

## TAMBÉM UMA TEODICEIA: O TERRAMOTO DE LISBOA E O “OTIMISMO METAFÍSICO”\*

## ALSO A THEODICY: THE LISBON EARTHQUAKE AND THE “METAPHYSICAL OPTIMISM”

PAULO FERNANDO ROCHA ANTUNES\*\*  
UNIVERSIDADE DE LISBOA, PORTUGAL

**Resumo:** O que aqui se propõe, ainda que se trate de algo mais, é uma revisitação do colapso teórico da teodiceia (ou dito por outras palavras: do seu “desastre intelectual”), a abordar apenas em traços gerais, tendo em conta o espaço disponibilizado. Posto isto, tencionamos ao longo do subsequente trabalho sumariar as principais características de uma concepção como a teodiceia, apresentar alguns dos principais argumentos da sua crítica, e, na sequência, rever o espaço reservado a um “otimismo metafísico” (a teodiceia também é considerada como uma concepção otimista *par excellence*), aproveitando o ensejo para no final recuperar uma questão que entendemos atual.

**Palavras-chave:** Filosofia da história. Otimismo. Metafísica. Secularização. Teodiceia.

**Abstract:** What is proposed here, even if it is something more, is a revision of the theoretical collapse of the theodicy (or in other words, of its “intellectual disaster”), to be addressed only in general terms, taking into account the space available. That being said, we intend to summarize the main features of a conception such as theodicy, to present some of the main arguments of its critique, and then to review the space reserved for a “metaphysical optimism” (theodicy is also considered as an optimistic conception *par excellence*), taking advantage of the opportunity to in the end recover an issue that we understand current.

**Keywords:** Philosophy of history. Optimism. Metaphysics. Secularization. Theodicy.

---

\* Artigo recebido em 20/05/2018 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 30/11/2018.

\*\* Doutorando em Filosofia Política Contemporânea pelo Programa de pós-graduação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), apoiado pelo orçamento comunitário através do FSE. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL). Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/8132492792420496>. E-mail: [pauloantunes@campus.ul.pt](mailto:pauloantunes@campus.ul.pt).

## 1. INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XVIII ficou marcada, *inter alia*, pelo terramoto de Lisboa de 1 de novembro de 1755. Não obstante todo o aparato inerente à reconstrução de uma grande metrópole, que viu perecer milhares dos seus habitantes, o que terá tornado o terramoto memorável foi a resposta intelectual europeia da época (cf. SHKLAR, 1990: 51, que, na mesma passada, considera o terramoto como um dos “muitos nascimentos” da Era contemporânea)<sup>1</sup>.

O papel do terramoto na mudança das consciências de então é ainda hoje considerado por muitos comentadores como o maior “choque” social desde a queda do Império Romano no final do século V, encontrando o seu equivalente, *mutatis mutandis*, no que Auschwitz significou no século XX (cf., por exemplo, NEIMAN, 2002: 240). Ou ainda, apresentado de outra maneira, o terramoto é considerado como o primeiro desastre “moderno” (*first “modern” disaster*, cf. DYNES, 2003; e, MAXWELL, 2006).

Apesar de a ambiência social e ideal setecentista já se encontrar, de certa maneira, a preparar uma mudança qualitativa nas consciências, foram, em medida mais acentuada, as diversas reações ao insólito natural, que ajudaram a concretizar a mudança até aí latente (cf. NEIMAN, 2002: 240)<sup>2</sup>. De facto, não se tratou somente de um embate entre placas

<sup>1</sup> Tenha-se presente o seguinte relato: «A cidade, como vimos, ficara em parte arrasada pelo sismo e a maior parte foi devastada pelo fogo. Dois terços das ruas ficaram inabitáveis, ou só três mil casas das vinte mil existentes, após o incêndio. Das quarenta igrejas paroquiais, trinta e cinco desmoronaram-se, arderam, ou ficaram em ruínas, só onze conventos dos sessenta e cinco existentes ficaram habitáveis, embora com danos, nenhum dos seis hospitais se salvaram do fogo, e trinta e cinco residências das principais famílias da corte ficaram destruídas.» (José Augusto FRANÇA *apud* SOROMENHO-MARQUES, 1998: 173, n. 40; cf. BRAUN; RADNER, 2005; e, MENDES-VICTOR *et al*, 2009, para uma perspectiva ampliada das consequências sociais, económicas e científicas; mas também, GUNN, 2008: 75-80; e, NUR; BURGESS, 2008: 248-259).

<sup>2</sup> Do francês François Marie Arouet (1694-1778, mais conhecido como Voltaire) diz-se ter sido curado da teodiceia pelo terramoto (cf. ADORNO, 1966: 352). Veja-se ainda, num plano mais amplo, que se encontrava preparado o terreno para que a *Aufklärung* desbravasse a entrada no século XIX: «O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade [Unmündigkeit] é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.» - «*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* ist also der Wahlspruch der Aufklärung.» (*grifos do autor*, KANT, 1867a: 161; cf., por exemplo, VOLTAIRE, 1964: 320-323 e 357-360, contra os preconceitos e superstições pré-iluministas, respetivamente). Tenham-se igualmente em consideração os desenvolvimentos socioeconómicos – destacadamente, a ascensão da burguesia – que proporcionaram a secularização do poder e da vida em geral e anteciparam as revoluções daquele período, etc.

tectónicas – do que à época nem se desconfiava –, mas de um *choque civilizacional* de enormes repercussões, por exemplo, no que concerne (num domínio mais teórico):

à *apologética*, dado que esta surge em dois momentos relacionados com a existência do mal – quando o facto do mal (*fact of evil*) é usado para um ataque intelectual dos inimigos do teísmo; ou quando os próprios teístas se encontram preocupados com a questão de saber se um Criador bondoso permitiria realmente a existência do mal –, problema recolocado pelo terramoto (cf. VAN INWAGEN, 2006: 6) <sup>3</sup>;

à *problemática metafísico-teológica*, dado que o lugar da fé (sem carácter pejorativo: o espaço do *irracional*) viu-se mais uma vez confrontado – com maior acuidade, a propósito dos eventos destruidores – por outras disciplinas que se desenvolviam amplamente à época, nomeadamente a *estética* e o *direito* (cf. CASSIRER, 2007: 158); e,

à *filosofia da natureza*, dado que a catástrofe proporcionou uma vastíssima bibliografia no seu escopo, quer no plano de uma *causalidade natural*, quer no plano de uma *relação* da natureza com o ser humano e com Deus, sem, no entanto, se negar claramente a providência na natureza (cf. CALAFATE, 2001: 374).

Apesar de todas estas questões, o que a resposta intelectual europeia da época (desde o debate europeu mais proeminente ao português) nos motiva – ainda que se ligue aqui e ali com aquelas, mas também com outras questões –, é o que fora efetivamente questionado e maltratado devido ao terramoto, a saber: a teodicéia (cf. ALVAREZ, 2005: 188-189); isto é, não se negligenciando todos aqueles indivíduos que na altura sucumbiram perante o tremor, o *tsunami* e os incêndios decorridos <sup>4</sup>.

Com o inenarrável (contudo imensamente narrado) abalo da terra, abalaram definitivamente (assim se julgou) as bases das ideias pré-iluministas, as justificações alegadamente racionais para os desígnios divinos, dessacralizando-se então o “sentido” da

<sup>3</sup> O “problema do mal” trata a (im)possibilidade de se conciliar a existência do mal com uma divindade que seja – absoluta ou mesmo relativamente – onipotente, omnisciente e benevolente (cf. VAN INWAGEN, 2006: 5, para a relevância do terramoto de Lisboa e do massacre nazi para este “problema”; e, KREMER; LATZER, 2001, para uma abordagem mais geral).

<sup>4</sup> A partir do terramoto de Lisboa confirmou-se um sentimento adverso à teodicéia que se tornou cada vez mais acentuado. Hoje o termo é associado a conotações pejorativas (*pejorative connotations*, cf. PINNOCK, 2002: 7). Todavia, adverte-se que a conceção deve ser respeitada, mesmo não se concordando e a vencendo (ou julgando vencer), dado que não se trata (como se pode encontrar eventualmente noutros casos) de uma “estupidez”; é, pois, requerida uma certa benevolência na análise (cf. VAN INWAGEN, 2006: 153, n. 10).

história (é com isto presente que a crítica a ser apresentada abaixo convoca, com vista ao diálogo, o sentido precursor de uma “filosofia da história”<sup>5</sup>).

O que aqui se propõe, ainda que se trate de algo mais (por exemplo, identificar como se manifesta atualmente), é uma revisitação (daí a utilização da expressão: “também uma...”<sup>6</sup>) do colapso teórico da teodiceia (ou dito por outras palavras: do seu “desastre intelectual”, *intelectual disaster*, cf. NEIMAN, 2002: 242), a abordar apenas em traços gerais, tendo em conta o espaço disponibilizado<sup>7</sup>.

Posto isto, tencionamos ao longo do subsequente trabalho resumir as principais características de uma concepção como a teodiceia (§ 2.), apresentar alguns dos principais argumentos da sua crítica (§ 3.), e, na sequência, rever o espaço reservado a um “otimismo metafísico” (a teodiceia também é considerada como uma concepção otimista *par excellence*), aproveitando o ensejo para no final recuperar uma questão que entendemos atual (§ 4.).

## 2. TEODICEIA: UMA SÚMULA

### *Antecedentes teóricos*

<sup>5</sup> A filosofia da história, e em parte os seus precursores, trata, *grasso modo*, da busca de um “fio condutor” (*Leitfaden entdecken*) para os factos históricos, retirando a Deus a responsabilidade, pelo menos quanto aos eventos sociais, e atribuindo-a a outro fator, igualmente determinado especulativamente, porém, secularizado (cf. VOLTAIRE, 1765, 1-2; mas também o mais que provável primeiro delineador de uma “filosofia da história”, embora pouco conhecido e influente à época, VICO, 1816; ainda, um fiel sistematizador, HERDER, 1990; e, um recente crítico, WALSH, 1960: 11-12). O que não significa que uma “filosofia da história” – aparentemente uma superação da teodiceia, por via de uma responsabilização do ser humano em detrimento da ação direta de Deus – não possa coincidir em determinadas características com a outra. Vejamos: «A nossa observação [de uma realização da sabedoria divina ou Razão na história] é uma teodiceia [*Theodizee*], uma justificação de Deus, algo que [Gottfried W.] Leibniz [1646-1716] tentou metafisicamente, à sua maneira, através de categorias abstratas indeterminadas. Deste modo, o mal no mundo seria compreendido e a mente pensante estaria reconciliada com ele. Não existe realmente em lugar algum maior apelo a esta reconciliação [*versöhnenden*] do que na história do mundo [*Weltgeschichte*]» - «Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte.» (HEGEL, 1989: 28). Isto foi afirmado por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), o último grande sistematizador de uma filosofia da história.

<sup>6</sup> A semelhança do presente título com o “Também uma Filosofia da História...” de Johann Gottfried von Herder (1744-1803) não é mera coincidência, em igual medida reflete o constante visitar e estafar de um tema (cf. HERDER, 1990). Não obstante, distanciando-nos do alemão, que o fez para defender o que revisitava, aqui não se encontra qualquer defesa da teodiceia ou da filosofia da história.

<sup>7</sup> Apesar das limitações, pretendemos abordar o debate com base nos pensadores europeus mais relevantes da época, sem deixar de referir alguns dos portugueses que mais se destacaram a propósito, dada a plêiade de interpretações em redor do terramoto (cf. CALAFATE, 2001: 372; e, McBRAYER; SNYDER, 2013: 175-376, para um maior aprofundamento da questão).

A dimensão do “choque” causado na consciência europeia, nomeadamente o enunciado colapso teórico da teodiceia, apresenta-se como histórica e verdadeiramente assinalável: não apenas pela *imediata* transformação das consciências, mas também por causa da sua herança teórica.

A cunhagem do termo deve-se a Leibniz; a lembrar, a teodiceia consistia, em rigor, numa justificação (racional) “dos caminhos de Deus”, formando-se etimologicamente a partir da junção das palavras gregas – *dike* (Justiça) (d)e *theos* (Deus)<sup>8</sup>.

Apesar de uma formulação definitiva relativamente recente (na passagem do século XVII para o XVIII) a conceção, num sentido mais lato, não contava apenas com algumas décadas. Esta já se encontrava longamente enraizada na cultura europeia.

Podem-se encontrar as mais profundas raízes de uma conceção teodiceica na Antiguidade, desde Epicuro (341 a. C. - 271 ou 270 a. C.) a Filão de Alexandria (20 a. C. - c. 50) ou a um mais tardio Plotino (205-270), entre outros (cf. PINNOCK, 2002: 3).

Mais tarde, nos alvares da Idade Média (mais precisamente, na patrística), a contenda entre a conceção agostiniana, que sustentava o livre-arbítrio humano – mesmo ao aceitar a onipotência divina –, e a pelagiana, que, ao contrário da primeira, negava o “pecado original” – anunciando a “neutralidade moral” dos indivíduos –, apresenta-se de igual modo suficientemente elucidativa desse distante enraizamento (cf. CASSIRER, 2007: 145; e, AGOSTINHO, 2001: III, III, § 6., 259, com vista a ter presente o conhecido “problema do livre-arbítrio” numa das suas primárias formulações).

Por exemplo, num de seus *Diálogos*, Aurélio Agostinho (354-430) discute com Licêncio de Tagaste (c. séc. IV-V) a propósito do problema do mal e da sua origem – se este apareceu na ordem de Deus ou se foi incluído na sua ordem –:

Não penso que nada pudesse ser feito fora da ordem de Deus, porque esse mesmo mal que nasceu, de nenhum modo nasceu pela ordem de Deus, mas aquela justiça não permitiu que estivesse desordenado: reconduziu-o a si e obrigou-o a entrar na ordem que merece (AGOSTINHO, 2000: II, § 23, 185<sup>9</sup>).

Palavras que o hiponense colocou na boca de sua mãe.

<sup>8</sup> Esta justificação procura, de troco, compreender a existência do mal, e porque o subsume no plano divino, assoma, entre outras coisas, *otimista*.

<sup>9</sup> «Ego, inquit, non puto nihil potuisse praeter Dei ordinem fieri, quia ipsum malum, quod natum est, nullo modo Dei ordine natum est, sed illa iustitia id inordinatum esse non sinit et in sibi meritum ordinem redegit et compulit.»

Ademais, não se ignora o papel que Anselmo da Cantuária (1033-1109) e Tomás de Aquino (1225-1274) desempenharam, durante o período medieval mais tardio, no que diz respeito aos debates teístas sobre o problema do mal, avançando propostas sofisticadas para a compreensão da bondade e poder divinos (cf. PINNOCK, 2002: 3).

A negação do dogma do “pecado original” – que teria, ainda mais tarde, como rampa de lançamento a sua discussão entre a Reforma e os humanistas, e, depois, o seu ponto mais alto nas Luzes –, parecia empurrar parte dos pensadores europeus para uma solução como a teodiceia, porquanto se entendia ter de situar a causa e a origem do mal somente nas *forças da razão* (cf. CASSIRER, 2007: 152).

O maremoto levantado rebentava com o estrondo de muitos séculos.

#### *Do “gigante criminoso” à “harmonia”*

Ao tempo em que Leibniz se encontrava, precisava de uma resposta para o problema (re)colocado pelo filósofo francês Pierre Bayle (1647-1706). Este autor, para além de declarar a história como um relato de infortúnios e crimes da humanidade, chamava a atenção para o seguinte: um Deus que os permitisse diretamente não devia ser mais do que um “gigante criminoso” (cf. NEIMAN, 2002: 18).

Relembre-se o problema que, a propósito de Epicuro, o francês colocava no seu *Dictionnaire* (1697):

*Deus está disposto a remover o mal e não pode; Ou ele pode e não quer; Ou ele não quer nem é capaz de o fazer; Ou então ele quer e é capaz. Se ele quiser e não é capaz, ele deve então ser fraco, o que não pode ser afirmado de Deus. Se ele é capaz e não quer, ele deve ter inveja, o que também é contrário à natureza de Deus. Se ele não quer nem é capaz, ele deve ser invejoso e fraco e, conseqüentemente, não ser Deus. Se ele quer e é capaz – a única possibilidade que concorda com a natureza de Deus – então, de onde vem o mal? Ou por que motivo ele não o elimina? (grifo do autor, BAYLE, 1820: 479 <sup>10</sup>).*

Bayle defendia uma solução fideísta, dispensava a Razão no que concernia às questões religiosas. A fé em Deus preteriria a conciliação dos seus atributos com qualquer matéria que tivesse que ver (incomodamente) com o problema do mal, pelo menos no sentido de os colocar em causa.

<sup>10</sup> «Deus, inquit Epicurus aut vult tollere mala et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest, et non vult; aut neque vult, neque potest, aut et vult et potest. Si vult, et non potest, imbecillus est; quòd in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus; quòd æque alienum à Deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillus est; ideòque neque Deus. Si vult et potest, quòd solium Deo convenit, undè ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit?».

Por outro lado, à luz da Razão, o mal persistia em contradizer a suma Bondade, Omnisciência e Onnipotência de uma Providência, como consuetudinariamente cridas.

No entanto, Leibniz apresentaria uma proposta racional para o problema. O alemão não aceitava o mal como uma realidade, logo, a responsabilidade por este não podia recair sobre Deus, pelo menos no que diz respeito à responsabilidade de um mal que fosse entendido como algo substancial (cf. ABBAGNANO, 1971: 867).

Segundo o autor, a existência do mal não se incompatibilizava com Deus, bem pelo contrário, era contra a Razão não o perceber: racionalmente não se poderia conceber um Deus sem aqueles atributos, quanto mais aceitar um “mal” que dele se excluísse e se autonomizasse. Leibniz procurava a conciliação (diversas vezes ensaiada) entre a Religião e a Razão (cf. NEIMAN, 2002: 21), o reverso de Bayle.

Confirmava-se como teoricamente decisiva uma justificação da existência do mal (não substancial) no mundo. Uma justificação que não se ficasse pela fé (uma vez que não propriamente justificado) ou pelo assumir dogmático do “pecado original” (como acima enunciado). Veja-se como o autor o abordou no seu *Essais de théodicée* (1710):

[...] deve-se reconhecer que todas as coisas estão *ligadas* em cada um dos mundos possíveis [*chacun des mondes possibles*]: o Universo, qualquer que seja, é todo da mesma espécie, como um oceano: o menor movimento estende os seus efeitos a qualquer distância que seja, muito embora esses efeitos se tornem menos perceptíveis na proporção da distância; de modo que Deus ordenou, de uma vez por todas, a totalidade das coisas de antemão, tendo previsto os rezadores, as boas e as más ações e tudo o resto; e cada coisa contribuiu *idealmente*, antes da sua existência, para a resolução que foi tomada sobre a existência de todas as coisas [...]. Assim, se o menor dos males [*moindre mal*] que ocorre no mundo não ocorresse, não mais teríamos este mundo; que, nada se omitindo e tudo se considerando, foi tido como o melhor pelo Criador que o escolheu (*grifos do autor*, LEIBNIZ, 1912: § 9, 37-38<sup>11</sup>).

O que parece querer dizer que não há lugar para qualquer contradição, portanto qualquer mal, nem qualquer pecado, que não esteja compreendido dentro de um “bem maior”.

<sup>11</sup> «[...] il faut savoir que tout est *lié* dans chacun des mondes possibles: l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une piece, comme un Ocean; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que se soit, quoique cet effet Devienne moins sensible à proportion de la distance, de sorte que Dieu y a tout réglé par avance une fois pour toutes, ayant prévu les prieres, les bonnes & les mauvaises actions, & tout le reste; & chaque chose a contribué *idéalement* avant son existence de toutes les choses. [...] Ainfi, si le moindre mal qui arrive dans le Monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde; qui tout rabbatu, a été trouvé le meilleur par le Créateur qui l'a choisi.»

Para Leibniz, a questão colocava-se essencialmente no alegado “mal metafísico” – como o mundo não podia ser tão infinito e perfeito quanto o seu criador, estava-lhe reservada a imperfeição –, em vez de se distinguir um “mal físico” de um “mal moral”, ambos compreendidos, necessariamente, num plano superior (cf. LEIBNIZ, 1912: § 21, 45). A este plano somente Deus pode ter acesso, dado o conhecimento (e ação criadora direta) do seu enquadramento geral, sem o qual não existiria o próprio mundo.

É, por isso, que ficou celebrizada, como sentido (simplificador) da sua obra, a seguinte máxima: “este é o melhor dos mundos possíveis” (cf. LEIBNIZ, 1912). Nem Deus poderia escolher de outra maneira de entre as suas possibilidades de realização. Conquanto, tenha-se em consideração que o autor não diz realmente que “tudo está bem”, o que ele de facto diz é que seria pior se assim não fosse (cf. NEIMAN, 2002: 22).

Pode-se ainda encontrar outro autor, contemporâneo do alemão, como um dos mais afamados defensores de uma concepção semelhante. Trata-se do inglês Anthony Ashley-Cooper (1671-1713, mais conhecido como Conde de Shaftesbury), que avançava no seu *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) que se as coisas não podiam ser ordenadas por Deus de outra maneira, então “tudo estaria perfeito” e “como devia ser”, ou seja, ia além do sentido leibniziano <sup>12</sup>.

Um pouco mais tarde surge na mesma esteira o poeta britânico Alexander Pope (1688-1744), que se tornou imensamente popular entre os intelectuais europeus. Este autor secundava: “O que quer que seja, é certo” (*Whatever is, is right!*, cf. POPE, 1988: 157).

Assim se julgava à época superar a contradição entre a Religião e a Razão, supostamente não se quedava na dependência da fé (lugar de incertezas para a Razão) e

<sup>12</sup> «No Todo das Coisas [*Whole of Things*] (ou no Universo) ou tudo está de acordo com a boa Ordem [*good Order*] e o mais agradável a um Interesse geral [*general Interest*] ou há o que é o contrário, e poderia, eventualmente, ter sido melhor constituído, mais sabiamente concebido, e com maior benefício para o interesse geral dos Seres, ou do Todo [*Whole*]. Se cada coisa que existe, estiver de acordo com a boa Ordem, e *para o melhor*; então, necessariamente, não há coisa como o mal real [*real ill*] no Universo, nenhum mal dirá respeito ao Todo. Então, na realidade tudo o que é não poderia ter *sido* melhor, ou melhor ordenado de outra maneira, pois é perfeitamente bom. Tudo o que na Ordem do Mundo [*Order of the World*] pode ser chamado mal deve implicar uma possibilidade, na natureza da coisa, de ter sido melhor concebido, ou ordenado. Mas, se não o poderia ser, [então,] é perfeito [*perfect*] tal como deve ser» - «In the Whole of Things (or in the Universe) either all is according to a good Order, and the most agreeable to a general Interest: or there is that which is otherwise, and might possibly have been better constituted, more wisely contriv'd, and with more advantage to the general Interest of Beings, or of the Whole. If everything which exists be according to a good Order, and *for the best*; then of necessity there is no such thing as real ill in the Universe, nothing ill with respect to the Whole. Whatsoever, then, *is* so as that it cou'd not really have *been* better, or any way *better order'd*, is perfectly good. Whatsoever in the Order of the World can be call'd ill, must imply a possibility in the nature of the thing to have been better contriv'd, or order'd. For if it cou'd not; it is perfect, and as it shou'd be.» (*grifos do autor*, SHAFTESBURY, 1773: 9).

consagrava-se o “sistema de harmonia pré-estabelecida” (*système d'une harmonie préétablie*, cf. LEIBNIZ, 1912: § 188, 174-175; e, 2002: 144).

O que quer dizer que o mal no mundo existia em harmonia com o plano divino, desmente não se tratasse de conceber o mal como algo substancial, isto é, como algo em si e/ou independente de Deus (atente-se ainda que ao se reconhecer alguma forma de existência do mal, distinta da presente, isso não implica necessariamente a defesa da sua substancialidade, cf. SOROMENHO-MARQUES, 1998: 178).

O mal devia desse modo estar incluído no plano de Deus mesmo que apenas fosse entendido como “mal” por causa dos limites da compreensão humana, no fundamental, passiva e limitada, e não porque houvesse realmente alguma malignidade divina.

Registe-se que nenhum destes autores, defensores de uma concepção como a da teodiceia – aqui não diferenciados nas suas particularidades<sup>13</sup> –, sobreviveu a ponto de ver o terramoto de Lisboa. Não sabemos como se teriam portado no debate que esperamos dar conta no próximo ponto, apenas especular sobre isso (o que não pretendemos fazer) ou apreciar os esforços dos que os seguiram.

#### *Teodiceia “à portuguesa”*

Antes de mais, apenas dois breves apontamentos sobre o acolhimento da teodiceia em Portugal já nos anos do terramoto.

Porventura o melhor que se apresentava à época como adaptação de teodiceia em Portugal, se encontrasse eventualmente em frei António do Sacramento (1711-1785), religioso que a terá esboçado tendo em vista os males do terramoto da seguinte maneira: estes deviam ser compreendidos como o corretivo de um pai carinhoso em vez da sentença de um juiz furioso (o que se apresentava, de certa maneira, como uma “teodiceia aceitável”, *acceptable theodicy*, cf. KENDRICK, 1957: 128<sup>14</sup>).

<sup>13</sup> Leibniz e Pope são os autores mais influentes no que diz respeito à concepção em questão, contudo não está aqui em causa proceder a uma análise que leve em conta as principais diferenças entre eles e outros, nem as minudências da teodiceia, como, por exemplo, as atribuições divinas implícitas no discurso da mesma – o poder fundador de Deus como criador do mundo, e a justiça de Deus como legislador deste – e a maneira como os vários autores lidaram com elas (cf. SOROMENHO-MARQUES, 1998: 190).

<sup>14</sup> «Após o terramoto, os portugueses foram muitas vezes lembrados da relevância reconfortante desse acontecimento extraordinário [tendo em conta o privilégio que é receber um sinal de Cristo], tendo sido lembrados novamente do mesmo nos dias sombrios da opressão napoleónica» - «After the earthquake, the Portuguese were many times reminded of the comforting relevance of this extraordinary happening, just as they were reminded of it again in the dark days of the Napoleonic oppression.» (cf. KENDRICK, 1957: 129).

Mas também, e talvez com maior rigor, em António Pereira de Figueiredo, padre que afastou o “acaso” como origem do terramoto, pressupondo-se a existência de um plano superior e superiormente sabido (cf. CALAFATE, 2001: 373)<sup>15</sup>.

Conceções que viriam a atrair diversos opositores.

### 3. TEODICEIA: “UMA” CRÍTICA

O “*mote*” acadêmico

À velocidade do incêndio que lavrou descontrolado após o terramoto, escreveram-se imensas notícias, epístolas, poemas, etc., a propósito dos eventos, tanto naturais como teóricos. Para o presente efeito, interessa o que comportamos dentro de “uma” das principais críticas à teodiceia (como anunciado, no sentido precursor de uma filosofia da história). Contanto que se tenha em consideração a natureza diversa desta crítica e a existência de outras que aqui não cabe recuperar<sup>16</sup>.

Recuemos dois anos antes do terramoto.

A Academia de Ciências de Berlim lançara um concurso em junho de 1753 (com data de fecho a 1 de janeiro de 1755) com o seguinte tema: a comparação de dois “sistemas otimistas” – o de Pope com outro à escolha.

---

<sup>15</sup> Uma expressão de teodiceia mais sistematizada em Portugal encontrar-se-á quase cem anos depois do terramoto, trata-se da *Teodiceia* (1845) de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846). Este autor teve o seu último manuscrito publicado na íntegra pela primeira vez em 2005: *Théodicée ou Traité Élémentaire de la Religion Naturelle et de la Religion Révélée* (traduzido para: *Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada*). Apesar de uma conceção teodiceica, o luso-brasileiro procurava fundar uma teodiceia cristã ortodoxa sob um frágil empirismo, e embora o intento fosse o mesmo – conciliar a fé e a razão –, mantinha fielmente o “pecado original”, bem como a sua argumentação acabava por se misturar com um clássico místico angelológico (cf. António Braz TEIXEIRA e Rodrigo S. CUNHA *apud* FERREIRA, 2005: 26 e 38, respetivamente). Não obstante, o Comendador deixou uma definição interessante para se considerar o presente tema: «Em numerosas obras, mais ou menos distantes, aparecidas sob o título de Teodiceia, depois da do imortal Leibniz, o sentido desta expressão parece ter sido reduzido por todos estes escritores ilustres à simples indicação de um tratado sobre a Divindade considerada primeiramente em si mesma e quanto aos seus atributos infinitos; depois, nas suas relações com o mundo, a sua criação, em geral; e particularmente com o homem, enquanto ser moral e suscetível de uma perfectibilidade indefinida.» (FERREIRA, 2005: 41). O autor entendia que devia alargar o campo da teodiceia dos filósofos. Todavia, nem por isso Pinheiro Ferreira deixou de defender autores de uma linha adversa – por exemplo, da filosofia da história – como Herder (cf. CUNHA *apud* FERREIRA, 2005: 39).

<sup>16</sup> Para não passar em branco, recorde-se que os religiosos (passe a generalização) reclamavam os pecados dos lisboetas como a causa de um castigo divino que lhes teria caído em cima sob a forma de um terramoto (como acima encontramos exemplo), o que a maior parte das vezes não condizia com a subsunção dos males num plano (verdadeiramente) providencial, dado que os indivíduos teriam, de certo modo, a responsabilidade do seu lado, mesmo que lhes pesasse um “pecado original” fora da sua direta intenção.

Era evidente que se pretendia confrontar o britânico com Leibniz e desviar as atenções utilizando a “expressão” otimismo, expressão mais “popularizada” do que realmente utilizada pelos próprios pensadores em causa. Não por acaso, o cientista francês Pierre Louis Moreau de *Maupertuis* (1698-1759) era o presidente da Academia, mas também rivalizou com o legado de Leibniz (cf. GULYGA, 1987: 27-28; e, SOROMENHO-MARQUES, 1998: 152 ss.)<sup>17</sup>.

Serve a presente menção ao Concurso para dar conta de que alguns setores intelectuais da sociedade europeia, da maior relevância, ainda se encontravam a discutir a teodiceia. Serve, igualmente, para chamar a atenção ao enfoque mais crítico que já se vinha afirmando, preparavam-se as “conotações pejorativas”. Efetivamente, na ambiência social e ideal já se preparava uma mudança<sup>18</sup>.

#### *Da sátira à “viragem prática”*

Adiante, pouco depois do terramoto, pode-se encontrar no poema mais afamado alusivo ao evento – *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) de *Voltaire* – a seguinte consideração<sup>19</sup>:

Filósofos enganados que choram: *tudo está bem* [*tout est bien*];/ [...] Choras *tudo está bem*, numa voz lamentável:/ O universo te desmente, e o vosso próprio coração –/ [...] Deve-se confessar, o mal está sobre a terra:/ O seu princípio secreto [*principe secret*] não estamos em ponto de conhecer./ Do autor de todo o bem o mal que existe vem? (*grifos do autor*, VOLTAIRE, 1825: 181-184<sup>20</sup>).

O polémico intelectual criticava desta maneira aqueles autores que julgavam garantir que “tudo estava bem”. Nesta medida, se alguém procurasse sustentar esta asserção, isso

<sup>17</sup> O concurso encontrava-se enviesado à partida, não apenas por essa condição pessoal, mas por se pretender comparar uma obra filosófica de sistemática argumentação com uma obra de poesia, a de Pope, por melhor que estivesse concebida para o teodiceico esforço.

<sup>18</sup> Assinale-se de passagem a ironia histórica ao haver quem escolhesse o princípio do ano de 1755 para finalizar um concurso sobre uma conceção que no final desse mesmo ano encontraria, praticamente sentenciado, o seu óbito, pelo menos tal como se encontrava fundamentada até então. Registe-se que Immanuel Kant (1724-1804), o célebre filósofo alemão, participou nesse concurso, tendo sido o seu primeiro contacto com a teodiceia.

<sup>19</sup> Outros poemas menos conhecidos foram escritos a este propósito (cf., por exemplo, BIDDOLF, 1755, que segue uma toada mais reverente a Deus). Aproveita-se o ensejo para traduzir uma das passagens constante em epígrafe: «[Lisboa] Cidade infeliz! Havia orgias mantidas,/ Desprovidos de Medo, eles comiam, bebiam, dormiam./ Nenhuma Voz amigável como a da *Roma* antiga,/ Foi enviada para os avisar da sua condenação [...]» (BIDDOLF, 1755: 4).

<sup>20</sup> «Philosophes trompés, qui criez *tout est bien*;/ [...] Vous criez *tout est bien*, d’une voix lamentable:/ L’univers vous dément, et votre propre Coeur –/ [...] Il le faut avouer, le mal est sur la terre:/ Son principe secret ne nous est point connu./ De l’auteur de tout bien le mal est-il venu?».

significava imputar a Deus a ação direta no que ao mal no mundo dizia respeito; será que os filósofos (e restantes crentes) estavam preparados para tal?

Reproduz-se, ainda, uma passagem de enorme ironia da parte do francês, esta do seu romance *Candide ou l'Optimisme* (1759, famosa sátira à concepção teodiceica, não por acaso evocando o “otimismo”; cf. a presente epígrafe <sup>21</sup>):

O preceptor Pangloss [na verdade, o “otimista” satirizado] era o oráculo da casa, e o pequeno Cândido escutava as suas lições com toda a boa-fé da sua idade e do seu temperamento. Pangloss ensinava Metafísico-teólogo-cosmológico-nigologia [métaphysico-théologo-cosmolo-nigologie]. Provava de modo admirável que não há efeito sem causa e que, neste melhor de todos os Mundos possíveis [meilleur des mondes possibles], o castelo do senhor Barão era o mais belo dos castelos e a senhora a melhor das Baronesas possíveis. Está demonstrado, dizia ele, que as coisas não podem ser de outra forma: pois, como tendo tudo sido feito para um fim, tudo se dirige para o melhor dos fins (VOLTARE, 1994: 148 <sup>22</sup>).

Voltaire, mais do que Leibniz, celebrizou a sentença já enunciada – o “melhor dos mundos possíveis” <sup>23</sup>. Contudo, não se pense que Voltaire colocava todos os defensores de uma concepção teodiceica na mesma condição. Por exemplo, o francês sabia muito bem distinguir Leibniz de Pope, entre outros. O que o deixava preocupado, além de parte das repercussões da concepção, eram os epígonos destes.

<sup>21</sup> Aqui traduzida: «[...] Pangloss consolou-os, assegurando-lhes que as coisas não podiam passar-se de outra forma: “Porque, disse, isto é tudo o que há de melhor; se há um vulcão por debaixo de Lisboa é porque não poderia estar noutra lado. Porque é impossível que as coisas não estejam onde elas estão.» (VOLTARE, 1994: 159).

<sup>22</sup> «Le précepteur Pangloss était l'oracle de la maison, et le petit Candide écoutait ses leçons avec toute la bonne foi de son âge et de son caractère. Pangloss enseignait la métaphysico-théologo-cosmologologie. Il prouvait admirablement qu'il n'y a point d'effet sans cause, et que, dans ce meilleur des mondes possible, le château de monseigneur le baron était le plus beau des châteaux, et madame la meilleure des baronnes possibles. “Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement: car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin”.»

<sup>23</sup> Por esta sátira, o francês foi acerrimamente defendido pelo enciclopedista português António Nunes *Ribeiro Sanches* (1699-1783), que aconselhara a sua leitura ao poeta Francisco de Pina e Melo (1695-1773). Não obstante os diversos elogios, o poema de Voltaire acabou criticado pelos padres Teodoro de Almeida (1722-1804) – que o considerava um ímpio combatente da religião e não podia, por seu turno, deixar ruir o “sistema de harmonia” sem mais –, e António das Neves Pereira (17??-1818), ainda que nenhum deles se apresentasse em defesa de uma teodiceia propriamente dita, pois nem toda a crítica adversa aos inimigos da teodiceia tem por base uma concepção teodiceica, como já lembrado (cf. CALAFATE, 2001: 378; e, ARAÚJO, 2005: 160 e 163). No entanto, Teodoro revelou-se tão “anti-Voltaire” que, não sendo sua intenção, quase se aproximou de uma teodiceia; veja-se que mesmo quando se entende o terramoto como um “castigo divino”, isso pode implicar uma espécie de teodiceia, uma vez que Deus castiga – o que é o “mal” – para que o “bem” siga o seu caminho, para que se corrijam erros – o lugar do livre-arbítrio humano (lembramos António do Sacramento). O padre Teodoro dizia: «[Deus] deu ordem aos elementos, para que executassem nos habitantes de Lisboa a sua Justiça.» (ALMEIDA *apud* SANTOS, 2003: 254).

Em *Christian Wolff* (1679-1754) pode ser encontrado, com alguma segurança, o principal autor visado pela crítica voltairiana (cf. SOROMENHO-MARQUES, 1998: 174-176), atente-se: alemão que também não conheceria a catástrofe lisboeta.

Apesar do palpite, é ainda hoje imensamente debatido quem estaria sob a mira do autor francês nesta sua obra, se Leibniz ou Pope, se ambos, se Wolff, ou qualquer outro dos seus epígonos, qual ou quais destes inspiraram o célebre Doutor Pangloss (cf. SOROMENHO-MARQUES, 1998: 181; e, NEIMAN, 2002: 143-144).

Deixemos de parte esses pormenores, pois o que incomodava em primeira instância Voltaire era, de facto, a exigência de uma espécie de *transparência racional* de tipo absoluto, isto é, a crença de que a razão, por mais limitada que fosse na compreensão, podia transparecer a segurança – porque transpareceria de certa maneira o conhecimento – de quem sabe quais são (ainda que remotamente) os planos do seu Superior. Tudo isto através de um processo de “conhecimento” *puramente* racional.

Não obstante, o mais importante a reter da crítica voltairiana – não esquecendo o modo como foi satirizada a concepção “otimista”<sup>24</sup> – era o que o autor pretendia denunciar, ridicularizar e fazer colapsar, em última instância, desde a sua base: a insensibilidade perante os males do mundo (eventual *condição necessária* para a “exigência” acima apontada).

No que diz respeito ao terramoto de Lisboa, o problema da existência do mal, a reação perante a *certeza* da sua existência, encontrava-se recolocado na ordem do dia (cf. CASSIRER, 2007: 154): quer fosse ou não substancial, não podia continuar a ser apenas uma parte *não-compreendida* de um plano divino.

Como é consabido, o francês não esteve sozinho no que se refere à crítica da teodiceia, foi acompanhado, entre outros, pelo seu “rival”, o genovês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Apesar da consonância crítica, Rousseau, a este propósito, não deixou de criticar Voltaire, fê-lo em carta enviada ao próprio a 18 de agosto de 1756 e tornada pública (sem o seu consentimento) em 1759. O genovês acusava-o de ter desconsiderado as responsabilidades humanas nos efeitos do terramoto, nomeadamente no que tangia à arquitetura lisboeta de então (cf. ROUSSEAU, 1782: 146 ss.; e, DYNES, 2000)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Registou-se à época um ataque generalizado ao otimismo (cf. KENDRICK, 1957: 180-212, mais precisamente, o seu capítulo *Optimism attacked*; e, NUR; BURGESS, 2008: 256-259).

<sup>25</sup> Da mesma maneira que não aprofundámos as particularidades dos defensores de uma teodiceia, agora também não o faremos em relação aos seus críticos.

Apesar de Voltaire, a seu tempo, ter reconhecido a quota-parte de responsabilidade da humanidade pelo mal, é com Rousseau que a questão se transpõe em definitivo da área da metafísica para a da moral e da política (cf. CASSIRER, 2007: 165).

A política levava agora a melhor sobre a religião, a responsabilidade da história (entenda-se, dos males no mundo que não fossem por azar, necessidade ou natureza, *stricto sensu*) passava agora a ser humana (cf. ROUSSEAU, 2009: 19); consistindo, pode-se dizer, numa espécie de “politicodiceia” (cf. BROBERG, 2005), por oposição a uma “Justiça de Deus”.

Acrescente-se ainda, Kant (para que não se fique apenas pelos dois mais famosos autores de língua francesa do tempo), autor que buscou uma explicação mais natural do que social para o ocorrido (considere-se, conquanto, que o alemão foi em igual medida influenciado pelos dois pensadores anteriores)<sup>26</sup>.

Segundo o autor, a teodiceia consistia numa espécie de conformismo que apelava a “ter paciência” e, em derradeira instância, numa “desonestidade” – não cumpria o que prometia –, por causa de uma exigência muito para além do plausível para a razão humana, ousando imaginar lograr as graças da Providência (cf. KANT, 1868a: 84).

Ao invés, a razão devia estabelecer os seus limites, daí o fracasso da teodiceia segundo o alemão. Esta conceção procurava firmar as suas bases na certeza dos caminhos planeados por Deus, afirmando que quem quer provar o contrário não tem como o fazer, esquecendo, por seu turno, que quem o quer afirmar também não o tem como provar (cf. NEIMAN, 2002: 22); assumia a toada agnóstica. Ou seja, os tão denunciados “limites da compreensão humana”, que encontram as maiores dificuldades perante o imenso plano de Deus, não provariam nada.

Consequentemente seguiu-se o “ruir da Razão na Religião”, já nem as sociedades tidas como as mais “conservadoras” continuaram a aceitar que o seu destino se encontrava nas mãos de uma Providência (cf. NEIMAN, 2002: 248-249). Bem como se terá seguido o que pode ser considerado como uma “viragem prática” – ilustrada, entre outros, por Kant

---

<sup>26</sup> Em 1756 Kant dedicou três textos ao terramoto: *Von den Ursachen der Erderschütterungen, Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens* e *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit Wahrgenommenen* (cf., ainda, KANT, 1867: 144, 150-151; e, 1868: 427, para outros textos não relacionados com o terramoto, mas que aventam um lugar destacado para a natureza, lançando pistas para uma das versões – ainda que moderada – de filosofia da história).

(cf. PINNOCK, 2002: 9-10 e 12-13 <sup>27</sup>) –, e claro, por via do novo lugar reservado à *política* (acima destacado).

A teodiceia conhecia assim, *grosso modo*, a partir dos seus principais críticos, os seus contornos mais problemáticos: não poderia jamais explicar o sofrimento que um terramoto como o lisboeta causara, pois quedava-se em especulação estéril (deslocada da prática), ou, mais apropriadamente e na esteira de Voltaire, em “otimismo metafísico” insuficientemente justificado (cf. CASSIRER, 2007: 152-153) <sup>28</sup>.

#### *Portugal: o “caso Malagrida”*

Enfim, o “choque” terá provocado em Portugal um debate teórico menos mediático do que o do resto da Europa, todavia, não deixou de dar que falar nacional e internacionalmente.

Pode-se tomar como caso ilustrativo o confronto – recuperando a política (cf., ainda, ARAÚJO, 2006; e, BUTIÑA, 1902) <sup>29</sup>– entre o padre Gabriel Malagrida (1689-1761), jesuíta de origem italiana, e o Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino (cargo homólogo ao presente primeiro-ministro), Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782, mais conhecido como Marquês de Pombal), incumbido de reerguer Lisboa (cf. KENDRICK, 1957: 137).

---

<sup>27</sup> Ou dito de outra maneira, no âmbito de um rompimento com o contemplativo (passivo), a “superação prática de questões perante as quais a razão especulativa se revelara incapaz e inadequada” (cf. SOROMENHO-MARQUES, 1998: 183-184).

<sup>28</sup> Acrescente-se também o contorno de um “otimismo fatalista”, como terá criticado o jesuíta francês Louis-Bertrand Castel (1688-1757). Jesuíta que a propósito de uma crítica à teodiceia terá criado o neologismo “otimismo” em 1737 nas suas *Mémoires de Trévoux* (cf. ARAÚJO, 2005: 157). Atente-se ainda em Peter van Inwagen (1942-) que afirma que o problema (do mal) é que aconteceram coisas más aos teístas e não a ateus, visto que para estes tal problema – na sua relação com Deus – nem se coloca. O autor critica ainda aqueles que tentam fazer passar o problema subjacente à teodiceia como um problema abrangente, isto é, que extravase por completo os limites de uma questão religiosa (cf. VAN INWAGEN, 2006: 12-13 e 15).

<sup>29</sup> «Para o governo de Lisboa, nenhum desses assuntos permaneceu abstrato. A questão de saber se o terramoto era um sinal de Deus ou um evento natural teve consequências políticas diretas. Aqueles que acreditavam que era o sinal de Deus dedicavam os seus esforços a interpretá-lo. Se Deus tivesse enviado o terramoto para alertar sobre o curto período de tempo para o arrependimento, as únicas questões interessantes diziam respeito à duração e aos meios. Quanto tempo restava aos lisboetas antes do Apocalipse, e que tipo de medidas salvariam suas almas eternas?» - «For the government of Lisbon, none of these matters remained abstract. The question whether the earthquake was God’s signal or a natural event had direct political consequences. Those who believed it was God’s signal devoted their efforts to interpreting it. If God had sent the earthquake to warn of the short time remaining for repentance, the only interesting questions concerned duration and means. How much time did the Lisboners have left before the Apocalypse, and what sorts of measures would save their eternal souls?» (NEIMAN, 2002: 248).

O Marquês teve um papel determinante no auto-de-fé que conduziu o padre à morte – a *heresia* deste, mais do que outra coisa, terá sido a sua pregação contra os pecados em vez de contribuir diretamente para a reconstrução da cidade (cf. KENDRICK, 1957, 163).

No reverso da atitude do padre, encontrar-se-ia o empenho do Marquês de Pombal, ao ponto de se tornar conhecido como o “pai da sismologia” e começar a construir as primeiras habitações antissísmicas (cf. GUNN, 2008: 79). Mas o Marquês também teve um papel importante na chamada “expulsão dos jesuítas” do país em 1759, acabando por ser decretada por D. José I (1714-1777), bem como ganhou fama por afastar quem o contradissesse politicamente.

Para todos os efeitos, o “caso Malagrida” terá servido para refrear os ânimos dos restantes intervenientes que andavam a pregar a culpa pecaminosa dos lisboetas no lugar de causas naturais, como terá sido o caso de José António Bezerra e Lima (1737-1812) que alinhava com o italiano (cf. CALAFATE, 2001: 375; e, NEIMAN, 2002: 240-250, para mais sobre este caso). É também conhecida em alguns casos a conivência com a ideologia pombalina, como foi o caso de frei Manuel da Epifania (1712-1768), entre outros (cf. CALAFATE, 2001: 373-374)<sup>30</sup>.

#### 4. “OTIMISMO METAFÍSICO”: INSENSIBILIDADE, COLAPSO E SECULARIZAÇÃO

##### *Dos fundamentos*

Após a revisitação das principais características de uma conceção teodiceica e da sua crítica, ambas *grosso modo*, compete agora rever, com maior detalhe do que até aqui, o espaço reservado a um “otimismo metafísico”.

---

<sup>30</sup> Tudo isto não quer dizer que não tenham existido tentativas de moderar o debate. Por exemplo, Pedro Norberto de Aucourt e Padilha (1704-1759) procurou conciliar as duas posições: Deus não intervinha para suspender o curso das causas segundas, permitindo, assim, que os pecados fossem castigados; Deus “agia” mais por omissão. Este cruzamento de argumentos expressava à sua maneira a perplexidade da altura (cf. CALAFATE, 2001: 376-377).

Prossigamos. A teodiceia não colapsava por si só, na verdade os seus fundamentos *metafísicos* e *otimistas*, e a conseqüente crítica destes, é que vieram a permitir mais destacadamente a sua *superação* em escopo teórico.

A metafísica – disciplina entendida como uma tentativa de descrição de fundamentos, condições, leis, causas e/ou princípios, mas também como via para a compreensão do sentido e finalidade da realidade, como um todo ou dos seres em geral – encontrava-se à época num beco sem saída.

A metafísica, entendida em sentido lato, colapsava ante a sua restrição aos limites do conhecimento humano (cf. KANT, 1998), o que também afetava a teodiceia, dado que não era possível garantir (conhecer) em momento algum a existência de um plano divino realmente bem-intencionado.

A metafísica colapsava ainda por via da transformação da relação do ser humano com a realidade que o rodeava, nomeadamente no que concerne a uma compreensão menos contemplativa e mais prática. O lugar do ser humano não podia, dada a sua responsabilidade do dia a dia, respaldar-se em contemplar um suposto “plano divino”; ao ser humano competia, como nunca, agir (politicamente) e ser o móbil da sua existência.

O método especulativo da metafísica, quer fosse de âmbito teológico ou mais racional, deixava de convencer na medida em que os problemas levantados pela realidade mais imediata, e pela nova atitude *prática*, contraditavam as suas principais teses. O que era feito de um Deus Bom, Onnipotente, Omnisciente, e capacitado para planear o melhor, se uma catástrofe como a lisboeta tinha sido possível? <sup>31</sup>.

Por seu turno, o otimismo – ou melhor, a vertente otimista da metafísica, por sua vez granjeada nos avanços científicos de então, e sumamente ampliada pelo Iluminismo e racionalismo – debatia-se com enormes dificuldades, aparecendo o terramoto de Lisboa

---

<sup>31</sup> Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) ilustrou como poucos o que ainda se sentia sobre o assunto algumas décadas mais tarde: «Nunca antes o demónio do terror tinha tão rápida e esmagadoramente espalhado o seu horror sobre a Terra. O rapaz, que devia ouvir falar dessa vez e de novo, ficou quebrado. Deus que fez a terra e os céus, que de acordo com os primeiros ensinamentos da religião é tão sábio e misericordioso, provou-se menos do que um pai amoroso, trazendo imparcialmente a morte aos justos e aos injustos. Em vão, a alma jovem tentou estabelecer o equilíbrio varrido por essas impressões. Não havia ajuda dos estudados e sábios escritores que não podiam concordar sobre como alguém poderia considerar tal fenómeno.» - «Never before had the demon of terror so quickly and overwhelmingly spread its horror over the earth. The boy, who was to hear of this time and again, remained shattered. God who made the earth and the heavens, who according to the first teachings of religion is so wise and merciful, had proved himself less than a loving father, dealing death to the just and the unjust impartially. In vain did the young soul try to establish the equilibrium swept away by these impressions. There was no help from the learned and wise writers who could not agree about how one should regard such a phenomenon.» (GOETHE *apud* GULYGA, 1987: 28).

como o derradeiro “choque”. A ciência não fora capaz de prever o sucedido, não existia ainda uma explicação suficientemente convincente, e o confronto com a possibilidade de um retrocesso efetivo via-se dessa maneira confirmada.

Ademais, o otimismo inerente a uma teoria que aceitava o “melhor dos mundos possíveis” quedava-se em “fatalismo”. Por sinal, mal disfarçado. O ser humano era levado a acreditar que o que estava, *estava bem*, e já se encontrava planeado desde a *origem*, o indivíduo conformava-se com o que lhe acontecia, pois “não podia ter sido de outra maneira”<sup>32</sup>.

Veja-se ainda que o problema do mal – base fundamental da concepção em análise, móbil de imensas discussões metafísicas e princípio a superar para qualquer otimista –, com efeito, revela-se quase secundário. Visto que a abordagem que é dirigida à questão do mal (na sua *origem, existência*, etc.) já se encontra prejudicada à partida<sup>33</sup>.

Por conseguinte, conferido o lugar ao ser humano, de indivíduo “prático”, o espaço reservado a um “otimismo” como o identificado encontrava-se gorado, porquanto o lugar para a especulação, para a crença numa rede sucedânea de acontecimentos fatalmente demarcados e para uma compreensão teísta do mal condicente (da sua relação com os atributos divinos), não podia mais explicar o que acontecia.

Entenda-se, não se pode deixar de compreender como inerente a esta impossibilidade (colapso) de um “otimismo metafísico” – pelo menos nas bases em que se sustentou até então e aqui referidas – a *insensibilidade* da concepção, no caso particular da teodiceia.

Aqui, pouco lugar é deixado, para não dizer nenhum, para que um indivíduo se indigne com o que quer que seja. O indivíduo é convidado a pensar-se a si e aos outros como mera “porca na engrenagem” do real, de uma realidade já “prévia” e supostamente “bem” planeada<sup>34</sup>. Descura-se, desta maneira, o contexto – época e local – em que um determinado “mal” sucede e se coloca à avaliação dos demais intervenientes.

<sup>32</sup> Pinheiro Ferreira estabelece uma curiosa distinção entre “resignação” e “fatalismo”, defendendo a primeira e advertindo contra a segunda pelo seu caráter, denunciava, desesperante e ignóbil (cf. FERREIRA, 2005: §§ 6-11 e 50-51). Podemos, por nosso turno, assinalar ainda uma espécie de “expetativismo”, isto é, na medida em que se queda em expectativa de que algo corra sempre pelo melhor, mesmo que na aparência pareça mau, o que já não seria bem apenas um fatalismo ou conformismo.

<sup>33</sup> Atenção que os reparos efetuados, tanto à metafísica, quanto ao otimismo (ambos tomados genericamente) e ao problema do mal, não têm em conta as particularidades de cada um dos defensores da teodiceia (e de outras concepções), certamente que alguns dos reparos se aplicam mais a uns do que a outros autores.

<sup>34</sup> Quanto a uma filosofia da história, já formalmente desenvolvida, o processo não seria muito dissemelhante: «Ao contemplar a história como sendo o cadafalso em que foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, necessariamente surge uma pergunta: para que princípio, a que objetivo final foram oferecidos estes sacrifícios monstruosos? Daí, em geral, voltamos ao ponto de partida da nossa investigação: os acontecimentos que constituem este quadro de emoção carregada e reflexão profunda são

*“Teodiceia secular”*

Aproveitemos o ensejo, como anunciado, para recuperar uma questão que entendemos atual. Tenhamos desde já em conta de que não se regista apenas um processo de secularização com a teodiceia, existirá sim uma dupla secularização desta concepção, isto é,

em primeiro lugar, pela dessacralização do “sentido” da história por via de um sentido crítico precursor da filosofia da história; e,

em segundo lugar e na sequência, uma outra secularização, dados os contornos mais tarde adquiridos pela filosofia da história (que não perde algumas características daquela, como já assinalado <sup>35</sup>), por via da abdicação de um fator especulativo abrangente (para dar lugar a algo diverso).

No seguimento, o que parece ter permanecido (entenda-se, como a concepção teodiceica se manifesta atualmente) – considerando o geral dos fundamentos que presidiram à teodiceia (abreviadamente, justificar a existência do mal) e a sua relação com a filosofia da história – será uma teodiceia secularizada, ou melhor, uma “teodiceia secular”<sup>36</sup>.

---

apenas os meios para compreender o destino essencial, o objetivo final absoluto ou, o que vem a dar no mesmo, o verdadeiro resultado da história do mundo [*wahrhafte Resultat der Weltgeschichte*].» - «Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind. Von hier aus geht gewöhnlich die Frage nach dem, was wir zum allgemeinen Anfange unserer Betrachtung gemacht; von demselben aus haben wir die Begebenheiten, die uns jenes Gemälde für die trübe Empfindung und für die darüber sinnende Reflexion darbieten, sogleich als das Feld bestimmt, in welchem wir nur die Mittel sehen wollen für das, was wir behaupten, daß es die substantielle Bestimmung, der absolute Endzweck oder, was dasselbe ist, daß es das wahrhafte Resultat der Weltgeschichte sei.» (HEGEL, 1989: 35).

<sup>35</sup> Depois do referido na nota 5, fica o desabafo do poeta alemão *Heinrich Heine* (1797-1856): «O Pangloss alemão [*deutsche Pangloß*] perdeu porém muito, com o aniquilamento do otimismo, e durante muito tempo andou à procura de uma doutrina de consolação semelhante, até que a sentença de Hegel: “Tudo aquilo que é é racional!” lhe forneceu algum sucedâneo.» - «Der deutsche Pangloß hat aber durch die vernichtung des Optimismus sehr viel verloren un suchte lange nach einer ähnlichen Troslehre, bis das Hegelsche Wort „Alles was ist, ist vernünftig!“ ihm einigen Ersatz bot.» (HEINE, 1893: 80).

<sup>36</sup> Atente-se à seguinte descrição (deixando de lado, porque não obedece ao nosso efeito, a sua toada pragmatista e integrada no âmbito de uma crítica da burocracia, cf. HERZFELD, 1992: 5): «Onde [Max] Weber [1864-1920] postula a teodiceia como forma de estimular a crença contra a evidência de um mundo defeituoso, eu sugiro, em vez disso, que uma teodiceia secular [*secular theodicy*], pelo menos, serve um objetivo mais pragmático. Esta fornece às pessoas os meios sociais para enfrentar o desapontamento. O facto de que os outros nem sempre desafiam, mesmo as tentativas mais absurdas de explicar o fracasso, não prova que eles sejam crédulos. Pode, em vez disso, ser a prova de uma orientação muito prática, que se recusa a minar as convenções de autojustificação, porque praticamente todos, como eu notei acima, talvez precisem recorrer a elas ao longo de toda a vida.» - «Where [Max] Weber [1864-1920] posits theodicy as a way of propping up belief against the evidence of a flawed world, I suggest instead that secular theodicy, at least, serves a more pragmatic goal. It provides people with social means of coping with disappointment. The fact that others do not always challenge even the most absurd attempts at explaining failure does not prove them gullible. It may instead be the evidence of a very practical orientation, one that refuses to undermine the conventions of self justification because

Neste sentido, já não se trata de uma explicação dos “caminhos de Deus”, nem de um outro fator abrangente *à la* filosofia da história, senão de uma atitude de justificação do mal (entendido mais subjetivamente) à guisa de um autoconvencimento do dia a dia, ou seja, *prima facie*, mais comezinha, depois, mais convencional (cf. HERZFELD, 1992: 127).

O que quer dizer que todo o mal – aceitando-se a diversidade de contextos para o seu entendimento – é compreendido pelos indivíduos dentro de uma concepção que pode aceitar afirmações como as seguintes: “melhores dias virão”, “podia ter sido pior”, “aconteceu assim, não podia ter sido de outra maneira”, “há males que vêm por bem” e, para nos ficarmos apenas por estas expressões, “seguramente há um propósito maior” (não por acaso, socorremo-nos, na maioria, de ditos populares).

A teodiceia precisou de passar pelo confronto com uma concepção que da sua abrangência aproveitasse apenas o fio racional e deixasse o substrato religioso de parte, para adquirir novos contornos. Ora, a teodiceia revive e até parece extravasar os limites de uma questão religiosa. Uma “teodiceia secular” é, assim, *também uma teodiceia*, uma igual manifestação de “otimismo metafísico” (agora, mais subjetiva), já sem respaldo em Deus (pelo menos em primeira instância), mas também, sem respaldo em qualquer outro fator abrangente (*mais* ou *menos* objetivo)<sup>37</sup>.

O esforço que o presente trabalho propõe como uma das vias para a reflexão atual – considerando a tradição filosófica aqui em causa –, trata da exigência de uma ponderação sobre a atitude a tomar em face dos problemas entendidos como mal, indo no sentido de um

---

virtually everyone, as I noted above, may need to draw on them in the course of a lifetime.» (HERZFELD, 1992: 7). Veja-se mais um exemplo de uma possibilidade teodiceica sem Deus (o que não deixa de abranger também a possibilidade de uma filosofia da história): «A Teodiceia é uma orientação “teocêntrica”, no sentido de tentar travar as lacunas no conhecimento de Deus e dos seus atos, tornando plausível que as crenças teístas sejam verdadeiras. De acordo com a minha definição, a “teodiceia” é qualquer discurso que tente explicar ou justificar as razões de Deus para permitir o mal e o sofrimento. Paralelamente aos enigmas lógicos que eleva, o mal também pode provocar uma crise de identidade e significado para a pessoa que acredita em Deus. É possível rejeitar a teodiceia e ainda afirmar que o sofrimento pode ser significativo sem uma explicação dos caminhos de Deus.» - «Theodicy is “theocentric” in orientation, in the sense that it attempts to stop the gaps in knowledge of God and God’s acts, making it plausible that theistic beliefs are true. According to my definition, “theodicy” is any discourse that attempts to explain or justify God’s reasons for permitting evil and suffering. Alongside the logical conundrums it raises, evil may also provoke a crisis of identity and meaning for the person who believes in God. It is possible to reject theodicy and yet affirm that suffering can be made meaningful without explanation of God’s ways.» (PINNOCK, 2002: 11-12).

<sup>37</sup> As suas manifestações – as de um “otimismo metafísico” ou, em rigor, da sua derivada “teodiceia secular” – podem ser diversas, considere-se o que se passou (e ainda passa) no âmbito de uma concepção evolucionista. Uma das suas versões, a “adaptacionista”, apela para uma constante *otimização evolutiva*, como que previamente planeada (pela própria natureza), acontecendo o que acontece (sempre pelo melhor da evolução) por via de já se encontrar definido em suas possibilidades. A isto se chamou “Paradigma panglossiano” (*Panglossian paradigm*, cf. GOULD; LEWONTIN, 1979: 584-585).

maior atendimento ao contexto em causa, não apenas momentâneo, mas também histórico (por sinal, rejeitamos qualquer concepção que substancialize algum “bem” ou “mal”, sem por isso nos sustentarmos em algum jaez de relativismo).

Quer dizer, para que se evite dessa maneira quedar em especulações “destravadas” ou subjetivismos *naïve*, no fundo, considera-se igualmente a “viragem prática”. Porém, consideramo-la não apenas no sentido de um esforço “secularizador”, passe a expressão, nem de uma “nova” compreensão do mundo como o “melhor dos possíveis” (nem tão-pouco o “pioor”, cf. o *pessimismo schopenhaueriano*), mas como parte de um desenvolvimento histórico pleno de constrangimentos num plano lato de possibilidades nem sempre imediatamente dadas ou realizáveis.

## 5. CONCLUSÃO: ÚLTIMAS NOTAS

Como últimas notas, relembra-se que tudo isto não deixa de ter que ver com as questões que quisemos deixar de parte desde o início, como

a *apologética*, porque não competia, apesar do enfoque do problema do mal, dirimir as diversas variantes da mesma, uma vez que a teodiceia é apenas uma resposta dentro de várias possíveis;

a *problemática metafísico-teológica*, no que se refere à disputa do espaço teórico com outras disciplinas surgidas à época e aos problemas que tiveram e como se relacionaram com a teodiceia; e,

a *filosofia da natureza*, que nos levaria outrossim por outras vias que extravasam o que aqui demos relevo, desde uma maior atenção à relação de Deus com a natureza e o papel da teodiceia no meio disso.

Todavia, não é de descurar de futuro um detenimento mais adequado a tais questões. Aqui, o propósito, como anunciado e já desenvolvido, foi outro.

A proposta e o esforço defendidos no final não puderam deixar de ter em conta os acontecimentos político-económicos mais recentes. Após a última grande crise económica à escala mundial – a do *subprime* (2007), ainda distante de uma resolução (pode-se dizer, um “terramoto social”) –, diversos setores da sociedade aceitaram entendimentos semelhantes a uma teodiceia para descrever o que se passava, mais precisamente, à guisa de uma “teodiceia secular” (como aqui demos conta). Ora mais secularizados, ora menos.

No geral (e passe a “psicologia de algibeira”), os indivíduos não se sentem parte de um projeto “superior”, como o de uma teodiceia, ou seja, parte de um plano divino, ou sequer como o de uma filosofia da história, ou seja, um plano mais humanizado (registre-se que em nenhum dos casos se sugere um entendimento *nihilista* ou *pós-moderno* da realidade – à la “fim dos grandes sistemas” – para se explicar o que se passa); mas também não se sentem parte de um projeto político-abrangente ou sequer “naturalizado-evolucionista” (registre-se também que em nenhum dos casos se sugere algo como o “fim das ideologias” ou da “história”, nem a prevalência de um “darwinismo social” ou “eugenismo”).

A questão é porventura mais “simples”, a humanidade talvez se encontre num “ponto de viragem” análogo, ainda que apenas na *forma*, ao do período setecentista (rejeitem-se laivos spenglerianos), à espera (não em jeito *contemplativo*) de um grande evento (natural, social ou de outro tipo) que marque em definitivo uma mudança qualitativa (seguramente não perene ou absoluta) na vivência presente<sup>38</sup>. Até lá, a humanidade vai procurando (entre diversos conflitos) justificações *apaziguadoras* de espírito para o que lhe vai acontecendo diariamente.

Contudo, a realidade é mais rica do que aquilo que um ou outro indivíduo possa entender dela (nós incluídos). Talvez aconteça alguma coisa, mais drástica ou mais gradual, mais consciente ou mais inconsciente, e que mais tarde seja notada como uma verdadeira ironia da história, tal como o foi o terramoto de Lisboa, por sinal ocorrido no “dia de todos os santos”. Certamente, a “prática” social irá sempre desenvolver algo historicamente. Isto é, sem que a humanidade precise de se *apaziguar*.

Não se trata do fim do *otimismo*, quiçá apenas de um “otimismo metafísico” nos moldes em que aqui esteve em causa. Se se trata, igualmente, de um colapso da “menoridade” (seja em que variadas maneiras é entendida), isso já será outra conversa.

O que parece ser certo é que qualquer que seja a mudança, ou o motivo para uma mudança, esta não surgirá à maneira de um *metafísico-teólogo-cosmológico-nigologista*, nem mesmo que se renove o seu processo de secularização<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Por exemplo, alguns pensadores entendem que esta mudança partirá do atual desenvolvimento tecnológico (e até podia caber uma comparação com os princípios aqui estudados e o tipo de concepção que estes autores defendem), todavia, por nosso turno, cremos que a tecnologia não é em si mesma o fator, nem haverá *um* só fator, que vá transformar a atual sociedade, pelo menos a um nível decisivo (não obstante, cf. BENJAMIN, 1989, a propósito do terramoto de Lisboa e a importância da tecnologia para nos prevenirmos de desastres semelhantes).

<sup>39</sup> Apesar disto, tem-se consciência de que ainda hoje se desenvolvem diferentes versões de teodiceia ou de outras concepções aqui referidas, bem como se veio a reformular toda a disciplina metafísica. Tenha-se para

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dizionario di Filosofia**. 2.<sup>a</sup> ed. reviduta e accresciuta, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971.
- ADORNO, T. W. **Negative Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.
- AGOSTINHO, A. **Diálogo sobre a Ordem** [*De Ordine*, 386]. Edição bilingue, tradução de Paula Oliveira e Silva, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio** [*De libero arbitrio*, 387-395]. Edição bilingue, tradução de Paula Oliveira e Silva, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- ALVAREZ, E. “Leibniz Damnificado por el Terremoto de Lisboa”. **Ediciones Universidad de Salamanca**, Cuad. diecioch., n.º 6, pp. 187-201, 2005.
- ARAÚJO, A. C. **O Terramoto de 1755. Lisboa e a Europa**. [Lisboa:] Clube do Coleccionador dos Correios, 2005.
- \_\_\_\_\_. “The Lisbon Earthquake of 1755 – Public Distress and Political Propaganda”, **e-journal of Portuguese History**, vol. 4, number 1, Summer, 2006.
- BAYLE, P. **Dictionnaire historique et critique** [1697]. Nouvelle édition, augmentee de notes extraites de Chauffepie, Joly, La Monnoie, L.-J. Leclerc, Leduchat, Prosper Marchand, etc., etc., vol. 11. Paris: Desoer, Libraire, Rue Christine, 1820.
- BENJAMIN, W. „Erdbeben von Lissabon“ [1931]. \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; vol. 7, pp. 220-226, 1989.
- BIDDOLF, J. **A Poem on the Earthquake at Lisbon**. London: Printed for W. Owen, near Tlempel-Bar, 1755.

---

exemplo final aquilo que pode ser descrito como uma “teodiceia de mercado”: «Nenhum mero humano pode planear uma economia, porque nenhum humano pode conhecer todos os juízos de valor feitos pelos agentes [*actors*] numa economia. Mas isso é um limite para o que podemos saber, não sobre o que Deus pode saber. Em vez de desprezar a ordem do mercado [*market order*], os cristãos devem vê-lo como o caminho de Deus de providencialmente governar as ações de biliões de agentes livres em um mundo decaído [*fallen world*]. [...] é exatamente o que podemos esperar de um Deus que, mesmo em um mundo decaído, ainda pode organizar [*work*] todas as coisas para o bem.» - «No mere human can plan an economy, because no human can know all the value judgments made by the actors in an economy. But that’s a limit on what we can know, not on what God can know. Rather than despising the market order, Christians should see it as God’s way of providentially governing the actions of billions of free agents in a fallen world. [...] it is just what we might expect of a God who, even in a fallen world, can still work all things together for good» (RICHARDS, 2009: 214-215). Isto foi escrito em 2009 e não no tempo em que Adam Smith (1723-1790) escreveu sobre a “mão invisível” (*invisible hand*) do mercado como garante de “harmonia”. Podíamos estar na presença de uma “teodiceia secular” – voltada exclusivamente para o “mercado” – se não fosse o seu fundamento alegadamente cristão.

- BRAUN, T. E. D.; RADNER, J. B. (eds.). **The Lisbon Earthquake of 1755: Representations and Reactions**. Oxford: Voltaire Foundation, 2005.
- BROBERG, G. **Tsunamin i Lissabon: Jordbävningen den 1 november 1755, i epicentrum och i svensk periferia**. Stockholm: Bokförlaget Atlantis, 2005.
- BUTIÑA, F. **Pombal y Malagrida: Persecución anti-jesuítica en Portugal**. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal y Vancell, 1902.
- CALAFATE, P. “A polémica em torno das causas do terramoto de 1755”, \_\_\_\_\_. (dir.) **História do Pensamento Filosófico Português**. Volume III – As Luzes. Lisboa: Editorial Caminho; pp. 369-381, 2001.
- CASSIRER, E. **Die Philosophie der Aufklärung** [1932]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
- DYNES, R. R. “The Dialogue between Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake: The Emergence of a Social Science View”. **International Journal of Mass Emergencies and Disasters**, March, vol. 18, no. I, pp. 97-115, 2000.
- \_\_\_\_\_. **The Lisbon Earthquake in 1755: The First Modern Disaster**. University of Delaware, Disaster Research Center, 2003. Disponível: <http://udspace.udel.edu/handle/19716/294> [consulta em: 1 de agosto de 2017].
- FERREIRA, S. P.. **Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada** [*Théodicée ou Traité Élémentaire de la Religion Naturelle et de la Religion Révélée*, 1845]. Tradução de Rodrigo S. Cunha, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. C. “The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme”. **Proceedings of the Royal Society London, Series B**, vol. 205, pp. 581–598, 1979.
- GULYGA, A. **Immanuel Kant. His Life and Thought**. Translated by Marijan Despalatovic, Boston, Basel, Stuttgart: Birkhauser, 1987.
- GUNN, A. M. “Lisbon, Portugal, earthquake and tsunami, 1755”. \_\_\_\_\_. **Encyclopedia of Disasters. Environmental Catastrophes and Human Tragedies**, Westport, Connecticut: Greenwood Press; vol. 1, pp. 75-80, 2008.
- HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte** [1837]. **Werke (in 20 Bänden)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; vol.12, 1989.
- HEINE, H. **Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland**. \_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke**. G. Grote’sche Verlagsbuchhandlung; vol. 5, pp. 3-143, 1893.

HERDER, J. G. von. **Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit** [1774]. Stuttgart: *Reclam*, 1990.

HERZFELD, M. **The social production of indifference: exploring the symbolic roots of western bureaucracy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

KANT, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ [1784]. **Immanuel Kant's Sämtliche Werke**, In *Chronologischer Reihenfolge Herausgegeben G. Hartenstein [doravante: W.]*. Leipzig: Leopold Voss; vol. 4, pp. 159-168, 1867a.

\_\_\_\_\_. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ [1784]. **W.**; vol. 4, pp. 141-157, 1867b.

\_\_\_\_\_. **Kritik der reinen Vernunft** [1781]. Berlin: Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz, 1998.

\_\_\_\_\_. „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ [1791]. **W.**; vol. 6, pp. 75-93, 1868a.

\_\_\_\_\_. „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (Erster Zusatz)“ [1795]. **W.**; vol. 6, pp. 405-454, 1868b.

KENDRICK, T. D. **The Lisbon Earthquake**. New York: J. B. Lippincott Company, 1957.

KREMER, E. J.; LATZER, M. J. (eds.). **The Problem of Evil in Early Modern Philosophy**. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2001.

LEIBNIZ, G. W. **Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal** [1710]. Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_. **Monadologie und andere metaphysische Schriften** [1720]. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

NEIMAN, S. **Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002.

NUR, A.; BURGESS, D. **Apocalypse: Earthquakes, Archaeology, and the Wrath of God**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

MAXWELL, K. R. **Lisbon 1755: The First 'Modern' Disaster (but if modern, how is it so?)**. Paper presented at the conference “The Treaty of Windsor and 620 years of Anglo-Portuguese Relations”, St. Peters College, 2006. Disponível: [http://www.mod-langs.ox.ac.uk/files/windsor/5\\_maxwell.pdf](http://www.mod-langs.ox.ac.uk/files/windsor/5_maxwell.pdf) [consulta em: 1 de agosto de 2017].

McBRAYER, J. P.; SNYDER, D. H. (eds.). **The Blackwell Companion to The Problem of Evil**. Malden, MA: *Wiley-Blackwell* Publishers, 2013.

- MENDES-VICTOR, L. A.; OLIVEIRA, C. S.; AZEVEDO, J.; RIBEIRO, A. (eds.). **The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited**. [Dordrecht:] Springer Science+Business Media B. V., 2009.
- SHKLAR, J. **The Faces of Injustice**. New Haven-London: Yale University Press, 1990.
- PINNOCK, S. K. **Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust**. Albany: State University of New York Press, 2002.
- POPE, A. An Essay on Man [1733-1734]. SOWERBY, Robin (ed.). **Alexander Pope: Selected Poetry and Prose**. London-New York: Routledge; pp. 151-157, 1988.
- RICHARDS, J. W. **Money, Greed, and God: Why Capitalism Is the Solution and Not the Problem**. New York: Harper Collins, 2009.
- ROUSSEAU, J.-J. **Émile ou De l'éducation** [1762]. Paris : Flammarion, 2009.
- \_\_\_\_\_. "Lettre a Mr. de Voltaire. Le 18 Aoust 1756", **Collection Complète des Œuvres J.-J. Rousseau**. A Geneve; tome 23, pp. 140-173, 1782.
- SANTOS, C. Z. "O Terramoto de 1755 como Apologia da Religião Cristã: **Lisboa Destruída. Poema** (1803) de Teodoro de Almeida", *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, XX, I, pp. 249-260, 2003.
- SHAFTESBURY, A. A.-C. Conde de. **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times** [1711]; vol. II. Fifth ed. Birmingham: John Baskerville, 1773.
- VICO, G. **Principi di Scienza Nuova. D'intorno alla Comune Natura delle Nazioni** [1725], colla vita dell'autore scitta da lui medesimo, 6.<sup>a</sup> ed., Milano: Colla Vita Dell'Autore, 1816.
- VOLTAIRE, F. M. A. *Candide, ou l'Optimisme* [1759], \_\_\_\_\_. **Micromégas. Zadig. Candide**. Paris: GF Flammarion; pp. 145-243, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Dictionnaire Philosophique** [1764]. ed. René Pomeau, Paris : Garnier-Flammarion, 1964.
- \_\_\_\_\_. **La philosophie de l'histoire**, par feu l'Abbé Bazin. Genève: Aux depéns de l'auteur, 1765.
- \_\_\_\_\_. "Poème sur le désastre de Lisbonne" [1756], \_\_\_\_\_, **Œuvres Complètes de Voltaire**. Paris: P. Dupont, Libraire-Éditeur; tome XII, pp. 181-188, 1825.
- WALSH, W. H. **Philosophy of History**. An Introduction. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- VAN INWAGEN, P. **The Problem of Evil**. The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in 2003. Oxford: Clarendon Press, 2006.

---

Universidade Católica de Petrópolis  
Centro de Teologia e Humanidades  
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis  
Tel: (24) 2244-4000  
[synesis@ucp.br](mailto:synesis@ucp.br)  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



ANTUNES, Paulo Fernando Rocha. Também uma Teodiceia: O terramoto de Lisboa e o “otimismo metafísico”. **Synesis**, v. 10, n. 2, 2018. ISSN 1984-6754. Disponível em:  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1477>

---