

# **CONVERGÊNCIAS & AFINIDADES**

**HOMENAGEM A  
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA**



UNIVERSIDADE  
CATÓLICA PORTUGUESA | CEFi - Centro de Estudos de Filosofia  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS



CENTRO DE FILOSOFIA DA  
UNIVERSIDADE DE LISBOA

# CONVERGÊNCIAS & AFINIDADES

HOMENAGEM A  
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

*Título:* CONVERGÊNCIAS & AFINIDADES  
**HOMENAGEM A ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA**

*Autores:* Vários

*Edição:* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas  
da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

*Concepção gráfica:* Branca Vilallonga

*Fotografia (p. 5):* Vítor Cupertino/Presspeople

*Fotocomposição e paginação:* António Félix Rodrigues

*Revisão:* Ana Paula Lobo e Levi Condinho

*Tiragem:* 500 exemplares

*Impressão e acabamentos:* Tipografia Abreu, Sousa & Braga, L.<sup>da</sup>, Braga

*Data da impressão:* Janeiro de 2008

*ISBN:* 978-972-8531-58-4

*Depósito legal:* 271 003/08



UNIVERSIDADE  
CATÓLICA  
PORTUGUESA | CEFi - Centro de Estudos de Filosofia  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS



CENTRO DE FILOSOFIA DA  
UNIVERSIDADE DE LISBOA

<sup>18</sup> Esta ideia de um fim objectivamente necessário, de um fim cuja adopção constitui dever, ou seja, de fins que são simultaneamente deveres, ideia explicitada em *A Metafísica dos Costumes*, vai para além do formalismo da «dedução» da obrigação moral patente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Estes fins objectivamente necessários, os fins que são simultaneamente deveres, são a perfeição própria e a felicidade alheia.

<sup>19</sup> No seu período pré-crítico, Kant está já próximo desta distinção, dizendo que «*Ethica obligans respectu aliorum est felicitas aliorum, iuridice obligans respectu aliorum est arbitrium aliorum*» — cf. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (edição de Gerd Gerhardt, Francoforte, 1990, baseada na edição de Paul Menzer, Berlim, 1924), p. 59.

<sup>20</sup> Como diz Kant, «*a doutrina do Direito e a doutrina da virtude não se distinguem tanto pelos seus diferentes deveres como pela diferença da legislação que liga um ou outro móbil com a lei*» — cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 220.

<sup>21</sup> Cf. Kant, «*Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*» (Akademie Textausgabe, vol. VIII), p. 128.

<sup>22</sup> Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Neue Deduction des Naturrechts, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt, 1967, § 69.

<sup>23</sup> Cf. Gottlieb Hufeland, *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, cit., p. 218.

<sup>24</sup> Cf. Paul Johann Anselm Feuerbach, *Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte*, cit., p. 140. Noutra passagem (cf. ob. cit., pp. 92 e seg.), caracteriza estas duas variantes nos seguintes termos: «*Se em vista do fundamento (Grund) do Direito, tomarmos em conta a pessoa em si, se deduzirmos o Direito da lei moral do próprio sujeito titular de direitos, a partir da lei da razão, na medida em que ela diz respeito ao próprio sujeito, então temos a dedução absoluta do Direito. Mas, se em vista do fundamento do Direito, tomarmos em conta a pessoa na relação com os outros seres racionais e se inferirmos o Direito da lei moral na medida em que ela incumba a outros sujeitos contrapostos ao sujeito titular de direitos, temos então a dedução relativa do Direito.*»

<sup>25</sup> Sobre o modo como Feuerbach concebe a mediação entre Direito racional e Direito positivo, cf., por todos, Friedrich Kaulbach, «*Naturrecht und Erfahrungsbegriff im Zeichen der Anwendung der kantischen Rechtsphilosophie; dargestellt an den Thesen von P. J. A. Feuerbach*», in Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. 1, Friburgo, 1972, pp. 297-321.

<sup>26</sup> Sobre o argumento, cf., por todos, Karl Olivecrona, «*Das Meinige nach der Naturrechtslehre*», in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 59 (1973), pp. 197-205.

<sup>27</sup> Cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 246 e segs.

<sup>28</sup> Cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 247.

<sup>29</sup> Cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 249.

<sup>30</sup> A este propósito, cf., por todos, Diethelm Klippel, «*Das 'natürliche Privatrecht' im 19. Jahrhundert*», in Diethelm Klippel (ed.), *Naturrecht im 19. Jahrhundert: Kontinuität — Inhalt — Funktion — Wirkung*, Goldbach, 1997, pp. 221-250.

<sup>31</sup> Cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 231.

<sup>32</sup> Cf. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 237.

<sup>33</sup> Cf. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Akademie Textausgabe, vol. VIII), p. 289.

<sup>34</sup> Cf. Jakob Friedrich Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, Jena, 1803, pp. 24-25.

<sup>35</sup> Cf. Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*, vol. 1, cit., p. 332.

## MONOTEÍSMO, TRINDADE E TEOLOGIA POLÍTICA

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Universidade da Beira Interior

### 1. «Que haja apenas um!»

É sabido que Erik Peterson (1890-1960) inicia a sua obra mais famosa, *O Monoteísmo como Problema Político: uma Contribuição para a História da Teologia Política no Império Romano*<sup>1</sup>, precisamente com o verso da *Iliada* com que Aristóteles termina o livro XII da *Metafísica* (1076a), o seu texto teológico por excelência. Reza assim a palavra que Homero põe na boca de Agamémnon: «*oúk agathón polykoiraniê: eis koiranos estô.*» / «*Non bonum pluralitas principatum: unus ergo princeps.*» / «*Não é boa coisa o governo de muitos: que haja apenas um só soberano!*»<sup>2</sup>

Não são totalmente claras as razões e a intencionalidade que levaram Aristóteles a terminar deste modo o seu livro teológico por excelência. Segundo algumas interpretações, a afirmação «eis estô» / «haja apenas um» não seria apenas uma diatribe contra o pluralismo ontológico de Espeusipo ou contra o pretense dualismo platónico — e nesse caso estaríamos em campo estritamente filosófico —, mas seria sobretudo a situação política e social de Atenas, na segunda metade do século IV a. C., no rescaldo das guerras do século V, o que, pretensamente, levava Aristóteles, através do mote homérico, a fazer o elogio do *hégemhôn*, do soberano Alexandre Magno, e a legitimar assim teologicamente a sua política imperial, quer dizer, a sua *hégemonía*. Se tal alvitre for correcto, então o ideal de unidade metafísica e teológica rebater-se-ia aqui no âmbito político e vice-versa. Com efeito, Alexandre aparecia aos olhos do seu preceptor e de outros atenienses filomacedónios como uma espécie de prova provada da conveniência da *monarquia*, quer dizer, da existência de um só princípio / soberano (o termo *monarchia* é mais tardio) face aos maus resultados da democracia.

Não esqueçamos, por outro lado — e seria isto, segundo Francis Dvornik, o que faria de Alexandre Magno uma espécie de protofundador da teologia política —, que, nas suas conquistas para oriente (sucessivamente a Ásia Menor, a Síria, o Egipto, a Pérsia e metade da Índia), o filho de Filipe da Macedónia introduziu na sua corte um gesto altamente significativo e próprio das cortes persas: a *proskýnêsis*, i. e., o ritual da prostração e da adoração devidas exclusivamente aos deuses.

Ora, se for verdade, como alguns pretendem, que Alexandre Magno não acreditava de todo na sua condição divina, ainda que tudo fizesse como se fosse um deus<sup>3</sup>, teremos aqui de forma clara o rebatimento ou a apropriação consciente do religioso com finalidades políticas, ideia que teve longa e feliz fortuna ao longo dos tempos.

Um dos momentos exemplares de tal apropriação teve lugar 750 anos depois, no século iv da era cristã, com a legitimação da teologia política imperial por Eusébio de Cesareia (370-339), designadamente na obra *Triakontaétêrikos / Louvor dos 30 anos da 'basileia'* do Imperador, em 336, texto mais conhecido no Ocidente como *De Laudibus Constantini / Os Louvores de Constantino*<sup>4</sup>. Curiosamente, ainda que seja evidente que conhece bem o texto, Erik Peterson apenas uma vez cita textualmente esta obra, preferindo utilizar outras obras na sua exposição, designadamente a *Historia Ecclesiastica*, a *Theologia Ecclesiastica*, a *Preparatio Evangelica* e o texto *De Vita Constantini*, de 337.

Como não podia deixar de ser, tal legitimação teológica do poder político do Imperador (cujo sabor ariano não é completamente disfarçável<sup>5</sup>) gerou reacções adversas, tanto mais que o Concílio de Niceia, em 325, convocado pelo próprio Constantino para resolver o conflito com os arianos, proibira que se usassem as afirmações de fé, especialmente as da doutrina trinitária, com finalidades políticas. Deste modo, a recusa mais veemente da teologia política, num primeiro momento, vem dos chamados *Teólogos da Trindade*, os Padres Capadócijs: Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa. Efectivamente, consideram eles, a Trindade ilegítima na raiz qualquer veleidade da teologia política conforme a afirmação inequívoca do Nazianzeno<sup>6</sup>.

Esta é a tese final para que se orienta a obra de E. Peterson, ainda que apenas seja nela enunciada, mais que desenvolvida. De facto, o tempo de publicação da obra, em 1935, logo após a subida do Führer ao poder na sequência do descalabro da República de Weimar, não era de feição para especulações trinitárias, mas para gritar bem alto: «Eis está! Heil Hitler!» Não se quer com isto afirmar que E. Peterson, em 1935, por receio pessoal, não levou mais longe o projecto de liquidação da teologia política que a doutrina trinitária implica. De facto, quem havia feito um profundo estudo sobre a *teologia do martírio*, verificando-se no mesmo um indisfarçável fascínio pessoal por tal *testemunho*, não teria qualquer medo de denunciar, para os que soubessem ler, a uma teologia política na Alemanha de um Hitler em ascensão. E, de todo modo, a história

pessoal de E. Peterson não deixa de ser a de um mártir. Por outro lado, não é nossa intenção aprofundar, para já, as razões por que, contra C. Schmitt, ele considera que a doutrina trinitária desfere um golpe de morte em todas as tentativas de instrumentalização do religioso pelo político (vice-versa). Até porque a teologização da política e a politização do religioso não nascem com a *Teologia Política* de C. Schmitt ou com o *Elogio de Constantino* de Eusébio de Cesareia. Esta última, porém, tem a particularidade de ser a primeira teologia política explicitamente baseada no cristianismo. Assim, antes de nos fixarmos no *Triakontaétêrikos*, queremos sublinhar, de passagem, um ou dois momentos desse processo de sacralização do político, que em Alexandre Magno se encontrava *in actu exercito*, aproveitando para tal algumas das sugestões que a obra de E. Peterson nos deixa.

Filon de Alexandria (15 a. C./c. 50 d. C.), contemporâneo de Jesus, é um profundo conhecedor dos *theologoi* gregos, bem como da filosofia de Platão, de Aristóteles e dos Estóicos. É ele quem, citando intencionalmente o verso da *Iliada* que finaliza a *Teologia* aristotélica, introduz o termo *monarchia* para designar aquilo que os Filósofos procuravam nas suas investigações, sem jamais terem chegado a acordo. Ora, Filon é acima de tudo representante de um judaísmo apologético, de modo que a designação *monarchia* atribuída ao Deus de Israel tem nele um alcance teológico-político inequívoco, que se pode formular assim: Israel é um povo em virtude da crença *num único* Deus. O argumento, contudo, funcionava nos dois sentidos: por um lado, reforçava interiormente a fé monoteísta e a coesão da nação judaica na Diáspora; por outro, era uma analogia de peso na captação de prosélitos helenistas, no sentido em que a *monarquia* filosoficamente justificada bem poderia funcionar como *preparatio* para a compreensão e aceitação do monoteísmo judaico.

Todavia, a passagem de um sentido para outro supõe uma mudança de escala: em Filon, Iahweh deixou de ser apenas o legislador particular da nação judaica, para ser afirmado como *monarca cósmico*, associação muito querida ao peripatetismo, ao médio-platonismo e sobretudo ao estoicismo. No mesmo movimento, o judaísmo sapiencial, depois do Deus da História, descobrira o Deus criador: é neste processo que as tradições orais que convergem para o *Livro do Génesis* encontram a sua redacção final. Assim, o Deus dos nossos Pais, «o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacob», Deus de um povo particular, torna-se subitamente, na teologia de Filon, o soberano do mundo inteiro (*Pantocrator*) e, conseqüentemente, Israel assume uma espécie de sacerdócio universal: pontífice «do género humano» e mesmo de todo o *kósmos*.

Há, porém, uma diferença fundamental entre Filon e as suas fontes poéticas, platónicas e peripatéticas, e importa referi-la porque vai ser esse nos séculos seguintes o pomo da discórdia entre os autores pagãos e os autores cristãos (*v. g.*, Orígenes contra Celso). É que o monoteísmo hebraico supõe uma diferença ontológica radical entre o Deus-Criador e

as criaturas; entre Deus e o *outro-de-Deus* (alteridade) não há solução de continuidade. A Teologia judaica não é de modo nenhum henoteísta; não existem *deuses menores* abaixo de Deus. A tarefa de intermediação é cometida aos anjos, seus enviados. Mas os anjos são criaturas que exprimem funções de relação e não naturezas: «*offici nomen, non naturae*», dir-se-á pouco depois. Assim, para poder utilizar aquelas fontes, Filon teve de reinterpretar a teologia pagã que a fundamentava, na qual os intermediários funcionavam como *parousiai* (manifestações) ou mesmo *aporroai* (emanações) do único Monarca. Afirma Filon precisamente com esta intenção: «Não se deve confundir o Rei com os seus servidores e porteiros; não se deve honrar os criados em vez do Rei.» Com isto, Filon recusa o culto dos deuses intermediários, decisivo na teologia pagã, pois, a seu ver, tal seria multiplicar os princípios (*poliarquia*; para além de que, no plano religioso, seria *idolatria*).

O esquema da teologia política de Filon teve muita importância para os apologetas cristãos dos primeiros séculos da nossa era, mormente no século II<sup>7</sup>, quando, face aos perigos do politeísmo e dos dualismos gnósticos (*v. g.*, Marcião, Valentino, Basilides), houve como que um recuo interpretativo da novidade cristã trinitária para uma visão judaizante, querendo recuperar o Deus Uno e Único da tradição judaica. A expressão extrema desta doutrina foi a heresia denominada monarquianismo — ou modalismo sabelianista: Noeto, Praxeas, Sabélio, etc. —, condenado por negar a diferença real do Pai, do Filho e do Espírito Santo, os quais eram assim considerados meros *modos* ou *faces* da mesma substância divina, *em si* una e única, mas que *para nós* podia assumir historicamente três *rostos* (*máscaras*). Em termos teológicos diz-se que se introduziu uma ruptura abrupta entre a *theologia* (Deus em si) e a *oikonomia* (Deus para nós).

Os cristãos de Antioquia e Tertuliano de Cartago serão dos primeiros na luta contra o monarquianismo, *i. e.*, contra tal cisão, bem como contra o recuo judaizante para um monoteísmo estrito, procurando encontrar espaço para o que era sobretudo da ordem do *mysterium, i. e.*, da celebração vivida da fé: a *Trinitas*. A verdade, porém, é que Tertuliano, em vez de procurar um ponto de equilíbrio e um lugar pensável para a *fides quae (i. e., de se orientar para o «credo ut intelligam» de Agostinho)*, acabou por se encaminhar para uma posição predominantemente fideísta (se bem que a expressão «*credo quia absurdum*» não seja sua). E se o esforço do cartaginês não se perdeu, certo é que, sem chegar ao monarquianismo, as teologias cristãs nascentes à procura de um espaço no seio do Império Romano, viam que o caminho do diálogo teria de avançar noutro sentido. Teófilo de Antioquia, por exemplo, começará por estabelecer uma relação analógica directa entre o âmbito familiar, o político e o teológico. Afirma: «O Pai está para os filhos, como o Rei está para o Estado, como Deus está para o mundo.»<sup>8</sup> A proporção entre a teologia e a política é directa, mas perguntemos: onde ficaram os deuses interme-

diários e os *daimônes* indispensáveis na teologia pagã? Que lugar têm neste esquema? Um cristão como Teófilo só pode responder: «nenhum!» Pôr deuses abaixo de Deus é idolatria. E é isto que as teologias políticas pagãs não podem admitir: que se elidam os intermediários, os *demiourgoi*, os «funcionários públicos». Isto é para eles expressão mais clara de impiedade. Os cristãos são ímpios e ateus, acusação de que já Clemente de Alexandria se defende, no *Protréptico*. A fractura está claramente exposta logo a seguir, em Celso, na sua obra contra os cristãos. Consequentemente, *de jure*, nem a apologia da monarquia imperial pode preparar a adesão ao monoteísmo estrito, que exclui deuses inferiores ao Deus supremo, nem o monoteísmo judaico e cristão é apropriável pela teologia imperial, justamente por não integrar um dos seus componentes essenciais: os deuses intermediários.

Celso quer salvar o politeísmo religioso ou, antes, o henoteísmo do panteão grego, socorrendo-se da analogia política. De facto, «aos judeus e aos cristãos que afirmavam que não se devia honrar os servidores em vez do senhor, os deuses em vez de Deus, Celso respondia: «O sátrapa, o governador, o pretor ou o governador do rei dos Persas ou dos Romanos e também os que têm os cargos, administração ou serviços mais baixos não nos podem causar grandes males se os desprezamos?»<sup>9</sup> Para Celso, tal como o Grande Rei persa ou o Imperador precisam de sátrapas e funcionários que façam cumprir as suas ordens, assim, *mutatis mutandis*, o Deus Supremo Monarca do mundo requer intermediários, aos quais se deve prestar o culto devido a Deus, uma vez que são sua presentificação.

Esta afirmação põe a nu uma divergência teológica irreductível. Para os autores pagãos de ideologia imperial, como Celso, a questão não se punha, nem devia pôr, de modo fracturante e exclusivo, como acontecia no judaísmo e no cristianismo. Honrar apenas um único Deus e, no mesmo movimento, ter de negar todos os outros, aparecia aos olhos de Celso como uma aberração perigosa tornando os cristãos inimigos do género humano. O monoteísmo estrito judaico-cristão empobrecia as mediações da ideologia imperial e, considerava Celso, minava por dentro as bases do poder. Quer queira quer não, o monoteísmo cristão legitima a *stásis* (rebelião, revolução) política: os cristãos serão sempre corpos estranhos no Império porque «*quem subverte os cultos nacionais, subverte as particularidades nacionais e ataca ao mesmo tempo o Imperium romanum*»<sup>10</sup>. Correlativamente, o *Deus Supremo* de Celso retirou-se para uma esfera tão alta, tornou-se tão ocioso e impassível que é praticamente um princípio metafísico impessoal, que não só tolera como *a fortiori* integra e carece dos deuses locais das religiões tradicionais como mediadores religiosos.

À acusação de Celso, como sabemos, encarregou-se de responder Orígenes, invocando a doutrina estoica e joânica do *Lógos*; o anúncio dos Profetas; a vinda providencial de Jesus no tempo da *Pax Augusta*, prolongando assim o esforço do seu mestre, Clemente de Alexandria, no

texto já referido, o *Protréptico*. Como não é nossa intenção, porém, apresentar ou esboçar sequer a história da teologia política nos primeiros séculos da era cristã, como fez Erik Peterson, interessa-nos sublinhar apenas algumas ambiguidades do encontro e, ainda mais, sublinhar a dificuldade da propaganda apologética dos autores cristãos os quais, procurando ser reconhecidos e aceites pelo Império, se afirmam mono-teístas, recusando ao mesmo tempo porém atitudes decisivas da teologia imperial: o sacrifício aos ídolos, a *proskýnesis* à efigie do Imperador, etc. Evidentemente, o triunfo de Constantino sobre Licínio (em 306), o reconhecimento da religião pelo Édito de Milão (312) e, depois, a «conversão» do Imperador, e com ele de todo o Império, vieram possibilitar e até mesmo exigir uma tarefa teórica que até aí se afigurava difícil, para não dizer impossível: estabelecer uma analogia directa entre a monarquia divina e a monarquia imperial, recusando no mesmo movimento o politeísmo idólatra. Será este o ponto alto da interpretação do monoteísmo cristão como teologia política, e o seu fautor será Eusébio de Cesareia (n. 370-m. 339).

## 2. De Laudibus Constantini

O *Triakontaétêrikos Lógos* ou, como se disse, o discurso *De Laudibus Constantini* foi pronunciado no dia 25 de Julho de 336, em Constantinopla, perante o Imperador Constantino, para celebrar os *Tricenalia*, os 30 anos da sua monarquia imperial. Apesar de Eusébio de Cesareia ter escrito outras obras (v. g., *De Vita Constantini*) importantes para a compreensão do modo como concebe a relação entre a teologia e a política imperial, é no *Triakontaétêrikos* que mais claramente expende a sua ideia de íntima relação entre o monoteísmo, a unidade da Igreja e a unidade do Império.

Para compreendermos melhor a posição de Eusébio é decisivo ter em conta as transformações políticas e teológicas ocorridas no princípio do século IV. A mais importante é o facto de o cristianismo, da noite para o dia, ter deixado de ser uma religião perseguida e de catacumbas, e passado a ser não só religião aceite e reconhecida como as outras, mas a religião oficial do Império Romano: religião vitoriosa e triunfante, em suma (ainda em 304, sob Diocleciano, houve perseguições de extrema ferocidade que, nalguns locais, duraram até 311). Tal mudança, evidentemente, só pôde acontecer pela «providencial» subida ao trono imperial de Constantino e pela sua promulgação do Édito de Milão, em 312, instaurando a *Pax Constantiniana*. De facto, a teologia de Eusébio é toda providencialista e vai convocar os eventos históricos em favor da sua teologia. A História adquire valor probatório para demonstrar a verdade da religião cristã sobre as outras. O seu *Panegírico* é um autêntico discurso de vitória, não só de Constantino, mas, *in uno actu*, de toda a religião cristã: é um verdadeiro *lógos basilikós*, i. e., *Real Elogio do Vitorioso*, Constantino, por parte da religião vitoriosa.

Efectivamente, a Igreja, que recebera tantos benefícios — só no ano de 313 construíram-se em Roma mais 40 Igrejas; para não falar nas edificações dos *Lugares Santos*, em Jerusalém —, não podia deixar de se associar a esta autêntica *glorificação* ou *apoteose* do longo reinado do Imperador («eterno reinado»), através de uma das suas vozes eminentes. Na verdade, a comemoração dos *tricenalia* bem pode analogar-se na forma à *apoteôsis/deificatio* dos Imperadores pagãos, Imperador que agora, evidentemente, não pode ser divinizado, mas tem de ser condignamente exaltado. Numa perspectiva algo cínica dir-se-ia que cada império encontra sempre uma teologia à sua altura. E um império no seu apogeu carecia de um *teólogo de serviço* (um *intelectual de serviço*) que lhe legitimasse transcendentemente as pretensões. Não dizia La Fontaine, na fábula *O Lobo e o Cordeiro*, que «la raison du plus fort est toujours la meilleur»?

Deixemos de lado, por razões de economia, todas as questões que dizem respeito ao género literário laudatório, ao estilo, às figuras de retórica que obrigatoriamente deviam adornar um *Elogio* do Imperador: a amplificação (*auxêsis*), a comparação (*sunkrisis*), a estilização do Rei perfeito e ideal, recursos que hão-de fazer as delícias dos medievais *Espeelhos de Reis* (*Specula Regum*), para nos concentrarmos na teologia que preside ao «*basilikós lógos* sobre o rei do Universo»<sup>11</sup>, ou seja, a teologia do *Lógos* e do seu papel no mundo. O *Lógos*, significativamente, é aproveitado como uma espécie de manta que cobre tudo, permitindo a «*sympneia*»/«*conspiratio*» conjunta da filosofia grega (platónica, aristotélica, estóica), da culta religião pagã das elites e do cristianismo filosofante de inspiração joânica (*Prólogo* de João) e da *Carta aos Hebreus*. Tal procedimento era corrente: basta lembrarmo-nos do *Discurso* de Paulo no Areópago, em Atenas (At 17) ou das *Apologias* de Justino de Roma. Com tal procedimento visava-se dispor favoravelmente as elites culturais e encontrar pontes de passagem entre a Fé cristã e a Filosofia grega, visto que a doutrina do *Lógos* era central no estoicismo e no médio-platonismo.

Num primeiro momento, Eusébio estabelece analogias directas entre o *Lógos* e o Imperador: o Imperador faz no seu reino o que o *Lógos* faz no mundo: funda, cria, organiza, governa, protege e dirige. Como ele, o Imperador é salvador, providente e governador. Não espanta, pois, que para retratar Constantino comece por ir buscar a tradição pagã das virtudes cardeais. São as virtudes e a vitória sobre as paixões tornam o Imperador um filósofo e o assemelham à divindade. Note-se, contudo, o seguinte: no Concílio de Niceia, que decorreu entre 20 de Maio e fins de Julho de 325, o *Lógos/Verbo* de Deus fora declarado *homooúsios*, i. e., consubstancial ao Pai (segundo alguns, esta palavra entrou no Credo niceno por intervenção directa de Constantino), pelo que comparar o Imperador no seu Império ao *Lógos* no mundo, quer dizer, a Cristo, era na prática operar uma subtil *theôsis* de Constantino, pelo menos simbólica. Veremos à frente, porém, que para Constantino a questão não seria

apenas simbólica. E há nisto tudo um paradoxo curioso que importa referir. Eusébio, aquando da crise do Arianismo, começara por manifestar simpatia pela causa de Ário, que acolhera em Cesareia, aliás, quando este fugia de Alexandria, procurando refúgio junto de Eusébio de Nicomédia, uma figura próxima do Imperador. Esta simpatia, contudo, não o impediu de aceitar a fé de Niceia e de subscrever a condenação de Ário (foram as suas intervenções no Concílio que chamaram a atenção de Constantino para os seus dotes oratórios). E o paradoxo reside aqui: é que o Arianismo, contrariamente à doutrina do *homooúsios*/consubstancial, seria uma teologia bem mais adequada para legitimar a teologia política imperial, pois permitia pôr em relação directa o Imperador e Deus-Pai, justificando cabalmente toda a plêiade de intermediários/funccionários (que é o papel de Cristo no Arianismo).

A teologia ariana, como bem julgava Eusébio de Nicomédia, seria muito mais favorável ao Imperador, no plano político, visto que para Ário e seus epígonos só o Pai é verdadeiramente Deus. Podemos assim supor que Constantino terá caucionado explicitamente o *homooúsios*, em 325, porque queria pacificar as querelas teológicas que dividiam e desestabilizavam o Império. Oferece porém com uma mão aquilo que aceitará com a outra. Assim, não sendo ariano no sentido estrito, de modo algum se pode fazer de Eusébio de Cesareia um paladino da Trindade. Teologicamente, pode dizer-se que se situa a meio caminho, numa posição de subordinacionismo teológico (*i. e.*, arianismo mitigado), segundo a qual «Deus-Pai reina» e o «Filho governa». O Deus supremo não é directamente o Criador, não se imiscui no que toca directamente nos assuntos temporais (criação, redenção, providência, governo do mundo), mas o *Lógos*. A sua concepção de Verbo é a de intermediário entre Deus-Pai e o mundo — ideia que remonta a Filon e é omnipresente em Orígenes. O *Lógos*/Filho tem o primeiro lugar no reino paterno. Ora, é por influxo do *Lógos* que o Imperador recebe todo o seu poder, o qual é a «imagem (*eikôn*) da realeza do Alto»<sup>12</sup>. O Governo do mundo é dado pelo Pai ao *Lógos* mediador de quem o Imperador o recebe por associação logóica: este é pois um *alter-Christus*, vigário do Grande Rei. Temos assim desenhada uma linha recta: Deus-Pai, *Lógos*-Filho, Imperador-Constantino. É o *Lógos* o garante da autoridade legítima e do poder real do Imperador<sup>13</sup>. A realeza do Imperador é a imagem do *Lógos*, mas como o Verbo é o Filho cuja realeza é a imagem perfeita do Pai (*ícone* do Deus invisível), assim o reinado do Imperador, por mediação do Filho, é também imagem do Reino do Pai. A teologia do *Lógos* legitima uma teologia do poder e do Império Cristão; sacraliza a instituição imperial e o seu titular, Constantino.

Diga-se, contudo, que apesar da dita *ortogonia* Pai-Filho-Imperador, o esquema não é rígido. De facto, se normalmente o *Lógos* é o intermediário entre Deus-Pai e o Imperador, outras vezes o Imperador é comparado directamente ao *Lógos* nessa intermediação. Sublinhe-se a diferen-

ça: uma teologia pagã imperial não hesitaria em associar directamente o Imperador a Deus-Pai, que reina, mas não governa, tal como fez Constantino, que de dez em dez anos nomeou um novo César (associação de cada um dos filhos ao Império). Mas uma teologia cristã, mesmo subordinacionista, tem de mostrar compreensíveis reservas em associar o Imperador directamente a Deus-Pai, sem passar pelo Mediador, por isso analoga-o ao Verbo. Contudo, apesar de tal analogia, muito subtilmente, muito sub-repticiamente, certos títulos do Pai — *Grande Rei, Rei Invisível, Rei que está acima dos céus, rei de todos, etc.* — vão sendo atribuídos ao Imperador sem passar pelo Filho, pelo que a analogia com o *Lógos* é superada por uma associação directa do Imperador à imagem de Deus-Pai (o que revela a deficiente cristologia de Eusébio). Assim, ao contrário dos seus predecessores, Constantino é «o único *basileus* saído de um só, imagem única do Rei de todos»<sup>14</sup>; ele governa «à imagem do Todo-Poderoso»<sup>15</sup>, «adornado com a imagem da realeza celeste»<sup>16</sup>. Na *Vita Constantini* chega a dizer-se: «Deste modo, Deus, o Senhor do mundo inteiro, escolheu ele próprio Constantino como chefe e guia de todos, de modo que nenhum homem esteja acima dele, porque todos os outros receberam de outro homem esta honra.»<sup>17</sup>

Face a estas afirmações, pode afirmar-se que a teologia política de Eusébio de Cesareia, apesar das triades de sabor pitagórico que faz aparecer aqui ou ali, como que a justificar-se, não sabe o que fazer à Trindade. E a doutrina do *Lógos homooúsios* se, por um lado, complica um esquema que, sem isso, seria mais perfeito, mais claro e inequívoco: Monoteísmo estrito, Monarquia Imperial, Império Romano, Paz Augusta; por outro, ao associar directamente o *Lógos* à esfera do divino, vem clarificar as confusões e superar os intermediários pagãos. Nesta ordem de ideias pode estabelecer-se uma analogia entre o Império terreno do reino celeste: este é o arquétipo daquele<sup>18</sup>; a Monarquia imperial funda-se numa mimese da Monarquia divina<sup>19</sup>. O Imperador é verdadeiramente como a *luz do Sol*<sup>20</sup>, um *Rei-didáskalos*, pedagogo dos seus súbditos na verdadeira doutrina<sup>21</sup>. No Império devem ser proscritos todos os deuses nacionais tradicionais<sup>22</sup>, pois como há um só Deus, assim também só há um Imperador: «Na verdade, apenas existe um único Deus, e não dois ou três e ainda mais (pois, para dizer a verdade, o politeísmo é ateísmo), um único rei, um único *Lógos*, uma única lei real.»<sup>23</sup> De passagem, não apenas o Imperador recebe uma legitimação religiosa, mas também se profere um juízo crítico sobre os anteriores imperadores pagãos e perseguidores dos cristãos. O novo Imperador só pode ser cristão, porque só ele estabelece leis de piedade e conduz os súbditos para o conhecimento do verdadeiro Deus; só ele combate com justiça os demónios das religiões tradicionais e o ateísmo, princípios de anarquia, e submete os bárbaros ao jugo da *vera religio*. O Império é um instrumento da Providência de Deus para unificar os povos numa única fé. Um só Deus, um só Imperador, um só Império<sup>24</sup>.

Por conseguinte, a *Pax Constantiniana* está intimamente ligada com a *Pax Augustana*, sob a qual Cristo veio ao mundo. Se o politeísmo havia dividido as nações, a Encarnação do Verbo trouxe a paz e a unidade, em feliz correspondência com o Advento da monarquia Imperial, que também trouxe a paz e a unidade. Mas para Eusébio, Constantino não é apenas um novo César Augusto. Se o Filho de Deus apareceu na terra para manifestar a filantropia de Deus e ensinar aos homens a «*verdadeira philosophia*», só a vitória final de um Imperador cristão sobre os seus inimigos trouxe a paz e uma transformação moral da humanidade, *i. e.*, realizou efectivamente a *Pax Augusta*. Assim, bem ao contrário dos predecessores pagãos, só Constantino merece realmente o título de Imperador<sup>25</sup>, porque reina com justiça, segundo o *ortos lógos*, a *recta ratio*.

É certo que Constantino nunca é, nem podia ser, declarado *isotheos*, igual a Deus, conforme o título que era atribuído aos imperadores pagãos, pois isso seria blasfemo. Assim, criou-se expressamente para Constantino, na liturgia grega, o título excepcional de *igual aos Apóstolos e episkopos tôn ektos*, quer dizer, *bispo para fora da Igreja*, «*bispo dos bispos*», etc. Tais títulos, contudo, parece que foram criados pela Igreja para atenuar algumas pretensões perigosas do Imperador. Pode suspeitar-se legitimamente de que a Constantino não bastava ser declarado igual aos Apóstolos e de que a associação ao *Lógos/Filho* para ele não era apenas simbólica. Ao comparar imprudentemente Constantino a Cristo (e até a Deus-Pai), Eusébio permitira que este acabasse por se conceber quase como um *alter-Christus*. Sabemos, por exemplo, que Constantino quis ser baptizado no rio Jordão, como Cristo; sabemos que mandou construir em Constantinopla um imponente mausoléu no qual, segundo a traça primitiva, o seu túmulo ficava no centro, com os cenotáfios dos Doze Apóstolos em volta. O seu mausoléu imitava deliberadamente o plano da Basílica do Santo Sepulcro, que ele mandara construir em Jerusalém, onde o túmulo de Cristo está no centro, rodeado dos Apóstolos.

Eusébio de Cesareia, evidentemente, não legitimara tal identificação directa com Cristo. Mas na comemoração dos *trincenalia* de Constantino vivia-se uma espécie de eternização da História: o Imperador vinha realizar de facto as promessas da era messiânica; a teologia política imperial imanentizou o fim da História dentro da História: eis o Império romano e a Fé cristã fundidos como *Imperium christianum*. A *Pax Constantiniana*, «*auferens bella usque ad fines terrae*» / «*afastando a guerra até aos confins da terra*» (Ps 45, 10), realizou o *escahton*. Numa palavra: no dia 25 de Julho de 336, a História acabou.

### 3. A doutrina trinitária ou a liquidação da teologia política

Afirma Erik Peterson, a terminar a sua obra: com a doutrina da «*Trindade fica liquidado o monoteísmo como problema político*». Só o regime

teocrático judaico ou o regime imperial pagão legitimam uma teologia política. O monoteísmo trinitário é, radicalmente, uma antiteologia política. Por isso, «*para o cristão só pode existir acção política sob o pressuposto da fé no Deus Trinitário*». Podemos dizer que é este o *ponto-de-fuga* do texto, e só se lamenta que o autor não o tenha aprofundado mais nesta obra, como seria desejável.

Seja como for, esta tese gerou bastante polémica porque, mais do que uma releitura história, ela visava, como se disse, directamente Carl Schmitt e a sua teologia política. Não é que, no plano da análise histórica, E. Peterson discorde de C. Schmitt quando este afirma que «*todos os conceitos mais importantes da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados*». O problema reside na passagem desta releitura histórica para uma legitimação actualizante. É aí que os caminhos de ambos se bifurcam. Evidentemente, desde Eusébio de Cesareia, permaneceram dentro da religião cristã muitas das tentações da teologia política: foram dela expressão, *v. g.*, a invenção do «agostinismo político» pelo Papa Dâmaso, a teologia imperial de Carlos Magno, no século IX; a teologia pontifical de Gregório VII, no século XI; a teoria dos dois gládios, de Bernardo de Claraval, para apenas referir alguns momentos, pois os exemplos poderiam continuar até à actualidade, por via de um certo «paternalismo papal», que algumas vezes descambou em «papolatria».

Não denunciava Karl Ranher, em 1950, que a doutrina trinitária, na teologia católica, vivia praticamente em estado de marginalidade?<sup>26</sup> Queria com isso dizer que a confissão trinitária e a existência em relação que supõe praticamente haviam sido esquecidas pela Igreja Católica em a favor de uma visão piramidal, monárquica e autocrática do poder. Não é grande parte da modernidade filosófica, teológica, política e eclesiológica efectivamente modalista?

Não é, assim, pois, no plano *de facto* da leitura histórica que se deve entender a crítica de Peterson a Schmitt, mas antes no campo da apropriação actualizante com fins de justificação de um certo exercício do poder e, sobretudo, de legitimação da instauração de uma certa ordem política e de um «estado do excepção». A denúncia de Erik Peterson é, pois, uma posição *de jure*. O que ele quer dizer é que a doutrina trinitária é uma instância crítica, por antecipação, de todas as tentativas de estabelecer uma relação directa entre Deus e a esfera do poder político. A Trindade é, *de jure*, um respaldo contra todas as tentações imperialistas, tirânicas, absolutistas, totalitárias ou fascizantes e que, sob a pretensão de estarem na posse da *Mono-arquia*, reivindicam para o exercício do poder uma certa aura de Sagrado (o caso de Mircea Eliade é dos mais flagrantes). Já nesta linha que, cerca de 40 anos depois de *De Laudibus Constantini*, Gregório de Nazianzo invectivara a teologia política de Eusébio de Cesareia (*Oratio*, 31), afirmando que a Monarquia divina não tem, nem pode ter, equivalente nas realidades deste mundo. Visava erradicar e extirpar qualquer tentativa de instrumentalização política de Deus e da

Trindade. Para o dizer nas palavras de Erik Peterson: a *pessoa*, tal como se realiza na Trindade, não tem correspondência nas criaturas; ela rompe «o círculo da consciência humana» e diz o sentido de uma abertura ao Outro, ao Infinito. É por isso que a doutrina trinitária liquida teologicamente, *de jure*, as pretensões da teologia política ou, pelo menos, está mais apta do que o monoteísmo estrito a escapar a tal tentação.

Tal tese leva-nos a interrogar os pressupostos filosóficos subjacentes ao voto *que haja apenas um!* E o pressuposto básico é o de uma metafísica substancialista que remete a relação para o âmbito do accidental: a relação é, de todas as categorias, a mais afastada do ser e, por assim dizer, a que tem menos natureza ou substância, afirma Aristóteles. As relações resumem-se a «afecções e acidentes»<sup>27</sup>. Foi esta posição que determinou a posterior desvalorização da relação *ens minimum, minus ens, ens diminutum*, etc. Ora, a doutrina da relação, ontologicamente interpretada, foi o solo onde a doutrina trinitária encontrou expressão pensável. Trinitariamente, o termo mais significativa para referir a ontologia da relação foi o de *circuminsessio/pericôresis*, que originalmente significava *bailar em coro, dançar à volta*. Quer dizer que a confissão trinitária exprimia na origem a convicção de um Deus que baila, que dança uma dança eterna de *amor/caritas* em cujo movimento emergiam as diferentes figuras do Pai, do Filho e do Espírito. A *pericôresis* impedia a fixação numa delas (arianismo), porque qualquer delas só *ex-siste* a partir da dança com as outras. A doutrina da relação impede assim a crispação numa substância única (modalismo) e corrige a terrível obrigação de ter de nomear, categorizar, acusar o real — gesta que muitas vezes no Ocidente se associou ao medo e ao desejo de poder. «É evidente que a Plenitude Trinitária, em si mesma diferenciada, não avaliza as formas violentas da Totalidade filosófica e do seu corolário político, o totalitarismo.»<sup>28</sup>

A doutrina trinitária impede as alianças de conveniência entre as teologias políticas e as monarquias absolutistas, sejam elas de que índole forem: seja a recusa agostiniana de reconhecer o *fim* da História dentro da História para assim a libertar para o espaço próprio da liberdade humana no tempo<sup>29</sup>; seja a crítica à historicização da Trindade que tanto fascinou Joaquim de Fiore e a sua posteridade espiritual (redução à História que tem em Hegel um dos momentos mais altos, segundo Henri de Lubac); seja a crítica às aspirações milenaristas do Terceiro Reich, seja ainda a actual denúncia de certo messianismo iluminado presente no discurso de George W. Bush. Observava outrora, neste sentido, Joseph Ratzinger: «A história do monarquianismo apresenta um aspecto, que devemos evocar brevemente; quer sob a sua forma primeira quer de novo sob a forma que lhe deram Hegel e Marx, o monarquianismo contém uma nota nitidamente política, ele é 'teologia política'. Na antiga Igreja serve para sustentar teologicamente a monarquia imperial; em Hegel, tornou-se a apoteose do Estado prussiano; em Marx um programa

de acção para um futuro feliz da humanidade. Poderíamos mostrar, ao contrário, como na Igreja antiga a vitória da fé trinitária sobre o monarquianismo representou uma vitória sobre o uso político abusivo da teologia: a fé trinitária cristã fez explodir os esquemas utilizáveis para fins políticos; suprimiu a teologia como mito político e recusou instrumentalizar a pregação para a justificação de uma situação política.»<sup>30</sup> Revisitemos, pois, o livro do Génesis (1, 31): «*Viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona*» / «E Deus viu todas as coisas que tinha feito e eram todas muito boas.» «*Pluralitas sit!*»: «Que haja pluralidade!»

<sup>1</sup> Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum*, Leipzig, Hegner, 1935 [*El monoteísmo como problema político*, trad. esp. da edição Kösel-Verlag, 1951, por A. Andreu, Madrid, Editorial Trotta, 1999].

<sup>2</sup> 1076a, 3-4: *Iliada*, II, v. 204.

<sup>3</sup> Esta hipótese, porém, no mínimo é problemática: admitir tão clara demarcação do político e do religioso, na consciência de Alexandre Magno, não é, anacronicamente, retroprojectar nele categorias mais tardias?

<sup>4</sup> Cf. *La théologie politique de l'empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétérkos)*, introd., trad. originale et notes par Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2001.

<sup>5</sup> É na polémica com Marcelo de Ancyra que a tendência arianizante de Eusébio de Cesareia mais se manifesta: contra Marcelo, afirma que admitir «duas hipóteses em Deus» conduzia a negar a monarquia do Pai e introduzir em Deus «dois princípios».

<sup>6</sup> Cf. Gregório de Nazianzo, *Oratio*, 31, 31 (PG 31, 169).

<sup>7</sup> Cf. Justino de Roma, *Diálogo com Trifão*, I, 3.

<sup>8</sup> *Apud* Francis Dvornik, *Early christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Backgrounds*, vol. I, Washington, Dumbarton Oaks Pub Service, 1966, p. 62.

<sup>9</sup> Yves Congar, «Le monothéisme politique et le Dieu Trinité», in *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1981), p. 5 [artigo integral: pp. 353-362].

<sup>10</sup> Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, cit., p. 74.

<sup>11</sup> *De Laudibus Constantini*, XI, 1.

<sup>12</sup> *De Laudibus Constantini*, I, 6.

<sup>13</sup> *De Laudibus Constantini*, IV, 1.

<sup>14</sup> *De Laudibus Constantini*, VII, 12.

<sup>15</sup> *De Laudibus Constantini*, I, 6.

<sup>16</sup> *De Laudibus Constantini*, III, 5.

<sup>17</sup> *Vita Constantini*, I, 24.

<sup>18</sup> *De Laudibus Constantini*, II, 2; IV, 2.

<sup>19</sup> *De Laudibus Constantini*, III, 5.

<sup>20</sup> *De Laudibus Constantini*, III, 4.

<sup>21</sup> *De Laudibus Constantini*, V, 8; VIII, 8; IX, 8-9; X, 4.

<sup>22</sup> *De Laudibus Constantini*, VIII, 9.

<sup>23</sup> *De Laudibus Constantini*, III, 6.

<sup>24</sup> *De Laudibus Constantini*, VIII, 9.

<sup>25</sup> *De Laudibus Constantini*, V, 4.

<sup>26</sup> Cf. José Jacinto F. Farias, «Trindade e pós-modernidade. A actualidade das confissões trinitárias», in *Communio* 6 (1990), pp. 506-520; João Duque, *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, Lisboa, Alcalá, 2003. A isso responde Walter Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, p. 7: «É preciso retirar a confissão trinitária da marginalidade para dela fazer a gramática de toda a teologia.»

<sup>27</sup> *Metafísica*, N, 1088 a 22-29; 171.

<sup>28</sup> Vincen Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'Histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995, p. 77.

<sup>29</sup> Yves Congar, «El monoteísmo político...», p. 360: «Será sobretudo Agostinho [em *De Civitate Dei*] quem, numa síntese magnânima, dará a réplica a Eusébio», no sentido de não permitir a imanentização do *telos* da História, tentação directamente relacionada com a *libido dominandi* (desejo de poder): a isto responde o *officium consulendi* (amor, serviço). Rapidamente, porém, os epígonos de Agostinho se encarregaram de o trair, dando origem ao chamado «augustinismo político», que é uma das muitas metamorfoses daquela teologia política e a maior traição do pensamento político de Agostinho: cf. Henri-Xavier Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1955.

<sup>30</sup> Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977, p. 116 [*Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, trad. de E. Ginder et P. Schouver, Tours, Maison Mame, 1969, p. 106]; Cf. Christoph Theobald, «La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme social. Contribution au débat sur la 'théologie politique'», in *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1991, pp. 99-137.

## A TEOLOGIA DE JOB, SEGUNDO KANT: OU A EXPERIÊNCIA ÉTICO-RELIGIOSA ENTRE O DISCURSO TEODICEICO E A ESTÉTICA DO SUBLIME

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras

Wer kan wieder ihn bestehen? Hiob.

KANT, Ak XVIII, 450.

1. No mês de Setembro do ano de 1791, Kant publica numa revista de Berlim (*Berlinische Monatsschrift*) um ensaio intitulado «Sobre o insucesso de todas as tentativas filosóficas na teodiceia» (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*)<sup>1</sup>. O ensaio surpreende logo pelo seu título, pois parece representar o regresso do seu autor a uma temática arcaica — a da teodiceia —, uma temática que Leibniz pusera no centro da inquirição filosófica no início do século, em resposta às objecções feitas por Pierre Bayle (nomeadamente no *Dictionnaire historique et critique*, 1.<sup>a</sup> ed., 1696, art. «Rorarius»), à sua tese da absoluta perfeição de Deus, da qual fazia decorrer a harmonia e ordem do mundo, desde que se tivesse em conta a perspectiva do todo e não a das partes isoladas<sup>2</sup>. Essa questão viria a mobilizar muitos outros pensadores ao longo da primeira metade do século, entre os quais até o poeta-filósofo inglês Alexander Pope, autor do *Essay on Man* (1733-1734). Também Kant dela se ocupara, em meados da década de 50, redigindo as suas reflexões sobre a teodiceia e o optimismo como esboços de resposta a uma questão posta a concurso no ano 1753 pela Academia de Berlim, que tinha por tema o confronto entre o optimismo de Pope e o de Leibniz<sup>3</sup>. Com os argumentos da *Crítica da Razão Pura* contra as preten-