

O IMPOSSÍVEL MELHOR MUNDO POSSÍVEL

Deise Quintiliano Pereira
Mestre e Doutoranda em Letras
Neolatinas pela Faculdade de Letras -
UFRJ

RESUMÉ:

Discussion critique sur l'élaboration de la pensée utopique, en éternelle construction et ses rapports avec le destin de l'homme, à partir d'une lecture du conte de Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, d'après le modèle proposé par Jerzi Szachi. La reprise des éléments utopiques du siècle des Lumières et leur projection dans le monde contemporain.

"Só aqueles que vêem o invisível podem realizar o impossível"¹

Introdução

As atuais discussões implementadas sobre o destino do homem, no limiar de um novo século e de um novo milênio, possibilitam trazer à luz o inesgotável tema das utopias.

Falar de utopias é falar da história do homem como possibilidade. É falar das relações que se depreendem do desajuste entre sociedade real e idealizada. É colocar em xeque um conceito construído de verdade. O mundo que é não corresponde ao que *deveria ser*. O muito ainda é muito pouco, o que importa é efetivamente o *tudo*. Essas são idéias recorrentes quando se aborda o polêmico tema.

Cada época histórica, cada sociedade – definida nas suas mais diferentes formas de estratificação hierarquizada e até mesmo planejada – encontra, na formulação utópica, modelos que resistem à aceitação passiva de força mantenedora do *statu quo*. Eterno motor que impulsiona movimentos de vanguarda, inúmeras utopias

1. Bernard Lown (Correio da Unesco, 1991:5).

puderam ser *a posteriori* ratificadas ou rejeitadas, o que não lhes diminuiu o vigor do lançar-se na busca do novo, efetuando o convite para que o homem fertilize seu pensamento.

O presente estudo propõe a aplicação dos pressupostos teóricos, utilizados sobretudo por Jerzi Szachi, no seu livro *As Utopias*, para cotejar a resistente obra literária *Cândido ou o otimismo*, do escritor-filósofo Voltaire, com quase dois séculos de existência. O segundo movimento será o de verificar se efetivamente o século XVIII contribuiu para as formulações do ideal utópico do nosso próprio século.

Jerzi Szachi estabelece a distinção entre *utopias escapistas* (que se definem pelos sonhos por um mundo melhor sem um comando de luta) e *utopias heróicas* (que incluem um comando de ação). Das primeiras faz derivar três utopias peculiares: *de tempo* (concebidas em termos de tempo histórico); *de lugar* ou *de espaço* (que falam da terra onde os homens vivem felizes); *da ordem eterna* (localizadas além da esfera da existência terrena do homem). Das utopias heróicas depreende a subdivisão entre *utopias da política* (expressas pelo desejo de transformação social desde seus fundamentos) e *utopias monásticas* (defendidas por um pequeno grupo de pessoas que se isolam junto a seus pares por não crerem na reformulação radical da sociedade).

A formulação de Szachi apresenta um caráter taxionômico, sem contudo restringir os grandes questionamentos que se elevam em torno do concorrido assunto, disseminando-se pelos mais diferentes campos de investigação, como a Sociologia, a História e a Antropologia.

A proposta fundamental não é a de efetuar um agrilhoamento dos aspectos identificáveis como os de uma formulação utópica no texto voltairiano, mas a de verificar como ocorrem interpenetrações nas categorias definidas por Szachi, atestando a complexidade do tema e comprovando que *Cândido* cria seu próprio modelo de utopia – variante ao modelo de Szachi – dialogando com a necessidade de formulação utópica dos dias atuais.

No mundo da utopia

O castelo onde *Cândido* foi criado apresenta-se como o espaço que abriga a primeira utopia da narrativa. Localizado na Vestfália recolhe o jovem *Cândido*, “a quem a natureza aquinhoara com as mais doces virtudes” (Voltaire, 1991:11), tendo recebido, por isso, seu nome; o senhor barão, “um dos mais poderosos suseranos da Vestfália”; a senhora baronesa, que “fazia as honras da casa com tal dignidade que ainda mais respeitável se tornara”; sua filha Cunegondes “com dezessete anos, era viva de cores, gorda, fresca, apetitosa”; o filho do barão que “revelava-se em tudo digno do pai”; o preceptor Pangloss, oráculo da casa, que lecionava “metafísico-teólogo-cosmolonigologia”, enquanto provava admiravelmente que não há causa sem efeito.

As informações que introduzem os personagens centrais da história convidam-nos a um olhar mais atento sobre este esboço utópico de "o melhor dos mundos possíveis" (Voltaire, 1991:12). Esta perspectiva anuncia-se na ótica do "mestre do otimismo", Pangloss, o maior filósofo da província, e, conseqüentemente, da terra":

"Está provado, dizia que as coisas não podem ser de outra maneira, porque sendo tudo feito para um fim, tudo existe necessariamente para o melhor dos fins.[...] aqueles que afirmaram que está tudo muito bem, disseram uma tolice; era preciso que dissessem que tudo vai da melhor forma." (Voltaire, 1991: 12).

Assim, o castelo consubstancia-se como uma *utopia de lugar* onde "se pode viver", pois indica o espaço do *bem vivido*, naquele que era o melhor dos mundos possíveis. Aproxima-se, por conseguinte, do conteúdo utópico da sociedade ideal de Platão, cuja formulação é "fruto de reflexões maduras e reacionárias" (Bloch, 1982:52), uma vez que não há economia nem excessos nesta proposta. É um mundo dominado totalmente que aparece aqui, edifício racional de um reino estável.

A aproximação de ambos os modelos utópicos é imperativa, porque convergem para um ideal fundado sobre noções de ordem geral do cosmos, hierarquia, primado da filosofia, cultura aristocrática, propriedade privada e hierarquizada – templo do racionalismo. A utopia deveria ser concebida, deste modo, como doutrina, seguindo os preceitos da *adaequatio*, posto que propõe a reduplicação do modelo. Por isso, Szachi alerta:

"O Estado platônico é em última instância o resultado de um raciocínio cujo ponto de partida é o suposto princípio de Justiça eterna e a exclusão de tudo que é mutável e real no sentido corriqueiro da palavra." (Szachi, 1972:67).

Trata-se de uma arquitetura erguida nos domínios da eternidade, não nos da história. Por sua vez, a utopia pode ser abordada por diferentes enfoques. Para Pangloss, Tunder-ten-tronckh formaliza o ideal utópico, pois o filósofo não vê o mundo em desacordo com o ideal – o ideal é o próprio mundo. A experiência do castelo é maximalista, pois não há ruptura entre o que é e o que *deveria ser*. Toda a humanidade tenderia a vivenciar esta *verdade revelada* pela filosofia mas nunca experimentada, pois os movimentos de massa não são mencionados.

Para Cândido, que pensa partilhar dos preceitos filosóficos de Pangloss, a fundamentação utópica não se coloca. A proposta narrativa será a de construir pouco a pouco seu próprio modelo de utopia. Ao reconhecer em mestre Pangloss "o maior filósofo da província e conseqüentemente da terra", ignora o fato de que a humanidade não se limita à Vestfália e de que o ser humano, na sua complexidade, não pode se restringir a meras relações de causalidade, como afirma o filósofo otimista. Segundo Szachi, "não será utópico o alfaiate que propaga um corte de calças diferente do generalizadamente aceito. A menos que considere esta questão como condição necessária para a felicidade da humanidade" (Szachi, 1972:13).

O corte de calças proposto por Pangloss não se coaduna com as exigências do Homem. Ao admitir que “aqueles que afirmaram que está tudo muito bem, disseram uma foice; era preciso que dissessem que tudo vai da melhor forma”, nega a utopia, pois não aceita a existência do mal. Não sai da realidade para criar um ideal, e, como se sabe, as utopias jamais são fabricadas por pessoas assentadas e satisfeitas. É necessário caminhar um pouco mais.

As viagens de Cândido pelo mundo: antiutopia?

Por força das circunstâncias, Cândido, “jovem metafísico por demais ignorante das coisas deste mundo”, viu-se obrigado a abandonar o “paraíso terrestre”. Seguiu sem destino, deparando-se com toda sorte de injustiça e iniquidade. Enfrentou tempestades, terremotos, naufrágios. Foi açoitado, tendo participado de um “belo” auto-da-fé, recurso descoberto pelos sábios do país para prevenir a ruína total face à destruição provocada pelo tremor de terra de Lisboa. Durante este percurso, Pangloss discursava que “as desgraças particulares proporcionam o bem geral; de modo que quanto mais houver desgraças particulares, mais as coisas irão bem” (Voltaire, 1991:30).

Numa visão já parcialmente negativa da realidade e das instituições que a compõem, dentre as quais as religiosas, Cândido só encontra amizade e sinceridade no bom Tiago, um anabatista, com quem desabafa:

“Se é este o melhor dos mundos possíveis, que dizer dos outros? Vá lá que me açoitassem; já o fui entre os búlgaros; mas querido Pangloss! o maior dos filósofos, era mesmo forçoso que vos visse enforcar, sem saber a razão? Ó caro anabatista! era de fato necessário que a vós, o melhor dos homens, vos tivessem no porto deixado afogar?” (Voltaire, 1991:37).

Nos termos em que fora formulada a filosofia de Pangloss, a viagem, segundo Szachi, define-se como uma grande *antiutopia*, posto que o ideal está ancorado na sociedade real (o mundo) em que se vive. Os limites que fazem divergir o “sonho” utópico da realidade são cada vez mais tênues. Ouçamos Szachi:

“Nos termos de nossa compreensão, opõe-se à utopia antes de tudo todo conservadorismo, e, em seguida, todo espontaneísmo. Em primeiro lugar, a convicção de que o que é deve ser considerado como bom ou “em princípio” bom. Em segundo, a fé em que a realidade por si mesma produz o ideal e marcha para alcançá-lo. Em uma palavra, *antiutopia* é cada anulação da fronteira entre o ser e o dever ser, entre a realidade e o ideal” (Szachi, 1972:18).

O relato da viagem prossegue, impregnado da ironia viperina – cara a Voltaire – que desmascara, de forma mordaz, as crenças religiosas, compreendidas como fanatismo que conduz o homem à cegueira, afastando dele a razão e o julgamento crítico. Tal fato é observado na fala da velha, que longamente expõe seu sofrimento e o de seu povo:

"Vi finalmente todas as nossas italianas e minha mãe esfaqueadas, cortadas, massacradas pelos monstros que entre si as disputavam. Os cativos, meus companheiros, os que os haviam capturado, soldados, marinheiros, negros, morenos, brancos, mulatos, e afinal meu capitão foram todos liquidados, e fiquei agonizante sobre um monte de mortos. Como é sabido, cenas semelhantes ocorriam numa extensão de mais de trezentas léguas, sem que ninguém deixasse de rezar as cinco orações diárias da lei de Maomé "(Voltaire, 1991:61).

Após ser roubado por um frade franciscano, Cândido constata que não há igualdade entre os homens. Surge, então, a esperança – ponte que mantém o homem ligado à vida. O parágrafo inicial do livro de Teixeira Coelho *O que é utopia?* Assim a define:

"Um traço que deve caracterizar o ser humano, ainda não embrutecido pela própria fraqueza ou pela realidade tremenda, é a liberdade que ele se reserva de opor ao evento defeituoso, à situação decepcionante, uma força contraditória. Essa força poderia chamar-se esperança; esperança de que aquilo que não é, não existe, pode vir a ser, uma espera no sonho, de algo que se mova para frente, para o futuro, tornando realidade aquilo que precisa acontecer, aquilo que tem que passar a existir" (Coelho, 1980:7).

E pode-se negar que esta esperança, vital para a sobrevivência humana, não represente um componente significativo do pensamento utópico? Analisado desde tempos imemoriais o questionamento metafísico, que busca as origens não na imanência, mas na transcendência – ou mesmo as investigações que visam ultrapassar a própria metafísica, efetuando uma busca ontológica que retire do esquecimento o *sentido do ser*, como quer Heidegger¹ – não teria como suporte a mais fantástica utopia que é o fato de sermos e estarmos aqui e agora? Afinal, não é a esperança que nos impulsiona a manter a longa espera de *Godot*?² A resposta a estas indagações parece indicar que sem esperança não há vida e sem vida elimina-se a possibilidade de formulação do ideal utópico.

É à medida que tenta adaptar-se a um mundo, longe de ser o "melhor possível", que Cândido ensaia suas primeiras críticas à filosofia de Leibniz³, precursora do idealismo clássico alemão, em voga no tempo de Voltaire, tendo como porta-voz Pangloss:

"É deveras lamentável [...] que contra todos os costumes, tenha sido enforcado o sábio Pangloss, num auto-da-fé; haveria de dizer-nos coisas admiráveis sobre o mal físico e moral, que cobrem a terra e o mar, e sentir-me-ia com bastante força para ousar contrapor-lhe algumas objeções "(Voltaire, 1991:69).

1. A este respeito sugerimos a leitura de HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo. Parte I* Petrópolis, Vozes:1989.

2. Remetemos à leitura da peça de BECKETT, Samuel. *En attendant Godot*. Paris, Minuit:1952.

3. Segundo Leibniz, todas as coisas existem em Deus *ab aeterno*, como essência, i.e. como possibilidade. Entre os tantos mundos possíveis, Deus dá existência a um só e a escolha advém à base do "critério do melhor".

Confluência das utopias no país do Eldorado

"O que não se consegue num mundo, encontra-se em outro. É sempre prazer imenso ver e fazer coisas novas". A afirmação de Cacambo antecede a chegada de Cândido ao país do Eldorado, onde se imbricarão quase todos os tipos de utopia definidos por Szachi. Este afirma ao referir-se à *utopia de lugar*: "o país que cada um pode visitar não se presta a modelo de sociedade perfeita" (Szachi, 1972:30). Verdade caucionada pelo texto de Voltaire:

"Não era fácil ir a Caiena: sabiam, mais ou menos para que lado caminhar; porém montanhas, rios, precipícios, bandidos, selvagens, constituíam em todo canto, terríveis obstáculos [...] vogaram algumas léguas entre margens floridas ou áridas, planas ou escarpadas [...] descortinaram finalmente, a perder-se de vista, um horizonte limitado de montanhas inacessíveis. Era terra cultivada, não só o útil era agradável [...] eis aí, todavia, disse Cândido, um lugar que vale mais que a Vestfália" (Voltaire, 1991:91).

O Eldorado surge então como a *Utopia* de Thomas Morus ou *A cidade do sol* de Campanella, por designar o lugar feliz, o país da cocanha, ilhado, isolado – etimologicamente, utopia representa o *não lugar*, o lugar que não existe.

O aspecto espacial desta utopia confunde-se com os da *utopia da ordem eterna*, posto que os indivíduos que ali habitavam, desprovidos de ambição e egoísmo, aproximam-se dos descritos nas utopias do estado natural do "bom selvagem". É evidente sua atitude de estrangeirismo diante dos mecanismos sociais trazidos por quem "vem de fora".

"Bem vemos que sois estrangeiros, com quem não estamos acostumados a lidar. Não tendes certamente moeda do país, mas não é necessário possuí-la para jantar aqui. Todas as hospedarias estabelecidas para comodidade do comércio são pagas pelo governo" (Voltaire, 1991:94).

A natureza destinou a terra para os homens e aqueles que agissem de acordo com ela receberiam bons frutos. Da obediência à natureza dependeria a felicidade e a fartura à mesa.

Os habitantes do Eldorado parecem seguir os fundamentos do taoísmo, lançado por Lao-Tsé. Não há mal neste país porque seus habitantes não abandonaram o tao (caminho e virtude), ou seja, a ordem universal do mundo, o que reforça a existência de uma *utopia da ordem eterna* no interior do Eldorado. Voltemos a Szachi:

"O século do iluminismo foi o século de ouro da utopia da ordem eterna, a qual, junto com as utopias do estado natural do "bom selvagem", criou o clima de visão de mundo no qual amadureceram os programas de transformação social radical. Ainda que a maioria dos filósofos não quisesse nada com a convocação do povo para a revolução, foi característica de todos eles a atitude de estrangeirismo diante dos mecanismos sociais existentes, a convicção de que não satisfaziam às necessidades humanas, de que eram não naturais e não racionais" (Szachi, 1972:74).

As *utopias monásticas*, por sua vez, concebidas como a "criação de ilhotas de perfeição no oceano do mal", encontram, também, no país do Eldorado, sua

representatividade. Não há contradição alguma ao afirmarmos que, malgrado a visão voltairiana ser bastante cáustica no que concerne à religião, existe no seu texto uma utopia monástica implícita, com conotação positiva. É para o cristianismo primitivo dos Apóstolos que esta utopia aponta.

Segundo orientação do monasticismo, feita por Caciano no início do século V, quando da morte dos Apóstolos, a comunidade de crentes começou a esfriar a sua fé. O crescimento diário do número de adeptos indígenas e adventícios distanciou-os da fé primitiva. Um grupo, entretanto, atento a esta fé, abandonou as suas comunidades e a sociedade. Fixou-se fora das áreas das cidades, em lugares menos acessíveis e começou a cumprir isoladamente as regras que haviam sido estabelecidas pelos Apóstolos para toda a igreja. A utopia que aí se inscreve exige uma negação prática e uma determinada maneira de viver.

Abstraindo a concepção religiosa que se infere de uma utopia monástica – com modelo estruturado a partir dos primeiros mosteiros – os habitantes do Eldorado tinham convicção de que ao redor desta "ilha" só havia podridão. Possuíam também consciência de que seu país funcionava como uma sociedade alternativa, onde os que desejassem nela permanecer deveriam "abandonar" seus valores. A este respeito, acrescenta Szachi:

"Não é importante se este "abandono" ocorre no sentido físico ou simplesmente espiritual. Os membros da comunidade ideal podem inclusive ser espalhados entre os injustos; o importante é que vivam de uma maneira particular. Somente a separação física é o traço característico de algumas dessas comunidades [...] mas a utopia monástica no sentido amplo é um fenômeno muito generalizado" (Szachi, 1972:86).

É na perspectiva de anulação de um acordo com a ordem vigente que o monasticismo assume um papel relevante nas formulações utópicas.

O ideal utópico em construção

Atingir o sonho secular de encontrar a utopia significa também perdê-la, pois o ideal utópico, que se inaugura a cada dia, está inexoravelmente ligado a um *dever*, a uma gestação, que ao contrário de exaurir o gestante, o nutre com um "princípio de esperança"⁴. A busca do homem é a de superar-se, naquilo que ele próprio concebe como linha do horizonte, que define seu limite. Lançar-se para além (mais além) de si, tal é o propósito que tem norteador as investigações – científicas ou empíricas – nos mais variados campos de atuação humana. É nesse leque de amplo espectro que se colocam os questionamentos acerca das contradições humanas. O diálogo entre Cacambo e o velho, filho do escudeiro do rei de 172 anos, monarca do Eldorado, é bastante significativo neste particular aspecto.

⁴ Cf. os capítulos retirados do livro de Ernst Bloch, constantes na bibliografia final.

Cândido a Cacambo:

"- Se ficarmos aqui, não seremos senão como os outros; ao passo que se voltarmos ao nosso mundo só com doze carneiros carregados de calhaus de Eldorado [...] seremos mais ricos que todos os reis juntos.

Sua majestade rebate:

- Cometeis uma tolice[...]bem sei que o meu país é pouca coisa: mas, quando se está passavelmente em algum lugar, deve-se aí permanecer "(Voltaire, 1991:100).

Valores como a soberba e a ambição humanas, capazes de corroer o ideal utópico, podem justificar a não permanência dos personagens referidos no Eldorado. Por sua vez, esta mesma situação possibilita uma leitura surpreendente: o *homem não parece preparado para gozar de uma felicidade que lhe seja outorgada*. Algo nisto o atrai, mas lhe provoca resistências. Uma sociedade onde todos os cidadãos se pareçam e sejam confundidos uns com os outros, ou mesmo, onde "a igualdade intelectual e moral é assegurada por horários de trabalho monótonos e repetitivos" (Correio da Unesco, 1991:14), ainda que represente o projeto de um ideal utópico, é passível de efetuar o aniquilamento do indivíduo no todo grupal. Procedimento semelhante ocorre com relação às sete "ilhas fortunadas", descritas pelo estóico lambulo, que naufragam no infortúnio.

A idéia de permanência e estagnação não se coaduna com a concepção de um ideal utópico em eterno *construir-se*, pois para Szachi "os homens sonharam com asas, os homens sonharam com raízes, às vezes os mesmos homens tiveram os dois sonhos" (Szachi, 1972:36).

A concretização de um sonho – até mesmo seu vislumbre – barra a realização de outro, reafirmando a angústia do homem, ser cindido em eterno conflito, justificando seu duplo olhar: para a *utopia*, enquanto potencialidade fundamental para a sobrevivência; para uma possível *topia*, ante a possibilidade de que aquela se estabeleça de modo definitivo, isto é, contra a imposição do *relógio utópico*. Desta forma, a *utopia* pode ser encarada como uma navegação lenta, que se estende no tempo.

Partindo do Suriname, Cândido trava conhecimento com Martinho, personagem definido como sábio que "fora roubado pela mulher, batido pelo filho e abandonado pela filha" (Voltaire, 1991:108). Acusado de ser sociniano⁵, era perseguido pelos pregadores de Suriname. Martinho apresenta-se como "mestre do pessimismo", alguém que já da vida "não esperava coisa alguma". Sempre amargurado, ele renega seus infortúnios tendo uma visão orientada exclusivamente para o mal. Torna-se árido, indiferente a qualquer possibilidade de formulação de um ideal utópico, pois acredita que este mundo "existe apenas para nos enfurecer" (Voltaire, 1991:118). É incapaz de

5. Partidário da doutrina de Sócrates, que negava a Trindade e a Divindade de Jesus.

acreditar nas virtudes humanas, como na fidelidade, por exemplo. Vê o mal, mas se mostra impotente para combatê-lo.

Em oposição a Martinho, insurge-se a proposta de Pangloss, caricatura de todos os filósofos papagaios do mundo, reproduzindo, quase textualmente, frases atribuídas a Leibniz, modificadas apenas para ressaltar seu conteúdo grotesco, de onde a conclusão: "os males particulares fazem o bem geral". Utilizando-se desta filosofia, Voltaire edifica o pensamento do leitor, dando-lhe ciência de que o otimismo filosófico é odioso e absurdo. Nessa perspectiva, nenhuma utopia se apresenta porque se este é o melhor dos mundos possíveis não há necessidade de que aspiremos a um outro.

Após uma trajetória de infortúnios, Pangloss insiste no seu ponto de vista, afirmando que o faz apenas para não se desdizer: "persevero minha primeira opinião [...] porque afinal sou filósofo; não convém desdizer-me, por isso que Leibniz não pode estar errado" (Voltaire, 1991:166). Esta afirmação corrobora o ceticismo de Voltaire com relação a este pressuposto filosófico.

É preciso cultivar a utopia nossa de cada dia

A conclusão de *Cândido ou o Otimismo* mostra Cunegondes desprovida de qualquer traço que faça entrever a beleza de outrora. Tendo-se tornado rabugenta e insuportável, casa-se finalmente com Cândido a quem nada restara além de uma granja. Vivem em companhia dos filósofos Pangloss e Martinho, do prudente Cacambo e da velha enferma, ainda mais mal-humorada do que Cunegondes. Cacambo, que trabalhava no jardim e vendia legumes em Constantinopla, maldizia a vida, sobrecarregado de trabalho. Pangloss desesperava-se por não poder brilhar em alguma universidade da Alemanha. Martinho, por sua vez, continuava firme no seu propósito de que se está sempre mal seja lá onde for.

Cândido, Martinho e Pangloss discutiam seus postulados filosóficos freqüentemente e quando não se discutia, o tédio se abatia sobre todos. Tal fato é atestado pela cáustica indagação da velha: "gostaria de saber o que é pior, ser cem vezes violada por piratas negros, ter uma nádega cortada, ser fustigado pelos búlgaros, açoitado e enforcado num auto-da-fé, dissecado, remar nas galés, passar afinal pelas misérias por que todos passamos, ou aqui ficar sem fazer nada?" (Voltaire, 1991:174). Essa grande questão funcionou como pretexto de calorosas discussões filosóficas.

Durante essas conversas, espalhou-se a notícia de que, em Constantinopla, dois vizires do Conselho e o mufti acabavam de ser estrangulados e vários de seus amigos empalados. Ao indagar a um bom velho que encontraram tomando fresco, à sombra de laranjeiras, na porta de sua casa, sobre o que achava do ocorrido, Pangloss, Martinho e Cândido obtêm a seguinte resposta: "– Não faço a mínima idéia; nunca

tomei conhecimento de nenhum mufti, nem de nenhum vizir [...] os que se metem nos negócios públicos perecem às vezes miseravelmente e com justo motivo" (Voltaire, 1991:176). O velho cultivava as vinte jeiras que possuía juntamente com seus filhos, afirmando que "o trabalho afasta de nós três grandes males: o tédio, o vício e a necessidade". Pangloss concorda lembrando que quando o homem foi posto no jardim do Éden o fizeram *ut operaretur eum*, para que labutasse, pois o homem não nasceu para o repouso. Mesmo Martinho, no seu ceticismo profundo, coaduna-se com a nova palavra de ordem: "trabalhemos sem maiores discussões; é a única maneira de tornar a vida suportável" (Voltaire, 1991:177).

Todos acordaram com estas louváveis intenções, cada qual pondo em prática o próprio talento. A fazendinha progrediu. Cunegondes, embora feia, tornou-se excelente pasteleira. A velha cuidava da roupa. Pangloss tenta ainda manter-se fiel a uma filosofia já comprovadamente equivocada, defendendo o princípio da causalidade e do encadeamento dos fatos, ao que Cândido acrescenta: "– Muito bem, mas é preciso cultivar nosso jardim" (Voltaire, 1991:178).

A primeira conclusão proposta pela solução voltairiana implica uma rejeição absoluta de toda metafísica e de toda crença no divino. Ele aposta numa razão terrestre, fecundada de acordo com nossas experiências, pois acredita que "a sabedoria verdadeira só pode ser uma sabedoria prática".

Cacambo que era o único a trabalhar no pomar, infeliz pela sobrecarga que esta missão lhe impunha, a partir da divisão do trabalho conjunto, encontra também satisfação na sua ação. A fórmula do velho não deve ser necessariamente interpretada como uma proposta que visa fazer o indivíduo voltar-se para si mesmo, fechando-se numa perspectiva egocêntrica. O jardim que ele nos convida a fertilizar é o mundo. Este viés possibilita retornarmos ao pensamento utópico.

Relendo a *Dialética da esperança* de Bloch, Pierre Furter afirma que é a consciência da fome que leva o indivíduo a sair da miséria e a procurar uma solução. O acordar implica atordoar-se com perguntas como o que comer, onde buscar comida, como fazer para nunca mais ter fome, que representam o primeiro esboço das utopias – concebidas como construções imaginárias pelas quais o homem tenta criar situações de redução ou aniquilamento dessas necessidades.

"É preciso cultivar nosso jardim" constitui-se, assim, numa proposta prática, num *hic et nunc* que visa à supressão da fome existencial, recheada por questionamentos metafísicos. A fórmula é essencialmente simples, mas seu alcance, se bem executada, pode ser demolidor, conduzindo à transformação de toda sociedade, a partir da criação de pequenos núcleos expandindo-se em força centrífuga.

Se a utopia é o lugar em que se encontra o "ainda-não-consciente", conforme definiu Bloch, a proposta de construção de um aqui e agora melhor para todos, nos

moldes da filosofia de Voltaire, encarna a força de um "ainda-não-atualizado", em direção à sua concreção, possível apenas quando todos se irmanarem no mesmo propósito, caminhando numa só direção. Essa possibilidade é por si mesma utópica, mas cumpre lembrar que a frase "trabalhemos sem pensar, é a única maneira de tornar a vida suportável" não é atribuída a Cândido, mas a Martinho, que poderia ter-se equivocado na crença de que "este mundo só existe para nos enfurecer", negando qualquer idealização utópica.

"Cultivar nosso jardim" é um princípio que segue uma *natura naturans*, que desde tempos remotos dá orientação ao homem, permitindo que sua própria natureza humana – se assim é possível defini-la – com aquela interaja. Desta fusão positiva, o homem deve retirar seu sustento e felicidade. Trata-se, então, de uma natureza entendida como *physis* – vigor em sempre presente brotar – em oposição a uma *natura naturata*, reduplicadora do modelo.

A fórmula final parece não se adaptar à divisão proposta por Szachi, pois apresenta traços muito característicos de um modelo próprio. Poderíamos considerá-la uma *utopia heliotrópica ativa*, tendo como base a emissão de raios solares (idéia + prática), disseminando-se entre os homens por contágio.

Diluição dos limites do prazer e da realidade na perspectiva marcusiana

A grande virada da proposta voltairiana constitui-se na passagem não traumática do *princípio de prazer* para o *princípio de realidade ou desempenho*. Por um lado, elevam-se as razões que representam o ego organizado, que se esforça para obter "o que é útil", por outro lado, surge a certeza de que "o Eros incontável – abolição total do trabalho – é tão funesto quanto sua réplica fatal, o instinto de morte" (Marcuse, s/d:27).

A conclusão de Cândido "trabalhemos sem pensar é a única maneira de tornar a vida suportável" coloca em xeque a relação fundamental entre o vocábulo *trabalho* e sua origem etimológica (do latim *tripaliu*, originariamente designando o instrumento que servia para ferrar cavalos), sempre associada a um desprazer.

Como opção consciente, e em doses a serem regulamentadas para não ultrapassar os limites necessários ao homem, o trabalho não adiaria o prazer, pois seria sua própria fonte de escoamento. Se há prazer no trabalho, ocorre a diluição da dicotomia proposta por Marcuse e o estado natural – sempre em latência no homem – é complementado pelas idéias de produtividade e gratificação.

Nesta perspectiva, não estaríamos afastados dos fundamentos que nortearam as idéias iluministas do séc. XVIII, pois a noção de progresso não estaria necessariamente

associada ao mal. A concepção defendida por Marcuse, de inversão no rumo do progresso, pode ser interpretada como inversão no rumo do trabalho e nas relações deste com o homem.

É preciso fazer com que a força do trabalho e a mão-de-obra sindicalizada parem de atuar em defesa do *statu quo*, determinando um novo pacto que oriente essas relações. Numa sociedade de base escravocrata, como a nossa, tal atitude exigiria mudanças radicais nos acordos firmados entre o empresariado e a classe trabalhadora, o que não é tarefa fácil.

Deste modo, podemos entender que a formulação de novas relações de trabalho podem constituir-se num elemento engendrador do ideal utópico do final deste milênio. Acreditamos, por isso, não serem conflitantes as propostas voltairianas de progresso e as que se desenvolveriam em nossa época sob esta égide.

Todas partiriam de um ideal de felicidade em busca do bem-estar e da resolução de suas necessidades mais instintivas, vencendo a angústia existencial, fazendo assim Eros emergir de Thanatos.

Conclusão

O tema da utopia é de difícil abordagem pela própria definição de seu conceito. O conto de Voltaire *Cândido ou o otimismo* representou um excepcional corpus de aplicação de algumas teorias, que têm como objetivo constituir-se numa luz lançada sobre o país em que se vive.

A metáfora do olhar no centro das utopias não foi pouco explorada, conforme atesta a tentativa utópica do faraó Akenaton, há mais de três mil anos, onde Áton significa precisamente "o globo ocular do sol, o olho-deus, o vidente visível" (Correio da Unesco, 1991:18), que dispensa luz e vida a todos com a mesma bondade. É o emblema do monarca, a sua utopia. Não é por acaso que nosso conto está ancorado no séc. XVIII, também considerado século das luzes, coroando uma visão humanista antropocêntrica.

A proposta voltairiana é também profundamente pedagógica. Voltaire escreve menos para agradar do que para educar (sentido etimológico de conduzir); menos para provocar do que para assumir uma profissão de fé diante do mundo e diante dos homens.

O conto apresenta dois movimentos fundamentais: do dogma "tudo é pelo melhor" para o sonho da sociedade ideal no Eldorado – onde os homens não permanecem; e do despertar deste sonho – diante da abominação da escravidão, no episódio do negro de Suriname – para a posição final de silêncio aos dogmas, através da luta e da ação.

Se a providência divina está longe da terra e não pode ocupar-se da angústia do homem, cabe a ele realizar a sua utopia num aqui e agora, ou pelo menos, implementar sua busca. Afinal, se a sede de poder, desde tempos mais remotos, subjaz a tanto morticínio, a tanta luta, muitas vezes religiosa, escrevendo, assim, causticamente sua página na história, não seria possível, na esteira de Voltaire, reescrevermos seu ideal utópico cultivando, ainda uma vez, nosso jardim?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCH, E.(1982) *Le rêve platonicien de l'état dorien* (p.52-56); *L'île du soleil de lamboulos* (p.56 - 59); *La philosophie du portique et l'état cosmopolite* (p.59 - 65). In — *Le principe espérance*. Paris: Gallimard. VII.
- _____. *O homem como possibilidade*. (1966) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, (8), p.15 - 28.
- COELHO, T. *O que é utopia?* (1980) Coleção Primeiros Passos, Rio de Janeiro: Brasiliense.
- FURTER, P.(1974) *A dialética da esperança; uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização*. São Paulo: Círculo do livro, s/d.
- NASCIMENTO, D.(1985) *Mito e Literatura*. In — et alii. *Perspectiva 2. Ensaio de teoria literária*. Rio de Janeiro: publicação da Faculdade de Letras.
- CORREIO DA UNESCO.(1991) *As utopias ou a busca impossível*. Brasil: ed. da FGV, nº 4, ano 19, abril.
- SZACHI, J.(1972) *As utopias ou a felicidade imaginada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VOLTAIRE. (1991) *Candide ou l'optimisme*. Paris: Hachette.