TRÊS EM UMA

A Bento Prado

I — *Pelo interior da metafísica, ou de como Cândido percorreu caminhos que não levam a parte alguma.*

O "Cândido" é um livro metafísico. O que o faz assim não é o seu alvo explícito — a demolição do castelo da Westfália, malgrado sua porta e suas janelas — mas o compromisso da atividade demolidora com a metafísica passada. Voltaire contesta a perfeição e a bondade da Natureza: "Que é o otimismo? perguntou Cacambo. Ai de nós, respondeu Cândido, é a fúria de sustentar que tudo vai bem quando tudo vai mal". Entretanto, o filósofo não objeta contra a existência da ordem e da racionalidade naturais. "É idéia de um fanático olhar o universo como uma prisão e todos os homens como criminosos a serem executados. É sonho de um sibarita acreditar que o mundo é um lugar de delícias, onde só temos prazeres. É ser um homem sábio pensar que a terra, os homens e os animais são o que devem ser na ordem da Providência" (1). Abandonemos a especulação fanática e a alucinação sibarita. Não percamos a medida humana. Sejamos sábios, isto é, pensemos naquilo em que podemos pensar: na terra, nos animais e nos homens que *vemos*. Aceitemos a finidade e sua imersão no visível. O "Cândido" é uma objeção ao otimismo e, como é de praxe na disputa metafísica, há uma resposta à objeção: as "Considerações sôbre o Otimismo" de Immanuel Kant. Em 1759 o círculo metafísico não foi rompido ainda.

Pangloss e Martin são faces antinômicas de uma dialética insolúvel nela mesma. A solução é outorgada de fora, pelo recurso ao trabalho redentor. A desavença teórica encontra seu esgotamento apenas no instante em que a tagarelice dos doutos é interrompida *à fôrça* pelos braços calados e operosos de Cândido, e quando a esperança se volta para a prática.

Por que, no "Cândido", a demolição da metafísica passa pela geografia?

Em 1637, Descartes escrevêra: "Quando empregamos demasiado tempo a viajar, acabamos tornando-nos estrangeiros em nossa própria terra... depois que empreguei alguns anos a estudar assim

(1) — Voltaire — "*Lettres Anglaises*" 25a. carta — ed. Jean Pauvert.

no livro do mundo, e a procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar tôdas as fôrças de meu espírito na escôlha dos caminhos que devia seguir. O que me deu muito mais resultado, parece-me, do que se jamais tivesse me afastado de meu país e de meus livros" (2). E, em 1791, Kant escreverá: "Lembro-me de haver lido nas "Cartas sôbre as Montanhas e sôbre a História da terra e dos homens" do Sr. Deluc, cuja viagem tinha como finalidade estudos antropológicos, que êste filântropo pusera-se a caminho com a idéia preconcebida de que os homens são naturalmente bons. Procurou encontrar as marcas dessa bondade nos lugares onde a corrupção das cidades não pudera estender seu contágio, nem estragar o coração dos homens. Percorreu as montanhas desde a Suiça até o Harz. Ora, depois que a experiência abalou sua crença na disposição dos homens para uma caridade desinteressada, acabou concluindo: "o homem, sob o aspecto da benevolência, seria suficientemente bom (isto não é nada surpreendente, pois trata-se de uma disposição inata cujo autor é Deus), se apenas não testemunhasse um pendor desagradável para a duplicidade" (o que também não é surpreendente, pois a repressão dêsse pendor depende do caráter do homem, e êste é obrigado a fazer por si mesmo seu próprio caráter). Eis aí um resultado a que qualquer um poderia chegar sem necessidade de viajar pelas montanhas. Teria sido suficiente observar seus vizinhos. Menos ainda. Bastaria entrar em si mesmo" (3).

No intervalo dêsses dois recolhimentos, os sentidos tiram férias. O "Cândido" é a desforra da sensibilidade sôbre o intelecto: o espírito abandona-se à plenitude dos fenômenos, regula-se por êles, encontra nêles sua verdade e sua medida. O Cogito é a necessidade de sentir-se sempre único e sempre em casa. É o mêdo de perder-se no contacto com o Outro (4). Cândido conquista sua identidade enfrentando a diferença fenomenal, opondo ao espaço homogêneo da geometria cartesiana o espaço qualitativo da geografia. Por isso o estudo

---

(2) — Descartes — "*Discurso do Método*" — trad. Bento Prado Jr. — Difel pg 47-48.

(3) — Kant — "*Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée*" ed. Vrin pg 213-214.

(4) — "Tanto em geografia quanto em moral, é muito difícil conhecer o mundo sem sair de casa" — Voltaire — "*Dictionnaire Philosophique*" — verbete Geografia — t. IV pg 245 ed. Armand Aubré.

"Se não aprendo a reconhecer em mim mesmo a junção do para si e do em si, nenhum dêsses mecanismos que são os outros corpos poderá animar-se; se não tenho exterior, os outros não têm interior. A pluralidade de consciências é impossível, se eu não tiver consciência absoluta de mim mesmo ... por princípio meu cogito é único e não é "participável" por um outro ... O cógito me faz coincidir com Deus". — Merleau-Ponty — "*Phénoménologie de la Pérception*" — ed. Gallimard pg 429-430.

do "livro do mundo" não é negligenciável: sem a viagem, Cândido não poderia chegar ao cultivo do jardim. "Se nosso amigo Pangloss tivesse visto o Eldorado, não diria mais que o castelo de Thunder-ten-Tronchk era o que havia de melhor sôbre a terra. É certo que devemos viajar".

A argumentação kantiana de 1791 é paralela à do "Cândido", de sorte que a conclusão de ambas é a mesma: o descrédito da teodicéia. A pretensão de defender a causa do Criador contra as objeções que lhe são endereçadas em nome dos males que vão pelo mundo, é uma pretensão irrealizável. Para ganhar a causa, o filósofo-teólogo precisaria demonstrar que o mal é apenas uma aparência. Ou, então, se o mal fôr um defeito, demonstrar que é sòmente o resultado de uma deficiência inevitável das coisas criadas. Ou, enfim, se o mal fôr positivo, demonstrar que não depende de Deus, mas de alguma criatura dotada de fôrça própria, como o homem ou o demônio. Ora, o mal existe mesmo, e as criaturas são criaturas de Deus, portanto, a causa está perdida. Pangloss e Martin continuariam a discutir indefinidamente sôbre o mal físico e sôbre o mal moral, se Cândido não pusesse um paradeiro ao bate-papo. A semelhança das conclusões, entretanto, não significa que, das "Considerações" ao "Insucesso", tenha havido uma "voltairização" de Kant (o que seria, antes, sua volatização). Voltaire refuta a teodicéia em nome da duplicidade visível dos homens, cuja natureza se apresenta como mescla de bem e de mal. A refutação nasce e morre no plano da empiria, donde a fôrça demonstrativa da viagem, a exibir a natureza mista do homem. A inutilização da andança indica uma outra ruptura: aquela que silencia a metafísica, enquanto o filósofo se recolhe no abrigo do transcendental, para criticar.

Quando Kant recorre à geografia (5), esta é apenas cartografia. Não é percurso, é mapa. Voltaire não é cartógrafo, é marinheiro incauto. Com a régua e o compasso nas mãos Kant mede, mapeia. Voltaire agarra o timão, embora não saiba onde aportará. A cautela kantiana e a temeridade voltaireana indicam a diversidade de seus projetos: o de Kant é primordialmente filosófico, o de Voltaire, primordialmente político.

---

(5) — "A metafísica é como um país desconhecido, sôbre cuja posse ficamos indecisos e cujo local e acesso procuramos inicialmente com cuidado. Encontra-se na semi-esfera da Razão Pura; traçamos o contôrno e marcamos onde esta ilha do conhecimento está ligada por pontes ao país da experiência, e onde mares profundos a separam dêle; traçamos assim, seu contôrno e conhecemos, por assim dizer, sua geografia, mas ainda não sabemos o que se pode encontrar nêsse país que alguns consideram inhabitável para o homem, e onde outros viram sua verdadeira pousada". — Kant — "*Reflexionen*" — Rx. 4458 — cit. por Gérard Lébrun in "*Kant et la fin de la métaphysique*" — ed. A. Colin pg. 18.

A teodicéia esgotou tôdas as possibilidades metafísicas, chegando a um impasse. Tais possibilidades e seu esgotamento antinômico são oferecidos pelas figuras metafísicas do "Cândido": o otimismo teimoso de Pangloss, o pessimismo resignado de Martin, o ceticismo entediado de Pococurante e o misticismo silencioso do derviche. A sucessão dessas figuras espelham o percurso da própria metafísica: teimosia, resignação, tédio e silêncio. "Para que a questão não se deslocasse de novo do saber para a fé, e não se fundisse naquêle "abismo" irracional de que falara Pascal, o único remédio era recorrer a outras fôrças espirituais e confiar-lhes a direção da emprêsa" (6). Essas "outras fôrças espirituais" pertencem à esfera social. O "Cândido" destrói a idéia de melhor dos mundos metafísicos porque desloca o problema para a possibilidade do melhor dos mundos sociais. Por isso o silêncio de Cândido é diferente do silêncio do derviche. Mas, justamente porque a solução das dificuldades metafísicas consiste apenas em afastar suas consequências, a atividade demolidora de Voltaire permanecerá prisioneira do círculo metafísico. E por isso o trabalho de Cândido é diferente da prática de Kant.

Pode ser perigoso afirmar que a problemática do "Cândido" é primordialmente política. Tomando-a como projeto de propaganda, corremos o risco de tratar seu autor com uma severidade excessiva. Ao analisar o estilo propagandístico de Voltaire, Auerbach (7) não lhe poupa críticas. Voltaire simplificaria o real, deformando-o graças ao prestígio de uma linguagem leve, rápida e paradoxal. A frase voltaireana, muito curta, reúniria incopossíveis, num tempo artificial e artificioso, pois esvasiaria o tempo efetivo daquilo que foi reunido. Voltaire perderia de vista as determinações essenciais e históricas da realidade, de sorte que os têrmos agrupados seriam o produto de uma associação fundada em traços exteriores. O objetivo seria o de torná-los intrìnsecamente absurdos e cômicos. Voltaire negligenciaria a especificidade dos elementos associados, bem como a especificidade de seu relacionamento recíproco com o todo que deveria determiná-los. A falsificação voltaireana residiria na simplificação extrema das causas e dos efeitos e na apresentação de uma experiência irreal, como se fôra real. O engôdo seria proveniente da omissão das condições históricas, materiais e espirituais daquilo que é apresentado. Em suma, Auerbach endereça a Voltaire as críticas que costumamos endereçar ao empirismo.

Ora, acreditamos que se Voltaire simplifica e deforma, se seu estilo é galhofeiro e superficial, a despojar o dado de interioridade,

---

(6) — Cassirer — "*La filosofia de la Ilustración*" — ed. Fondo de Cultura Economica, pg. 173.

(7) — Auerbach — "*Mimesis — The representation of Reality in Western Literature*" — ed. Anchor Book.

ou seja, de sentido, isto ocorre porque no "Cândido" o alvo não é o próprio dado, mas a justificativa que êste recebe nos sistemas teológico-metafísicos. O alvo é a linguagem filosófica, glossário vazio que recobre a realidade, escamoteando as coisas, a ponto de torná-las incompreensíveis. Mais ainda, como a filosofia, ao se popularizar, passa a governar o discurso do senso-comum, êste fica desorientado, pois ancora-se numa região onde os laços da percepção com a linguagem foram desfeitos. O que Cândido poderia dizer a Pangloss, sifilítico por causa do "terno amor", senão: "Como esta bela causa pôde produzir um efeito tão abominável?"

A apresentação de um universo paradoxal, onde frases *curtas* reúnem o que está separado habitualmente, é a forma por cujo intermédio a propaganda voltaireana se insurge contra as frases *longas* da dedução metafísica e do sermão religioso.

Cacambo descreve a obra de Los Padres. Los Padres são divinos, pois conseguiram estabelecer um império evangelizando os americanos, isto é, convencendo-os de que não deveriam possuir nada. Los Padres são divinos, pois na América guerreiam espanhóis e portuguêses, cujos reis, na Espanha e em Portugal, são coroados e enviados ao céu por êles. Los Padres são divinos, pois constroem um mundo "obra prima da justiça e da razão". De onde vem o primor da obra? Não apenas da constatação de que evangelizar é espoliar, nem da contradição entre a guerra americana e a paz européia. O primor está na ausência de religião na obra religiosa. Voltaire não está simplificando. Ao contrário, está mostrando a especificidade da Companhia de Jesus, enquanto ordem política, econômica e diplomática (8). A Companhia de Jesus emerge como uma prática determinada, onde se ostenta sua verdadeira significação.

Pangloss, oráculo da casa, maior filósofo da província, morador de um castelo provido de porta e de janelas (a Westfália é leibniziana, mas com moderação), demonstra que êste é o melhor dos mundos possíveis porque, se não há efeito sem causa, há olhos para usar óculos, pernas para usar calças e castelos para serem habitados pelos melhores barões do mundo. Se Voltaire coloca na mesma sequência os óculos, as calças e os barões, não é porque os homogeiniza sob os auspícios da razão natural, mas porque visa um discurso que torna

---

(8) — "A Cia. de Jesus é a última ordem religiosa de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e diplomático, que ao nascer encerrou a rígida crispação do organismo católico. As novas ordens, nascidas depois dela, têm escassíssima significação religiosa e uma grande significação disciplinar sôbre a massa dos fiéis: são ramificações ou tentáculos da Cia. de Jesus, ou converteram-se nisso. São instrumentos de resistência para conservar posições políticas já conquistadas". Gramsci — "*Antologia*" — ed. Siglo Veinteuno pg. 372.

esta sequência possível: o discurso filosófico, lacaio do poder vigente. Afinal, o professor de metafísico-teólogo-cosmólogo-nigologia come e bebe às expensas do melhor barão do mundo.

A frase voltaireana é mais do que rápida e paradoxal. É uma frase *disparata*: disparada e desparatada, porque exprime o não-senso.

Que não-senso se exprime no "Cândido"? Aquêle produzido pela desmesura na relação da linguagem com o mundo. Não porque êste seja violento e a frase voltaireana, jocosa. Mas porque existe uma certa linguagem (a teológico-metafísica) que em vez de dizer o mundo procura escondê-lo. O panlogismo é, no final das contas, panglossismo. É algaravia, não é linguagem. Glosa sem mote. Quando Voltaire passa a dizer o mundo com os recursos dessa pseudo-linguagem, sua frase torna-se necessàriamente absurda. Seu estilo não é leviano. É a denúncia de uma linguagem semânticamente vazia, enquanto linguagem filosófica, mas semânticamente plena, enquanto linguagem política. Não é casual a passagem de Pangloss pelos tribunais da Santa Inquisição. A tagarelice filosófica, narcísica, é inofensiva em si mesma. Não afeta os acontecimentos cósmicos. Contudo, penetrando no domínio da controvérsia proibida, isto é, num mundo cuja política é determinada pelo dogma, a fala irrisória de Pangloss torna-se perigosa porque reativa a querela intelectual, ali onde tôda querela tem um significado imediatamente político.

Para Voltaire a metafísica é apenas a sanção intelectual do fanatismo religioso, e haverá tantas metafísicas quantos dogmas houver para sancionar. A origem do fanatismo religioso é política: nasce da inadequação das leis à sociedade, de sorte que a imposição jurídica termina recorrendo à paixão e à ambição religiosas. "Todos os horrores de quinze séculos, renovados, em cada um dêles, constituem a história do fanatismo e de suas façanhas: povos sem defesa, degolados ao pé de altares, reis apunhalados e envenenados, um vasto estado reduzido à metade pelos seus próprios concidadãos ... violando tôdas as convenções humanas e divinas". Quando, diante dêsses horrores sociais, a metafísica estabelece plàcidamente que o mal é a sombra necessária do bem, para que êste seja o melhor dos mundos possíveis, ousa justificar um estado de coisas anti-natural e anti-humano. O fanatismo é uma gangrena e a metafísica, longe de ser um remédio, é a crosta que encobre o mal. Por isso Voltaire não tentará mostrar que a metafísica é uma ilusão inevitável da razão. Sua fúria pretende demolir um sistema falso e louco. Peleja contra o inimigo, mas como aceita as armas do adversário acabará comprometido com êste último.

Voltaire não diz que o mundo não tem sentido. Ao contrário, mostra como as personagens do "Cândido" estão impedidas de *ver* o sentido porque se apropriaram de uma linguagem que já está desprovi-

da dêle. A percepção das personagens está determinada por sua linguagem e desta maneira, sua *visão* estando bloqueada, sua *compreensão* assim também estará. Por isso o escravo negro de Surinam sente-se perplexo: como conciliar o *sermão* dominical, a garantir que todos os homens são irmãos, com a *visão* da semana, em cujo transcurso alguns dos componentes da família têm seus membros decepados na moenda e seus corpos recobertos de andrajos? "Deveis admitir que não se poderia tratar pior aos seus parentes". Pelo mesmo motivo, no país dos Orelhudos, Cândido deverá comportar-se como um europeu, isto é, inadequadamente. Por que mata os macacos? Porque tem uma compreensão européia do mundo: mata todo animal que *pareça* perseguir um ser humano; mata para salvar as nativas e assim, *expiar* sua *culpa* por ter matado, um pouco antes, um outro homem; mata para *"tirar alguma vantagem"*, isto é, para ser recompensado pelos indígenas. Não é, pois, surpreendente que, prisioneiro dos Orehudos por ter matado os amantes das duas moças e por estar vestido de jesuíta, só possa dizer: "será que os Orelhudos não sabem que é injusto, anti-humano e anti-cristão matar um homem?". E êle o diz depois ter presenciado a guerra entre ábaros e búlgaros, depois de ter sido vítima de um auto-da-fé e depois de ter matado três homens.

É inevitável que Cândido "veja" sua vida como uma sucessão de *sonhos funestos* e de *sonhos agradáveis*, como alucinação que paralisa o bom-senso-comum. Por que *sonho?* Porque dispõe de um glossário vazio. O aparato linguístico e conceitual, fornecido por seu mestre, oráculo palrador, não é capaz de dar conta daquilo que êle realmente *vê* e *sente*. No entanto, nem tudo está perdido. Há lâmpejos de vigília, quando a realidade alcança silenciosamente os olhos de Cândido. Cunegundes, tida por morta, aproxima-se recoberta de véus. Tudo começa num gesto: Cândido retira os véus. E a frase curta de Voltaire retoma a continuidade das mãos no olhar: "êle *crê* ver a srta. Cunegundes, efetivamente êle a *via*, era *ela mesma*". A passagem da crença à certeza realiza-se através dos olhos — Cândido via Cunegundes efetivamente — porque os olhos estão na presença das próprias coisas — era Cunegundes mesmo. Basta, porém, que Cunegundes comece a falar para que o sentimento de sonho funesto ressurja. A alucinação, contudo, não está naquilo que Cunegundes narra. Está no modo como narra, fazendo a sucessão de calamidades encontrar sua Razão Suficiente na Providência Divina. É a teodicéia que fala pela boca da aluna de Pangloss. O desfile de bens e males não é louco em si mesmo. Converte-se em loucura quando a metafísica procura justificá-lo ad majorem gloriam Dei.

A dimensão do "Cândido" é a comédia. Haverá algo mais cômico do que os eufemismos metafísicos que justificam o desêjo de sabedoria de Cunegundes? "Um dia, Cunegundes, passeando perto do

castelo, num bosquezinho a que chamavam parque, viu entre as folhagens, o doutor Pangloss dando uma lição de física experimental à criada de quarto de sua mãe... Como a srta Cunegundes tinha muita inclinação para as ciências, observou com o fôlego suspenso, as reiteradas experiências de que foi testemunha. Viu claramente as razões suficientes do doutor, os efeitos e as causas, e voltou tôda agitada, tôda meditativa, tôda dominada pelo desêjo de ser sábia, pensando que poderia ser a razão suficiente do jovem Cândido e que êste também poderia ser a sua". Não é Cunegundes que é engraçada, mas a filosofia, que, em sua pedanteria, nunca chama as coisas pelos seus nomes.

Para Auerbach, o "Cândido" é uma paródia: a super iluminação de certas partes do todo, o exagêro dos traços, a sequência de pancadarias ridículas (e que, no entanto, ultrapassam a crueldade de qualquer campo nazista), constituem um arranjo da realidade a fim de que esta apareça como uma farsa. Cândido é um palhaço de circo.

Mas, que é a comédia? O jôgo simultâneo da ignorância da personagem (como sua conseqüente angústia) e do saber que banha a cena impregnando todos os objetos, todos os lugares, tôdas as pessôas, indicando à personagem o que deverá fazer em cada situação. E, no entanto, a personagem, e ela sòmente, porque não percebe nada, não consegue apreender as indicações que lhe são oferecidas. O acaso parce governar todos os seus gestos. Seus acertos e erros têm sempre a ignorância como causa. E é dessa ignorância que nós, os sabidos, rimos. Ora, a farsa está no mundo que nos ensinaram a ver. A comédia danifica a sapiência, porque estilhaça tôdas as identidades assumidas cotidianamente, porque desdobra um espaço povoado de desencontros. "Ai de mim, gemia Cândido, sou o melhor homem do mundo e já matei três homens, dos quais, dois eram padres". A comédia confunde a personagem... e o leitor sabido.

Cremos, assim, ter uma pista para acompanhar Cândido em sua viagem pelo interior da metafísica. O "Cândido" é cômico porque suas personagens oscilam entre sonhos fastos e nefastos, acertando e errando sem saber como nem por que. A viagem possui um sentido tríplice. Viajar pelo país da metafísica é percorrer um mundo cuja lógica nos escapa inteiramente, porque não está onde julgamos encontrá-la. Mas viajar também é presenciar a recomposição do sentido, quando as coisas se despojam da crosta metafísica. E por isso, enfim, viajar é desfazer-se do "já visto", do "já dito" e do "já feito" — é assistir a recomposição do sentido através do exercício dos sentidos. A viagem desperta o viandante, obrigando-o a assumir o contrôle do percurso. Força-o a separar os caminhos perdidos daquêles que conduzem a uma destinação segura, isto é, daquêles que vão dar no Jardim. "A filosofia francêsa é mais viva, mais dinâmica, mais engenho-

sa, ou melhor, é o próprio engenho. É o conceito absoluto que se volta contra todo o reino das representações existentes e dos pensamentos fixos, que destrói todo o fixo e atribui-se a consciência da liberdade pura. Esta atividade idealista tem como base a certeza de que o que é, o que vale em si, é tôda a essencia da consciência de si, de que nem os conceitos do bem e do mal (essências isoladas que governam a consciência de si real), nem os que se referem ao poder e à riqueza, nem as representações fixas da fé em Deus e em suas relações com o universo, com seu govêrno, e por sua vez, com relação aos deveres da consciência de si para com Deus, de que tudo isto não é uma verdade em si existente fora da consciência de si" (9). No "Dicionário", o elogio de Locke termina com a recomendação de que "é preciso saber, não o que os homens disseram sôbre as coisas, mas aquilo que nossa razão pode descobrir independentemente das opiniões dêles".

A metafísica voltaireana, ao abandonar a obstinação dos sistemas dedutivos, dirige-se para a descoberta das energias formadoras da consciência psicológica e de seu modo de inserção no mundo social. Cândido, "que fôra educado para nunca julgar as coisas por si mesmo", deverá aprender a julgar, para que possa decidir. A destruição dos "já" é a destruição dos preconceitos, forma pela qual Voltaire interpreta os idola de Bacon. Como êste, Voltaire acredita que a verdade reside na transparência do ver, do dizer e do fazer. Mas, ao contrário de Bacon, não atribui o ofuscamento dos sentidos e da ação a uma faculdade da alma. Transfere a responsabilidade do êrro para a sociedade e para a filosofia que a serve. "O preconceito é uma opinião sem julgamento. Assim, em tôda a terra inspiram-se às crianças tôdas as opiniões que se desejam, antes que possam julgá-las ... Não é uma coisa engraçada que nossos olhos nos enganem sempre, mesmo quando vemos muito bem, e que o contrário aconteça com nossos ouvidos?... Deus parece ter pôsto a verdade em vossos ouvidos e o êrro em vossos olhos, mas estudai a óptica e vereis que Deus não vos enganou, e que é impossível que os objetos vos pareçam de outra maneira se forem vistos no estado presente das coisas" (10). A passagem dos ouvidos para os olhos inicia a liberação da consciência frente às "representações existentes e aos pensamentos fixos". O apêlo à óptica surge como argumento a favor da veracidade da visão. A descoberta da refração da luz por Newton outorga direito de cidada-

---

(9) — Hegel — "*Historia de la Filosofia*" — ed. Fondo de Cultura Economica — t. III, pg. 383.

(10) — Voltaire — "*Dictionnaire*" — verbete Preconceito — *op. cit.* t. V, pg. 381. Ao colorir socialmente o preconceito, Voltaire nos explica porque Descartes acabou renunciando às viagens e porque Newton não precisou viajar: "Êle (Descartes) acreditou que era preciso fugir dos homens para

nia às qualidades secundárias: o Prisma demonstra a realidade da côr. A invenção do telescópio por refração, substituindo a luneta por reflexão, demonstra que a possibilidade de aproximar ou afastar os objetos, de vê-los em tamanho natural ou aumentado, depende da natureza da própria luz e não de uma deficiência dos olhos ou dos aparêlhos que foram feitos para ampliar seu poder. "Os metafísicos e teólogos assemelham-se a êsse tipo de gladiadores que combatiam com os olhos vendados; mas quando Newton trabalhou com os olhos abertos, sua vista conduziu-o aos limites do mundo" (11). O Gênio Maligno está ausente na percepção. Se êle existisse, operaria no plano da especulação metafísica.

O apêlo à visão percorre a totalidade do "Cândido". Em tôda parte tudo está disfarçado e ver é, na verdade, *recomeçar a ver*: Pangloss deve ser re-visto sob a crosta sifilítica, Cunegundes, sob os véus, o Baronete, sob a batina do jesuita. Esta re-visão não supõe que o visível nos engane, mas que nós nos deixamos enganar pelos disfarces. Ver é deixar de ser logrado. Por que Cândido deseja fugir "dêsse inferno" que é a França? Porque seu povo, "povo que canta e dansa" é o mesmo do massacre da Noite de São Bartolomeu. Nossos sentidos não nos enganam, mas tudo é feito para enganá-los.

Como nos "Sonhos de um Visionário", no "Cândido" a metafísica é denunciada por seu delírio onírico, mas não se recusa a possibilidade da vigília. A viagem, destruindo os preconceitos, desperta o viajante para o poder da Razão, cuja onipotência é incontestável no que diz respeito ao conhecimento das coisas empíricas. O privilégio da visão supõe a crença de que o ôlho pode alcançar verdadeiramente o real. A demolição voltaireana restringe-se à impossibilidade da visão espiritual, como apreensão do supra empírico, mas não alcança a raiz da fé metafísica, que, aliás, é também a sua: o dogmatismo.

O significado metafísico do Eldorado aparece agora.

Cândido, educado para a alienação completa, vive à cata de conselhos. A ausência de conselheiros entrega o pobre heroi a situações que não pode controlar e nas quais arrisca-se a morrer — a passagem pelo exército búlgaro é exemplar. Desprovido de qualquer capacida-

---

poder filosofar com liberdade. Tinha razão. Os homens de seu tempo não sabiam o que era isso para poder esclarecê-lo, e só eram capazes de prejudicá-lo. Deixou a França porque procurava a verdade, perseguida nessa época pela filosofia miserável da Escola; mas não encontrou coisa melhor na Holanda, para onde se retirara... A carreira do Cavaleiro Newton foi muito diferente. Viveu 85 anos, sempre tranquilo, feliz e honrado em sua pátria. Sua grande felicidade foi a de ter nascido num país livre, onde apenas a razão era cultivada. Por isso o mundo podia ser seu discípulo e não seu inimigo". — Voltaire — "*Lettres Anglaises*" — 14a. carta, *op. cit.* pg. 85-86.

(11) — Voltaire — "*Dictionnaire*" — *op. cit.*, t. V, pg. 332.

de para julgar, Cândido não só fica à mercê de seus conselheiros, como ainda é incapaz de avaliar a diferença reinante entre êles — "na falta de Pangloss, consultemos a Velha". Quando seus sonhos são agradáveis, dobra-se ao otimismo de Pangloss; quando são funestos, pende para o lado de Martin. E quando, desperto, é obrigado a agir, deixa a palavra aos experientes, isto é, a Cacambo e à Velha. Depois do Eldorado tudo começa a mudar. Pouco a pouco Cândido vai assumindo o comando da viagem: é êle que decide abandonar Eldorado, é êle que decide a separar-se de Cacambo, incumbindo êste último de ir buscar Cunegundes. A transformação é lenta, muitas provações ainda o atingem, mas é o Eldorado que permitirá a decisão final: "Cultivemos nosso Jardim".

Por que essa reviravolta? Porque o Eldorado é um experimentum crucis.

"Que país é êste, diziam os dois, desconhecido de todo o resto da Terra e cuja natureza é de uma espécie tão diferente da nossa? Provàvelmente é o país onde tudo vai bem, pois é preciso absolutamente que haja um dêsse tipo. E diga lá o que disser Mestre Pangloss, frequentemente percebi que tudo ia muito mal na Westfália".

Eldorado é a alteridade radical. Inaugura uma outra percepção e uma outra linguagem, porque para compreendê-lo é preciso fazer tábula rasa de tudo quanto se sabia antes. A pêrda dos referenciais obriga o viajante a ver e a ouvir como se antes fôra cego ou surdo. No Eldorado o ouro volta a ser poeira amarela, e as pedras preciosas, pedregulhos coloridos. A alteridade é tamanha que Cacambo, experiente e viajado, que não se surpreendera durante todo o percurso, sente-se completamente desorientado, gesticulando com a mesma inadequação que caracterizara Cândido nas situações anteriores. Eldorado inverte os papéis, transformando o amo em criado, Cândido em valete de Cacambo — esta inversão é, na verdade, uma revelação, pois mostra a Cândido o papel que vinha executando realmente, desde que saíra da Westfália. No Eldorado não há lôgro forçando o recomeço da percepção e da linguagem. Por isso mesmo é uma utopia metafísica, pois nêle o recúo não é determinado pelo disfarce, mas pela alteridade absoluta, de sorte que não há um re-comêço, mas um comêço absoluto do ver e do dizer.

Eldorado é o melhor dos mundos não porque cumpra as promessas da teodicéia, mas porque realiza o melhor no domínio da prática. Suas terras são cultivadas "para a necessidade e para o prazer"; seus físicos são engenheiros; seus habitantes não são loucos a ponto de permitir a existência de uma religião sanguinolenta, propriedade de monges e de teólogos. Por isso, ali não existem Templo, Palácio da Justiça, Parlamento, nem, òbviamente, Prisão. Ali existe o Palácio das Ciências, com "sua galeria de dois mil passos, cheias de instru-

mentos de física e de matemática". Ali, Cândido se surpreende de que "as boas palavras do rei, *embora traduzidas,* permaneçam ainda boas palavras". É que no Eldorado fala-se a linguagem universal da Razão. A perfeição da linguagem e a riqueza do Palácio das Ciências são o corolário necessário da ausência de templos, parlamentos, palácios de justiça e prisões. No Eldorado não há especulação, "metafísica instalada acima da inteligência humana e santuário onde a religião se desenvolveu" (12).

Qual o pressupôsto do Eldorado e de sua réplica menor, o Jardim? Êles não se originam apenas da crença Ilustrada de que é possível reeducar a Razão, mantendo-a nos limites da experiência humana, onde sua onipotência é incontestável. O Eldorado e o Jardim diferem do Castelo de Thunder-ten-Tronck apenas em termos de suas respectivas organizações sociais, pois nos três casos há um ponto comum a minimizar a diferença: o isolamento. A passagem da teodicéia para a política é simplesmente a tradução do atomismo monádico de um plano para outro. A secularização mantém a dispersão individual, maior agora que o relojoeiro divino não está nos umbrais do mundo garantindo a comunhão das almas e dos corpos. Será preciso contar apenas com os bons sentimentos e com a boa vontade dos mortais para sustentar a convivência. E como essa bondade é muito duvidosa, o recurso à solidão manifesta-se como a única saida para Cândido e seus amigos.

Essa presença difusa da metafísica no "Cândido" começa a ganhar nitidês quando indagamos o motivo de seu sub-título: por que "Sôbre o Otimismo"? Qual o sentido da querela de Pangloss e de Martin? Em que medida a racionalidade natural pode comportar ainda a disputa do bem e do mal?

Um exame das figuras metafísicas do têxto, revela que Voltaire não submete tôdas elas ao mesmo tratamento. Pangloss é ridicularizado sempre. Pococurante é logo abandonado, pois sob o manto cético esconde-se apenas o tédio, o pouco cuidado. O derviche tem uma aparição fugaz, e o silêncio sugerido por êle é suplantado imediatamente pela tranquilidade do lavrador. O tratamento de Martim é diferente de todos êsses.

Martin aparece depois do Eldorado, portanto, após a falência do otimismo: o melhor dos mundos... não é dêste mundo. É escolhido por Cândido entre centenas de candidatos ao título de "o homem mais infeliz". Na verdade, a escolha não é determinada pela infelicidade do candidato, mas porque "o sábio poderia desentediá-lo durante a viagem", discutindo sôbre o mal físico e sôbre o mal moral. Martin é um parceiro metafísico. Entretanto, Voltaire logo nos informa de

---

(12) — *Idem, ibidem,* verbete Religião, t. V, pg. 460.

que se trata de "um pobre sábio, porém *bom homem*" (13). Isto, evidentemente, não poderia ser dito a respeito de Pangloss, expulso da Westfália por... maus costumes. Martin, trabalhador infeliz, fôra perseguido por suas convicções. A superioridade moral do pobre sábio, mas homem bom, é índice de sua superioridade teórica, permitindo-lhe a vitória sôbre Pangloss, forçado a admitir que "havia sofrido muito e que sustentava o otimismo, sem, contudo, acreditar mais nisto". Afinal, as sacudidelas do mundo não deixam os sistemas intactos. O sábio honesto será também o primeiro a compreender a réplica de Cândido a Pangloss: "Sei que devemos cultivar nosso jardim", concluindo: "Trabalhemos sem raciocinar; êste é o único meio para tornar a vida suportável".

Por que o privilégio dessa figura? Porque é a única a admitir a irredutibilidade sem disfarces do mal. "O homem nasceu para viver nas convulsões da inquietação, ou na letargia do tédio". Pascal fala pela boca de Martin. O pequeno grupo de Cândido põe-se a trabalhar para não enlouquecer. Voltaire apela para a prática porque teme ser pascaliano.

"De um modo geral, parece-me que o Snr. Pascal escreveu seus "Pensamentos" com a intenção de mostrar o homem sob uma luz odiosa. Encarniça-se para pintar-nos malvados e infelizes. Escreve contra a natureza humana como escreveria contra os jesuítas. Atribui à essência humana aquilo que pertence apenas a alguns homens. Diz eloqüentemente injúrias ao gênero humano. Ouso tomar o partido da humanidade contra êsse misântropo sublime; ouso assegurar que não somos nem tão malvados nem tão infelizes como êle diz... O homem não é um enigma como o figurais, para terdes o prazer de decifrá-lo. O homem parece estar em seu lugar na natureza: superior aos animais, aos quais se assemêlha pelos órgãos, inferior a outros sêres, aos quais se assemêlha, provàvelmente, pelo pensamento. Está, como tudo que vemos, mesclado de bem e de mal, de prazer e de dor. Está munido de paixão para agir, e de razão para governar suas ações. Se o homem fôsse perfeito, seria Deus e essas pretensas contrariedades, que chamais contradições, são ingredientes necessários que entram na composição do homem, que é aquilo que deve ser... Por que ter horror de nosso ser? Nossa existência não é tão infeliz quanto nos querem fazer acreditar... É o amor de nós mesmos que assiste o amor dos outros; é por nossas necessidades mútuas que somos úteis ao gênero

---

(13) — "Se exigirmos que o sábio tenha a mesma opinião que aquêles que enganam os homens, não exigiremos que o sábio não seja um homem de bem?" — Voltaire — "*Dictionnaire*" — verbete Filosofia — t. V, pg. 435.

Ou, como diria Fichte: a filosofia que escolhemos depende do homem que somos — a superioridade teórica nasce da superioridade moral.

humano... Adoremos a Deus sem desejar mergulhar na obscuridade de seus mistérios... Que seria um homem que não age mais e que fica apenas se contemplando? Não sòmente digo que êste homem é um imbecil, inútil à sociedade, mas digo que êste homem não pode existir, pois o que contemplaria? Seu corpo? Seus pés? Suas mãos? Seus cinco sentidos? Seria um idiota, ou usaria tudo isso... O homem nasceu para a ação, como o fogo tende para cima e a pedra para baixo. Para o homem, não estar ocupado é o mesmo que não existir. Tôda diferença consiste nas ocupações, que podem ser doces ou tumultuosas, úteis ou perigosas... Em vez de nos espantarmos e de nos queixarmos da infelicidade e da brevidade da vida, devemos nos surpreender e nos felicitar com nossa felicidade e com sua duração. Raciocinando como filósofo ouso dizer que há orgulho e temeridade em pretender que, por nossa natureza, devemos ser melhores do que somos" (14).

A resignação do filósofo reaparece na pantomina do herói: "Como queres que eu coma presunto, se matei o filho do senhor barão e se estou condenado a não rever a srta. Cunegundes? De que me servirá prolongar meus dias miseráveis, se devo arrastá-lo longe dela, no remorso e no desespêro? Falando assim, Cândido não deixava de comer".

A humildade do filósofo e a inconsequência de Cândido não conseguem esconder a permanência do tema pascaliano, embora seu centro religioso tenha sido deslocado. A realidade do mal é insuperável. Negá-la seria impostura ou sandice, pois sòmente um charlatão ou um louco poderiam recusar aquilo que penetra em nossos olhos e se cumpre por nossas mãos.

Não podendo, entretanto, colocar a gênese do mal no pecado, Voltaire é obrigado a transferí-la para a natureza humana (e vimos que êste era o último recurso da teodicéia). O mal é sempre e apenas moral. Por isto o "belo auto-da-fé para evitar tremores de terra" é um escândalo teórico e prático. Teórico: porque antropomorfiza a natureza. Prático: porque favorece o poderio eclesiástico sôbre a massa supersticiosa. A Inquisição é aquêle olhar fanático que "vê o universo como uma prisão e os homens como criminosos a serem executados". É "a loucura religiosa, sombria e cruel", "efeito de uma consciência falsa, que submete a religião aos caprichos da imaginação e aos desarranjos das paixões".

Voltaire não recusa os dados com que a teodicéia opera: o bem, o mal, a vida, a morte, a ordem, a justiça. A crítica voltaireana, e sua graça, reside na maneira pela qual o *conteúdo* da Razão Suficiente leibniziana é reduzido ao absurdo. Esta redução é operada pelo en-

---

(14) — Voltaire — "*Lettres Anglaises*" — 25a. carta — *op. cit.*, pg. 151 a 171.

trecruzamento de duas linguagens metafísicas incopossíveis, presentes na fala de uma mesma personagem, emissária de Voltaire e de Leibniz. Enquanto emissária de Voltaire, a personagem apresenta simultâneamente os eventos e sua *verdadeira* Razão Suficiente, qual seja o encadeamento causal e neutro da Natureza. Mas, tornando-se emissária de Leibniz, a personagem sobrepõe a essa verdade uma Razão Suficiente desmesurada: a vontade divina. Quando Pangloss justifica seu estado lamentável por causa das doenças venéreas, apresenta, inicialmente, uma sequência causal empírica e verdadeira: a intemperança dos tripulantes da Pinta, da Niña e da Santa Maria é a razão dos males dos europeus. Num segundo momento, razões ainda empíricas contrabalançam o desastre fisiológico: sem Colombo os europeus desconheceriam o chocolate. É no terceiro momento que a teodicéia surge para ser ridicularizada: Pangloss eleva êsses eventos, tão humanos e até mesmo insignificantes, a uma dimensão cósmica, onde encontram um lugar que justifique o plano divino da criação. A tarefa voltaireana consiste, pois, em baixar os eventos às suas condições naturais e humanas, deslocando a Razão Suficiente dos arcanos inteligíveis para a empiria. Há mudança do conteúdo, mas não há questionamento dos princípios.

A racionalidade da Natureza fica pois, preservada graças à humanização do bem e do mal. A crítica do otimismo não recusa, portanto, a ordem natural, mas apenas sua avaliação por critérios humanos, muito humanos. A viagem metafísica encontra repouso numa encruzilhada: de um lado, conserva a questão da maldade humana, como Pascal, e de outro, recusa-se a transferi-la para a Natureza, como Espinosa. Por êste motivo a destruição da teodicéeia provoca apenas um deslizamento das significações, sem questionar seus princípios. Evidentemente a operação voltaireana não pode deixar intactas as idéias de bem, de mal e de liberdade, mas seu remanejamento não destroi a suposição de que o homem é *em si* mescla de bem e de mal, e de que sua liberdade se define no interior dessa bondade e dessa maldade essenciais.

O mal é humano e inevitável, mas como tudo o que existe, há de servir para alguma coisa: sem fraquezas estaríamos condenados ao estancamento, deixaríamos de levar uma vida realmente humana, isto é, impulsionada por instintos e paixões. Não podemos subtrair-nos ao mal, nem extirpá-lo. Contentemo-nos com o que nos é *útil,* porque nossa *felicidade* reside nisto. No limite, tudo estando submetido à ordem universal, a noção de melhor ou de pior dos mundos não tem sentido — esvaziou-se metafisicamente. "Não se deve afastar o homem da busca daquilo que lhe é útil, por considerar-se que êle não pode conhecer tudo... Conhecemos muitas verdades; encontramos muitas invenções úteis. Consolemo-nos por não saber que relação existe en-

tre uma aranha e o anel de Saturno. Continuemos a examinar o que está ao nosso alcance" (15).

Nesse novo contêxto, onde o conhecimento e a ação foram colocados num plano exclusivamente humano, a idéia de liberdade sofre uma alteração.

Enquanto imperava a metafísica otimista, imperava também uma noção abstrata da liberdade, entendida como livre-arbítrio. No exército búlgaro, Cândido tem o direito de exercer a liberdade, escolhendo a forma do castigo que deverá receber: ser fusilado ou ser espancado.

A liberdade, definida abstratamente como direito de escôlha, não existe no "Cândido". A todo momento, as circunstâncias ultrapassam a compreensão das personagens. Suas decisões estão sempre determinadas pelo conjunto da situação e são arrastadas pelas fôrças naturais e políticas. De vez em quando, Cândido decide enfrentar as circunstâncias — "lutarei até a morte contra o exército jesuíta" — mas seus companheiros, mais experientes, interferem e suspendem a ação suicida do herói, que supõe estar exercendo a liberdade quando, realmente, está candidatando-se à morte.

A viagem transforma essa perspectiva ingênua e aloucada. A liberdade só poderia identificar-se com o direito de escôlha, se pudéssemos abarcar a ordem natural e a ordem humana em sua totalidade. Como isto é impossível, a liberdade real é apenas a busca da utilidade. E quando esta é identificada com o trabalho, liberdade significa autonomia social. Cândido, alienado pelos preconceitos, instrumento dos outros e para os outros, torna-se livre quando passa a depender apenas de si mesmo. O olhar e as mãos definem uma liberdade proporcional à medida humana, mas sem por isso definir ainda a especificidade do mundo humano. Trata-se simplesmente de tirar proveito da ordem natural, de onde não podemos escapar. O mal comanda o desejo e, portanto, a ação, pois o homem age para fugir do mal supremo: a morte. As carências que suscitam o desejo definem a instância real, de onde nenhum homem pode fugir e, assim, a prática é a solução provisória e consoladora, cuja finalidade se resume em protelar a chegada da dor e da morte. Em vez de chorarmos por homicídios cometidos em legítima defêsa, comamos presunto, porque senão teremos deixado de morrer pelas mãos de um outro homem para morrermos pelas nossas próprias mãos. Dos males, o menor.

"De onde vem o mal? Por que existe? Oh! átomos de um dia, meus companheiros na pequeneza infinita, nascidos como eu para su-

---

(15) — *Idem, ibidem*, pg. 182. Por êsse caminho, o problema das doenças venéreae é resolvido racionalmente por Voltaire: não se trata de um flagelo divino, mas simplesmente das relações sexuais mantidas pelos europeus com os nativos da América.

portar tudo e para ignorar tudo, haverá entre vós algum louco para acreditar que compreende tudo isto? Não, não há. No fundo de vossos corações sentis vosso nada, como rendo justiça ao meu. Mas sois muito orgulhosos e quereis que aceitemos vossos sistemas vãos. Não podendo ser tiranos de nossos corpos, pretendeis ser tiranos de nossas almas" (16).

Em vez de nos abismarmos no orgulho ou na fé, recorramos à humildade redentora do trabalho. A horticultura é o compromisso com a velha metafísica, cuja crítica fica, assim, postergada.

II — *Pelo interior da ideologia, ou de como Cândido redimiu Adão economizando a via crucis.*

A viagem metafísica é um apêlo à visão. Inaugurando um novo aprendizado, conduz o viajante da certeza sensível até à prática. Resta saber por que, entre várias escôlhas possíveis, o "Cândido" elege o trabalho. Uma outra viagem começa agora: a do herói burguês.

A caminhada não é uma peregrinação. Cândido não é o Cavaleiro do Santo Graal percorrendo o Bosque Maldito, rumo às Fontes do Fim do Mundo. Das armas, conhece apenas o exercício búlgaro, que não o faz cavaleiro, mas simples mercenário. Não aspira ao infinito (17). Nada está acima de suas fôrças, nem além de sua esperança. Expulso do castelo da Westfália, o novo Adão deixa o Jardim das Delícias rumo à Horta da Honestidade.

Como D. Quixote, Cândido entra no mundo pela porta errada: a metafísica de Pangloss não é mais verdadeira do que os livros de cavalaria. Mas se D. Quixote, Cavaleiro da Triste Figura, é o herói do anacronismo, Cândido é o homem de seu tempo. Sua viagem não é ofuscamento, é aprendizado perceptivo.

Como Fausto, Cândido se debate com a existência do mal. Entretanto, Martin não é Mefisto. É um olhar desconsolado, não uma fôrça perversa. Se Fausto é dominado pela maldade, Cândido sente-se capaz de conjurá-la. Sua viagem não é submissão, é descoberta da autonomia.

"Do eterno êrro, na eterna viagem/ O mais que exprime na alma que ousa/ É sempre nome, sempre linguagem/ O véu e capa de uma outra cousa" (17a).

---

(16) — Voltaire — "*Dictionnaire*" — verbete Imaginação — *op. cit.*, t. IV, pg. 454.

(17) — "Quanta ciência em mente de homem cabe/tôda embalde juntei; por mais que explore/fôrça nenhuma se criou cá dentro;/não cresci a grossura de um cabelo,/e em nada do infinito estou mais perto" — "*Fausto*" — trad. Antonio Feliciano de Castilho 1a. parte, quadro V, cena I.

(17a) — Fernando Pessoa — "*O Primeiro Fausto*".

D. Quixote e Fausto são os heróis malditos do encantamento, vítimas do Gênio Maligno. Para D. Quixote o vísivel é enganoso porque as coisas estão sob feitiço, dilacerando seus olhos e seu saber: ver uma camponesa é saber que Dulcinéia está enfeitiçada (18). Para Fausto as coisas não são o que aparentam ser porque é êle quem está endemoniado, pervertendo tudo o que vê e toca. O prazer é perdição para êle e para Margarida, acorrentados à sedução demoniaca (19).

A agonia da morte devolve a lucidês a Dom Alonso Quijano. Angústia cega Fausto para que a verdade fulgure em seu espírito e para que Deus ganhe a aposta. "Os homens são cegos a vida inteira; Fausto será cego no fim!"

Entre o louco e o possuído, entre a morte e a cegueira, instala-se o breve momento da inteligência, da vida e da certeza: o "Cândido", interlúdio feliz, quando é possível confiar nas coisas, porque se pode confiar em si mesmo. Bela ou feia, nobre ou escrava, Cunegundes não perde sua identidade, e o olhar de Cândido é sempre capaz de enxergá-la sem dissolvê-la num fantasma. E êle não é responsável pelas desgraças da amada, ao contrário, é seu salvador. As coisas não estão enfeitiçadas e a consciência não está endemoniada. Nêste curto lapso em que o mundo e a consciência se reconciliam, cabe apenas cuidar-se contra as artimanhas dos mortais.

O "Cândido" não é um livro fantástico. Brailsford (20), procura mostrar que o texto de Voltaire é uma "crônica veraz", enumerando, para isto, todos os eventos reais que subjazem a cada capítulo. Não cremos que seja necessário apontar a "veracidade" do "Cândido" para saber que não é fantástico (21) e para encontrar seu sentido. Em geral, o que espanta os leitores é a sobrevivência miraculosa das per-

---

(18) — "Que malquisto eu sou dos nigromantes! E vê até onde se estende sua malícia e o ódio que me têm, pois me quiseram privar do contentamento que me poderia dar ver minha dama na plenitude de sua formosura ... êsses traidores logo transformaram minha Dulcinéia em mulher de tão vil condição e tão feia como aquela aldeã".

(19) — "Desprezou o entendimento e a ciência/Que são do homem os supremos dons/Entregou-se aos braços do demônio/E tem necessàriamente que perecer".

(20) — Henry N. Brailsford — "*Voltaire*" — ed. Fondo de Cultura Economica.

(21) — O fantástico é ruptura insólita da ordem, hesitação entre o natural e o extra-natural, vacilação que nenhum ilustrado pode admitir. Pelo contrário, é a ambiguidade que procura eliminar. "O fantástico é fazer uma idéia muito especial das heterogeneidades admissíveis na convergência. É não ter mêdo do encontro fortuito (e que não será) de um guarda-chuva com uma máquina de costura... as grandes surpresas nos esperam ali onde aprendemos, por fim, a não nos surprendemos com nada" — Cortazar — "*La vuelta al dia en ochenta mundos*". ed. Siglo Veinteuno, pg. 47.

sonagens, malgrado a batelada de calamidades que despencam sôbre suas cabeças. Por isso Auerbach considera o livro irrealista, enquanto Brailsford procura justificar o milagre. Ora, nem tôdas as personagens sobrevivem — muitas delas morrem definitivamente (o barão, a baronêsa, o anabatista, o inquisidor, o judeu). Quem não sucumbe? Sòmente aquêles que são requisitados para as tarefas de uma nova ordem social: os trabalhadores honestos de um mundo que deve vir. O pequeno grupo de Cândido, caleidoscópico, mostra-se apto para essa renovação: os bastardos, as mulheres nobres, os mestiços, os filósofos viajados e os frades sem vocação, vítimas do mundo existente, devem iniciar um outro, onde o sangue, o título e a primogenitura percam seu valor. Morrem aquêles que são inaptos para a nova sociedade. As porradas não matam: são incubadoras de uma vida nova. Aí está a "veracidade" do "Cândido".

A viagem que ora se inicia é a narrativa do processo necessário de aburguesamento das personagens, isto é, de sua re-educação pelo trabalho.

Nobre e apetitosa, Cunegundes vive às expensas de sua beleza. Ei-la desesperada com a morte de seus protetores interesseiros. "Onde arranjarei outro judeu e outro inquisidor para me sustentarem?" Seu bem-estar e sua miséria dependem de seu belo corpo (não que Cunegundes desgoste disto (22), mas seu prazer arrisca-se continuamente a degenerar-se em sofrimento). A estória de Cunegundes, como a da Velha e a de Paqueta, é a história da prostituição feminina, num mundo em que a mulher se situa como objeto belo e prazeiroso. Mas Cunegundes envelhece e enfeia. Torna-se rabugenta. Suas oportunidades para conseguir um amante rico são mínimas. Ei-la, porém, recuperada pelas virtudes do trabalho: torna-se feliz e bem-humorada porque se revela uma pasteleira excelente (23).

---

(22) — "O capitão achava-me muito bonita, devo confessá-lo, e quanto a mim. não negarei que êle era muito bem-feito de corpo e tinha a pele branca e suave".

(23) — "A fêmea sendo mais fraca, tornou-se repelente e hedionda em sua velhice. O objeto mais medonho da terra é uma decrépita". Assim se exprime Voltaire no verbete "Homem", do "Dicionário". Essa mesma idéia da velhice como horror aparece no poema "Les Vous et les Tu", analisado por Leo Spitzer ("Crítica stilistica e semantica storica" ed. Laterza). O tempo do poema é construído pelo contraponto da juventude, cujo único ornamento é ela própria, e da velhice, que se disfarça no luxo, passando da beleza pura à condição de bibelô recoberto de "attraits précieux". No caso de Cunegundes, o trabalho modifica a perspectiva voltaireana: como tôda velha, Cunegundes é desagradável, mas ao contrário da mulher de salão, sua decrepitude fica à mostra, sem cair no ridículo do disfarce. A alegria do labor converte a mulher fanada num ser útil e satisfeito consigo mesmo. A aristocrata e a burguesa não enfrentam a velhice do mesmo modo, e ao que parece a segunda é quem sai ganhando (em que pesem as disposições em contrário do Women's Lib).

Cândido, bastardo e sem vintém, não pode possuir Cunegundes. No castelo de Thunder-den-Tronchk seu idílio só pode acabar como acabou: com um pontapé no traseiro. Embora expulso do Paraíso, nosso herói não desiste da bem-amada. Mais do que isto. Diante do futuro cunhado, que recusa o futuro parentesco, Cândido afirma seu direito de casar-se com Cunegundes, pois ela e o irmão foram resgatados por êle. Na qualidade de devedores devem aceitar as pretensões do comprador. Nessa barganha o saldo credor pertence a Cândido. O sangue e o título não pagam dívidas de ninguém. Cândido tem *direitos* porque os comprou. E não é apenas nessa transação que o herói se revela como burguês. Deparando-se com Cunegundes velha e feia, recúa assustado. Entretanto, logo volta e assume o *dever* de casar-se com ela, apesar dos pesares. Cândido possui direitos e cumpre deveres: é um homem honesto.

Um outro traço, mais pertinente, caracteriza a transformação da personagem. Expulso do Paraíso, Cândido vagabundeia sem rumo. Sua viagem começa realmente quando vem a saber que Cunegundes não morreu. Parte ao seu encontro. Até aqui nada o distingue do Cavaleiro Andante. Mas surge uma novidade em seu percurso. Ininterruptamente bens e fortunas caem-lhe nas mãos: o exercício búlgaro, tão útil na guerra americana, os tesouros do judeu e do inquisidor, os presentes do Eldorado. Entretanto, todos êsses bens vão-se como vieram, e Cândido nem chega a lucrar com sua sabença militar. Por que os bens não podem ser conservados? Porque Cândido não fez juz a êles. São produtos da sorte e não de uma vida laboriosa.

Aparece aqui uma primeira relação entre a viagem metafísica e a viagem ideológica. Na primeira, a certeza sensível define a única forma de conhecimento possível para a inteligência humana — define, pois, a natureza da consciência por aquilo que ela pode conhecer. A consciência, entretanto, só existe para si mesma se fôr reconhecida por outra. É êsse reconhecimento que Cândido exige do barão-jesuita, culminando com uma exigência de morte: "já te matei uma vez; se fôr preciso eu te re-matarei". A luta mortal pelo reconhecimento deve produzir uma transformação da relação primitiva, existente entre as consciências que se enfrentam: Cândido, expulso do castelo, expulsa o barão do jardim. O reconhecimento é vitória sôbre a morte e sôbre a dor, e sòmente o trabalho é capaz de alçar-se a êsse resultado, promovendo a liberdade. O jardim é a possibilidade oferecida pela admissão de que "o trabalho afasta de nós três grandes males: a carência, o tédio e o vício", porque suprime a dependência, cria uma operosidade útil e permite a virtude. É a forma concreta da liberdade: graças a êle a consciência não depende mais das coisas nem dos outros, mas apenas de si mesma. Vem daí o elogio voltaireano do lema inglês: "Liberty and Property", pois, como pode ser livre alguém que

não tenha propriedade? Como Cândido poderia ser livre se não possuísse as terras de seu jardim? Se a felicidade só pode nascer da liberdade, esta só pode advir da propriedade.

A crítica da teodicéia, no "Cândido", tem um fim ideológico preciso: redimir Adão, outorgando um sentido positivo ao trabalho, contra a imagem eclesiástica que o reduzia à condição de estigma do pecado original e de penitência. A Igreja viu apenas a forma do trabalho, não viu seu conteúdo; viu o esfôrço, não viu o fim. Entretanto, a nova ideologia não pode simplesmente afirmar que o trabalho é um direito natural, precisa atribuir-lhe valor moral para vencer a imagem eclesiástica negativa: transforma a desocupação num crime e o labor numa virtude. Para realizar essa metamorfose, é indispensável suprimir o papel de Deus na formação da sociedade.

Uma segunda relação entre as duas viagens pode ser apontada agora. A chegada ao Jardim tem que passar pela demolição da teologia porque precisa diminuir (e, se possível, reduzir ao mínimo) o papel da Providência Divina. Ao afirmar a racionalidade da ordem natural e a confiança na experiência e na prática, a primeira viagem destrói o núcleo misterioso que sustentava a teologia e prepara o advento do mundo "natural" do trabalho.

Com efeito, a existência de pobres e de ricos sempre foi considerada um mistério da Providência. Ora, Deus escreve certo por linhas tortas. A religião e a teologia mostram que, criando o rico, Deus criou o grande, sôbre o qual sua Onipotência pode abater-se. Criando o pobre, criou o pequeno, para quem dirige sua Misericórdia. Sem ricos e pobres, as qualidades divinas permaneceriam ocultas para o homem, como demonstra Pangloss. Deus "destinou o pobre a honrar a autoridade suprema, por sua submissão, e destinou o rico a imitar a misericórdia infinita, por suas boas-obras; quis dar a um o mérito da paciência e ao outro, o mérito da caridade" (24). O pobre se salva porque se humilha e o rico, porque socorre. E tudo se compõe para formar o melhor dos mundos possíveis. O problema, porém, é que nessa genealogia tão bem feita não parece haver um lugar para o burguês.

É preciso Deus para explicar a existência de pobres e ricos, mas a divindade é supérflua para explicar porque há burguêses: todo mundo vê o burguês trabalhar, enriquecer, construir sua casa e povoá-la de burguesinhos que irão repetir a façanha do progenitor. Todo mundo vê a origem profana de sua fortuna e de sua casa. A burguesia não tem mistérios — é "natural". Deus fêz o rico, a Igreja fêz o pobre, mas o burguês fêz a si mesmo. Não é por acaso que Cândido aparece como filho natural. Uma genealogia excusa faz do bastardo uma

---

(24) — Charles Frey de Neuville — "*Sermons*" — t. III, pg. 365.

figura sem lugar, no mundo dos ricos e dos pobres. Por isso a viagem deverá conduzir o herói a uma posição conquistada por mérito próprio, instaurando um local onde o bastardo desapareça para que surja um homem que vale por si mesmo.

Demolir a teodicéia é redistribuir o espaço da atividade humana, que passa a cooperar com Deus, a fim de anulá-lo: a Providência Divina estabelece a ordem natural e a Previdência Burguêsa põe-se a regulá-la. Cumprida a tarefa da Criação, o Todo Poderoso pode gozar as delícias de um domingo eterno. O livro de física experimental e o livro de balanço-de-fim-de-ano encarregam-se de uma semana, também eterna.

"Estou longe de inferir que seja preciso agarrar-se sòmente a uma prática cega, mas seria uma felicidade se os físicos e os geômetras unissem tanto quanto possível a prática à especulação. Aquilo que mais honra o o espírito humano deve ser o que é menos útil? Um homem, com as quatro regras da aritmética torna-se um bom negociante... enquanto um pobre algebrista passa sua vida a buscar em seus números relações e propriedades espantosas, mas sem uso e que não lhe ensinarão o que é a troca. Tôdas as artes estão mais ou menos na mesma situação: passado um certo ponto, as investigações são feitas apenas por curiosidade. Essas verdades engenhosas e inúteis assemelham-se a estrêlas que, situadas muito longe de nós, não nos dão nenhuma claridade" (25). Êste esbôço de novas "Regulae ad Directionem Ingenii", invertendo as posições da teoria e da prática, pretendem realizar o desejo cartesiano de dominação da natureza. O projeto de laicização da ciência só pode ser cumprido quando o herói burguês entra definitivamente em cena. Ainda uma vez, a primeira viagem ilumina a segunda. O país da metafísica é como a ilha voadora de Laputa, paraíso das arbitrariedades, dos sonhos vazios e dos mundos invertidos. Seus habitantes, perdidos em especulações filosóficas, têm um ôlho voltado para dentro e outro voltado para o céu, enquanto a infelicidade grassa por tôda a nação. Para Swift, a ilha de Laputa é irrecuperável: a natureza está corrompida a tal ponto que os olhos nunca mais operarão em sinergia e nunca mais se dirigirão às próprias coisas. Para Voltaire, ao contrário, a descoberta da aberração visual já aponta o caminho de sua regeneração. Basta iluminar o alvo para que os olhos atúem adequadamente. E a iluminação só depende do abandono das "estrelas distantes, que já não dão nenhuma claridade". Êste abandono é possível, porque as trevas são resultado dos preconceitos, e não do desvirtuamento definitivo da posição natural dos olhos.

---

(25) — Voltaire — "*Lettres Anglaises*" — 25a. carta — *op. cit.*, pg 149-150.

O apêlo à prática é determinado pela supressão de um dos ancoradouros da metafísica clássica: a idéia inata. A natureza não pôs idéias inatas nos homens, mas colocou neles o desejo de felicidade, cujo único pressuposto é um *fato observável*: a vida. A lei natural é apenas a aplicação da razão a objetos determinados, capazes de satisfazer o desejo de conservação. A consciência, aptidão para discernir o útil e o nocivo, volta-se naturalmente para a prática.

O grande sabe que sua grandeza requer a existência da pobreza, porque a grandeza é sempre relativa e contrastada. O burguês não precisa de um complemento negativo, porque a burguesia é o estado natural do homem, definindo uma origem e uma finalidade idênticas para tôda a humanidade. Ou melhor, define a humanidade do homem. Ninguém pode criticar-nos por não sermos barões, mas é por nossa falta que não somos burguêses. O pobre é um burguês falhado e a pobreza é um defeito. O pecado se desloca da transgressão para a preguiça.

Pangloss, que já invertêra tantas séries causais, pode inverter mais uma: "Quando o homem foi colocado no jardim do Éden, foi pôsto ut operatur eum, para que trabalhasse, o que prova que não nasceu para o repouso".

A laicização das diferenças entre pobres e ricos moraliza uma situação de fato a fim de torná-la uma situação de direito. Êste procedimento supõe a naturalização do problema, realizada por intermédio da noção de propriedade.

No verbete Lei Natural do "Dicionário", Voltaire considera o direito à propriedade como um direito natural. Trata-se da posse do próprio corpo e dos bens necessários à sua conservação. No verbete Propriedade, a acepção do têrmo já é mais restrita. Trata-se, agora, da propriedade da terra e de bens. A segunda acepção é derivada da primeira. A passagem do sentido amplo para o sentido restrito é feita pela noção de trabalho das mãos, isto é, de trabalho inscrito naturalmente no corpo do próprio homem. Dessa maneira, o direito natural ao trabalho cria o direito natural à propriedade do produto, pois cada homem, proprietário de seu corpo, tem o direito de apropriar-se de tudo o que necessita para conservá-lo. Uma coisa, portanto, é propriedade de alguém quando é retirada da terra pelo seu próprio corpo. O roubo e a mendicância são violências porque são apropriações anti-naturais. "B — O essencial permanece sempre. Mostrai-me um país onde seja honesto roubar o fruto de meu trabalho, violar uma promessa, mentir para prejudicar, ser ingrato para com o benfeitor... A — Esquecestes que Jean-Jacques, um dos pais da Igreja Moderna, disse que o primeiro homem que ousou fechar e cultivar um terreno, foi o inimigo do gênero humano, e que deveria ser exterminado, pois os frutos são para todos e a terra, de ninguém ... B — Quem é

êsse Jean-Jacques? Certamente não é nem João Batista, nem João Evangelista, nem Tiago Maior, nem Tiago Menor. Aquêle que escreveu essa impertinência abominável deve ser um belo-espírito, ou então algum bufo-magro desagradável que desejou rir daquilo que o mundo inteiro leva a sério... O autor dessa passagem me parece um animal bem insociável" (26).

A propriedade é a legalização civil da apropriação natural, feita pelo trabalho. A apropriação coletiva dos produtos seria roubo ou mendicância e, portanto, anti-social. Sòmente um misântropo veria na propriedade um delito de lesa-humanidade, quando ao contrário, sem ela não haveria sociedade. A vida social é apenas a organização, pelo direito civil, das relações humanas inorgânicas, existentes em estado natural. O trabalho é a condição do reconhecimento pessoal. A propriedade legaliza êste reconhecimento, tornando-o mais efetivo. A propriedade sustenta a humanidade do homem.

O direito à propriedade não exclui a desigualdade econômica e social: a natureza fêz os homens desiguais em seus talentos e não distribuiu de modo sempre idêntico a fertilidade do solo, por isto nem todos os homens se apropriam do mesmo modo das mesmas coisas. A desigualdade é natural e tende a crescer por uma lei da própria sociedade. Com efeito, os homens trocam o excedente perecível de sua produção. Quando surge o dinheiro, a troca pode ser diferida, pois o metal é imperecível. Agora, os homens se distinguem pela poupança e pelo desperdício. Aquêles que poupam podem adquirir mais produtos e mais terras, investindo os lucros da produção no comércio. A lei da prosperidade temporal da propriedade determina a finalidade da vida econômica: uma vez ultrapassadas as carências vitais, a apropriação tem como fim produzir para trocar, trocar para acumular e acumular para investir. O mundo econômico introduz a temporalidade na vida social.

Costuma-se comparar o "Cândido" às viagens de Gulliver. Embora válida, a comparação é parcial. Eldorado corresponde a Brobdingnag e ao país dos Huyhnmns. A parcialidade da comparação decorre de se tomar o Eldorado como a utopia do "Cândido", quando na verdade a utopia é o Jardim. Cândido é comparável a Robinson Crusoe.

A utopia de Swift é negativa. Gulliver é um homem vencido que parte em busca de um outro mundo que seja *seu* e que, no entanto, nunca poderá encontrar, porque é um representante involuntário do mundo em que nasceu. Nunca está bem em parte alguma: ora é muito pequeno, ora é muito grande, ora é muito humano e não

---

(26) — Voltaire — "*Dictionnaire*" — verbete Lei Natural — *op. cit.*, t. IV, pg. 158-159.

cabe nos mundos que percorre. Por outro lado, suas ausências prolongadas acabam por torná-lo um estranho em seu próprio país e em sua própria casa.

Como no Eldorado, o rei de Brobdingnag escandaliza-se com os relatos do visitante acêrca de seu país de origem: "Fizeste um panegírico bem extraordinário a respeito do teu país; provaste que a ignorância, a preguiça e o vício podem ser, às vêzes, as únicas qualidades de um homem de Estado; que as leis podem ser esclarecidas, interpretadas e aplicadas o melhor possível por indivíduos cujos interêsses e rapacidade levam a corrompê-las, a esbulhá-las e a iludi-las... Suponho que a maioria dos teus compatriotas é a casta de vermes mais perniciosos que a natureza permitiu que rastejasse sôbre a superfície da terra" (27). A negação vai tão longe, que a civilização mais perfeita é atribuída aos Huyhnhmns, que são cavalos, e em cuja companhia Gulliver julga ter encontrado "repouso e tranquilidade para o resto da vida". Entretanto, os Huyhnhmns acabam por excluí-lo de seu meio, porque todo Yahoo, representante do gênero humano, é um risco permanente para uma comunidade perfeita. Gulliver é expulso da utopia e seu retôrno à pátria é uma renúncia ao melhor, renúncia forçada. Eis porque Cândido se distingue da personagem de Swft. É êle próprio que reconhece seu não-pertencimento ao Eldorado. E tendo descoberto que ali não é o seu lugar, decide partir.

Eldorado, Brobdingnag e Huyhnhmns obedecem ao padrão das utopias feudais: descrevem comunidades fechadas e hierarquizadas rìgidamente, onde a sociedade é estável e estabilizadora (a divisão em classes é quase uma divisão em castas, cada uma com seus deveres e direitos próprios e com limites intransponíveis). A felicidade é corolário do isolamento e da intemporalidade, é a clausura dos homens numa idade de ouro perene (El Dorado). O contraste entre a perfeição ideal e a imperfeição real cava um abismo entre o melhor dos mundos e o mundo existente. É esta separação que leva o viajante a desconfiar para sempre da humanidade. Depois do Eldorado, Cândido não poderá mais dobrar-se ao otimismo de Pangloss. O encontro com Martin está inscrito na ordem necessária do percurso e do aprendizado.

Cândido decide abandonar Eldorado, mas não desiste do melhor, como Gulliver — o Jardim é a possibilidade de viver bem no interior do mundo existente. É a descoberta da condição para a vida melhor, porque alicerçada na independência do trabalho. Gulliver é um herói contemplativo: os poucos objetos que produz são adornos ou curiosidades, e quando se oferece para produzir um objeto utilizado em seu

---

(27) — Swift — "*Viagens de Gulliver*" — 2a. Viagem — ed. Jakson pg. 135.

país natal, a oferta é um verdadeiro escândalo — o rei de Brobdingnag repele a construção de um canhão. Os objetos de Gulliver ou são inúteis ou são nocivos, como todo objeto produzido por sua cultura. Cândido aprende a ver, como Gulliver, mas o olhar é apenas uma propedêutica para as mãos. A tranquilidade não pode nascer da visão (o mundo não é um espetáculo encantador), tem que ser produzida pelos braços. A produção é sempre útil, como Robinson prova.

Robinson Crusoe é o herói burguês perfeito porque é o herói da solidão. Viaja porque há mundos para conquistar e encontra-se bem em tôda parte, pois em tôda parte encontra a réplica de seu próprio mundo. A utopia de Robinson é a da colônia de um só homem, onde o indivíduo deve tudo ao seu esfôrço, sem que ninguém o ajude ou moleste. Robinson é um demiurgo: sempre ativo, reproduz em sua ilha o modêlo aperfeiçoado do mundo que deixou. A ilha é utópica porque, num mundo definido pela competição e pela concorrência, a independência, levada ao absurdo da solidão, significa primordialmente ausência de competidores e apenas secundàriamente, ausência de mão-de-obra. O Jardim é a ilha de Cândido, a utopia do "Cândido".

Ao decidir abandonar Eldorado, o motivo aparente de Cândido é a busca de Cunegundes. Entretanto, o herói deixa escapar uma afirmação que confere à sua partida um outro sentido: "Partamos. Aqui seremos iguais a todo mundo, mas em nossa terra seremos superiores aos próprios reis, com as riquezas que daqui levarmos". A poeira amarela e os pedregulhos coloridos reassumem a função de signos da riqueza e de instrumentos para a satisfação de todos os desejos. Cândido sabe que seu lugar é entre homens desiguais, cujo poder e prestígio vêm da desigualdade das posses. E é nêsse mundo, onde reinam a competição e a violência, que êle deseja viver.

A decisão de partir revela o verdadeiro sentido do Eldorado: o país dos Incas não é uma utopia, é um mito. É um comentário negativo da realidade social, oferecida pela experiência da viagem. "Não é uma descrição do real, mas quer justificar as omissões da realidade, visto que as posições extremas são imaginadas sòmente para mostrar que são insustentáveis; êste procedimento, próprio da reflexão mítica, implica na admissão de que a prática social, quando examinada em profundidade, está contaminada por uma contradição insuperável" (28).

O Parque da Westfália, o Eldorado e o Jardim constituem os referenciais da viagem ideológica, determinando um trajeto que parte do Paraíso Perdido, atravessa o Paraíso Impossível e chega ao Paraíso Conquistado.

---

(28) — Lévi-Strauss — "*La Gesta de Asdival*" — in Estruturalismo y Totemismo — ed. Nueva Vision — pg. 60.

Da Westfália ao Paraguai, nada muda. "Êste hemisfério é tão ruim quanto o outro", geme Cândido. Do Paraguai ao Eldorado, tudo muda. "Encontrei o melhor dos mundos", exulta Cândido. Do Eldorado ao Jardim, um novo olhar permite compreender o que se passa entre os homens e prepara o advento de uma vida melhor, no mundo tal como é. O primeiro trajeto é real; o segundo, imaginário e o terceiro, utópico.

O percurso real é ininteligível para o viajante — o bem e o mal não podem ser claramente identificados e repartidos, porque sua gênese não é conhecida. O conhecimento é proporcionado pelo trajeto imaginário, que aponta simultâneamente as tensões existentes na realidade, bem como sua supressão radical num mundo idealizado. O Eldorado revela a Europa na figura de seu opôsto impossível e esta relação dialética entre o ideal e o dado aponta as causas que impedem o mundo existente de alcançar o optimum: o fanatismo religioso e político com seu séquito (guerras, especulações filosóficas inúteis, exploração econômica). O mito, cristalizado em sistema, é o pensamento "que se ultrapassa a si mesmo e contempla, para além das imagens ainda aderentes à experiência concreta, um mundo de conceitos liberados desta servidão e cujas relações se definem livremente" (29). O Eldorado é um mito por sua composição — as categorias que a nova ideologia apresenta como constitutivas de uma outra ordem social mais justa e mais feliz, são tomadas como categorias harmônicas e complementares. Esta harmonia e esta complementariedade têm uma consequência única: a supressão do tempo. O Eldorado é uma Idade de Ouro não apenas por causa de sua perfeição, mas porque esta perfeição supõe uma sociedade mergulhada num tempo imóvel. E tal imobilidade é condicionada pelo isolamento voluntário. Isto faz do mito do Eldorado o modêlo para a utopia do Jardim.

O Jardim pretende suspender o curso do tempo econômico e social no interior de um mundo temporalizado; pretende isolar-se no seio de uma sociedade definida por relações de troca; pretende alcançar a felicidade Inca, ali onde as condições para esta felicidade foram suprimidas. O Jardim é o novo otimismo, nascido das cinzas do outro: ergue-se sôbre a irredutibilidade do mal, a fim de esquecê-lo. Almeja ser a forma concreta do mito, procurando repetir uma sociedade que Voltaire considera a realização do Eldorado na terra dos homens: a Pennsilvânia. Nesta, como no Eldorado, o soberano é tratado com familiaridade, o govêrno é laico e não existem padres, o povo não vive armado e reina a igualdade política entre os cidadãos. "Guilherme Penn poderia vangloriar-se de ter trazido à terra a Idade

---

(29) — Lévi-Strauss — " *Du miel au cendres*" — ed. Plon pg. 407.

de Ouro de que se fala tanto, e que só existiu, parece, na Pennsilvânia" (30).

Entretanto, Voltaire sente-se bastante desconsolado com o destino dos quakers, após a fase primitiva de entusiasmo renovador: "Não posso advinhar qual será a sorte dos quakers na América (31), mas vejo seu perecimento em Londres... não podem ser membros do Parlamento porque recusam-se a prestar juramento... Estão reduzidos a ganhar dinheiro pelo comércio. Seus filhos, enriquecidos pela indústria de seus pais, querem gozar e ter honras; têm vergonha de serem chamados quakers e fazem-se protestantes para andar na moda" (32).

O fim dos quakers é ditado pelo mercantilismo, isto é, pelo seu afastamento da terra e pela riqueza sem mérito dos seus descendentes. O Jardim pretende ser simultâneamente a volta à terra e a apologia do trabalho, como garantia contra a dissolução de costumes puros. Por isto é utópico: é a suposição de que a Pennsilvânia não tem história e a recusa de assumir como inevitável a situação do quaker no mundo mercantil. Promove um isolamento impossível, incumbido de realizar a harmonia que Leibniz não soubera encontrar, por tê-la julgado pré-estabelecida (isto é, supra-humana) quando, na verdade, é a harmonia conquistada por um grupo de homens honestos e diligentes. O trabalho preenche as funções das altas montanhas do Eldorado. Mas os habitantes do Eldorado decidiram cortar todo contacto com os homens, enquanto Cândido, decidiu voltar à sociedade. E no entanto, aspira situar-se fora dela. Ao colocar Cândido no Jardim, Voltaire cega a personagem que fôra tão clarividente no seu juízo sôbre o Eldorado. Fazendo de Cândido um horticultor isolado, Voltaire retira-lhe a compreensão, em cujo nome o fizera viajar. E Cândido nem sequer pode obter o mesmo consôlo que Fausto, porque sua cegueira não conduz à visão espiritual da verdade, pois a viagem depositou o verdadeiro sôbre as coisas visíveis.

O Jardim insere-se como possibilidade interna ao mundo existente. Durante todo o itinerário, Cândido é despojado de seus bens. Êste despojamento encontra-se determinado duplamente: de um lado, constitui o processo educativo do herói, que deve converter-se de vagabundo em trabalhador; mas, de outro lado, descreve o mundo social como mundo do roubo. Cândido é ludibriado de direito, porque não passou pelo caminho legítimo da apropriação, e de fato, porque

(30) — Voltaire — " *Lettres Anglaises*" — 4º carta — *op. cit.*, pg. 34.

(31) — Nós sabemos qual foi. Depois de percorrer a América, metamorfosear-se em protestante, comerciante, industrial e financista, o quaker desembarcou em São Francisco, para viagens que dispensam o Mayflower. Da Pennsilvânia aos hippies, os quakers erraram por quatro séculos, mas conseguiram, enfim, recuperar o ideal da vida silvestre.

(32) — Voltaire — "*Lettres Anglaises*" — 4º carta — *op. cit.*, pg. 36.

atravessa um mundo governado pelo dinheiro. É inevitável que desembarque no Jardim: o cultivo da terra produz bens legítimos e o isolamento preserva do furto. Assim como na viagem metafísica, ver é deixar de ser logrado, na viagem ideológica, trabalhar no isolamento é deixar de ser roubado.

O Jardim é um apólogo moral. Estranhamente, o livro de Voltaire, verdadeiro panfleto político, aconsêlha às suas personagens um apolitismo total, como condição da felicidade. "A sorte do velho lavrador parece-me preferível à dos seis reis que vimos em Veneza". A consciência de si, demolidora das "representações existentes e dos pensamentos fixos", não pode ser a consciência de si como cidadão. Ser feliz é desinteressar-se do que vai pelo mundo, por que certamente nêle tudo vai muito mal. Na primeira viagem, Cândido aprendeu que os homens são mescla do bem e do mal, sendo tolice intervir em suas vidas. Como não é possível extirpar o mal, resta evitá-lo. Se para isto é preciso enclausurar-se no Jardim, bendita seja a clausura!

Esta solução é inevitável. Para preservar "o essencial" posto pelo "Dicionário", Voltaire seria obrigado a colocar o mundo moral fora do mundo econômico e social, o que, no entanto, para êle, é impossível, dado o monismo da Natureza. Com efeito, o "essencial" posto pela lei natural, situa no mesmo plano a imoralidade do furto, a da quebra da promessa, a da mentira e a da ingratidão. A universalidade moral funda-se na universalidade da lei natural. Postas as coisas nêstes têrmos, Cândido, viajante, constata quão pouco os homens respeitam a natureza humana, e a vida social emerge como espaço da imoralidade. O conflito entre o indivíduo, núcleo da universalidade moral, e a sociedade, barreira para a vida honesta, traduz o conflito entre a liberdade e a utilidade, entre a felicidade e o desejo. A sociedade, que Voltaire defendêra contra Jean-Jacques, ergue-se agora contra Cândido. Ao que parece, a felicidade burguêsa é incompatível com a virtude, a menos que o reino dos fins e o reino dos meios fiquem separados. Esta separação (possível justamente depois da Revolução Francêsa) implica na quebra do monismo natural, fundamento da posição voltaireana. A única saída possível para Voltaire é a constituição de uma sub-sociedade, encarregada de preservar a harmonia entre o desejo e a virtude, harmonia que a sociedade global é incapaz de sustentar. A felicidade de Cândido e a salvação de Fausto exprimem a mesma contradição em dois momentos distintos da nova ideologia: antes e depois do surgimento do mundo moral, separado do mundo natural.

Na "História da Filosofia", Hegel aponta o reformismo dos ilustrados francêses, pegos de surpresa por uma revolução que não haviam previsto. O reformismo, na opinião de Hegel, decorria da incompatibilidade entre as reformas propostas e os preconceitos existen-

tes de fato. O defeito dos ilustrados estava "em que só podiam ter uma idéia geral de como as coisas deveriam ser, mas não sabiam como assinalar o modo de conseguí-las". Êsse defeito congênito dos intelectuais, sempre os deixa perplexos diante de uma revolução. Ora, na "Fenomenologia" as coisas não se passam da mesma maneira. Aqui, o Terror aparece inscrito necessàriamente na dialética da consciência ilustrada, como sua culminância. Nêste caso, a filosofia francêsa, levada às suas últimas consequências, já é filosofia da Revolução, embora não o saiba. Com efeito, a utilidade faz com que as instituições existentes não sejam mais em si, mas para os outros, isto é, faz com que surjam como úteis ou nocivas para os homens. Desta maneira, prepara o advento da vontade universal e absoluta, de sorte que o mundo deixa de ser algo opaco e resistente para tornar-se algo construído pela própria vontade dos indivíduos. A Revolução é o momento final do processo da laicização da realidade, porque nela o real aparece como produto da ação livre dos homens. Por isso mesmo os Jacobinos e os Democratas reclamam a aplicação rigorosa do Contrato Social, bem como o direito de sancionarem a Constituição e as leis. Se os filósofos se surpreenderam com o movimento revolucionário foi porque não haviam apreendido o alcance de suas próprias teses.

A incapacidade para chegar a essa apreensão vincula-se, no caso de Voltaire, à maneira como estabelece a relação entre a propriedade e a liberdade. O conflito entre o indivíduo e o cidadão define a nova ideologia e está presente, por isso mesmo, no discurso dos revolucionários. St. Just mostra-se tão desacorçoado, quando Voltaire: "sòmente o estoicismo, virtude do espírito e da alma, pode impedir a corrupção numa república mercante ou numa república que careça de costumes" (33). Mas o revolucionário logo acrescenta: eu me apunhalaria se considerasse impossível criar uma cidade bem legislada e capaz de preservar a pureza dos costumes. "O' Legisladores, dai-nos leis que nos forcem a amá-las. A indiferença pela pátria e o amor de si próprio é a fonte de todo mal. A indiferença por si próprio e o amor pela pátria é a fonte de todo bem" (34). Como explicar que partindo das mesmas premissas e das mesmas categorias que Voltaire, St. Just tome o rumo oposto? Parte do atomismo social, como Voltaire: apenas o sentimento de justiça e de piedade recíproca podem cimentar as relações entre os homens. Parte, também, da crítica ao Antigo Regime, lugar do fanatismo religioso, da corrupção moral e da exploração econômica. E deposita tôda sua esperança no trabalho honesto de cada um: "a vida ativa enrigece os costumes e os homens que trabalham se respeitam". A diferença entre o pré-revolucionário

---

(33) — St. Just — "*L'esprit de la Révolution*" — ed. 10-18 pg. 144.
(34) — *Idem, ibidem* — pg. 63.

e o companheiro de Robespierre, diferença prática, determina uma diferença teórica: Voltaire e St. Just, habitando o mesmo campo categorial, manipulam diversamente as categorias da liberdade e da propriedade. Voltaire define a liberdade como poder para agir e toma a propriedade como condição dêste agir. A propriedade, guardiã da liberdade, revela o Jardim como lugar da autonomia. St. Just define a liberdade pela submissão a leis racionais. Se numa república mercante há furto e corrupção, a propriedade corre riscos permanentes porque não há leis que a protejam. O Estado deve surgir como poder legítimo que promove leis racionais e que, pondo a liberdade, garante a propriedade. A cidadania é a guardiãa da economia. Desta maneira, a crítica endereçada ao Antigo Regime ganha um outro sentido: a monarquia não é imoral porque permite o logro e a corrupção, mas leva a isto porque é *ilegítima*. Sua ilegitimidade cria sua imoralidade. Assim, também, o elogio do trabalho conduz à negação do Jardim: "A questão do *bem geral* pode ser posta assim: é preciso que todos trabalhem e se respeitem". O trabalho torna-se uma questão política visto que a "pátria não é o solo, mas a comunidade de afeições", e todo govêrno legítimo "deve impedir que os homens se isolem de fato". O Jardim é utópico porque estabelece um vínculo imediato entre a liberdade e a propriedade. A posição de St. Just é realista, não porque houve a revolução, mas porque entre a liberdade e a propriedade interpõe-se uma mediação necessária: o Estado. Nem Voltaire nem St. Just resolvem o conflito originário do indivíduo e do cidadão, mas o segundo procura *enfrentá-lo* — "Formemos a cidade: é surpreendente que esta idéia não esteja na ordem do dia" — enquanto o primeiro tenta *esquecê-lo,* vivendo-o como mal-estar e não como contradição.

Voltaire espera que a utilidade e a liberdade *afastem* o pequeno grupo de trabalhadores daquilo que será seu efeito necessário: a subversão da ordem social. As categorias que deveriam comduzir ao Jardim são justamente aquelas que tornaram a horticultura e o artesanato impossíveis.

O engano político de Voltaire é solidário de uma compreensão nostálgica do significado do trabalho. Não se trata de mostrar, aqui, o surgimento do trabalho no interior do Jardim, como simples revelador de talentos naturais e diferentes, nem como simples produtor de valor de uso, a fazer com que o valor pròpriamente dito apareça como prolongamento da utilidade, em vez de ser sua causa determinante. Em suma, não se trata de fazer uma "leitura retrospectiva" (35) do texto

(35) — "É preciso, pois, evitar uma leitura retrospectiva que emprestaria à análise clássica das riquezas apenas a unidade ulterior de uma economia política que foi constituindo-se por tateios... De fato, os conceitos de moeda, devalor, de circulação, de mercado não foram pensados no século XVIII a partir de um futuro que os esperava na sombra, mas sim sôbre o solo de

de Voltaire, mas de assinalar o resultado utópico da operação voltaireana, a partir das próprias categorias manipuladas por ela.

Se, no Eldorado, o ouro é poeira amarela, é porque uma coisa só possui valor quando atende às exigências de uma necessidade humana. A fonte do valor é a necessidade individual. A êste aspecto subjetivo, corresponde um outro, objetivo, qual seja, a Natureza, reservatório inesgotável de riquezas. A riqueza é um atributo da Natureza, conseguido pelo homem, graças à apropriação natural daquilo que, sendo necessário, torna-se ipso facto, valioso. A troca simplesmente acrescenta uma *apreciação* ao valor originário do objeto. Assim, embora ela compare os valôres, aumente e diminúa seus preços em função de sua utilidade relativa, esta utilidade é determinada, em última instância, pelo desejo subjetivo daquêles que trocam. Conseqüentemente, o valor antecede e condiciona o intercâmbio. A poeira amarela possuíria, então, um valor intrínseco? Seria sempre ouro? Não, porque o valor primitivo enraiza-se nas coisas imediatamente necessárias para a conservação. O metal torna-se valioso quando se mostra útil para tal fim. Aquilo que não passa pelo crivo do desejo e não é obtido pelo trabalho, não tem valor. A Natureza prodigaliza bens, mas só os braços laboriosos podem apropriar-se dêles. A horticultura e o artesanato são formas primitivas, naturais e legítimas de apropriação.

A troca é apenas ocasião reveladora da pré-existência do valor, pois só pode ser trocado aquilo que pode ser cedido por uma outra coisa, também oriunda do trabalho. Sòmente os equivalentes são intercambiáveis, mantendo entre si uma relação especular. A troca representa o valor, mas não o constitui. O comércio remete-se à sociedade; a riqueza, promotora do valor, remete-se à natureza. A poeira amarela converte-se em ouro quando passa a funcionar como signo do valor, signo capaz de representar de maneira mais fácil e simplificada o sistema complexo das equivalências instauradas pelo mercado.

A moeda designa uma riqueza, fixando seu preço. Se o valor não pré-existisse, nunca haveria um "preço justo", pois nada na própria mercadoria indicaria, intrìnsecamente, a quantidade de moeda necessá-

---

uma *disposição epistemológica rigorosa* e *geral*" — Foucault "*Les mots et les choses*" — ed. Gallimard pg. 178. Devemos evitar uma leitura anacrônica e ingênua como esta: "Atrás da tentativa daquêles que se esforçam para apresentar a circulação de mercadorias como a fonte da mais-valia, esconde-se quase sempre um quidproquo uma confusão entre valor de uso e valor de troca. É, por exemplo, o que ocorre com Condillac... que não só confunde valor de uso e valor de troca, mas que procedendo de um modo pueril atribui a uma sociedade baseada em um regime desenvolvido de produção de mercadorias, um estado de coisas em que o produtor produz diretamente seus meios de subsistência e lança na circulação o que sobra, depois que satisfaz suas necessidades, o excedente" — Marx — "*El Capital*" — t. I, pg. 114 ed. FCE. (sic).

ria para adquirí-la. Ora, o mundo comercial despoja a mercadoria de seu valor natural e, consequentemente, surge com um mundo violento, onde o roubo é a regra do jôgo. Por isso Cândido paga preços exorbitantes para chegar até Cunegundes. O capitão holandês não pergunta se a viagem é em si mesma necessária, donde valiosa, para seu passageiro, mas calcula quanto poderá extorquir do pobre ingênuo, em vista da presteza com que êste lhe paga, seja qual fôr o preço estipulado. Cândido é ludibriado porque *para êle* a viagem possui um valor intrínseco, medido pela figura de Cunegundes e pelo seu próprio desejo. Para o capitão, ao contrário, a viagem vale o quanto o passageiro se dispuser a pagar. Para um, o valor está interiorizado, para o outro, é uma pura exterioridade mercante.

O Jardim é a resposta contra uma sociedade fraudulenta, governada pelo dinheiro e desgarrada da Natureza. "Como as propriedades de um objeto não brotam de sua relação com outros, visto que esta relação parece apenas confirmar tais propriedades, parece que o objeto deve sua forma de equivalência à própria natureza, assim como a propriedade de ser pesado ou de guardar calor. Por isso, a relação de equivalência parece um mistério, que só surge como tal para a consciência burguêsa, quando esta relação se materializa definitivamente no dinheiro" (36). Para Cândido o resultado dêsse mistério é o lôgro. O universo mercantil perverte as relações entre os homens porque instaura a troca fraudulenta dos objetos. A convenção monetária é contrária à sociabilidade natural dos proprietários, tornando os homens meios para outros homens. Eliminando o dinheiro e a troca, o Jardim pretende recuperar, no domínio da prática, a mesma relação imediata com as coisas e com as pessoas, tal como existe no domínio da visibilidade. Para poder usufruir as coisas em companhia dos outros é preciso eliminar o tráfico dos produtos, assim como para poder confiar no visível é preciso eliminar a interposição dos preconceitos entre o ôlho e a coisa. A relação dos olhos e das mãos com as coisas é uma relação natural, imediata e individual. Para que a relação social seja justa deve dobrar-se aos cânones das duas primeiras.

A Pensilvânia e o Jardim almejam recomeçar a vida social sem os vícios da sociedade existente. E para isto precisam ficar fora dela, ali no mundo silvestre, ainda não corrompido pelo mercado. O comércio aparece não apenas como alienação das mercadorias, mas como alienação do indivíduo. Isto significa que o indivíduo alienado é aquêle que precisa de coisas produzidas por outrem, e, portanto, o fim da alienação estaria condicionado pela recusa da circulação dos bens, isto é, pela supressão do consumo, na base da compra e da venda.

---

(36) — Marx — "*El Capital*" — t. I, cap. I, pg. 24 ed. FCE.

Ora, Voltaire é obrigado a admitir o fracasso da experiência Quaker, devorada pelo Moloch Comércio. Mas não é só isso. Quando elogia as ciências aplicadas, considera suas vantagens para os comerciantes — as regras da aritmética favorecem os negócios. Quando elogia a Bolsa de Londres, por sua tolerância religiosa e social, coloca a finança como novo templo dos homens livres. Em todas essas ocasiões mostra-se capaz de compreender a nova ordem social. Desta maneira, a proposta do "Cândido" parece um verdadeiro mistério. A estranheza vai mais longe, se levarmos em conta que as categorias orientadoras da compreensão voltaireana da vida social e política incluem a lei da prosperidade temporal da propriedade, portanto, sua historicidade. O Jardim contradiz não apenas a realidade da experiência Quaker, como também a efetividade do processo econômico. É a tentativa paradoxal para reunir as vantagens do estado de natureza (direito à apropriação, isolamento e auto-suficiência) com as vantagens do estado civil (legitimação da propriedade, reconhecimento recíproco e troca do excedente da produção), como se o tempo que governa a propriedade e, consequentemente a sociedade civil, não anulasse radicalmente as vantagens iniciais do estado natural. Jean Jacques compreende êsse processo muito melhor do que François-Marie, reconhecendo simultâneamente a propriedade como perversão, mas dotada de regras tais que o cálculo e o interêsse particulares revelam-se como laços sociais muito tênues. O contrato e o Legislador, isto é, o Estado, são indispensáveis para garantir a apropriação, de sorte que o proprietário é obrigatòriamente cidadão. O "animal insociável" é aquêle que nos convida ao cultivo do Jardim.

A lei da prosperidade temporal da sociedade põe a circulação como acabamento necessário do processo econômico, refluindo, em seguida sôbre êle, de forma que a situação inicial da produção passa por uma completa mudança — embora se começe trocando para subsistir termina-se subsistindo para trocar. Foucault assinala que a economia é o único lugar da episteme clássica que atribui um índice temporal às representações (37). Assinala, ainda, que mercantilistas e fisiocratas operam com as mesmas categorias "definidas rigorosamente pela episteme", embora as séries causais que apresentem estejam invertidas uma com relação à outra: no mercantilismo, o comércio é a fonte do valor, suscitando a exploração do solo; na fisiocracia, a terra é fonte do valor, suscitando o comércio como simples efeito. Ora, se a diferença fôsse apenas esta, o Jardim permaneceria um mis-

(37) — Assim, em que pesem seus anacronismos (*sic*) a crítica da economia política parece que não se engana ao apresentar-se como materialismo *histórico!* Quem sabe se não foi graças à leitura *errada* feita por Marx que Foucault pôde perceber a temporalidade econômica numa episteme calcada sub espécie aeternitatis...

tério, pois cêdo ou tarde o comércio bateria à sua porta. É preciso compreender que o "índice temporal" não opera da mesma maneira nas duas concepções econômicas. O tempo mercantil é prospectivo — é o tempo do cálculo, tempo contabilizado e vazio, do qual se espera que *no futuro* traga de volta e aumentado aquilo que lhe foi confiado no presente. O tempo fisiocrata é retrospectivo: se o valor é intrínseco ao objeto útil, se a utilidade é promovida pelo trabalho diretamente vinculado à terra, se o comércio é um efeito que pode ser neutralizado sem *alterar* o valor, então a economia e a sociedade perfeitas instalam-se no *comêço* do processo produtivo e não no seu término. Se quisermos ser livres e felizes devemos viajar contra a corrente da história, rumo ao momento original, quando o trabalho é apenas supressão das carências vitais. O índice temporal determina duas formas antagônicas de relação com a Natureza. Embora mercantilistas e fisiocratas considerem o valor como natural (seja porque a troca é uma relação natural, seja porque a fonte da riqueza é a terra e o desejo humano), o tempo fisiocrata detém-se no momento da relação imediata do trabalho com a Natureza, enquanto o tempo mercantil refere-se a uma Natureza abstrata, dada como simples suporte das qualidades imutáveis dos objetos trocados. A circulação, a partir do surgimento do dinheiro, estabelece uma temporalidade que é afastamento crescente de tôda substância natural, pela manipulação de um objeto reduzido a simples veículo do valor.

A primeira viagem combate a abstração metafísica. A segunda combate a abstração econômica, pretendendo fazer com a sociedade o mesmo que a primeira fizera com Deus: deixá-la agir até certo ponto e, em seguida, neutralizá-la. Deus põe a ordem natural e descansa. A sociedade legaliza a propriedade e sai de cena. Ora, se Deus pode ser neutralizado é porque é transcendente, mas a sociedade é imanente à propriedade (como o próprio Voltaire admitira), de modo que tudo o que afeta uma delas afeta necessàriamente a outra. E o exemplo dos Quakers está aí para que Cândido o compreenda. Mas Voltaire bloqueia essa compreensão, imaginando que uma comunidade campestre poderia subsistir à margem de uma sociedade que a fizera possível, sob a condição obrigatória de que desaparecesse. Imagina que, retirando o pequeno grupo de Cândido da loucura do consumo, garante sua felicidade. A solução voltaireana é utópica porque, inscrita na contradição necessária entre a autonomia individual, definidora do novo homem, e a dependência econômica e social, definidora da nova ordem, busca a solução do conflito pela neutralização de um dos contraditórios.

O país da ideologia está retalhado em caminhos divergentes e cada vereda é um esfôrço para retificar as sinuosidades do caminho principal, como se seus meandros não lhe fôssem essenciais. O resultado

é a proliferação de estradas secundárias que perderam o rumo. A ideologia, no seu todo, consegue estabelecer o quadro completo das categorias necessárias para a descrição e para a justificativa da nova ordem social: a auto-consciência, ancorada na certeza sensível e voltada para uma prática esclarecida e útil; a liberdade, promovida pelo trabalho, fundado na utilidade; a propriedade, condição sine qua non do exercício da liberdade e do reconhecimento intersubjetivo; o progresso, resultado da educação da consciência e da melhoria das condições de vida, graças a uma exploração racional das riquezas. Entretanto, é por uma vereda que se chega ao Jardim, remédio para uma sociedade doente, e não emergência concreta das categorias apresentadas. Se estas, no seu todo, são suficientes para explicar a nova ordem social, contudo são incapazes de promover o homem livre e feliz que esta ordem prometera. Ao contrário, a sociedade se manifesta como bloqueio para o surgimento dêsse homem. O desajuste entre as categorias e a realidade manifesta-se no desajuste entre a totalidade da ideologia e uma parte dela, isto é, a utopia. A vereda resulta de um corte no caminho social. É a seleção de algumas categorias, a fim de que instaurem uma subordem, em cujo interior possa nascer o indivíduo livre e feliz. Abandonando a estrada social e enveredando por uma picada vamos das numa pequena comunidade laboriosa que mantém relações imediatas entre seus membros e dêstes com as coisas.

Vencer Pangloss não é suficiente para abolir a Triste Figura. Cândido, que surgira como homem de sua época é condenado por seu próprio autor a um retôrno impossível, como se os tempos deixassem a Natureza intacta, pronta para uma reconciliação definitiva com o homem. Se D. Quixote percorria um mundo enfeitiçado, Cândido fêz a viagem da lucidês. Se D. Quixote era inofensivo porque estava louco, Cândido é responsável, porque é consciente. Quão irrisória é esta diferença! Para que serviu a razão? Para converter Cândido em Quixote? De modo algum. Se Cândido é uma figura triste é porque sua lucidês é simples resignação. Não, não é por isto. É porque sua lucidês é má fé: D. Alonso empunhou a lança e enganou-se de combate, mas Cândido guardou as armas e saiu a plantar flôres.

III — Pelo interior da antropologia, ou de como Cândido descobriu que a Westfália não era o mundo.

"Iremos para um outro universo, dizia Cândido. Nele certamente, tudo vai bem, pois é forçoso admitir que poderíamos gemer um pouco à vista do que se passa no nosso, tanto em física quanto em moral... Tudo irá bem. O mar dêste Novo Mundo já é melhor do que os mares de nossa Europa: é mais calmo, os ventos são mais constantes. Certamente o Novo Mundo é o melhor dos universos possíveis".

Velas ao vento, Cândido navega rumo ao Outro, disposto a encontrar e acolher a diferença, como se ventos e mares favoráveis anunciassem homens melhores. Homens melhores. A diferença procurada está colorida de valor. Sem a dimensão valorativa seria muito difícil compreender porque o encontro exige a mudança de hemisfério, pois as duas viagens anteriores apontam um universo constituído por desigualdades, de sorte que o outro está em tôda parte.

"Meu caro senhor, replicou Cacambo, estais sempre espantado com tudo. Por que considerais que em certos países haja macacos que obtenham as boas-graças das damas? ... Eu sempre julguei que fôssem fábulas, respondeu Cândido. Deveis estar convencido agora de que se trata de uma verdade, tornou Cacambo. E vêde como a usam as pessoas que não receberam uma certa educação".

A viagem antropológica, como as outras, é uma viagem educativa. Qual é a "certa educação" a que se refere Cacambo? A resposta é fornecida pelo "Tratado de Metafísica". Descontente com definições do homem que os sábios inventaram, o filósofo propõe um estratagema capaz de chegar a uma definição unívoca, em cuja base instala-se a constatação das diferenças. O estratagema é, justamente, uma viagem. "Suponho que nasci com a faculdade de pensar e de sentir que possuo presentemente, mas sem ter a forma humana, desço ao globo, vindo de Marte ou Jupiter... Descido sôbre êsse punhado de lama, e não tendo nenhuma noção do homem, como êste não tem nenhuma dos habitantes de Marte e de Jupiter, desembarco nas costas do Oceano, no país da Cafreria, e começo a procurar um homem" (38). A "certa educação", necessária a Cândido, consiste em assumir o ponto de vista de Sirius: alcançar a neutralidade do olhar, impedindo que preconceitos, por simpatia ou antipatia, se interponham entre o ôlho e os homens. Pensar e sentir como um homem, sem contudo ter a forma humana é a hipótese limite, levando a despojar o entendimento de todo compromisso bastardo com os preconceitos e com a ambiguidade, presente na relação intersubjetiva. A viagem antropológica é a educação do ôlho científico.

O filósofo interplanetário começa a procurar um homem. E encontra homens. Insurgindo-se contra a monogenia científica de Buffon, e a teológica do mito adâmico, o viajante espacial enfrenta a diferença como poligenia. Descendo na África, percebe certos sêres negros que superam outros graças à sua linguagem, mais articulada, e graças à sua capacidade para adquirir idéias. Conclui, então, que o homem é "um animal negro que tem a cabeça recoberta de lã e que caminha sôbre dois pés". Que surpresa, porém, ao chegar às Indias. Aqui, os

(38) — Voltaire — "*Traité de Métaphysique*" — ed. Armand Aubré t. I, pg. 8 e 9.

elefantes, leões e macacos são idênticos aos da África, mas os homens são totalmente diferentes, e o viajante sente-se obrigado a "colocar a natureza humana sob duas espécies: a amarela, com crina, e a negra com lã". Ora, chegando à Europa, o visitante descobre homens brancos, barbados, de olhos claros e cabelos loiros que lhe mostram Americanos, de pele-vermelha e sem barba. O espanto aumenta ainda mais quando, após a visão de homens tão diferentes, o marciano topa com uma espécie muito singular: um homem "vestido com uma longa sotaina negra, que se diz feito para instruir os outros, afirmando que todos os homens nasceram do mesmo pai". E a criatura do espaço ouve o homem de negro contar uma história muito comprida sôbre a genealogia humana... "O que êste animal me diz parece-me altamente suspeito", conclui o ouvinte. E curioso, indaga se os negros geram filhos brancos, se os brancos geram filhos vermelhos, se em condições climáticas diferentes cada espécie pode produzir homens de uma outra. A resposta òbviamente é negativa. Donde, "parece-me que estou bem fundado para crer que os homens são como as árvores. As pereiras, os abricoteiros, os pinheiros e os carvalhos não veem todos da mesma árvore. Os brancos barbados, os negros com lã, os amarelos com crina e os homens sem barba não veem todos do mesmo homem". Pelo mesmo motivo não existe uma língua-mater, origem unitária de tôdas as línguas, como não existe uma comunidade originária que se dispersou pela terra. Nem Adão nem Babel constituem o tronco único de uma única humanidade. A noção de raça como forma natural fixa e originária, instala a diferença como princípio para a compreensão do homem. Cada raça, enfrentando situações geográficas específicas, elabora sua natureza própria: cada raça possui seu próprio temperamento, cunhado no embate da forma física dos seus membros com a forma geográfica de seu meio. E, assim, cada raça tem sua própria história e segue com seu rítmo próprio a marcha geral e única da razão. Isto supõe a possibilidade de uma história universal — resta saber como a diferença originária pode desembocar na identidade. É o que Cândido deve descobrir, aprendendo que os homens são como animais: ambos são máquinas passionais, providas dos mesmos órgãos da vida, movidos pelas mesmas carências e pelos mesmos desejos. Não é espantoso que as mulheres dos Orelhudos sejam amantes de macacos. A variedade dos sêres exprime a simplicidade da ação inteligente e infinita do Criador. "Cada gênero de ser é um modo à parte, e longe de que uma matéria cega produza tudo pelo simples movimento, é verossímel que Deus tenha formado uma infinidade de sêres com meios infinitos, porque êle próprio é infinito" (39). Cândido não deve ser maniqueu: a diferença não é produto do enfrentamento do Bem e do Mal, é expres-

---

(39) — Voltaire — "*Elements de Philosophie*" — ed. Beuchot pg. 58.

são da infinidade divina. A viagem antropológica é sustentada pela viagem metafísica.

Se atentarmos para a descrição do itinerário de Cândido no Novo Mundo, notaremos que a diferença racial, enquanto diferença física, nunca é mencionada. Os nativos que vivem nas missões jesuíticas não têm rosto: são sêres indistintos que comem suas rações sob o sol escaldante. Nenhuma descrição é fornecida sôbre o físico dos Orelhudos ou dos habitantes do Eldorado. Cândido apenas se refere à "beleza singular" dos eldoradinos. Tal ausência leva-nos a admitir que a diferença procurada não é a mesma que aquela do filósofo interplanetário. Isto nos obriga a repetir a questão inicial: quem é o outro campeado, que obriga a passagem para um novo hemisfério?

A viagem metafísica propusera a imersão do olhar no visível. Ora, o reino da visibilidade é o reino da diferença e nêle qualquer um é o outro. Opondo-se ao intelectualismo de Pascal, fundado na identidade conceitual para suprimir as diferenças entre as subjetividades percipientes, Voltaire declara: "A cor branca não pode servir como prova. O branco, reunião de todos os raios, parece brilhante para todo mundo; ofusca pouco a pouco; produz o mesmo efeito sôbre todos os olhos. Entretanto, poderíamos dizer que, talvez, as outras côres não sejam percebidas da mesma maneira por todos os olhos" (40). A luminosidade pura é idêntica ao ofuscamento, e a luz do conceito pode ser a cegueira dos olhos. A visibilidade nasce no jôgo da luz e da sombra, isto é, no universo das côres: a diferença no objeto é diferença para os olhos, e essa diferença é duplicada pelo ponto de vista do vidente. A identidade final das côres no branco estabelece o limite da visão possível, e o início das trevas. Assim sendo, o outro, diferença colorida e diferença do olhar, povoa a totalidade do visível, constituindo-o. Não sabemos ainda por que Cândido deve transferir-se de hemisfério, pois o outro palmilha todo seu caminho.

"Há poucos homens originais; quase todos pensam e sentem sob a influência do costume e da educação. Não há nada mais raro do que um espírito que caminhe por uma estrada nova. Mas, na multidão que caminha junta, cada homem possui pequenas diferenças que as vistas mais acuradas podem perceber" (40a). À primeira vista, a questtão parece respondida: no Velho Mundo Cândido encontrou o Mesmo, e sempre o Mesmo, porque se deparou com homens submetidos à mesma educação e aos mesmos costumes — a sociedade é um rolo compressor que esmaga as diferenças individuais. Entretanto, Voltaire acrescenta: a massa é homogênea em sua superfície, mas um olho fino apreende o singular. O indivíduo permanece apesar da coer-

---

(40) — Voltaire — "*Lettres Anglaises*" — 25a. Carta *op. cit.*, pg. 179.

ção social. Assim não fôsse, o dilema posto pela segunda viagem teria desaparecido, ou melhor, nem sequer teria surgido. Se a viagem antropológica não procura diferenças raciais, também não procura diferenças individuais — nêste ponto Voltaire concordaria inteiramente com Kant, admitindo que para isto bastaria olhar à volta de si. Também, não se pode dizer que viagem procure diferenças sociais. Os holandêses são protestantes e os francêses, católicos, isto não os impede de massacrar seus irmãos em nome da fé. A filha do papa, horrorizada com os processos de revista a que os corsários marroquinos submetem seus prisioneiros, vem a saber que os guerreiros cristãos usam os mesmos recursos em suas pilhagens, obedecendo todos, muçulmanos e cristãos, ao "direito das gentes". E nada pode distinguir ábaros e búlgaros quando se enfrentam numa "carniçaria heróica".

A viagem antropológica busca a diferença no plano da *civilização*. E não procura uma outra civilização qualquer, mas a melhor possível. Cândido deverá viajar até encontrar um mundo onde possa ouvir um homem dizer: "Meu Deus está lá — e apontou o céu — minha lei está aqui dentro — e colocou a mão sôbre o coração" (41). O melhor dos mundos é aquêle onde a cultura ajuda o homem a suportar o mal, e, portanto, um mundo que, confrontado com a Europa, revele que nesta "todos os infelizes só o são por causa do papa" (42). A avaliação antropológica tem no seu horizonte a religião e a teologia, fundadoras de certas concepções de Deus e da Natureza que determinam práticas, usos e costumes.

O percurso antropológico está cindido em dois movimentos, marcados pela transformação do olhar de Cândido. O olhar inocente é sempre um olhar espantado (por vêzes, aparvalhado) a conviver com o inesperado. E aquilo que não se espera é aquilo que não se pode identificar. Ao sair da Westfália, Cândido perde todos os parâmetros do reconhecimento. Mas não perde a memória e seu olhar converte-se numa tentativa de rememoração. Seu espanto é conseqüência da impossibilidade de reduzir o desconhecido ao já conhecido. Tôdas as vêzes em que usa êsse procedimento seu embaraço cresce e sua ação fracassa — a aventura no exército búlgaro, o suplício em Lisbôa, o engano no país dos Orelhudos nascem da inadequação entre seu olhar e sua memória. Entretanto, o espanto de Cândido não possui a mesma significação em tôdas as circunstâncias: no Velho Mundo, Cândido espanta-se porque encontra o mal onde julgara que houvesse o bem; no Novo Mundo, surpreende-se porque encontra o bem quando já concluíra sua impossibilidade. Nos dois casos o procedimento é o mesmo: a expectativa não é preenchida, segundo o esquema do re-

---

(41) — Voltaire — " *Histoire de Jenni*" — ed. Bibliothèque de Cluny, pg. 254.
(42) — Voltaire — "*O Ingênuo*" — trad. Sérgio Milliet — ed. Abril, pg. 328.

conhecimento. O verdadeiro aprendizado consiste, portanto, em não ter expectativas, em lançar-se ao mar sem o apoio da cartografia.

Por que as expectativas de Cândido convertem-se em decepções? No caso do Velho Mundo e dos mundos que êste já alcançou pela colonização e pelo comércio — a Bulgária, Portugal e a França são tão ruins quanto o Paraguai, Surinam e o Marrocos — a tentativa de reconhecimento fracassa porque nêles a hipocrisia é a regra da convivência. São mundos onde o gesto e a palavra não coincidem mais. Cândido se espanta porque sempre encontra o Outro disfarçado, e a queda dos disfarces reduz todos os outros vistos à mesma figura má e perversa.

Entretanto, o viajante não está só em seu engano. Os Orelhudos também agem a partir dos sinais que julgam reconhecer. "É um jesuita! É um jesuita! gritavam êles. Nós nos vingaremos e comeremos um belo repasto. Comamos jesuita! Comamos jesuita!" A batina, que salvara o nosso herói um pouco antes, vai ser agora a causa de sua perdição. Não fôra a voz de Cacambo, e a viagem teria terminado. Ao falar, Cacambo inicia um novo processo de reconhecimento: a linguagem comum converte o inimigo em amigo. Os Orelhudos se deparam com alguém que talvez seja o mesmo que êles próprios.

Êsses encontros e desencontros nos fazem suspeitar de que, no final das contas, o mesmo e o outro são simples estereótipos. Até a chegada ao Eldorado, a viagem só descobre o mesmo porque a sociedade e a colonização produziram tipos humanos fixos. Os búlgaros, os ábaros e os russos são soldados sanguinários. Os italianos, cantores capados, papas desavergonhados e nobres entediados. Os franceses, intrigantes ganaciosos. Os holandêses comerciantes safados. Os portuguêses, fanáticos. Os espanhõis, enfatuados. Os inglêses, inflexíveis. Essas diferenças, porém, recobrem uma identidade fundamental: a barbárie e a hipocrisia, que afogam as diferenças nacionais e individuais no jôgo social da corrupção. No máximo, o olhar enxerga formas diferentes da perversão da natureza humana. Por isso o Outro só poderá ser o Eldorado, porque nêle existe uma outra *civilização*.

Expulso da Westfália, Cândido sai pelo mundo carregando apenas o fardo de sua memória, tropeçando em seu próprio olhar. Como Amabed, enxerga cerimoniais sem sentido e como Amabed, oscila entre duas atitudes: ora aprecia os cerimoniais como jogos ininteligíveis (Cândido e os búlgaros, Amabed e Roma às vésperas da eleição de um novo papa); ora os apreende a partir de um sentido memorioso (Cândido e os Orelhudos, Amabed e o festim de Leão XIII). Pouco a pouco, entretanto, o sentido real daquilo que é visto começa a desenhar-se num contôrno mais preciso. O segundo movimento da trajetória antropológica de Cândido e de Amabed começa quando

enfrentam a alteridade radical, avêssa a todo reconhecimento. E nêsse ponto, Cândido e Amabed se separam. O Eldorado leva o primeiro a apreender o sentido negativo de sua própria civilização, enquanto a Europa permite ao segundo reconhecer a superioridade da sua. "É assim, divino Shastaid, que entre êsses bárbaros da Europa, encontramos homens que são um composto de êrro, fraqueza, cupidês e idiotice, e outros que são patifes conseqüentes e endurecidos... Quem acreditaria que seria num barco, vogando pelas costas da África, que aprenderíamos a conhecer os homens;... Sentes a superioridade que a língua indú, tão antiga, conservará sempre sôbre todos os jargões da Europa: aquilo que exprimimos em quatro palavras, exige dêles o uso de pelo menos dez, e mesmo assim, fazem-se entender com muita dificuldade" (43). Cândido também se surpreendera com a "bondade" da língua do Eldorado: o rei Inca e o sábio Indu falam a linguagem de civilizações superiores, a linguagem simples, concisa e clara da Razão. Surge aqui um novo elemento da avaliação antropológica: a civilização superior, aquela que auxilia o homem na dura peleja contra o mal, é aquela que manifesta uma racionalidade desenvolvida, presente em sua religião e em sua linguagem. A finalidade da viagem antropológica está concentrada na busca do Outro como figura da Razão Aperfeiçoada, porque sòmente nela pode desenhar-se a figura do Melhor.

Dizer que Cândido busca uma outra civilização que seja a melhor, obriga-nos a perguntar qual o critério que a perspectiva poligênica de Voltaire pode fornecer para isto.

Idênticas enquanto máquinas passionais, a animalidade e a humanidade se distinguem por uma diferença específica: a presença, na segunda, do sentimento moral. "Abandonando Locke nêste particular, digo com o grande Newton: Natura semper sibi consona. A natureza é sempre a mesma. A lei da gravitação que age sôbre um astro, age sôbre todos os astros, sôbre tôda a matéria. Assim, a lei fundamental da moral age igualmente sôbre tôdas as nações conhecidas. Há mil diferenças nas interpretações dessa lei, em mil circunstâncias, mas o fundo subsiste sempre o mesmo, e êste fundo é a idéia do justo e do injusto" (44). A lei natural, enquanto lei natural da humanidade, é o "instinto que nos faz sentir a justiça". O sentimento moral, investido com a dignidade de lei da Natureza, funda a identidade entre os homens, malgrado a diferença racial. Por esta via, a alma recupera seu poder unificador, para além da diversidade corpo-

---

(43) — Voltaire — "*Lettres d'Amabed*" — ed. Bibliothèque de Cluny, pg. 133 e 153.

(44) — Voltaire — "*Le philosophe Ignorant*" — ed. Armand Aubré — t. I, pg. 105-106.

ral. Se o Homem são os homens, também é verdade que os homens são o Homem.

O sentimento de justiça é um sentimento de benevolência recíproca, germe da sociabilidade natural do homem e que vem cumprir a lei da auto-conservação, pois os homens nascem indefêsos e são obrigados a lutar com as fôrças da natureza para poder sobreviver. Sucumbiriam inevitàvelmente se também fossem obrigados a lutar com seus semelhantes. A sociedade surge, portanto, como lei natural da humanidade. A civilização, por sua vez, nasce das diferentes *interpretações* que as raças diferentes elaboram sôbre o fundo idêntico que as faz humanas. Cada raça, em função dos caracteres que possui, interpreta a seu modo o sentimento natural de justiça, e realiza a seu modo, o impulso natural à benevolência. A geografia, que não exercêra nenhuma influência sôbre a constituição das espécies, vem agora exercer todo o seu poder sôbre os caracteres morais que balizam cma civilização. Não é por acaso que Cândido confia nos ventos e nos mares do Novo Mundo: sua constância e calma prenunciam homens de temperamento mais sereno e benéfico. O sol inclemente do Paraguai se reflete nos nativos sem rosto, comendo suas rações ao desabrigo. A selva é o pano de fundo compatível com a antropofagia dos Orehudos, como o terremoto repete a crueldade dos antropokaies de Lisboa.

Identidade moral, diversidade racial, diferença cultural: qual o critério para falar numa civilização *melhor?* Como transferir o valor da teodicéia para a antropologia?

Nos "Ensaios sôbre os costumes", Voltaire postula a identidade da marcha histórica das nações: tôdas começam selvagens e nômades, vivendo nas florestas, lutando com e como os animais pelo alimento e pelo abrigo. Não possuem linguagem articulada, comunicando-se apenas por sinais — gestos e gritos. Se nos começos tôdas as nações são selvagens e se mais tarde tôdas se civilizam, é porque a razão é uma fôrça de aperfeiçoamento e de progresso. Por isso os animais não têm história. A raça é uma forma fixa, o caráter, uma natureza plástica que se deixa modelar no embate da raça com a geografia, e a Razão, uma fôrça plasmadora que distingue os homens dos animais, e os homens entre si. A Razão é, ao mesmo tempo, diferença específica entre humanidade e animalidade, e diferença específica no interior da própria humanidade. É o fundo idêntico dos homens, mas diversificado em graus. Sòmente os homens possuem história, mas embora os passos dessa história sejam os mesmos para todos, não são dados simultâneamente, de sorte que cada raça tem sua própria história, porque tem seu tempo específico de desenvolvimento racional. A desigualdade absorve, portanto, a identidade: raças diferentes, civiliza-

ções diferentes, histórias diferentes; A mesma alma em corpos diferentes, torna-se alma diversificada.

Qual o critério para considerar Eldorado o melhor? Qual o jôgo da diferença física e da identidade moral que permite essa avaliação? "Não há povo que seja nosso antípoda em Moral, porque não há povo que seja antípoda no cultivo da Razão", declaram os "Ensaios sôbre os Costumes". A raça e o sentimento moral não dependem da geografia — a diferença e a identidade não são determinadas pelo meio, e em nenhum lugar os costumes e as leis civis ou religiosas podem contradizer a lei natural. Mas a geografia atua sôbre o temperamento e êste sôbre a *interpretação* da lei natural. A comparação e a avaliação repousam sôbre essa hermenêutica. Interpreta corretamente a lei natural tôda civilização que não seja despótica nem fanática. Por isso Eldorado é o melhor, porque nêle reina a fraternidade entre homens naturalmente desiguais, mas sobretudo, porque nêle impera uma *religião natural*. "Cacambo perguntou humildemente qual era a religião do Eldorado. O velhinho enrubeceu e disse: Acredito que temos a religião de todo mundo. Adoramos Deus noite e dia. Adorais um só Deus? indagou Cacambo, intérprete das dúvidas de Cândido. Aparentemente, respondeu o velho, pois não há nem dois, nem três, nem quatro. Considero que as pessoas de vosso mundo fazem perguntas muito singulares. Cândido quis saber como se rogava a Deus no Eldorado. Não fazemos prece, disse o velho. Não temos nada para pedir, porque Êle nos deu tudo quanto precisávamos. Nós o agradecemos incessantemente ... Não tendes monges que ensinam e disputam, que governam e cabalam, que queimam aquêles que discordam dêles? Seríamos loucos se os tivéssemos, retrucou o velho". Agora, e sòmente agora, Cândido, "que permanecia extasiado", sabe que encontrou o melhor, e pode concluir: "Isto é muito diferente da Westfália. Se nosso amigo Pangloss tivesse visto o Eldorado, não teria dito que o castelo de Thunder-ten-Tronckh era o que havia de melhor sôbre a terra. É certo que devemos viajar".

A idéia religiosa é o signo mais pertinente de uma civilização. A idolatria e o politeísmo, do lado dos "povos grosseiros", e o fanatismo, do lado dos "povos policiados", marcam a existência de uma noção confusa não apenas de Deus, mas da própria Natureza, gerando práticas, usos e costumes que não podem promover um aperfeiçoamento da Razão. A história da religião exprime a história da civilização e, esta, a marcha do espírito humano.

Agora, enfim, sabemos porque Cândido muda de hemisfério. O fanatismo e a corrupção européia indicam uma civilização às voltas com o perigo extremo: a barbárie. "Meus compatriotas da América, retrucou o Ingênuo, jamais me tratariam com essa selvageria, êles não têm a mínima idéia disto. Chamavam-lhes selvagens; são, de fato,

criaturas bastante grosseiras, ao passo que os homens daqui são uns refinados patifes" (45).

Voltaire é contrário à idéia do bom-selvagem. Os primórdios da civilização fermentam violência e grosseria — a Razão iniciante não pode conter os mesmos atributos que a Razão aperfeiçoada. Bom e selvagem são têrmos exclusivos. Por isso o Ingênuo diz que os hurões desconhecem a selvageria, apesar de seus costumes rústicos. Cândido e o Ingênuo não são de bôa índole por serem selvagens, ao contrário, em sua inocência estão mais próximos da Natureza e mais distantes dos preconceitos. Como europeus, sua naturalidade reside na pureza dos gestos e das intenções. Suas viagens têm a finalidade de transportá-los para um "terreno favorável", onde seus temperamentos, "nascidos num solo ingrato", possam vir a aperfeiçoar-se. O Ingênuo deve passar da América grosseira à Europa civilizada, a fim de recolher dela seu melhor fruto: a filosofia ilustrada. Cândido deve deslocar-se da Europa barbarizada para a América peruana, a fim de aprender que os homens poderiam viver em paz se o desejassem. O primeiro livra-se de uma gesticulação bruta, o segundo, de uma linguagem fraudulenta. A fala do Ingênuo e a passagem de Cândido pelo Eldorado obrigam o leitor a admitir que a selvageria não pertence ao passado nem aos povos atrasados, mas é uma ameaça escondida no seio da civilização. A barbárie é o símbolo de tôdas as potências do mal. A viagem antropológica fundamenta a viagem metafísica. E explica o recuo da viagem ideológica, em direção ao Jardim: entre duas regressões possíveis, a da barbárie e a do cultivo comunitário do solo, a segunda oferece-se como a melhor.

Resta uma questão: se Cândido viu no Eldorado o reino perfeito, a encarnação da Razão aperfeiçoada, por que escolheu o Jardim? Quem é êsse Outro com quem não quer e não pode conviver? Êsse Outro não é a América, é a sombra de uma Europa impossível. E assim, Cândido viu no Velho Mundo o Mesmo; comportou-se no Novo Mundo como se estivesse diante do Mesmo e fêz do Eldorado um modêlo inexequível do Mesmo. Será que viajou?

* * *

Viajar! Perder países!
Ser outro constantemente
Por a alma não ter raízes
De viver de ver sòmente

---

(45) — Voltaire — "*O Ingênuo*" — *op. cit.*, pg. 327.

Não pertencer nem a mim!
Ir em frente, ir a seguir
A ausência de ter um fim,
E a ânsia de o conseguir.

As três viagens de Cândido parecem descaminhos. A primeira deveria conduzi-lo para fora da metafísica, e no entanto, deixou-o perdido nas veredas do Mal. A segunda deveria conduzi-lo para fora do parque, mas fê-lo extraviar-se entre os canteiros de legumes. A terceira, que deveria conduzi-lo ao Outro, conservou-o nos meandros do Mesmo. A primeira obrigou-o a refugiar-se no abrigo construido pela segunda, e esta impediu-o de abandonar-se às solicitações do visível. Viagem paradoxal, porque regresso contínuo, como se fôra impossível partir de uma vez por tôdas. Busca de refúgio e de pátria, traçando um percurso obsessivo por jardins que se repetem, porque são sempre e apenas figuras do Eden. Cândido não viaja, exorcisa o mal. Não é o herói do visível. É o herói da memória. Sua aventura não é a da conquista do olhar, mas a do repouso no porto-seguro do sentido interno.

"Só és o mesmo pelo sentimento contínuo daquilo que fôstes e daquilo que és. Só tens o sentimento do teu passado pela memória: portanto, sòmente a memória estabelece a identidade, a mesmidade da tua pessoa" (46).

Se Cândido parece navegar sem o apôio da cartografia, se parece desvencilhar-se dos preconceitos, confiando apenas em si mesmo, se parece aprender quando não tem expectativas, é simplesmente porque se desembaraçou da memória coletiva, crosta que esconde o indivíduo autônomo. A autonomia da subjetividade só pode vir dela mesma, e a subjetividade só pode existir porque é memoriosa. A viagem de Cândido é a da apropriação de si e não a do acolhimento do outro. Cândido isola-se no jardim reencontro do tempo primordial do trabalho, porque, afinal, sempre esteve ilhado em sua memória. Alguns anos mais, e Kant poderá livrar-se definitivamente da necessidade de viajar.

A amnésia é o pior dos castigos (47) pois esquecer é ser obrigado a partir da visibilidade e da linguagem nascentes. É recusar o progresso. A memória funda a identidade pessoal e a possibilidade da civilização: o sujeito, individual e coletivo, resulta de um processo de...

(*) Fernando Pessoa.

(46) — Voltaire — "*Le philosophe Ignorant*" — ed. Armand Aubré — t. I, pg. 105-106.

(47) — Voltaire — "*Aventure de la Mémoire*" — Bibliothèque de Cluny.

acumulação primitiva. A temporalidade, reduzida no "Cândido" à pura cronologia dos percursos e das paradas, mantém-se na superfície de uma identidade imutável. A memória recolhe a cronologia para cumprir o projeto progressista da Razão. Por isso a viagem de Cândido é tão confiante: está referenciada. O sub-título do livro de Voltaire é enganoso — "Sôbre o otimismo" não significa: destruição da metafísica leibnibziana, e sim: substituição do critério do optimum.

A comédia, que estilhaçara as identidades cotidianas, acaba por recuperar tôdas elas, numa costura que força Cândido a viver no mundo remendado. A metafísica permaneceu, o paraiso ressurgiu e o outro se perdeu. Realmente, os sentidos apenas tiraram férias, deixando-nos com o sentimento desagradável de quem é obrigado a voltar para casa, devendo suportar as agruras rotineiras do bom-senso-comum.

Pedagogia para a anti-mônada, o "Cândido" não cumpre sua promessa educativa: é apenas a versão Ilustrada da Monadologia. Do relojoeiro universal ao jardineiro diligente o centro deslizou de Deus para o Homem, mas a possibilidade dêsse novo centro já estava anunciada no próprio Leibniz: "O conhecimento das estradas é útil para um viajante, enquanto viaja. Mas o mais importante para êle é aquilo que diz respeito às funções a que estará destinado na pátria" (48).

MARILENA DE SOUZA CHAUI-BERLINCK

(48) Leibniz — Carta ao Landgrave Ernst de Hesse — Rheinfels; nov. 1668.