

## *A problemática do mal no comentário de Bazílio Telles ao livro de Job*

*Job 10:1 A minha alma tem tédio à minha vida; darei  
livre curso à minha queixa, falarei da amargura da  
minha alma.*

*2 Direi a Deus: Não me condenes; faz-me saber por  
que me afliges.*

*3 Parece-te bem que me oprimas, que rejeites a  
obra das tuas mãos e favoreças o conselho dos  
perversos?*

*4 Tens tu olhos de carne? Acaso vês tu como vê o  
homem?*

*5 São os teus dias como os dias do mortal? Ou são  
os teus anos como os anos de um homem,*

*6 para te informares da minha iniquidade e  
averiguares o meu pecado?*

*7 Bem sabes tu que eu não sou culpado; todavia,  
ninguém há que me livre da tua mão.*

### Introdução

Bazílio Telles faz parte do grupo dos pensadores portuenses contemporâneos, sobre os quais se debruça este congresso internacional. A sua inclusão deve-se ao facto de ter vivido entre 1856-1923, de ter dialogado com alguns outros pensadores portuenses da sua época, e de nos ter deixado vários escritos, entre os quais uma tradução com comentário ao(s) poema(s) do livro de Job, obra que merece aqui a nossa atenção<sup>1</sup>. Político republicano portuense foi exilado depois do fracasso da revolta de 31 de Janeiro de 1891, que descreveu em *Do Ultimato ao 31 de Janeiro* (1905) e nas *Memórias Políticas*. Para além destas obras escreveu alguns ensaios sobre a delicada situação agrícola do país e o flagelo da organização do trabalho: *Introdução ao problema do trabalho nacional* (1902), e *O problema agrícola* (1899). Depois do regresso após a implantação da República recusou vários cargos governativos, morrendo pobre e quase esquecido, desiludido com a revolta republicana e com o rumo que a própria revolução republicana tinha assumido, muito diferente daquele idealizado no Porto depois do Ultimatum e da revolução republicana de Lisboa de 1910.

---

<sup>1</sup> Bazílio TELLES – *O livro de Job. Tradução em verso (Com um estudo sobre o poema)*, Porto: Lello & Irmão 1912. Esta será sempre a obra a que faremos referência quando se citar Bazílio Telles.

Este breve percurso não se deterá muito na crítica textual da tradução do livro de Job que Bazílio Telles apresenta (pois esse não é o objectivo), mas sobretudo sobre o comentário final em forma de posfácio e que intitula como um “estudo”<sup>2</sup>, onde discorre sobre as grandes questões que o preocupam e que já preocuparam o sábio Job, como são as questões do mal, do sofrimento, e da injustiça sobre os inocentes, afinal questões de sempre e de enorme actualidade nesta pós-modernidade autista à memória, crítica da modernidade depois do falhanço dos grandes ideais da modernidade. Bazílio Telles escreve esta obra quando se começa a sentir em Portugal igualmente a persistência da incapacidade que a nova República tem em conseguir restaurar no novo regime naqueles anos difíceis o paraíso perdido postulado pela modernidade, à semelhança do descrito por Émile Zola no seu *Germinal* em 1885<sup>3</sup>. O livro de Job serve a este pensador livre portuense para ilustrar alguns casos do quotidiano, como a história de Job continua a repetir-se, e como os problemas de Job continuam por resolver intelectualmente. Neste sentido, Bazílio Telles mostrou-se um arguto pensador ao antecipar o drama do sofrimento que afligirá todo o século XX que tocou no fundo em duas guerras mundiais. Ao traduzir e comentar o livro de Job em 1912 e o *Prometeu Agrilhoado* em 1914 Bazílio Telles herda a tradição da Geração de 70 das Conferências do Casino (1871), influenciada por sua vez pela segunda modernidade proveniente da revolução francesa, marcada pelo positivismo científico e histórico. Isto aproximou o movimento da *Renascença Portuguesa*<sup>4</sup> do espírito fino e sério de Bazílio Telles, tendo em conta que as preocupações destes liberais eram comuns. Sentem-se na Europa os ventos assustadores da Primeira Guerra, e em Portugal as influências de Antero e a finíssima crítica social realista de Eça. Quer um quer outro promovem em Bazílio Telles (e em outros) um refinado sentido crítico. Estamos em pleno auge de agravamento das inquietações metafísicas<sup>5</sup>. O literato portuense vê-se desiludido com a teodiceia clássica, que já não lhe oferece respostas para alguns problemas, sobretudo para a temática do sofrimento dos inocentes, de que Job é o paradigma e cuja

---

<sup>2</sup> Bazílio TELLES, 175.

<sup>3</sup> Émile ZOLA – *Germinal*, edição portuguesa do Círculo de Leitores de 1983, p. 153.

<sup>4</sup> Cf. Alfredo Ribeiro dos SANTOS – *A Renascença Portuguesa. Um movimento cultural portuense*, Porto : Fundação Eng.º. António de Almeida 1990, 38.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*, 38.

narrativa se pode considerar icónica de muitas outras ou de muitos outros exemplos quer contemporâneos quer mais antigos<sup>6</sup>. Na esteira da grande crítica dos mestres da suspeita, Bazílio Telles também é levado a negar o Deus da teodiceia (de uma certa imagem de Deus) para exaltar prometeicamente o homem, transformando a teodiceia numa antropodiceia. Darwin tinha inebriado a ciência. Eram precisos ainda alguns anos para que a primeira Grande Guerra começasse a recolocar as questões do limite, da involução histórica, da possibilidade da suspensão da evolução, do mal, do trágico.

### Crítica textual

O autor traduz todo o livro a partir do texto da Vulgata. Bazílio Telles segue a tradução do texto do cânon massorético mais longo em cerca de uma sétima parte face aos LXX. Por isso exclui o acrescento de LXX Job 42,17<sup>7</sup>. Este acrescento não se encontra no texto massorético, nem na Peshitta, nem no targum qumrânico (11QtargJob)<sup>8</sup>.

Sendo uma tradução a partir do texto latino da Vulgata temos de ter presente que estamos diante da tradução de uma tradução. Apesar disto, o autor tem o cuidado de disponibilizar no fim uma corrigenda para alguns versículos na Vulgata<sup>9</sup> e um grande conjunto de variantes<sup>10</sup>, o que pressupõe um grande cuidado com o texto. Coloca à parte os ditos discursos de Elihu (Job 32-37)<sup>11</sup>, pois, de facto, representam uma secção textual em si “interpolada

---

<sup>6</sup> Cf. Carol NEWMAN – “Job and His Friends. A Conflict of Moral Imaginations”, *Interpretation* 53 : 3 (1999) 250.

<sup>7</sup> Para um estudo aturado destes poucos hemistíquios na sua relação com a antiga versão grega ver Annette YOSHIKO REED – “Job as Jobab : the interpretation of Job in LXX Job 42,17b-e”, *JBL* 120 : 1 (2001) 31-55.

<sup>8</sup> Cf. John GRAY – “The Massoretic Text of the Book of Job. The Targum and the Septuagint Version in Light of the Qumran Targum (11QtargJob)”, *ZAW* 86 (1974) 335.

<sup>9</sup> Bazílio TELLES, 174.

<sup>10</sup> Bazílio TELLES, 165.

<sup>11</sup> Para a discussão sobre a autenticidade e possíveis datações destes discursos ver M. TATE – “The Speeches of Elihu”, *Reviews and Exposition* 68 (1971) 487-495; J.W. McKAY – “Elihu : a Proto-Charismatic?”, *The Expository Times* 90 (1979) 167-171; Simon BAKON – “The enigma of Elihu”, *Dor le Dor (=JQR)* 12 (1984) 217-228; David WOLFERS – “Elihu : The Provenance and Content of His Speech”, *Dor le Dor (=JQR)* 16 (1987-1988) 90-98; Theresia MENDE – *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37)* [= Trierer Theologische Studien 49], Trier : Paulinus 1990; Harald-Martin WAHL – *Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions-und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37*, [=BZAT 207], New York-Berlin 1993; Lindsay WILSON – “The Role of the Elihu Speeches in the Book of Job”, *The Reformed Theological Review* 55 (1996) 81-94. A exegese inglesa tende a defender a autenticidade destes discursos, ao contrário, por exemplo, de Theresia Mende e de Harald-Martin Wahl.

mais tarde”<sup>12</sup>, mas não faz o mesmo como o *errático*<sup>13</sup> hino à sabedoria do capítulo 28. Bazílio Telles coloca demasiado alta a datação do livro de Job “entre principios do seculo VIII e fins do seculo VII antes da era christã”<sup>14</sup> e é demasiado simplista e imediato na determinação da personagem de Job :

“na minha opinião, é um semi-barbaro, impregnado fortemente dos acres aromas da steppe, rescendendo um tanto a suaves perfumes da cidade. Civilizado no espirito, é no coração um primitivo..... pode afirmar-se que nunca esteve na Chaldêa<sup>15</sup> .... tenho por certo que visitou o baixo Nilo.....é positivo que percorreu, senão a Phenicia, o vasto tracto de paiz que vae da Arabia deserta ao Sinai e ao Mar Vermelho<sup>16</sup>.....o poema é indiscutivelmente pessoal, uma autobiographia preciosa, um registo fiel d’occorrencias que se deram com o auctor, uma pagina de Memorias....”<sup>17</sup>

No que ao texto em si diz respeito saliente-se apenas que na tradução do segundo discurso de Bidad em Job 18,14 Bazílio Telles segue o TM<sup>18</sup>, tal como em 19,25 – provavelmente o versículo mais famoso de todo o livro de Job<sup>19</sup> - em 38,2<sup>20</sup> e 42,6<sup>21</sup>. Mas em 38,2, onde são mais evidentes as diferenças entre os LXX e TM, Bazílio Telles não respeita toda a literalidade do hebraico. Influenciado por Renan, não é fiel ao *‘êzah* (= plano) original, nem o participio hiphil *mahshik* corresponde a uma mácula na Criação<sup>22</sup>.

---

<sup>12</sup> Bazílio TELLES, vii.

<sup>13</sup> Jürgen Van OORSCHOT – “Hiob 28 : Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten *hokmah*”. In Willelm A.M.BEUKEN (ed.) – *The Book of Job* [=BETL 114], Leuven : University Press 1994, 185; cf. Norman C. HABEL – *The Book of Job* [= Old Testament Library], Philadelphia : Westminster Press 1985, 391.393.

<sup>14</sup> Bazílio TELLES, vii. Hoje é consensual que estamos diante de uma obra pós-exílica (séc.V – III a.C.).

<sup>15</sup> Bazílio TELLES, 193.

<sup>16</sup> Bazílio TELLES, 194.

<sup>17</sup> Bazílio TELLES, 197. Hoje os estudos impossibilitam estas conclusões.

<sup>18</sup> Cf. R. SCIBONA – “Giobbe 18,14 : la configurazione del problema testuale. Nota critica”, *Bibbia e Oriente* 41:1 (1999) 225-228; Norman C. HABEL – *The Book of Job*, 281.

<sup>19</sup> Cf. J. HOLMAN – “Does My Redeemer Live or Is My Redeemer the Living God? Some Reflections on the Translation of Job 19,25”. In Willelm A.M. BEUKEN (dir.), 377; Bazílio TELLES, 69. Para uma panorâmica geral da problemática e da imensa literatura à volta sobretudo da gramática hebraica deste texto difícil ver Norman C. HABEL – *The Book of Job*, 292.304-307.

<sup>20</sup> Cf. John BINSON – “Who is ‘This’ in ‘Who is This....?’ (Job 38,2)? A response to Karl G. Wilcox”, *JSOT* 87 (2000) 125-128 ; Norman C. HABEL – *The Book of Job*, 536.

<sup>21</sup> Cf. D. PATRICK – “The Translation of Job 42,6”, *VT* 26 (1976) 369-371; W. MORROW – “Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42,6”, *JBL* (1986) 211-225.

<sup>22</sup> Cf. Bazílio TELLES, 115.

## A dor, o sofrimento e a morte na auscultação memorial cristã

A dor, o sofrimento e a morte perpassam as reflexões de Bazílio Telles, nomeadamente no seu comentário ao livro de Job.

Assistimos também hoje a uma certa tendência para secularizar estes temas e até esquecê-los, pois os que sofrem, os que padecem sobretudo determinadas doenças, tal como a sida ou a tóxico-dependência ou outro tipo de drogas, e o sexo pode ser uma delas, são envolvidos numa atmosfera de desespero, que caracteriza a diabolização da existência na cultura contemporânea pós moderna, nomeadamente nas suas figurações mais duras do sofrimento, da dor e da morte. Por vezes, o seu sofrimento pode ser facilmente esquecido ou afastado, como se tratasse de algo repelente ou execrável, detestável mesmo, com o que não queremos ter nada a ver não nos intrometendo. Nesse sentido, diabolizamos ainda mais essas vidas.

Em primeiro lugar, há que colocar a questão da linguagem. Para Sto. Agostinho (*Confissões* VII, 3.13) o importante não é sofrer, mas *como* se sofre. Na sua fase maniqueia, de que padecem muitos dos nossos contemporâneos ainda, o mal é um *malum metaphysicum*, uma dissolução ontológica (*si Deus, unde malum?*)<sup>23</sup>. Inclusivé já o bispo de Hipona se colocava a questão : será o sofrimento parte do plano de Deus (*Confissões* VII, 5)? Será o sofrimento passageiro e depois ficará tudo bem ? Mas se assim fôr, como é apanágio de algumas mentes gnosticizadas e facilmente desmontadoras de qualquer aporia do real, então corre-se o risco de que o sofrimento e a dor sejam enquadrados numa visão estética do mesmo real, numa interpretação harmónica da realidade onde parece que tudo é explicável<sup>24</sup>. Nesse sentido, dentro desta estetização do real, o sofrimento e a dor que ele provoca podem ser vistos como uma pedagogia divina ou como meio do próprio sofrimento. Para Sto Agostinho o mal só poderá ser um *defectus boni*, uma *privatio boni* (*Confissões* VII, 3.5.12), à semelhança de Orígenes (*De Principiis*, II, 9). Sto Agostinho reflecte-o na ordem da causalidade eficiente, buscando a sua origem última.

---

<sup>23</sup> Cf. Pierre Luís FONT – *Historia de la Filosofia y de la Ciencia*, Barcelona : Crítica 1985, 222; S. Folgado FLÓREZ – “Mal”. In Angelo DI BERARDINO (dir.) - *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, II, [= Verdad e Imagen 98], Salamanca : Sígueme 1992, 1338-1339; Jean-Yves LACOSTE – “Mal”. In IDEM (dir.) – *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris : Vrin 1998, 691-693.

Como Deus não pode não ser amor e amoroso, então o mal também não poderá ser uma causa eficiente, mas tão somente uma causa deficiente<sup>25</sup>. O santo de Hipona dá assim os instrumentos que continuarão a construir a teodiceia clássica que visa sobretudo defender logicamente Deus. Na teodiceia clássica Deus não pode ser afectado pelo mal devido à impassibilidade do ser divino. Daí que o mal tivesse de ser tirado de um estatuto igual ao de Deus. Por isso, S. Tomás estabelece uma oposição entre Deus e o mal<sup>26</sup>.

Subsequente a estas questões coloca-se uma outra, a de saber qual a relação sacrifício-culpa : sofremos pela culpa nossa ? ou dos outros ? Qual o grau de relação entre o mal, a culpabilidade e a responsabilidade ? É o sofrimento ou a dor uma expiação, um pagamento, uma retribuição, de acordo com a velha teoria da satisfação vicária ? Mas então surge a terrível questão de Dostoiewski : como integrar ou aceitar o sofrimento dos inocentes ? Como integrar o luto na razão ? Será Deus um monstro que quer ver pago o que deu gratuitamente (a vida), como também já questionava o nosso Bazílio Telles<sup>27</sup> ? Mas assim, como integrar o perdão divino neste esquema mental ? Ora, existem formas de sofrimento que não podem ser reduzidas a nenhuma destas formas de sofrimento. E o sofrimento inútil (E. Lévinas) dos inocentes ? Na verdade, o sofrimento *aparentemente* inútil dos inocentes não pode nem deve ser justificado. Há que respeitar que isto é a absurdidade de raiz do sofrimento enquanto tal. Rieux o médico ateu da *Peste* de Camus queria ir mais longe. O jesuíta Peneloux deixou-o aquém da dificuldade permanecendo fechado no princípio tradicional da lógica da retribuição. Diante do sofrimento imerecido e inexplicável “estamos frente à *incompreensibilidade* lógica radical, uma *incompreensibilidade* por definição, por mais que o *logos* reassuma imediatamente a sua função de tentar neutralizar – ou seja, *com-preender* – o incompreensível : será já tarde demais”<sup>28</sup>. Por isso, o sofrimento, a morte sem sentido têm de ser enfrentados e não iludidos, nem dissolvidos em quaisquer explicações fáceis, como bem percebeu o autor portuense.

---

<sup>24</sup> Cf. G. ANGELINI – “La figura del soffrire nell’esperienza dell’uomo contemporaneo”, *Teologia* 6 (1981) 47-66; Anselmo MATTIOLI – *L’inquietante mistero del male*, Roma : Città Nuova 1994, 15.

<sup>25</sup> Cf. *De Civitate Dei*, XI, 22 (Madrid : BAC 1958, vol. I, 723); *De Natura Boni*, IV,6 (Madrid : BAC 1982, vol. III, 874).

<sup>26</sup> Cf. *Summa Theologica* I, q.2.a.3.

<sup>27</sup> Cf. Bazílio TELLES, 183.

O sofrimento também é causado pela ausência de sentido. Não se trata de compreender a dor e o mal enquanto tal, mas de compreender que sentido tem a existência humana atravessada pela dor<sup>29</sup>. O não encontrar sentido *no* sofrimento (não *para* o sofrimento) causa sofrimento, e então surge inevitavelmente a pergunta: será que Deus me abandonou ? Tem a vida humana sentido e razão de ser diante da dor, diante de tanta dor e com tanta dor ? O que fazer com ela ? E para o crente, então como é isto possível se a revelação bíblica apresenta Deus como amor ? Por que motivo o inocente Job sente a dor e sofre as consequências do mal que não fez e nem mereceu ?

A gnose contemporânea que nos é dado viver, muito semelhante ao mundo greco-romano helenizado em que são escritos os evangelhos ou à do período conturbado de 1912, apresenta, influenciada pelo estoicismo, como objectivo a *a-patia* ! A finalidade epicurista do mundo helénico é a mesma de hoje : viver bem e despreocupadamente, curtir, anestesiar, fugir o mais que se possa ao sofrimento e à dor, iludi-los. A ataraxia epicurista ajuda hoje a erotizar a cultura propondo uma orientação de vida hedonista segundo a sua máxima de que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz<sup>30</sup>. É-se feliz sem *patia*, sem paixão, permanecendo *a-pático* ao sofrimento dos outros e mesmo ao nosso, nirvanizando ou cerebralizando maximamente esse momento único e liminarmente pessoal que é o sofrimento, porque nós já o diabolizamos ou os outros já no-lo diabolizaram, ou seja, já o absurdizaram completamente.

Neste contexto, porque é que os cristãos se sacrificam pelos que sofrem ou são sacrificados e morrem esquecidos ? Na verdade, não se trata aqui de uma qualquer expiação violenta, mas de auto-doação livre, gratuita, amorosa. Esta dádiva mostra como a economia do dom gratuito é maior do que a simples economia da troca, pelo que o modelo girardiano do bode expiatório não basta por si só<sup>31</sup>. Esta abordagem comporta uma pertinência socio-política enquanto constitui uma crítica à fuga ao sofrimento no mundo actual e ao esquecimento das vítimas inocentes. Vivemos hoje na sociedade dos analgésicos, onde o sofrimento é algo estranho à máquina consumista, e por

---

<sup>28</sup> Cf. Ricardo Timm de SOUZA – “O delírio e a solidão, sobre o assassinio e o fracasso original”, *Veritas* 44 : 2 (1999) 378.

<sup>29</sup> Cf. A. BONORA – *Mal/Dolor*. In P.ROSSANO ; G. RAVASI ; A. GIRLANDA (dir.) – *Nuevo Diccionario de Teologia Biblica*, Madrid : Paulinas 1990, 1091.

<sup>30</sup> Cf. EPICURO – *Carta a Meneceu* 128.

isso demonizável. Este é o mundo *a-pático* em que nos é dado viver, muito distraído, indiferente à consciência do que sofre, iconoclasta da realidade da morte<sup>32</sup>, de muita ausência de compaixão, logo desmemorizado, de muito desrespeito pela história, sobretudo pela história das vítimas inocentes, que continua a imolar nos altares do tele-lixo a intimidade mais recôndita e sagrada de quem sofre mesmo que justamente. Neste sentido, o nosso mundo apresenta hoje alguns sinais de in(un)anidade, padece de uma visão anti-humana da pessoa e da dor, explorando mediaticamente o que sofre, não o respeitando, em que a morte como sofrimento ou dor incurável é tida por tabu, é desviada do horizonte, em que o olhar é deslocado permanentemente de forma patológica do que sofre para o sofrimento abstracto e despersonalizado. Face a estas situações, a razão humana honestamente procura. O próprio Bazílio Telles apresenta alguns casos concretos do seu quotidiano que precisamente põem em causa, como Job põe em causa, os princípios da justiça e da retribuição, um dos quais o de uma adolescente de treze ou catorze anos vítima da violência física e psicológica dos pais : “como compreender isto ?”<sup>33</sup>.

Qual é então a hipótese cristã *humana* da luta contra o sofrimento e a dor ? Em primeiro lugar, é forçoso ter presente que o humanismo cristão não explica o sofrimento, ao contrário de muitas tentativas ao longo da história, e de algumas leituras neo-gnósticas mais ou menos simplistas, ilusórias, e facilitistas dos dias de hoje<sup>34</sup>. A fé apenas aceita e luta contra ele. Mas não decorrerá daqui uma imagem sadista (sádica) de Deus ? O homem de fé cristã olha para a morte, para o sofrimento e para a dor em primeiro lugar com esperança, não somente com resignação fatalista. Ora, a esperança cristã é sempre mediada por figurações. Por isso, ainda persistem voluntários, crentes ou não, que continuam a lutar com Deus contra o sofrimento, pelo sofrimento, tentando dar figura a essa esperança de sentido, sabendo que não há uma forma única de viver a morte, nem a dor nem o sofrimento. A morte para o crente não é apenas o fim desse sofrimento, mais ou menos extenuante.

---

<sup>31</sup> Cf. René GIRARD – “Violence et Religion”, *Revista Portuguesa Filosofia* 56 (2000) 11-23.12.13.17.

<sup>32</sup> Cf. Hans-Georg GADAMER – *O Mistério da Saúde*, Lisboa : Edições 70, 1997 (original alemão de 1993), 16.65.

<sup>33</sup> Bazílio TELLES, 181.

A Sagrada Escritura, esse texto fundador (Michel Henry) dado em auscultação à humanidade, apresenta mais do que uma reflexão teológica sobre o mal e o sofrimento, e integra no seu seio mesmo a crítica a alguma(s) teologia(s) ou teodiceia(s). Ela é já o lugar fontal onde a dicção da fé encontrou, sobretudo nos livros sapienciais (onde se incluem as narrativas genesíacas e o livro de Job), das mais altas formulações literárias para indagar deste humano sentir e devir face ao drama absolutamente humano do sofrimento e da morte do justo injustiçado, pois aí aparece também a *Wort* de Deus (Ebeling) diante da *Wort* do homem que lhe pede ou implora uma *Ant-Wort*, uma contra-palavra. A Sagrada Escritura repropõe, ainda que em perspectiva monoteísta e numa mundividência sapiencial da criação, as perenes temáticas do mal e do sofrimento do justo inocente, tal como também se encontram nos textos do Oriente Antigo<sup>35</sup>. Ela tenta ir mais além da aporia do mal e do sofrimento do inocente. A literatura sapiencial espalhada ao longo de todo o texto do Antigo Testamento apercebe-se já das dificuldades da teoria da retribuição, que não funciona face ao problema do mal. Para tanto, os sábios em Israel não se limitam a acreditar ou a postular uma esperança num futuro, numa ressurreição ou numa vida eterna como forma de apaziguar as consciências sobressaltadas e rebeldes de todos os que como Job não deixam de pensar seriamente as suas vidas, mas ao invés, influenciados pelas filosofias helénicas no contacto com o império e a cultura gregos, tentam mediar a fé em Israel pela reflexão crítica. Esta reflexão não é ordenada sistematicamente. Os sábios têm consciência que uma resposta intelectual não será atingível e totalmente cabal. Privilegiam então a linguagem simbólica como meio mais apto de aproximação ao real e ao sentido. Sem entrar pelas subtilezas do pensamento metafísico apresentam uma outra saída para a difícil questão do sofrimento e do mal no mundo.

---

<sup>34</sup> Cf. Afonso Moreira da ROCHA – “O Mal no Pensamento Ocidental : Das concepções às constâncias do problema”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 : (2000) 181-200 (197-200).

<sup>35</sup> Cf. D.J.A. CLINES – *Why Is There a Book of Job and What Does It Do to You if You Read It?*. In Willelm A.M. BEUKEN, 17; H.-P. MÜLLER – “Keilschriftliche Parallelen zum biblischen Hiobbuch. Möglichkeit und Grenze des Vergleichs”, *Orientalia* 47 (1978) 360-375; D. KINET – “Der Vorwurf an Gott”, *Bibel und Kirche* 36 (1981) 259; Willelm A.M.BEUKEN – *Job’s Imprecation as the Cradle of a New Religious Discourse. The Perplexing Impact of the Semantic Correspondences between Job 3; Job 4-5 and Job 6-7*. In IDEM, 42.

## A luta de Job contra o mal e contra Deus<sup>36</sup>

Job é apresentado em Tg 5,11 como um modelo de paciência. Isto é verdade no prólogo e no epílogo, mas na parte central não é assim. Em Job 3,3 Job amaldiçoa já o dia em que nasceu. Só no fim, passados quase quarenta capítulos, é que ele se arrepende. O autor do livro de Job está preocupado com a história, com a vida humana tal como ela é realmente vivida, e por isso põe-se a pergunta sobre qual o sentido da vida do próprio Job. Job funciona assim como catalisador do leitor enquanto o leitor faz também estas perguntas fundamentais. Neste sentido Job é qualquer um que se questiona se obteremos resposta cabal e satisfatória para o problema do sofrimento do inocente. Esta temática problematiza uma outra : qual o sentido e o tipo de relação entre Deus e o homem, ou seja, qual a natureza da fé de Job ?

No diálogo com os amigos (mais de metade de todo o livro) Job discute com os amigos a filosofia subjacente ao princípio da retribuição<sup>37</sup>. No seu caso pessoal é mais do que evidente que tal princípio não funciona. Tem de se encontrar uma outra explicação. O deuteronomista aplica esta lógica à história universal de Israel, enquanto que o livro dos Provérbios (Prov 3,11-12) o faz à história do homem individual. Job 3 exprime a queixa de Job e introduz os discursos dos três amigos (cf. Job 20,14-18). Job quando perdeu a família não reclamou, mas agora protesta. Algo mudou. O que Job lamenta é que Deus se tenha calado<sup>38</sup>. Deus desapareceu dos horizontes de Job. Job não questiona a soberania do Deus de Israel nem a sua autoridade, ao contrário de Bazílio Telles que entende essa soberania de forma absoluta. Em Job 9,11 o problema decisivo é que de facto ele tornou-se um estranho para Deus. Job passou a sofrer de uma ansiedade sem sentido. Isto perturba-o muito mais do que a sua

---

<sup>36</sup> Da vastíssima literatura sobre a problemática salientamos somente Jean LEVÊQUE – “Le sens de la souffrance d’après le livre de Job”, *RThL* 6 (1975) 438-459; Walter VOGELS – “Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job”, *NRTh* 112 (1980) 835-852; Paul RICOEUR – *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève : Labor et Fides 1986; Marcel NEUSCH – *Le Mal*, Paris : Centurion 1990; Othmar KEEL – *Dieu répond à Job. Job 38-41*, [= LD Commentaires 2], Paris : Cerf 1993 (original alemão de 1978); Adolph GESCHÉ – *Dios para pensar. I. El mal – El hombre*, Salamanca 1995; A. TORRES-QUEIRUGA – “Mal y omnipotencia : del fantasma abstracto al compromiso del amor”, *Razón y Fé* 236 (1997) 399-421; José António GALINDO RODRIGO “El Mal”, *Escritos del Vedat* 29 (1999) 59-103; André JACOB – *O Homem e o Mal*, [= Pensamento e Filosofia 66], Lisboa : Instituto Piaget 2000; Marcel DOMERGUE – “La scandaleuse énigme du mal”, *Croire Aujourd’hui* 110 (2001) 22-25.

<sup>37</sup> Cf. Simon BAKON – “The doctrine of reward”, *Dor le Dor (=JQR)* 5 : 2 (1976) 75-84.

<sup>38</sup> Cf. C. WESTERMANN – “Los dos rostros de Job”, *Concilium* 189 (1983) 349.

situação física má. Elifaz diz que o problema está *no* próprio Job. Logo a solução estaria ao seu alcance. Job não diz que nunca pecou. Apenas constata que o peso do sofrimento é desproporcionado (Job 14,1-6). Para Job então o problema deixa de ser dele para passar a ser de Deus. Daí para a frente Job passa à condição de juiz que julga o próprio Deus e que quer chamar Deus a julgamento exigindo-lhe explicações<sup>39</sup>. Razão tem Walter Vogels ao afirmar que, ainda que Job não tenha pecado, todavia terá sido susceptível em parte de um *pêché de langage*<sup>40</sup>.

As respostas de Deus são um conjunto de perguntas mais ou menos irónicas com o objectivo de fazer com que as perguntas de Job se mostrem em *certo sentido* irrelevantes (Job 38,2-3). Na verdade, Job tal como Bazílio Telles falam como se ambos soubessem como Deus governa o mundo, ou pelo menos como deveria governar (de acordo sempre com a perspectiva e o alcance humanos). Ora, Deus relembra a Job a distância do Criador às criaturas, distância essa entendida e apresentada não como indiferença ou alheamento, mas como exactamente diferença na alteridade. Aqui residirá a diferença fundamental entre o autor do livro de Job e Bazílio Telles. O primeiro procura com Job a restauração de uma relação *espiritual* dilacerada pelas circunstâncias. O segundo busca uma explicação totalmente *intelectual*, resposta essa que Deus não dá (pelo menos ao gosto do interlocutor) dados os limites da própria condição e inteligência humanas. O Deus de Job permanece o Outro, o Tu a quem Job continuamente se dirige e em quem não deixa de esperar. Neste sentido, o contexto é sempre o de uma verdade religiosa numa relação sapiencial à verdade revelada e à existência humana enquanto tal, o que pressupõe uma relação de proximidade<sup>41</sup>. Deus responde a Job porque as suas questões são sérias, apresentam relevância, não são questiúnculas académicas. O sofrimento toca-o e arde-lhe na carne coberta de cinza. É verdadeiramente inumano esse sofrimento humano<sup>42</sup>.

Mesmo assim Job não consegue conciliar racionalmente Deus e o mal. Mas não será isto inevitável ? A teologia cristã mais recente, após os dramas

---

<sup>39</sup> Cf. A. BRENNER – “God’s Answer to Job”, VT 31 (1981) 129-137.

<sup>40</sup> Cf. Walter VOGELS – “Job a parlé correctement...”, 842.

<sup>41</sup> Cf. L.G. PERDUE – *Metaphorical Theology in the Book of Job : Theological Anthropology in the First Cycle of Job’s Speeches (Job 3; 6-7; 9-10)*. In Willelm A.M. BEUKEN, 137.

<sup>42</sup> Cf. Andre JACOB – *O Homem e o Mal*, 74.

do século XX que levaram à crise e à crítica da modernidade, tem vindo a esforçar-se por dar uma outra perspectiva desta temática sem negar as conquistas da teologia tradicional, mas tentando interpretar alguns textos bíblicos fundamentais inspirada pela grande tradição sapiencial bíblica. A reflexão cristã contemporânea quer também ela distanciar-se (como já também quis o nosso comentador portuense) de alguns exageros cristãos na concepção do mal e dos males do mundo. Na verdade, já não é viável nem honesto mostrar o mal como uma *prova* de Deus àquele(s) que ama (Prov 3,11-12) nem como consequência meramente do mau uso da liberdade humana, em que o homem fica isolado e como único responsável do que de mal se vai passando<sup>43</sup>. O mal não tem de facto aspectos positivos nem é um sinal do amor ou da *pedagogia* de Deus, como alguma teologia tradicional tentou explicar de uma forma mais ou menos facilitista e amortecedora. Também não se pode dizer, baseando-se por exemplo em Is 45,7, que Deus é o *autor* do mal porque é o criador de tudo o que existe, na medida em que isto contradiz a promessa genesíaca da felicidade e da possibilidade da felicidade em convivência na multiplicidade de descendência. É verdade que se encontram em alguns dos textos mais antigos do Antigo Testamento referências em que Deus aparece a incitar ao mal e à morte<sup>44</sup>. Mas isto não significa que se neguem estes textos acusando-os de mentira. Precisamente os cantos do servo de Javé do deutero-Isaías e o livro dos Provérbios foram como que recuperados pelo próprio Job enquanto emblemáticos de uma outra tradição reflexiva em Israel<sup>45</sup> que tenta integrar minimamente o luto maligno na razão que é sempre propensa à clarividência. Job, não contente com esses textos mais antigos da herança hebraica, percebe que estes sábios seus predecessores afinal não transmitiram nada de irónico, paradoxal ou cínico acerca de Deus. Antes, colocaram o leitor na relação devida ao autor teândrico do texto bíblico e deram a justa interpretação às palavras. Quanto aos textos mais antigos em que Deus é apresentado como autor de alguns males para Israel ou para os povos vizinhos de Israel, esses terão que ser enquadrados

---

<sup>43</sup> Cf. Adolph GESCHÉ – *Dios para pensar*, 107 : contra Jose ANTONIO SAYES – *Ciencia, Ateísmo y Fe en Dios*, Pamplona : Univ. Navarra 1994, 366.

<sup>44</sup> Ex 11,4; 12,23; Lev 26,26; Dt 28,22; 1 Sam 16,14; 2 Sam 24,16; 2 Re 19,35; Sl 78,49; 91,6; Job 6,4; 9,11-24, 13,1-11, 16,7-17; 19,6-12.21-22.

<sup>45</sup> Cf. Othmar KEEL – *Dieu Répond à Job*, 15.35.

histórico-criticamente no seu tempo e no seu contexto. São na verdade uma linha de reflexão teodiceia em Israel mas que não perdurou na parte final da revelação vetero-testamentária nem nos evangelhos. Na cura do cego de nascença Jesus desdiaboliza a situação daquele homem : “nem pecou ele, nem os seus pais, mas isto aconteceu para que se manifestassem nele as obras de Deus” (Jo 9,3).

Por outro lado, o sofrimento de Job ou de qualquer inocente não permite que se apresente uma situação de maldade evidente como uma *expição* com valor de redenção. E, finalmente, Job dá-se igualmente conta que a própria linguagem da teologia da *satisfação* vicária não consegue fazer justiça à desproporção do sofrimento do inocente, pois aí ele não consegue satisfazer nada nem ninguém efectivamente<sup>46</sup>. A perplexidade e a irracionalidade destas situações mantêm-se. Job instaura deste modo uma problemática de linguagem religiosa : como falar bem de Deus diante do sofrimento e do mal ?<sup>47</sup> No livro de Job encontramos vários interlocutores do personagem sábio principal. A mulher de Job utiliza uma linguagem popular, próxima da que Bazílio Telles utiliza para estabelecer uma antinomia radical entre Deus e a moral : “amaldiçoa Deus e morre” (Job 2,9b). Os três amigos representam a linguagem teológica clássica em Israel (13,3-4; 6,14-15; 16,4) e por isso não são nenhuma alteridade a Deus. Os amigos de Job na verdade nunca falam a Deus, mas falam muito acerca de Deus. Finalmente, Elihu representa a linguagem profético-carismática cujas palavras pretendem ser uma palavra divina de recolocação na senda da lei e da justiça deuteronomista no Israel de Deus. Por último, o sábio Job de Uz rebelar-se a estas linguagens<sup>48</sup>.

Apesar de tudo, Job encontrou alguma esperança no encontro final com Deus e viram os seus olhos (Job 42,5-6) que afinal Deus não é culpado do mal que lhe acontece, que não o provocou, mas sobretudo não o quis, de tal forma que o próprio Deus acaba em alguns momentos da revelação vetero-testamentária perplexo com o mal no mundo, como se encontrasse algo que

---

<sup>46</sup> Cf. Marcel NEUSCH – *Le Mal*, 82.

<sup>47</sup> Cf. Walter VOGELS, 845.

<sup>48</sup> Para uma leitura da figura de Job em contexto da filosofia existencialista da libertação histórica de cariz marxista ver Ernst BLOCH – *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt 1968. Para a crítica a esta obra que inspira uma interpretação rebelde prometeica de Job como um verdadeiro revolucionário ver F. CHIRPAZ – “Bloch y la rebelión de Job”, *Concilium* 189 (1983) 360.363.

Ele mesmo não esperasse ou tivesse projectado, acabando por Se arrepender (Gen 6,6-7). É o próprio Deus que age contra o mal e que Se solidariza com Job nessa luta (Job 9,24; 38,4.38). Daí que se possa considerar, ao contrário de Bazílio Telles, que não há uma antinomia completa entre Job e Deus mas que Job pode aprender algo da sua busca sapiencial e do seu encontro com Javé. Este encontro mostrar-se-á afinal mais produtivo e rico do que normalmente se considera. Em primeiro lugar Job aprende uma lição de sabedoria<sup>49</sup>, segundo a qual Deus põe tudo no seu devido lugar. Pelo que, um e outro estão em registos diferentes. O poder de Deus é visível em Job 41,18-21 no domínio das bestas terríveis Behemot e Leviathan. Elas dizem a Job que Deus tem tudo sobre controle, e que no meio do caos deste mundo Deus criou ordem e espaço para o homem e para Job. Esta é a graça inicial. Mesmo o mal mais monstruoso não escapa ao poder de Deus nem é a última palavra sobre o destino da humanidade. Leviathan e Behemot dizem a Job que o real continua a resistir-lhe<sup>50</sup> e juntamente com o adversário Satan deslocam a origem do mal para o paradoxal, para o estranho, na tradição cristã para os infernos. Tiram a origem do mal de Deus mas também do homem, de Job, aliviam a responsabilidade aos actores principais do livro<sup>51</sup>. Encontramos assim em Job algumas figuras que como que desculpabilizam o próprio Deus. Já na narrativa genesíaca Eva diz que comeu da árvore da vida porque uma outra força exterior a ela – que ela não equipara com Deus – a seduziu (Gen 3,6). A serpente serve aqui do mesmo modo para dessubstancializar o mal e em certo sentido para desculpabilizar Deus e o homem. Deus viu que tudo era bom (1,10b), logo a criação por si não pode ser má. Mesmo na tragédia do dilúvio Noé continua a ter uma hipótese : “entra na arca...e Noé cumpriu tudo quanto o Senhor lhe ordenara” (7,1.5). Porquanto, desde os inícios Deus compromete-se por debelar o mal, empenha-se em enfrentá-lo até que o enfrentará definitivamente na plenitude dos tempos quando enfrenta redentoramente o mal para redimir a humanidade na mediação cristológica. Neste sentido, o princípio ou a lógica da retribuição não são a única opção de

---

<sup>49</sup> Cf. Marcel NEUSCH – *Le Mal*, 24.

<sup>50</sup> Cf. Jean LEVÊQUE – *L'interprétation des discours de Yhwh (Job 38,1-42,6)*. In Willelm A. M. BEUKEN, 217.

<sup>51</sup> Cf. D. KINET – “Imágenes de Dios y de Satan en el libro de Job”, *Concilium* 189 (1983) 372; Jean LEVÊQUE – “Le sens de la souffrance d’après le livre de Job”, *RThL* 6 (1975) 442.

Deus e do homem. A história rígida dos profetas não é o único lugar da revelação de Deus<sup>52</sup>. A presença de Deus passa sobretudo pela gratuidade e pela misericórdia que Job e os sábios já encontraram esta lógica outra desde os inícios da criação. Mas para isso tiveram de pensar e de contar histórias, mais do que dar respostas<sup>53</sup>. Com efeito, parece subsistir um conjunto de terceiras personagens sinistras para além de Deus e do homem a quem se relega a inexplicabilidade causal do mal que vai acontecendo. O mundo que Deus mostra a Adão, a Eva e a Job é um mundo no qual estabeleceu uma ordem e um sentido – e por isso é bom (1,10b) – mas não é o mundo perfeito ponto cimeiro de uma evolução ou de um gesto de fabrico. Deus também cria a criação em evolução, e como qualquer evolução não é sempre contínua. Pode passar por períodos de estagnação ou de aparente retrocesso. Bazílio Telles fica um pouco aquém da percepção dos sábios que aceitam que “não há uma ordem imediata e inflexível”<sup>54</sup>. Na verdade, desde os primórdios subsiste uma certa autonomia do mal<sup>55</sup>, mas é essa autonomia que coloca Deus na luta contra ele. Esta é a grande novidade que Job passa a saber. Mais do que reflectir ou explicá-lo intelectualmente Deus como que Se coloca ao nível humano e numa solidariedade de destinos solidariza-se na luta e no enfrentamento redentor e libertador do mal. Por conseguinte desfataliza a história ao tirar do destino do humano o mal. O mal então deixa de ser objecção contra Deus para que Deus seja a objecção máxima contra o mal. A pergunta inicial deixa de ser *si Deus unde malum ?* para passar a ser *unde malum ? unde salus ?*<sup>56</sup>. O mal aparece então não só como acidente mas sobretudo como inesperado a ser eliminado, contra o qual Deus luta com Job pelo homem. O mal deixa então de ser uma substância – como era para os maniqueus – e deixa de ser uma fatalidade para Job – como foi e é para os gnósticos. Ele pode ser combatido.

---

<sup>52</sup> Cf. Ch. DUQUOC – “El demónio y lo inesperado de Dios”, *Concilium* 189 (1983) 445.

<sup>53</sup> Cf. William P. BROWN – “Introducing Job. A Journey to Transformation”, *Interpretation* 53 : 1 (1999) 231.

<sup>54</sup> Christopher R. SEITZ – “Job Full-Structure, Movement and Interpretation”, *Interpretation* 43 : 1 (1989) 14. “God as allowed certain free-play in the created realms, including the powerful and destructive Behemot and Leviathan” : *Ibidem*, 15.

<sup>55</sup> Cf. Othmar KEEL – *Dieu Répond à Job*, 130; Adolph GESCHÉ – *Dios para pensar*, 59.107

<sup>56</sup> Cf. Adolph GESCHÉ – *Dios para pensar*, 39.41.

Job aprende igualmente a finitude humana espacial, temporal, sapiencial, e de poder<sup>57</sup>. Os seus olhos viram o abismo que separa Deus dos homens e ficaram siderados. Job fica a saber que nem tudo se explica, pois o homem não está à altura de Deus<sup>58</sup>. Nessa altura Job ficou sem resposta, mas ficou a saber que mesmo mudo Deus escolheu e escolhe aquele que sofre, e que é possível a linguagem aproximar-se de maneira razoável do *mysterium calamitatis*<sup>59</sup> *qui dépasse la raison*<sup>60</sup>. Job fica a saber que Deus é um Deus não dos burgueses mas dos que sofrem, com o qual se pode conversar e debater, em cuja discussão todos são respeitados. Todos podem intervir na discussão, não só os irrepreensíveis mas também aqueles que são olhados e culpabilizados sem razão pela comunidade<sup>61</sup>. Neste sentido, Job finalmente aceitou os limites e as insuficiências de toda e qualquer resposta teórica à problemática do mal. Mais do que uma teoria, Job fica a saber que o seu Deus é um Deus que antes de tudo age em favor do que sofre e que por isso pode contar com Ele<sup>62</sup>. Por conseguinte, o Deus de Job não é um Deus indiferente. Assim Job compreende que Deus repreenda os amigos (Job 42,7-8), pois estes só falam mas não agem, não fazem nada para combater e lutar contra o sofrimento para o diminuir. Na verdade, Deus agiu de tal forma que “chegada a plenitude dos tempos enviou o Seu Filho nascido de uma mulher” (Gal 4,4). Deus enfrentou-Se de tal forma com o mal que agiu com tal benevolência pelo mundo “que lhe entregou o Seu Filho Unigénito” (Jo 3,16).

---

<sup>57</sup> Cf. Jean LEVÊQUE – *L'interprétation des discours de Yhwh*, 202.

<sup>58</sup> Cf. Anselmo MATTIOLI – *L'inquietante mistero del Male*, 89.

<sup>59</sup> Cf. Adolph GESCHÉ – *Dios para pensar*, 80.

<sup>60</sup> Cf. Othmar KEEL – *Dieu Répond à Job*, 37.

<sup>61</sup> Cf. William P. BROWN – “Introducing Job...”, 236.

## O comentário ao livro de Job

Bazílio Telles não deixa de tecer críticas ao clericalismo apologeta clarividente e aos “ateístas superficiais”<sup>63</sup> do seu tempo na linha da *Genealogia da Moral*, III.15 devido à insatisfação perante a teologia dos inícios do século, demasiado metafísica e soteriológica, que dava respostas demasiado fáceis<sup>64</sup>, mas que não fazia justiça às dificuldades das grandes questões da teodiceia, ou se se quiser da antropodiceia, e que como ele próprio refere tem dificuldades em ir além (pelo menos em contexto português) de uma oração ingénuo e da promoção duma religiosidade infantil<sup>65</sup> “n’um paiz coalhado d’exemplares inferiores ou degradados da espécie, que não conseguiu desprender-se d’uma affectividade que se lhe deve representar como ridícula”<sup>66</sup>. Deste modo, Bazílio Telles antecipa alguma reflexão teológica contemporânea que tenta pensar Deus depois de Auschwitz<sup>67</sup>, que problematiza as dificuldades em compaginar o mistério do futuro da criação com o tradicional *mysterium iniquitatis* que em Auschwitz atingiu provavelmente a sua maior expressão. Já no seu tempo Bazílio Telles, na posição séria de um republicano pensador liberal, critica o clero por se limitar a anunciar a dimensão soteriológica do evangelho e de não o confrontar com as questões mais complexas da teodiceia :

“ora, o que responde essa Igreja a quem expõe desassombradamente as suas duvidas acerca da misericórdia e justiça d’um Deus que deixa o mundo entregue á rapina, á violencia, á iniquidade ? – ‘Mysterio, reconditos designios da Providencia, veredas insondaveis da Sabedoria divina’ : e respostas semelhantes”<sup>68</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. Marcel NEUSCH – *Le Mal*, 26.

<sup>63</sup> Bazílio TELLES, 185. Para uma leitura em chave mimética a partir da comunidade em que se insere Job ver René GIRARD – *La Route Antique des Hommes Pervers*, Paris : Grasset 1985, 12.46.93.

<sup>64</sup> Cf. Johann Baptist METZ – “Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz”, *Stimmen der Zeit* 218 : 11 (2000) 757.

<sup>65</sup> Cf. Bazílio TELLES, 177.

<sup>66</sup> Bazílio TELLES, 178.

<sup>67</sup> Cf. Murray HAAR - “Job after Auschwitz”, *Interpretation* 53 : 3 (1999) 266.

<sup>68</sup> Bazílio TELLES, 186.

Um século depois, a teologia contemporânea confronta-se com o mesmo dilema pois é obrigada a pensar e a dizer Deus depois de Auschwitz<sup>69</sup>. Jenny, a neta de Lisa no romance de Irina Korschunow encontra-se diante dos mesmos problemas. Recebe da avó– sobrevivente da Segunda Grande Guerra - a mesma resposta, agora pela citação de Is 50<sup>70</sup>. Efectivamente, o discurso contemporâneo sobre a fé tem de se haver com estes *buracos negros*, não para os coisificar, tal como a revelação bíblica não coisifica a redenção na cruz, mas tem o cuidado de a mostrar no rosto sofrido do servo de Javé crucificado. Neste sentido, a teologia contemporânea tem de evitar transformar a teologia em *Theo-logik* em que tudo parece evidente<sup>71</sup>.

Bazílio Telles resiste em atribuir a Deus a autoria do mal à maneira de Leibniz. Mas também não quer deixar o homem e cada Job sozinhos com esse fardo insuportável porque incompreensível e não totalmente controlável. Job não é culpado do que lhe aconteceu. Logo o mal não pode estar no ser humano sofredor inocentemente de forma mais ou menos violenta. Neste contexto, o sistema judicial rígido em que um tem de ser culpado e o outro ilibado não faz justiça ao caso de Job nem ao de Deus. Será que Deus teria de deixar Job totalmente responsável pelo mal do mundo ? Job não aguentaria certamente<sup>72</sup>. Curiosamente, Bazílio Telles chega a esta conclusão pela via da teoria científica da evolução das espécies. Deus justo e bom não poderia ser o autor do mal. Mas a evolução da humanidade também não poderia comportar ou fazer-se à custa do sofrimento infame sacrificando uns por outros :

“e materialmente, no ponto de vista d’um aperfeiçoamento dubitativo da especie, haverá um sabio, tão destituído de senso comum e de justiça que se atreva a garantir que a humanidade obteve lucro positivo com o sofrimento imposto a uma creança inconsciente, ou antes, digna de respeito pela sua instintiva repugnancia em lisongear uma creatura inferior?”<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. Johann Baptist METZ, 758.

<sup>70</sup> Cf. Irina KORSCHUNOW – *Der Eulenruf*, Hamburg : Goldmann Verlag 1996, 2. Auflage, 96.

<sup>71</sup> Cf. U. BERGES – *Hiob in Lateinamerika. Der leidende Mensch und der aussätzigte Gott*. In Willelm A. M. BEUKEN, 302.316.

<sup>72</sup> Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL – “La respuesta de Dios”, *Concilium* 189 (1983) 401.

<sup>73</sup> Bazílio TELLES, 181.

Bazílio Telles incorre, contudo, nas aporias das teodiceias tradicionais que tentaram resolver a problemática do mal na ordem da natureza. O cristianismo, ainda que tendo obtido melhores resultados, não andou muito longe desta tendência ao tentar fazê-lo na ordem da criação. Ora, na modernidade as utopias secularistas foram as grandes narrativas exemplificativas da primeira tendência.

## Conclusão

Bazílio Telles conclui por uma solução deísta, porque permanecem insuperáveis quer o problema do mal quer o carácter incognoscível da própria ideia de transcendência. Refere dialecticamente o seu pensamento ao de Antero de Quental, considerado o grande mentor da geração de 70. Da obra de Bazílio Telles sobressai um certo desencanto, nem sequer fúria ou raiva, mas também não propriamente desespero. Face ao mundo, com dificuldades em integrar o horizonte de transcendência da vida humana, poderia constituir com Antero mais um dos *Vencidos da vida*<sup>74</sup>, daqueles que se revêem com ele nas *Causas da decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos* compostas em 1871. Daí que possa bem ser tido como filho do seu tempo. Permanece fechado numa concepção positivista da verdade, no seu pendor mais radical herdeiro do iluminismo francês não respeitador do agnosticismo metodológico das ciências. Para Bazílio Telles Deus não poderia existir, pois caso existisse, sendo onisciente e onipotente, não poderia permitir a impotência, a dor, o sofrimento, em suma o mal físico e metafísico. Sendo o Criador deveria calcular os efeitos do gesto criador, e teria assim obrigação de impedir a injustiça e o sofrimento dos inocentes. Ou, se assim fosse, e esta hipótese arrepiava-o pelo que nem sequer a coloca, Deus seria efectivamente

---

<sup>74</sup> Cf. Alberto FERREIRA – *Estudos de Cultura Portuguesa (Século XIX)*, [= Margens do Texto 15], Lisboa : Moraes 1979, 66; A. Campos de MATOS (dir.) – *Dicionário de Eça de Queiroz*, Lisboa : Caminho <sup>2</sup>1993, s.v. Para uma análise da problemática da morte, sobretudo no que toca à filosofia da morte ou à metafísica da morte, e das influências de alguns autores sobre estes temas em Antero de Quental ver Fernando CATROGA – *O Sentido da Morte e da Vida em Antero*. In J.A. Pinto RIBEIRO (coord.) - *O Homem e o Tempo. Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto : Fundação Engº António de Almeida 1999, 219-266 (esp. 226.229.249).

um Deus cínico, iníquo, cruel e imoral mesmo, “um Deus sarcasta e desprezador, de temperamento cruel e jovial”<sup>75</sup>, pois, podendo assegurar aos homens o bem estar e a paz, em vez disso permitiu-lhes um destino de infelicidade, de dor e de tormentos imerecidos. Deste imerecimento é paradigma Job, que se torna modelo para todos os outros pela “resolução, humilde e heroica, de aceitar o sacrifício combinado no céu entre Jehovah e o Detractor”<sup>76</sup>, qual exemplar de uma nitzcheana moral de escravos ressentida<sup>77</sup>. Neste sentido, o mal é por Bazílio Telles assumido nas suas diversas valências : o mal moral desmente a santidade de Deus, o mal metafísico desmente a justiça de Deus, e o mal físico desmente a bondade do Criador<sup>78</sup>. Sobretudo o último na sua modalidade imerecida e sofrida de forma passiva ou imposta destrói qualquer tentativa de arquitectação de um discurso teodiceico.

Bazílio Telles desenvolve assim a sua reflexão em dois pólos complementares : a metafísica do mal moral e a teoria da ciência. Diante dessa força que é o mal o homem termina como Job – vencido, mas não convencido<sup>79</sup> – pois, se nada existe para além daquilo que a inteligência humana, sobretudo a europeia e ariana (pois essa até é superior, como ele próprio insiste)<sup>80</sup>, consegue atingir, então acabamos resignados como Job. Voluntaristicamente postular-se-á uma crença ou credence qualquer tal como faz o *beduíno* Job (note-se o tom depreciativo da adjectivação que o autor utiliza)<sup>81</sup>, o “Prometheu semita”<sup>82</sup>, mas a hipótese *Deus* permanece indiferente à maneira deísta, e assim de um deus deísta passa-se ao ateísmo. Mas Bazílio Telles não quer acabar no ateísmo. Para Bazílio Telles a única realidade é a realidade fenomenológica cognoscível, dominável e enquadrável dentro dos limites da razão à maneira kantiana, onde evidentemente Deus e o mistério do transcendente não cabem, na medida em que ele faz depender o ser supremo e a existência de Deus das aporias do real que não são humanamente

---

<sup>75</sup> Bazílio TELLES, 189.

<sup>76</sup> Bazílio TELLES, 210.

<sup>77</sup> Cf. Alberto FERREIRA – *Estudos de Cultura Portuguesa*, 141. Para uma análise da obra de Antero sobre as *Causas da decadência dos povos peninsulares* ver Rafael Gomes FILIPE – “Antero de Quental e Max Weber. Duas perspectivas sobre o papel dos valores culturais no desenvolvimento económico-social”, *Estudos Anterianos* 3 (1999) 7.

<sup>78</sup> Cf. Marcel NEUSCH – *Le Mal*, 21.

<sup>79</sup> Cf. Bazílio TELLES, 212.

<sup>80</sup> Cf. Bazílio TELLES, 203.214.

<sup>81</sup> Cf. Bazílio TELLES, 204.

<sup>82</sup> Bazílio TELLES, 202.

compreensíveis e inteligíveis de forma plena e acabada. Bazílio Telles reconhece e bem a impotência ou cumplicidade de crentes e não crentes “no desconsolo e na anarquia”<sup>83</sup>, intuiu que diante do mal e do sofrimento dos inocentes o próprio pensamento desemboca numa aporia, que é necessário reconhecer, enfrentar e não iludir. Este é um seu mérito ineludível que há que lhe ser creditado, tendo em conta que este pensador liberal às perguntas difíceis não se esquivava como faziam alguns clérigos ou teólogos seus contemporâneos, e que por isso eram justamente contestados ou combatidos. Juntamente com Antero dá-se conta que o país vegetava nesse tempo num inconsciente deísmo, diante do qual não restava senão a crítica “de início mero eco triunfalista de toda a crítica histórica ou simbólica da religião....e em breve crítica da própria crítica, busca inconclusiva, senão vã, de uma *religião-outra* : a da consciência como expressão imanente do divino em nós”<sup>84</sup>. Face à problemática do mal é de realçar que Bazílio Telles não cai nas explicações fáceis dos maniqueus opositores de Sto Agostinho – adeptos de uma mal substancial à matéria e à evolução – nem resvala para o outro extremo gnóstico que coloca o mal como destino não o relegando para a origem. Esta última grelha de leitura fataliza a história humana, o que na concepção evolutiva e evolucionista do literato portuense é incomportável.

Nesta obra causa surpresa que Bazílio Telles nunca fale em memória – tal como Antero<sup>85</sup>. Poderá o seu passado de republicano nato explicar tal omissão ? No entanto, dever-se-á reconhecer que tal não é necessário porque ao longo do seu comentário não vai deixando de fazer memória de várias vítimas inocentes, de muito sofrimento atroz imerecido e perturbador. Sem a referir fá-la.

A preocupação do autor pela moral surge-lhe como desmentido do próprio Deus, no quadro de uma anteriana mistificação ou budização da realidade divina cristã<sup>86</sup>. Não consegue não contrapor Deus e a moral, a moral revelada e a moral laica sob a modalidade da antinomia radical : “o livre

---

<sup>83</sup> Bazílio TELLES, 187.

<sup>84</sup> Eduardo LOURENÇO – *(I)recuperável Antero*. In IDEM - *A Noite Intacta (I)recuperável Antero*, Vila do Conde 2000, 68 [= *Jornal de letras, artes e ideias*, 466 (1991) 8-9].

<sup>85</sup> Para uma análise do papel da memória na Geração de 70 enquanto esquecimento revolucionário do papel do Estado, da Igreja e da própria sociedade ver Álvaro Manuel MACHADO – *A Geração de 70 – uma revolução cultural e literária*, Lisboa : Instituto de Cultura e Língua Portuguesa <sup>3</sup>1986, 12.13.

pensador judeu não consegue desvincular-se do dilema : prescindir da moral, ou negar Deus<sup>87</sup>. Não podendo aceitar a primeira, acusa o próprio Deus de não respeitar a segunda. Deus é injusto porque é imoral, não repara a justiça, é “iniludivelmente immoralista”<sup>88</sup>. Por isso, o “Deus semita não vale, moralmente, mais do que o Zeus hellenico; e, como elle, immoral, um tyranno sem piedade e sem justiça”<sup>89</sup>. A moral revelada é para Bazílio Telles um conjunto de ordens imutáveis e perfeitas – esses “decretos de Cima”<sup>90</sup> – que resolveriam, ou deveriam resolver, todos os problemas da existência humana. Como não consegue a moral revelada oferecer resposta para as problemáticas do mal e do sofrimento dos inocentes, então só resta a Bazílio Telles a dita moral laica e quando muito a aceitação de um “Sêr supremo” apenas com um “contheudo positivo d’essa ideia”<sup>91</sup> : “Deus vem a ser, d’este modo, um filho do deserto e do homem solitario; nasceu na Arabia do norte e no coração do beduino. D’ahi tirou a sua origem, e só ahi pode viver”<sup>92</sup>. Mas a dita moral laica também não o satisfaz, pois não evita todas as injustiças que o autor descreve mais ou menos sumariamente ao longo deste seu comentário. Efectivamente, Bazílio Telles tem da moral e revelação bíblicas uma concepção demasiado positiva, aliás própria da sua geração. Neste sentido, já não se dá por satisfeito com a concepção do mal e do sofrimento como castigos expiatórios (perfeitamente possíveis na mentalidade judaica, e aliás expressos na teologia tradicional da retribuição que os três amigos de Job propugnam)<sup>93</sup> nem com a leitura do sofrimento dos inocentes como pedagógico. O autor portuense, na linha da teodiceia tradicional, nega Deus assim pela via moral. Tem de Deus uma visão tão honrosa por excesso que recusa por defeito a indignidade que é a própria possibilidade da compaginação do mal com o mistério do Deus criador bíblico.

Todavia, apraz-nos registar que desde o início Bazílio Telles assume uma postura de honestidade dentro do seu quadro epistemológico. Coloca as

---

<sup>86</sup> Cf. Anil SAMARTH – “Espírito indiano de Antero de Quental”, *Estudos Anterianos* 3 (1999) 46.57; para uma budização da realidade da morte em Antero ver Fernando Catroga, 234.

<sup>87</sup> Cf. Bazílio TELLES, 212.208; L. G. PERDUE, in Willelm A. M. BEUKEN, 156.

<sup>88</sup> Bazílio TELLES, 206.

<sup>89</sup> Bazílio TELLES, 208.

<sup>90</sup> Bazílio TELLES, 186.

<sup>91</sup> Bazílio TELLES, 183.

<sup>92</sup> Bazílio TELLES, 214.

<sup>93</sup> Cf. Bazílio TELLES, 209.

questões sérias que Job colocou. Não dá a mesma resposta do sábio de Uz (Job 1,1). Reflete as temáticas centrais da teodiceia, dentre as quais destacam-se as questões do mal e da “immerecida miséria” que atinge a “vítima inocente dos cegos baldões da sorte e da insensibilidade obtusa dos homens”<sup>94</sup>. Face a este abismo de irracionalidade Bazílio Telles tenta salvar, quer salvar a própria divindade. Aqui mostra a influência dos ideais liberais e os novos ventos científicos que sopravam de além mar trazendo o ideário evolucionista darwiniano. Num estrito positivismo científico constata que “o Universo não evolve para um destino ethico – ao contrario do que pensava o nobre espirito d’Anthero – para um fim superior de beleza moral, de santidade”<sup>95</sup>. Também a moral laica não é para Bazílio Telles uma consequência linear, contínua e irreversível da evolução das espécies, essa sim sempre ascensional. Pelo que, para salvar a divindade e a sua justiça, dado que “é indubitavel, foi a moral que matou Deus”, então só resta na verdade essa mesma “*Sciencia*” que “um dia, o vingará”<sup>96</sup>. A própria evolução da humanidade acabará para ele por salvar Deus e justificá-Lo.

Porto, U.C.P. 18 de Setembro de 2001

José Carlos Carvalho

In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, vol. II, [= Colecção Temas Portugueses], Lisboa, INCM – U.C.P. 2002, 77-103.

---

<sup>94</sup> Bazílio TELLES, 178.

<sup>95</sup> Bazílio TELLES, 184.

<sup>96</sup> Bazílio TELLES, 191.