

Como levar *Cândido* a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire

Rodrigo Brandão

rodribran@hotmail.com

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

resumo O presente artigo pretende lançar alguma luz sobre como *Cândido ou o otimismo* opera sua crítica ao sistema leibniziano. Para compreender o valor filosófico de *Cândido* e seu lugar preciso na vasta obra de Voltaire, realizaremos percursos distintos. Primeiro, percorreremos rapidamente a história do problema do mal no início do século XVIII, especialmente como o problema se apresenta no debate travado por Leibniz e Bayle. Em segundo lugar, consideraremos brevemente a metafísica do mal de Voltaire. Os quarenta anos em que se dedicou à questão do mal não são monótonos, constituem-se de variações, de aproximações e distanciamentos em relação tanto ao otimismo de Alexander Pope quanto ao de Leibniz. Em terceiro lugar, tendo em vista as posições de Leibniz e Bayle e as distintas atitudes de Voltaire em relação ao otimismo filosófico, consideraremos alguns exemplos das caricaturas do otimismo em *Cândido* para ver como elas portam uma verdadeira crítica ao sistema leibniziano.

palavras-chave *Cândido ou o otimismo*; Mal; Filosofia; Literatura; Bayle; Leibniz

Acredito que para compreender o valor de *Cândido* e seu lugar preciso no pensamento de Voltaire dois percursos são indispensáveis. Primeiro, deveríamos considerar a história do problema do mal no início do século XVIII, sobretudo o debate travado entre Leibniz e Bayle na virada do século XVII. Em segundo lugar, deveríamos percorrer com mais cuidado a metafísica do mal em Voltaire. Os quarenta anos em que se dedicou à questão do mal não são monótonos, constituem-se de variações, de aproximações e distanciamentos em relação tanto ao otimismo de Alexander

Recebido em 28 de maio de 2012. Aceito em 24 de julho de 2012.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 3, p.163-177, dezembro, 2012

Pope quanto ao de Leibniz.¹ Tendo isso em vista, o presente artigo pretende lançar alguma luz sobre como *Cândido ou o otimismo* opera sua crítica ao otimismo filosófico a partir da consideração de alguns aspectos do problema do mal levantados por Leibniz e Bayle, pela apreciação das variadas posições de Voltaire a respeito da questão e, por fim, pela análise das caricaturas literárias do *Cândido* como instrumentos da crítica à teodiceia.

De saída é preciso reconhecer que na vasta obra de Voltaire dezenas de textos tratam direta ou indiretamente do problema do mal e outras tantas questões que a ele se vinculam como a liberdade, a cadeia dos seres e a existência de Deus. Do *Tratado de Metafísica* (1738) aos *Diálogos de Evemério* (1777), o otimismo, o “pessimismo” e as perspectivas mitológicas compõem o que poderíamos chamar de um compêndio filosófico sobre o problema do mal. Bastaria isto para mostrar que todo cuidado deve ser tomado em não reduzir ao *Cândido* a posição de Voltaire sobre o problema, o conto não é a primeira nem a última palavra do autor sobre o mal e o otimismo filosófico. Além disso, Deus e a providência, noções envolvidas e afetadas pelas diversas soluções ao problema do mal, não estão presentes no conto como estão em outros escritos anteriores e posteriores à publicação de *Cândido*. A singular posição de Voltaire em seus últimos escritos sobre Deus, por exemplo, obras nas quais reavalia as filosofias de Malebranche e Espinosa, trocando enfim a imagem do deus-relojoeiro pela imagem do deus-sol, altera profundamente sua compreensão da realidade do mal.

A longa preocupação de Voltaire com a realidade do mal e a experiência do sofrimento tem pelo menos cinco momentos: um primeiro momento de aproximação do discurso otimista, dado a sua consistência com o deísmo defendido no *Tratado de Metafísica* (1738) e nos *Elementos da Filosofia de Newton* (1740), não sem alguma hesitação, mas que reaparece, por exemplo, no *Poema sobre a Lei Natural* (1752). Em seguida, o momento de acentuada desconfiança, com *Zadig* (1747) e *Menonm* (1750). A crise, em que o sistema otimista popiano é posto em questão no *Poema sobre o Desastre de Lisboa* (1756). Após a crise, as seguidas críticas radicais ao sistema leibniziano, *Viagens de Escarmentado* (1756), *Cândido* (1759), *O Filósofo ignorante* (1766). E, finalmente, o mal perante uma nova concepção de Deus, *Lettre de Memmius à Cicéron* (1771) e *Il faut prendre un parti ou le principe d'action* (1772).² É preciso estar atento para estes diferentes momentos

para compreender a complexidade da posição de Voltaire a respeito das tentativas de teodiceia e dos sistemas otimistas.

I – Estabelecendo o problema: uma breve história do problema do mal

O problema do mal, como é conhecido, é um problema maior da filosofia, sua história pode ser traçada desde a filosofia antiga.³ A resposta tradicional cristã para o problema, aquela que pode ser encontrada em Agostinho, – nas *Confissões*, quando ele considera sua relação com o maniqueísmo, por exemplo, – tem dois aspectos elementares: primeiro, o mal é caracterizado como privação e, em segundo lugar, todo mal natural (sofrimento) é submetido ao mal moral (pecado). Estes dois elementos da resposta tradicional ao problema do mal serão criticados por pensadores modernos.⁴

A crítica à resposta tradicional para o problema do mal não se resume aos dois aspectos indicados acima. Ela se funda na revelação e na interpretação do alcance do ato original de desvio: o pecado adâmico. Por isto é que podemos chamar a resposta agostiniana, como o faz Paul Ricoeur, de uma gnose antignóstica, pois ela se volta contra a gnose maniqueísta e seu pretenso acesso à realidade dos dois princípios e aos mistérios da criação, mas o próprio discurso agostiniano está fundado sobre um acesso a uma falta original e ao seu sentido e extensão. É por isto que para alguns autores como Bayle, que claramente separa o domínio da fé e o da razão, o problema do mal reaparecerá com nova força. Para ele, o problema do mal é insolúvel a partir da luz natural, as especulações da razão são incapazes de coadunar a existência de um Deus bom, sábio e poderoso, com a realidade do mal, cuja força afeta também a moralidade das religiões.⁵

De acordo com Bayle, a resposta tradicional cristã fundada na livre vontade do homem é uma petição de princípio:

« Mas eis uma outra falha de sua resposta [de São Basílio] ; ele imagina enfrentar a questão, desculpando a Providência, desde que assegure que os vícios têm sua origem na alma do homem. Como não viu que isto é fugir da dificuldade ou dar por solução a coisa mesma em que consiste a principal dificuldade? (...) Vós respondeis [aos maniqueus] que ele [o mal] lá entrou [no mundo] por meio do homem; mas como isto, pois,

de acordo com vós, o homem é obra de um ser infinitamente santo e infinitamente poderoso?(...) Não é mais impossível que as trevas saiam da luz do que o produto de tal princípio seja mal? É aí que reside a dificuldade? São Basílio não poderia ignorá-la; por que ele diz tão friamente que o mal não deve ser procurado em outro lugar senão no interior do homem? Mas quem o colocou lá? » (BAYLE, 2001, p. 36).

Diante da incapacidade da razão em responder ao problema do mal, não devemos nos escandalizar com a alternativa maniqueísta. A aplicação particular da teoria dos dois princípios pode ter seus defeitos, mas não a hipótese ela mesma. Em que consiste a força do maniqueísmo? De acordo com Bayle, todo sistema de pensamento deve ter suas razões *a priori* e suas razões *a posteriori*? As razões *a priori* são aquelas da certeza e da ordenação, de acordo com as quais “um ser que é por si mesmo, que é necessário, que é eterno, deve ser único, infinito, e todo poderoso”. Mas um sistema, além de ter ideias distintas, deve ‘dar conta das experiências’. (BAYLE, *Manichéens*. Remarque D). É de suas razões *a posteriori* que o maniqueísmo retira sua força. Se uma teoria pudesse ser sustentada somente a partir de suas razões *a priori*, a posição que defende um único ser venceria a disputa, mas como toda teoria deve ser capaz de se sustentar perante a experiência, o maniqueísmo se torna um sistema aceitável, pois parece explicar os fenômenos vividos melhor que a existência de um único princípio.

O diálogo entre Melisso e Zoroastro mostra exatamente isso. Zoroastro diz:

“eu te concedo a vantagem de estar mais conforme do que eu em relação às noções de ordem, mas me explique um pouco por sua hipótese de onde vem que o homem é mal, e tão sujeito à dor e à tristeza (...) vós me ultrapassais quanto à beleza das ideias, e pelas razões *a priori*; e eu vos supero na explicação dos fenômenos e pelas razões *a posteriori*». (BAYLE, *Id.*, *ibid.*)

Mesmo se fosse possível oferecer novas objeções aos maniqueus, eles sempre encontrariam “razões plausíveis” para defender a sua posição, de sorte que a disputa seria interminável. É possível combater a tese de Zoroastro, mas é impossível derrotá-la de uma vez por todas:

«A razão humana é muito fraca para isto, ela é um princípio de

destruição, não de edificação: ela serve apenas para formar dúvidas, e para se virar da direita para a esquerda eternizando uma disputa, e creio não me enganar, ao dizer da revelação natural, ou seja, das luzes da razão, aquilo que os teólogos dizem da economia mosaica. Dizem que ela serve apenas para fazer aos homens conhecer sua impotência, e a necessidade de um redentor e de uma lei misericordiosa. É um pedagogo (estes são seus termos) para conduzir-nos a Jesus Cristo. Digamos algo semelhante da razão: ela serve apenas para fazer o homem conhecer suas trevas e sua impotência e a necessidade de uma outra revelação. Aquela da Escritura.» (BAYLE, *Id.*, *ibid.*).

A despeito da referência à submissão aos textos sagrados, a separação entre fé e razão pode conduzir à submissão religiosa ou à incredulidade, pois ser ou não ser religioso não depende da razão, ela é incapaz de conduzir à fé. O perigo da separação entre fé e razão é ainda maior por que Bayle não só opõe teses filosóficas contra outras teses filosóficas, ele também opera oposições entre a religião e a filosofia e entre tradições religiosas alternativas, desafiando a ortodoxia religiosa.

Ciente do perigo de tentar calar a razão depois de ter permitido que ela falasse demais, Leibniz escreveu seus *Ensaio de Teodiceia*. Publicada em 1710, a obra inicia com uma discussão sobre a concordância entre a fé e a razão. Leibniz pretende afastar o fideísmo cético de Bayle, mostrando a habilidade da razão em lidar com os mistérios da fé, sem compreendê-los, mas explicando-os. (LEIBNIZ, 1969, p. 53) Leibniz quer mostrar que é possível justificar a bondade e onipotência de Deus de uma maneira racional, por meio de uma compreensão precisa do sentido dos atributos de Deus, de suas escolhas na criação, de sua vontade, bem como por meio do sentido preciso de liberdade e necessidade envolvidos no debate sobre a liberdade de Deus na criação.

Em primeiro lugar, Leibniz reconhece e distingue três categorias de mal. A distinção visa lançar luz sobre todos os diferentes tipos de eventos chamados de mal: crime, sofrimento, mas também as irregularidades da natureza, os monstros por exemplo. De acordo com esta perspectiva, há os males morais, aqueles relacionados à liberdade de escolha do homem, o sofrimento que o homem inflige a outrem e a transgressão, e o mal natural, sofrimento que não está (aparentemente, para alguns) relacionado

a ação humana, e, finalmente, o mal metafísico, a limitação envolvida na organização do todo, ao qual os dois primeiros estão submetidos.

Na verdade, o mal moral é causa do mal físico, e ambos são o resultado do mal metafísico, cujo sentido se refere à organização do todo e não somente ao sofrimento ou ao crime. (LEIBNIZ, 1969, p. 170) O mal físico, ou sofrimento, tem suas raízes no mal moral, Leibniz parece aqui seguir a ortodoxia ao subsumir o mal físico ao mal moral. (LEIBNIZ, 1969, p. 119), mas a vontade livre é apenas a “causa próxima” do mal, cuja causa real é a imperfeição original das criaturas. (LEIBNIZ, 1969, p. 289) Isto não significa, no entanto, que a imperfeição é parte da matéria, como pensavam os maniqueus, mas uma imperfeição na natureza ideal das criaturas, uma limitação essencial. De acordo com isso, o mal se relaciona com o entendimento de Deus e não com sua vontade. (LEIBNIZ, 1969, p. 116) Os dois tipos de mal, sofrimento e crime, são o resultado do mal metafísico, a interlimitação ideal de todas as substâncias.

II – *Cândido* e a crítica ao otimismo filosófico

Agora eu gostaria de considerar alguns aspectos da crítica ao otimismo elaborada em *Cândido*. Para compreender seu significado é necessário ter em mente aqueles aspectos destacados do debate entre Bayle e Leibniz e as atitudes variadas de Voltaire em relação ao otimismo filosófico.

O primeiro aspecto a ser destacado é a perspectiva do *Cândido* em comparação a atitude inicial de Voltaire em relação ao otimismo. No *Tratado de Metafísica* e nos *Elementos da filosofia de Newton*, em *Zadig* e em *Memnom*, é notável a tensão entre um ponto de vista global, aquele exigido pelas filosofias de Pope e Leibniz, de onde seria possível contemplar a organização do universo, a harmonia e proporção da criação, e o ponto de vista particular, a visão do homem, uma visão espontânea que lida com a desproporção entre causa e efeito e a experiência do sofrimento. O ponto que torna *Zadig* diferente de *Cândido*, no entanto, é o fato de que neste último não há mais uma oscilação entre o ponto de vista global e o ponto de vista particular, uma visão racional e uma espontânea. Trata-se de definitivamente criticar as pretensões da perspectiva global e tomar partido do ponto de vista particular, abandonando o plano providencial. *Cândido*

combate o otimismo usando as armas da repetição e do exagero dos eventos, de modo que seríamos levados a negar a afirmação de que este é o melhor dos mundos possíveis, sem, no entanto, questionar a providência ou a ordem do mundo, pois o conto considera a perspectiva global apenas de uma maneira cômica, a providência não é mais uma tentação como no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, em que as duas visões se chocam.

A narrativa da expulsão de um jovem do paraíso terrestre e a acumulação de infortúnios por que passa o protagonista tem uma velocidade vertiginosa. A aceleração dos eventos visa sobrecarregar o leitor com evidências contra o otimismo e, principalmente, causar o efeito de humor. (CALVINO, 1994) Esta aceleração, no entanto, pode ser considerada de dois modos: do ponto de vista do leitor ou do protagonista, Cândido. A aceleração é fonte do humor para o leitor, enquanto que para o protagonista ela intensifica a sensação de absurdo. Voltaire com isso é capaz gerar a comicidade ao mesmo tempo em que apresenta o absurdo e o sofrimento, as desventuras de um jovem narradas de tal maneira a arrancar gargalhadas, mesmo que os eventos narrados manifestem apenas o absurdo e o sofrimento por toda a parte do globo.

Consideremos um pouco mais os eventos e o protagonista: Cândido, a *tabula rasa* ou o *empty cabinet* do empirismo, o jovem ingênuo que deve ser ensinado pela experiência. Ele não é, porém, realmente puro ou vazio. Seu nome não pode encobrir o fato de que é do choque entre uma educação encastelada, conduzida por um falastrão, e a realidade do mundo que o humor e o absurdo emergem. Em outras palavras, Cândido é ingênuo e distante da vida real, mas ele não é uma folha em branco, sua inabilidade com o mundo se deve à sua falta de experiência, mas é resultado principalmente da inadequação de sua educação ao mundo. Assim, a pessoa responsável pela inadequação de Cândido ao mundo é seu mestre, seu tutor: Pangloss.

Mas Pangloss não é Leibniz, como se poderia pensar. Como no caso de Pope, no prefácio ao *Poema sobre o desastre de Lisboa*, o verdadeiro alvo de Voltaire não é o próprio Leibniz, mas seus seguidores. Pangloss é um daqueles admiradores que estão satisfeitos em repetir o jargão de um sistema e que são ingenuamente fiéis à autoridade do filósofo que admiram, justificam os eventos usando uma terminologia de um sistema que pouco conhecem.⁶ Assim, algumas das caricaturas de Voltaire no *Cândido* são

justificadas: Voltaire não quer descrever a própria filosofia de Leibniz, mas sua vulgarização. Contudo, as caricaturas feitas por Voltaire representam verdadeiras dificuldades identificadas pelo francês no sistema otimista, e com as quais o próprio Leibniz teve de lidar.

Consideremos algumas dessas caricaturas e vejamos como este expediente literário pode revelar verdadeiras dificuldades. Uma dessas caricaturas reside na confusão recorrente entre a parte e o todo. Por exemplo, no primeiro capítulo, quando o narrador diz que Pangloss provou admiravelmente que o castelo do barão era o mais belo de todos os castelos possíveis, Voltaire toma a parte pelo todo. Ele esqueceria que o melhor é o todo, e não a parte, o conjunto do universo, e não cada parte dele comparada a outra parte de outros universos possíveis (LEIBNIZ, 1969, p. 108), não é algo particular que é o melhor, mas o todo ao qual pertence. (LEIBNIZ, 1969, *La cause de Dieu*, p. 451). E Leibniz é claro ao dizer que o que ele chama de mundo é a “coleção de tudo o que existe” e não só a Terra.

Algo similar é encontrado na confusão entre o melhor dos mundos e o paraíso terrestre: Vestefália e mais tarde Eldorado. Para Leibniz, o melhor dos mundos não pode ser confundido com um paraíso terrestre, um lugar perfeito. O melhor dos mundos possíveis é uma noção metafísica de acordo com a qual um Deus sábio, bom e todo-poderoso, perante todos os mundos possíveis, ou seja, as várias combinações possíveis entre os seres escolhe aquela que melhor combina a pluralidade dos efeitos com a economia das vias; a maior compossibilidade de existência com o menor número de princípios. Isto não significa que a condição humana é perfeita ou isenta de mal.

Um terceiro exemplo: no capítulo em que Jacques, o anabatista, se afoga tentando resgatar um marinheiro patife (capítulo V), Voltaire culpa o otimismo por conduzir ao quietismo, à inação, pois Pangloss não deixa Cândido tentar resgatar Jaques, provando *a priori* ao jovem que a costa de Lisboa havia sido criada para que Jaques se afogasse nela. Assim, Pangloss não é Leibniz, pois aqui o personagem é partidário do *fatum mahoemeta-num*, este sim conduziria à inação, e não do *fatum christianum*, aquele defendido por Leibniz na *Teodiceia*, uma necessidade moral que não implica em fatalismo. (LEIBNIZ, 1969, pp. 30-31)⁷

Entretanto, a confusão da parte com o todo – na verdade, um recurso literário de Voltaire, que Rousseau também acusou na *Carta sobre a Providência*

em relação ao subtítulo do *Poema sobre o desastre de Lisboa*, “exame do axioma ‘tudo está bem’” –, a confusão entre o bem para o todo e o bem para o homem e a acusação de quietismo são, na verdade, caricaturas de alguns aspectos que Voltaire achava realmente frágeis no otimismo filosófico.

Em primeiro lugar, muitos dos textos de Voltaire lidam com a oscilação entre a visão particular e a visão global, e com a dificuldade de sustentar uma visão que exija uma perspectiva global permanente. Em segundo lugar, a metafísica da perspectiva global não considera os anseios da parte. Neste sentido, uma noção abstrata de bem não ajuda o homem individualmente. Um Deus bom parece ter de ser bom para suas criaturas, para cada uma delas, e não apenas se preocupar com os aspectos gerais do universo; bom parece ser um adjetivo que estabelece uma relação especial entre Deus e o homem. Em terceiro lugar, a despeito dos esforços para afastar o quietismo – usando, por exemplo, a distinção entre as duas vontades de Deus e a ideia da aceitação do destino somente *a posteriori*, e a distinção entre três tipos de *fatum* –, o perigo da inação permanece como uma possibilidade, pois, no final das contas, tudo já está determinado (mesmo minha ação de acordo com a vontade presuntiva de Deus, meu julgamento e minha posterior aceitação do destino). (MALKASSIAN, 2005) Voltaire se utiliza de expedientes literários, de seus personagens e lugares, assim como o tempo da narrativa, para criticar alguns aspectos que realmente são questionáveis na metafísica do otimismo.

Como vimos, Bayle chamou à atenção o fato de que uma teoria deve ter razões *a priori* e razões *a posteriori*: a primeira significa a ordem, a coerência interna e a clareza, e a segunda significa se sustentar perante os fatos, ser capaz de dar uma explicação deles. Neste sentido, o maniqueísmo pode ser frágil em suas razões *a priori*, e o otimismo uma teoria robusta, mas é de suas razões *a posteriori* que o maniqueísmo acaba por ser superior ao otimismo. Voltaire parece assumir aquela distinção em seu ataque ao otimismo filosófico. Ele reconhece que os sistemas de Leibniz e Pope, ou seja, Shaftesbury, são perspectivas fortes e atraentes, mas são incapazes de dar razão dos eventos, da experiência humana e ter para o homem algum valor prático. Além do mais, Voltaire, em sua correspondência com Frederico, por exemplo, negava a possibilidade de uma metafísica *a priori*, ele dizia que “sem o compasso das matemáticas e a tocha da experiência e da física, não há conhecimento possível”. Assim, qualquer teoria que

proceda sem a consideração da observação dos fenômenos e que gradualmente caminhe por induções à generalização está fadada a malograr. A crítica de qualquer metafísica *a priori* é desenvolvida no *Cândido* por meio do contraste entre as experiências do protagonista e a doutrina à qual foi submetido toda sua vida por Pangloss. Pangloss é, então, a caricatura de Leibniz, mas como boa caricatura ele ressalta verdadeiras falhas, fraquezas, ou características marcantes presentes no sistema filosófico do alemão. O professor de *metafísico-teólogo-cosmonigologia* é um péssimo pensador, isto todos sabem, mas sua admiração por Leibniz e sua terminologia (razão suficiente, harmonia pré-estabelecida, tudo é feito para um fim) estão baseadas nas “demonstrações” de seu mestre alemão.

Algumas passagens de *Cândido* são interessantes para explorar a caricatura como maneira de revelar verdadeiras fraquezas. Consideremos mais uma vez o afogamento do anabatista, no capítulo V, por exemplo. É claro que se trata de um exagero fazer Pangloss provar *a priori* que o terremoto de Lisboa e o mar foram feitos para que Jacques se afogasse nele. Leibniz nunca apontaria qualquer evento particular como a causa do terremoto. Contudo, a consideração da interdependência de todas as substâncias e seus acidentes, a harmonia preestabelecida, revela que o mundo escolhido por Deus é tal que Jacques teria de morrer no momento em que estivesse na baía de Lisboa. (MALKASSIAN, 2005, p. 46) É justamente o cruzamento entre as casualidades da natureza e do mundo moral que não parece ser tão simples. A crítica do sistema leibniziano não é a negação absoluta de certo valor ao otimismo filosófico, mas à sua pretensão de racionalidade completa e de solução final, e de se arrogar uma atitude prática razoável, cujo ponto de vista global, na verdade, não pode ser jamais alcançado.

Os eventos particulares acumulados na narrativa de *Cândido* são, então, as repetidas instâncias mobilizadas para contestar a validade universal de uma tese abstrata. Leibniz, por sua vez, considera que os bens da vida superam os males, mas nunca apresenta algo da experiência para sustentar seu ponto de vista. (MALKASSIAN, 2005, p. 47) Ele pensa que a vida do homem é composta por mais bens do que males, mas testemunhos individuais não são jamais consultados, mas integrados numa perspectiva global que se sustenta devido a sua coerência geral.

Outro exemplo do aparente abuso do leibnizianismo feito por Pangloss é sua transposição de uma compreensão limitada à natureza ao domínio

moral, tornando seu discurso uma maneira de justificação do *status quo*, pois ele considera necessárias as convenções sociais e a hierarquia nobiliárquica. Mas certa leitura e certas passagens da *Téodiceia* não permitiriam esta transposição quando naturalizam a diferença de condição entre os homens? (LEIBNIZ, 1969, p. 264) Neste ponto, Voltaire revela como a metafísica otimista se transforma em discurso legitimador da desigualdade.

Além disso, a passagem dos dois exércitos (capítulo III) e o trecho em que Pangloss mostra a cadeia causal de sua sífilis (capítulo IV) pressupõe uma distinção entre ordem e bondade que é muito importante. Em *Zadig*, Voltaire já tinha apresentado o conflito entre uma visão parcial e uma visão global, ampliada pelo fato de o homem não ser apenas racional, sentimentos, paixões e os sentidos tencionam a relação entre essas duas ordens. A filosofia, como esforço racional de abstração e de visada global, enfrenta muitas dificuldades para se combinar com a voz do coração. No *Poema sobre o desastre de Lisboa*, essa voz fala mais alto a ponto de desmentir o próprio otimista. O cálculo otimista dos bens e dos males é interditado por esta “voz do coração”, a mesma que em *Zadig* resiste à tentativa de anular completamente o sofrimento particular perante a contemplação da ordem do todo. Dessa maneira, Voltaire ataca o otimismo tanto em seu domínio, quando ressalta as dificuldades nas noções de harmonia preestabelecida e na tentativa de evitar o quietismo, mas também opõe à ordem racional defendida pelos sistemas otimistas a (des)ordem da vida sobre a qual seus personagens prestam testemunho.

Para entender como a crítica ao otimismo por meio da interdição da perspectiva global é complementada pelo recurso à distinção entre ordem e bondade é preciso considerar o artigo “Bem (tudo está)” do *Dicionário filosófico*. Esse texto ilumina a crítica de Voltaire ao otimismo, pois, em primeiro lugar, ele reconsidera muitas das tradicionais respostas ao problema do mal. A posição do otimismo filosófico, e Voltaire pensa que Pope, Leibniz e Shaftebury são todos filhos de Platão, significa somente que a natureza tem suas leis. Ou seja, “o seu tudo-está-bem [de Pope] significa apenas isto: que o todo é comandado por leis imutáveis, ora, quem o não sabe?” (VOLTAIRE, 1973, p. 119), pergunta Voltaire. O único sentido aceitável de “Tudo está bem” é que a natureza está submetida a leis, além disso, não há sentido para a sentença de Pope. Entretanto, não é razoável pensar que do reconhecimento da ordenação na natureza o homem deva

não se lamentar perante o sofrimento, pois ordem e bondade são duas coisas distintas. Isto está claro na batalha entre os dois exércitos e na explicação das causas da sífilis de Pangloss.

Doenças e sofrimento físico são ordenados por algumas leis da natureza, mas o conhecimento disso não é suficiente para amenizar o sofrimento. O fato de ser ordenado não significa que seja bom. Se o homem fosse constituído apenas de racionalidade, se não houvesse sentidos e sentimentos, neste caso impossível o otimismo seria uma consolação.

Em outro verbete do *Dicionário*, Voltaire reconsidera a separação entre o bom e o ordenado, no verbete “Beleza, belo”. Para atribuir o adjetivo “belo” não é suficiente ter realizado uma finalidade, é necessário tocar a sensibilidade humana, isto é ao que tanto o bem quanto o belo devem se referir. Uma tragédia pode ser ordenada ou traduzida com perfeição, diz Voltaire, mas se ela não toca a sensibilidade de sua plateia ela não será dita uma bela, ou boa tragédia. Este é o caso do otimismo filosófico, ele é ordenado, mas isto não significa que o mundo seja bom para o homem, pois a ordem se refere apenas à razão e não à sensibilidade, o bem e o melhor do otimismo filosófico são apenas ordenação.

Desse modo, é necessário reafirmar a pertinência da crítica de Voltaire ao otimismo filosófico, aqui no *Cândido*. A caricatura do sistema, ou dos sistemas, otimista revela alguns aspectos verdadeiramente discutíveis dessas doutrinas. É preciso dizer também que Pangloss não é o único alvo da crítica de Voltaire, ao menos a partir da metade da narrativa, a posição contrária expressada pelo personagem Martinho, que afirma ser o mundo mau, partilha das mesmas pretensões do otimismo, ele não limita suas afirmações aos fenômenos observáveis, sempre prejulga pessoas, pois um mundo mau tende a ser habitado por patifes, e conduz à mesma inatividade do otimismo, ou seja, Martinho é tão mau metafísico quanto Pangloss.

Além de Martinho e Pangloss, há outros personagens centrais que também são negativos, que não representam uma perspectiva razoável perante o problema do mal e do sofrimento humano, como Pococurante. Na verdade, o senador veneziano tem em comum com Pangloss e Martinho a inatividade. Ele é um homem rico e cultivado, cuja cultura e riqueza o tornaram um entediado, um homem que não se importa com nada, como diz seu próprio nome. Seu comportamento revela seu desprezo pelos homens, sua arrogante erudição lhe serve apenas para tornar tudo

insignificante. Martinho e Pangloss representam posições extremas que devem ser evitadas, suas metafísicas são surdas para o mundo, mas a situação de Pococurante tampouco é aceita, o tédio que conduz ao desprezo do homem e de todas as coisas humanas. Ao menos Pangloss e Martinho se envolvem em suas metafísicas, enquanto Pococurante é puro tédio e indiferença.

Assim, se for o caso de buscar uma mensagem positiva da narrativa, se ela não for apenas a demolição das ilusões da metafísica, não será nos personagens principais que encontraremos esta mensagem. Nem mesmo Cândido oferece um sentido positivo, pois seus infortúnios não o conduziram a algo de verdadeiramente positivo. Não é possível dizer que a história teve um final feliz, dada a desproporção entre os infortúnios e o sofrimento do protagonista e a sua condição modesta ao final da estória. Não podemos mesmo afirmar que Cândido aprendeu algo de positivo, a história não é um romance de educação, em que o tempo é importante para construir o caráter do protagonista, ele seria um romance de deseducação por assim dizer, uma narrativa em que o tempo é importante para desfazer as falhas da má educação, uma narrativa da liberação da submissão a certa teoria e a certa metafísica. Cândido é, por causa disso, o personagem iluminista *par excellence*, sua estória representa ao mesmo tempo a saída da menoridade e a entrada na história – lembremos: da vida hierarquizada do castelo, em que os personagens centrais são o pai, o nobre, e o tutor, chegamos ao final do conto a uma relação mais igualitária entre amigos⁸.

A mensagem positiva deve ser buscada, então, nos personagens secundários, na amizade do diligente Cacambo, na voz experimentada do velho turco, do dervixe e da velha, cujos testemunhos ressaltam a importância da vida ativa. Dessa maneira, Cândido é tanto a crítica da metafísica – a denúncia de certa teoria que conduz à inação, que justifica o *status quo*, que é inefetiva em sua mensagem supostamente consoladora e muito distante da condição humana, e um elogio da vida ativa, do trabalho e da sociabilidade entre amigos. Contudo, quando consideramos a obra de Voltaire em seu conjunto, *Cândido* não apresenta uma posição definitiva de Voltaire de completo abandono da filosofia em favor do trabalho, o esquecimento de questões filosóficas em proveito da vida prática. Nem mesmo as questões ditas metafísicas são abandonadas.

A filosofia continua a ter um papel crítico indispensável. No que se refere à filosofia da natureza, mesmo que não caiba mais a ela as novas descobertas, ela está encarregada de marcar os limites do conhecimento humano, de criticar novas teorias, o raciocínio errado e os experimentos mal conduzidos. A filosofia moral, por sua vez, também é preservada, pois o filósofo, auxiliado pelo historiador, sempre terá algo a fazer em face da diversidade das leis e dos costumes. O historiador, por outro lado, também tem de ser filósofo. Interessado na singularidade distintiva de cada povo, ele deve saber como traçar a linha que unifica o conjunto caótico dos eventos, evitando o insignificante e apresentando e questionando os fundamentos de seu percurso. E quanto à metafísica, mesmo que seus sistemas não convençam, suas perguntas permanecem, bem como a busca pelas respostas mais verossímeis, a curiosidade mesmo sempre enganada continua insaciada.⁹ O jardim de *Cândido* não representa o fim da filosofia; ele é, na verdade, o lugar adequado para a mais livre investigação filosófica.

¹ Sobre a longa dedicação de Voltaire ao problema do mal ver: GOLDZINK, J. La métaphysique du mal. In: *Revue Europe*, 1994, n°781, Vol. 72.1994. p. 63-78. BACZKO, B. *Job mon ami, promesses de bonheur et fatalité du mal*. I & BRANDÃO, R. *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire*. Tese de doutorado. 2009. Universidade de São Paulo.

² Sobre estes textos quase desconhecidos de Voltaire ver a introdução de Gerhardt Stenger ao volume: VOLTAIRE, *Lettres philosophiques & Derniers écrits sur Dieu*. GF Paris, 2006.

³ Cf. BOUCHILLOUX, H. *Qu'est-ce que le mal?* VRIN. Paris, 2005, VÊTO, M. *Le Mal: essais et études*. L'Harmattan. Paris, 2000 & RICOEUR, P. *O Mal*. Papirus. Campinas. (sem data).

⁴ Cf. G.W. Leibniz, *L'Auteur du péché in Sämtliche schriften und briefe series*, VI, volume 3, p. 150-151, Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed).

⁵ Cf. GROS, J-M. *Pierre Bayle: pour une histoire critique de la philosophie*. Honoré Champion. Paris, 2001. p. 33-40 e p. 233-244. Sobre as divergentes interpretações do pensamento de Bayle ver: Gianluca Mori *Interpréter la philosophie de Bayle*, em: http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/papers/mori_int.html.

⁶ Um exemplo disso pode ser dado por uma correspondente alemã de Voltaire, Louise-Dorothée, duquesa de Saxe-Gotha. A duquesa havia perdido um filho na guerra dos sete anos, que tanto chocou Voltaire e devastou a terra do otimismo filosófico, mesmo assim a duquesa, em carta a Voltaire, justifica o evento, insistindo “qu’une chose peut être mauvaise à certains égards, par partie, pour tel ou tel individu, et être bonne dans son ensemble, pour le but général”. *Apud*. POMEAU, R. Introduction. In: *Micromegas, Zadig, Candide*. Op. cit. p. 33.

⁷ Voltaire no *Filósofo Ignorante* recusa explicitamente a distinção entre dois tipos de necessidade, afirmando que não há meio termo entre a determinação e o azar. Ver *Filósofo Ignorante*, dúvida XIII.

⁸ Cf. BIGEL, J-P. Candide: du château au jardin. In: *Analyses et Réflexions sur Candide*. Op. Cit. p. 65-71.

⁹ Cf. *Filósofo ignorante*, dúvida IV.

Referências bibliográficas

BAYLE, P. 2001. Dictionnaire historique et critique. Pauliciens. In: GROS, J-M. *Pierre Bayle: pour une histoire critique de la philosophie*. Paris: Honoré Champion.

CALVINO, I. 1994. Cândido ou a velocidade. In: *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

LEIBNIZ, G. W. 1969. *Essais de Théodicée*. Paris: Garnier Flammarion.

MALKASSIAN, G. 2005. *Candide: un débat philosophique – La critique de Leibniz par Voltaire*. Paris: Ellipses.

VOLTAIRE. 1973. Dicionário filosófico. In: *Voltaire & Diderot*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

