVII, a Companhia da Virgínia, necessitando de trabalhadores experientes na arte de produzir vidro, trouxe trabalhadores polacos, alemães e por fim italianos, conseguindo manter a fábrica em pleno funcionamento. Todavia esta empresa não conseguiu ir avante, mercê de ataques de nativos e problemas

⁹ Farmer

¹⁰ Manual laborer.

de ordem técnica. Algumas décadas mais tarde foram construídos moinhos por trabalhadores dinamarqueses na baía de Massachusetts.

A colónia que estava mais orientada para a industrialização era a da Companhia da Virgínia, que pretendia diversificar a sua economia para além do cultivo da monocultura do tabaco. A indústria do ferro foi aí implementada por mineiros de origem polaca e alemã. A companhia da Nova Inglaterra foi mais cautelosa, mas mais bem-sucedida na formação de indústrias. Em 1638 foi fundada a primeira fábrica de produção de roupa em larga escala, altura em que vinte famílias de Yorkshire se estabeleceram em Rowley, Massachusetts e fundaram uma oficina. No ano seguinte foi fundada uma empresa de vidro em Salem e na década de quarenta do século XVII, John Winthrop, Jr., um entusiasta da ciência e tecnologia, tentou estabelecer uma fábrica de artigos de ferro: fechaduras, pregos e outras ferramentas, primeiro em Braintree e mais tarde em Lynn. No entanto, o alto custo da mão-de-obra aliado a outros factores desfavoráveis, puseram termo a esta iniciativa.

A indústria do sal que, por esta altura, era importante devido à sua acção de conservação dos alimentos, mais do que como condimento, era extremamente importante porque dela dependiam um sem número de outras indústrias, como a da pesca do bacalhau, da conserva de carne e a da produção de couro. A maior parte do sal era importado da Europa, frequentemente em troca de peixe salgado, uma vez que o método tradicional de fabrico do sal, que dependia da evaporação, estava destinado ao fracasso devido ao clima frio e húmido da Nova Inglaterra. Existiam outras alternativas de produção de sal, mas provaram não ser economicamente viáveis. Para as autoridades britânicas também era conveniente que as colónias utilizassem o seu sal, uma vez que as mantinha dependentes. De facto, um dos grandes problemas da Revolução Americana foi quebrar ou conseguir contornar o bloqueio britânico que vedava à América a importação de sal da Europa e das Caraíbas.

A indústria dos curtumes, a transformação de peles de animais em couro, era uma das mais importantes da América, pois os seus usos incluíam, entre outras, calçado, selas, bridas, peças e material para carruagens e capas de livros. Outra importante fonte de riqueza era o mar, quer devido à pesca do bacalhau e da baleia, quer devido ao desenvolvimento da indústria de construção naval. Os habitantes da América tinham a vantagem de ter muita madeira de excelente qualidade à sua disposição, de estarem próximo da costa marítima e de poderem utilizar técnicas mais arrojadas. O barco tornou-se extremamente importante para o comércio e central para a economia das

colónias. A que mais se evidenciou na construção naval foi a Nova Inglaterra, com centros de fabrico em Charlestown, Salem, Salisbury, Portsmouth e principalmente Boston, e que já em 1630 construía navios transatlânticos. Esta indústria depressa começou a exigir mais do que madeira, cordame e velas. Simultaneamente a indústria do ferro impulsionou o crescimento da construção naval e esta, por sua vez, fez desenvolver grandemente a primeira.

A tecnologia também se encontrava presente na vida doméstica, maioritariamente passada de mãe para filha, de geração em geração. Aprender a cuidar da casa, a preparar os alimentos, fazer e remendar roupa, bordar e costurar para motivos decorativos exigia uma aprendizagem demorada. Apareceram por esta altura os *housewifery manuals*, livros, umas vezes impressos, outras vezes ainda escritos manualmente, sobre técnicas de gestão doméstica.

As primeiras habitações eram planeadas basicamente para dar abrigo enquanto a colónia se estabelecia. Mais tarde os colonos ocupavam uma casa mais robusta que tinha entretanto sido construída. Uma solução temporária bastante comum no início do século XVII para resolver o problema da habitação na colónia da Virgínia era escavar um buraco rectangular no chão, cobri-lo de madeira a toda a volta no chão e paredes e assentar-lhe um telhado, também de madeira, no topo.

Relativamente aos transportes utilizados, viajar não era algo que se fizesse com regularidade, mas por razões óbvias, a maneira mais fácil e barata de alguém se deslocar era através da água. Mesmo aqueles que viviam longe do mar, estabeleciam-se geralmente perto de cursos de água, o que permitia transportar bens e pessoas com relativa facilidade. Uma vez que os barcos eram caros e difíceis de manobrar, a canoa tornou-se bastante popular.

Pode afirmar-se que a América é, por excelência, o local onde os mais desfavorecidos economicamente podem, se estiverem dispostos a esforçar-se, obter melhores condições de vida. A tecnologia tem assim o papel de auxiliar, ao facilitar e suavizar as condições de vida e o trabalho árduo dos colonos. O artesão, o tecnólogo, desempenha um papel importantíssimo na sociedade emergente, que necessita de bens a um ritmo cada vez mais rápido.

É claro que nem tudo funcionava assim de maneira tão universal. As primeiras famílias a chegar ao novo continente retinham algumas vezes um estatuto algo diferente, mas sem nunca pôr em causa as instituições democráticas que serviram de base à colonização americana:

Puritan notions of family were also reflected in the social hierarchy of New England villages. Each town developed a group of leaders, called “town fathers,” who were the heads of certain families, were usually university trained or specially skilled in a craft, and who directed local affairs. But though the sons of the town fathers tended to inherit their power and influence, and though a handful of families monopolized local offices, the basis of local self-government was the town meeting and the decisions of the town meeting required the unanimous agreement of every townsman.” (Axelrod 15)

Os *town fathers* possuíam qualificação técnica ou de cariz universitário, o que denota a importância dada ao conhecimento e sua aplicação prática. Todavia, a existência destas famílias não fez da sociedade americana uma oligarquia. Aliás, conforme refere Benjamin Franklin, na América impera uma “general mediocrity of fortune”, ou seja, não há hordas de gente pobre e miserável, sem meios nem capacidade de garantir a sua subsistência como acontecia na Europa e, simultaneamente, também não existe uma minoria que concentre o poder económico da nação. Franklin continua, comentando que esta mediania de rendimentos e de fortuna é, precisamente, o que assegura a moral e a virtude da nação:

The almost general mediocrity of fortune that prevails in America obliging its people to follow some business for subsistence, those vices, that arise usually from idleness, are in a great measure prevented. Industry and constant employment are great preservatives of the morals of a nation. (Perkins 384)

St. Jean de Crèvecoeur na carta intitulada “*What is an American?*” chama-lhe “a pleasing uniformity of decent competence” (Perkins 210) que perpassa toda a nação e refere ainda que “The rich and the poor are not so removed from each other as they are in Europe.” (Perkins 209) Em termos de desenvolvimento económico, Crèvecoeur descreve a América da década de 70 e 80 do século XVIII, como um país em que há:

[. . .] fair cities, substantial villages, extensive fields, an immense country filled with decent houses, good roads, orchards, meadows, and bridges, where an hundred years ago all was wild, woody, and uncultivated! (Perkins 209)

Foram o zelo, a arte, a aptidão, o génio humanos que transformaram um local antes selvagem e inóspito, num ambiente cuidado, aprazível e benéfico para a vida dedicada a Deus. Pelo contrário, conforme refere St. Jean de Crèvecoeur, a Europa era constituída por um conjunto de países onde uma mão-cheia de indivíduos privilegiados, quer fossem membros da aristocracia ou do clero, dominava e explorava um número imenso de pessoas desprovidas de recursos. Na América imperava uma distribuição mais igualitária da riqueza, permitindo aos indivíduos realizar alguns dos seus sonhos, além de prover às suas necessidades básicas com fartura. Embora não seja feito directamente um louvor à democracia como forma superior de governação, este é de facto efectuado, ao ser enaltecido o modo como este novo povo criou uma identidade própria e única, que transcende os antecedentes étnicos, culturais e religiosos de cada grupo ou indivíduo.

Uma das razões que Crèvecoeur aponta para o sucesso desta sociedade é o facto de cada pessoa trabalhar para si própria de modo “unfettered and unrestrained” (Perkins 210). Além disso, Crèvecoeur valoriza grandemente a importância do trabalho agrário na dignificação do ser humano. Convencido de que está a viver numa nova Jerusalém, refere que:

[. . .] we are the most perfect society now existing in the world. Here man is free as he ought to be; [. . .] The Americans were once scattered all over Europe; here they are incorporated into one of the finest systems of population which has ever appeared. (Perkins 210-11)

A recompensa pelo esforço pessoal de cada um é a prosperidade, o bem-estar físico e mental do indivíduo que sabe que cumpre o seu dever para com a sociedade e para com Deus. Na velha Europa, o indivíduo não podia trabalhar para si mesmo, pois a terra era demasiado escassa para a população super-abundante e porque algumas classes da sociedade, nomeadamente o clero e a nobreza, ocupavam grandes porções. Os camponeses que não possuíam terra, ainda tinham que, do fruto que obtinham do seu trabalho, pagar uma parte aos mais ricos e poderosos, que por sua vez, se tornavam cada vez mais influentes. Este ciclo vicioso matava na origem qualquer desejo de engrandecimento. Na recém-descoberta América, o Homem podia, através do engenho,

inteligência, capacidade criativa e força de vontade, atributos dados por Deus, atingir objetivos que anteriormente lhe eram negados:

Here the rewards of his industry follow with equal steps the progress of his labour; his labour is founded on the basis of nature, *self-interest*; can it want a stronger allurement? [. . .] The American is a new man, who acts upon new principles; he must therefore entertain new ideas, and form new opinions. From involuntary idleness, servile dependence, penury, and useless labour, he has passed to toils of a very different nature, rewarded by ample subsistence.
– This is an American. (Perkins 212)

Tocqueville haveria, mais tarde, de descrever este aspecto distintivo da sociedade norte-americana. Neste novo país as rivalidades religiosas cessaram. Cada indivíduo podia adorar a Deus da maneira que lhe aprouvesse, desde que o seu carácter fosse “peaceable”, “industrious”, “sober”, “a good farmer”, “a good citizen” e desde que o indivíduo em questão “work[s] the fields, embellish[es] the earth, clear[s] swamps.” (Perkins 213) A prosperidade e o bem-estar passaram a ser tão ou mais importantes do que a prática religiosa. O visitante europeu era surpreendido pela realidade americana: a pobreza e a miséria tinham sido praticamente erradicadas, as cidades eram belas e acolhedoras e o comércio era cosmopolita, pois era possível encontrar produtos de todos os cantos do globo:

Here he [an Englishman] stands on a larger portion of the globe, not less than its fourth part, and may see the productions of the north, in iron and naval stores; the provisions of Ireland, the grain of Egypt, the indigo, the rice of China. (Perkins 215)

O desenvolvimento tecnológico permitiu, por sua vez, a expansão económica da nação e o indivíduo que desejasse uma vida melhor, desde que dominasse um mister e mesmo não sendo excepcionalmente dotado, conseguia sustentar-se a si e à sua família com relativa facilidade: “Whatever be his talents or inclinations, if they are moderate, he may satisfy them.” (Perkins 216)

Porém, nem todos os visitantes do novo continente vêem como edificante o modo de vida dos colonos. Apenas setenta anos mais cedo Ned Ward, num texto intitulado A

Trip to New England; With a Character of the Country and People, both English and Indian, datado de 1699, revela de modo muito directo as razões que levaram os seus conterrâneos a procurar a sorte do outro lado do oceano Atlântico: “Bishops, Bailiffs, and Bastards, were the three Terrible Persecutions which chiefly drove our unhappy Brethren to seek their Fortunes in our Forreign Colonies.” (Jehlen 400)

Fazendo uso de um tom irónico, prossegue o seu relato dos hábitos e costumes anglo-americanos, afirmando que, tanto as mulheres como os homens, são pouco asseados e que comungam do péssimo hábito de fumar em qualquer local ou situação, até mesmo na igreja. As mulheres casam muito cedo, têm um grande número de filhos e também bastante cedo na vida perdem os dentes, a beleza e a formosura. Os Americanos gostam de apreciar os prazeres da vida: a frugalidade na alimentação não é habitual e o rum é reputado como a cura milagrosa para todos os males que os afectam. A preguiça é outro dos pecados frequentes na colónia. Conforme Ward refere inúmeras vezes, a diligência no trabalho não é a característica mais comum entre os habitantes da Nova Inglaterra, que passam mais tempo na taberna do que a cuidar do seu sustento:

One Husband-man in England, will do more Labour in a Day, than a New England Planter will be at pains to do in a week: For to every Hour he spends in his Grounds, he will be two at an Ordinary¹¹. (Jehlen 400)

A única situação em que Ward lhes reconhece algum valor é na capacidade para procriar, comentando que “men are industrious in Bed.” (Jehlen 401) Ward analisa a nova realidade que encontra na América à luz do que é habitual em Inglaterra, sem ter em conta as inúmeras diferenças que existem entre os dois continentes. Uma vez que há uma enorme variedade e abundância de recursos disponíveis para todos, e não apenas para uma minoria da população, como acontecia no continente europeu, é tão-somente natural que haja mais tempo disponível para a fruição e para a confraternização. A veracidade da viagem de Ward à Nova Inglaterra tem sido questionada e crê-se que se apoiou em relatos prévios, tendo-se limitado a exagerar descrições anteriores.

Conforme se pode depreender dos escritos de Benjamin Franklin e de St. Jean de Crèvecoeur, o colono não almeja acumular riquezas ou viver num castelo, contentando-se com a “general mediocrity” comum aos seus conterrâneos. A expressão “general mediocrity” deve aqui ser entendida como mediania e não como insuficiência

¹¹ Uma “Ordinary” é sinónimo de “tavern” ou “inn”.

de valor ou qualidade. Para todos os cidadãos existe a possibilidade de alcançar riqueza e prosperidade, e a “general mediocrity” descreve uma vida económica desafogada que era comum à maior parte dos colonos.

Ao analisar a relação que os colonos mantinham com conceitos de ordem económica, comercial e tecnológica, convém ter em mente que a busca de uma “Nova Jerusalém” teve por base não só motivos religiosos, mas também económicos. A busca de melhores condições de vida estava inegavelmente subjacente à sede de liberdade religiosa. Neste contexto não se pode esquecer que as colónias puritanas foram sempre e desde o início o produto de iniciativas com vista aos lucros, financiadas por mercadores e corporações da Coroa inglesa.

O puritanismo, parte integrante da identidade americana, parece estar, em certa medida, numa rota de colisão com a busca e a fruição da felicidade, se entendermos o conceito de puritanismo como H. L. Mencken o define: “the haunting fear that someone, somewhere, may be happy.” (409). Todavia, o autor tem como alvo, não os puritanos e o seu modo de vida inicial, mas o conceito vitoriano que viria a surgir mais tarde. Por outro lado, também existe a tradição do puritano como o rebelde inconformado que não aceita a autoridade imposta por um governo injusto, como foi descrita por John Adams em “Dissertation on the Canon and Feudal Laws” em 1765. Estes dois pontos de vista perpassam a cultura e a identidade americanas até aos dias de hoje: Ronald Reagan, num discurso eleitoral de 1980 utilizou o parágrafo final do discurso de John Winthrop “A Model of Christian Charity”, apelando aos valores que nortearam a fundação dos Estados Unidos da América. Em Fahrenheit 451 essa tradição está presente em todos aqueles que se recusam submeter-se aos desígnios da sociedade desinformada.

A atitude puritana face à posse e usufruto dos bens materiais era algo ambígua: se por um lado partilhava de uma hostilidade tipicamente medieval relativamente ao comércio, padrões feudais de cultivo da terra e aversão teológica ao *self-interest*, como se pode perceber pelo discurso de Winthrop: “the care of the public must oversway all private respects” (Corbett 1: 24), por outro lado coexiste com a noção de que o trabalho edifica e enobrece o carácter humano e que o aproxima de Deus. Esta ideia está igualmente presente em Fahrenheit 451 na apologia que tanto *Faber* como *Granger* fazem ao acto de criar algo e, fruto dessa acção, imprimir uma marca no mundo, modificando-o e tornando-o diferente do que era anteriormente.

Inicialmente, nas colónias puritanas a terra era distribuída pelas autoridades locais, que reservavam grande parte delas para uso comum, o consumo de alguns

produtos era restringido e os preços eram regulamentados. A este propósito, em 1639, Robert Keayne, um membro da igreja de John Cotton, foi julgado e condenado em tribunal por vender um saco de pregos por um preço mais elevado do que devia. Tanto em Plymouth como em Massachusetts os colonos experimentaram algo que se pode apelidar de comunismo. Em “Modell of Christian Charity” Winthrop propõe a teoria, segundo a qual o interesse colectivo e o bem-estar universal ultrapassam os interesses individuais: “For it is true that particular estates cannot subsist in the ruin of the public.” (Corbett 1: 24)

Esta noção de “bem comum” não está de maneira nenhuma em conflito com a teoria de Max Weber, segundo a qual o capitalismo teria as suas raízes na ética protestante, muito embora tal ideia pareça constituir um paradoxo visto que, em geral, a devoção religiosa é acompanhada pela rejeição dos valores materiais. Na ética protestante, em especial na Calvinista, as actividades mundanas, incluindo a busca de prosperidade económica, tinham um significado positivo, ao contrário do que acontecia na religião católica. Nesta última o mero facto de o indivíduo crer nos sacramentos da igreja e na sua autoridade hierárquica era o suficiente para lhe garantir a salvação. Estes conceitos foram banidos da religião protestante por Lutero, por isso, o crente protestante tinha a necessidade de procurar outros sinais da sua salvação e encontrava-a no sucesso que cada indivíduo obtinha nas actividades mundanas.

Cada ser humano tinha então uma vocação que era aplicada com tanto zelo quanto possível, numa profissão ou ocupação. Assim, de acordo com este ideal, era bastante provável que os indivíduos acumulassem bens e riquezas, embora o objectivo do ganho não fosse consumir o rendimento auferido. Restava então a opção de investir esse rendimento. Weber refere o exemplo de Benjamin Franklin que enfatizava a importância da frugalidade, do empenho e trabalho árduo, muito embora o seu discurso, fruto talvez da época iluminada em que viveu, se encontrasse desprovido de significado religioso. Weber acreditava que o sucesso da produção em massa só era possível por parte de um povo que desdenhava o luxo em si mesmo, e em que os indivíduos aceitassem de bom grado produtos uniformes, como roupa ou mobília, conforme aquilo que a industrialização era capaz de oferecer. As comunidades *Amish* são um exemplo mediático de rejeição de tecnologia, pois crêem que esta potencia o individualismo e a independência da comunidade a que o indivíduo está agregado. A submissão dos *Amish* à vontade de Deus está em claro antagonismo com o individualismo, característica central da identidade americana.

Relativamente a avanços de cariz tecnológico propriamente dito pode considerar-se 1850 como uma data-chave. Até aí, o desenvolvimento tecnológico foi relativamente escasso, enquanto que a partir dessa data assumiu proporções gigantescas. A Nova Inglaterra destacou-se então como o centro da revolução industrial americana e ganhou óptima reputação pela alta qualidade dos seus produtos, principalmente aplicada a objectos úteis e lucrativos num país que expandia cada vez mais as suas fronteiras: armas de fogo, fechaduras e peças de maquinaria são alguns exemplos. A população desta região manteve-se quase exclusivamente de origem inglesa até meados do século XIX, altura em que começou a vaga de emigração de irlandeses de fé católica, que fugiam à *potato famine*.

A ética profissional protestante que, eventualmente, adquiriu o significado secular de “deferred gratification” foi bem sumariada por John Cotton, que apelou a uma atitude de “diligence in worthy business, and yet deadness to the world.” (Jehlen 443). O trabalho e, por arrasto, as realizações científicas e tecnológicas, constituem em si mesmas uma fonte de realização individual e uma garantia de salvação pessoal, preservando o Homem da contaminação pelo vil metal. Estabelecendo um paralelo com Fahrenheit 451, pode verificar-se que na obra de Bradbury é feita a apologia do trabalho criativo como possibilidade de fuga à normalização conformista e à doutrinação da sociedade. No capítulo 3.4.2 irá dedicar-se espaço à análise da comparação entre as mãos de *Millie* e do avô de *Granger*, onde esta temática é explorada e aprofundada.

Pode assim afirmar-se que a tecnologia é considerada como algo de benéfico pelos colonos, uma vez que o engenho, a diligência e a produtividade do ser humano são um dos meios que o indivíduo possui para saber que está entre os escolhidos por Deus para a salvação final. A utilidade da tecnologia para tornar mais fácil e prática a vida quotidiana é grandemente valorizada. A generalidade dos colonos americanos não condena o uso da tecnologia, antes a valoriza visto que é um valioso instrumento no estabelecimento da sua civilização num continente selvagem e escassamente povoado.

Contudo, a partir da Revolução Francesa e, com particular incidência, da demonstração do potencial destrutiva tornado evidente durante as guerras mundias do século XX, a tecnologia começou a ser encarada como tendo uma faceta negativa, até então, adormecida ou ignorada.

2.3. PONTO DE VIRAGEM:
O SÉCULO XX – AS GUERRAS MUNDIAIS

*This is no case of petty right or wrong
That politicians or philosophers
Can judge. I hate not Germans, nor grow hot
With love of Englishmen, to please newspapers.*

Edward Thomas

The chief business of the American people is business.

President Calvin Coolidge, 1925.

*We in America today are nearer to the final triumph over poverty than
ever before in the history of any land.*

President Herbert Hoover, 1928.

*That brilliant flash – who can forget it?
In a split second, 30,000 in the streets vanished;
the screams of 50,000 pined under in pitch black
died away.*

*The churning yellow smoke thinned to reveal Hiroshima:
buildings split, bridges fallen,
packed streetcars burned,
an endless heap of rubble and embers.
Soon a procession of the naked, crying, walking in bunches,
trampling on brain matter:
charred clothes about waists,
skin hanging like rags
from arms raised to breasts.*

Tōge Sankichi

*I do not know how the Third World War will be fought, but World War IV
will be fought with sticks and stones.*

Albert Einstein

We've started and won two atomic wars since 1960. Is it because we're having so much fun at home we've forgotten the world? Is it because we're so rich and the rest of the world's so poor and we just don't care if they are? I've heard rumours; the world's starving, but we're well-fed. Is it true, the world works hard and we play? Is that why we're hated so much? (Bradbury, 1993: 81)

A guerra é um tema recorrente em Fahrenheit 451, embora de maneira subliminar, e esta vem de facto a ocorrer no final da obra, destruindo a civilização e a população de uma cidade (e depreende-se que o resto do país). No entanto, a obliteração total parece ser encarada como algo de positivo, dado que contém a possibilidade de renascimento e ressurreição.

Fahrenheit 451 foi publicado em 1953, altura que estava bastante presente a utilização da energia atómica para fins destrutivos e em que parecia iminente um confronto entre as duas super-potências: os Estados Unidos da América e a União Soviética. Por este motivo considerou-se pertinente a inclusão de um subcapítulo versando sobre a inovação tecnológica do século XX, em particular no período temporal até ao fim da Segunda Guerra Mundial.

O século XX testemunhou mudanças radicais em todas as áreas de actividade do ser humano: desde o conhecimento científico aos transportes e comunicações, passando pela melhoria generalizada das condições de vida, o mundo sofreu mais alterações nos últimos cem anos do que em qualquer período da sua história. As inovações de cariz tecnológico, médico, social, ideológico e político mudaram o modo de vida dos indivíduos. Houve mais avanços tecnológicos em cada uma das décadas posteriores à Primeira Guerra Mundial do que a soma de inovações de qualquer século anterior. Houve mais cientistas no século XX do que em toda a história humana, razão mais do que suficiente para que a ciência e a tecnologia sejam apelidadas de “nova religião”.

Em resultado dos avanços tecnológicos na área bélica aproximadamente 57 milhões de pessoas morreram devido à Segunda Guerra Mundial. A tendência geral que provinha do século XIX, concentrada na mecanização de bens e serviços e as redes globais de comunicação, evoluiu a um ritmo cada vez mais acelerado. Praticamente todos os aspectos da vida quotidiana se modificaram de maneira fundamental durante o século XX e pela primeira vez qualquer indivíduo, qualquer que fosse o seu passado ou linhagem, podia ter um papel importante no curso da história.

Embora não tivesse sido descrita como uma democracia pelos *Founding Fathers*, os Estados Unidos podem ser encarados como a primeira democracia liberal. A constituição adoptada em 1788 previa um governo eleito pelo povo e protegia as liberdades e os direitos do indivíduo. Durante o século XX grande parte dos Estados europeus, bem como alguns da América Latina e da Ásia fizeram a transição para um regime democrático, tornando-o no século da democracia, muito devido ao ascendente que os Estados Unidos ganharam sobre os assuntos mundiais. Durante a Primeira Guerra Mundial, a dissolução dos impérios otomano e austro-húngaro resultou na criação de novos Estados (nominalmente) democráticos na Europa. Houve um florescimento da democracia durante a década de 20, mas a Grande Depressão trouxe o desencanto e em muitos países também originou a criação de governos autoritários ou de ditaduras, tornando os anos 30 na década dos ditadores.

Com a Segunda Guerra Mundial reverteu-se esta tendência, pelo menos na Europa Ocidental, onde a democratização bem-sucedida dos sectores americano, britânico e francês da Alemanha ocupada, e também da Áustria, Itália, Japão serviu como modelo para mudanças de governo. Durante o século XX a democracia passou a ser vista como a forma mais próxima do ideal de governação devido à influência americana.

O século XIX foi palco de inúmeros avanços no desenvolvimento dos transportes, construção e tecnologias de comunicação. A energia do vapor foi aplicada em barcos e comboios, permitindo o desenvolvimento de outras indústrias paralelas enquanto que o advento do telégrafo proporcionava uma mais rápida transmissão de mensagens. No fim deste século existe um rápido desenvolvimento de tecnologia nas áreas da química, electricidade, na indústria petrolífera e do aço. O modernismo imperava como corrente de pensamento, valorizando o poder e a inventividade do ser humano para construir, melhorar e reestruturar o ambiente circundante com a ajuda da tecnologia e do conhecimento científico, enquanto o optimismo e o progressismo imperavam.

Durante o século XX a tecnologia desenvolveu-se ainda mais rapidamente, em parte devido às duas guerras mundiais que estimularam um ritmo produtivo sem par. O mês de Agosto de 1914 pôs fim a um século relativamente pacífico na Europa, que se caracterizou por um desenvolvimento sem precedentes na área da ciência e invenção tecnológica. Durante a Primeira Guerra Mundial estas inovações foram postas ao serviço de interesses bélicos com terríveis consequências para as nações envolvidas. Grandes

números de baixas foram provocados por uma guerra travada com a tecnologia do século XX e as táticas antiquadas do século XIX. Este conceito de guerra provocou um elevado número de baixas em batalhas com pouco ou nenhum efeito prático. Numerosos foram os poetas que cantaram os horrores vividos nas trincheiras, como se pode ler neste excerto do poema “Dead Man’s Dump” de Isaac Rosenberg:

The air is loud with death,
The dark air spurts with fire
The explosions ceaseless are.
Timelessly now, some minutes past,
These dead strode time with vigorous life,
Till the shrapnel called 'an end!'
But not to all. In bleeding pangs
Some borne on stretchers dreamed of home,
Dear things, war-blotted from their hearts. (Rusche)

As inovações na indústria química e metalúrgica, bem como as criações tecnológicas do foro mecânico possibilitaram a criação de armas que tornavam a defesa praticamente inexpugnável e o ataque virtualmente impossível. Espingardas, metralhadoras, granadas, lança-chamas foram algumas das armas inovadoras usadas em batalha. Atacar um inimigo tão bem apetrechado numa trincheira era tarefa quase suicida, por isso a construção de túneis por baixo das linhas inimigas tornou-se um dos maiores esforços de guerra. A vivência da guerra feita em fétidas galerias subterrâneas, empestadas de morte e doença é descrita por Wilfred Owen em “Strange Meeting”, que descreve o encontro com um soldado morto:

It seemed that out of the battle I escaped
Down some profound dull tunnel, long since scooped
Through granites which titanic wars had groined
Yet also there encumbered sleepers groaned,
Too fast in thought or death to be bestirred. (Rusche)

Armas químicas como o gás mostarda, o rádio, aviões e zeplins, tanques de guerra e submarinos, assim como uma variedade de pequenas armas surgiram pela primeira vez durante este conflito.

Nos Estados Unidos da América, os efeitos políticos e económicos da Primeira Guerra Mundial depressa se fizeram sentir. A partir de 1915 a indústria americana começou a prosperar, fornecendo munições aos exércitos aliados e pondo fim à situação de estagnação que imperava anteriormente a essa data. A estrutura familiar também se alterou com a ausência dos elementos masculinos ausentes na guerra. A mulher viu-se forçada a agir como o ganha-pão uma vez que a indústria precisava de mão-de-obra. Esta situação incentivou a emancipação da população feminina, que nos Estados Unidos da América obteve autorização para votar em 1919.

A 6 de Abril de 1917 e após vários ataques aos seus navios, o Congresso americano decidiu finalmente declarar guerra à Alemanha. Durante o conflito armado as nações aliadas, incluindo os Estados Unidos da América, assistiram ao crescimento do seu produto interno bruto. De modo a proceder ao pagamento das aquisições que fazia junto dos Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha usava os grandes investimentos realizados nos caminhos-de-ferro americanos. Quando este recurso acabou, os britânicos optaram por pedir empréstimos junto de *Wall Street*. O Presidente Wilson, vendo iminente a entrada do seu país no conflito, permitiu um aumento substancial de empréstimos aos países aliados. No entanto logo após o final da guerra, em 1919, os Estados Unidos da América exigiram o pagamento da avultada dívida que, por sua vez, foi feito, em parte, tendo por base as reparações de guerra exigidas à perdedora Alemanha. O facto mais curioso é que os pagamentos que este país efectuou às nações aliadas eram custeados com empréstimos feitos pelos Estados Unidos da América à nação alemã. Este sistema circular entrou finalmente em colapso em 1931 e as dívidas nunca foram saldadas agravando a já desesperada situação económica do povo americano, cuja bolsa de valores tinha entrado em *crash* em 1929.

A transição do estado de guerra para o estado de paz foi tumultuosa: a epidemia de gripe espanhola reclamou a vida de meio milhão de americanos e o *boom* económico posterior à guerra criou expectativas elevadas que rapidamente entraram em queda livre quando a economia estabilizou. Paralelamente, o proletariado sentia-se insatisfeito com o elevado custo de vida e com as suas condições de trabalho, levando a que só em 1919 mais de 19 milhões de trabalhadores entrassem em greve. Também o medo generalizado de que estalasse uma revolução como a que acontecera na Rússia dois anos antes imperava nos Estados Unidos da América, dando origem ao primeiro *Red Scare*.

Os *Roaring Twenties* são tradicionalmente considerados como uma época de grande prosperidade económica, em parte, devido à massificação da produção industrial.

Após uma fase de transição um pouco apática de um tipo de economia de guerra para uma economia em tempo de paz, os Estados Unidos da América floresceram e prosperaram, expandindo para além-fronteiras a sua imagem de nação rica, cuja indústria se apoiava na produção em massa e cuja população criava uma cultura de consumismo. No discurso inaugural o Presidente Herbert Hoover descreve assim o progresso da sua nação:

In the large view, we have reached a higher degree of comfort and security than ever existed before in the history of the world. Through liberation from widespread poverty we have reached a higher degree of individual freedom than ever before. The devotion to and concern for our institutions are deep and sincere. We are steadily building a new race—a new civilization great in its own attainments. (Corbett 2: 131)

Nos países europeus envolvidos na guerra, a reconstrução de cidades e infra-estruturas destruídas atrasaram o progresso económico até 1924, altura em que a economia deu os primeiros sinais de recuperação.

Durante os anos vinte as técnicas de produção massificada desenvolveram-se, possibilitando o acesso à tecnologia a preços mais baixos. A maior parte dos produtos que se tornaram comuns na vida dos americanos durante esta década, tinham já sido desenvolvidos no período anterior à guerra mas não eram acessíveis para a maioria dos consumidores: as indústrias do ramo automóvel, da rádio, do cinema e de produtos químicos experimentaram um grande incremento nos seus ramos de negócio. Em 1927 Henry Ford já tinha vendido 15 milhões de carros modelo T.

O rádio tornou-se o primeiro instrumento de transmissão para as massas, o *medium* por excelência. Os aparelhos de rádio eram economicamente acessíveis e providenciavam entretenimento variado para toda a família. O cinema era também uma forma de divertimento, cujo preço era acessível à generalidade da população americana.

O advento de novas tecnologias levou à necessidade de infra-estruturas como estradas e auto-estradas, electricidade e linhas telefónicas. Havia uma classe de americanos emergente que tinha possibilidades financeiras para consumir, fomentando com a sua procura a produção de toda uma variedade de bens, incluindo veículos motorizados. Também o crédito se tornou abundante e grande parte dele era utilizado para especulação na bolsa de valores.

A urbanização tornou-se uma característica importante dos anos vinte, altura em que pela primeira vez na história havia mais americanos a residir em cidades do que em áreas rurais. O incremento dos sistemas rodoviários, o aparecimento dos primeiros arranha-céus, criando a típica paisagem citadina moderna, tiveram origem nesta década, em que também o sector dos serviços se tornou cada vez mais influente, frequentemente duplicando ou triplicando o seu tamanho. As mulheres, em número sem precedente, entraram no mercado de trabalho e estabeleceu-se o padrão moderno do trabalhador de serviços que persiste até hoje.

Durante a década de 1920 a implementação de energia eléctrica, cujo progresso tinha diminuído durante a guerra, expandiu-se grandemente à medida que mais indústrias a passaram a usar como a sua principal fonte de energia. Por esta altura a produção de electricidade quase quadruplicou nos Estados Unidos da América. Linhas telefónicas e o surgimento de casas com canalização e sistema de esgoto foram pela primeira vez instalados em muitas zonas do país.

Todos estes incrementos ficavam, na maior parte das vezes, a cargo dos governos locais, que acreditavam estar a fazer um investimento que daria fruto no futuro, embora na realidade tenha provocado o seu endividamento. A política governamental dos anos vinte era motivada pela crença que para manter o privilegiado nível de vida da população citadina em geral, devia fazer-se o que fosse possível para proteger a iniciativa privada, pois isso teria como consequência a melhoria do nível de vida da restante população. Com esse objectivo em mente surgem os *tariff acts* de 1922 e 1930 que asseguravam o monopólio do mercado interno aos produtores americanos. Paralelamente os impostos foram reduzidos para incentivar o investimento na indústria.

No que diz respeito ao sector agrícola, este tinha sofrido um grande incremento no período de 1900 a 1920 como consequência da elevada procura de produtos devido à guerra. Este facto estimulava grandemente a produção, o que fazia com que até os terrenos mais pobres fossem cultivados. À medida que o valor da terra subia e que se tornava importante aumentar os níveis de produção, os agricultores investiram em bens, tal como maquinaria moderna, que nunca tinham podido possuir. Com o fim da guerra, a consequente quebra na procura dos seus produtos e a dificuldade em impor-se nos mercados estrangeiros devido às leis tarifárias impostas pelos Estados Unidos da América, os agricultores viram-se subitamente em situação periclitante.

A *Lost Generation*, que integrava personalidades como F. Scott Fitzgerald, Ernest Hemingway, Ezra Pound ou T.S. Eliot, entre muitos outros, constituía uma forte

corrente crítica dos valores e do modo de vida desta década. Declaravam-se chocados perante a carnificina da Primeira Guerra Mundial e exibiam o seu cinismo e insatisfação relativamente ao que consideravam ser o materialismo e vazio espiritual, a massificação de ideias e conteúdos e o consumismo desenfreado que caracterizava a sociedade americana da época. Desdenhavam as noções vitorianas de moralidade e propriedade dos seus conterrâneos que, por sua vez, se declaravam melindrados e ofendidos pela libertinagem e costumes duvidosos desta geração. Em 1939 Bertrand Russel referiu os efeitos benéficos que a tecnologia e a crescente utilização de maquinaria trouxeram à Humanidade, permitindo ao Homem concentrar a sua atenção em aspectos mais criativos. Deste modo as máquinas teriam um papel libertador do Homem, proporcionando-lhe tempo e disponibilidade:

It is true, of course, that work is very uninteresting to the large body of mere machine minders who repeat some mechanical operation over and over again with a minimum of variation, but the more uninteresting the work becomes, the more possible it is to get it performed by a machine. The ultimate goal of machine production – from which, it is true, we are as yet far removed – is a system in which everything uninteresting is done by machines, and human beings are reserved for the work involving variety and initiative. In such a world the work will be less boring and less depressing than it has been at any-time since the introduction of agriculture. (152)

A prosperidade da década de 20 foi construída sobre fundações periclitantes, que ao menor movimento acabaram por ceder. O golpe de misericórdia aconteceu em Outubro de 1929 quando se deu o *crash* da bolsa de Nova Iorque, lançando o caos e o colapso da economia, primeiramente nos Estados Unidos da América e depois no resto do mundo. Embora não haja consenso sobre o assunto, a causa fundamental da crise financeira aparentemente terá sido a enorme disparidade entre a capacidade produtiva do país e a sua capacidade para consumir e escoar os produtos. O pânico e a falta de confiança nos mercados terá feito o resto. Os sectores mais duramente atingidos foram a indústria pesada, a agricultura, a indústria mineira e madeireira. O menos afectado foi o sector terciário. Franklin Roosevelt descreveu deste modo o estado da nação, vincando que apenas os valores materiais do cidadão americano tinham sido afectados. O espírito empreendedor, esse permanecia intacto:

In such a spirit on my part and on yours we face our common difficulties. They concern, thank God, only material things. Values have shrunken to fantastic levels; taxes have risen; our ability to pay has fallen; government of all kinds is faced by serious curtailment of income; the means of exchange are frozen in the currents of trade; the withered leaves of industrial enterprise lie on every side; farmers find no markets for their produce; the savings of many years in thousands of families are gone.

More important, a host of unemployed citizens face the grim problem of existence, and an equally great number toil with little return. Only a foolish optimist can deny the dark realities of the moment. (President Roosevelt's 1st Inaugural Address)

A agricultura americana, que desde o fim da Guerra se encontrava em fase descendente, sofreu um golpe duro quando durante a década de trinta foi atingida por um desastre ecológico. Após uma época de super-produção, em que o solo foi explorado até ao limite para atender às necessidades do mercado nacional e internacional da Primeira Guerra Mundial, surge o *dust bowl* causado por técnicas agrícolas inapropriadas como a remoção da erva durante o arar da terra, que assim ficava exposta aos elementos atmosféricos. Durante épocas de tempo seco, o solo desidratado tornava-se pó, que era transportado para Este em grandes nuvens negras, chegando a obscurecer cidades como Chicago. Desta forma muito solo fértil se perdeu no oceano Atlântico, causando o êxodo de mais de meio milhão de americanos para o Oeste, maioritariamente oriundos de estados das grandes planícies como o Arkansas, Texas, Missouri e Oklahoma.

Como solução para o descalabro económico que se instalava, o ministro das finanças Andrew Mellon aconselhou o Presidente Hoover a tomar as seguintes medidas:

Liquidate labor, liquidate stocks, liquidate the farmers, liquidate real estate [. . .]. It will purge the rottenness out of the system. High costs of living and high living will come down. People will work harder, live a more moral life. Values will be adjusted, and enterprising people will pick up the wrecks from less competent people.” (De Long 6)

Embora o Presidente e o governo não interviessem directamente na situação económica que assolava o país, aquele também não seguiu o conselho do seu ministro,

concentrando-se antes em tentar obter um compromisso entre a iniciativa privada e o governo. No período de 1929 a 1933 a taxa de desemprego nos Estados Unidos da América aumentou de 4% para 25% e a produção sofreu uma quebra acentuada. Os preços desceram, tornando o pagamento de dívidas cada vez mais difícil.

À medida que a pobreza invadia a vida do americano comum, centenas de cartas chegavam à Casa Branca dando conta da pobreza, miséria e infelicidade geral, como se pode verificar nesta missiva que uma mãe envia ao Presidente Roosevelt em 1934, solicitando a sua ajuda na obtenção de um posto de trabalho para um dos seus filhos:

I am a mother of seven children, and utterly heart broken, in that they are hungry, have only 65¢ in money. [. . .] We have a boy 17 yrs. old who is capable of holding a good position as a musician, is an excellent French horn player, I have been told by good musicians he is a professional now. There is a job he could have had a while ago in the C.W.A. program of music that would help us out. but this being handled thru county we could not take advantage of it, having not been here a year...O, President, my heart is breaking, as I see him go from home with half enough to eat, and go all day with out a bite of lunch, to be sure he could beg his lunch but he's to proud to beg as long as he can help it [. . .] if only the President could know he would help you to help your selves, and on this impulse I try to tell you... (Corbett 2: 135)

De um modo extremamente característico da tradição e cultura Americanas, esta mãe não pede ao Presidente, como se poderia esperar, algo tangível como um subsídio ou um emprego. Pede antes que lhes proporcione, a si e à sua família, as condições necessárias para que possam ajudar-se a si próprios de modo a poderem buscar a felicidade. Esta carta espelha o sentimento da nação, no qual não cabe a culpabilização, muito embora também não haja uma aceitação da situação. Está sempre inerente o ideal de que cada indivíduo se deve ajudar a si próprio para que Deus (ou neste caso o governo) o possa ajudar¹². Em *Fahrenheit 451*, a personagem *Granger* discorre sobre a natureza do ser humano, que não desiste mesmo quando tudo parece estar contra a concretização dos seus propósitos e quando tudo o que tão cuidadosamente elaborou é destruído: “But that’s the wonderful thing about man; he never gets so discouraged or

¹² Faz-se aqui referência ao ditado popular “God helps those who help themselves”.

disgusted that he gives up doing it all over again, because he knows very well it is important and *worth* the doing.” (Bradbury 170-71)

O estado de espírito da nação renovou-se quando o Presidente Franklin Roosevelt foi eleito em 1933, trazendo consigo uma aura de optimismo e renovada confiança que depressa uniu a população em torno do seu programa de reanimação da economia, o *New Deal*. No primeiro discurso inaugural Roosevelt assegura aos seus compatriotas que o medo é a grande primeira barreira a ser superada:

So, first of all, let me assert my firm belief that the only thing we have to fear is fear itself—nameless, unreasoning, unjustified terror which paralyzes needed efforts to convert retreat into advance. (President Roosevelt’s 1st Inaugural Address)

O *New Deal* tinha três vertentes, intitulados os *Three R’s*: alívio directo (*Relief*) para o terço da população que tinha sido atingida mais duramente pelos efeitos da depressão através de programas governamentais, medidas conducentes à recuperação económica (*Recovery*) e reforma financeira (*Reform*). Estas medidas não eram novidade para muitos europeus e representavam um volte-face relativamente à política económica tradicional dos Estados Unidos da América, pois pressupunha mais autoridade e regulamentação por parte do governo.

Roosevelt traça, na citação que se segue, um paralelo com os primeiros colonos, que tendo vindo para o Novo Mundo despojados de bens materiais, em pouquíssimo tempo conseguiram erguer uma civilização que tem sido exemplo de sucesso e abundância para todas as outras. Ele relembra os seus ouvintes que é possível começar de novo e alcançar os objectivos pretendidos se se tiver fé e se não se temer o desconhecido. A natureza, conjuntamente com o esforço humano, pode trazer de novo tempos de abundância.

Yet our distress comes from no failure of substance. We are stricken by no plague of locusts. Compared with the perils which our forefathers conquered because they believed and were not afraid, we have still much to be thankful for. Nature still offers her bounty and human efforts have multiplied it. Plenty is at our doorstep, but a generous use of it languishes in the very sight of the supply. (President Roosevelt’s 1st Inaugural Address)

Enquanto que nos Estados Unidos da América se tentava debelar a crise económica e social e se tenta o regresso a uma saudável prosperidade, na Europa e na Ásia começam novamente a surgir motivos de preocupação devido aos desígnios expansionistas de regimes totalitários como a Itália, Alemanha e Japão. Todavia, confrontados com esta situação os Estados Unidos da América reforçam apreensivamente o seu desejo de isolamento, uma vez que não pretendem envolver-se em qualquer conflito externo. Depois do descalabro humano e financeiro que resultou da Primeira Guerra Mundial e que deixou sequelas muito para além do seu final, os Estados Unidos da América tornam bastante clara a sua posição: nenhum país envolvido num conflito bélico deve esperar a sua ajuda. Até no que diz respeito ao comércio ou atribuição de crédito, a legislação americana emitida de 1935 a 1937 referente à neutralidade, regulamenta a sua total proibição se realizada com países beligerantes. Alguns autores referem que o estado de emergência provocado pela situação de guerra fez com que se alterassem as relações entre o estado e o cidadão, motivando um maior controlo por parte daquele e mais complacência e acomodação por parte do último:

Moreover, as it did in World War I, the national government seized control of the American economy — only more so. "World War II witnessed the creation of an awesome garrison economy," wrote the historian Robert Higgs. "The United States, at war against countries where statism had violently amok, had taken on much of the enemy's coloration." By comparison, the World War I and the New Deal economics looked almost laissez faire. Moreover, much of the "emergency" authority granted by Congress to the President is still on the books. Even worse, wartime management of the economy led many people to believe that the government can and should guarantee full employment and economic growth in peacetime. It also gave an undeserved reputation to government-business partnership. Every aspect of the economy was now to be the government's concern. This was true for international economic affairs as well. (Richman)

Numa primeira fase, embora o sentimento popular dos norte-americanos favorecesse os países aliados e condenasse a ocupação pelas tropas de Hitler de nações democráticas, a generalidade dos indivíduos não estava disposta a sair da posição de espectador mais ou menos neutro. No entanto em 1940, à medida que a França foi ocupada e que a Grã-Bretanha se via a braços com cerrados ataques aéreos, os Estados

Unidos da América juntaram-se ao Canadá e a repúblicas latino-americanas com o objectivo de providenciar protecção às nações ocidentais. Em Setembro de 1940 saíu uma lei do Congresso que atribuía grandes somas de dinheiro para rearmamento. Em 1941 foi aprovado o *Lend-Lease Program* que permitia ao Presidente transferir armas e equipamento para as nações consideradas vitais para a defesa dos Estados Unidos da América, incluindo a Grã-Bretanha, União Soviética e China. No final da guerra este programa tinha utilizado um total de 50 milhões de dólares. Segundo Sheldon Richman as consequências económicas podem ser sentidas ainda no presente:

The war's direct cost in money terms was \$4 trillion (in then-current dollars). In 1950, Secretary of the Army Gordon Gray said that the ultimate monetary cost of a war is four times the direct cost. In America, the fiscal effects were immense. The price tag, in then-current terms, was \$350 billion. Virtually all taxes were raised. It was World War II that made the income tax the mass tax that it is today. Five million people were added to the tax rolls during the war.

Com o ataque a Pearl Harbor e a entrada dos Estados Unidos da América na guerra naquilo a que Roosevelt apelidou de "a day that will live in infamy." (An Outline of American History 268), o país depressa se mobilizou com o intento de defender a democracia como forma superior de governação. Conforme referido em The Outline of American History, toda a capacidade produtiva se concentrou no esforço de guerra e em Janeiro de 1942 Roosevelt anunciou a produção até ao final do ano da incrível quantidade de 60 000 aviões, 45 000 tanques e 20 000 baterias antiaéreas. Por esta altura o número de militares atingiu um número que rondava 15 milhões e no fim de 1943 havia aproximadamente 65 milhões de pessoas cuja ocupação profissional estava relacionada com a guerra.

The people of the United States know that the overwhelming power we have developed in this war is due in large measure to American science and American industry, consisting of management and labor. We believe that our science and industry owe their strength to the spirit of free inquiry and the spirit of free enterprise that characterize our country. (Jewell, "President Truman's Message to Congress on the Atomic Bomb")

De facto, até à entrada dos Estados Unidos da América no teatro de guerra, os países aliados encontravam-se em claríssima desvantagem nos mais variados níveis, sendo que talvez a maior desigualdade fosse a capacidade produtiva e industrial acentuadamente mais fraca.

A escalada de inovação tecnológica durante a Segunda Guerra Mundial foi mais profunda e célere do que em qualquer outro período da história humana. Os inventos da Primeira Guerra Mundial tinham como objectivo principal o aspecto defensivo, enquanto que na Segunda Guerra Mundial a velocidade e o poder de ataque se tornaram mais importantes. Inovações que permitissem matar o maior número de pessoas, sem pôr em causa a integridade do atacante fizeram evoluir a ciência e a tecnologia de um modo sem precedentes. Todas as áreas da tecnologia militar experimentaram um desenvolvimento extraordinário e após a guerra esta evolução foi posta em prática na sociedade civil, sob os mais variados aspectos, tendo em larga escala possibilitado o desenvolvimento da cibernética e da informática, para referir apenas alguns exemplos.

[In 1939] America itself was still wallowing in the depths of the International Depression, with over nine and a half million people unemployed. But it was also bounding ahead technologically. Radio broadcasting had now been around for almost two decades. One could fly coast-to-coast on a commercial DC-3 in just twenty-four hours. The future seemed both thrilling and chilling. (Slusser 107)

As áreas da tecnologia que sofreram um maior desenvolvimento nesta época foram a do armamento, transportes, logística, comunicações, medicina e indústria em geral. Veículos como navios, aviões, tanques de guerra ou submarinos experimentaram um incremento tal que os modelos utilizados no início da guerra eram há já muito obsoletos no final do conflito. Um novo tipo de embarcação inteiramente concebido nesta época foi o navio anfíbio de desembarque, criado para situações específicas como a da invasão da Normandia no dia D. O suporte logístico, incluindo os veículos necessários para o transporte de soldados e mantimentos, geralmente feito através de comboio, camiões ou aviões provou ser mais eficiente por parte das forças aliadas. A mecanização constituiu um modo de usar mais eficazmente o número de tropas disponíveis, nomeadamente no que diz respeito à Grã-Bretanha e para os Estados Unidos da América acabava por ser um meio de escoar a sua imensa capacidade

produtiva. Na medicina passaram a ser usadas novas técnicas cirúrgicas e medicamentos como sejam as transfusões de sangue, anestésicos, penicilina ou sulfamidas. A grande necessidade de minorar as perdas humanas levou a que a investigação e o desenvolvimento neste sector disparassem. A ênfase dada à tecnologia e os avanços científicos permitiram fazer decrescer o índice de mortalidade e descobrir a cura de inúmeras doenças.

A capacidade de produção industrial teve bastante importância na vitória aliada, uma vez que os países do eixo não conseguiram mobilizar eficazmente as suas economias. Os países aliados utilizavam técnicas de produção massificada de baixo custo, fazendo uso de modelos *standard*, enquanto que o Japão e a Alemanha continuaram a utilizar modelos mais caros e que exigiam algum trabalho manual na sua preparação. Os Estados Unidos da América produziam em 1944 tantas munições quanto a Alemanha, o Japão, a Grã-Bretanha, o Canadá e a União Soviética em conjunto.

As comunicações e os serviços secretos também passaram por mudanças cruciais. São disso exemplo o desenvolvimento do rádio e da electrónica, na forma de radares, sonares, de equipamento de comunicações e também de interceptação destas. Por esse motivo foram dados os primeiros passos na área da informática com os projectos *Enigma* e *Lorenz SZ 40/42* de fabrico alemão, *ENIAC*, de origem americana e *Colossus*, fruto da investigação britânica, extremamente úteis na feitura de cálculos para criptografia e quebra de códigos de comunicação. Para fazer face a estas modificações foram criadas contra-medidas, como o *jamming* ou até mesmo material que absorvia as ondas de radar. Também a tecnologia hoje utilizada nos micro-ondas foi desenvolvida nesta altura com o nome de *magnetron*. O *nylon* foi outra das invenções largamente utilizada durante a Segunda Guerra Mundial, principalmente para substituir a seda usada nos pára-quedas, tendas, cordas, casacos ou ponchos e outras protecções contra intempéries.

Relativamente ao armamento, muitas das armas utilizadas na Segunda Guerra Mundial tiveram a sua origem durante a Primeira Guerra Mundial, mas foram posteriormente sofrendo alterações e melhoramentos. Todavia houve uma grande variedade de armas desenvolvidas durante a Segunda Guerra Mundial, como sejam a bazuca, armas anti-tanque, torpedos com detonadores magnéticos e detectores de som, as *glide bombs* ou as primeiras bombas inteligentes que funcionavam por controlo remoto, o napalm, ou os mísseis V1, para referir apenas alguns exemplos.

Mas pode sem dúvida afirmar-se que a mais marcante arma desenvolvida durante este período terá sido a bomba atómica, cuja criação teve grande impacto na comunidade científica pois implicou a implementação de uma rede de laboratórios nos Estados Unidos da América. Numa comunicação ao congresso após a guerra, o Presidente Truman referiu o imenso esforço financeiro logístico e humano que este avanço tecnológico implicou:

The enormous investment which we made to produce the bomb has given us the two vast industrial plants in Washington and Tennessee, the many associated works throughout the country. It has brought together a vast organization of scientists, executives, industrial engineers and skilled workers - a national asset of inestimable value. (Jewell “President Truman’s Message to Congress on the Atomic Bomb”)

O desenvolvimento da bomba atómica significava que um único avião bombardeiro podia transportar uma arma capaz de arrasas cidades inteiras. Ao fim de três anos de investigação intensiva, o projecto *Manhattan* chega ao seu termo quando a 16 de Julho de 1945 uma bomba atómica foi detonada em Alamogordo, no Novo México. Na conferência de Potsdam os países aliados prometeram aos japoneses “utter destruction” (An Outline of American History 274) se não se rendessem, o que viria efectivamente a acontecer em Hiroshima e Nagasaki. Animada pelo facto tradicionalmente veiculado de que o lançamento da bomba teria evitado a morte de muitos soldados americanos e o prolongamento da guerra, a comunidade internacional não se apercebeu imediatamente da sua dimensão destrutiva e das consequências que daí poderiam advir. Tōge Sankichi, poeta japonês, descreve deste modo o horror de um momento que alterou a história e percepção que o Homem tem de si mesmo:

The hot rays of uranium
that shouldered the sun aside
burnt onto a girl’s back
the flowered pattern of thin silk,
set instantaneously ablaze
the black garb of the priest-
August 6, 1945:
that midday midnight
man burned the gods

at the stake.
Hiroshima's
night of fire
casts its glow over sleeping humanity;
before long
history will set an ambush
for all who would play God. (Corbett 2: 135.)

Este momento marca uma trágica mudança no pensamento do Homem, que se vê forçado a encarar as terríveis consequências que as suas acções podem ter quando a capacidade inventiva é posta ao serviço da guerra e da destruição. Conforme refere o Presidente Truman, nunca anteriormente o Homem tinha tido à sua disposição algo que lhe conferisse tanto poder de criação ou destruição:

The discovery of the means of releasing atomic energy began a new era in the history of civilization. The scientific and industrial knowledge on which this discovery rests does not relate merely to another weapon. It may some day prove to be more revolutionary in the development of human society than the invention of the wheel, the use of metals, or the steam or internal combustion engine. Never in history has society been confronted with a power so full of potential danger and at the same time so full of promise for the future of man and for the peace of the world. I think I express the faith of the American people when I say that we can use the knowledge we have won not for the devastation of war but for the future welfare of humanity. (Jewell "President Truman's Message to Congress on the Atomic Bomb")

A dualidade na produção e utilização de tecnologia coloca questões de natureza ética que dificilmente geram consenso, pois se por um lado a progressiva automatização de determinadas tarefas tem servido para proporcionar mais conforto e qualidade de vida, por outro lado existe a clara percepção de que há uma faceta extremamente negativa na sua utilização, que se tornou particularmente evidente aquando do lançamento da bomba atómico nos dois portos japoneses. Surge então a necessidade de regulamentar o uso deste tipo de energia para que não seja utilizado para fins destrutivos. O Presidente Truman apela ao Congresso para que estabeleça os princípios básicos da utilização deste tipo de energia para que não se ponham em causa os desígnios da paz, segurança e bem-estar não apenas nacionais, mas também mundiais:

Atomic force in ignorant or evil hands could inflict untold disaster upon the nation and the world. Society cannot hope even to protect itself - much less to realize the benefits of the discovery - unless prompt action is taken to guard against the hazards of misuse. [. . .] In international relations, as in domestic affairs, the release of atomic energy constitutes a new force too revolutionary to consider in the framework of old ideas. We can no longer rely on the slow progress of time to develop a program of control among nations. Civilization demands that we shall reach at the earliest possible date a satisfactory arrangement for the control of this discovery, in order that it may become a powerful and forceful influence toward the maintenance of world peace instead of an instrument of destruction. (Jewell “President Truman’s Message to Congress on the Atomic Bomb”)

O horror do Homem perante a sua criação, qual *Victor Frankenstein* ao ver o monstro que criou, é comparável ao que os cientistas envolvidos no desenvolvimento da energia atômica sentiram e isso foi evidente quando se tornaram o primeiro *lobby* para a sua não-utilização em contexto bélico.

No final de Fahrenheit 451 a civilização é destruída por uma guerra mundial, uma de entre as muitas já acontecidas, com a diferença que nessa sociedade futurista os indivíduos ignoram a sua iminência, uma vez que o governo não se poupa a esforços para desviar a atenção das pessoas para tecnologias de entretenimento. Questionado sobre se estava a tentar prever o futuro, Ray Bradbury responde: “It’s ‘prevent the future,’ that’s the way I put it. Not predict it, prevent it.” (Aggelis, 2004: 159)

Alguns autores como Sheldon Richman argumentam que a imagem da Segunda Guerra Mundial como uma “good war” que o governo americano se tem esforçado por passar ao longo dos últimos 60 anos não é, de todo em todo, fidedigna. É comumente descrita como a guerra em que o bem triunfou contra o mal, uma vitória da liberdade contra a tirania, em que os países do eixo foram inteiramente derrotados e transformados em democracias amantes da paz. Todavia, segundo Richman, esta caracterização serve o propósito de criar e manter a ideia de que há guerras necessárias para defender a democracia e a civilização das hordas de tiranos e terroristas que ameaçam o estilo de vida ocidental:

There is a simple reason for all the effort that goes into portraying World War II as "not such a bad thing after all." The state ultimately cements its hold over society by promising to repel the barbarians who always seem to be about to storm the gates of civilization. And if we believe this, we will eagerly surrender liberty and treasure to the state's officers in return for safety. And in case we wonder if the barbarians really are plotting to storm the gates, the state can point to recent episodes when indeed they did, and when the state protected us from them. Thus, the function of the "World War II as the last good war" line is to keep the people from asking uncomfortable questions about the legitimacy of Leviathan. (Richman, 1991)

Em Fahrenheit 451 a personagem *Granger* comenta a propensão que o ser humano tem para repetir o mesmo erro vezes sem conta, referindo que parece existir um paralelismo entre a Humanidade e a mítica Fénix renascida:

‘There was a damn silly bird called a Phoenix back before Christ: every few hundred years he built a pyre and burned himself up. He must have been first cousin to Man. But every time he burnt himself up he sprang out of the ashes, he got himself born all over again. And it looks like we’re doing the same thing, over and over, but we’ve got one damn thing the Phoenix never had. We know the damn silly thing we just did. We know all the damn silly things we’ve done for a thousand years, and as long as we know that and always have it around where we can see it, some day we’ll stop making the goddam funeral pyres and jumping into the middle of them. We pick up a few more people that remember, every generation.’ (Bradbury 170-71)

É comum afirmar-se que só o medo da destruição global provocada por um holocausto nuclear evitou a conflagração de uma nova guerra mundial. O Presidente Truman comenta que a única maneira de evitar o uso de energia nuclear ou até mesmo de outros tipos de avanços tecnológicos para fins destrutivos só será possível através da prevenção, incentivando a criação de relações pacíficas entre as nações:

3. We are aware that the only complete protection for the civilized world from the destructive use of scientific knowledge lies in the prevention of war. No system of safeguards that can be devised will of itself provide an effective guarantee against production of atomic weapons by a nation bent on

aggression. Nor can we ignore the possibility of the development of other weapons, or of new methods of warfare, which may constitute as great a threat to civilization as the military use of atomic energy. (Jewell, "Truman's Statement on Atomic Energy")

Contudo, à Segunda Guerra Mundial seguiram-se já um grande número de conflitos armados que, embora não assumindo uma escala mundial, serviram para que as diversas potências económicas pudessem medir forças.

Pode concluir-se que o século XX foi testemunha privilegiada de mudanças radicais em praticamente todos os sectores da vida humana. Tiveram lugar enormes alterações em resultado de inovações de cariz tecnológico, científico, social ou ideológico. A proeminência dos Estados Unidos da América durante os últimos cem anos levou a que estes ficassem conhecidos como o *American Century*, dado que a influência mundial daquele país a nível económico, político, cultural e social tem sido demasiado importante para poder ser considerada de ânimo leve.

No princípio do século XX Bertrand Russel expressa a visão, quiçá ingénua, de que a tecnologia e a máquina poderiam proporcionar ao Homem o regresso a um estado de graça vivido quando aquele era um caçador-recolector:

In taking to agriculture mankind decided that it would submit to monotony and tedium in order to diminish the risk of starvation. When men obtained their food by hunting, work was a joy, as one can see from the fact that the rich still pursue these ancestral occupations for amusement. But with the introduction of agriculture, mankind entered upon a long period of meanness, misery, and madness, from which they are only now being freed by the beneficent operation of the machine. (Russel 152-53)

Seis décadas após a expressão dessa utopia, será que Russel ainda manteria as suas afirmações? É inegável que através do espírito inventivo grande parte da Humanidade, e não apenas uma minoria, conseguiu o acesso a privilégios nunca antes alcançados: saúde, educação e uma melhoria geral das condições de vida. Nunca anteriormente ao advento da tecnologia a população mundial atingiu números tão elevados. Todavia existe a outra face da moeda pois a tecnologia que pode prolongar a esperança de vida é a mesma que tem capacidade de exterminar a raça humana quando usada de forma malévola. Terá a máquina, conforme acreditava Russel, eliminado a

maldade, a miséria e a loucura dos seres humanos? Terá aquela tornado o ser humano mais livre? A resposta a ambas as questões é invariavelmente negativa uma vez que aquelas características são parte integrante do carácter humano e se a tecnologia tornou o Homem mais livre da dependência do ciclo da Natureza, também o tornou prisioneiro de um mundo artificial, massificado e ultra-controlado em que como refere Bradbury, imperam a tirania da maioria e em que “queer ducks” (Bradbury 156), modo como *Granger* se refere aos indivíduos que são “diferentes”, não têm lugar.

A necessidade de controlo de que Bradbury fala sempre existiu, os meios que a Humanidade agora possui para o fazer é que se alteraram dramaticamente, a ponto de poderem fazer perigar as liberdades individuais e o direito à felicidade de cada ser humano. Tal como refere Thoreau, a opinião da maioria não significa que esta seja mais justa ou correcta. Na maior parte das vezes deve-se apenas a uma questão de números e de medição de forças. E como se pode depreender, a maioria exerce pressão sobre as minorias no sentido da normalização e do nivelamento, tornando muito difícil a existência de “odd ducks”.

Em Fahrenheit 451 a destruição por meio de uma guerra nuclear é desejada e considerada necessária para que o novo ser humano, o “homo literarius” possa surgir das cinzas. Primeiramente é *Faber* que explica a *Montag* a impossibilidade de impor a verdade recém-descoberta a uma população, que para todos os efeitos, se sente aparentemente bastante satisfeita com a vida vazia de significado que leva. Só quando algum acontecimento de natureza catastrófica suceder, libertando as pessoas do jugo da tecnologia é que será possível começar novamente e re-educar a sociedade: “The skeleton needs melting and re-shaping. [. . .] Patience, Montag. Let the war turn off the “families”. Our civilization is flinging itself to pieces. Stand back from the centrifuge.” (Bradbury 95) *Granger* diz a *Montag* que o seu grupo de marginalizados e muitos outros que se encontram escondidos pelo país fora estão apenas à espera da guerra, que para eles significa uma hipótese de recomeçar, lançando as bases de uma nova sociedade, esperando que o conhecimento por eles guardado seja útil, até que surja outra vez uma “*Dark Age*”: “We’re waiting for the war to begin and, as quickly, end.” (Bradbury 160)

O próximo capítulo será dedicado ao estabelecimento do contexto social e político dos anos cinquenta, à análise de Fahrenheit 451 e à exploração do paradoxo conformismo/individualismo.

3. FELICIDADE E TECNOLOGIA EM
FAHRENHEIT 451

3.1. ENQUADRAMENTO HISTÓRICO E CULTURAL DO MOMENTO EM QUE SE INSERE A OBRA

By this time [1953] we were deeply into the McCarthy period. McCarthy had bullied the Army into removing some 'tainted' books from the overseas libraries. Former General now President Eisenhower, one of the few brave ones that year, ordered the books put back on the shelves.

Meanwhile, our search for a magazine publisher to print portions of Fahrenheit 451 came to a dead end. No one wanted to take a chance on a novel about past, present or future censorship.

Ray Bradbury

If you don't want a man unhappy politically, don't give him two sides to a question to worry him; give him one. Better yet, give him none. Let him forget there is such a thing as war. If the Government is inefficient, top-heavy, and tax-mad, better it be all those than that people worry over it.

Ray Bradbury,

McCarthyism, a term meaning sensational, indiscriminate, and unsubstantiated allegations of Communist sympathies and associations.

Maldwyn A. Jones

Após a Segunda Guerra Mundial o cenário vivido nos Estados Unidos da América era um dos melhores até então: tendo saído vitoriosos de uma guerra devastadora, sendo vistos no exterior como os libertadores e defensores da democracia, e estando o seu território virtualmente incólume da destruição que grandemente afectava os seus aliados europeus, o país encontrava-se no auge e pronto para ocupar um lugar predominante no contexto internacional.

A sua supremacia económica e militar era incontestável e o afastamento geográfico do centro da guerra fazia com que o seu território não tivesse sido alvo quer de bombardeamentos, quer de batalhas. A capacidade industrial demonstrada pelos Estados Unidos da América durante e após o esforço de guerra não tinha rival à altura e, para além disso, possuíam o monopólio de uma arma terrível: a bomba atómica. Tudo indicava que a aliança das nações vitoriosas continuasse a funcionar, garantindo paz e estabilidade para essas mesmas nações.

No entanto, a cooperação e a confiança entre os sistemas políticos da União Soviética e dos Estados Unidos da América desde logo se revelaram pouco compatíveis: o primeiro autocrático, centralizado e autoritário, e o segundo democrático e baseado na livre iniciativa do indivíduo:

Within a short time the United States and the Soviet Union had each come to the conclusion that the other constituted a threat to its security. Fanned by mutual fear and suspicion, their rivalry split the world into two and brought about a dangerous, nerve-racking, and protracted Cold War. (Jones 517)

Primeiramente foi Estaline que não cumpriu com o acordado em Ialta em Fevereiro de 1945, isto é que a Polónia se submeteria a eleições livres. No mês de Julho, durante a Conferência de Potsdam, a atmosfera das negociações surgiria ainda mais degradada: a discórdia sobre uma enorme variedade de assuntos imperava, com especial destaque para o futuro da nação alemã. O acordo de Potsdam ditava que embora dividida em quatro zonas de ocupação, a Alemanha fosse administrada economicamente como um todo.

Todavia, o governo soviético ignorou este arranjo e após uma escalada de desentendimentos, pelo fim do ano o conceito de uma Alemanha unificada sob controlo aliado já tinha sido virtualmente posto de lado: as duas principais potências degladiavam-se, impondo nas suas respectivas zonas de ocupação o seu sistema

económico. A produção agrícola que provinha maioritariamente da zona de ocupação soviética era por estes retida, não sendo distribuída pelas zonas restantes, obrigando por conseguinte os aliados a prover pela insuficiência alimentar. A isto, os norte-americanos responderam parando o desmantelamento de instalações industriais alemãs que seriam mediante os acordos assinados, usadas para proceder a reparações de guerra à União Soviética. De facto, a partir daí a produção industrial foi aumentada de modo a obter níveis de autosuficiência.

Um outro ponto de discórdia foi o desacordo em relação às condições de paz relativas aos aliados de Hitler: os tratados só foram assinados em Fevereiro de 1947, depois de dezoito meses de morosas negociações. Também o problema do desarmamento atómico era causador de desarmonia. Aquando do lançamento das bombas atómicas em Hiroxima e Nagasaki, haveria efeitos muito mais duradouros do que a radiação nuclear. A partir deste acontecimento, tornou-se evidente que a existência da raça humana e de toda a vida terrestre se encontrava em perigo. Além disso, nenhuma nação que desejasse proteger a sua independência parecia poder fazê-lo a não ser que possuísse armas atómicas ou alternativamente que contasse com um país aliado que as possuísse entre a sua lista de aliados políticos e militares.

Neste contexto, as redistribuições territoriais mais importantes acontecem com a ocupação pela União Soviética da Europa Central e Oriental. Estaline encontrava-se obcecado em criar uma zona de segurança controlada pelo exército vermelho em redor da URSS, uma vez que por duas vezes nos últimos dois séculos o perigo tinha provindo do Ocidente, primeiro com Napoleão Bonaparte e depois com Hitler. A desconfiança de Estaline em relação aos Ocidentais tinha sido agravada desde 1943 pela ocupação anglo-saxónica na Itália e pela insistência americana no princípio da auto-determinação na Europa Central. Paralelamente, todas as preocupações de segurança expressas por Moscovo eram tidas em Washington como imperialistas.

Em Junho de 1946, num esforço para suavizar a desconfiança soviética, relativamente à ameaça atómica posta pelos Estados Unidos da América, à data os únicos possuidores de tal tecnologia, estes submeteram à Comissão de Energia Atómica das Nações Unidas um plano a longo prazo para o controlo da mesma. Os EUA propuseram renunciar ao monopólio da energia atómica a favor de uma agência internacional e destruir o restante armamento. Além disso, a produção de armas atómicas deveria ser proibida e seria efectuada uma inspecção internacional para garantir o

cumprimento destas regras. Para a nação americana, este era um gesto magnânime, mas os Soviéticos recusaram aceitar a inspeção internacional.

A partir desta altura, a posse de conhecimentos sobre energia atômica já não era exclusiva dos EUA, que tiveram um curto período de monopólio. Em 1949 a URSS viria a equipar-se com as suas próprias bombas, determinados que estavam os seus dirigentes a não se sujeitarem a qualquer tipo de pressão ou chantagem. Para este efeito jorravam dinheiro e recursos para investigação, mas em contrapartida quase nenhum valor era dado à diplomacia, ridiculamente encarado quase como um último recurso.

Deste modo, arsenais de terror continuaram a crescer nas décadas seguintes, tendo-se o mundo tornado cada vez mais perigoso à medida que até países pouco desenvolvidos se equiparam com armamento atômico: Grã-Bretanha, França ou China logo fizeram parte do clube e depressa outros países se seguiram. Depois de 1948, poucos americanos sentiam que podiam confiar em Estaline e na URSS. Agora o oceano que sempre os tinha mantido relativamente seguros já não os protegia de mísseis e outros dispositivos do género. Por este motivo, as forças armadas americanas ganharam um papel de destaque que nunca tinham tido até então: as forças militares compreenderam que a melhor maneira de aumentar o orçamento para os seus departamentos consistia precisamente em acicatar o alarmismo provocado pelo pavor de uma guerra nuclear com os soviéticos. Toda esta azáfama guerreira criou postos de trabalho de um modo que nem o “New Deal” de Roosevelt tinha conseguido. Houve uma indústria que se criou com base na necessidade de uma defesa nacional, através da criação de empresas do ramo e investimento privado, absorvendo assim os militares que voltavam da guerra.

O crescimento da economia faz com que o hiato entre o sul, mais pobre, e o norte, mais rico, se atenuasse, muito embora a distribuição de riqueza fosse ainda bastante desigual. Como consequência a classe média americana produziu uma cultura que era na sua generalidade, vazia e vulgar e em que o consumismo imperava.

Todavia, apesar do ambiente económico (a tão esperada depressão pós-guerra não aconteceu) e social favorável o povo americano sentia-se apreensivo em relação ao futuro. Os veteranos de guerra tinham à sua disposição fundos monetários disponibilizados por Washington, o que provocou o “boom” consumista. Durante a guerra o “Office of Price Administration” conseguiu manter os preços baixos enquanto os rendimentos subiam e uma vez que não havia muita quantidade de produtos disponíveis para o consumo, a maior parte dos indivíduos investiu o seu dinheiro em poupança. Finda a guerra, os productos começaram literalmente a jorrar das linhas de

produção e havia dinheiro disponível para gastar. Nas duas décadas seguintes os Estados Unidos haveriam de prosperar a nível económico e também populacional, tendo-se assistido a um aumento populacional na ordem dos 40 milhões de habitantes: os níveis de confiança não poderiam ser melhores – um mercado em expansão, nível de vida superior e inflação pouco significativa.

Tudo isto se passava ao mesmo tempo que na Europa recém-saída da guerra se morria de frio e fome, que a China se debatia com uma revolução após 30 anos de guerra, que a Inglaterra perdia o território da Índia e que Estaline consolidava o seu império de terror na Europa Oriental. Face a esta situação, os EUA sabiam que não podiam ignorar os factos: a complacência tinha provocado uma guerra atroz e desumana e o governo norte-americano estava determinado a não permitir que o passado se repetisse. Deste modo iniciou com bastante sucesso uma política de democratização em relação ao Japão. A Europa, salva que estava das garras de Hitler, necessitava agora de redenção da fome e da pobreza e de ser reposta no bom caminho.

Neste contexto começou a proliferar o receio generalizado de que facções comunistas promovessem golpes de estado na Itália, Grécia, França e em toda a Europa ocidental, uma vez que as condições económicas e sociais deploráveis a isso eram propícias. Em 1946 Winston Churchill referiu num seu discurso que “from Stettin in the Baltic to Trieste in the Adriatic, an iron curtain has descended across the continent” (An Outline of American History 283) e esta frase marcou uma nova era: indo primeiramente em auxílio da Grécia e da Turquia, ambas a braços com revoluções comunistas em curso e depois do resto da Europa através do Plano Marshall, os Estados Unidos da América enfrentaram uma URSS expansionista e que planeava implantar governos comunistas pela Europa fora. Uma união de países anglófonos (Estados Unidos da América, Grã-Bretanha e os membros da *British Commonwealth*) reuniu-se para fazer frente à URSS.

De certo modo, o Plano *Marshall* marca o momento em que os Estados Unidos e a União Soviética se declaram formal e publicamente inimigos. A clara oposição em termos económicos, rapidamente se transformou em confrontação militar. A divisão da Europa em bloco ocidental e oriental consoante a participação ou não no Plano *Marshall* depressa se traduziu numa divisão em alianças militares. Dentro dos Estados Unidos da América, passou a haver uma crescente preocupação com a nefasta influência/ameaça comunista, e por mais infundada ou imaginada que fosse, o facto é que se tornou tema nacional. Para os republicanos, afastados do governo norte-americano há já catorze anos

e precisando desesperadamente de um grito de guerra para ganhar adeptos, instilar receio generalizado da ameaça comunista (que tinha raiz no *Red Scare* dos anos 20) parecia a solução ideal. A HUAC, *House Committee on Un-American Activities*, fundada em 1938, redobrou a sua importância e iniciou uma série de investigações e audições, iniciando um período de desmoralização pública. Na realidade, os membros do comité estavam mais interessados em publicidade para si mesmos do que em proteger o seu país de influências subversivas e perniciosas ou em defender as liberdades civis dos cidadãos americanos, os seus empregos, reputação e auto-estima. Em suma pode dizer-se que a HUAC causou um mal incalculável ao fazer com que os americanos começassem a procurar dentro do seu próprio país espiões e traidores, que tivessem motivado um fim tão rápido do monopólio da energia atómica para os soviéticos. Num discurso proferido em 1950 em Wheeling, West Virgínia, Joseph R. McCarthy refere:

The reason why we find ourselves in a position of impotency is not because our only powerful potential enemy has sent men to invade our shores, but rather because of the traitorous actions of those who have been treated so well by this nation. (Corbett 2: 170)

Daqui à corrida do armamento foi um passo curto, mas dado o estado das relações entre os dois países, quase inevitável. A HUAC redobrou as suas actividades persecutórias, mas o auge foi atingido quando a 9 de Fevereiro de 1950 o senador do Wisconsin, McCarthy, anunciou ao mundo que tinha na sua posse uma lista de numerosos comunistas que trabalhavam e elaboravam políticas no Departamento de Estado. Assim teve início a famigerada “caça às bruxas”. A demagogia imperava no seu discurso e durante os anos cinquenta encontrou solo fértil na generalidade dos norte-americanos, receosos de uma guerra nuclear. Como refere Maldwyn A. Jones em *The Limits of Liberty*:

The Committee [House Un-American Activities Committee] became notorious for its brazen publicity seeking, its partisan attempts to capitalize on the growing anti-Communist hysteria, its bigotry, its bullying of individuals with unconventional opinions, and its readiness to accept the frequently vague and contradictory tittle-tattle of informers and professional ex-Communists. (529)

McCarthy provocou enormes males ao seu país, empolando o *Red Scare* para servir os seus interesses: manipulou a seu bel-prazer os piores medos e fraquezas dos seus conterrâneos, mentindo e alterando factos. A sua carreira ascendeu à custa de inúmeras mentiras e distorções da verdade. Quando em 1950 surgiram sinais de que devido à sua incompetência, a população de Wisconsin poderia retirá-lo da posição de senador daquele estado, houve quem lhe sugerisse denunciar a ameaça comunista, e McCarthy não hesitou: “That’s it,” he said. “The government is full of Communists. We can hammer away at them.” (Brogan 599) Apesar de nunca ter conseguido substanciar nenhuma das suas acusações, McCarthy tocou num ponto sensível da psique americana e perseguiu implacavelmente liberais, socialistas e comunistas sem fazer distinção, criando um clima de medo, estagnação e desalento intelectual. Perry refere que para os intelectuais dos anos cinquenta, grupo em que Bradbury pode ser incluído, o que os incomodava era o “[. . .] *anti-intellectualism* – a newly fashionable term referring to the abuse that McCarthy, with great political success, poured on them as a privileged class” (410) Eventualmente o seu reinado terminou quando os seus “julgamentos” foram mostrados na televisão. Foi aí que pela primeira vez muitos americanos se aperceberam das selvagens técnicas por ele utilizadas. Quando o apoio popular se começou a desvanecer, também o senado acabou por lhe retirar apoio e condenar a sua conduta.

Fahrenheit 451 apresenta um mundo futuro em que a conjuntura social e política dos anos cinquenta é exagerada e deformada, demonstrando como o controlo de massas pelos *media*, o excesso de população, e a censura subjugarão a população. O indivíduo não é aceite e o intelectual é considerado um fora da lei. A televisão tomou o lugar da família e a tecnologia em geral substituiu as relações interpessoais:

By the time of Orwell's *1984* it was becoming increasingly clear that the utopian dreams that had formed such an important part of the rhetoric of the Russian Revolution and its aftermath had already been devoured by the dystopian nightmare of the Stalinist terror. But during these same years there was an upsurge in the production of dystopian texts in the West as well, especially in America, where imaginative literature like science fiction had long been characterized by a strongly utopian slant. Several historical developments contributed to this trend. For one thing, the technology that had long been so central to Western utopian dreams had now brought about the advent of nuclear weapons with the concomitant threat of the sudden end of civilization. Meanwhile, Cold War hostilities between America and the Soviet Union

dramatically increased the probability of a nuclear holocaust, triggering a McCarthyite anti-Communist hysteria that was in itself a sort attenuated version of the Stalinist terror. (Booker 91)

O bombeiro é agora quem atiza as chamas, o destruidor de livros em vez do protector contra o fogo. Os livros são considerados perniciosos porque fazem as pessoas questionar-se e pensar. *Montag*, juntamente com os outros bombeiros, queimam os livros, fomentando o conformismo e a supressão da mente através da censura: sem ideias, todos se conformam, e como resultado, todos são felizes. Quando novos livros e ideias se encontram à disposição dos indivíduos, prolifera a infelicidade. Em Fahrenheit 451, a população não lê livros providos de conteúdo, apenas romances de amor ou banda desenhada. O estudo da História ou de outras disciplinas do saber, como a filosofia ou a literatura está vedado. Ao mesmo tempo que se louva a preservação e passagem do conhecimento, Fahrenheit 451 também questiona o papel do governo.

A supressão e condenação da literatura nesta sociedade do futuro reflecte o desenvolvimento de uma organização política cada vez mais opressiva, que pretende negar a originalidade e a idiossincracia. Fahrenheit 451 utiliza a ficção científica e o *leitmotiv* da distopia—um regime totalitário, altamente centralizado e opressivo, que sacrifica a expressão individual em prol da eficiência e da harmonia social através de meios tecnológicos. Bradbury, muito ao contrário da visão de B. F. Skinner em Walden Two, expressa a visão de que a história deve ser estudada e lembrada para que o ser humano saiba para onde se dirige:

Skinner's society is interested only in scientifically verifiable facts, and-as the past cannot be known with adequate scientific precision-history has no place in this program. History is not taught in the schools of Walden Two, and citizens of the community are actively discouraged from having any sense of history or even talking about the past. Because of the lack of experimental controls, Frazier believes that there is absolutely nothing to be learned from history, which can in fact be used only for falsification in the hands of tyrants: Nothing confuses our evaluation of the present more than a sense of history-unless it's a sense of destiny. Your Hitlers are the men who use history to real advantage. It's exactly what they need. It obfuscates every attempt to get a clear appreciation of the present. What we give our young people in Walden Two is a grasp of the *current* forces which a culture must deal with. None of your

myths, none of your heroes - no history, no destiny - simply the *Now!* The present is the thing. (224, Skinner's emphases, my ellipsis) Though he points specifically to Hitler in this passage, Skinner's warning of the potential abuses of history in the hands of tyrants seems especially apt in the light of the contemporary manipulation of history by Stalin, as reflected in the operations of Orwell's Ministry of Truth. (Booker 95)

Fahrenheit 451 foca a acção num curto espaço temporal da vida de *Montag*, um queimador de livros e, como tal, instrumento de supressão. No seu mundo, o passado foi destruído pelo querosene e pela lavagem cerebral do governo. Todavia, em apenas alguns dias, *Montag*, um homem tacanho, conformista e preconceituoso transforma-se num indivíduo dinâmico, empenhado na mudança social, dedicando a sua vida a salvar o conhecimento em vez de o destruir.

Conforme se demonstrará mais adiante, o conformismo e individualismo são temas centrais em Fahrenheit 451, sempre presentes nas diferentes personagens: *Millie* é o modelo do conformismo social, enquanto *Clarisse* constitui o paradigma do ser livre. Por sua vez *Montag*, tal como a Fénix renascida, passa de um estado a outro ao longo da acção. A batalha por liberdade pessoal é crucial nesta obra, onde se demonstra o que poderá acontecer caso não seja permitida ao Homem a oportunidade de exprimir os seus pensamentos ou de lembrar o seu passado - a morte física, bem como espiritual é que sucede às personagens de *Millie* ou *Beatty*. Através das personagens *Montag*, *Clarisse*, *Faber* ou *Granger* é possível ver que um indivíduo pode fazer a diferença na sociedade.

Um tema que salta à vista de entre as inúmeras possibilidades de análise de Fahrenheit 451 é o da censura, visível através da queima de livros. Na sua essência, é sinónimo da irracionalidade inerente ao ser humano, que se revelou durante o período anti-intelectualista nazi dos finais da década de 30, mas igualmente em outros períodos de opressão ao longo da História, como durante a Inquisição. A *Witch Hunt* promovida por McCarthy descredibilizou escritores, directores, actores ou professores, entre outros, pretendendo definir o que se podia (ou devia) falar, escrever e retratar. A obra-prima de Bradbury surge durante um período de extremo interesse que Brian W. Aldiss apelida de “an authoritarian society” e que corresponde aos anos 1945-1953. Nesta época são publicadas obras como Animal Farm (1945) e 1984 (1948) de George Orwell, Walden Two (1948) de B.F. Skinner, Player Piano de Kurt Vonnegut (1952), Love Among the

Ruins (1953) de Evelyn Waugh ou The Space Merchants (1953) de Frederick Pohl e C.M. Kornbluth. Para além disso, o período pós-guerra produziu inúmeros filmes e romances cujo foco insidia sobre a possibilidade de uma guerra nuclear, como é o caso da ameaça de guerra que paira sobre o mundo de *Guy Montag* em Fahrenheit 451 e que vem de facto a concretizar-se no final.

Fahrenheit 451 surge no complexo período clima de pós-guerra, caracterizado pela xenofobia, surgimento de listas negras e censura. De facto, muitos dos temas tratados nesta obra de Bradbury são indissociáveis do período histórico em que foram produzidos, embora não se reduzam apenas a ele: são relevantes e atemporais. Discordamos de Jack Zipes quando escreve no artigo intitulado “Mass Degradation of Humanity and Massive Contradictions in Bradbury’s Vision of America in Fahrenheit 451” que considera Fahrenheit 451 uma resposta aos problemas postos na época em que a obra foi escrita:

Thus, *Fahrenheit 451* is discussed in terms of the world's problems at large when it is essentially bound to the reality of the early 1950s in America, and it is the specificity of the crises endangering the fabric of American society which stamp the narrative concern. The McCarthy witch hunts, the Cold War, the Korean War, the rapid rise of television as a determinant in the culture industry, the spread of advertisement, the abuse of technology within the military-industrial complex, the frustration and violence of the younger generation, the degradation of the masses - these are the factors which went into the making of *Fahrenheit 451* as an American novel, and they form the parameters of any discussion of the dystopian and utopian dimensions of this work. (Rabkin 182-183)

Fahrenheit 451 foi publicado no auge da campanha de terror fomentada por McCarthy, o senador hiper-paranóico que farejava um comunista em cada político bem posicionado e um subversivo em cada escritor ou guionista, como tão bem se pode testemunhar no filme de Woody Allen The Front. Tal facto levou a um *blackballing*, ou seja, à pressão para pôr fora do negócio muitos dos criativos de Hollywood e à apologia da censura nos Estados Unidos da América. Assim, é difícil não ver a relevância de Fahrenheit 451 e a sua mensagem fortemente anti-censura e de não a associar ao momento cultural em que foi produzida. Contudo, não se resume a isso, pois como todas

as obras literárias, presta-se a inúmeras e variadas interpretações. Fahrenheit 451 foi igualmente alvo de ameaças e censura em vários sistemas escolares, devido ao uso de palavras como “hell”, e “damn” e ainda tem lugar na lista de livros censurados ou banidos nos Estados Unidos da América.

Bradbury relaciona a liberdade do indivíduo ao direito de expressão quando foca o tema da censura em Fahrenheit 451. A Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos da América garante que o direito à liberdade de expressão é, não somente a aceitação de assuntos ou temas pouco controversos que gozem da aprovação geral, mas sim liberdade de expressão para aquilo que odiamos ou com que não concordamos. O efeito do medo sobre os cidadãos norte-americanos foi deveras importante e a vida de muitos foi devastada durante os quatro anos de McCarthyismo e após esta fase houve ainda um longo período de ansiedade, incerteza e opressão. Lewis Perry refere algumas das consequências da repressão sobre o trabalho dos intelectuais da época:

McCarthyism was profoundly important, beyond the individual lives that it threw off course, because it forced reorientations of intellectual life. For some intellectuals, it quickened a sense of betrayal and expiation, a loss of confidence, a feeling that their class had wandered without guiding values through times of peril and deceit. It led to an unmistakable withdrawal from social criticism that has lasted several decades, a willingness to do one's work – writing book reviews, teaching classes, filing reports, composing scripts – without any illusion of historical significance. For other intellectuals, it encouraged castigation of the people as alien to and resentful of intellectual enterprise. This group regarded intellectuals as central to the institutions that really counted: they were analysts of critical trends and educators of technically competent youth, responsible for breakthroughs in technology and improvements in managerial style. (416)

Os alvos predilectos eram os jornalistas, diplomatas, autores, actores, sindicalistas, cientistas e intelectuais, chamados ao congresso e forçados a testemunhar contra si próprios. Muitos recusaram responder a questões invocando o direito garantido pela Quinta Emenda de não prestar testemunho contra si mesmos. Mas isto de pouco servia, visto que tal era interpretado como uma admissão de culpa e seguia-se frequentemente da perda de emprego e a ostracização. Se se optasse por não invocar a Quinta Emenda, o resultado não era melhor e quem decidisse falar acerca do seu

passado, mas recusasse fazê-lo em relação ao passado de outrem podia acabar na prisão por desacato à autoridade do tribunal. Destino semelhante tinha quem invocasse a Primeira Emenda, cuja existência supostamente garantia o direito de expressão e actividade política. Como se pode verificar no filme The Front, os indivíduos considerados suspeitos eram postos numa lista negra e impedidos de trabalhar. Muitas organizações contratavam pessoal para, ao modo do *Mechanical Hound* em Fahrenheit 451, farejar os subversivos. Assim, como refere Hugh Brogan “A grey fog of timid conformity settled over American middle-class life.” (601)

Ao centrar-se no tema da censura, Bradbury passa uma mensagem clara, mostrando-lhes o que pode acontecer se se permitir ao governo que tome o controlo sobre o que se faz (ou não), lê, vê ou discute. Na sociedade futurista de Fahrenheit 451, recaí sobre os livros e sobre quem se recusa a aceitar esta situação a mais dura das penas: a destruição pelo fogo. Todavia, embora a maioria dos livros e pessoas se tornem vítimas da censura, outros há (*Faber*, *Ranger* ou *Clarisse*) que estão dispostos a sacrificar as suas vidas para assegurar que os livros permanecem vivos. Como refere *Faber* na sua conversa com *Montag*: “It’s not books you need, it’s some of the things that once were in books.” *Faber* acrescenta ainda que as pessoas precisam de “the right to carry out actions based on what we learn [from books].” Devido à imensa quantidade de informação que o governo censurou e que impediu a sociedade de conhecer, os cidadãos de Fahrenheit 451 não fazem a menor ideia do que se passa no seu mundo, um pouco à semelhança do que acontece na América dos anos cinquenta, alheada na televisão. Como resultado disso, a sua cidade é inteiramente destruída porque a propaganda não permitia aos indivíduos aperceber-se da guerra iminente que lhes traria a destruição.

Muito embora a acção de Fahrenheit 451 seja passada no futuro, existem claramente marcas dos anos cinquenta, década em que foi escrita a obra. Para isso basta pensar nas imagens dos subúrbios: donas-de-casa que não têm um emprego que lhes abra os horizontes e que passam os dias envolvidas em mexericos, a ver televisão e a tomar anti-depressivos para mascarar a ausência de objectivos; os maridos que providenciam uma panóplia de electrodomésticos para as fazer felizes e que, quando o Governo assim decide, são recrutados para a guerra. Existem ainda outros elementos que remetem para a identificação temporal da obra se considerarmos a cultura juvenil crescentemente selvagem e violenta, a velocidade e o perigo crescente representado pelos automóveis nesta sociedade do futuro, em que não há tempo para pensar nem para

sonhar. A televisão e os *mass media* substituíram as relações familiares e sociais. A inovação tecnológica é eficiente, mas opressiva. Tal visão torna-se aparente em Fahrenheit 451, onde os problemas conjugais de *Montag* e de *Millie* são evidentes, apesar da sua casa estar equipada com a tecnologia mais recente e necessária para um lar de sonho.

Fahrenheit 451 expõe o lado mais negro da Humanidade e simultaneamente oferece encorajamento moral à mudança, ao mostrar aquilo que ela tem potencialidade para atingir. Jack Zipes refere:

Thus, in *Fahrenheit 451* specific American problems of the early 1950s are omnipresent and are constantly projected into the future, estranged, negated, and finally exploded in the hope that more positive values might be reborn from the ashes in phoenix-like manner. (Rabkin 183)

Ao revelar a visão de um apocalipse futuro, que se pode tornar tangível no mundo tal como o conhecemos, Fahrenheit 451 pretende alertar, e se possível, modificar, tornando os indivíduos mais conscientes e questionadores sobre o rumo que toma a sua sociedade. O autor torna claro que isso só será possível através da tomada de consciência global.

No próximo capítulo será realizada uma análise das personagens principais de Fahrenheit 451, na qual se pretende estabelecer uma ligação aos temas subliminares que perpassam a obra e verificar a validade das respostas oferecidas às questões postas.

3.2. ANÁLISE DAS PERSONAGENS

Vladimir: Say you are, even if it is not true.

Estragon: What am I to say?

Vladimir: Say, I am happy.

Estragon: I am happy.

Vladimir: So am I.

Estragon: So am I.

Vladimir: We are happy.

Estragon: We are happy. (*Silence*) What do we do now, now that we're happy?

Vladimir: Wait for Godot

Samuel Becket

3.2.1. *Guy Montag*

A acção de Fahrenheit 451 passa-se num tempo futuro e numa cidade norte-americana não especificados. O leitor apenas sabe que já se combateram duas guerras atómicas desde 1960. A sociedade americana aqui apresentada abandonou-se ao prazer hedonista de fruição tecnológica, progressivamente banindo os hábitos de leitura, os livros e qualquer réstia de individualidade. Nesta sociedade futurista, em que a maior parte das casas são à prova de fogo, a função dos bombeiros ainda continua a passar por zelar pela paz e ordem pública, embora de maneira pouco convencional: a sua ocupação é encontrar e destruir livros, ateando-lhes fogo. A personagem principal de Fahrenheit 451 é *Guy Montag*, um bombeiro cuja metamorfose é descrita ao longo da obra através da interacção com as restantes personagens. No início de Fahrenheit 451, *Montag* é descrito utilizando tons de negro, mas também de fogo, “a minstrel man, burnt-corked [. . .] [with a] fiery smile gripped by his face muscles [. . .] that never went away” (Bradbury 11). *Montag* faz a sua descrição física vendo-se a si próprio espelhado nos semblantes dos seus colegas de profissão:

Montag looked at these men whose faces were sunburnt by a thousand real and ten thousand imaginary fires, whose work flushed their cheeks and fevered their eyes. These men who looked steadily into their platinum igniter flames as they lit their eternally burning black pipes. They and their charcoal hair and soot-coloured brows and bluish-ash-smearred cheeks where they had shaven close; but their heritage showed. Montag started up, his mouth opened. Had he ever seen a fireman that *didn't* have black hair, black brows, a fiery face and a blue-steel shaved but unshaved look? These men were all mirror-images of himself! (Bradbury 40)

Relativamente à escolha de nomes para as personagens de Fahrenheit 451, Ray Bradbury refere, em algumas entrevistas, que anos após a escrita desta obra se apercebeu que *Montag* era o nome de uma companhia de papel, o que se adequa bem ao tema da obra. *Montag* também significa Segunda-Feira em alemão, segundo dia da semana religiosa, mas o primeiro dia da semana de trabalho na cultura ocidental. É o dia em que se (re-)inicia a actividade profissional e em que frequentemente se põem em prática resoluções tomadas durante o período de lazer ou inacção do fim-de-semana. O facto de o nome *Montag* se prestar a associações com a língua alemã tem também a função de provocar no leitor a lembrança do período de guerra mundial, do nazismo, da queima de

livros proibidos e da falta de liberdades pessoais. O nome próprio *Guy* lembra o célebre Guy Fawkes histórico, cuja associação ao fogo e explosivos por não partilhar das mesmas ideias do regime político vigente são óbvias. Mas para além disso, a maioria da acção, incluindo a destruição nuclear da cidade em que *Montag* habita, ocorre de maneira condensada no dia 5 de Novembro, data em que se celebra o desaire do *Gunpowder Plot*. Simultaneamente existe um paralelo com outra personagem da literatura anglo-saxónica: *Friday*, o nativo que se torna o companheiro de *Robinson Crusoe*, e cujo nome entrou para a língua inglesa corrente, originando o termo *Man Friday*, que significa companheiro, assistente ou um servidor ou criado especialmente competente. Seguindo esta linha de pensamento, *Guy Montag* poderá, ao contrário de *Man Friday*, significar aquele que pensa por si mesmo, o que não é servo de ninguém e que descobre o seu verdadeiro íntimo, iniciando um novo estilo de vida. É o próprio *Montag* que o diz a *Faber*, depois de iniciada a sua metamorfose, quando este lhe dá um aparelho que lhe permite ouvir o que *Faber* diz e repeti-lo quando confrontado por *Beatty*: “I don’t want to change sides and just be told what to do. There’s no reason to change if I do that.” (Bradbury 100)

No início da narrativa *Montag* surge claramente alinhado com os “maus da fita”: “It was a pleasure to burn” (Bradbury 11). Nesse primeiro auto-exame que *Montag* faz, perde a oportunidade de se ver como realmente é, devido à excessiva familiaridade do espelho que usa para se examinar:

Montag's winking acceptance of himself here is not reflective but reflexive, for his glance is superficial rather than searching. Montag has the opportunity truly to examine himself, and if he did, he might see a glorified anti-intellectual stormtrooper. However, the situation, the surroundings, and even the mirror itself are too familiar, and he does not see himself as he really is. Instead of recognizing the destructiveness of his book-burning profession, his gaze is merely one of self-satisfaction. (McGiveron 282)

Segundo Robin Ann Reid a metamorfose de *Montag* é impulsionada por quatro acontecimentos: o encontro com *Clarisse McClellan*, a tentativa de suicídio de *Millie*, a morte da mulher que prefere ser queimada com os seus livros do que viver numa sociedade desprovida de realidade e a morte de *Clarisse*. É através da interacção com *Clarisse* que *Montag* começa a tomar consciência de uma verdade que já existia em si:

ele não era feliz. É também através do inconformismo de *Clarisse*, da sua invulgar personalidade, que *Montag* começa a avaliar a sua vida e a sua função social: “Bradbury uses Clarisse [. . .] as a metaphorical mirror to begin reflecting the truths that Montag otherwise would not see.” (McGiveron 283). Uma vez que *Clarisse* se interessa pelo porquê das coisas, ela coloca-lhe questões e faz afirmações que abalam as certezas da sua vida: “Do you ever read the books you burn?” (Bradbury 15), “Are you happy?” (Bradbury 17), “You know, I’m not afraid of you at all. [. . .] you’re just a man after all...” (Bradbury 15), “You laugh when I haven’t been funny and you answer right off. You never stop to think what I’ve asked you.” (Bradbury 16)

O primeiro encontro de *Montag* com *Clarisse* altera radicalmente o seu posicionamento em relação ao mundo que o rodeia. Não consegue continuar a fingir que é um indivíduo realizado ou que rejubila verdadeiramente com a cantilena profissional “Monday burn Millay, Wednesday Whitman, Friday Faulkner” (Bradbury 15). Ao reflectir sobre as questões que *Clarisse* levantou, *Montag* toma plena consciência de que não só não é feliz, como ela lhe retirou qualquer pretensão de poder prosseguir inalteradamente com a sua vida:

“He was not happy. [. . .] He recognized this truth as a state of affairs. He wore his happiness like a mask and the girl had run off across the lawn with the mask and there was no way of going to knock on her door and ask for it back.”(Bradbury 19)

Durante a relação entre *Montag* e *Clarisse*, esta persuade-o a prestar atenção às flores, à chuva e às mais variadas manifestações da Natureza, a que *Montag* invariavelmente não prestava atenção: “I like to smell things and look at things, and sometimes stay up all night, walking, and watch the sun rise.” (Bradbury 14) A Natureza é apresentada como a imagem da inocência e da verdade, à imagem de *Clarisse*. Ela fá-lo reflectir sobre factos da sua vida que sempre tinha considerado como verdades absolutas: “How did it start? How did you get into it? How did you pick your work and how did you happen to think to take the job you have?” (Bradbury 31) *Clarisse*, qual espelho, revela-lhe a verdade acerca de si próprio: “You’re not like the others. [. . .] When I talk, you look at me. [. . .] That’s why I think it’s so strange you’re a fireman, it just doesn’t seem right for you, somehow.” (Bradbury 31) *Montag* queima livros porque isso é o que se espera dele, como elemento válido da sociedade.

Montag não destrói livros porque tenha, à semelhança de *Beatty*, a convicção de que a literatura é perigosa. Ele fá-lo porque a doutrina disseminada na sua sociedade dita que é assim que deve ser, no interesse da maioria. O dever do bombeiro é destruir o conhecimento e promover a ignorância de modo a “normalizar” a população e promover a igualdade, não de direitos ou deveres, mas igualdade conformista porque não há lugar para uma identidade própria. É o próprio *Montag* que refere que a falta de consciência - “o sono”, como lhe chama - o impediu desde sempre de tomar decisões esclarecidas, limitando-o a seguir os passos de outros, sem considerações de maior: “Was I given a choice? My grandfather and father were firemen. In my sleep, I ran after them.” (Bradbury 58)

O segundo momento de tensão para *Montag* é quando se vê confrontado com a tentativa de suicídio de *Millie*. *Montag* fica siderado com a impessoalidade dos técnicos de saúde que tratam a sua esposa e com a recusa desta em admitir o acontecido.

Montag witnesses - because Clarisse has made him more sensitive - the manner in which technology is being used even in the field of medicine to deaden the senses while keeping people alive as machines. He is part of the deadening process. In fact, dead himself he now begins to rise from the ashes like the phoenix. (Rabkin 186)

A tecnologia utilizada no domínio da saúde faz uso de estratégias para que as pessoas não se lembrem nem se apercebam dos seus problemas reais. Quando *Montag* tenta falar com *Millie* sobre o seu suicídio, ela responde, primeiro hesitante “I wouldn’t do a thing like that. Why would I do a thing like that?” (Bradbury 27) e depois com a certeza de quem se convence a si mesmo de uma realidade provável “I didn’t do that, [. . .] Never in a billion years.” (Bradbury 27). Depois da revelação de *Clarisse* sobre a sua vida pessoal, pondo em causa o seu casamento com *Millie* e da tentativa de suicídio desta, torna-se extremamente importante para *Montag* recordar onde e quando conheceu a sua esposa: “It was suddenly more important than any other thing in a life-time that he knew where he had met Mildred.” (Bradbury 50).

Muito embora também não se consiga recordar dos detalhes referentes ao início do seu relacionamento, para *Millie* isso não tem real importância, o que demonstra a sua falta de consciência sobre os verdadeiros afectos da sua vida. Face a isto, *Montag* reflecte sobre a distância emocional que há entre os dois e sobre o vazio que sente em

Millie: “How do you get so empty? [. . .] Who takes it from you?” (Bradbury 51) A resposta é o seu apego à televisão, à família televisiva, ao aparelho rádio que põe nos ouvidos quando se vai deitar. É o apego aos aparelhos tecnológicos que substituem a realidade concreta, as emoções verdadeiras, mas que toda uma sociedade leva e, é por sua vez levada a acreditar, que é preciso possuir para ser feliz:

Well, wasn't there a wall between him and Mildred, when you came down to it? Literally not just one wall but, so far, three! And expensive, too! And the uncles, aunts, the cousins, the nieces, the nephews, that lived in those walls, the gibbering pack of tree apes that said nothing, nothing, nothing and said it loud, loud, loud.” (Bradbury 51)

No terceiro acontecimento que marca a sua transformação, a morte da mulher que não abandonou os seus livros, à imagem dos mártires Hugh Latimer e Nicholas Ridley, que foram queimados devido às suas convicções, também esta mulher que está prestes a partilhar o mesmo destino, acendeu no espírito de *Montag* “...such a candle [. . .] as I trust shall never be put out.” (Bradbury 43) De facto, é a partir deste episódio que *Montag* sente que não consegue continuar com uma vida de fingimento e mentira e que não contém o impulso de saber o que há nos livros para que pessoas iguais a ele estejam dispostas a arriscar a sua liberdade, os seus haveres e até a própria vida por eles. *Montag* quer compreender o que falta na sua vida e na de *Millie*, mas não sabe onde procurar e não conhece ninguém, exceptuando *Clarisse*, cujo modo de vida seja diferente. Ele maravilha-se com o facto de os familiares da jovem emitirem uma mescla de sentimentos calorosos, que se reflecte na luz emitida pela casa, tal como o fogo que mais tarde irá encontrar junto de *Granger* e do grupo de protectores de livros. Este fogo, não é o fogo destruidor, bem conhecido de *Montag*, mas o reflexo caloroso emanado pelas relações humanas:

Laughter blew across the moon-coloured lawn from the house of Clarisse and her father and mother and the uncle who smiled so quietly and so earnestly. Above all, their laughter was relaxed and hearty and not forced in any way, coming from the house that was so brightly lit this late at night while all the other houses were kept to themselves in darkness. Montag heard the voices talking, talking, talking, giving, talking, weaving, reweaving their hypnotic web. [. . .] He stood outside the talking house in the shadows, thinking he

might even tap on their door and whisper, ‘Let me come in. I won’t say anything. I just want to listen. What is it you’re saying?’ (Bradbury 24)

Montag faz o contraponto com as relações humanas que partilha com os indivíduos à sua volta e percebe que não têm o calor ou a profundidade que observa na família de *Clarisse*. As casas são metáforas das pessoas e do seu modo de encarar o mundo.

À medida que a acção avança *Montag* experimenta uma transformação como personagem e, não encontrando uma explicação coerente para o que se passa consigo, *Montag* retrata frequentemente as suas acções como um reflexo corporal involuntário da sua consciência: “For those were the hands that had acted on their own, no part of him, here was where the conscience first manifested itself to snatch books [. . .]” (Bradbury 113). Ao roubar o livro na casa da mulher, ele culpa as suas mãos como sendo qualquer coisa exterior e independente de si próprio.

So it was the hand that started it all. [. . .] His hands had been infected, and soon it would be his arms. He could feel the poison working up his wrists and into his elbows and his shoulders, and then the jump-over from shoulder-blade to shoulder-blade like a spark leaping a gap. His hands were ravenous. And his eyes were beginning to feel hunger, as if they must look at something, anything, everything. (Bradbury 48)

Montag sente que as suas mãos são um foco de infecção e veneno que se espalha pelo resto do corpo, numa referência clara à sua culpa. Mais tarde é feita uma clara referência a Shakespeare e a *Lady MacBeth*, quando ao entregar o livro roubado a *Beatty* tenta compulsivamente lavar as mãos com o objectivo de expurgar a sua culpa e as caracteriza como “gloved in blood” (Bradbury 113). *Montag* culpa as suas mãos por diversas vezes no decurso da acção, tornando-se aquelas num símbolo para os seus instintos inconscientes. Uma vez que o acto de roubar livros acontecia já anteriormente ao seu encontro com *Clarisse*, pode inferir-se que as acções inconscientes de *Montag* são um sinal da crescente insatisfação com a vida vazia que experimenta. A partir do momento em que entrega um livro roubado ao capitão *Beatty*, *Montag* chama-lhes “limp hands” (Bradbury 125). Ao incendiar o seu chefe, *Montag* mais uma vez observa as suas mãos como sendo uma parte do seu corpo que age sem prestar contas à sua consciência:

[Montag] glanced to his hands to see what new thing they had done. Thinking back later he could never decide whether the hands or Beatty's reaction to the hands gave him the final push toward murder. (Bradbury 126)

Existem na obra outras provas da mudança operada no interior de *Montag* reveladas pela crescente desconfiança e animosidade mostrada pelo *Mechanical Hound* (ou pelo poste do quartel de bombeiros que, na adaptação de Fahrenheit 451 ao cinema feita por Truffaud, não funciona quando é *Montag* a usá-lo), pela súbita aversão ao cheiro de querosene, que a princípio era como perfume e por *Clarisse*, que lhe diz: “Your laugh sounds much nicer than it did.” (Bradbury 36)

Contudo, o facto de presenciar a imolação da mulher faz com que o significado do trabalho que faz mude para *Montag*. Já não são só objectos, livros e casas que destrói. São as vidas de pessoas como ele, mas que têm objectivos pelos quais estão dispostos a morrer, precisamente aquilo que falta na vida insípida de *Montag*. Durante o procedimento normal de destruição de livros, o infractor é primeiro levado pela polícia e os bombeiros não têm de confrontar-se com as pessoas cujos bens estão a destruir, para evitar problemas de consciência. Este caso é diferente, pois a dona da casa e dos livros continua presente e ao recusar sair, faz com que *Montag* se sinta responsável pela sua morte:

The police went first and adhesiv-taped the victim's mouth and bandaged him off into their glittering beetle cars, so when you arrived you found an empty house. You weren't hurting anyone, you were hurting only things! And since things really couldn't be hurt, since things felt nothing, and things don't scream or whimper, as this woman might begin to scream and cry out, there was nothing to tease your conscience later. You were simply cleaning up. Janitorial work, essentially. (Bradbury 44)

A partir deste momento começa a busca de *Montag* pela razão que leva pessoas a sacrificarem a sua vida por livros. Não é só o protagonista que sai afectado pela experiência, pois também os outros bombeiros, especialmente *Stoneman*, que ao conduzir de volta está perdido nos seus pensamentos e não vira para o quartel, regressam em silêncio, meditando no que tinham acabado de assistir.

O quarto e último catalisador da metamorfose de *Montag*, a morte de Clarisse, despoleta no protagonista um estado de profunda infelicidade. De uma certeza instituída em resposta à pergunta de *Clarisse* “Of course I’m happy.” (Bradbury 17), passando pela tomada de consciência de que na verdade “He was not happy. He said the words to himself.” (Bradbury 17) quando reflecte mais profundamente na questão de *Clarisse* e finalizando na constatação “I’m so damned unhappy” (Bradbury 71), *Montag* atravessa dolorosamente a linha ténue que separa a ficção da realidade, a mentira da verdade, a passividade da tomada de atitude.

Montag convence então *Millie* a ler consigo livros e tentar entender se estes podem explicar o sentido das suas vidas. Quando *Montag* lê a frase “That favourite subject, Myself” (Bradbury 79)¹³, tanto ele como *Millie* demonstram significativamente diferentes reacções à citação, o que demonstra a alienação existente entre ambos. *Montag* também compara a reacção de *Millie*, que partilha do gosto pelo assunto com a de *Clarisse*, que dos mais variados modos demonstrava mais interesse pelos assuntos dos outros do que pelos seus próprios. Mas tal como o título desta parte da obra indica, “The Sieve and the Sand”, o cérebro de *Montag*, não consegue reter toda a informação que subitamente recebe. *Montag* quer voltar a sentir-se inteiro, e não sabe como o pode alcançar. Procura algo ou alguém que lhe devolva a sensação de resignação que sentia anteriormente:

I’m numb, he thought. When did the numbness really begin in my face? In my body? The night I kicked the pill-bottle in the dark, like kicking a buried mine. The numbness will go away, he thought. It’ll take time, but I’ll do it, or Faber will do it for me. Someone somewhere will give me back the old face and the old hands the way they were. Even the smile, he thought, the old burnt-in smile, that’s gone. I’m lost without it.” (Bradbury 85)

Ao dar-se conta do vazio que há na sua vida, *Montag* começa a procurar sentido nos livros. Embora tenha dificuldade em pensar de forma independente, ele está determinado a libertar-se da ignorância geral que impera na sua sociedade. Quando apresenta a sua situação ao professor *Faber*, recorre a este como a sua única fonte de salvação da morte e destruição espiritual:

¹³ Citação de James Boswell em "Letter to Sir William Temple", de 26 de Julho de 1763.

My wife's dying. A friend of mine's already dead. Someone who may have been a friend was burnt less than twenty-four hours ago. You're the only one I knew might help me. To see. To see... (Bradbury 89)

O fosso entre *Millie* e *Montag*, entre cada indivíduo e o resto da sociedade, tornou-se intransponível devido à panóplia de aparelhos considerados essenciais para uma vida feliz. Na verdade, o excesso de importância que é dado aos avanços tecnológicos impede o relacionamento entre as pessoas, facilitando ao Governo a tarefa de controlar os cidadãos ao mesmo tempo que lhes dá a ilusão de livre arbítrio. Não conseguindo relacionar-se com *Millie*, que de entre todos os seus semelhantes é o que lhe está mais próximo, visto ser sua mulher, *Montag* desabafa com *Faber*, dizendo:

Nobody listens any more. I can't talk to the walls because they're yelling at me. I can't talk to my wife; she listens to the walls. I just want someone to hear what I have to say. And maybe if I talk long enough, it'll make sense. And I want you to teach me to understand what I read. (Bradbury 91)

Faber responde-lhe “It's not books you need, it's some of the things that once were in books.” Depois de explicar a *Montag* porque deixaram os livros de ser lidos e as três premissas que tornam os livros preciosos para a evolução do ser humano, *Faber* oferece-se para lhe ler o Livro de Job enquanto ele dorme. A escolha deste livro da Bíblia é significativa, uma vez o tema nele ilustrado relata a submissão de Job a Deus. Job é a cobaia de uma experiência divina, que embora sujeito a todo o tipo de sofrimento, aceita o bem e o mal como dádivas de Deus na sua vida, nunca duvidando da sua fé. Esta obra é vista como uma resposta teológica ao problema da existência do mal e frequentemente considerada um dos mais difíceis livros da Bíblia. Em Fahrenheit 451 também se tenta dar resposta à co-existência do bem e do mal no ser humano. A preponderância de uma ou de outra característica parece ser cíclica, sendo preciso lembrar as atrocidades cometidas para não repetir os erros.

Clarisse e *Faber* são as personagens que mais contribuem para a mudança de *Montag*, enquanto que *Mildred* e o *Capitão Beatty* se opõem a ela, tornando-se nos antagonistas de *Montag*. A pressão constante que *Beatty* exerce sobre *Montag* leva-o a ter de tomar determinadas atitudes mais cedo do que desejaria. À semelhança do *Mechanical Hound*, *Beatty* parece ter uma percepção extremamente apurada sobre o que

se passa no interior de *Montag*, tanto que este receia o confronto directo com ele: “God, how I want something to say to the Captain. He’s read enough so he has all the answers, or seems to have. His voice is like butter. I’m afraid he’ll talk me back into the way I was.” (Bradbury 97)

Ao voltar a casa, *Montag* encontra *Millie* e as suas amigas em volta do *Parlour* e tenta encontrar um tema de diálogo com elas. Agora que conheceu uma outra realidade, *Montag* quer praticamente forçar os seus semelhantes a seguir o mesmo caminho. Isso é visível quando lê o poema “Dover Beach” de Mathew Arnold, cujo tema reflecte a banalidade hedonista da sociedade, do autor e da de Fahrenheit 451. Surpreendentemente, ou talvez não, o poema produz um efeito retumbante em *Clara Phelps*, que chora copiosamente. Não é possível sabê-lo através da narrativa de Fahrenheit 451, mas *Montag* pode ter tido em *Mrs. Phelps* o efeito que *Clarisse* teve nele próprio. *Faber* pede a *Montag* que tenha piedade daquelas mulheres, porque ele próprio era, há não muito tempo, tão frívolo e vazio como elas: “Pity, Montag, pity. Don’t haggle and nag them; you were recently one of them yourself. They are so confident that they will run on for ever.” (Bradbury 111) As amigas de *Mildred* representam o cidadão comum da sociedade adormecida que é descrita em Fahrenheit 451, e tal como *Millie*, são pessoas infelizes que acreditam piamente no inverso.

Montag pode ser considerado uma figura heróica devido à metamorfose que experimenta, indo contra o *status quo* de uma sociedade poderosa. No entanto, a personagem está longe de ser o herói perfeito, dado que os passos que dá para atingir o seu objectivo são muitas vezes impulsivos, desajeitados e mal-direccionados. Como já foi referido anteriormente, frequentemente *Montag* não sabe a razão porque faz determinadas coisas, culpando as suas mãos como se estas possuíssem identidade própria e como se tivessem vontade distinta da sua. *Montag* é um bom exemplo da alienação marxista, pois ainda não consegue ver as suas acções de uma maneira global.

Estas acções inconscientes, que demonstram acima de tudo o seu desejo de romper com o seu passado e de atingir uma vida repleta de significado, podem ter um carácter terrível. Na busca pelo significado da vida, *Montag* atinge extremos de sensatez, sensibilidade e humanismo, como se pode constatar nos seus diálogos com *Clarisse*, *Millie* e *Faber*. Contudo também é capaz de actos de irresponsabilidade e horror como é o caso da leitura do poema às amigas de *Millie*, do assassinato de *Beatty* ou do livro escondido na casa de *Black*, um colega bombeiro.

Beatty ao confrontar *Montag* com o facto de agora ser este o infractor, cuja casa deve ser destruída, compara-o a Ícaro “Well, said Beatty, now you did it. Old Montag wanted to fly near the sun and now that he’s burnt his damn wings, he wonders why.” (Bradbury 121) Mais tarde, *Montag* reconhece a insanidade dos actos descontrolados que cometeu durante aquele dia e di-lo a *Faber*, que lhe explica com a sabedoria da sua experiência de vida que: “At least you were a fool about the right things” (Bradbury 138). É neste contexto que se assiste a uma luta pelo controlo da alma de *Montag*: *Faber*, que quase como um anjo ou uma fada-madrinha vai instruindo *Montag* sobre como responder a *Beatty* e este, qual demónio, tenta constantemente *Montag* para que se afaste do caminho da verdade. *Montag* encontra-se num impasse, não sabendo no que deve acreditar ou não, sabe apenas que não gosta da pessoa que se tornou:

That woman, the other night, Millie, you weren’t there. You didn’t see her face. And Clarisse. You never talked to her. I talked to her. And men like Beatty are afraid of her. I can’t understand it. Why should they be so afraid of someone like her? But I kept putting her alongside the firemen in the house last night, and I suddenly realized I didn’t like them at all, and I didn’t like myself at all any more. (Bradbury 74)

Ao contrário de *Millie*, das suas amigas e da maioria da população que julgavam estar a assegurar o seu bem-estar através do comodismo e que acabaram por pagar o preço alto da extinção, *Montag* ganhou uma nova vida através da revolta e do inconformismo.

Em “Burning Bright”, a terceira parte de Fahrenheit 451, a companhia de *Montag* é enviada a casa deste por denúncia de *Millie* e também de *Mrs. Phelps* e *Mrs. Bowles*. O título remete-nos para o poema “The Tiger” de William Blake, cujo primeiro verso é: “Tiger, tiger, burning bright” (Blake 34), enquanto que a temática reforça a referência feita em Fahrenheit 451 ao Livro de Job. O poema “The Tiger” é frequentemente analisado em contraste com “The Lamb” uma vez que ambos tratam sobre a natureza da criação. No entanto, o primeiro discorre sobre o lado mais obscuro da criação para além das meras alegrias inocentes descritas em “The Lamb”. Em “The Tiger” o narrador lança a questão “Did he who made the Lamb make thee?” (Blake 34), cuja resposta é afirmativa. A força criadora que traz à luz a inocência, a beleza e o bem é a mesma da qual surge o que de mais terrível e destruidor há no ser humano, convertendo inocência

em experiência. A crença de que o indivíduo deve passar por uma transformação, da inocência do cordeiro à experiência do tigre, para alcançar um nível mais elevado de consciência está presente em Fahrenheit 451, mais concretamente em “Burning Bright”, que descreve uma série de eventos dramáticos como sejam o assassinio de *Beatty* às mãos de *Montag*, a sua fuga e a guerra nuclear. *Faber* exorta-o a considerar e reflectir sobre ambos os lados de uma questão para depois chegar a uma decisão esclarecida, e acima de tudo, tomada por si:

Faber diz: ‘All right, he’s had his say. You must take it in. I’ll say my say, too, in the next few hours. And you’ll take it in. and you’ll try to judge them and make your decision as to which way to jump, or fall. But I want it to be your decision, not mine, and not the Captain’s. (Bradbury 116)

Após estes acontecimentos, *Montag* renasce como ser humano, plenamente consciente e senhor do seu destino, qual Fénix surgindo das cinzas. Pode tirar-se a ilação que a energia se transforma, mas nunca é totalmente destruída e que quando atinge os limites da resistência se liberta violentamente na forma de raiva descontrolada, o que sucede quando *Montag* assassina *Beatty*. É através do sofrimento, da dor, da experiência do pecado que a crisálida se transforma em borboleta, e é neste aspecto que o protagonista pode ser considerado um herói. Ao libertar-se do jugo tecnológico e da ideologia de massas da sua sociedade, ganha consciência sobre a realidade que o rodeia, completa o seu ciclo evolutivo e atinge a mais alta expressão do seu ser. Em “The Tiger”, tal como no livro de Job¹⁴ e tal como em Fahrenheit 451 procura-se a resposta para a co-existência do bem e do mal, da candura e do conhecimento, da felicidade e da desventura inerente à condição do ser humano.

O leitor facilmente consegue perceber desde o início da narrativa que *Montag* não é como os outros cidadãos da sociedade em que vive, porque não partilha dos mesmos hábitos e gostos: não vê os programas do *TV Parlour*, não tem *Seashell Radios* e nunca conduz o carro a alta velocidade. De facto, ele não gosta de andar de carro com *Millie*, que conduz de modo suicida. Quando reflecte acerca da modificação que sofre, *Montag* apercebe-se que esta já tinha começado há muito tempo, embora só se manifestasse através de actos inconscientes, como é o caso do roubo de livros: “I could feel it for a

¹⁴. Em “When the stars threw down their spears / And watered heaven with their tears” na quinta estrofe de “The Tiger” o narrador faz referência à história da criação do livro de Job 38.7: “When the morning stars sang together, and all the sons of God shouted for joy?”

long time, I was saving something up, I went around doing one thing and feeling another. God, it was all there. It's a wonder it didn't show on me, like fat.” (Bradbury 139)

O *Mechanical Hound* funciona como uma metáfora dos seres humanos nesta sociedade futurista. Em Fahrenheit 451 existem referências a máquinas inspiradas em animais, como é o caso do *Mechanical Hound* ou da *Electrical-Eyed Snake*. Estes “animais” podem um dia ter sido os genuínos animais da Natureza, mas não tendo qualquer utilidade para o Homem moderno no seu formato original, este poderá ter optado por os transformar, adaptando-os às suas necessidades com recurso à tecnologia. A metáfora está no facto de o mesmo estar a acontecer aos seres humanos, que através da invasão da tecnologia em todos os aspectos da sua vida diária, e principalmente através da influência dos *Parlours* e dos restantes *mass media* (que constituem praticamente a via única de acesso à informação), se tornam “*Mechanical Human Beings*”, programados apenas para a execução de algumas funções superficiais, conforme se depreende do diálogo entre *Beatty* e *Montag*:

‘I was just figuring,’ said Montag, ‘what does the Hound think about down there nights? Is it coming alive on us, really? It makes me cold.’

‘It doesn’t think anything we don’t want it to think.’

‘That’s sad,’ said Montag, quietly, ‘because all we put into it is hunting and finding and killing. What a shame if that’s all it can ever know.’ (Bradbury

35)

O *Mechanical Hound* remonta à tradição do cão associado ao submundo em que actuava como guia e como guardião. Tal como Cérbero, o cão de três cabeças e cauda de serpente, que segundo a mitologia grega, guardava a porta dos infernos e impedia a saída dos mortos, o *Mechanical Hound* guarda os mortos, sejam eles *Montag*, os bombeiros do quartel e, num âmbito mais geral, os cidadãos espiritualmente mortos, não permitindo o seu regresso à vida. Ele é um dos instrumentos do Estado repressor que mantém as ovelhas no redil da conformidade e satisfação inquestionadas.

Existem muitas afinidades entre *Montag* e Hércules no que diz respeito ao seu décimo segundo trabalho, que consistia em capturar Cérberus. Tal como Hércules foi iniciado nos mistérios Eleusínios, para que lhe fosse possível a entrada e a saída do submundo, também *Montag* sofreu uma iniciação por influência de *Clarisse* (e de

Faber), que lhe permitiu sair do mundo dos mortos. Esta passagem permitiria a Hércules ser absolvido por ter morto centauros, do mesmo modo que *Montag* necessitava de absolvição depois ter provocado a morte de *Beatty* e da mulher que se imolou. Hércules, assistido por Hermes passou o rio Acheron transportado pelo barqueiro Charon, assim como *Montag* faz a travessia do rio para “o lado dos viventes” com a ajuda de *Faber*. Quando ainda estava no submundo, Hércules libertou Teseu e tentou sem sucesso libertar Pirithous tal como *Montag* libertou e salvou *Faber* com a sua intervenção, mas não conseguiu fazer o mesmo a *Millie* nem às suas amigas, *Mrs. Phelps* e *Mrs. Bowles*. Teseu e Pirithous foram aprisionados por Hades, quando tentaram raptar Perséfone. Hades, rei do mundo dos mortos fingiu oferecer-lhes a sua hospitalidade e preparou uma festa, mas assim que os convidados se sentaram, surgiram serpentes à volta dos seus pés que os prenderam no que muitas vezes é apelidado de uma “cadeira do esquecimento”, que os faz olvidar os seus propósitos e permanecer no limbo, efeito em muito semelhante ao que a tecnologia aliada aos *mass media*, principalmente à televisão, tem nos indivíduos: o sofá em frente à televisão emana laços invisíveis, mas tão fortes como as serpentes que prenderam Teseu e Pirithous. Esta magia era tão forte que quando Teseu é libertado, parte das suas coxas fica agarrada à cadeira, demonstrando que há um preço a pagar. *Montag*, consegue libertar-se e fugir, mas devido à injeção de procaína desferida pelo *Mechanical Hound*, arrasta uma das pernas. Perséfone, tal como a Fénix simboliza a vida, a morte e o renascimento

Hércules pede então permissão a Hades e Perséfone para levar Cérberus, ao que os deuses acedem desde que não lhe façam mal e Hércules subjuga o cão à sua vontade. Este é um ponto discordante da metáfora, pois *Montag* destrói um *Mechanical Hound*, sendo depois seguido por outro, esse sim subjugado pela astúcia e inteligência daquele. O cão mecânico é apresentado como sendo invencível, dado que na sociedade futurista de Fahrenheit 451 tudo o que tem um cariz tecnológico é considerado superior àquilo que é proveniente da natureza. Contudo, é a Natureza que ganha o confronto.

Na sua fuga para o rio, *Montag* vê retratada na televisão de *Faber* a sua própria fuga, apresentada à população em detrimento de situações mais importantes, como é o caso da guerra prestes a rebentar: “So they must have their game out, thought Montag. The circus must go on, even with war beginning within the hour...” (Bradbury 141). A televisão actua nele (e nas pessoas em geral), como um entorpecedor de vontade própria e *Montag* sente a tentação de se demorar, mesmo sabendo que é a sua própria vida que

está em jogo. A televisão provoca uma interligação entre realidade e ficção, em que é difícil destrinçar a fronteira entre elas:

He watched the scene, fascinated, not wanting to move. It seemed so remote and no part of him; it was a play apart and separate, wondrous to watch, not without its strange pleasure. [. . .] With an effort, Montag reminded himself again that this was no fictional episode to be watched on his run to the river; it was in actuality his own chess-game he was witnessing, move by move. (Bradbury 141,145)

Imaginando o desfecho da sua história se se deixasse ficar e apanhar pelo *Mechanical Hound*, Montag tenta pensar no que poderia dizer aos seus espectadores que estes achassem importante o suficiente para os fazer mudar de vida rumo à auto-consciência e à salvação: “What could he say in a single word, a few words, that would sear all their faces and wake them up?” (Bradbury 142)

Neste momento a metamorfose de Montag está praticamente completa, pois agora é ele que assume o controlo da situação, dizendo a Faber como fazer para ludibriar o *Mechanical Hound*. Faber também já não pode acompanhá-lo pois só tinha fabricado um aparelho auditivo, agora destruído. Portanto, Montag está por sua conta e risco. A mudança física de Montag processa-se a seguir uma vez que como a Fénix surge com uma nova plumagem, também Montag emerge como um ser renascido e com uma nova identidade ao vestir as roupas de Faber. A este propósito Jack Zipes comenta:

His flight from the claws of the mechanical hound, which represents all the imaginative technological skills of American society transformed into a ruthless monster and used to obliterate dissenting humanity, is like the flight of the phoenix born again. (Rabkin 189)

A travessia do rio é um artifício literário bastante comum em que o rio desempenha uma função simbólica. Em primeiro lugar, porque o *Mechanical Hound* não consegue transpô-lo para continuar a perseguir Montag dado que a água faz com que perca o rasto. Em segundo lugar o rio representa a linha que divide a cidade, ninho de corrupção e morte e o grupo da linha do comboio, que vive de acordo com a Natureza, símbolo de salvação e vida. Para eles, os livros constituem um laço com o passado e uma

força de oposição contra a sociedade de consumo. A água do rio, tal como a água da chuva que *Clarisse* gostava de provar, é um instrumento de purificação diferente do fogo, pois significa salvação. O rio leva e faz desaparecer a sua mala de viagem que contém os vestígios da sua vida anterior. Ao abandonar a cidade, *Montag* sente também que abandona uma vida irreal de ficção característica de outra dimensão:

He felt as if he had left a stage behind and many actors. He felt as if he had left the great séance and all the murmuring ghosts. He was moving from an unreality that was frightening into a reality that was unreal because it was new. (Bradbury 147.)

A menção a “murmuring ghosts” pode referir-se tanto ao destino dos habitantes da cidade, que dentro em breve nada mais serão do que espíritos (embora em vida eles também já estivessem espiritualmente mortos), como à influência de *Beatty* e *Faber*, duas forças sempre presentes e conflituosas entre si, que tentavam influenciar *Montag* relativamente ao seu curso de acção. O rio afasta *Montag* da vida passada repleta de infelicidade e inconsciência e representa o deixar para trás o mundo dos mortos, o Hades guardado por um Cérbero/*Mechanical Hound* e a entrada no mundo da vida e da luz:

[. . .] the river was mild and leisurely, going away from the people who ate shadows for breakfast and steam for lunch and vapours for supper. The river was very real; it held him comfortably and gave him the time at last, the leisure, to consider this month, this year, and a lifetime of years.(Bradbury 148)

A Natureza, ao contrário dos aparelhos tecnológicos que podem originar ficções por medida, é real e dá ao sujeito o que ele necessita para cumprir a segunda premissa da felicidade: dá-lhe o tempo de lazer necessário para a reflexão e a consciencialização. Não lhe distrai a mente com programas televisivos desprovidos de conteúdo nem invade a sua intimidade, concede-lhe sim a oportunidade de ouvir os seus próprios pensamentos de forma a poder consolidar opiniões fundamentadas. A água torna-se para *Montag* uma força protectora, de tal forma que ele hesita sair da “[. . .] comforting flow of the water.” (Bradbury 149)

Enquanto flutua no curso do rio *Montag* reflecte sobre o sol, o fogo e a actividade de queimar, que tanto o sol como os homens praticam.

The sun burned every day. It burned Time [. . .] time was busy burning the years and the people anyway, without any help from him. So if *he* burnt things with the firemen and the sun burnt Time, that meant that *everything* burned! One of them had to stop burning.
(Bradbury 148)

Montag vê as estrelas pela primeira vez em anos e goza pela primeira vez do tempo de lazer necessário para pensar, que *Faber* lhe tinha dito que necessitaria para ganhar controlo sobre a sua vida. *Montag* começa por meditar sobre a lua, que obtém do sol a sua luz, depois sobre a afinidade entre o sol e o tempo que, a seu modo, também queima. O narrador utiliza a expressão verbal “burning” inúmeras vezes nesta passagem, talvez para ilustrar o sentido de revelação que *Montag* experimenta enquanto reflecte sobre o assunto e também para sugerir que o ex-bombeiro tem agora de redefinir as suas concepções enraizadas sobre o fogo e portanto, também sobre a sua identidade e propósito de vida. Antes ainda do encontro com o grupo da linha de comboio, já *Montag* considera ser necessário guardar e registar de maneira segura o conhecimento livresco, podendo para esse efeito ser criada uma “guilda de tecelões de amianto” para combater o fogo da destruição:

Somewhere the saving and the putting away had to begin again and someone had to do the saving and keeping, one way or another, in books, in records, in people’s heads, any way at all so long as it was safe, free from moths, silver-fish, rust and dry-rot, and men with matches. The world was full of burning of all types and sizes. Now the guild of the asbestos-weaver must open shop very soon. (Bradbury 148)

Montag necessita agora de tornar efectiva a segunda premissa da felicidade e imagina um ambiente idílico, campestre e pastoril onde gostaria de habitar, deixando crescer e desenvolver este novo ser que descobriu nele próprio: “This was all he wanted now. Some sign that the immense world would accept him and give him the long time needed to think all the things that must be thought.” (Bradbury 150) Rodeado pela

Natureza, *Montag* é surpreendido por uma explosão sensorial em que consegue detectar uma infinidade de odores e sensações que lhes estão de algum modo associadas. Subitamente o vazio, a falta de sentido da sua vida, a infelicidade constante começam a desvanecer-se porque o Homem, como ser proveniente da Natureza, não pode viver de costas voltadas para esta, numa relação de desarmonia. Em Fahrenheit 451 a Natureza está ligada à origem e ao fim do ser humano, sendo o ambiente em que, por excelência, mais facilmente se pode ir de encontro à verdadeira felicidade: “He was not empty. There was more than enough here to fill him. There would always be more than enough.” (Bradbury 152)

E é rodeado pela Natureza selvagem e indomada que *Montag* se encontra como ser humano e em que encontra a linha de caminho-de-ferro, agora abandonada por onde deve seguir rumo a uma nova vida. De alguma forma *Montag* tem a certeza que *Clarisse* já percorreu o mesmo caminho que ele percorre agora, quer de maneira figurada, quer talvez literalmente: “And he was surprised to learn how certain he suddenly was of a single fact he could not prove. Once, long ago, Clarisse had walked here, where he was walking now.” (Bradbury 152) Essa caminhada que *Clarisse* empreendeu poderá ter sido mental, uma vez que o ambiente familiar a impelia nesta direcção ou talvez real e física se a morte de *Clarisse* tivesse sido tão real como a de *Montag*. A família de *Clarisse* poderia constituir outro caso de encobrimento da fuga de “odd ducks”, para que não impere entre a população o sentimento de impunidade para quem escapa às malhas do Governo e suas forças de autoridade.

É de algum modo irónico que seja algo como a linha de caminho-de-ferro, resultante da mesma tecnologia (ainda que antiga) capaz de produzir os *Parlours* e os *Seashell Radios*, que serve de guia a *Montag* para encontrar o caminho da liberdade, da consciência, do auto-conhecimento e da felicidade. Contudo, em Fahrenheit 451 a tecnologia não representa intrinsecamente uma coisa má. O ser humano é que pode dar uma má utilização à tecnologia quando permite que esta assuma uma importância desmesurada e quando desempenha funções que devem ser exclusivamente humanas.

A metamorfose de *Montag* torna-se ainda mais aparente quando se analisa de perto a sua visão do fogo e a sua relação com ele: de fogo destruidor a chama do conhecimento. O Capitão *Beatty* compara-o a Ícaro, filho de Dédalo e o símbolo da Fénix dos fatos de bombeiro e do carro-salamandra, representa ele próprio em última instância *Montag* e a transformação por si sofrida. O significado e o aspecto do fogo vão-se modificando para *Montag* à medida que se processa a sua evolução pessoal. O

fogo pode simbolizar tanto a energia criadora como a energia destruidora e é esse dualismo que está presente em Fahrenheit 451. No princípio da obra é o último que está em destaque enquanto que após a intervenção de *Clarisse* e *Faber* é o primeiro que ganha enfoque.

A primeira parte de Fahrenheit 451 tem o nome de “The Hearth and the Salamander”, mas “hearth”, o fogo da lareira que representa a escala doméstica, cuja imagem é geralmente confortante e protectora, é precisamente o oposto do lar frio e distante que *Montag* partilha com *Millie*. A salamandra, tal como a Fénix está estreitamente ligada ao fogo e possui o símbolo da ressurreição associado a *Montag*. No início da acção *Montag* rejubila quando observa o poder destruidor do fogo:

It was a pleasure to burn. It was a special pleasure to see things eaten, to see things blackened and *changed*. [. . .] his eyes all orange flame with the thought of what came next, he flicked the igniter and the house jumped up in a gorging fire that burned the evening sky red and yellow and black. (Bradbury 11)

O tipo de fogo que *Montag* encontra no grupo da linha de comboio é um fogo não destrutivo, que aquece, proporciona sabedoria e iluminação. É um fogo de natureza diferente, que usa lenha em vez de querosene e que simboliza o fogo da natureza em detrimento do fogo artificial criado pelo Homem. O seu simbolismo na transformação de *Montag* inclui conceitos como a purificação, a revelação e o ardor espiritual. O fogo simboliza frequentemente a união com a divindade, a transcendência da condição humana e o fim de todas as coisas. Daqui vem a noção do fogo espiritual que arde sem consumir, retratada na tradição judaico-cristã quando Deus apareceu a Moisés assumindo a forma de uma sarça-ardente. Para *Montag*, este tipo de fogo é uma experiência completamente nova, pois até agora, o fogo tinha constituído sempre uma força destruidora.

That small motion, the white and red colour, a strange fire because it meant a different thing to him. It was not burning; it was *warming*! [. . .] He hadn't known fire could look this way. He had never thought in his life that it could give as well as take. Even its smell was different. [

. . .] He stood a long time, listening to the warm crackle of the flames.
(Bradbury 153)

Juntamente com o grupo de foragidos, *Montag* assiste à sua própria perseguição pelas forças da lei e observa quando um transeunte inocente é morto em seu lugar para que a população julgue que o Governo e as autoridades são invencíveis: “The search is over, Montag is dead; a crime against society has been avenged.” (Bradbury 157) Assim, os indivíduos descontentes pensarão duas vezes antes de tentar confrontar o *status quo*. *Beatty* expôs esta ideia dizendo: “Any man’s insane who thinks he can fool the Government and us.” (Bradbury 41). Nesta situação a tecnologia é utilizada para mentir à população e para os distrair de assuntos mais importantes para a sua integridade mental e até mesmo física, como é o caso da guerra e destruição iminentes.

A metamorfose do protagonista está completa pois o velho *Montag* foi morto pelas forças da autoridade, dando ao fugitivo a hipótese de recomeçar uma vida nova. Também ao ser aceite pelo grupo de *Granger*, que lhe passa a liderança, se processa uma outra fase e uma nova vida para *Montag*, expressa na frase de *Granger*: “Welcome back from the dead.” (Bradbury 157) Ao pensar em *Millie* e na vida que deixou para trás, *Montag* lamenta o facto de a vida da sua mulher estar em perigo, mas simultaneamente experimenta um completo desapego em relação a ela e ao seu passado.

Com a conflagração final, *Montag* experiencia também ele um momento de revelação, pois consegue lembrar-se dos livros de Eclesiastes e do Apocalipse, sem quaisquer interferências externas provocadas pelos aparelhos tecnológicos omnipresentes na sua cidade: “[. . .] it was just the Preacher by himself [. . .]” (Bradbury 168) *Montag* percebe finalmente o que queria dizer o avô de *Granger*: “I want to see everything now. And while none of it will be me when it goes in, after a while it’ll all gather together inside and it’ll be me.” (Bradbury 169). Deixando as cidades destruídas para trás, *Montag* assume o papel de um Moisés futurista, que guia os seus guardadores de livros em direcção à terra prometida.

Montag began walking and after a moment found that the others had fallen in behind him, going north. He was surprised, and moved aside to let Granger pass, but Granger looked at him and nodded him on. (Bradbury 171)

Montag e o seu grupo dirigem-se para norte, onde crêem ir ao encontro de muitos que necessitarão do seu conforto e da sua solidariedade. Pensando no que poderá dizer para tornar a viagem mais agradável, *Montag* lembra-se de “To everything there is a season. Yes. A time to break down, and a time to build up. Yes. A time to keep silence and a time to speak.” (Bradbury 172), em clara referência ao Livro de Eclesiastes 3.1,3 e 7. Ele pensa relembrar os companheiros de que há um tempo para a destruição e para o silêncio, mas que agora é chegada a altura de transmitir o conhecimento que guardam e de reconstruir. Tal como o símbolo da Fénix e da salamandra, os versículos da Bíblia lembrados por *Montag* remetem para a uma visão cíclica da história da Humanidade. Há outro versículo que *Montag* relembra, decidindo deixá-lo para partilhar ao meio-dia, altura em que atingirão a cidade: “And on either side of the river was there a tree of life, which bare twelve manner of fruits, and yielded her fruit every month; And the leaves of the tree were for the healing of the nations.” (Bradbury 172) No livro do Apocalipse, o apóstolo João refere-se à árvore da vida em três ocasiões (Rev. 2.7, 22.2 e 22.14), e nelas se aponta para as gloriosas possibilidades de vida que aguardam a alma redimida. No livro de Ezequiel também é feita referência à árvore da vida, quando o profeta descreve o Estado ideal a que se assistirá no advento do Messias:

And by the river upon the bank thereof, on this side and on that side, shall grow all trees for meat, whose leaf shall not fade, neither shall the fruit thereof be consumed: it shall bring forth new fruit according to his months, because their waters they issued out of the sanctuary: and the fruit thereof shall be for meat, and the leaf thereof for medicine. (Ezek. 47.12)

Muito semelhante a este excerto (provavelmente uma expansão) é a descrição que o Apóstolo João faz no Apocalipse: "To him that overcometh, will I give to eat of the tree of life, which is in the midst of the Paradise of God" (Rev. 2.7). O que significa que aquele que conseguir superar as dificuldades pode esperar uma vida gloriosa e completa e ao consegui-lo tem a possibilidade de alcançar a imortalidade. *Montag* é um dos que conseguiram ultrapassar os obstáculos que se lhe puseram e a sua recompensa foi a vida, não apenas no sentido físico como também espiritual.

No retrato que o Apóstolo João faz da Nova Jerusalém refere que a árvore da vida está presente em ambos os bancos do rio. As suas folhas e frutos nunca faltam, tornando-se o alimento e a cura das doenças do mundo, para ser distribuído por todos,

para que todos gozem das benesses que advêm de seguir a vontade de Deus. Em Fahrenheit 451 a fome e a doença devem-se principalmente à falta de conhecimento e de informação de qualidade, que *Faber* refere poderem ser encontrados em livros, mas não só:

It's not books you need, it's some of the things that once were in books. The same things *could* be in the "parlour families" today. The same infinite detail and awareness could be projected through the radios and televisions, but are not. No, no. it's not books at all you're looking for! Take it where you can find it, in old phonograph records, old motion pictures, and in old friends; look for it in nature and look for it in yourself. (Bradbury 90)

Todavia, devido à repetição do adjetivo "old" transparece a ideia de que o narrador faz a apologia do "antigamente" em detrimento do tempo presente. Todavia não se deve fazer um julgamento simplista e aplicar a dicotomia do antigamente/bom, agora/mau, uma vez que tanto o passado como o presente têm pontos positivos e pontos negativos.

No Apocalipse (Rev. 22.14), João pronuncia uma bênção sobre todos os que lavam as suas vestes e que vivem a vida pura e límpida de Cristo, pois estes são os que terão o direito e o privilégio de entrar na Cidade Prometida e partilhar da árvore da vida. Isto quer dizer que estes indivíduos escolhidos poderão gozar de uma existência eterna e de acesso ilimitado a tudo o que é bom no reino de Deus. Após a destruição das cidades, *Granger* refere que, tal como a Fénix, o Homem sente uma pulsão irresistível em direcção ao abismo e à auto-destruição, mas o que é importante é em cada geração haja alguns indivíduos que se tornem conscientes: "We pick up a few more people that remember, every generation. [. . .] We're remembering. That's where we'll win in the long run." (Bradbury 171) Em hebraico, a raiz da palavra pecado significa esquecimento, o que significa que a falta de consciência pode trazer a desgraça e a destruição. Deste modo Fahrenheit 451 termina com uma mensagem de esperança (a única coisa que restava na caixa de Pandora depois de Epimeteu a ter aberto libertando todos os males do mundo), fazendo ver que ao lado da desumanidade mais atroz também existem sentimentos de bondade e altruísmo.

3.2.2. *Millie e Clarisse*

Mildred, a esposa fútil de *Montag*, é obcecada pela televisão e pelos *Seashell Radio* que põe nos ouvidos durante a noite. Para ela o uso de tecnologia serve para bloquear os sentimentos e pensamentos, uma vez que não é capaz de lidar com a solidão. *Montag* descreve *Millie* como tendo:

“[. . .] hair burnt by chemicals to a brittle straw, her eyes with a kind of cataract unseen but suspect far behind the pupils, the reddened pouting lips, the body as thin as a praying mantis from dieting, and her flesh like white bacon. He could remember her no other way.” (Bradbury 55-56.)

No início de “The Hearth and the Salamander” o quarto de *Montag* é primeiro descrito como “not empty” (Bradbury 19) e seguidamente como “indeed empty” (Bradbury 20), uma vez que *Millie* estava presente apenas fisicamente, pois os seus pensamentos e emoções estavam ausentes. A utilização recorrente de paradoxos como este, serve para demonstrar que uma personagem está simultaneamente morta e viva, o que é verdadeiro no caso de *Millie*, deixando entrever a sua condição de vida no limbo e vazio espiritual. O narrador também utiliza este tipo de artifício para caracterizar o *Mechanical Hound*, bem como a *Electric-Eyed Snake* que limpa o corpo de *Millie* depois da sua tentativa de suicídio. Conforme refere Rafeeq McGiveron, *Millie* é um reflexo da realidade que envolve *Montag*, mas ele não consegue aperceber-se desse facto pois aquela é-lhe demasiado familiar:

Guy's wife, Millie, is another mirror, although Bradbury has not set her up with imagery like Clarisse's. Like the firehouse mirror, however, she is such a part of Guy's routine that he cannot seem to see what she reflects. (284)

A descrição de *Millie* é frequentemente associada à ideia de morte: o quarto que *Montag* partilha com ela assemelha-se a um “[. . .] cold marbled [. . .] mausoleum [. . .]” (Bradbury 19) e encontra-se em “Complete darkness, not a hint of the silver world outside, the windows tightly shut, the chamber a tomb-world where no sound from the great city could penetrate.” (Bradbury 19) A imagem de extinção e falecimento prossegue à medida que o narrador descreve como *Montag* imagina a sua esposa: “[. . .] stretched on the bed, uncovered and cold, like a body displayed on the lid of a tomb, her

eyes fixed to the ceiling [. . .] immovable. [. . .] Her face was like a snow-covered island [. . .] The woman on the bed was no more than a hard stratum of marble” (Bradbury 20,21,22). Os olhos de *Millie* são comparados a “moonstones” (Bradbury 20), uma espécie de adúlria de brilho opalescente, geralmente em tons de azul. O narrador reforça assim a ideia de morte ao comparar os olhos de *Millie* ao brilho opaco de uma pedra semi-preciosa. Estas são afirmações proféticas do destino que espera *Millie* no final da obra, mas também constatação da sua “morte mental”, da sua recusa em viver, na verdadeira acepção da palavra.

Millie reflecte o comportamento do bom cidadão da sua sociedade e nessa medida o seu escapismo revela-se também através do gosto irracional pela velocidade automóvel. Os sentimentos de raiva e de destruição tomam forma na figura do condutor anónimo que se faz à estrada e atropela qualquer ser vivo que lá se encontre. *Millie* aconselha esta terapia a *Montag*:

‘The keys to the beetle are on the night table. I always like to drive fast when I feel that way. You get it up around ninety-five and you feel wonderful. Sometimes I drive all night and come back and you don’t know it. It’s fun out in the country. You hit rabbits, sometimes you hit dogs. Go take the beetle.’ [. . .]” (Bradbury 71)

Na verdade, *Millie* e o resto da sociedade de Fahrenheit 451 não parecem ser mais do que máquinas, pensando apenas aquilo que lhes dizem para pensar. Passando a maior parte do seu tempo no *Parlour*, *Millie* assiste compulsivamente a programas de televisão desprovidos de real conteúdo. As referências à *Family*, *aunts*, *oncles*, *cousins* e ao *White Clown*, sugerem que estas entidades ficcionais se tornaram os membros reais da sua família, denotando uma cada vez maior distanciação face à realidade. *Millie* é completamente passiva, letárgica até, alguém cuja mente é inteiramente controlada pelos *media*.

Sempre que *Montag* tenta encetar uma conversa franca com *Millie* sobre a sua relação, ela recusa fazê-lo e responde-lhe de forma mecanizada, inspirada nas séries televisivas que vê. Prefere discutir os dilemas das personagens televisivas e fá-lo como se de situações reais se tratassem. *Millie* vive uma vida de “faz-de-conta”, em que espera que alguém lhe diga o que deve dizer ou fazer, tal como nos programas interactivos a que assiste e para os quais recebe um guião com a resposta certa. A sua ambição maior é

instalar uma quarta parede televisiva: “It’s really fun. It’ll be even more fun when we can afford to have the fourth wall installed.” (Bradbury 28) A quarta parede pode também ter um significado simbólico, uma vez que no teatro o termo se refere à parede imaginária que separa público e actores e através da qual os espectadores assistem ao desenrolar da peça. A quarta parede é assim uma das mais bem estabelecidas convenções ficcionais, sinónimo da fronteira entre ficção e realidade. Se *Millie* conseguisse a concretização do seu desejo, essa fronteira seria erradicada, passando ela própria a fazer parte da ficção como se estivesse dentro de uma caixa ou de um aparelho de televisão e fizesse realmente parte da “família”. A quarta parede permitir-lhe-ia suprimir quase por completo a realidade e anular todo e qualquer resquício de personalidade individual.

Montag começa a tomar consciência que nem ele nem *Millie* são felizes e que não estão apaixonados, se é que alguma vez existiu essa emoção entre eles. A infelicidade de *Montag* revela-se ao roubar e esconder livros em sua casa, enquanto que a de *Millie* surge à superfície na tentativa de suicídio que faz. A esposa de *Montag* tenta de modo desesperado esconder a futilidade da sua vida através da presença constante da televisão e de conversas desprovidas de conteúdo. *Millie* quer constantemente atingir a felicidade mas interiormente é imensamente infeliz. Ao regressar de uma noite de serviço em que morre uma mulher queimada, *Montag* sente-se doente e tem febre, necessitando de cuidados e seria de esperar que *Millie* se interessasse em saber o que aconteceu ao marido para que ele estivesse nessa situação. Mas a sua reacção é quase irreal, pois está tão envolvida no mundo ficcional que nada do que se passa com os seres humanos à sua volta lhe interessa realmente. *Millie* simplesmente ignora os sentimentos de *Montag* e reage conversando sobre assuntos banais, em que só a forma, não o conteúdo, interessa:

She talked to him for what seemed a long while and she talked about this and she talked about that and it was only words, like the words he had heard once in a nursery at a friend’s house, a two-year-old child building word patterns, talking jargon, making pretty sounds in the air. (Bradbury 49)

Mildred é uma das personagens mais importantes da obra, mas paradoxalmente é difícil conhecer o seu verdadeiro carácter, porque ela se revela fria, distante e de certo modo, impenetrável. A sua tentativa de suicídio serve para ilustrar a dor que alberga e a compulsão televisiva demonstra o esforço realizado para evitar confrontar esses mesmos

sentimentos. Ao trair *Montag*, denunciando-o pela posse de livros, *Millie* revela ter mais apego à família televisiva do que ao marido real, de carne e osso que tem ao seu lado. De certa maneira a sua traição é bastante mais grave do que a de *Mrs. Phelps* e de *Mrs. Bowles*, porque ao fim e ao cabo, *Millie* é a esposa de *Montag* e falha no cumprimento de deveres fundamentais, faltando-lhe a compreensão e paciência de que falava Benjamin Wadsworth em 1712 sobre as responsabilidades maritais:

Concerning the duties of this relation we may assert a few things. It is their duty to dwell together with one another. Surely they should dwell together; if one house cannot hold them, surely they are not affected to each other as they should be. They should have a very great and tender love and affection to one another. This is plainly commanded by God. This duty of love is mutual; it should be performed by each, to each of them. [. . .] As to outward things. If the one is sick, troubled, or distressed, the other should manifest care, tenderness, pity and compassion, and afford all possible relief and succour. They should likewise unite their prudent counsels and endeavors, comfortably to maintain themselves and the family under their joint care. Husband and wife should be patient one toward another. If both are truly pious, yet neither of them is perfectly holy, in such cases a patient, forgiving, forbearing spirit is very needful [. . .]” (Corbett 1: 34.)

Aliás esta frieza de sentimentos é comum na sociedade de Fahrenheit 451, como se pode depreender do diálogo que *Montag* mantém com as amigas de *Millie*. Para *Mrs. Phelps* e para o seu marido este é o terceiro casamento e entre eles existe um acordo, segundo o qual se alguma coisa suceder a algum dos dois, o sobrevivente deve continuar a sua vida como se nada fosse. *Mrs. Bowles* mantém uma relação extremamente distante com os dois filhos, em que o elo emocional é extremamente fraco ou até nulo, visto que estes só estão em casa três dias por mês. A personagem utiliza a expressão “I put up with them” (Bradbury 104) para se referir à relação com os seus filhos, demonstrando a indiferença e até mesmo a animosidade que os membros de uma família sentem uns pelos outros. A inexistência de sentimentos em *Millie* relativamente às pessoas “reais” que a rodeiam manifesta-se por fim na sua totalidade quando depois de ter denunciado *Montag*, ao abandonar a casa que está prestes a ser queimada diz: ”Poor family, poor family, oh everything gone, everything, everything gone now [. . .]” (Bradbury 122). É

chocante o facto de não ser pelo marido, mas pela família fictícia e pelo querido *Parlour* que *Millie* nutre sentimentos de piedade.

Por seu lado, *Montag* sente-se muito distante em relação a *Millie*: “He lay far across the room from her, on a winter island separated by an empty sea. [. . .] And suddenly she was so strange he couldn’t believe he knew her at all.” (Bradbury 49). É *Clarisse* quem primeiro lhe revela esta realidade quando esfrega o dente-de-leão no seu queixo e este não deixa rasto, sinal de que não está apaixonado por ninguém. *Montag* sente-se triste e culpado por já não haver qualquer elo de ligação entre ele e *Millie*: “And he remembered thinking then that if she died, he was certain he wouldn’t cry. For it would be the dying of an unknown, a street face, a newspaper image [. . .]” (Bradbury 51)

Por duas vezes *Millie* é descrita como um ser que se alimenta de si própria, tal como alguém que não recebe qualquer estímulo exterior e que se vê forçada a utilizar repetidamente as suas próprias energias, perdendo cada vez mais força vital no processo: “[*Millie*] like a wax doll melting in its own heat...starved and eating of itself [. . .]” (Bradbury 84, 167) Isto parece ser um contra senso, dado que *Millie* é continuamente bombardeada por estímulos através da televisão interactiva e dos seus *Seashells*, mas o facto é esses mesmos incentivos são vazios de conteúdo. A forma está lá, mas só existe a ilusão de significado e *Millie*, bem como a maior parte da sociedade de Fahrenheit 451, não é capaz de apreender este facto. Ao espectador não é exigido qualquer esforço de interpretação ou de criação, apenas se pretende que assista passivamente aos factos que lhe são apresentados e que não os questione, respondendo e participando apenas quando e como lhe é solicitado.

A falta de vontade de viver de *Millie* manifesta-se também através de do seu gosto pela condução veloz, em que muitas vezes mata animais que se atravessam na estrada: “And if it was not the three walls soon to be four walls and the dream complete, then it was the open car and Mildred driving a hundred miles an hour across town [. . .]” (Bradbury 53) Esta parece ser uma forma de diversão muito popular entre estes seres humanos do futuro, principalmente entre os mais jovens que tentam atropelar transeuntes, como *Montag* vem a descobrir durante a sua fuga final.

Montag tenta fazer com que *Millie* se aperceba da situação de inconsciência em que se encontra, um pouco à semelhança das questões que *Clarisse* lhe colocava, e questiona *Mildred*: “*Millie*? Does the White Clown love you?” (Bradbury 85). Mas *Millie* não deixa que nada venha interferir na sua “vida perfeita” e rejeita a hipótese de

redenção. Quando *Montag* partilha com *Millie* o episódio da morte da velha senhora que preferiu morrer queimada, esta não demonstra qualquer tipo de emoção, demonstrando total indiferença para com o sofrimento de outros seres humanos:

[Montag] ‘We burned an old woman with her books.’

[Millie] ‘It’s a good thing the rug’s washable’ [. . .] I went to Helen’s last night.’ [. . .]

[Montag] ‘Aren’t you going to ask me about last night?’ he said.

[Millie] ‘What about it?’

[Montag] ‘We burned a thousand books. We burned a woman.’

[Millie] ‘Well?’ [. . .]

[Montag] ‘You should have seen her, Millie!’

[Millie] ‘She’s nothing to me; she shouldn’t have had books. It was her responsibility, she should have thought of that. I hate her. She’s got you going and next thing you know we’ll be out, no house, no job, nothing.’ (Bradbury 57-58)

Paralelamente quando *Montag* lhe fala de *Clarisse*, ela replica: “She’s dead. Let’s talk about someone alive, for goodness’ sake.” (Bradbury 79). Este desabafo não podia ser mais irónico, uma vez que é a própria *Millie* que está morta, porque não se permite ter emoções e ideias próprias e porque valoriza mais a *Family*, que é tudo menos real e verdadeira.

Após a visita do capitão *Beatty*, *Montag* confessa a *Mildred* ter escondido livros em casa e pede-lhe ajuda para perceber o que têm os livros para que sejam tão temidos, esperando encontrar neles a solução para o vazio das suas vidas:

I’ve never asked for much from you in all these years, but I ask it now, I plead for it. We’ve got to start somewhere here, figuring out why we’re in such a mess, you and the medicine at night, and the car, and me and my work. We’re heading right for the cliff, Millie. God, I don’t want to go over. This isn’t going to be easy. We haven’t anything to go on, but maybe we can piece it out and figure it and help each other. I need you so much right now, I can’t tell. If you love me at all you’ll put up with this, twenty-four, forty-eight hours, that’s all I ask, then it’ll be over. (Bradbury 73)

Na tentativa de acordar *Millie* para a realidade, *Montag* fala-lhe daquilo que o incomoda, do não encontrar sentido naquilo que faz, no facto de por trás de cada livro

estar um homem, que achou ter qualquer coisa para partilhar com os seus semelhantes, e *Millie*, desagrada por estes assuntos a forçarem a pensar, a reflectir sobre as coisas, a ela, que está habituada a receber passivamente a informação que lhe querem dar, tenta fugir da ‘dor de pensar’. *Millie* não consegue compreender a importância dos livros porque eles são exactamente o contrário dos *mass media* activos e intrusivos a que está habituada e que não deixam espaço para o livre pensamento e reflexão:

Mildred kicked at a book. ‘Books aren’t people, you read and I look around, but there isn’t *anybody!*’ [. . .] ‘Now,’ said Mildred, ‘my “family” is people. They tell me things; *I* laugh, they *laugh!* And the colours!’ (Bradbury 80)

Um livro actua de forma inversa, ou seja, ele é por si só, passivo e depende do sujeito para o desvendar. Um livro não tem meios para impor a sua presença a um possível leitor pelo simples facto de se abrir e folhear as páginas como o faz por exemplo a televisão, que com um simples clique, invade o espaço e o cérebro do espectador não lhe dando margem de resposta. Tal como refere *Faber*: “But who has ever torn himself from the claw that encloses you when you drop a seed in a TV parlour? [. . .] It *becomes* and *is* the truth.” (Bradbury 92) O livro é passivo, cabendo ao leitor o papel activo de o ler e decifrar e é por este motivo que é capaz de fomentar no sujeito a imaginação, a reflexão e a tomada de consciência que nos *mass media* é sub-repticiamente imposta ao espectador. Por este motivo *Montag* lança o repto a *Millie* para que não se deixe ir no sorvedouro de anúncios, *soap operas* e familiares a fingir: “We need not to be let alone. We need to be really bothered once in a while. How long is since you were *really* bothered? About something important, about something real?” (Bradbury 59)

Contudo, *Millie* está completamente desfasada da realidade e faz da negação um modo de vida. Quando depois da visita de *Beatty* à casa do casal e *Montag* se confessa tremendamente infeliz, *Millie* responde, como se de um slogan se tratasse “*I* am [happy] [. . .] And proud of it.” (Bradbury 72) Todavia existe uma outra *Mildred*, um *Id*¹⁵ cuja existência se revela através da tentativa de suicídio, mas que não conseguir vir à superfície: “But there was another Mildred, that was a Mildred so deep inside this one, and so bothered, really bothered, that the two women had never met.” (Bradbury 59) Ao

¹⁵ Segundo Sigmund Freud *Id* é uma das divisões da psique humana, representando o domínio do inconsciente. Constitui a fonte dos instintos, nomeadamente o instinto de morte.

contrário de *Clarisse*, *Millie* nega a realidade e não quer que *Montag* se modifique porque isso significa que a sua própria rotina teria de se alterar e que igualmente a sua própria vivência vazia seria posta em causa.

Há duas personagens em *Fahrenheit 451* que servem como antagonistas e que por sua vez representam o antagonista maior da obra, que é a sociedade americana. São eles *Millie* e o capitão *Beatty*. *Millie*, quando desafiada por *Montag* a pisar o risco do desconhecido, a ler livros e a pensar por si própria, tenta primeiro dar-lhe cobertura e convencê-lo de que não está a agir correctamente. Depois, vendo que não consegue fazer *Montag* recuar nas suas intenções, refugia-se ainda mais na televisão, e eventualmente acaba por denunciá-lo por não aceitar questionar a confiança de toda a sua sociedade na tecnologia e na sua decisão de queimar livros. *Millie* representa a imagem do cidadão bem-comportado e absolutamente conformista que não deseja alterar uma rotina tão bem delineada com questões desnecessárias e que poderiam pôr em causa o seu próprio modo de vida e da sua civilização. Tal como refere Marcuse em “Repressive Tolerance” relativamente à influência dos *mass media* na formação de opinião, *Millie* não tem consciência de que aquilo que pensa e diz constitui o reflexo da doutrinação a que os meios de comunicação expõem os indivíduos:

The people [. . .] are no tabulae rasae, they are indoctrinated by the conditions under which they live and think and which they do not transcend. To enable them to become autonomous, to find by themselves what is true and what is false for man in the existing society, they would have to be freed from the prevailing indoctrination (which is no longer recognised as indoctrination).

A solução para o problema de *Millie* e da sociedade em geral, parece estar presente no contraponto feito com a história que *Granger* conta a *Montag* sobre o seu avô. *Granger* refere que este se encontrava sempre em actividade, fazendo brinquedos para as crianças ou tocando violino, entre outras coisas: “He was always busy with his hands.” (Bradbury 163). Isto é exactamente o oposto do que acontece com *Millie*, cujas mãos são descritas por *Montag* da seguinte maneira: “I think of her hands but I don’t see them doing anything at all. They just hang there at her sides or they lie there on her lap or there’s a cigarette in them, but that’s all.” (Bradbury 163)

A morte física de *Millie* é o momento de confronto inescapável consigo própria. Nesse instante não há uma *Family* ou um *White Clown* que se interponham entre *Millie* e a sua consciência e esse confronto consigo própria é, para todos os efeitos, terrível, pois *Millie* pode ver-se finalmente como realmente é:

She saw her own face reflected there, in a mirror instead of a crystal ball, and it was such a wildly empty face, all by itself in the room, touching nothing, starved and eating of itself, that at last she recognized it as her own [. . .]”
(Bradbury 167)

Millie, tal como a sociedade e a cultura que ela reflecte com perfeição, é o exemplo da superficialidade e da ausência de substância que até ao último momento falha em compreender o abismo que tem à sua frente. Ao recusar ver os sinais de perigo e o auxílio de *Montag*, *Millie* criou a sua própria destruição e aniquilamento. De acordo com Rafeeq McGiveron, *Millie* só se consegue ver objectivamente no seu momento final de vida:

Guy’s peculiar little fantasy, of course, may not actually happen to Millie, but its existence demonstrates the crucial importance of the mirror. Unlike her husband, the imagined Millie of that passage recognizes its importance too late. (282)

O nome *Clarisse* deriva do adjectivo latino *clarus*, que significa claro, sonoro, brilhante, nítido, inteligível. Era usado para atribuir a alguém as qualidades de pessoa brilhante, considerada, distinguida, ilustre, famosa e mesmo gloriosa. *Clarissimus*, era o título dado na época imperial às pessoas de qualidade (Dicionário de Latim- Português 237). O seu nome pode ser entendido como qualificando tanto a aparência física como o seu carácter. *Clarisse* demonstra todos os traços de personalidade que *Mildred* não tem. É alegre, comunicativa, pouco ortodoxa, em suma, diferente da maioria dos indivíduos da sociedade de Fahrenheit 451.

Na sua apresentação como personagem da obra, *Montag* sente que tem sido observado e nota leves alterações no ambiente quando se aproxima de sua casa. *Clarisse* surge de maneira quase fantasmagórica, como um duende, uma fada ou um anjo:

The air seemed charged with a special calm as if someone had waited there, quietly, and only a moment before he came, simply turned to a shadow and let him through. Perhaps his nose detected a faint perfume, perhaps the skin on the back of his hands, on his face, felt the temperature rise at this one spot where a person's standing might raise the immediate atmosphere ten degrees for an instant. There was no understanding it. Each time he made the turn, he saw only the white, unused, buckling sidewalk, with perhaps, on one night, something vanishing swiftly across a lawn before he could focus his eyes or speak. (Bradbury 12)

A sua descrição física também lembra a de um ser etéreo, pois o narrador emprega frequentemente o adjetivo “white” para caracterizar *Clarisse*: “her face was [. . .] milky-white [. . .] Her dress was white [. . .] the white stir of her face... [. . .] her face bright as snow [. . .] Her face [. . .] was fragile milk crystal[. . .]” (Bradbury 13, 14, 15). Para reforçar essa sensação *Montag* tem a impressão de que a rapariga não se move sozinha, mas é empurrada pelo vento: “...the girl who was moving there seem[ed] fixed to a sliding walk, letting the motion of the wind and leaves carry her forward.” (Bradbury 13). Também as descrições relacionadas com o som produzem uma aura de irrealidade: “His inner mind [. . .] had heard the faintest whisper.” e “her dress whispered.” (Bradbury 13).

Os olhos (que a tradição diz serem o espelho da alma) de *Clarisse* constituem o oposto dos de *Millie*, pois expressam sinais de curiosidade, inteligência e reflexão:

“[. . .]in it was a kind of gentle hunger that touched over everything with tireless curiosity. It was a look, almost, of pale surprise; the dark eyes were so fixed to the world that no move escaped them. [. . .] [Clarisse] stood regarding Montag with eyes so dark and shining and alive[. . .]” (Bradbury 13)

Quando *Montag* lhe pergunta qual a razão de estar na rua a uma hora tão adiantada, *Clarisse* responde: “I’m seventeen and I’m crazy.” (Bradbury 14) Ela dá uma ideia de jovialidade e do que quer dizer com isto através do modo como dá seguimento ao diálogo com *Montag*, saltando de assunto em assunto, sem uma ordem lógica e específica.

He saw himself in her eyes, suspended in two shining drops of bright water, himself dark and tiny, in fine detail, the lines about his mouth, everything there, as if her eyes were two miraculous bits of violet amber that might capture and hold him intact. (Bradbury 15)

Montag observa que o rosto de *Clarisse* emite luz própria (como se de uma estrela se tratasse), embora não fosse o tipo de luz a que estava acostumado. A luz emitida por *Clarisse* assemelha-se à de uma vela: “[. . .] the strangely comfortable and rare and flattering light of the candle [. . .]” (Bradbury 15). O tipo de calor e luz que a vela emite é diferente dos que *Montag* conhece, pois ilumina sem destruir: “It was not the hysterical light of electricity [. . .]” (Bradbury 15). Esta associação a uma vela tem acepções interessantes pois a luz bruxuleante que as velas emitem têm um quê de fantasmagórico, tal como as aparições de *Clarisse*. Por outro lado, é frequente utilizar-se uma vela como símbolo da vida e da duração da mesma. A de *Clarisse* é curta, mas é suficiente para transmitir a sua chama a *Montag*. A vela consome a sua própria energia para poder oferecer luz aos outros e é precisamente isso que *Clarisse* faz. A referência a uma vela acontece ainda mais adiante no desenrolar da acção, na citação de Hugh Latimer: “Play the man, Master Ridley; we shall this day light a candle, by God’s grace, in England, as I trust shall never be put out.” (Bradbury 43). É precisamente este o efeito que *Clarisse* tem em *Montag*. Ela torna-se na sua vida a vela que é impossível de apagar, pois despertou nele questões para as quais tem de obter resposta. O Capitão *Beatty* refere sobre *Clarisse* que “She was a time bomb. [. . .] She didn’t want to know how a thing was done, but why. That can be embarrassing. You ask Why to a lot of things and you wind up very unhappy indeed, if you keep at it.” (Bradbury 67). Apesar disso, pode claramente perceber-se que *Clarisse* é das poucas personagens de Fahrenheit 451 que parece estar feliz com a sua existência.

Ela coloca questões a *Montag* sobre factos que ele considera serem pontos assentes na sua vida: “How long have you worked at being a fireman? [. . .] Do you ever *read* any of the books you burn? [. . .] Is it true that long ago firemen put fires *out* instead of going to start them? [. . .] Why are you laughing?” (Bradbury 15, 16). Esta mania de questionar os factos estabelecidos contagia *Montag* a ponto de ele próprio mais tarde fazer este tipo de perguntas ao Capitão *Beatty*.

Bradbury uses Clarisse, Guy's imaginative and perceptive seventeen-year-old neighbour, as a metaphorical mirror to begin reflecting truths that Montag otherwise would not see. [. . .] With each little observation, game or question, Clarisse reflects a previously unseen truth for Montag to examine..." (McGiveron 283-84)

Montag diz a *Clarisse*: "'You are an odd one,' [. . .] You think too many things [. . .]" (Bradbury 16) Por seu lado *Clarisse* confessa-lhe que não é uma espectadora habitual do *Parlour* e que também não frequenta as corridas de carros e os parques de diversão, tão populares entre os jovens de Fahrenheit 451. Ela assume-se como sendo diferente dos outros jovens, o que lhe permite ter "lots of time for crazy thoughts" (Bradbury 16). Na descrição feita de *Clarisse* pode verificar-se que ela está bastante ligada à Natureza e que a tecnologia desempenha um papel pouco importante na sua vida. A casa de *Clarisse* reflecte a natureza dos ocupantes: "[. . .] all its lights were blazing." (Bradbury 17), e demonstra que esta família está iluminada pela luz quente de sentimentos fraternos e do conhecimento de si mesmos.

Antes de desaparecer quase tão subitamente como apareceu, *Clarisse* deixa a questão "Are you happy?" no ar, facto que transtorna a *Montag* e que o persegue até ao fim da obra. *Montag* vai tentando dar sucessivas respostas a esta questão, aproximando-se cada vez mais da verdade quando reconhece o facto de não ser feliz.

No segundo encontro com *Clarisse*, esta revela a *Montag* gostar de fazer actividades consideradas estranhas, como apanhar chuva, andar na floresta ou apanhar borboletas. *Clarisse* refere ainda que devido a este tipo de comportamento, é forçada a frequentar o psiquiatra, mas não diz exactamente por quem. Menciona apenas "they" e "them". Uma vez que a sua família parece também não ser apologista de comportamentos conformistas – pois acerca dela refere "Oh, we're most peculiar." (Bradbury 16) – a terceira pessoa do plural parece referir-se talvez aos professores, à sociedade em geral ou ao governo e forças de autoridade:

They want to know what I do with all my time. I tell them that sometimes I just sit and *think*. But I won't tell them what. I've got them running. And sometimes, I tell them, I like to put my head back, like this, and let the rain fall into my mouth. (Bradbury 30-31)

Comparando-a com *Mildred*, *Montag* diz: “How odd. How strange. And my wife thirty and yet you seem so much older at times.” (Bradbury 31). *Clarisse* não perde a oportunidade de espelhar os conflitos inconscientes de *Montag*, ao arrancar um dente-de-leão e ao dizer a *Montag* que se o esfregar no queixo e se a flor lá deixar parte do seu pólen, isso é sinal de que está apaixonado. Estranhamente, *Montag* fica bastante irritado por aquilo que deveria tomar por uma brincadeira de crianças ter um resultado diferente do que esperava. Uma razão provável para a sua reacção talvez seja o facto de o dente-de-leão materializar aquilo que *Montag* já sabia, mas não reconhecia como realidade: o facto de não estar apaixonado por *Millie*. Por outro lado, *Clarisse* revela que aquela flor é “the last of the dandelions this year.” (Bradbury 29), o que pode conotar que o dente-de-leão é um símbolo dela própria, que apareceu fora de época para revelar verdades escondidas e que em breve irá desaparecer. Para *Montag* também é símbolo talvez da última oportunidade que tem para modificar a sua vida, pois se permanecer na cidade, este será de facto o seu último dente-de-leão, pois irá sofrer a destruição na conflagração nuclear que se avizinha.

Clarisse actua pois quase como o profeta que vem anunciar os tempos de desgraça que se aproximam para que os fiéis tenham tempo de se preparar. A segunda questão, sobre a qual a jovem deixa *Montag* a reflectir é, como é que ele se tornou um bombeiro uma vez que também ele (tal como *Clarisse*) é diferente dos outros?

In addition to serving as a mirror reflecting Montag himself, Clarisse also serves as a mirror held up to the rest of society. Her perspective helps Montag see that his contemporaries, as Clarisse says, really neither talk nor think about anything; [. . .] That should be as familiar to Montag as the cloying stench of kerosene. [. . .] Yet really to notice and examine those too-familiar facts he needs to see the situation reflected in the mirror of Clarisse. [. . .] Clarisse is a mirror because she is so mirrorlike in her informing. [. . .] but she has no ideological agenda. For the most part Clarisse does not interpret or offer suggestions; she merely draws Montag's attention to facts he should already understand but does not. Like a mirror, Clarisse guilelessly reflects the truth into Montag's eyes. (McGiveron 283-84)

Montag sente-se dividido em “two halves grinding one upon the other.” (Bradbury 31), o que reflecte a cisão já existente em *Montag*. No decorrer da semana,

Clarisse torna-se parte da rotina de *Montag*, e tal como o universo foi criado em sete dias, também um novo mundo se revela a ele durante esta semana, transformando-o irremediavelmente numa pessoa diferente (ou deixando vir ao de cima um *Montag* que já existia, mas não tinha expressão). O *Mechanical Hound* consegue com o seu faro aguçado detectar a mudança de *Montag* e também *Clarisse* que observa como está diferente o seu riso. *Clarisse* confessa que já tinha tentado estabelecer relações de amizade com outros bombeiros como fez com *Montag*, embora sem sucesso:

You're not like the others. I've seen a few; I know. When I talk, you look at me. When I said something about the moon, you looked at the moon, last night. The others would never do that. The others would walk off and leave me talking. Or threaten me. (Bradbury 31)

Montag é, de facto, diferente da maioria dos indivíduos da sua sociedade, mas necessitava que alguém lho mostrasse.

Clarisse é pouco popular entre colegas e professores porque é diferente dos seus semelhantes. Paradoxalmente, *Clarisse* é considerada anti-social pelos seus professores, porque não se mistura com os colegas. Em termos de comportamento social e educação, é considerado normal na sociedade de Fahrenheit 451, um currículo escolar com bastantes disciplinas de desporto e aulas televisivas durante horas a fio, em que os alunos não têm depois espaço para reagir ao que estiveram a ver porque as respostas lhes são dadas sem qualquer esforço de raciocínio da sua parte.

E *Clarisse* acrescenta, aludindo ao milagre de Jesus nas bodas de Canaã (John 2.1-12), em que transformou a água em vinho: “That’s not social to me at all. It’s a lot of funnels and a lot of water poured down the spout and out the bottom, and them telling us it’s wine, when it’s not.” (Bradbury 37) A educação escolar deveria servir para transformar o indivíduo, melhorando-o, refinando-o, mas é exactamente o contrário que sucede. Na verdade o que acontece no domínio da educação desta sociedade futura é a antítese da transformação da água em vinho, uma vez que a tecnologia (em analogia com o poder divino de criação) usada para controlar as massas, faz com que estas se tornem inconscientes, violentas e destrutivas:

They run us so ragged by the end of the day we can't do anything but go to bed or head for a Fun Park to bully people around, break windowpanes in the

Window Smasher place and wreck cars in the Car Wrecker place with the big steel ball. Or go out in the cars and race on the streets, trying to see how close you can get to lamp-posts, playing “chicken” and “knock hub-caps”.
(Bradbury 37)

Ao recusar ser igual aos outros jovens da sua geração, *Clarisse* é ostracizada, quando na realidade ela personifica um ser gregário e social, ao contrário do resto da sociedade:

Social to me means talking about things like this.’ She rattled some chestnuts that had fallen off the tree in the front yard. ‘Or talking about how strange the world is. Being with people is nice. (Bradbury 37)

Conforme refere McGiveron, ao falar a *Montag* sobre estes assuntos, *Clarisse* é metáfora de um espelho que mostra (ou talvez mais exactamente, que o torna consciente de uma realidade que o rodeia) a *Montag* a fealdade e a degradação dos seus pares. O prazer tornou-se sinónimo de infligir dor, destruição e morte ao semelhante. E como o refere *Faber*, uma comunidade que não constrói, acaba por ser ela própria destruída.
(Bradbury 97)

O assunto que mais fascina *Clarisse* é observar as pessoas, perceber sobre o que falam e como vivem, executando a sua função de “espelho”, usando a terminologia de McGiveron, da sociedade. A respeito disto, ela própria refere: “I love to watch people too much, I guess” (Bradbury 16) “I like to watch people. Sometimes I ride the subway all day and look at them and listen to them. I just want to figure out who they are and what they want and where they’re going.” (Bradbury 38)

Aqui pode ver-se uma grande diferença entre *Millie* e *Clarisse*, pois quando *Montag* lê a frase de James Boswell “That favourite subject myself.”, *Millie* responde imediatamente que compreende esse tema, ou seja, que o seu assunto preferido também é ela própria. E *Montag* faz o reparo que para *Clarisse* não é esse o aspecto mais importante, muito pelo contrário. E é precisamente essa capacidade de se distanciar dela própria, de comunicar e de se associar com os outros que faz com que *Montag* goste dela e a deixe imprimir tamanha importância na sua vida:

‘But Clarisse’s favourite subject wasn’t herself. It was everyone else, and me. She was the first person in a good many years I’ve really liked. She was the first person I can remember who looked straight at me as if I counted.’
(Bradbury 80)

Clarisse consegue fazer com que *Montag* perceba realmente o vazio que existe na vida das pessoas e que veja para além da forma, enfatizando o recurso à auto-análise através da observação de terceiros. Ela apela à reflexão do que está para além das aparências, mas recusa fazer juízos de valor. Cabe a *Montag*, e em última instância ao leitor, fazer essa análise e tirar as suas ilações.

‘People don’t talk about anything.’
‘Oh, they must!’
‘No, not anything. They name a lot of cars or clothes or swimming-pools mostly and say how swell! But they all say the same things and nobody says anything different from anyone else. (Bradbury 38)

Uma vez que *Montag* provavelmente não está acostumado a falar destes assuntos com a profundidade com que *Clarisse* os aborda, ele tem a sensação de que ela é um ser antigo: “You sound so very old.” (Bradbury 37). E *Clarisse* responde: “Sometimes I’m ancient.” (Bradbury 37). Mais uma vez o leitor tem a sensação que *Clarisse* não é um ser terreno, pois parece haver nela características de inefabilidade e espiritualidade ligadas à Natureza e a um plano superior. Ela serve de elo de ligação entre esta e o Homem, mas a maior parte dos seres humanos não se encontram receptivos à sua presença. A sensação de que *Clarisse* é algo mais do que um simples ser humano reforça-se com o seu desaparecimento súbito, uma vez que a sua “missão” já estava cumprida: tinha despertado um ser humano, tornando-o consciente e eventualmente salvando-o da destruição moral e também física que se aproximava. Entretanto, *Clarisse* tinha imprimido em *Montag* uma mente mais aberta, capaz de questionar a realidade apresentada e a sua influência perpassa toda a obra.

Na verdade, *Millie* é simbolicamente o oposto de *Clarisse*: A primeira é dependente, passiva, conformista enquanto a outra é viva, auto-consciente. No decurso da obra, *Millie* permanece viva até ao final e *Clarisse* morre logo no início, mas, à semelhança do avô de *Granger* que apesar de morto ainda é recordado e tem um papel

influyente na vida do neto, é Clarisse que continua viva, mesmo após a sua morte física. O seu papel em Fahrenheit 451 é principalmente o de precursora da revitalização espiritual de *Montag* que será mais tarde completada por *Faber* e *Granger*. A sua morte espelha a crescente desumanização da sociedade e dos actos arbitrários de violência daí resultantes.

3.2.3. *Faber e Capitão Beatty*

O Capitão *Beatty* é o chefe dos bombeiros e o superior hierárquico de *Montag*. É uma personagem bastante complexa e cheia de contradições, pois ao longo de Fahrenheit 451 existem menções ao facto de *Beatty* ter sido um leitor ávido, mas no entanto (e inexplicavelmente), odear os livros e as pessoas que insistem em continuar a lê-los. Ele detesta o facto de os livros veicularem ideias contraditórias, que tornam as pessoas infelizes por não conseguirem atingir um consenso ou uma resposta definitiva. *Beatty* repreende a mulher, cuja casa vai ser queimada devido a posse ilegal de livros dizendo que as personagens dos livros não são reais:

‘Where’s your common sense? None of these books agree with each other. You’ve been locked up here for years with a regular damned Tower of Babel. Snap out of it! The people in those books never lived. Come on now!’
(Bradbury 45)

Beatty é sempre definido em co-relação com o fogo: a sua descrição apresenta alguns traços que lembram a aparição assustadora de figuras demoníacas, rodeadas de fumo de enxofre. A personagem é descrita por *Montag* da seguinte maneira: “Captain Beatty there, rising in thunderheads of tobacco smoke. Beatty opening a fresh tobacco packet, crumpling the cellophane into a sound of fire.” (Bradbury 40-41) A sua aparência física não é descrita de maneira directa, mas uma vez que *Montag* refere que é privilégio da profissão que todos os bombeiros acabem por partilhar de traços físicos semelhantes, pode partir-se do princípio que o Capitão também tem cabelo e sobrancelhas escuras, cara barbeada mas que parece não o ter sido. *Beatty* apresenta um ar de aparente inocência que é completamente enganoso “Beatty smiled his smile which showed the candy pinkness of his gums and the tiny candy whiteness of his teeth.” (Bradbury 60)

Demonstra ter uma personalidade astuta, tortuosa e bastante perceptiva, a ponto de quase como o *Mechanical Hound*, conseguir detectar no ar a mudança de *Montag*. É um bombeiro devoto, possuidor de um vasto conhecimento de literatura, prova de que em algum momento da sua vida terá sido um leitor apaixonado, mas não é dado a conhecer ao leitor porque razão se desiluiu com a leitura. Após a chamada para queimar a casa da mulher que se imola, *Beatty* justifica como conhece a citação de Latimer: “I’m full of bits and pieces,” said Beatty. “Most fire captains have to be. Sometimes I surprise myself.” (Bradbury 48)

O seu discurso sobre a história dos bombeiros é estranhamente ambivalente, reunindo simultaneamente ironia, sarcasmo, paixão e arrependimento. *Beatty* chama aos livros armas traiçoeiras, mas utiliza o seu conhecimento deles para manipular *Montag*. A dada altura, *Beatty* refere que já tentou compreender o universo, e que conhece em primeira-mão o sentimento de melancolia daí derivado que torna o indivíduo infeliz e solitário. O Capitão *Beatty* admite já ter ele próprio pertencido ao lado dos “odd ducks” (Bradbury 68) pois refere que:

Any man who can take a TV wall apart and put it back together again, and most men can nowadays, is happier than any man who tries to slide-rule, measure and equate the universe, which just won't be measured or equated without making man feel bestial and lonely. I know, I've tried it [. . .] I know, I've been through it all. (Bradbury 114)

Ele afirma que prefere a sua vida de prazer instantâneo, mas permanece a sensação de que a veemência com o que o afirma só serve para esconder e negar os seus verdadeiros sentimentos, ao ponto de *Montag* ficar com a ideia de que *Beatty* o provoca deliberadamente para que lhe inflija a morte, numa espécie de suicídio inconsciente. Tal como *Millie*, *Beatty* alberga um desejo latente de auto-destruição.

O Capitão *Beatty*, a par de *Millie*, é um antagonista à mudança de *Montag*, mas ao contrário daquela, tem um papel mais activo, representando a voz institucional ou governamental. É através dele que o leitor toma conhecimento da história oficial dos bombeiros e estranhamente consegue citar uma imensidão de autores, simplesmente para provar que os textos se contradizem.

Fahrenheit 451 often has recourse to a highly symbolic language, particularly so in the final pages of the book. The carefully constructed and “literary” imagery and symbolism of Fahrenheit 451 reveals the extent to which the very textual fabric of the novel is intended to echo the literary culture that the firemen seek to erase. (Seed 491)

O uso abundante de citações tem um efeito contra-producente, pois acaba por mostrar a intemporalidade das grandes ideias. Tendo em consideração que a leitura de livros é proibida, é estranho o facto de *Beatty* conhecer tantas citações de obras famosas da literatura mundial. *Montag* (e o leitor) nunca chega a saber se *Beatty* tem algum

privilégio especial de leitura devido à sua posição ou se terá tido um passado como amante de livros (que das duas hipóteses parece a mais provável).

Quando aparece para visitar *Montag*, mais uma vez *Beatty* é descrito como envolto em fumo: Now Beatty was almost invisible, a voice somewhere behind a screen of smoke.” (Bradbury 63) *Beatty*, quase como que um diabinho ao ouvido de *Montag* adivinha o seu estado de espírito e tenta convencê-lo que o caminho mais fácil e sensato é o do comodismo e da aceitação das coisas como elas são. Refere que todos os bombeiros passam por uma crise de identidade como está a acontecer a *Montag*:

‘Every fireman, sooner or later, hits this. They need only understanding, to know how the wheels run. Need to know the history of our profession. They don’t feed it to the rookies like they used to. Damn shame.’ (Bradbury 61)

Alguns, como é o caso do bombeiro que se suicida programando o *Mechanical Hound* para o matar (Bradbury 39), não encontram sentido para a sua actividade profissional e acabam por tomar atitudes desesperadas. Todavia, segundo *Beatty*, o problema reside no facto de a doutrinação dos bombeiros recrutas já não ser tão cuidada, pelo que faz um resumo explicativo das razões que tornaram a sua sociedade naquilo que é. Aproveita igualmente para relembrar *Montag* das suas funções:

The important thing for you to remember, Montag, is we’re the Happiness Boys, the Dixie Duo, you and I and the others. We stand against the small tide of those who want to make everyone unhappy with conflicting theory and thought. (Bradbury 68-69)

Talvez para aplacar a curiosidade de *Montag*, *Beatty* refere que também já foi forçado a ler: “I’ve had to read a few in my time, to know what it was about,” Enfatizando a obrigação com o uso do verbo modal “have to” *Beatty* adverte que os livros só trazem infelicidade, uma vez que são apenas histórias ficcionais. *Beatty* não apresenta uma razão válida, pois os programas televisivos também são sobre “non-existing people”, também eles ficcionais.

Well, Montag, take my word for it, I’ve had to read a few in my time, to know what I was about, and the books say nothing! Nothing you can teach or

believe. They're about non-existent people, figments of imagination, if they're fiction. And if they're non-fiction, it's worse, one professor calling another an idiot, one philosopher screaming down another's gullet. [. . .]
You come away lost. (Bradbury 69)

A sobrelotação cultural, a sobreposição de tantas perspectivas diferentes dificultam ao Homem a tarefa de discernir em que fazer fé. *Beatty* personifica este mal-estar e a dúvida perante uma cultura que se destrói e devora a si mesma. É possível perceber através da ampla capacidade de citação de *Beatty* que há muito sobre o seu passado que não revela e que não terá lido apenas alguns poucos exemplares como diz. *Faber* diz a respeito de *Beatty*: “He could be one of us.” (Bradbury 68), pois percebe que já existiu nele um grande amor pelos livros, mas qual anjo caído, *Beatty* preferiu revoltar-se contra o que eles representam. *Faber* acrescenta que *Beatty* pertence agora ao lado dos que pugnam pela ignorância e pela estupidificação da sociedade, que eventualmente irá ser levada à destruição: “But remember that the Captain belongs to the most dangerous enemy of truth and freedom, the solid unmoving cattle of the majority. Oh, God, the terribly tyranny of the majority.” (Bradbury 116)

Faber refere profeticamente o seguinte a respeito de *Beatty* e da sociedade em geral: “Those who don't build must burn.” (Bradbury 97) *Beatty* é queimado com o seu próprio meio de destruição de livros e a civilização americana é obliterada por uma guerra nuclear. Quando *Faber*, na sequência do discurso pejado de citações que *Beatty* dirige a *Montag* no quartel de bombeiros, lhe diz “And it's up to you now to know with each ear you'll listen.” (Bradbury 116), mais uma vez se pode fazer o paralelo com o anjo e o diabo, cada qual segredando a uma orelha da personagem.

Beatty mantém uma relação estreita com o fogo, que lhe surge amiúde associado ao longo da obra. Ao entregar-lhe um livro que tinha roubado, *Montag* sente o olhar dele como “Beatty's alcohol-flame stare.” (Bradbury 113) O chefe dos bombeiros discorre sobre a natureza mística do fogo, sobre a sua beleza inexplicável e o fascínio que exerce nas pessoas. A capacidade de controlar o fogo de modo a obter calor e luz foi o primeiro dos grandes feitos do Homem, sendo indispensável à indústria humana. Para *Beatty* o fogo representa a tecnologia que o ser humano gostaria de poder dizer que inventou, mas que é, na verdade, uma força da Natureza, reverenciado em praticamente todas as religiões:

What is there about fire that's so lovely? No matter what age we are, what draws us to it? [. . .] It's perpetual motion; the thing man wanted to invent but never did. Or almost perpetual motion. If you let it go on, it'd burn our lifetimes out. What is fire? It's a mystery. Scientists give us gobbledegook about friction and molecules. But they don't really know. Its real beauty is that it destroys responsibility and consequences. [. . .] clean, quick, sure; nothing to rot later. Antibiotic, aesthetic, practical. (Bradbury 123)

Beatty faz este discurso enquanto os bombeiros se preparam para incendiar a casa de *Montag*. Com a sua ironia característica, *Beatty*, que acabou de acusar aquele de não pensar nas consequências dos seus actos, então define a beleza do fogo como a possibilidade de destruir consequências e responsabilidades. O que ele descreve aproxima-se de um culto do fogo, uma descrição fiel da devoção da sua sociedade à limpeza e destruição. Infelizmente *Montag* usa a filosofia de *Beatty* contra ele ao virar o lança-chamas na sua direcção, inflingindo-lhe uma morte “antibiótica, estética e prática”. A morte de *Beatty* assemelha-se à destruição de um ser sobrenatural, quase como de uma bruxa ou de um ser maléfico que emana pus e visco:

There was a hiss like a great mouthful of spittle banging a redhot stove, a bubbling and frothing as if salt had been poured over a monstrous black snail to cause a terrible liquefaction and a boiling over the yellow foam. (Bradbury 127)

De maneira bastante irónica, *Beatty* torna-se vítima do seu próprio princípio de queimar um problema em vez de o enfrentar. Também à semelhança de *Millie* é comparado a um boneco, porque está desprovido de conteúdo ou de substância: “*Beatty* flopped over and over, and at last twisted in on himself like a charred wax doll and lay silent.” (Bradbury 127) A ideia de destruir um problema queimando-o já tinha aparecido expressa anteriormente e *Montag* pensa para si próprio: “*Beatty*, he thought, you're not a problem now. You always said, don't face a problem, burn it. Well, now I've done both. Good-bye, Captain.” (Bradbury 129)

Durante a sua fuga, ao reflectir sobre o que tinha acontecido, *Montag* apercebe-se que “*Beatty* wanted to die.” (Bradbury 130). Tal como no episódio que o próprio capitão refere no princípio da obra aludindo a determinado bombeiro de Seattle

que programa o *Mechanical Hound* para o perseguir, também *Beatty* reproduz a situação com *Montag*, provocando-o até que este perca a cabeça e faça o que o próprio *Beatty* é incapaz de fazer, talvez porque não se aperceba do seu desejo de auto-destruição. *Beatty* é um bom exemplo do sentimento de *forlornness* de que fala Jean-Paul Satre: “[. . .] everything is permissible if God does not exist, and as a result- man is forlorn, because neither within him nor without does he find anything to cling to.” (Cahn 158). *Beatty* sente mal-estar e dúvida em relação à cultura que o rodeia, pois a existência de tantas perspectivas diferentes dificultam a sua tomada de posição.

O nome *Faber* remonta ao latim em que o vocábulo significa: “Operário que trabalha materiais duros, serralheiro [. . .] cinzelador [. . .] carpinteiro [. . .] que trabalha o bronze, o marfim, o mármore” (Dicionário de Latim-Português 470). Ora, *Montag* é a dada altura descrito como uma estátua: “Montag sat like a carved white stone” (Bradbury 116), o que encaixa bem neste contexto, em que *Faber* é o modelador e *Montag* a matéria a ser modelada. Como professor (embora já não esteja no activo há muitos anos), *Faber* é realmente aquele que forja, modela, trabalha o aluno. Na categoria gramatical de adjectivo, *Faber* significa “Feito com arte, engenhoso, trabalhado.” (Dicionário de Latim-Português 470), o que pode ser aplicado na perfeição à personagem, uma vez que *Faber* é um indivíduo refinado, quer nas maneiras, quer na educação cuidada que recebeu. *Faber* é também o nome da empresa alemã de produção de lápis, Faber-Castell, o que também se adequa à personagem, pois esta está associada à literatura e à escrita.

Homo Faber, segundo o conceito proposto por Hannah Arendt e Max Frisch, é também a designação do ser humano que controla o ambiente circundante através da criação e utilização de ferramentas. Benjamin Franklin apelidava o Homem de “the tool-making animal”. E a personagem *Faber* é na verdade alguém que constrói ferramentas e usa a tecnologia para um bom propósito, pois tem na sua casa uma pequena oficina onde fabrica o aparelho auditivo que lhe permite comunicar com *Montag*. Na literatura latina, Apius Claudius Caecus usou o termo *Homo Faber* para se referir à capacidade do ser humano de controlar o seu destino¹⁶. Também se pode associar o nome *Faber* com *Deus Faber*, ou o Deus criador, se se considerar que é a intervenção de *Faber* no destino de *Montag* que possibilita a emergência de um novo

¹⁶ “Homo faber suae quisque fortunae”, o que significa “Cada indivíduo é o fazedor do seu destino”.

homem. No entanto, o nome *Faber* está em contradição com a sua personalidade, pois devido à sua cobardia, *Faber* é o homem “que não agiu”.

Faber é um professor de Inglês reformado, que deixou de exercer a sua profissão e se remeteu ao exílio há quarenta anos, quando deixou de haver alunos e patrocínio para este tipo de estudos. *Montag* viu-o esconder algo semelhante a um livro e entabula com ele uma conversa plena de significados um ano antes da acção do livro e por várias vezes no decorrer da trama, aquele relembra o estranho encontro, em que *Faber* lhe disse: “I don’t talk *things*, sir”, said *Faber*. ‘I talk the *meaning* of things. I sit here and *know* I’m alive.’ (Bradbury 83)

A sua descrição física revela um ser frágil e de idade avançada, e tal como acontece na delineação de *Clarisse*, o adjectivo “white” é usado bastantes vezes, provavelmente para demonstrar a pureza espiritual de ambas as personagens: “He and the white plaster walls inside were much the same. There was white in the flesh of his mouth and his cheeks and his hair was white and his eyes had faded, with white in the vague blueness there.” (Bradbury 88)

O professor representa uma minoria de cidadãos que sabe que o que se está a passar é errado, mas que mesmo assim se sentem demasiado atemorizados para agir. É ele próprio que prontamente admite que o estado actual da sociedade se deve à cobardia de pessoas que, como ele, não se manifestaram contra a destruição de livros enquanto ainda era possível impedi-lo:

Mr Montag, you are looking at a coward. I saw the way things were going, a long time back. I said nothing. I’m one of the innocents who could have spoken up and out when no one would listen to the “guilty”, but I did not speak and thus became guilty myself. (Bradbury 89)

Apesar de se intitular covarde, *Faber* também é capaz de actos que requerem coragem e que o colocam em situações perigosas, como é exemplo o auxílio que presta a *Montag* na sua fuga.

Faber, bem como *Beatty*, actua como uma força que tenta controlar ou dirigir a mente de *Montag*. No entanto, e ao contrário do chefe dos bombeiros, a sua influência é benéfica, embora a use para manipular *Montag* com o seu aparelho auditivo, levando-o a realizar coisas que a sua própria cobardia o impediu de concretizar. Ele é o cérebro que comanda o corpo de *Montag*:

“I’m the Queen Bee, safe in the hive. You will be the drone, the travelling ear [. . .] If the drones die, I’m still safe at home, tending my fright with a maximum of comfort and a minimum of chance. See how safe I play it, how contemptible I am? (Bradbury 98-99)

A expressão “Queen Bee” pode ser vista como uma metáfora do intelectual que, sem se misturar com a turba, observa o resultado da obra que produziu. Ao ter dispendido tanto esforço e tempo neste projecto, pode dizer-se que *Faber* estava a preparar uma força de resistência, uma rebelião contra a deriva da sociedade do humanismo para a opressão, mas necessitava de alguém para a pôr em prática, uma vez que a sua cobardia e idade avançada não lho permitiam. No entanto, *Faber* possui uma qualidade redentora, que é a crença na integridade do indivíduo. Ele defende a magia presente na literatura que “stitched the patches of the universe into one garment for us.” (Bradbury 90)

Dado que *Faber* é bastante mais velho que *Montag*, é ele quem faz a síntese e a explicação do passado mais recente e que permite a *Montag* perceber como uma sociedade esclarecida se transformou no paradigma da mecanização e da repressão. *Faber* actua como o artífice que molda a matéria-prima até atingir um estado refinado, ao ler livros a *Montag*, ao discutir filosofia, tornando possível ao seu discípulo escapar à sociedade doentia e distópica em que vive. *Montag* procura a causa da sua infelicidade e o sentido perdido da sua vida e recorre a *Faber* em desespero de causa:

‘Nobody listens any more. I can’t talk to the walls because they’re yelling at me. I can’t talk to my wife; she listens to the walls. I just want someone to hear what I have to say. And maybe if I talk long enough it’ll make sense. And I want you to teach me to understand what I read.’ (Bradbury 90)

Montag pensa que a solução para o seu infortúnio está nos livros, uma vez que estes existiam anteriormente e agora são proibidos, mas *Faber* demonstra-lhe que não são os livros *per se* que constituem a resolução para os problemas que afectam a sua sociedade, mas o conteúdo dos mesmos: “It’s not books you need, it’s some of the things that once were in books [. . .] Books were only one type of receptacle where we stored a lot of things we were afraid we might forget.” (Bradbury 90) O professor discorre ainda sobre as premissas que permitem ao ser humano percorrer o caminho do

auto-conhecimento e portanto, da felicidade: “quality of information. [. . .] leisure to digest it. [. . .] the right to carry out actions based on what we learn from the interaction of the first two.” (Bradbury 92)

Segundo *Faber* a cultura está em processo de falência completa porque o processo de censura e desabituação de leitura se iniciou de baixo para cima: “The public stopped reading of its own accord.” (Bradbury 95). A única solução é esperar que a guerra possa trazer a possibilidade de renascimento: “The skeleton needs melting and re-shaping.” (Bradbury 95).

Entretanto *Faber* é reduzido ao sussurro calmante e interno (actuando como a consciência de *Montag*), presente no ouvido de *Montag*: “We’re twins, we’re not alone any more” (Bradbury 112). *Faber* vai interpretando, dando significado àquilo que *Montag* vê e ouve, como acontece quando ouve a notícia que refere a mobilização de um milhão de homens para a guerra e *Faber* lhe explica que provavelmente foram dez milhões os soldados chamados para a acção, mas que para manter as pessoas felizes, o Governo deliberadamente altera os factos. No entanto, *Montag* recusa ficar relegado para segundo plano, limitado a agir sem motivação própria, ao que *Faber* lhe responde: “You’re wise already!” (Bradbury 100)

Faber também ganha com o contacto com *Montag*, pois sente-se revigorado pelo facto de agir: “I feel alive for the first time in years” (Bradbury 139). Na verdade, não fora a intervenção de *Montag* e *Faber* teria partilhado do mesmo destino dos outros habitantes da sua cidade. Depois de o aparelho auditivo cair nas mãos de *Beatty*, *Faber* decide rumar a St. Louis, onde espera produzir livros com um bibliófilo seu conhecido, não sem antes indicar a *Montag* o caminho a seguir, explicando-lhe para onde se dirigir e quem procurar. A fase seguinte da metamorfose de *Montag* está nas mãos de *Granger* e do grupo de resistentes, que o guiarão em direcção à completa consciência de si próprio.

3.2.4.O grupo da linha do comboio

O grupo da linha do comboio é constituído por um escritor, *Granger*, três professores universitários e um padre. “My name's Granger” (Bradbury 154): mais uma vez é usado o artifício, através do qual o nome de uma personagem revela as características da sua personalidade. A palavra "grange" significa “country house with farm buildings attached” (Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English 376) e é uma metáfora do papel de *Granger* que é o membro principal ou o edifício principal (até à chegada de *Montag*) à volta do qual todos os outros se congregam. Por outro lado, é um substantivo cujo significado está fortemente ligado à Natureza, que em Fahrenheit 451 simboliza o bom caminho da verdade, a cura física e espiritual e o encontro do ser humano consigo próprio. É *Faber* quem revela a *Montag* para onde se deve dirigir e quem deve procurar:

I've heard there are still hobo camps all across the country, here and there; walking camps they call them [. . .] they say there's lots of old Harvard degrees on the tracks between here and Los Angeles. Most of them are wanted and hunted in the cities. They survive, I guess. There aren't many of them, and I guess the Government's never considered them a great enough danger to go in and track them down. (Bradbury 140)

O momento de encontro com do grupo de foragidos assemelha-se a um segundo nascimento: a primeira impressão que *Montag* tem é visual, pois detecta a fogueira à volta da qual se reúnem os homens. O modo como o fogo é descrito apresenta semelhanças com a descrição da luz emitida pela casa de *Clarisse*. Seguidamente é o sentido do olfato que desperta, depois a audição e por fim o tacto e o paladar. O grupo de resistentes é descrito como “five old men sitting there dressed in dark blue denim pants and jackets and dark blue suits.” (Bradbury 154) A descrição física do grupo de guardadores de livros assemelha-se aos patriarcas bíblicos e aos *Pilgrim Fathers*: “The faces around him were bearded, but the beards were clean, neat, and their hands were clean.” (Bradbury 154)

Granger representa o oposto do Capitão *Beatty* e também está associado ao acto de queimar. Mas enquanto o fogo protagonizado por *Granger* é benéfico, aquecendo e dando luz, o de *Beatty* é pleno de destruição e maldade: “We're book-burners, too. We read the books and burnt them, afraid they'd be found.” (Bradbury 159) *Granger* é o autor de um livro intitulado *The Fingers in the Glove: The Proper Relationship between*

the Individual and Society, que poderia facilmente servir de subtítulo a Fahrenheit 451. É *Granger* que auxilia *Montag* no processo final de metamorfose ao acolhê-lo com palavras reconfortantes e repletas de pragmatismo na segurança da floresta. É simultaneamente através de *Granger* que *Montag* (e o leitor) toma conhecimento da acção que continua a desenrolar-se na cidade e que esses factos são interpretados.

Granger representa o equilíbrio que reapareceu no mundo e que irá aliviar a “Dark Age” (Bradbury 161) que agora finda com a centelha do brilho intelectual. O facto de as profissões escolhidas terem como objecto de estudo a literatura, a filosofia, a religião e a sociologia demonstram que na sociedade do futuro é apenas o conhecimento tecnológico que é valorizado, sem haver ligação alguma com o estudo das humanidades. *Granger* refere que Cambridge foi transformada numa “Atomic Engineering School” (Bradbury 157), deixando perceber que o conhecimento de cariz tecnológico ganhou bastante terreno face ao estudo das humanidades. A desvalorização do saber humanista teve em Fahrenheit 451 um efeito desastroso, pois deixou de se questionar a finalidade das coisas:

Through the humanities we reflect on the fundamental question: what does it mean to be human? The humanities offer clues but never a complete answer. They reveal how people have tried to make moral, spiritual, and intellectual sense of a world in which irrationality, despair, loneliness, and death are as conspicuous as birth, friendship, hope, and reason. We learn how individuals or societies define the moral life and try to attain it, attempt to reconcile freedom and the responsibilities of citizenship, and express themselves artistically. (Commission on the Humanities 1-2)

A reflexão sobre o porquê das coisas é desvalorizada porque põe em causa factos fundamentais que impediriam o Governo, o *status quo* ou os *powers that be*, como lhes quisermos chamar (porque em Fahrenheit 451 nunca é claramente referido quem lucra com este estado de coisas), de agir a seu bel-prazer.

Em contraste com *Beatty* e o *Mechanical Hound*, *Granger* utiliza a tecnologia com um bom propósito. Apesar de viverem em comunhão com a Natureza, *Granger* e o seu grupo não rejeitam os benefícios da tecnologia, pois dão a beber a *Montag* um líquido capaz de alterar o composto químico da transpiração para despistar o *Mechanical Hound*. O grupo também possui um pequeno aparelho de televisão que lhes permite

saber o que se passa nas cidades e seguir a perseguição de *Montag*. O recurso a operações plásticas para modificar a aparência e as impressões digitais, de modo a despistar os perseguidores também é frequente.

O grupo de guardadores de livros é descrito como sendo constituído por pessoas cuja aparência nada tem de perigoso ou repelente. As ideias que estes poderiam veicular é que constituem uma ameaça. Quando *Montag* refere que não pertence a este grupo, eles respondem-lhe “We all made the right kind of mistakes, or we wouldn’t be here.” (Bradbury 157) Os membros do grupo apresentam-se pelo nome dos livros que memorizaram, o que acaba por ser irónico, pois este conjunto de pessoas não é mais do que uma biblioteca: “We’re nothing more than dust-jackets for books, of no significance otherwise.” (Bradbury 160) Numa sociedade que se critica pela falta de inventividade e originalidade, a alternativa dos guardadores de livros também não é muito diferente nesse aspecto, no sentido em que também aqui não há lugar para a criação, só para a *mimésis* ou reprodução de um certo número de obras, que foi definido como cânone literário.

Granger explica a *Montag* que deve manter-se saudável, porque ele é necessário como guardião do livro de *Eclesiastes*, não porque é um ser humano merecedor: “Walk carefully. Guard your health. If anything should happen to Harris, *you* are the Book of *Eclesiastes*. See how important you’ve become in the last minute! (Bradbury 160)

Na adaptação de Fahrenheit 451 ao cinema por François Truffaud, a cena final do filme, na qual centenas de pessoas/livros caminham para trás e para a frente, sem comunicarem umas com as outras, recitando os livros que memorizaram, é passível de chocar o espectador também pela falta de liberdade de acção e pela pouca interacção entre os indivíduos. Para Jack Zipes o verdadeiro herói não é *Montag*, mas a literatura e por isso aquele protesta contra a desumanização das personagens de Fahrenheit 451, cuja principal função é serem parcelas numa fórmula criada pelo autor, de maneira a provar a sua teoria:

There is a notion here which borders on selective breeding through the cultivation of brains. Moreover, it appears that the real possibility for future development is not in human potential but in the potential of books. That is, the real hero of *Fahrenheit 451* is not *Montag* but literature. (Rabkin 193)

Explicando a *Montag* como funciona a sua organização e o registo do conhecimento, *Granger* faz tal como o fizeram todos os povos que estiveram sob ocupação de forças invasoras: memorizaram e conservaram a sua cultura e tradição, à espera do dia em que pudessem expressá-la livremente:

All we want to do is keep the knowledge we think we will need intact and safe. We're not out to incite or anger anyone yet. For if we are destroyed, the knowledge is dead, perhaps for good. (Bradbury 159)

Para esta “odd minority” (Bradbury 160) esse dia só surgirá quando a guerra acabar, destruindo os grupos de poder estabelecidos e abrindo espaço para que novo mundo renasça das cinzas. *Granger* acalenta a esperança de que quando a guerra acabar, ele e os seus seguidores possam ser úteis na reconstrução, evitando através dos seus conhecimentos entretanto transmitidos os erros do passado. A lista de escritores, estudiosos, cientistas e filósofos internacionais mencionados, não só no discurso de *Granger* mas também os referidos por *Beatty*, demonstram a importância do papel que os livros têm na educação e no conhecimento: “We’re remembering.” (Bradbury 171)

Montag pergunta a *Granger* “Do you really think they’ll listen then?” (Bradbury 160) e este responde, afirmando a sua crença no espírito humano: “If not, we’ll just have to wait. [. . .] But you can’t make people listen. They have to come round in their time, wondering what happened and why the world blew up under them.” (Bradbury 160) Tal como *Montag* aprendeu quando tentou fazer *Millie* ver o engano e a falsidade da vida que levavam, não se pode forçar ninguém a ver a realidade dos factos. Isso exige preparação prévia e o desejo de o fazer deve partir do indivíduo interessado, não podendo ser-lhe forçado, sob pena de se tornar contraproducente.

Na verdade, *Montag* reflecte enquanto caminha com os guardadores de livros, não existe nenhuma garantia de que o conhecimento dos livros venha a ser utilizado para criar um mundo melhor, mas restou a esperança, e é precisamente esta que anima estes homens para prosseguir com o seu esforço. Haverá decerto, como já aconteceu no passado, quem utilize o conhecimento para favorecer e melhorar as condições de vida do Homem, tal como haverá aqueles que deliberadamente o utilizam como força destrutiva da integridade, felicidade e liberdade.

They weren't at all certain that the things they carried in their heads might make every future dawn glow with a purer light, they were sure of nothing save that the books were on file behind their quiet eyes, the books were waiting, with their pages uncut, for the customers who might come by in later years, some with clean fingers and some with dirty fingers. (Bradbury 162)

Em última instância depende de cada indivíduo decidir que uso dará ao conhecimento e à tecnologia que tem ao seu dispor. *Granger* dá como exemplo o caso do seu avô, um escultor a quem ele reverencia pela centelha de humanismo que deixou como marca da sua passagem pelo mundo. Pela capacidade de partilhar experiências e de modificação do mundo ao ser redor, o avô de *Granger* deixou um legado, uma chama impossível de apagar, pois esta reside agora no neto, que por sua vez a passa a quem com ele se relaciona.

He was individual. He was an important man. [. . .] He shaped the world. He *did* things to the world. 'Everyone must leave something behind when he dies, my grandfather said. [. . .] It doesn't matter what you do, he said, so long as you change something from the way it was before you touched it into something that's like you after you take your hands away. (Bradbury 164)

Estas acções a que o avô de *Granger* se referia, enfatizando a importância das mãos, são acções conscientes, ao contrário daquelas praticadas por *Montag* e que reflectiam apenas os desejos recalcados do seu inconsciente. *Millie* e a grande maioria das pessoas existiam sem sequer saber que tinham essa individualidade e capacidade de transformação dentro de si. *Granger* faz, através das palavras do avô, a apologia da Natureza e da vivência do momento presente como se fosse o último.

E a Guerra começou neste preciso momento lembrando as palavras do Salmo 90.4: "For a thousand years in thy sight are but as yesterday when it is past". Num instante tudo desapareceu e se transformou em pó devido ao poder destruidor da tecnologia: "And the war began and ended in that instant. [. . .] The bombardment was to all intents and purposes finished, [. . .] as quick as the whisper of a scythe the war was finished." (Bradbury 165)

No horizonte o despontar de um novo dia surge das cinzas, tal como a Fénix, que se destrói e renasce das cinzas em que ardeu, num ciclo interminável. *Granger*, apesar de professar de uma visão cíclica da história, explica a *Montag* o significado deste mito e expressa o desejo de que o conhecimento possa acabar com a guerra e a violência:

And some day we'll remember so much that we'll build the biggest goddam steam-shovel in history and dig the biggest grave of all time and shove war in and cover it up. [. . .] we're going to build a mirror-factory first and put out nothing but mirrors for the next year and take a long look in them.' (Bradbury 171)

Através dos livros, espelhos da Humanidade, torna-se possível aos indivíduos e às sociedades o auto-exame, a detecção de falhas e a sua correcção. Mas *Granger* sabe que não está a ser realista e que mesmo quando os livros se encontravam à disposição de todos, o conhecimento lá presente não foi utilizado da melhor maneira. Além da existência de literatura é também necessária a co-existência de três premissas, enunciadas por *Faber*, para que o conhecimento tenha, efectivamente, uma influência positiva na evolução da Humanidade.

3.3. AS TRÊS PREMISSAS PARA A FELICIDADE

Fahrenheit 451 is set at a time of (cold) war: jet planes scream overhead, there is a generalized culture of anxiety, and the text ends with the destruction of the city by an atomic or nuclear device. The novel, as noted above, begins with a scene of conflagration, destruction in microcosm: Montag the Fireman sets fire to piles of books. The culture of Fahrenheit 451 is based on war, economic power, and prosperity being explicitly linked to military might and social repression [. . .]” (Seed 492)

Como refere Booker em Dystopian Literature: A Theory and Research Guide, a literatura de natureza distópica critica os sistemas políticos e sociais ao exagerar e levar ao limite as premissas sobre as quais se baseiam, de modo a revelar as suas falhas de modo mais claro. Muita da ficção científica publicada nas décadas de 40 e 50 apresentava a tecnologia como uma força positiva e a possibilidade de viajar no espaço parecia uma perspectiva viável para a Humanidade. Mas à medida que a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria se encarregavam de mostrar o lado negativo da tecnologia, surgem obras literárias como Fahrenheit 451 que, inescapavelmente, reflecte o contexto político, económico, social e cultural da época em que foi produzido, criticando o *McCarthyism* e a dependência da tecnologia que começava a afectar a próspera sociedade americana.

Fahrenheit 451 concentra-se em tentar demonstrar até que ponto a tecnologia pode ser utilizada para o controlo social, especialmente através do uso dos *mass media* nas áreas da educação e entretenimento. É possível observar-se na obra pessoas bombardeadas com “TV classes”, “film teacher[s]” e “TV parlors and televisions”. A tecnologia é utilizada para promover a cultura massificada e para suprimir a individualidade. Alguns problemas da sociedade americana dos anos cinquenta são igualmente evidenciados, como é o caso do amor pelos automóveis e pela velocidade que se materializam em Fahrenheit 451 na morte de *Clarisse* por atropelamento – destino a que *Montag* escapou por um triz - e na condução veloz de *Mildred* que atropela animais quando se sente deprimida ou enfurecida com algo. A sociedade desceu aos infernos, apresentando um potencial destrutivo sem par:

There are too many of us, he thought. There are billions of us and that’s too many. Nobody knows anyone. Strangers come and violate you. Strangers come and take your blood (Bradbury 23)

A metáfora distópica é acentuada pelo facto de o controlo da história e do conhecimento em geral que é acessível à população se processar através da queima de livros. Uma vez que o acesso ao conhecimento através de livros impressos é proibido, a única fonte de informação é o governo, que apresenta uma versão simplificada e distorcida da História. Mas este não constitui a única causa deste futuro enegrecido: tanto *Beatty* como *Faber* afirmam que a população americana no seu desejo de eliminar o lado negativo das questões e devido ao seu apreço por coisas simples, exigiu a supressão dos livros, pois estes eram complexos, contraditórios e difíceis. *Beatty* culpa as minorias por objectarem a descrições de si próprias nos livros. *Faber* insiste em sublinhar o facto que o público deixou de ler por sua própria vontade:

[. . .] the firemen are rarely necessary. The public stopped reading of its own accord. You firemen provide a circus now and then at which buildings are set off and crowds gather for the pretty blaze, but it's a small sideshow indeed, and hardly necessary to keep things in line. (Bradbury 95)

Enquanto algumas distopias apresentam o governo como maioritariamente responsável pela opressão, em Fahrenheit 451 não se assiste à responsabilização directa daquele. A única referência é feita por *Faber*, que refere o governo só interveio, tirando o maior proveito da situação, quando os americanos deixaram de ler e se permitiram seduzir pela interpretação simplista dos meios de comunicação. Neste sentido Fahrenheit 451 apresenta uma crítica feroz à cultura de massas e não às forças externas, como o Estado, o sistema político ou grupos de repressão:

I remember the newspapers dying like huge moths. No one wanted them back. No one missed them. And the Government, seeing how advantageous it was to have people reading only about passionate lips and the fist in the stomach, circled the situation with your fire-eaters. (Bradbury 97)

Em Fahrenheit 451 não se apresenta uma única explicação sobre o facto de os livros terem sido banidos no futuro. Em vez disso, sugere-se que foi a combinação de múltiplos factores que levou a que isso acontecesse. Estes factores podem dividir-se em

dois grupos distintos: factores que levaram a um desinteresse generalizado pela leitura e factores que tornaram as pessoas hostis em relação aos livros.

O primeiro grupo de factores inclui a popularidade crescente de formas alternativas de entretenimento mais competitivas, como a televisão e a rádio. Por outro lado, gerou-se um estilo de vida demasiado estimulante, no qual a omnipresença de carros rápidos e potentes, música e publicidade, que não permite a existência de tempo para que o indivíduo se concentre e tenha “leisure time”. Adicionalmente, a quantidade de publicações é de tal maneira extensa que as pessoas começam a optar por ler versões condensadas ou resumos em vez da obra literária em si:

Once, books appealed to a few people, here, there, everywhere. They could afford to be different. The world was roomy. But then the world got full of eyes and elbows and mouths. Double, triple, quadruple population. Films and radios, magazines, books levelled down to a sort of paste pudding norm, do you follow me? (Bradbury 61)

O segundo grupo de factores inclui sentimentos como a inveja. Não gostando de se sentir inferior àqueles que leram mais ou que possuem mais conhecimentos, a maioria começou a exigir a destruição de livros. Também as minorias, étnicas, religiosas ou de qualquer outro tipo, não gostando de se ver retratadas de determinado modo, contestaram a sua inclusão nas obra literárias, exigindo uma descrição feita à medida. Em nome da paz, diz *Beatty*, foi necessário pôr cobro a esta situação:

[firemen] were given the new Job, as custodians of our peace of mind, the focus of our understandable and rightful dread of being inferior; official censors, judges, and executors. That's you, Montag, and that's me. (Bradbury 66)

As lutas protagonizadas por *Montag*, *Faber* e *Beatty* giram à volta da tensão entre conhecimento e ignorância. O dever do bombeiro é destruir o conhecimento e promover a ignorância de modo a equilibrar a população e promover a igualdade (não igualdade de direitos e deveres, mas igualdade porque todos têm de ser iguais).

Books, in Fahrenheit 451, are transmitters of ethical knowledge that produces stable and liberal communities. The society of Fahrenheit 451 is

one without this source of moral direction, and therefore with no ethical base. The irony here is that although Montag must reconstitute his moral and authentic self in the course of his alienation from the state, the absence of moral frameworks and communitarian ideas mean that society is organised only through culturally reinforced habit (disseminated through the wall-sized television screens) and the repressive action of the firemen themselves. Because there are no books, there is no development of individual morality; because there is no ethical framework, there is no community. (Seed 490)

Segundo *Faber* existem três premissas necessárias para a obtenção de felicidade que não estão presentes na sua sociedade: qualidade de informação, tempo para reflectir sobre a informação e o direito de levar a cabo acções baseadas naquilo que se aprende da interacção entre os dois primeiros factores.

“Do you know why books such as this are so important? Because they have quality. And what does the word quality mean? To me it means texture. This book has *pores*.” (Bradbury 91) Quando *Faber* explica a *Montag* a importância dos livros em “The Sieve and the Sand”, diz-lhe que não são os livros em si que são importantes, pois estes nada mais são do que meros receptáculos das ideias neles contidas. O significado existente nos livros poderia também estar presente noutros meios de comunicação, como a rádio e a televisão, mas as pessoas deixaram de o exigir. De acordo com *Faber*, o que *Montag* procura é a qualidade, que aquele define como “texture”, os detalhes da vida, ou seja, a experiência autêntica de vivência pelo sujeito e não através das *Parlour Walls*. Depois, é necessário tempo de lazer, não para andar de carro ou para frequentar parques de diversão, que *Clarisse* referia ser o modo como as pessoas passavam o tempo livre, mas para “digerir” as experiências vividas. Os meios de comunicação não deixam espaço para que o sujeito possa formar e emitir opiniões próprias:

The television is “real”. It is immediate, it has dimension. It tells you what to think and blasts it in. It must be right. It seems so right. It rushes you on so quickly to its own conclusions your mind doesn’t have time to protest, “What nonsense!” (Bradbury 92)

O terceiro factor, o direito de levar a cabo acções baseadas naquilo que se aprende da interacção entre os dois primeiros factores, não existe, uma vez que não há liberdade

para agir de acordo com as crenças e convicções individuais. Os “odd ducks” são eliminados e quem quer sobreviver, tem de escondê-las, tal como faz *Faber*. “We must all be alike. [. . .] Each man the image of the other; then all are happy [. . .]” (Bradbury 65) diz *Beatty*.

Algumas das ideias presentes em Fahrenheit 451 serão mais tarde tratadas por Herbert Marcuse em “Repressive Tolerance” de 1965. O sistema político presente na sociedade retratada por Bradbury é supostamente baseado na assumpção de uma sociedade democrática, em que todos têm o direito de se expressar e manifestar opiniões e pontos de vista e em que as decisões são tomadas pela deliberação da maioria, que depois de devidamente informada, toma uma decisão. Por isso se afirma repetidas vezes, através de *Faber*, *Beatty* e *Granger*, que os livros e todo o tipo de informação relevante foram banidos por desejo do povo, que abandonou a leitura em prol de outras actividades mais agradáveis.

This pure toleration of sense and nonsense is justified by the democratic argument that nobody, neither group nor individual, is in possession of the truth and capable of defining what is right and wrong, good or bad. Therefore, all contesting opinions must be submitted to ‘the people’ for its deliberation and choice. But I have already suggested that the democratic argument implies a necessary condition, namely, that the people must be capable of deliberating and choosing on the basis of knowledge, that they must have access to authentic information, and that on this basis, their evaluation must be the result of autonomous thought. (Marcuse)

Mas facilmente a democracia endureceu, tornando-se um sistema totalitário, uma vez que a falta de acesso a informação fidedigna e a utilização de meios tecnológicos para criar uma opinião pública massificada e facilmente controlável elimina qualquer possibilidade de reacção e contestação realmente efectiva.

But with the concentration of economic and political power and the integration of opposites in a society which uses technology as an instrument of domination, effective dissent is blocked where it could freely emerge; in the formation of opinion, in information and communication, in speech and assembly. Under the rule of monopolistic media – themselves the mere instruments of economic and political power – a mentality is

created for which right and wrong, true and false are predefined wherever they affect the vital interests of the society. (Marcuse)

A educação escolar passa exactamente por domesticar e doutrinar as crianças neste sistema de “não-pensamento”, estimulando a aceitação dos factos em vez de os questionar. Também a orientação curricular e profissional é feita para áreas de desporto e tecnologia, desprezando as humanidades, como sendo de pouco préstimo, porque produzem pensadores que poderão pôr em questão as directivas do Governo e alertar os seus concidadãos para a situação em que se encontram. É por este motivo que em quase todos os regimes totalitários há ocupações profissionais que estão em risco por aquilo que representam: os professores, os filósofos, os escritores, os artistas, os pensadores em geral, pela sua vocação para falar e comunicar com os outros, por poderem agir como formadores de opinião:

With school turning out more runners, jumpers, racers, tinkers, grabbers, snatchers, fliers, and swimmers instead of examiners, critics, knowers, and imaginative creators, the word “intellectual”, of course, became the swear word it deserved to be. (Bradbury 65)

O estudo das humanidades, por concentrar a sua área de estudo na condição humana e por fazer uso de métodos analíticos, críticos ou especulativos em detrimento do método empírico utilizado pelas ciências sociais e naturais é frequentemente encarado como menos sério e, não raras vezes, de menor importância. Em Fahrenheit 451 o conhecimento deste cariz é desvalorizado e mesmo proibido, porque motiva a existência de questões que podem pôr em causa o *status quo* e a vida roubada aos indivíduos que confiaram o seu cérebro à guarda de outrem:

[. . .] humanities, the only terrain in our knowledge landscape that grapples with life and death questions and tries to extract reason from the seemingly irrational. [. . .] society turns, almost instinctively, to the humanists among us when we seek to explain the often inexplicable. It is this very lack of the concrete that often besmirches the reputation of humanists among some scientists and social scientists and, perhaps more significantly, the general public. (Iacobucci)

A tecnologia é que detém a maior parte dos louros pelo avanço do conhecimento. Mas sem haver discussão e fundamentação sobre o seu propósito, a tecnologia pode atingir dimensões e consequências terríveis. É precisamente esse o cenário distópico imaginado em Fahrenheit 451. O estudo das humanidades constitui um complemento das áreas científicas do conhecimento, embora não se resuma a isso:

Clearly, when we wish to explore the profound effects of changing technologies on societies and cultures, when we wish to adapt technologies to them or when we contemplate the whys and wherefores of the natural world, we are blending the arts and science and employing knowledge in a non-compartmentalized way. [. . .] Scientists can study the natural world but they cannot separate it from our human experience. (Iacobucci)

É esta a razão porque *Montag* refere que *Beatty*, e outros como ele, têm receio de *Clarisse*, pois ela poderia facilmente desmontar a ideologia apresentada por eles. A função principal do estudo das humanidades é responder a questões de carácter subjectivo. Preocupam-se com o “Porquê?” em vez de “Como?” e é precisamente isto que causa problemas numa sociedade que se deseja massificada e acomodada.

Em Fahrenheit 451 por vezes confunde-se humanidades com humanidade, no sentido em que se parte do princípio que uma leva directamente à outra, o que não é inteiramente verdade. Mas conforme refere *Faber* “The things you’re looking for, *Montag*, are in the world, but the only way the average chap will ever see ninety-nine per cent of them is in a book.” (Bradbury 94). Na sociedade de Fahrenheit 451 está ausente o aspecto humano, visível nas relações familiares e sociais vazias, desajustadas e degradadas e postula-se que o conhecimento poderia ajudar a actuar como alívio para as chagas, através da vivência de determinadas experiências que um livro pode proporcionar:

The humanities do not necessarily mean humaneness, nor do they always inspire the individual with what Cicero called "incentives to noble action." But by awakening a sense of what it might be like to be someone else or to live in another time or culture, they tell us about ourselves, stretch our imagination, and enrich our experience. They increase our distinctively human potential. [. . .] The humanities presume particular methods of expression and inquiry—language, dialogue, reflection, imagination, and

metaphor. In the humanities the aims of these activities of mind are not geometric proof and quantitative measure, but rather insight, perspective, critical understanding, discrimination, and creativity. (Commission on the Humanities 1)

Ray Bradbury apresenta a visão perturbadora de uma sociedade futura, em que tudo o que poderia correr mal, de facto acontece. As pessoas raramente saem de casa e são dominadas pela tecnologia. Perdeu-se a comunicação entre os seres humanos, uma vez que todos foram moldados para pensar e agir da mesma maneira, sem opinião própria, com mais ligações afectivas com os aparelhos tecnológicos do que com os seus semelhantes:

[. . .] It is not simply fear that cannot be shown in public but all kinds of feelings. Form has subsumed emotions and substance, dissipated humanity, so that the medium has become the message. Art has become abstract, and people are identified with the things they own. They themselves are to be purchased, used and disposed of in an automatic way. (Rabkin 186)

A grande crítica subjacente em Fahrenheit 451 refere-se à falta de comunicação entre as pessoas e estas não conseguem sobreviver quando não há interacção. Por esse motivo o suicídio e a falta de vontade de viver tornaram-se endémicos. Os indivíduos passavam a grande parte do tempo a ser “domesticados” pela tecnologia, que lhes dava as referências sobre como agir, como pensar, o que dizer. Como consequência da lavagem cerebral, quando as pessoas falavam umas com as outras não havia comunicação efectiva, uma vez que todos estavam de acordo, ninguém expressava a sua opinião e o diálogo tornava-se desprovido de significado. *Faber* refere que as pessoas querem esquecer que existem realidades menos agradáveis e que é necessário haver o confronto com elas para que o ciclo se complete. Assim será possível compreender o processo de nascimento, crescimento e destruição natural que toda a Criação experimenta:

We are living in a time when flowers are trying to live on flowers, instead of growing on good rain and black loam. Even fireworks, for all their prettiness, come from the chemistry of the earth. Yet somehow we think

we can grow, feeding on flowers and fireworks, without completing the cycle back to reality. (Bradbury 91)

A árvore da vida referida por *Montag* no final da obra é um recurso poético comum que representa aquilo que pode ser a fonte de uma grande bênção. No Livro dos Provérbios, o conceito aprofunda-se para passar a designar não só a fonte de imortalidade física, mas também a imortalidade mental, moral e espiritual.

Happy is the man *that* findeth wisdom, and the man *that* getteth understanding. For the merchandise of it is better than the merchandise of silver, and the gain thereof than fine gold. She is more precious than rubies: and all the things thou canst desire are not to be compared unto her. Length of days is in her right hand; *and* in her left hand riches and honour. Her ways *are* ways of pleasantness, and all her paths *are* peace. She is a tree of life to them that lay hold upon her: and happy is *every one* that retaineth her. (Prov. 3.13-18)

A longevidade é atribuída à posse de uma qualidade: a sabedoria, que constitui uma fonte de vida para o Homem. A sabedoria referida nestes versículos é essencialmente de cariz moral e é esta força que põe o Homem em contacto directo com a fonte de vida. Uma expressão similar é “The mouth of a righteous man is a well of life” (Prov. 10-11), significando que as boas palavras são um caminho para o bem, e por isso conduzem a um estado de bem viver.

De acordo com *Granger*, o sentido da vida está no modo como o ser humano transforma o ambiente e os outros indivíduos que o rodeiam. O Homem necessita de fazer alguma coisa por si próprio, deve de ser activo na busca de resposta para as questões que o incomodam. Não pode confiar no percurso de vida de outrem para encontrar a solução para a sua própria vivência. A passividade e a aceitação não questionada de verdades absolutas provocam a extinção do pensamento livre e da individualidade:

Something your hand touched some way so your soul has somewhere to go when you die, and when people look at that tree or that flower you planted, you're there. It doesn't matter what you do, he said, so long as you change

something from the way it was before you touched it into something that's like you after you take your hands away. (Bradbury 164)

De um modo que remonta à tradição clássica, *Granger* lembra a *Montag* a finitude da existência humana, lembrando-lhe que uma vida bem vivida, repleta de experiência em primeira-mão é o que de mais valioso há. Ele exorta *Montag*, e numa perspectiva mais ampla, o leitor, a ver na expressão *carpe diem* um conselho existencial comparável a “eat, drink and be merry, for tomorrow we die”, dando ênfase ao aproveitamento do momento presente como o mais importante, pois a vida é curta e o tempo corre célere:

“Stuff your eyes with wonder,” he said, “live as if you'd drop dead in ten seconds. See the world. It's more fantastic than any dream made or paid for in factories. Ask no guarantees, ask for no security, there never was such an animal. (Bradbury 165)

Em Fahrenheit 451 a culpa da situação desastrosa em que a sociedade se encontra não é atribuída ao efeito que a tecnologia tem no ser humano ou ao totalitarismo, mas sim à natureza do ser humano, como se houvesse qualquer coisa nela que determinasse à partida as motivações e as necessidades das massas. Estas são descritas como ignorantes, mais interessadas no conforto proporcionado pela tecnologia do que na criatividade ou na comunicação interpessoal. Por este motivo pode afirmar-se que foi a sociedade de Fahrenheit 451 que provocou a situação de descabro existencial em que se encontra, num acontecimento que pode ser considerado cíclico. Só os intelectuais e os leitores assíduos de obras canónicas são capazes de reter a sua humanidade, porque essas actividades os tornam esclarecidos e conscientes das razões obscuras dos *powers that be* e lhes permitem manter a sua identidade e originalidade.

Pode afirmar-se que um dos temas principais de Fahrenheit 451 é a resistência ao conformismo imposto pela utilização da tecnologia dos *mass media* para controlar os indivíduos. Outro tema igualmente importante é a busca da felicidade. Se tomarmos o primeiro tema como a tese e o segundo como a antítese, poderemos chegar a uma síntese que postule que a felicidade não é possível se coexistir com o conformismo. A tecnologia em si mesma não é boa nem má, positiva ou negativa. É a utilização que os indivíduos, as sociedades e os governos fazem dela que podem torná-la perigosa ou

negativa. Uma sociedade em que a tecnologia e a ética estão divorciadas caminha para o abismo porque não se questionam as consequências do desenvolvimento, que nem sempre é positivo, ao contrário do que frequentemente se veicula. A manutenção da individualidade e a rejeição do conformismo são, como se verá no próximo capítulo, condições essenciais para a busca de felicidade.

3.4. CONFORMISMO E INDIVIDUALISMO NA BUSCA DA FELICIDADE

Whoso would be a man must be a nonconformist.

Ralph Waldo Emerson

Government, even in its best state, is but a necessary evil; in its worst state, an intolerable one.

That government is best which governs least.

Thomas Paine

At first glance, one might suppose that all American minds had been fashioned on the same model because they so closely follow the same paths.

Tocqueville

I'm sure there's something more to be read in a man. People dare not - they dare not turn the page. The laws of mimicry - I call them the laws of fear. People are afraid to find themselves alone, and don't find themselves at all. I hate all this moral agoraphobia - it's the worst kind of cowardice. You can't create something without being alone. But who's trying to create here? What seems different in yourself that's the one rare thing you possess, the one thing which gives each of us his worth and that's just what we try to suppress. We imitate. And we claim to love life.

André Gide

Para que uma sociedade possa existir e prosperar é necessário haver uma conciliação entre dois impulsos contrastantes: o conformismo e o individualismo. O primeiro é necessário no sentido em que permite o compromisso entre interesses individuais diferentes e se torna indispensável para a vida em sociedade. Contudo, presente em excesso em determinada sociedade, retira privilégios inerentes ao ser humano, como sejam a liberdade e a idiossincrasia e ao negar a mudança e a inovação, põe em risco a existência da própria sociedade. O individualismo, quando excessivamente presente numa determinada sociedade, tem efeitos nefastos, pois ao pôr em destaque os interesses particulares de cada indivíduo vai contra o próprio conceito de sociedade. No entanto, a sua presença é indispensável para a manutenção de uma comunidade saudável.

A. Marques Bessa define conformismo como sendo a “Atitude que consiste na aceitação da ordem instituída.” (Polis Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado, 1004). Na mesma entrada, prossegue, referindo que “Do ponto de vista global, o conformismo é uma posição de grande utilidade para o poder e inclusivamente para o equilíbrio da sociedade política.” Na obra acima referida, R. Cabral define individualismo como um:

[. . .] termo relativamente moderno (séc. XVIII, França) que designa grande variedade de atitudes, doutrinas e teorias [. . .] as quais apresentam a nota comum de certa sobrevalorização do indivíduo, não tanto face aos outros indivíduos quanto face ao grupo, à sociedade, ao colectivo. (518)

Em poucas nações estas duas forças estão tão presentes e em tão constante digladição como na herança cultural dos Estados Unidos da América: o individualismo foi a força criadora da nação americana, singularmente representada pela comunidade do *Mayflower*, que voluntariamente se arredou do convívio com a sua sociedade de origem por recusar conformar-se à norma regente. No entanto, devido ao facto de os Estados Unidos da América comportarem uma tal infinidade de raças, credos e crenças diferentes, têm ao longo da História sentido a necessidade de regulamentar, reduzir a diferença, assimilar e de tornar semelhantes os cidadãos, na tentativa de criar uma identidade única nacional. Tocqueville descreve este conflito da seguinte maneira:

As long as the majority cannot make up its mind, speech is allowed; as soon as it has pronounced its irrevocable decision, speech is silenced. [. . .] I know of no other country where there is generally less independence of thought and real freedom of debate than in America. (297)

A criação de sociedades utópicas através da literatura povoa o imaginário dos leitores, versando sobre o futuro e possíveis mundos futuristas. O recurso a um espaço ou tempo imaginário, uma utopia, para proceder ao estudo do que aconteceria se determinadas condições se verificassem, é um instrumento útil. Contudo, a partir da Primeira Guerra Mundial as distopias passaram a ser mais frequentes, em detrimento das utopias. Fahrenheit 451 pode ser considerado como um estudo de caso sobre o que aconteceria se uma das forças se sobrepusesse à outra, neste caso, se o conformismo se tornasse uma força dominante, excluindo o individualismo. Fahrenheit 451 oferece uma visão do que o Homem, a sociedade e a vida poderão vir a tornar-se algures nos tempos vindouros.

No início da acção de Fahrenheit 451, *Guy Montag*, o herói, mostra-se feliz com a ocupação profissional que detém, um bombeiro de terceira geração, orgulhoso do zelo com que incendeia casas e livros e contente com o cheiro a querosene exalado pelo seu corpo. O emprego de *Montag* serve para situar o contexto desta sociedade em que os indivíduos aceitam sem pestanejar o facto absurdo de um bombeiro atear fogos às casas em vez de os apagar. A profissão de *Montag* constitui o auge da aceitação passiva e conservadora de um Governo opressivo.

Contudo, *Montag* vinha sentindo o vazio de uma vida sem sentido: “All isn’t well”¹⁷. As relações que mantém com os que o rodeiam não são satisfatórias e a profissão não o realiza. A vida mecanizada e sem um propósito maior já não é suficiente para preencher o vácuo de emoções que sente. Thoreau exprimiu os sentimentos de *Montag* quando escreveu: “The mass of men lead lives of quiet desperation. What is called resignation is confirmed desperation.” (Thoreau 4) Através da relação de amizade

¹⁷ Referência ao poema de Robert Browning "Pippa Passes", em que o último verso reza: "All's right with the world." *Faber* usa-o para descrever o contexto em que vive, dizendo: “All isn't well with the world” (Bradbury 112)

que inicia com *Clarisse*, *Montag* percebe que existem outras filosofias de vida, diferentes das que ele conhece e que são sancionadas pelo regime:

Thus, she [Clarisse] illuminates the way Montag must take not only for his own self-questioning but for the reader's own questioning of the consciousness industry in America. Bradbury wants to get to the roots of American conformity and immediately points a finger at the complicity of state and industry for using technology to produce television programs, gambling sports games, amusement parks, and advertising to block self-reflection and blank out the potential for alternative ways of living which do not conform to fixed national standards. (Rabkin 185).

Ao longo da acção *Montag* aprende a entrever para além dos subterfúgios do governo e das políticas oficiais da sua sociedade. A princípio isso acontece por influência de *Clarisse*, mas o facto de já ter subtraído livros de lares onde foi chamado a queimar mostra a insatisfação em *Montag* e o roubo constitui um modo de expressar (ainda que inconscientemente) o seu descontentamento com a realidade. *Clarisse* é quem traz à luz o conflito de *Montag* ao questioná-lo sobre factos que este dá como adquiridos: “Are you happy?”. Ou fazendo afirmações desconcertantes, tais como “I just sit and think.” Ou ainda “”You laugh when I haven't been funny and you answer right off. You never stop to think what I've asked you.” *Clarisse* funciona como o *alter-ego* de *Montag*, que através da interacção com a jovem, principia a questionar aspectos da sua sociedade, que a maior parte dos seus conterrâneos aceita como inabalável.

O casamento infeliz de *Montag* e *Millie* é o resultado ao nível nuclear da aceitação passiva e inquestionada dos valores (ou ausência deles) pregados por esta sociedade futurista. Não assenta no amor, mas sim numa coexistência branda e indiferente, em que o marido providencia o bem-estar material e em que a esposa se encarrega de exigir cada vez mais, vivendo alheada da realidade, num mundo de personagens de novelas e barbitúricos. Tocqueville, dono de uma presciência pouco vulgar, faz uma previsão que em muito faz lembrar o mundo contemporâneo, bem como a sociedade de Fahrenheit 451:

I wish to imagine under what new features despotism might appear in the world: I see an innumerable crowd of men, all alike and equal, turned in upon themselves in a restless search for those petty, vulgar pleasures with which

they fill their souls. Each of them, living apart, is almost unaware of the destiny of all the rest. (Tocqueville 805)

A televisão e os *mass media* substituíram as relações familiares e sociais. Os alpendres são eliminados da estrutura arquitectónica das casas para reduzir a interacção social. Invariavelmente, a tecnologia é vista como incapaz de proporcionar felicidade (e aparece frequentemente como antónimo desta). A inovação tecnológica é eficiente como forma de escape da realidade, mas é opressiva e a sua função normalizadora. Numa entrevista de 1998 à revista Wired Ray Bradbury refere a esse respeito: “The influence of television, the rise of local TV news, the neglect of education: As a result, one area of our society is brainless.”

Tal torna-se evidente em Fahrenheit 451, pois os problemas conjugais entre *Montag* e *Millie* aumentam, apesar de a sua casa estar equipada com a tecnologia mais recente e necessária para um lar de sonho, ou talvez se deva dizer que eles aumentam na mesma proporção do incremento de tecnologia.

What is the net cultural effect of the decline in reading, the endless novelty of the media, and their flattering deification of the consumer? One extreme answer is given by Christopher Lasch in *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (1979). [. . .] Lasch suggests that the modern form of narcissism is the society where everyone assumes that his or her own personal interests and pleasures are and ought to be centred on him - or herself. That person, Lasch asserts, is incapable of loving another person as a real object; all the collective forces of society seem equally unreal; anything which contradicts his or her personal wishes does not really exist. (Watt 270-271)

Millie é viciada num sistema televisivo interactivo que apresenta modelos de como a vida doméstica (mas não só) deve ser e encara as personagens da novela a que assiste quase ininterruptamente como sendo reais. A *Family* televisiva é para ela tão ou mais importante do que a sua própria família e *Millie* não se poupa a esforços para participar activamente do programa, memorizando os diálogos que lhe são atribuídos, criando assim a ilusão de comunicação real. As suas referências à *Family* e ao *White Clown* sugerem que estes se tornaram membros substitutos da sua família e que está

completamente desfasada da realidade. A sua letargia e passividade frente aos *media* é um paradigma da nação (e quiçá do mundo em que habita).

Tanto quanto possível pode afirmar-se que *Millie* e *Montag* não têm familiares próximos, ou se os têm, não os mencionam. As únicas personagens que falam sobre a sua família são *Clarisse* e *Granger*, que menciona a importância que o avô teve na sua formação e, pela negativa, *Mrs. Phelps* e *Mrs Bowles*. As relações familiares não detêm um papel relevante na sociedade de Fahrenheit 451.

Millie vê programas televisivos como substituição da realidade. Sem questionar os valores da sociedade em que vivem, os indivíduos de Fahrenheit 451 procuram cada vez mais modos de lazer que não exijam reflexão, mas o resultado é extremamente negativo:

Today we are beginning to learn that the more society gives each of us what we want, the heavier will be the price we will have to pay for it later; and part of the price is narcissism. It seems that in general, if society – in the family, the school, and the political life – does not impose complementary duties in return for what it gives, the less happy and the less satisfactory both the society and the individual will turn out to be. History perhaps suggests the paradox that it is frustration which creates desire. (Watt 272)

Millie representa a alienação de toda uma cultura e sociedade que, por esse motivo, está condenada à destruição. Tendo assumido um compromisso, *Montag* e a mulher coabitam no mesmo local, embora ele pareça não a amar, nem esperar que ela o ame: “And suddenly she was so strange he couldn’t believe he knew her [Millie] at all.” (Bradbury 49). Contudo *Montag* não se apercebe de tal até *Clarisse* lho ter feito notar:

“He was not happy. He was not happy. He said the words to himself. He recognized this as the true state of affairs. He wore his happiness like a mask and the girl had run off across the lawn with the mask and there was no way of going to knock on her door and ask for it back.” (Bradbury 19)

Este arranjo sentimental demonstra como a existência humana se torna quando as pessoas deixam de comunicar entre si, de pensar e de escolher por si próprias, perdendo assim o controlo sobre as suas vidas. A dificuldade que os habitantes de Fahrenheit 451 sentem em recordar-se de factos passados é geral e o marasmo sentimental, espiritual e

intelectual reflecte a sociedade alienada. Eis o caminho para a destruição e para o apocalipse da Humanidade.

O auge do processo de transformação sofrido por *Montag* acontece quando assiste à auto-imolação de uma mulher, a cuja casa é chamado a queimar, e que recusa continuar a viver sem os seus livros. Este apego a qualquer coisa espanta *Montag*, habituado que está à insensibilidade dos seus semelhantes. A curiosidade sobre o conteúdo dos livros leva-o a subtrair um exemplar da Bíblia Sagrada para juntar aos que já havia tirado em outras ocasiões. Este é o momento que marca o despertar da sua consciência e do seu pensamento crítico como indivíduo. Ao tentar ler, descobre que não consegue fazê-lo, uma vez que não sabe como: precisa de um mestre que lhe ensine a decodificar a mensagem e recorre a *Faber*. Marcado por um dilema espiritual entre conformar-se e manter a sua vida inalterada ou revoltar-se e enfrentar o desconhecido, *Montag* não compreende ainda que a sua metamorfose já se iniciou e que já não pode recuar. Ironicamente, o símbolo da Fénix que caracteriza o seu uniforme de bombeiro marca também a sua evolução e renascimento como um novo ser humano.

Ao matar *Beatty*, a metamorfose completa-se, pois a partir deste momento é impossível voltar atrás e *Montag* compreende que não pode continuar a viver na sua sociedade, sádica e escapista. Na fuga através do rio, qual baptismo para uma nova vida, *Montag* encontra-se só pela primeira vez e compreende que é esse o estado necessário para a descoberta de si mesmo. Como refere Emerson: “Isolation precedes true society. I like the silent church before the service begins, better than any preaching.” (Emerson 65) Agora *Montag* está preparado para redimir a Humanidade das trevas em que se encontra e para, juntamente com os outros dissidentes, preparar o tempo em as pessoas e os livros voltem a florescer.

Montag sofre uma transformação ao longo da acção, passando de um estado de conformismo em relação à sociedade para uma situação de individualismo, em que a sua unicidade é valorizada como marca distintiva para atingir a salvação. De facto, ele é a única personagem que evolui na acção de Fahrenheit 451, uma vez que todas as outras permanecem imutáveis. Ao empreender uma dolorosa, mas necessária auto-análise, *Montag* percebe a ausência de fontes de amor, prazer ou contentamento na sua vida. Compreende então que o conformismo e a aceitação inquestionada da realidade são sinónimo de estagnação e aniquilamento do ser humano, que falha assim o seu propósito maior: “Nothing at last is sacred but the integrity of your own mind” (Emerson 67)

Devido à imensa quantidade de informação que o governo censura e que impede a sociedade de conhecer, os cidadãos de Fahrenheit 451 não fazem a menor ideia do que se passa no seu mundo. Ao ouvir a notícia do início da guerra *Faber* comenta: “Ten million men mobilized, [. . .] ‘But *say* one million. It’s happier.’” (Bradbury 100). O Governo não se poupa a esforços para evitar que os cidadãos pensem e se preocupem. Como resultado, a cidade é inteiramente destruída porque a propaganda não permite aos indivíduos aperceber-se da guerra iminente que lhes trará a destruição. A sociedade isola as personagens do contacto com o mundo natural. Na fuga para fora da cidade, longe dos vários meios tecnológicos de fuga à realidade postos à disposição na sua sociedade *Guy Montag* encontra um caminho para a auto-descoberta e o desvendar do meio circundante. Pode estabelecer-se um paralelo entre *Montag* a deixar a civilização e a vida em sociedade à decisão de Thoreau quando se radicou em *Walden Pond*:

I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived. I did not wish to live what was not life, living is so dear; nor did I wish to practise resignation, unless it was quite necessary. I wanted to live deep and suck out all the marrow of life [. . .] (Walden 59)

A influência de H. D. Thoreau está subjacente em Fahrenheit 451 na mensagem subliminar da insubmissão a todos os tipos de governo que tentem interferir na consciência ou nas crenças do indivíduo. Este, antes de ser responsável perante o Estado, deve primeiramente prestar contas a si próprio e não deve de modo algum ajudar, com a sua muda aquiescência, auxiliar ou ser conivente com injustiças por aqueles cometidas. Aquele refere em Civil Disobedience:

Is a democracy, such as we know it, the last improvement possible in government? Is it not possible to take a step further towards recognizing and organizing the rights of man? There will never be a really free and enlightened State until the State comes to recognize the individual as a higher and independent power, from which all its own power and authority are derived, and treats him accordingly. (18)

Em Fahrenheit 451 não são dados detalhes sobre o tipo de Governo instituído, sabendo-se apenas que há uma força policial e um corpo de bombeiros que controlam a

observância de certo tipo de imposições, como sejam a proibição de possuir livros, de passear a pé ou de guiar devagar. No entanto, a descrição de *Beatty* insinua a existência de um Governo democrático que se aproveitou do facto de os cidadãos se terem entregue à distracção dos *media*:

The television is “real”. It is immediate, it has dimension. It tells you what to think and blasts it in. It must be right. It seems so right. It rushes you on so quickly to its own conclusions your mind hasn’t time to protest, “What nonsense!” [. . .] It is an environment as real as the world. It becomes and is the truth. (Bradbury 92)

Beatty age baseando-se no princípio de que deve proteger a sociedade em geral em detrimento do pensamento individual, eliminando as teorias contraditórias que trazem infelicidade e desafio à ordem estabelecida. Na sociedade futurista de Fahrenheit 451 recai sobre os livros e sobre quem se recusa a aceitar esta situação a mais dura das penas: a destruição pelo fogo. Todavia, embora a maioria dos livros e pessoas caiam vítimas da censura, outros há (*Faber*, *Ranger* ou *Clarisse*) que estão dispostos a sacrificar as suas vidas para assegurar que o conhecimento permaneça vivo. Como refere *Faber* na conversa com *Montag*: “It’s not books you need, it’s some of the things that once were in books.” (Bradbury 90). *Faber* acrescenta ainda que as pessoas necessitam do direito de “carry out actions based on what we learn [. . .]” (Bradbury 92). O sujeito deve ser conscientemente o responsável pelas suas acções e recusar o alheamento, a indiferença e o esquecimento sob pena de enfrentar grandes males:

O Poder que elegemos acaba, por fim, por ser responsável (nós, nunca!?) por todo o mal, por ser o nosso pior inimigo, o qual oculta um perigo ainda maior: uma sociedade dividida, com grandes possibilidades de destruição, às mãos de donos invisíveis e internacionais de grupos de *media* e de jornalistas, indivíduos que ninguém elegeu nem controla. (Letria 59.)

Em Fahrenheit 451 o verdadeiro perigo reside em dar-se às pessoas aquilo que elas desejam. Ali não existe um *Big Brother* ou televisões que não se conseguem desligar. Ali o Mal não é representado por uma pessoa mas pela tecnologia, que é pernicioso em virtude de nos dar aquilo que mais desejamos. Mais do que uma técnica ou uma conspiração política, a tecnologia na forma de televisão é uma acumulação de

imagens que reflecte fantasias e que exclui a natureza e a sociedade da vida do indivíduo. Ray Bradbury tenta assim alertar o leitor para um futuro possível:

There remains only to mention a prediction that my Fire Chief, Beatty, made in 1953, halfway through my book. It had to do with books being burned without matches or fire. Because you don't have to burn books, do you, if the world starts to fill up with non-readers, non-learners, non-knowers? If the world widescreen basketballs and footballs itself to drown in MTV, no Beattys are needed to ignite the kerosene or hunt the reader. If the primary grades suffer meltdown and vanish through the cracks and ventilators of the school room, who, after a while, will know or care? (Bradbury x)

O grande mérito de Bradbury é que consegue tornar plausível a situação de opressão e tirania presente em Fahrenheit 451, demonstrando que algo assim pode facilmente vir a ocorrer na sociedade americana contemporânea. Tocqueville exprimiu uma opinião semelhante aquando da sua visita à nação americana: “If ever freedom is lost in America, blame will have to be laid at the door of the omnipotence of the majority [. . .]” (304). McMahon reflecte sobre o mesmo tema e põe a questão: e se a maioria preferir ser, usando a terminologia de Mill, “satisfied pigs” a “dissatisfied human beings”?

There is another thought, in many ways more troubling still: that the majority might actually prefer its petty pursuits of petty fortune – “the hurried snatching of petty pleasures” - to noble disquiet, higher joys, and Socratic delights. [. . .] But what to do with a majority that freely chose less sophisticated pleasures, even the satisfactions of mud? (253)

Beatty explica a *Montag* que a pressão para a normalização não partiu do Governo, mas sim da maioria: “It didn't come from the Government down. There was no dictum, no declaration, no censorship, to start with, no! Technology, mass exploitation, and minority pressure carried the trick.” (Bradbury 65) Benjamin Constant alerta para o perigo de perda de liberdade, individualidade e de felicidade, caso o indivíduo entregue na mão de outrem o seu destino.

[. . .] that modern political authorities would be only too ready to allow us to become absorbed “in the enjoyment of our private independence, and in the pursuit of our particular interests.” “They will say to us,” Constant ventured, “what, in the end, is the aim of your efforts, the motive of your labors, the object of all your hopes? Is it not happiness? Well, leave this happiness to us and we shall give it to you.” And this, Constant warned, was the ultimate danger, the renunciation of political liberty in return for the happiness of “diversions.” One must assume the responsibility of being happy for oneself. (McMahon 342-343)

A obra Fahrenheit 451 apresenta presságios de um futuro habitado por seres humanos que não lêem e não pensam – um povo perdido, “lobotomizado”, sem qualquer noção da sua História. Simultaneamente, constitui um louvor àqueles que dedicam a sua vida à preservação e passagem do conhecimento, aos intelectuais. Fahrenheit 451 questiona o papel do governo: Deve reflectir a vontade do povo ou deve pelo contrário reflectir pelo povo?

We must all be alike. Not everyone born free and equal, as the Constitution says, but everyone made equal. Each man the image of every other; then all are happy, for there are no mountains to make them cower, to judge themselves against. (Bradbury 65)

Beatty profere este discurso enquanto explica a *Montag* a história dos bombeiros, mas a ironia reside no facto de aquele defender o nivelamento da sua sociedade, muito embora ele próprio continue detentor de conhecimento. *Beatty* acusa os livros de serem “armas”, mas ele usa-os para servir os seus propósitos. Sendo a personagem mais complexa de Fahrenheit 451, permanece a dúvida sobre a razão que o terá feito afastar da vida intelectual. *Beatty* apresenta algumas semelhanças com Lúcifer, encarnando uma espécie de anjo “literário” caído. Talvez a razão dessa queda resida no facto de admirar os livros e o conhecimento neles contido, mas odiar o facto de não se conseguir igualar aos seus autores.

Alguns pensadores como Thoreau, Tocqueville ou Mill, ao reflectir sobre os perigos que ameaçam a vida das democracias e dos homens, consideram que a crença geral de que os interesses da sociedade em geral constituem um bem maior, devendo sobrepor-se aos do indivíduo, consiste num perigo de perda de liberdades individuais,

constituindo assim a gênese da destruição da própria sociedade. A maioria, como a entende Thoreau, tem predominância sobre o indivíduo apenas por uma questão de número:

After all, the practical reason why, when the power is once in the hands of the people, a majority are permitted, and for a long period continue, to rule, is not because they are most likely to be in the right, nor because this seems fairest to the minority, but because they are physically the strongest. But a government in which the majority rule in all cases cannot be based on justice, even as far as men understand it. (Civil Disobedience 2)

Faber refere que *Beatty* pertence à “solid unmoving cattle of the majority” (Bradbury 116) Ao discorrer sobre este assunto Tocqueville refere que a nação americana enfrenta o perigo real de a individualidade poder vir ser suprimida devido à necessidade de normalizar.

In America, several special circumstances still tend to make the power of the majority not merely all-powerful but also irresistible. The moral ascendancy of the majority is partly founded upon the idea that more enlightenment and wisdom are found in a group of men than in one man alone and that the number of legislators counts for more than who is elected. [. . .] The moral authority of the majority is also founded upon the principle that the interests of the greatest number must take precedence over those of the smallest. (Tocqueville 288-89)

Em Fahrenheit 451, o conceito de “tyranny of the majority” atinge um nível incomportável, delineando tudo na vida dos cidadãos, não permitindo qualquer veleidade de distinção ou originalidade. A participação política, descrita em Fahrenheit 451, foi reduzida à escolha do candidato presidencial devido à sua aparência exterior, conforme se depreende do diálogo entre *Montag*, *Millie* e as amigas desta. A política degenerou completamente, tornando-se um espectáculo de entretenimento:

Hence the majority in the United States possesses immense actual power and a power of opinion almost as great; and when it has once made up its mind over a question, there are, so to speak, no obstacles which might, I will not

say halt, but even retard its onward course long enough to allow it time to heed the complaints of those it crushes as it goes by. (Tocqueville 290)

No entanto, há ainda outro tipo de tirania, a que é imposta pelas minorias. *Beatty* discorre sobre este assunto, explicando a *Montag* que devido ao aumento populacional, a quantidade de minorias cresceu. Estas, vendo-se retratadas pelos escritores sob prismas que consideravam desagradáveis, exigiam a modificação de determinadas características e interferiam no processo criativo. Para evitar a controvérsia e a contestação, os escritores deixaram de escrever. Ray Bradbury explica como a pressão das minorias pode ser tão perigosa como a da maioria:

So whereas back then [in Fahrenheit 451] I wrote about the tyranny of the majority, today I'd combine that with the tyranny of the minorities. These days, you have to be careful of both. They both want to control you. The first group, by making you do the same thing over and over again. The second group is indicated by the letters I get from the Vassar girls who want me to put more women's lib in *The Martian Chronicles*, or from blacks who want more black people in *Dandelion Wine*. (Aggelis 160.)

Tocqueville referiu-se ao facto de, nas nações com governos absolutistas, o monarca poder maltratar fisicamente aquele súbdito que se atrevesse a pensar de maneira diferente. No entanto, na nação americana, a maioria está dotada de uma força física e moral que retira ao cidadão qualquer desejo de ir contra o pensamento geral, sob pena de se ser ostracizado pelos semelhantes:

[. . .] there is no freedom of thought in America. [. . .] democratic states organized on the lines of American republics in which the majority possesses such an absolute and irresistible power that a citizen has to abandon to some extent his rights and, so to speak, his very qualities as a man, if he wishes to diverge from the path marked out by the majority. (Tocqueville 299-301)

Em Democracy in America Tocqueville referiu que o maior obstáculo que a sociedade americana enfrentaria no futuro seria a negação do pensamento livre. A maioria teria o poder de decidir praticamente tudo na vida dos cidadãos e quem se atrevesse a pôr em prática ideias próprias ou até mesmo apenas pelo simples facto de as

proferir, incorria no grave perigo de ser desprezado pelos seus semelhantes: “In America, the majority has staked out a formidable fence around thought. Inside those limits a writer is free but woe betide him if he dares to stray beyond them. (Tocqueville 298)

Mill também temia as maiorias e receava que tal factor permitisse depositar demasiado poder nas mãos dos governos. Preocupava-o igualmente o facto de uma maior participação dos cidadãos na governação não ter correspondência no que diz respeito à obtenção de direitos. Conhecedor da natureza humana, Mill acreditava que a maioria das pessoas tenta forçar os outros indivíduos à sua volta a aceitar as suas convicções e que uma maioria faria exactamente isso, embora numa escala maior. É precisamente por esta razão que Thoreau expressa a opinião, em Civil Disobedience, de que o Governo deve primeiramente ser uma tarefa do próprio indivíduo e só depois uma concertação colectiva:

I ask for, not at once no government, but at once a better government. Let every man make known what kind of government would command his respect, and that will be one step toward obtaining it. (2)

Mill defende que todas as convicções ou crenças individuais, por mais estranhas ou desagradáveis que possam ser, devem poder co-existir e contribuir para a procura de verdades. As ideias de Copérnico ou Galileu, embora minoritárias quando surgiram, não deixam por isso de ser verdade. Seguindo a mesma linha de pensamento, Thoreau refere que o homem sábio deverá confiar no seu próprio julgamento pois “There is but little virtue in the action of masses of men.” (Civil Disobedience 5) Mill chegou mesmo a apoiar o individualismo radical, insurgindo-se contra o facto de o Estado tentar fazer dos cidadãos “instrumentos dóceis”, mesmo que os fins sejam benéficos, pois de uma sociedade baseada em “small men”, nada de grandioso poderá surgir. Em On Liberty, Mill descreve a ausência de originalidade como sendo o grande perigo que a sociedade enfrenta:

In this age, the mere example of non-conformity, the mere refusal to bend the knee to custom, is itself a service. Precisely because the tyranny of opinion is such as to make eccentricity a reproach, it is desirable, in order to break

through that tyranny, that people should be eccentric. Eccentricity has always abounded when and where strength of character has abounded; and the amount of eccentricity in a society has generally been proportional to the amount of genius, mental vigor, and moral courage which it contained. That so few now dare to be eccentric, marks the chief danger of the time. (ch. 3)

Mill acreditava que a sociedade do seu tempo poderia mais facilmente esmagar o carácter individual do que em qualquer outra altura anterior na História, pois na sua visão, o capitalismo, o “petty pursuit of petty advancements in fortune” e o progressivo esmagamento da unicidade do indivíduo constituíam as forças que nivelam a sociedade moderna. Em Fahrenheit 451 a difusão e consolidação do conformismo inicia-se e toma forma no sistema escolar, que *Clarisse e Beatty* descrevem como sendo constituído por aulas televisionadas intervaladas com muitas disciplinas de desporto. A escolaridade foi reduzida, a disciplina afrouxada e o estudo das humanidades gradualmente relegado para segundo plano, até praticamente desaparecer. Conforme explica *Beatty*:

With schools turning out more runners, jumpers, racers, tinkerers, grabbers, snatchers, fliers, and swimmers instead of examiners, critics, knowers, and imaginative creators, the word 'intellectual' became the swear word it deserved to be. (Bradbury 65)

O impulso para a destruição e selvajaria desregrada revela-se na juventude, através das tentativas de atropelamento a animais e outros seres humanos, como acontece a *Montag* durante a fuga e a *Clarisse*. Existe uma total ausência de valores humanos: “They would have killed me [. . .] For no reason at all in the world they would have killed me.” (Bradbury 136) Contudo, aqueles só podem existir quando o processo de socialização é convenientemente conduzido, aspecto que é eliminado à partida, mesmo no próprio seio familiar.

Ao contrário de Mill, Tocqueville atribui a aproximação de opiniões, comportamentos e aspirações, não a um progressivo esmagamento da individualidade, mas a um aproximar da natureza humana global – a essência do Homem é igual em qualquer parte do globo: “Variety is disappearing from the human race; the same ways of acting, thinking, the same ways of acting, thinking, and feeling occur in every corner of the globe.” (714)

Numa sociedade que não sabe, como diz *Clarisse*, o que é a relva, porque nunca passam por ela devagar o suficiente para a poder observar ou porque as *Parlour walls* lhes roubam o tempo e a vontade de o fazer, não é de admirar que também os seres humanos deixem de ser considerados indivíduos para passarem a ser uma turba, uma multidão, uma horda, uma massa sem diferenciação entre os elementos que a constituem. Tocqueville adverte que o excessivo apego ao conforto e aos prazeres físicos pode fazer dos cidadãos das sociedades democráticas reféns de um governo corrupto que se limite a garantir a paz e a ordem para usufruir livremente do poder colocado à sua disposição: “A nation whose only requirement of its government is the preservation of good order is already enslaved at heart. It is a slave of its own wellbeing [. . .]” (628)

Ao reforçar o papel da excentricidade, diferença e distinção individual na sociedade, Tocqueville, Mill e Thoreau tinham em mente a construção de uma sociedade melhor. Bradbury segue-lhes os passos em Fahrenheit 451 ao expor as deficiências e imperfeições da Humanidade, oferecendo simultaneamente encorajamento moral ao mostrar aquilo que ela tem capacidade e potencialidade para atingir. Ao ilustrar o que poderá ocorrer no futuro se determinadas características do presente não sejam corrigidas o autor pretende, como afirma em entrevista à Wired “prevent a future, not predict one.” No entanto, conforme refere Zipes “The dystopian constellation of conflict in Fahrenheit 451 is not really constituted by the individual versus the state, but the intellectual versus the masses.” (Rabkin 191) Ou seja, Bradbury alterou a fórmula de Mill e Thoreau, reforçando a importância dos intelectuais na sociedade, indo para além do conceito indiscriminado de mero indivíduo. Sem pensadores, filósofos, historiadores, críticos, enfim, sem humanistas, poucos restam para questionar a moralidade, a ética ou a finalidade das coisas. Esta visão, um tanto ou quanto elitista, pode fazer crer que Bradbury só considera realmente úteis à sociedade os indivíduos que “sabem pensar”. No entanto, o facto de ter escolhido um bombeiro para herói de Fahrenheit 451, alguém que experimenta dificuldades em ler, porque não foi ensinado a interpretar, é revelador do facto que o autor considera que qualquer um pode fazê-lo, e não necessariamente alguém com formação superior.

Em 1967 foi publicada uma obra de Michel Tournier, reescrevendo *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. Nela, está subjacente uma crítica ao modo como *Friday* foi retratado.

Tournier [. . .] gives us a new attitude to the character of Friday. “What did Friday mean for Defoe?” Tournier asks, and answers indignantly: “Nothing: an animal, a being at any rate who waited to receive his human qualities from Robinson, from Western man.” (Watt 255)

No capítulo anterior foi sugerida uma analogia entre *Montag* de Bradbury e *Friday* de Defoe. Prosseguindo com a comparação, *Friday* tem a função de um mero acessório em Robinson Crusoe enquanto que *Montag* é o protagonista da obra que integra. *Friday* existe em função de *Crusoe* e é o símbolo gritante da acomodação e da integração de uma cultura estranha em detrimento da sua própria. O nativo “deixa-se ir” e dominar por alguém que ele considera ser-lhe superior e mais poderoso, pois deseja ser aceite e amado como um membro do grupo, mesmo que de segunda categoria. É a antítese da criatividade e da inovação e *Crusoe* valoriza e reforça a sua submissão:

Crusoe does not ask Friday his name, but simply gives him one. There is throughout a remarkable lack of interest in Friday as someone worth trying to understand or converse with. Even in language [. . .] Crusoe is a strict utilitarian. “I likewise taught him to say yes and no”, he tells us [. . .] Crusoe regards the relationship as ideal. Apparently a functional silence, broken only by an occasional “No, Friday” or an abject “Yes, master,” adds to the charms of the idyll. (Watt 168)

A princípio, *Montag* é uma espécie de *Friday* para *Beatty* (e num sentido mais lato, para a sociedade), sem opinião própria, reflectindo apenas as convicções gastas de uma sociedade corrupta. Ao ser exposto a um grupo de influência diferente, com quem se identifica e que materializa as suas crenças inconscientes, *Montag* atinge a maioria mental e assume-se como indivíduo. Isso está patente no diálogo que *Faber* e *Montag* entabulam perto do final de Fahrenheit 451:

[Montag] ‘I’m not thinking. I’m just doing like I’m told, like always. You said get the money and I got it. I didn’t really think of it myself. When do I start working things out on my own?’

[Faber] ‘You’ve started already, by saying what you just said. You’ll have to take me on faith.’

[Montag] ‘I took the others on faith!’

[Faber] ‘Yes, and look where we’re headed. You’ll have to travel blind for a while. Here’s my arm to hold on to.’

[Montag] ‘I don’t want to change sides and just be told what to do. There’s no reason to change if I do that.’

[Faber] ‘You’re wise already!’(Bradbury 100)

A teoria de impacto social de Bibb Latané (1981) compreende três componentes: o número de elementos do grupo, a força e a proximidade. O primeiro factor defende que quanto maior for o grupo, menor é o impacto de cada indivíduo. Experiências efectuadas revelam que a maioria dos indivíduos tenderá a afirmar o contrário daquilo que acredita ser verdade, se essa for a opinião expressa pelos restantes elementos. A força do grupo reside no grau de importância que o grupo tem para o indivíduo. A proximidade diz respeito ao grau de distância, temporal e espacial, em relação ao grupo quando a influência se faz sentir.

Estabelecendo um paralelo com o caso de *Montag*, embora a sua percepção da realidade fosse diferente da dos demais, persiste a acomodação à norma por não haver nenhum modelo ou grupo diferente que *Montag* possa seguir ou a quem se possa associar. O grande receio de *Millie* é o de ser diferente dos outros. O medo da seclusão, da rejeição e do afastamento da sociedade é o que faz com que *Millie* (e provavelmente a grande maioria dos habitantes da sociedade de Fahrenheit 451) aja conforme aquilo que se espera dela. Por outro lado faz-se referência em Fahrenheit 451 ao facto de a população ter crescido tanto que o indivíduo perde o seu valor intrínseco, tornando-se apenas mais um número: “There are too many of us, he thought. There are billions of us and that’s too many. Nobody knows anyone.” (Bradbury 23)

Montag representa exactamente o oposto de *Friday*: metamorfoseia-se durante a narrativa, tornando a passividade em actividade, o conformismo em individualismo. Em Fahrenheit 451 *Montag* começa na posição de um *Friday* moderno, subserviente em relação ao *status quo*, aos “powers that be” e à sociedade em geral, e transforma-se num *Montag*, alguém que é dono do seu próprio destino. Existem também algumas semelhanças entre o enredo de Fahrenheit 451, que menciona alguns eleitos (o grupo de resistentes intelectuais e guardadores de livros), e a história de Noé e da destruição das sociedades pecadoras de Sodoma e Gomorra. A diferença está no facto de que no relato bíblico é Deus quem escolhe os indivíduos a serem salvos, devido à sua boa conduta,

enquanto que na obra de Bradbury, é o indivíduo que age sobre o seu próprio destino ao acordar e consciencializar-se, ao não deixar que o dominem, ao recusar conformar-se.

Conclusão

Our inventions are wont to be pretty toys, which distract our attention from serious things. They are but improved means to an unimproved end, an end which it was already but too easy to arrive at. (Thoreau 33)

Na presente dissertação foi conduzida uma análise de dois fios condutores considerados essenciais na narrativa Fahrenheit 451 de Ray Bradbury: **Felicidade** e **Tecnologia**.

A sociedade actual é cada vez mais dependente da tecnologia e as inovações acontecem cada vez mais rapidamente. O objectivo da tecnologia é primeiramente possibilitar, facilitar e amenizar a vida do ser humano. Por este motivo, a associação do termo tecnologia a sensações de bem-estar, conforto, satisfação e até felicidade é frequente. No caso da obra em análise punha-se a questão concreta de tentar circunscrever até que ponto o ideal de *pursuit of happiness*, tão querido ao povo dos Estados Unidos da América, estaria, na concepção das personagens de Fahrenheit 451, completamente dependente das possessões materiais e do avanço da tecnologia e aferir até que ponto esta poderia constituir um entrave à obtenção da felicidade.

Através do estudo das raízes culturais, históricas, religiosas e literárias das tradições clássica e judaico-cristã concluiu-se que o conceito de felicidade passou por várias transformações até chegar ao conceito contemporâneo. Na época clássica, felicidade estava intimamente associada ao conceito de virtude e a sua magnitude só podia ser avaliada no final de cada vida humana. Uma vez que ser-se bom implica por vezes fazer algo que é benéfico para a família, grupo ou comunidade, mas que pode implicar dor ou sofrimento para o sujeito, o conceito de prazer não é considerado importante para se ser feliz.

Durante o cristianismo primitivo, felicidade foi intimamente associada à ideia de sofrimento, sendo que a felicidade completa só seria passível de ser atingida na passagem para o Paraíso. O mundo terreno era visto como um vale de lágrimas votado ao sofrimento e a morte constituía o meio para atingir a felicidade. O cristianismo democratizou o conceito de felicidade e tornou-o acessível a todos, mas simultaneamente retirou-a do alcance do indivíduo durante a vida terrena.

Na Idade Média, Santo Agostinho acrescentou a doutrina da predestinação e advogou que uma felicidade terrena imperfeita é possível, desde que o Homem mantivesse sob controlo os seus instintos básicos. A Escolástica enfatiza a importância

da renúncia, da castidade e da contenção, sendo que a disciplina física e mental constituem o caminho para a purificação ascética e para felicidade. Assistiu-se nesta época à divisão entre *felicitas* ou *beatitudo imperfecto* e *beatitudo perfecto*. São Tomás de Aquino retira alguma da carga negativa associada à felicidade terrena. O Homem medieval cria e aceitava com naturalidade o facto de ser infeliz, dado que isso resulta do pecado original.

O Renascimento apresentou o conceito de *felicitas naturalis*, independente da graça divina e que assenta na racionalidade e no livre arbítrio para ascender a Deus. É por esta altura que surgem inúmeros tratados sobre o tema. A Reforma exortou o Homem a buscar felicidade na vida quotidiana como sinal de graça divina. Enfatizou-se a responsabilidade do indivíduo na busca da sua própria felicidade e salvação e a importância da fé. Assistiu-se à dessacralização da religião e à sacralização da vida quotidiana. Devido à crença na predestinação, a ética protestante encara a prosperidade e aparência exterior de felicidade como sinal de salvação e da obtenção da graça divina.

Posteriormente, John Locke introduziu o conceito de *tabula rasa* e renegou o conceito de pecado original, teorizando que é o mundo que corrompe o ser humano. Locke associa prazer a virtude, reconhecendo dois impulsos básicos no ser humano: repulsa pela dor e atracção pelo prazer. Assume-se que Deus é o expoente máximo do prazer, por isso o Bem, a Virtude e o Prazer são conceitos que passam a ser associados. O conceito de livre arbítrio ganhou ascendente e a noção de prazer terreno perdeu alguma da carga pejorativa. O ser humano não só merece ser feliz como tem direito a sê-lo.

O iluminismo americano apresentava algumas diferenças relativamente ao europeu. Enfatizando a virtude, a frugalidade e a auto-disciplina, estabeleceu uma ligação estreita entre prosperidade e felicidade. O individualismo detinha bastante ascendente nos Estados Unidos da América, mas era contrabalançado pela doutrina do *self-interest* e pela religiosidade. Todavia o problema levantado durante o iluminismo estava longe de ser resolvido: se o ser humano tinha sido concebido para ser feliz, porque não o era? Surgiram vozes dissonantes: Rosseau sugeriu que a sociedade corrompe o ser humano, impossibilitando-o de ser feliz. Samuel Johnson, Adam Smith, David Hume reconheciam o poder da sociedade capitalista na agudização do ciclo de desejo-satisfação-insatisfação-desejo. A oposição entre os conceitos de felicidade individual e colectiva agudizou-se, pois para satisfazer a segunda é muitas vezes necessário sacrificar a primeira.

Durante o Romantismo adoptou-se o termo *joy*, enfatizou-se o regresso às origens, à infância e reconheceram-se as sociedades primitivas como sendo as mais felizes. Valorizou-se o cristianismo e a aceitação da dor e do sofrimento como fazendo parte do mundo natural e como algo que age sobre o ser humano, num processo transformativo. A ênfase foi posta no domínio da emoção e rejeitou-se o conceito de *tabula rasa* proposto por Locke.

A industrialização e o agudizar das condições de vida da população, que principia a condensar-se nas grandes urbes, levou ao aparecimento de novas correntes que advogavam revoluções ao nível das ideias e não só. Surgiram as experiências do socialismo utópico, tentando recriar um paraíso terrestre em comunas separadas do resto da sociedade. O socialismo científico alertou para o perigo da alienação, fruto do processo de produção típico das sociedades capitalistas, mas que se alastra aos restantes campos da vida humana. A libertação da alienação capitalista e religiosa era encarada como o caminho para a felicidade.

A intensificação da actividade científica marca uma nova etapa: a teoria da evolução introduz os conceitos de “comportamento instintivo” e hereditariedade, retirando alguma da responsabilidade que recaía nos ombros dos homens. Também sublinha a semelhança do Homem com os animais, tradicionalmente considerados inferiores. Nietzsche reforça esta ideia acrescentando que o Homem deve reconhecer os seus traços distintivos, aceitá-los, e aceitar-se na totalidade, o animalesco e o divino em si, pois só assim se poderá ser feliz. Freud dá ênfase aos instintos negativos do ser humano e para a necessidade de redireccioná-los sob pena de se transformarem em forças destrutivas.

Em pleno século XXI são inúmeras as teorias sobre as razões da infelicidade e as receitas para a obtenção da felicidade. Os livros publicados sobre o tema enchem os escaparates e prometem encontrar a “felicidade em dez passos”. Desde o *Status Anxiety* ao *Hedonic Treadmill*, passando por teorias hedonistas ou de felicidade como satisfação, a resposta sobre qual o caminho para a felicidade ainda não foi encontrada.

Através do estudo da etimologia do termo “felicidade” em várias línguas e do próprio conceito ao longo do tempo concluiu-se que a associação entre felicidade, prosperidade e tecnologia terá existido praticamente desde a sua origem conceptual, uma vez que primitivamente estar “satisfeito” ou “feliz” tinha que ver com o ter os meios necessários para garantir a subsistência. Presentemente os conceitos permanecem

associados, tal relação sendo constantemente reforçada na sociedade capitalista contemporânea, através da publicidade e do *marketing*.

Considerou-se importante aferir o grau de importância da tecnologia em três momentos históricos diferentes, considerados fundamentais para compreender a aceção de tecnologia na obra literária analisada. Pode deprender-se que a tecnologia não é, em nenhuma das fases estudadas, considerada negativa. Antes, o que é considerado negativo é o mau uso que o ser humano possa fazer dela, pois do mesmo modo que pode incrementar a qualidade de vida, também detém o poder de maximizar o sofrimento e a destruição.

A habilidade para criar e inventar aproxima o ser humano de Deus, o Criador (o Tecnólogo) por excelência. No relato bíblico não é dada muita ênfase à tecnologia, uma vez que o seu objectivo é retratar as relações de Deus com o ser humano. O engenho humano é considerado uma característica dada por Deus e é elogiado quando serve os interesses Daquela e amaldiçoado quando serve para glorificar o ser humano.

Na primeira fase de colonização da América a tecnologia é encarada como um meio de fazer face a um ambiente selvagem e hostil. A ética protestante do trabalho dignifica a actividade profissional e incentiva o indivíduo a encontrar a sua vocação como meio de glorificar Deus. O progresso tecnológico é considerado benéfico e constitui fonte de realização pessoal e social ao mesmo tempo que é entendido como uma garantia de salvação pessoal.

Na primeira metade do século XX, os efeitos nefastos da tecnologia tornaram-se pela primeira vez evidentes. Nas duas Guerras Mundiais fez-se uso de tecnologia de ponta, com tal resultado destrutivo, quer em termos de vidas humanas, quer em termos materiais, que teve o efeito de acicatar o debate sobre os seus reais benefícios e malefícios. Simultaneamente louvada por proporcionar mais conforto e odiada pela destruição que provoca, a tecnologia representa o que de melhor e pior existe no ser humano.

Os anos cinquenta ficaram conhecidos como a década do conformismo. A economia estava no auge e nunca até então as pessoas tinham tido um nível de conforto e bem-estar tão elevado. Deste marasmo surgiu o *McCarthyism* e a perseguição a todos que pensassem de maneira diferente. A inspiração de Bradbury para escrever Fahrenheit 451 surgiu quando, em 1949, passeando na rua com um amigo, foi mandado parar por um agente da polícia, que lhes perguntou o que faziam ali. O momento histórico em que a obra foi escrita teve influência na trama e no enredo, pois foi no período pós-guerra

que se assistiu à democratização e globalização dos *mass media*, e em especial da televisão, nos Estados Unidos da América.

Através da análise das personagens principais de Fahrenheit 451 tenta-se averiguar de que modo os fios condutores, felicidade e tecnologia, são fundamentais na evolução da acção dos personagens e na resolução do conflito. Pode afirmar-se que existe em Fahrenheit 451 uma razão de proporcionalidade entre felicidade e tecnologia traduzível na questão “Será o ser humano tanto mais ou menos feliz quanto mais tecnologia tiver à sua disposição?” De facto, a análise da obra demonstra que a tecnologia constitui, na maior parte das vezes, um entrave à felicidade, podendo afirmar-se que quanto mais tecnologia estiver à disposição do sujeito, mais susceptível este se torna de se desviar da busca da felicidade e de optar pelo prazer imediato na forma de entretenimento. Tocqueville reflecte sob que forma poderá o despotismo regressar à sociedade humana e o tipo de governo que descreve é muito semelhante ao que está presente em Fahrenheit 451. Subrepticamente presente em todos os aspectos da vida do indivíduo, concentra-se na tarefa de providenciar entretenimento que desvie a atenção dos cidadãos das suas actividades, para que assim seja permitido ao grupo de homens no poder fazer praticamente tudo o que deseja:

[. . .] it would debase men without tormenting them [. . .] Above these men stands an immense and protective power which alone is responsible for looking after their enjoyments and watching over their destiny. It is absolute, meticulous, ordered, provident, and kindly disposed. It would be a fatherly authority, if, fatherlike, its aims were to prepare men for manhood, but it seeks only to keep them in perpetual childhood; it prefers citizens to enjoy themselves provided they have only enjoyment in mind. It works readily for their happiness but it wishes to be the only provider and judge of it. (804-05)

Em Fahrenheit 451, tal como refere Thoreau na citação acima transcrita, a tecnologia representa um meio, como qualquer outro, de distrair ou desviar a atenção do indivíduo daquilo que é realmente importante na vida: a relação do Homem consigo mesmo. Podendo ser um meio conducente à alienação, a tecnologia é eficaz no nivelamento de idiossincrasias e no controlo de vontade das massas. Contudo, a tecnologia também não é considerada nefasta por si mesmo, uma vez que desde que providos de conteúdo real, os meios de comunicação de cariz tecnológico, poderiam, tal

qual um livro, conter um cariz informativo, didáctico e reflectivo. O bom ou mau uso da tecnologia depende apenas do ser humano.

Em última análise que ilações se podem retirar da obra Fahrenheit 451 para a sociedade contemporânea? A inovação tecnológica processa-se mais rapidamente, os meios de comunicação assumem um papel mais presente e mais próximo do indivíduo, o núcleo familiar torna-se gradualmente mais reduzido e a alteração de modos tradicionais de vida acentua-se cada vez mais. De igual modo, a tendência generalizada dos últimos anos para relegar para segundo plano o estudo das humanidades (devido ao produto da sua investigação não ser quantificável nem rentável ao nível da economia) sugere alguma semelhança com Fahrenheit 451 e uma crise de valores no seio da sociedade contemporânea.

O sistema económico baseado no capitalismo manipula livremente a aspiração tão tipicamente humana à felicidade através do *marketing* e da publicidade, tornando os seres humanos escravos não só das suas necessidades, como também das suas crenças e aspirações. Estará a sociedade tecnológica, como acredita Bradbury, condenada a tornar-se cada vez mais tecnológica e destinada a destruir-se a si própria: “The salamander devours his tail” (Bradbury 94)? Apesar da grande semelhança entre o mundo ficcional de Fahrenheit 451 e a sociedade contemporânea, o objectivo é, como refere Bradbury, tentar prevenir um futuro e não prevê-lo. É imperativo que cada indivíduo questione a importância da tecnologia na sociedade contemporânea, tanto a nível individual como colectivo, sob pena de as diferenças individuais de cada sujeito serem “devoradas” por ela. “We are living in a time when flowers are trying to live on flowers, instead of growing on good rain and black loam.” (Bradbury 91)

Fazendo uso das palavras de Tocqueville, perguntamo-nos o que acontece quando o apego ao conforto material e a ausência generalizada de um propósito maior imperam numa sociedade? A educação e a cultura têm um papel importante a desempenhar, pois são elas que ensinam o Homem a reflectir e a formar opiniões esclarecidas, que criarão uma sociedade melhor, menos alheada e mais informada. Em suma, Fahrenheit 451 alerta-nos para os perigos que podem afectar a sociedade contemporânea: “If there isn’t something in that legend for us today, in this city, in our time, then I am completely insane.” (Bradbury 91) A salvação, quer física, quer mental, quer espiritual, reside na manutenção do livre arbítrio, na recusa de alinhar com a “tirania da maioria” sempre que isso venha pôr em causa os valores intrínsecos do indivíduo. No caso de Fahrenheit 451 existem circunstâncias exteriores que fazem com

que o indivíduo se consciencialize (o contacto com *Clarisse*), mas em última instância é àquele que cabe a escolha sobre o caminho a seguir: o da perdição (*Millie*) ou o da salvação (*Montag*):

Can there not be a government in which majorities do not virtually decide right and wrong, but conscience? — in which majorities decide only those questions to which the rule of expediency is applicable? Must the citizen ever for a moment, or in the least degree, resign his conscience to the legislator? Why has every man a conscience, then? I think that we should be men first, and subjects afterward. It is not desirable to cultivate a respect for the law, so much as for the right. The only obligation which I have a right to assume is to do at any time what I think right. It is truly enough said that a corporation has no conscience; but a corporation of conscientious men is a corporation with a conscience. Law never made men a whit more just; and, by means of their respect for it, even the well-disposed are daily made the agents of injustice. (Thoreau Civil Disobedience 2)

Montag, tal como *Marx* de Brave New World escolhe não se tornar um seguidor passivo, e decide abster-se da vida na sua sociedade. Ao fazê-lo, percebe o efeito nocivo que a tecnologia exerce sobre o Homem, a sua cultura e História. Apercebe-se que quando a vida é facilitada por um forte controlo governamental e sem envolvimento pessoal dos indivíduos, as pessoas já não poderão passar o seu tempo a pensar, questionando e desenvolvendo as suas próprias ideias. Através da descoberta de si próprio como indivíduo, *Montag* é capaz de ver a verdade por detrás da sociedade decadente em que vive e gostaria de agora poder ser ele a revelar essa verdade aos outros: “What could he say in a single word, a few words, that would sear all their faces and wake them up?” (Bradbury 143)

E apesar da descoberta que faz significar que a sua vida mudará para sempre, no encontro consigo próprio, ao recusar uma atitude de aceitação passiva e de conformismo com a realidade que lhe é imposta por outrem, quer esta seja de cariz político, social ou pessoal, *Montag* compreende igualmente que a chave para a felicidade efectiva do indivíduo, em particular, e da Humanidade, em geral, recai em pensar e em pôr questões válidas pelas quais valha a pena viver e morrer.

Fahrenheit 451 tem o efeito de provocar o leitor para pensar mais criticamente sobre a relação entre a sociedade, os seus valores e a importância do indivíduo. A

passividade e o alheamento são vistos como sendo a causa da aniquilação pessoal e social. Ao nivelar intelectualmente toda a população, elimina-se o medo de se ser considerado inferior aos outros. A interpelação quase directa feita ao leitor, que em maior ou menor grau se vê reflectido nas personagens de Fahrenheit 451, para que reflecta nas consequências dos seus “não-actos”, constitui um dos objectivos principais, se não o principal objectivo, da obra.

Esta investigação apresentou algumas limitações no que diz respeito ao capítulo I, pois o estudo da evolução do conceito de felicidade é de tal maneira vasto, que por si só merecia ser o tema principal para tratamento numa dissertação ou numa tese. De facto, essa pode constituir uma hipótese para investigação futura, bem como um estudo subordinado ao tema “A busca da felicidade na construção da identidade americana”. Seria também pertinente efectuar uma comparação dos conceitos de tecnologia e felicidade nas distopias Brave New World, 1984 e Lord of the Flies. Igualmente interessante seria a exploração do tema “Conformismo e Individualismo em Robinson Crusoe e Fahrenheit 451” através da análise comparativa das personagens *Friday* e *Montag*, respectivamente.

BIBLIOGRAFIA

- Abrams, M. H. *et al.* The Norton Anthology of English Literature. 2 vols. New York: Norton, 1986.
- _____. Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature. New York: Norton, 1973.
- Aggelis, Steven L., ed. Conversations With Ray Bradbury. Jackson: University of Mississippi, 2004.
- An Outline of The American Economy. United States Information Agency.
- An Outline of The American History. United States Information Agency.
- Avelar, Mário. História(s) da Literatura Americana. Lisboa: Universidade Aberta, 2004.
- Aristotle. Nicomachean Ethics. New York: Dover, 1998.
- Axelrod, Allan & Charles Philips. What Every American Should Know About American History: 200 Events That Shaped The Nation. Holbrook: Adams Media. 2003.
- Beckett, Samuel. Waiting for Godot. London: Faber and Faber, 1962.
- Bergström, Magnus e Neves Reis. Prontuário Ortográfico e Guia da Língua Portuguesa. Lisboa: Editorial Notícias, 2000.
- Bíblia de Estudo Almeida. Barueri-São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- Bíblia Sagrada. Lisboa: Sociedades Bíblicas Unidas, 1968.
- Blake, William. Songs of Innocence and of Experience. Oxford: Oxford University Press. 1995.
- Borregana, António Afonso. Gramática Universal-Língua Portuguesa. Lisboa: Texto Editora, 1999.
- Bradbury, Ray. Fahrenheit 451. London: Flamingo, 1993.
- Bradford, William. Of Plymouth Plantation. 1620-1647. New York: Modern Library College Editions, 1981.
- Brogan, Hugh. The Penguin History of the United States. London: Penguin Books, 2001.
- Burns, William E. Science and technology in Colonial America. Westport: Greenwood Press, 2002.
- Cahn, Steven M. and Christine Vitrano, eds. Happiness, Classic and Contemporary Readings in Philosophy. New York: Oxford University Press, 2008.
- Corbett, P. Scott and Ronald C. Naugle, eds. Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness: Documents in American History. 2 vols. New York: McGraw Hill. 2004.

- Couto, Joaquim Sá. O Sonho Americano e o Pesadelo Europeu. Porto: Vida Económica, 2003.
- Cuddon, J.A., ed. Dictionary of Literary Terms & Literary Theory. London: Penguin, 1999.
- Dicionário de Latim - Português. Porto: Porto Editora. 1991.
- Dicionário de Sinónimos. Porto: Porto Editora. 1995.
- Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. 6 vols. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003.
- Diggins, John Patrick. The Proud Decades, America in War and Peace, 1941-1960. New York: Norton, 1989.
- Dumont, Louis. Ensaio sobre o Individualismo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- Edersheim, Alfred. The Temple, Its Ministry and Services As They Were At The Time of Jesus Christ. London: Candle Books, 1997.
- Emerson, Ralph Waldo. Self-Reliance and Other Essays. New York: Dover Thrift Editions, 1993.
- Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia Logos. 5 vols. Lisboa: Verbo. 1990.
- Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura, edição Século XXI. 29 vols. Lisboa: Verbo, 2003.
- Enciclopédia Público. 20 vols. Lisboa: Verbo, 2004.
- Estrela, Edite e J. David Pinto Correia. Guia Essencial da Língua Portuguesa para a Comunicação Social. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- Frank, Robert H. Luxury Fever, Money and Happiness in an Era of Excess. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Franklin, Benjamin. The Way to Wealth. Bedford: Applewood Books, 1986.
- Freud, Sigmund. Civilization and Its Discontents. New York: Norton, 1989.
- Gibaldi, Joseph. MLA Handbook for Writers of Research Papers. New York: Modern Language Association of America, 2003.
- Giddens, Anthony. Política, Sociologia e Teoria Social, Confrontos com o pensamento social clássico e contemporâneo. Oeiras: Celta Editora, 1998.
- Goring, Rosemary, ed. Dictionary of Beliefs & Religions. Hertfordshire: Wordsworth Editions. 1995.
- Grande Enciclopédia Universal. 30 vols. Lisboa: Durclube, 2004.
- Gunn, Giles, ed. Early American Writing. London: Penguin Books, 1994.
- Haynes, John E. Red Scare or Red Menace? American Communism and

- Anticommunism in the Cold Era. Chicago: Ivan R. Dee, 1996.
- Hobbes, Thomas. Leviathan. London: Penguin Books. 1985.
- Hornby, A. S., ed. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Oxford: Oxford University Press. 1985.
- Hutchinson, Robert, ed. Poems of Anne Bradstreet. New York: Dover, 1969.
- Huxley, Aldous. Brave New World. New York: HarperPerennial, 1989.
- James, Oliver. Affluenza. London: Vermilion, 2007.
- Jamison, A. Leland and James Ward Smith, eds. Religious Perspectives in American Culture. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- Jehlen, Myra. The English Literatures of America. 1500-1800. Routledge. London: 1997.
- Jenkins, Philip. A History of the United States. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2003.
- Jones, Maldwyn A. The Limits of Liberty, American History 1607-1992. New York: Oxford University Press, 1996.
- Lamas, Maria. Mitologia Geral, O Mundo dos Deuses e dos Heróis. 2 vols. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.
- Lane, Robert E. The Loss of Happiness in Market Democracies. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Letria, Joaquim. A Verdade Confiscada. Lisboa: Editorial Notícias, 1998.
- McGaw, Judith A., ed. Early American Technology: Making and Doing Things from the Colonial Era to 1850. The University of North Carolina Press: Williamsburg, 1994.
- McMahon, Darrin M. Happiness: A History. New York: Atlantic Monthly Press, 2006.
- Middleton, Richard. Colonial America, A History, 1565-1776. Malden: Blackwell Publishing, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. Ecce Homo. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- _____. Thus Spoke Zarathustra. New York: Penguin, 1987.
- Offer, Avner. The Challenge of Affluence. Self-Control and Well-Being in the United States and Britain since 1950. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Oliveira, António Manuel Figueiredo. Fahrenheit 451, A Actualidade de uma Metáfora com Cinquenta Anos. Diss. Mestrado Universidade da Beira Interior, 2000. NR 61597.
- Pacey, Arnold. Technology in World Civilization. MIT Press. Cambridge: 1991.
- _____. Meaning in Technology. MIT Press. Cambridge: 1999.

- Paine, Thomas. The Age of Reason. New York: Dover, 2004.
- _____. Rights of Man. New York: Dover, 1999.
- Parrish, Michael E. Anxious Decades. America in Prosperity and Depression, 1920-1941. New York: Norton, 1992.
- Perkins, George, ed. American Tradition in Literature. 2 vols. New York: McGraw Hill, 2007.
- Perry, Lewis. Intellectual Life in America, a History. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Plato. Symposium and Phaedrus. New York: Dover, 1993.
- Pólis Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado, Antropologia, Direito, Economia, Ciência Política. 5 vols. Lisboa: Verbo, 1983-1985.
- Pursell, Carroll W. The Machine in America: A Social History of Technology. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- _____. ed. American Technology. Malden: Blackwell Publishing. 2001.
- _____. ed. Technology in America: A History of Individuals and Ideas. Cambridge: MIT Press. 1990.
- Roberdts, Gerrylynn K. The American Cities and Technology Reader: Wilderness to Wired City. Open University/Routledge. London: 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques. Discourse on the Origin of Inequality. New York: Dover, 2004.
- Rouw, J. House of Gold. London: Chapter Two, 1984.
- Ruland, Richard & Malcolm Bradbury. From Puritanism to Postmodernism, A History of American Literature. New York: Penguin Books, 1992.
- Santo Agostinho, Confissões. Braga: Livraria Apostulado da Imprensa, 1990.
- Seed, David. A Companion to Science Fiction. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Smith, Adam. The Theory of Moral Sentiments. New York: Dover, 2006.
- Stanford, Donald E. The Poems of Edward Taylor. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Taylor, Alan. American Colonies, The Settling of North America. London: Penguin Books, 2002.
- The Bible. Swindon: The Bible Societies / Oxford University Press, 1992.
- The Declaration of Independence and the Constitution of the United States of America. New York: Bantam Books, 1998.
- Thoreau, Henry David. Civil Disobedience and Other Essays. New York: Dover, 1993.
- _____. Walden; Or, Life in the Woods. New York: Dover, 1995.

- Tocqueville, Alexis de. Democracy in America and Two Essays on America. London: Penguin Books, 2003.
- Truffaut, François, dir. Fahrenheit 451. Perf. Julie Christie and Oskar Werner. 1966. DVD. Universal, 2003.
- Tyler, Lyon Gardiner, ed. Bradford's History of Plymouth Plantation, 1606-1646. New York: Elibron Classics, 2005.
- Unger, Merrill F. Unger's Bible Dictionary. Chicago: Moody Press, 1985.
- Watt, Ian. Myths of Modern Individualism. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Webb, J.B. The Pilgrims of New England, A Tale of The Early American Settlers. Whitefish: Kessinger Publishing. 2004.
- White, Nicholas. A Brief History of Happiness. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Whitman, Walt. Canto de Mim Mesmo. Lisboa: Assírio & Alvim, 1992.
- Young, Alexander. Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth: From 1602-1625. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1844.

WEBOGRAFIA

- Agar, Herbert, ed. Pursuit of Happiness: The Story of American Democracy. Boston: Houghton Mifflin company, 1938. Questia. 17 Julho 2006. <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=58653811>>.
- Alexandrian Christianity. Trans. John Ernest Leonard Oulton and Henry Chadwick. Vol. 2. Philadelphia: Westminster Press, 1954. Questia. 11 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=88990996>>.
- Annan, Noel, et al. Ideas and Beliefs of the Victorians: An Historic Revaluation of the Victorian Age. London: Sylvan Press, 1949. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=26114770>>.
- Annas, Julia. The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1995. Questia. 11 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=90361781>>.
- Aristotle. Rhetoric. Trans. W. Rhys Roberts. s.d. 12 Fevereiro 2008. <<http://philosophy.eserver.org/aristotle/rhetoric.txt>>
- Booker, M. Keith. Dystopian Literature: A Theory and Research Guide. Westport, CT: Greenwood Press, 1994. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=9600100>>.

- Booker, M. Keith. The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism. Westport, CT: Greenwood Press, 1994. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=14141253>>.
- Bukatman, Scott. Terminal Identity: The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction. Durham, NC: Duke University Press, 1993. Questia. 12 Março 2007. <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=11190807>>.
- Chadwick, Henry. Augustine: A Very Short Introduction. Oxford, England: Oxford University Press, 2001. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=101630220>>.
- Chadwick, Henry. Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford: Oxford University Press, 1984. Questia. 15 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=12288379>>.
- Chadwick, Henry. The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great. Oxford: Oxford University Press, 2001. Questia. 10 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=110000501>>.
- Commission on the Humanities. The Humanities in American Life: Report of the Commission on the Humanities. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1980. 6 Abril 2007 <<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8j49p1jc/>>.
- Crisp, Roger, ed. Nicomachean Ethics. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2000. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=107180067>>.
- della Mirandola, Giovanni Pico. Oration on the Dignity of Man. 21 November 1994. 12 Outubro 2007. <<http://www.cscs.umich.edu/~crshalizi/Mirandola/>>
- De Long, J. Bradford. ““Liquidation” cycles and the Great Depression” 1991. 25 Abril 2007. <http://www.j-bradford-delong.net/pdf_files/Liquidation_Cycles.pdf>
- Darwin, Charles. The Descent of Man. The Secular Web. s.d. 21 Fevereiro 2008. <http://www.infidels.org/library/historical/charles_darwin/descent_of_man/>
- Epstein, Mark. "Opening Up to Happiness." Psychology Today July-Aug. 1995: 42+. Questia. 10 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5000323867>>.
- Geirland, John. “Bradbury’s Tomorrowland.” Wired. 6 October 1998. 6 Março 2008 <<http://www.wired.com/wired/archive/6.10/bradbury.html>>
- Gurtler, Gary M. "The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics." The Review of Metaphysics 56.4 (2003): 801+. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001959269>>.

- Goldberg, Jonah. "Free Speech Rots from the Inside Out." The American Enterprise Jan.-Feb. 2003: 52. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5000606467>>.
- Greene, Jack P. Pursuits of Happiness: The Social Development of Early Modern British Colonies and the Formation of American Culture. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988. Questia. 10 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=91049735>>.
- Hearn, Frank. Moral Order and Social Disorder: The American Search for Civil Society. New York: Aldine de Gruyter, 1997. Questia. 15 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=65316769>>.
- Hughes, Alex, and James S. Williams, eds. Gender and French Cinema. Oxford: Berg, 2001. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=102195628>>.
- Iacobucci, Frank. "Critical thinking and imagination: Humanities more than just an academic discipline" in University of Toronto Bulletin. 2005. Department of Public Affairs, University of Toronto. 6 Abril 2007. <<http://www.news.utoronto.ca/bin6/thoughts/050124-903.asp>>.
- Inaugural Addresses of the Presidents of the United States. Washington, D.C. 1989; Bartleby.com. 8 Fevereiro 2007. <www.bartleby.com/124/>.
- Jacob, Jeffrey. New Pioneers: The Back-To-The-Land Movement and the Search for a Sustainable Future. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997. Questia. 15 Julho 2006. <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=9376905>>.
- Jewell, Larry W (page maintained by). Statement on Atomic Energy by Harry S. Truman. Source: Pamphlet No. 4, *PILLARS OF PEACE*. Documents Pertaining To American Interest In Establishing A Lasting World Peace: January 1941-February 1946. Published by the Book Department, Army Information School, Carlisle Barracks, Pa., May 1946. 1997. 7 Março 2007 <<http://www.ibiblio.org/pha/policy/post-war/451115a.html>>.
- _____. "President Truman's Message to Congress on the Atomic Bomb". 1998. 7 Março 2007. <<http://www.ibiblio.org/pha/policy/post-war/451003a.html>>.
- Katz, Joseph. Plotinus' Search for the Good. New York: King's Crown Press, 1950. Questia. 10 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=4847371>>.
- Kerstein, Samuel J. Kant's Search for the Supreme Principle of Morality. Cambridge,

- England: Cambridge University Press, 2002. Questia. 10 Julho 2006
<<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=105112299>>.
- Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. s.d. 8 Março 2008
<<http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/locke/Essay.htm>>
- Low, Setha. Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America. New York: Routledge, 2003. Questia. 15 Julho 2006
<<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=107391010>>.
- Lucas, Steven E. "The Stylistic Artistry of the Declaration of Independence." The U.S. National Archives and Records Administration. s.d. 6 Fevereiro 2008
<http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_style.html>.
- MacIver, R. M. The Pursuit of Happiness: A Philosophy for Modern Living. New York: Simon & Schuster, 1955. Questia. 17 Julho 2006
<<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=1032473>>.
- Marcus Cunliffe. In Search of America: Transatlantic Essays, 1951-1990. New York: Greenwood Press, 1991. Questia. 17 Julho 2006
<<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=22879737>>.
- Marcuse, Herbert. "Repressive Tolerance" webmaster: Harold Marcuse (Harold's UCSB homepage) page created March 27, 2001, last updated 17 February 2007. 12 Março 2007.
<<http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65repressivetolerance.htm>>.
- Marx, Karl. Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. s.d. 12 Fevereiro 2008.
<http://employees.csbsju.edu/dbeach/libthought/Marx-EPManuscripts_1.pdf>
- Mathiopoulos, Margarita. History and Progress: In Search of the European and American Mind. New York: Praeger Publishers, 1989. Questia. 17 Julho 2006
<<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=10054587>>.
- McGiveron, Rafeeq O. "To Build a Mirror Factory: the Mirror and Self-Examination in Ray Bradbury's Fahrenheit 451." Critique 39.3 (1998): 282-287. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=94295698>>.
- Mcmahon, Darrin M. "From the Happiness of Virtue to the Virtue of Happiness: 400 B.C.-A.D. 1780." Daedalus 133.2 (2004): 5+. Questia. 10 Julho 2006
<<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5007154049>>.
- _____. "The Quest for Happiness: Down through the Ages, Philosophers and Poets, Politicians and Theologians, Friends and Strangers Have Argued about the Nature of Happiness. They Haven't Been Able to Settle on What Happiness Is

- Exactly, but That Hasn't Kept Them from Chasing It Down. in the End, and the Beginning, Too, Happiness May Be a Lot Easier to Experience Than to Define." The Wilson Quarterly Wntr 2005: 62+. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5008460675>>.
- Meyer, Donald. The Protestant Search for Political Realism, 1919-1941. 2nd ed. Middletown, CT: Wesleyan Univ. Press, 1988. Questia. 11 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=8470328>>.
- Mill, John Stuart. Utilitarianism. The University of Adelaide Library Electronic Texts Collection. 12 April 2007. 8 Fevereiro 2008. <http://ebooks.adelaide.edu.au/m/mill/john_stuart/m645u/>
- _____. On Liberty. s.d. 10 Fevereiro 2008. <<http://www.utilitarianism.com/ol/one.html>>
- Nussbaum, Martha C. "Mill between Aristotle & Bentham." Daedalus 133.2 (2004): 60+. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5007154075>>.
- Nussbaum, Martha C., and Amélie Oksenberg Rorty, eds. Essays on Aristotle's de Anima. Oxford: Clarendon Press, 1997. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=49536669>>.
- Oberman, Heiko A., and Daniel J. O'Hanlon, eds. Christianity Divided, Protestant and Roman Catholic Theological Issues. New York: Sheed and Ward, 1961. Questia. 12 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=6004678>>.
- Overstreet, H. A. The Enduring Quest, a Search for a Philosophy of Life. New York: W.W. Norton & company, inc., 1931. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=62942578>>.
- Plato. Euthydemus. ed. Daniel C. Stevenson. The Internet Classics. s.d. 1 Fevereiro 2008. <<http://classics.mit.edu/Plato/euthydemus.html>>
- Porter, Roy, ed. Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present. London: Routledge, 1997. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=103027427>>.
- Potkay, Adam. The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=109359024>>.
- Powell, James M. Albertanus of Brescia: The Pursuit of Happiness in the Early Thirteenth Century. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992. Questia. 15 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=23009654>>.

- Rabkin, Eric S., Martin H. Greenberg, and Joseph D. Olander, eds. No Place Else: Explorations in Utopian and Dystopian Fiction. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1983. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=10620200>>.
- Reid, Robin Anne. Ray Bradbury: A Critical Companion. Westport, CT: Greenwood Press, 2000. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=101352641>>.
- Richman, Sheldon. The Consequences of World War II. The Future of Freedom Foundation: Freedom Daily. November 1991. 7 Março 2007 <<http://www.fff.org/freedom/1191c.asp>>.
- Roosevelt, Franklin D. "First Inaugural Address of Franklin D. Roosevelt". The Avalon Project at Yale Law School. 1997. 9 Março 2008. <<http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/froos1.htm>>
- Rousseau, Jean-Jacques. The Social Contract or Principals of Political Right. Trans. G. D. H. Cole. Constitution Society. Home Page created on 12/09/1995. Last updated 19/03/2008. 19 Março 2008. <<http://www.constitution.org/jjr/socon.txt>>
- Rusche, Harry, ed. Lost Poets of the Great War. Emory University. s.d. 19 Fevereiro 2007 <<http://www.english.emory.edu/LostPoets/ThePoets.html>>.
- Russell, Bertrand. The Conquest of Happiness. New York: H. Liveright, 1930. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=98594097>>.
- Russell, Dora. The Right to Be Happy. New York: Harper & Brothers, 1927. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=72513103>>.
- Saint Thomas Aquinas. Summa Theologica. New Advent. Ed. Kevin Knight. 2007. 18 Julho 2007. <<http://www.newadvent.org/summa/>>
- Scott, William B. In Pursuit of Happiness: American Conceptions of Property from the Seventeenth to the Twentieth Century. Bloomington: Indiana University Press, 1977. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=34600272>>.
- Slusser, George E., Eric S. Rabkin, and Robert Scholes, eds. Coordinates: Placing Science Fiction and Fantasy. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1983. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=23021310>>.
- Sumner, L. W. Welfare, Happiness, and Ethics. Oxford: Clarendon Press, 1999. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=13929111>>.

- Taylor, Charles. "RISKING BELIEF : Why William James Still Matters." Commonweal 8 Mar. 2002: 14. Questia. 12 Julho 2006. <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5000735504>>.
- _____. "The "Twice-Born"." Cross Currents Fall 2003: 339+. Questia. 12 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002066395>>.
- _____. "Two Theories of Modernity." The Hastings Center Report 25.2 (1995): 24+. Questia. 12 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002224634>>.
- _____. A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture. Ed. James L. Heft. New York: Oxford University Press, 1999. Questia. 12 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=62621544>>.
- "**technology, history of.**" Encyclopædia Britannica. 2006. Encyclopædia Britannica Online. s.d. 18 Novembro 2006. <<http://www.britannica.com/eb/article-9108659>>.
- "**technology.**" Encyclopædia Britannica. 2006. Encyclopædia Britannica Online. s.d. 18 Novembro 2006. <<http://www.britannica.com/eb/article-9071527>>.
- The Catholic Encyclopedia. Ed. Charles G. Herbermann *et al.* New York: Robert Appleton Company, 1909. New Advent. Ed. Kevin Knight. 2007. <<http://www.newadvent.org/cathen/>>
- Von Eckardt, Ursula M. The Pursuit of Happiness in the Democratic Creed: An Analysis of Political Ethics. New York: Praeger, 1959. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=9863711>>.
- Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Ed. Moriyuki Abukuma. Weberian Sociology of Religion webpage. s.d. 8 Março 2008. <http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/weber/world/ethic/pro_eth_frame.html>
- Wells, H. G. The Work, Wealth and Happiness of Mankind. Garden City, NY: Doubleday, Doran & Company, Inc., 1931. Questia. 17 Julho 2006 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=10346062>>.
- Wetzel, Eric. "The Firebrand: Fifty Years after Its Publication, Ray Bradbury's Classic Fahrenheit 451 Shows No Sign of Flaming Out." Book Sept.-Oct. 2003: 34+. Questia. 12 Março 2007 <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5002006558>>.