

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
CENTRO REGIONAL DE BRAGA
FACULDADE DE FILOSOFIA



CONTRAPROPOSTA A *O EVANGELHO SEGUNDO JESUS*
***CRISTO* DE JOSÉ SARAMAGO**

Fernando Cardoso Ferreira

Dissertação de Mestrado em Filosofia da Religião,
apresentada à Faculdade de Filosofia da UCP –
Braga sob a orientação do Prof. Doutor João
Manuel Duque.

Braga
2011

AGRADECIMENTOS

Se é certo que esta Dissertação é o resultado de dois anos de intensa investigação e estudo na frequência do Curso de Mestrado em Filosofia da Religião, na Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional de Braga, em primeiro lugar, para ela – Universidade, seus responsáveis, todos os professores que me comunicaram os “saberes” e os colegas que me acompanharam – vai o meu agradecimento. Merece especial referência o meu Orientador, Prof. Doutor João Manuel Duque pelo empenho, solicitude e competência que, incondicionalmente, colocou ao meu dispor.

Merecem também o meu sincero reconhecimento todos os que comigo colaboraram na revisão das provas e formatação definitiva do texto, particularmente os meus colegas passionistas Mestre Avelino Vieira da Silva e Dr. Paulo Jorge Correia.

A todos agradeço, muito reconhecidamente, a atenção e empenho com que brindaram a minha pessoa nesta trabalhosa e gratificante tarefa.

RESUMO

Saramago, no papel de autor-narrador do seu romance *O Evangelhos Segundo Jesus Cristo*, procura convencer o leitor da veracidade do «seu evangelho», qual arauto de uma nova «doutrina», que reputa a mais adequada ao tempo actual, desconstruindo a pessoa de Deus Pai e a de seu Filho Jesus Cristo, tal como aparecem nos Evangelhos canónicos, para, em seu lugar, erigir um homem à medida humana, paradoxalmente por ele re-sacralizado e re-divinizado numa dimensão secularista, que descredibiliza as “perversas projecções”, por parte dos cristãos/católicos, de um Deus e de um Cristo irrealis e de um Cristianismo/Catolicismo perverso, “negro”, na sua essência e acção na história e que é a raiz de todos os «males».

Contudo, Saramago, no papel referido, não viu o reverso da medalha, nem para isso revela ter feito o menor esforço. Mas esse reverso existe e uma ‘Contraproposta’, como a apresentada na Dissertação, alicerçada em autores consagrados, consegue dar-lhe lustro e credibilidade. Na verdade, se o Deus e o Jesus Cristo de Saramago são “entidades abstractas” e o Cristianismo/Catolicismo uma “perversão” já o mesmo não poderemos dizer do Deus e do Jesus Cristo dos Evangelhos canónicos e da Tradição autêntica. Evangelhos canónicos e Tradição autêntica que *revelam*, em Cristo, o verdadeiro *Rosto* de Deus e o ansiado Messias, fundamentando na fé, na razão e na vida a gradual aproximação do ser humano ao mistério do mal, do sofrimento e da morte e tornando o homem mais humano, ou verdadeiramente humano, porque, para além de consagrarem a sua dignidade ‘já-aqui’, a projectam na incessante procura de sentido e nos fins últimos, na consecução da almejada «Plenitude», na posse do «Mistério do Ser».

PALAVRAS-CHAVE

Autor-narrador, Evangelho, Jesus Cristo, Deus, desconstrução, reconstrução, problema, mistério, contraproposta, revelação, Messias, mal/maldade, bem/bondade, sentido, Plenitude.

INTRODUÇÃO

1. FINALIDADE DO TEMA

O estudo do tema que nos propusemos trabalhar pretende contribuir para uma resposta válida a questões fundamentais da sociedade actual, dita pós-moderna, a partir de uma ‘Contraproposta a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de José Saramago’, pondo no centro da temática Deus e, particularmente, Jesus Cristo, protagonista de uma «história arquiconhecida» na cultura ocidental, no dizer do próprio Saramago.

José Saramago, na qualidade de autor/narrador de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, deixa transparecer a sua *cosmovisão*, não só pelo conteúdo da narrativa/história em si, mas também pela sua presença mais ou menos velada, mas inquestionável enquanto ‘autor’, nas ‘marcas pessoais’ disseminadas ao longo da obra.¹

A *visão do mundo*, que subjaz a todo o romance, *assenta* na desconstrução de Deus e Jesus Cristo enquanto “entidades abstractas”, rejeitando liminarmente a revelação de Deus em Jesus Cristo; na negação de toda a transcendência; nos efeitos maléficos do Cristianismo, ‘fundado’ por mentes perversas a partir da ‘invenção’ de um Cristo humano-divino tendo como base a glória, o domínio e o poder conseguidos a qualquer preço, e por isso mesmo considerado como a desgraça do passado, a ruína do presente e a perspectivação de um «futuro negro» para a humanidade. O autor/narrador procura, de qualquer modo, tornar presente no seu romance uma espécie de ‘sacralização humana’ de Jesus, um modelo de ‘homem ideal’, para contrapor ao Jesus ‘sagrado e divino’ (verdadeiro Deus e verdadeiro homem) dos Evangelhos canónicos e da ortodoxia cristã/católica.

¹ Como exemplificação, ficam registadas apenas duas significativas passagens da obra: “Não faltará por aí quem esteja protestando que semelhantes *miudezas exegéticas* em nada contribuem para a inteligência de uma história afinal arquiconhecida, mas ao *narrador deste evangelho* não parece que seja a mesma coisa ...”. J. SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa: Caminho, 1997, 125. (Neste primeiro exemplo, o ‘autor’ deixa as suas marcas pessoais, discorrendo acerca das reservas de Maria em relação a dar ou não conhecimento a José do episódio da anunciação). “E outro dia chegará em que as árvores morrerão de velhice e serão cortadas, e outro ainda em que, por causa de uma *auto-estrada*, ou duma escola, ou duma casa de morar, ou dum *centro comercial*, ou dum fortim de guerra, as *escavadoras* revolverão o terreno e farão sair à luz do dia, assim outra vez nascidos, os esqueletos que por dois mil anos ali jazeram”. (Neste caso, o ‘autor’ refere-se ao sepultamento de trinta e nove guerrilheiros, entre eles José, esposo de Maria e pai de Jesus). SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 175-176.

A nossa ‘Contraproposta’, como não podia deixar de ser, segue caminhos opostos aos do autor/narrador de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Com efeito, o nosso objectivo principal é o da elaboração de uma ‘Contraproposta’ ao Cristo de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* que clarifique, desmascare e lance a discussão ou até o descrédito sobre as teses do autor/narrador do romance que consubstanciam a sua cosmovisão.

2. DELIMITAÇÃO DA MATÉRIA

Situaremos o nosso trabalho, fundamentalmente, dentro dos limites da ‘Filosofia da Religião’, entendida como “um pensar filosófico que versa sobre a religião e, portanto, coloca todo o seu empenho em esclarecer intelectualmente a essência e a forma de ser desta. A Filosofia da Religião aborda racionalmente a pergunta: o que é a religião na sua essência?”², sem pôr de parte a configuração de uma *amplitude temática* onde se inserem, em nossa opinião, o contributo da ‘obra de arte’ e da ‘teologia’, pela reflexão crítica, criativa, aberta e rigorosa que estas veiculam sobre os temas relacionados com a filosofia e a religião. O autor-narrador de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* situa-se no contexto destas afirmações, se considerarmos o seu romance como uma ‘obra de arte literária’ por excelência que, por sua vez, utilizando um discurso paródico, irónico e sarcástico, se intromete nos domínios da filosofia e da teologia, embora o seu verdadeiro intuito seja o de *desconstruir/destruir* o discurso filosófico-religioso e desacreditar a religião cristã/católica, relegando-a para o domínio da abstracção, da invenção e da mentira premeditadamente instituída por “mentes perversas”.

A nossa ‘Contraproposta’ às teses do autor-narrador de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* assenta, basicamente, em estudos de três autores sobejamente conhecidos e de reconhecida competência. Às questões levantadas por Saramago, contra-argumentamos alicerçados em Jean-Luc Marion³, John Caputo⁴ e Andrés Torres Queiruga⁵, respectivamente, desenvolvendo a nossa argumentação baseados,

² WELTE, Bernhard – *Filosofía de la Religión*. Barcelona: Herder, 1982, 23.

³ MARION, Jean-Luc – *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (orig. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Epiméthée, 1987), Libro IV. Lo dado. II: Grados. Madrid: Editorial Síntesis, 2008, 299-393.

⁴ CAPUTO, John – «Apôtres de L'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 33-51.

⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres – «El mal como dolor de Dios». In: ID., *Recuperar la salvación*. Santander: Sal Terrae, 1995, 85-120.

essencialmente, nos três estudos destes autores acabados de citar em notas de rodapé. Iremos clarificando, no entanto, *pari passu*, a nossa posição pessoal e concluiremos cada capítulo com a explicitação do pensamento do autor-narrador (Saramago) implícita ou explicitamente expresso ao longo de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* e de alguma bibliografia do autor relacionada com esses conteúdos. Chamamos, porém, a atenção do leitor para o facto de o nosso trabalho não se ficar por um discurso do já dito, mas procura acrescentar algo de novo em ordem a uma resposta mais ampla aos problemas suscitados e que poderemos situar para além da razão secular – não fora dela – por meio da abertura, provocada pela intuição e pela experiência e percepção interiores, à penetração dos dons superiores que, em Jesus Cristo, nos apontam uma ‘resposta fidedigna’ ao problema do sentido e dos fins últimos.

3. ESTRUTURA E CONTEÚDO ESSENCIAL

O nosso trabalho está estruturado em três Partes. Cada qual consta de três Capítulos, estabelecendo entre as Partes e os Capítulos relações sistemáticas progressivas, finalizando com uma Conclusão reflexiva e, em parte, prospectiva. Tudo isto, precedido de uma Introdução condizente, que nos situa globalmente no tema da Dissertação.

Na Parte 1 e respectivos Capítulos, após uma breve ‘contextualização’ que contempla os Evangelhos canónicos e alguns pressupostos filosófico-religiosos saramaguianos, abordamos a construção do Jesus saramaguiano e a desconstrução do Jesus bíblico em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, culminando com uma exposição sistemática das ‘linhas temáticas’ [a descodificação da tríade Enigma/Mistério e Revelação; a questão do «Messias» esperado por Israel e referenciado nas Escrituras; a humanidade de Jesus], que serão a base do desenvolvimento do trabalho. A Parte 2 é a descoberta dos problemas suscitados pela explanação das linhas temáticas presentes no romance e a exposição, em sintonia com as linhas temáticas, dos problemas encontrados [o fenómeno ilusório da revelação e a aparência do mistério; um Messias em vão esperado; o Deus ‘mau’ de Saramago]. A Parte 3 contém os elementos da nossa ‘Contraproposta’ a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, sistematizados em três Capítulos, alicerçados em trabalhos de Jean-Luc Marion, John Caputo e Andrés Torres Queiruga [I a manifestação de Jesus Cristo como fenómeno de revelação; II o Messias

‘já’ presente na a história mas ‘ainda não’ em plenitude; III o mal e o sofrimento perante a bondade de Deus e a liberdade humana], que respondem aos problemas suscitados e expressam a nossa opinião e tomada de posição perante o tema que nos propusemos abordar: ‘Contraposta a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de José Saramago’, finalizando cada capítulo com o pensamento do autor-narrador acerca dos conteúdos dos mesmos.

O nosso trabalho contrapõe à *narrativa/mythos* (cosmovisão) presente em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* confinada ao ‘horizonte’ e ao ‘eu’, o *mythos/narrativa* cristão que consubstancia a nossa cosmovisão não confinando o ser humano ao ‘horizonte’ e ao ‘eu’ nem o deixando abandonado tragicamente ao limite insuportável da imanência, da finitude, por conseguinte, da presença e experiência irremediável do mal; antes pelo contrário, abre-o à Transcendência e ao Outro, portanto, ao Infinito: Amor, Vida, Felicidade Eterna. Tudo isto se opera, definitivamente, na entrega absoluta e livre doação de Cristo na Cruz. Não deixaremos, como remate final, de dar uma palavra de *apreço* ou *desaprovação* a alguns aspectos relacionados com o autor e a obra em causa, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, no que concerne ao pensamento e realização literária.

Parte 1

O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO: UMA PROVOCAÇÃO E UM CONVITE

Muito se tem escrito acerca de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de José Saramago. Trata-se, de facto, de uma obra muito controversa que tem originado as mais diversas reacções dos seus leitores, desde um assentimento quase absoluto até às rejeições mais radicais. Há ainda os «moderados» que procuram encontrar na obra aspectos altamente questionáveis e outros merecedores de uma reflexão serena capaz de trazer à discussão aspectos positivos que são uma interpelação séria e um convite a encontrar respostas adequadas às provocações e asserções heterodoxas presentes na obra, que é fundamentalmente uma «ficção», mas que indicia também um ataque cerrado à ortodoxia católica, à tradição e à *praxis* dos crentes, visando particularmente a Igreja Católica e os seus adeptos.

Se por um lado, a obra pode ser interpretada, nalgumas passagens e, de qualquer modo, no seu todo, como um ataque e uma azeda provocação ao catolicismo, por outro, é um convite a uma profunda reflexão e uma boa oportunidade para incrementar um diálogo *quicá* profícuo entre crentes e não crentes e ser uma janela de abertura da Igreja ao mundo.

O romance é, pois, em nosso entender, uma provocação e um convite salutares à intensificação de um verdadeiro diálogo Igreja/mundo capaz de esbater, esclarecer e superar alguns preconceitos filosóficos e/ou político-religiosos, especificamente dentro de um contexto nacional. É nosso intuito contribuir para este objectivo. Nos três primeiros capítulos tentaremos fazer o *ponto de situação* através de uma breve contextualização que contemple alguns esclarecimentos acerca dos Evangelhos canónicos; alguns pressupostos filosófico-religiosos de Saramago e algumas achegas para a compreensão do seu pensamento e ideologia; e, finalmente, sintetizar e sistematizar a temática essencial que pretendemos tomar como núcleo basilar do nosso trabalho.

Capítulo I

CONTEXTUALIZAÇÃO

1.1. EVANGELHOS CANÓNICOS E O CRISTO DOS EVANGELISTAS

O termo «evangelho» provém do grego *euangelion*, nome composto de ‘eu’ ‘bem’ e *agelion* ‘noticiar’, ou seja, «boa notícia». Este termo designou, na literatura grega a recompensa atribuída ao portador de uma boa notícia. Nos primórdios da Igreja foi utilizado para designar a pregação ou a mensagem cristã e, posteriormente, os quatro livros do Novo Testamento: os Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João ou Evangelhos canónicos. O termo «canónico» provém de *cânone* que, de acordo com os dicionários, é de origem grega e significa ‘cana, vara longa’ e, em sentido figurado, ‘vara de medir, régua’. Posteriormente, pelo processo de evolução semântica, passou a significar ‘norma, lei, regra de conduta’. No cristianismo primitivo aparece usado como ‘norma, regra’ e também como ‘lista, registo’. Quando falamos de formação do cânone estamos a usar o segundo significado, ou seja, “referimo-nos ao catálogo de livros que foram reconhecidos pela comunidade cristã como testemunhos autênticos dos acontecimentos históricos que lhe deram origem e as verdades da fé que ela professa”.⁶

Entre os livros desse catálogo encontram-se os quatro Evangelhos canónicos onde se encontram os títulos ou designações que apontam para uma visão ortodoxa da Pessoa de Jesus Cristo, da sua Mensagem e do próprio Deus. A partir dessa visão, a Igreja Católica elaborou uma síntese essencial do que significa para ela a Pessoa de Deus e de Jesus Cristo e que está claramente expressa no «Credo Niceno-Constantinopolitano», usado actualmente na liturgia oficial da Igreja: “*Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigénito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por Ele todas as coisas foram feitas. E por nós, homens, e para nossa salvação desceu dos Céus. E encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e Se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; padeceu e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras; e subiu aos Céus, onde está sentado à direita do Pai. De novo*

⁶ GARCÍA, José Miguel – *As Origens do Cristianismo*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2007, 75.

há-de vir em sua glória, para julgar os vivos e os mortos; e o seu reino não terá fim". Esta citação contém os elementos essenciais para a comprovação, ou não, da heterodoxia da versão saramaguiana da figura de Jesus Cristo e do próprio Deus em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*.

1.2. TIPO DE NARRATIVA DOS EVANGELHOS CANÓNICOS

Antes da abordagem propriamente dita do texto narrativo saramaguiano, achamos oportuno, ou até necessário, fazer uma análise sucinta do tipo de narrativa dos Evangelhos canónicos, pois só assim compreenderemos adequadamente o texto de Saramago no atinente ao processo narrativo por ele usado em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. "Os relatos evangélicos, justamente por narrarem história, proporcionam informações sobre factos, permitem conhecer os acontecimentos passados que testemunham. Mas de nenhum modo temos neles o acontecimento".⁷ Estas narrações são uma *representação do acontecimento* que pode ser mais ou menos estilizada. Trata-se, de facto, de livros fundamentalmente compostos por relatos breves que transmitem, de forma simplificada, alguns acontecimentos tendo Jesus de Nazaré como protagonista. Os que foram testemunhas dos factos não teriam grande dificuldade numa reconstituição bastante pormenorizada dos mesmos, embora o leitor experimente essa dificuldade por se tratar de relatos estilizados, o que se aplica a qualquer obra narrativa, sobretudo a narrativa popular e o relato curto.

Os Evangelhos canónicos são considerados, popularmente, como uma biografia breve de Jesus de Nazaré ou uma breve história da vida de Jesus. De facto, esta imagem é favorecida pela tradição cristã que atribui a autoria de dois dos Evangelhos a Mateus e João, evangelistas e apóstolos de Cristo, que privaram intimamente com ele e, portanto, teriam sido testemunhas directas das suas palavras e feitos. No entanto, nos Evangelhos não encontramos muitos elementos recorrentes numa biografia: eles "não são crónicas ou descrições meticulosas do que Jesus disse e fez, quer dizer, não estamos perante biografias".⁸ Estamos, isso sim, perante um género literário novo, o género literário «evangelho».

1.3. GÉNERO LITERÁRIO «EVANGELHO»

Os Evangelhos, os Actos dos Apóstolos, as Epístolas e o Apocalipse constituem os quatro géneros literários do Novo Testamento. A especificidade do género literário

⁷ Ibidem, 71.

⁸ Ibidem, 70.

«evangelho» verifica-se não só quanto ao *acontecimento* a que se referem os Evangelhos, mas também quanto à *forma*.

A grande novidade deste género literário consiste no facto de que, nos Evangelhos, “Jesus aparece não só como o mensageiro da boa nova, mas também como aquele de que fala a mensagem”⁹. Mensageiro e mensagem confundem-se. A mensagem está corporizada em Jesus de Nazaré, o Cristo. Jesus anuncia o reino e ele mesmo é o reino: o reino é uma Pessoa, a de Jesus, o Cristo, Filho de Deus, constituído rei messiânico pela sua ressurreição e exaltação à direita do Pai: é ele o que salva¹⁰. É óbvio que estamos perante um género literário novo quanto ao conteúdo. No aspecto formal, os Evangelhos estão escritos em prosa, linguagem corrente, por vezes literária; alguns dos recursos literários mais recorrentes são a parábola, a metáfora, a comparação, a alegoria e a hipérbole. Para melhor entretecerem factos narrados, Pessoa de Jesus e seus discursos, os evangelistas socorreram-se de um processo já usado pela tradição clássica: a literatura de viagens. Os *sinópticos*¹¹ optaram pela realização de três viagens e João apenas por uma. O objectivo seria o de tornarem o texto mais atractivo e dotado de maior coerência interna e externa. Os sinópticos apresentam um esquema estrutural único: actividade do Precursor, João Baptista; ministério de Jesus na Galileia e subida a Jerusalém, onde foi preso, sofreu, morreu e ressuscitou. Apresentam também diferenças significativas, justificadas pelo facto de quererem dar respostas a situações concretas das comunidades cristãs para quem foram originalmente escritos e de não terem como objectivo principal a elaboração de uma biografia de Jesus, mas o de transmitirem a essência da sua mensagem de salvação universal e de inauguração de um tempo novo: a «hora» definitiva da história.

⁹ LATOURELLE, René – *A Jesus el Cristo por los Evangelios*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997, 102.

¹⁰ Cf.: *Ibidem*, 102.

¹¹ «Sinóptico» é um termo de origem grega *sunoptikos* «visto conjuntamente». Neste caso, o termo aplica-se aos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas com um esquema estrutural único, mas que apresentam semelhanças e diferenças significativas em relação a alguns acontecimentos.

Capítulo II

PRESSUPOSTOS FILOSÓFICO-RELIGIOSOS SARAMAGUIANOS

2.1. O JESUS SARAMAGUIANO E OUTRAS VERSÕES DE CRISTO

A “Contraproposta a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de José Saramago” coloca, de início, ao centro da temática a figura de Jesus de Nazaré enquanto presença incontornável do pensamento filosófico-religioso¹², da cultura portuguesa, ocidental e mundial, no curso da história do cristianismo, desde as suas origens até à entrada do terceiro milénio.

Pondo de parte as diversas versões heterodoxas da abordagem da figura de Jesus Cristo, mormente a partir do século XIX, algumas de autores portugueses, centraremos o nosso trabalho especificamente em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de José Saramago, em clara oposição à abordagem ortodoxa do Jesus Segundo os Evangelistas dos Evangelhos Canónicos, sem excluir possíveis e até prováveis influências dessas versões heterodoxas em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, que não desenvolveremos neste estudo por não ser esse o nosso objectivo.¹³ No entanto, no curso da leitura do romance, deparamo-nos com diversas passagens que indiciam o conhecimento, por parte do autor, pelo menos de algumas dessas obras. O mesmo se pode dizer de alguns evangelhos apócrifos, como o *Evangelho de Judas* e o *Proto-Evangelho de Tiago*. O Jesus saramaguiano, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, é apenas o protagonista de “uma história afinal arquiconhecida”,¹⁴ mas nunca o Filho de Deus ou o Messias anunciado pelos profetas. É nossa convicção que *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, enquanto criação romanesca, deriva essencialmente, como teremos ocasião de verificar, da imaginação estética e do pensamento filosófico-religioso do autor.

¹² Entendemos, neste contexto, por pensamento «filosófico-religioso» o contributo da filosofia e da religião na tentativa do esclarecimento da importante e envolvente questão de Jesus ser uma invenção (uma falácia), um mito, um simples homem, ou o Filho de Deus e o Filho do Homem.

¹³ Julgamos pertinente referir, a título de informação, alguma produção heterodoxa a esse respeito: *Vida de Jesus* de Ernest Renan; *Os Irmãos Karamazov* (O Grande Inquisidor) de Fiodor Dostoiévski; *Anticristo* de Friedrich Nietzsche; *A Última Tentação de Cristo* de Nikos Kazantzakis; *Memórias de Judas* de Petruccelli della Gattina; *Código Da Vinci* de Dan Brown; *A Relíquia* de Eça de Queirós; *A Velhice do Padre Eterno* de Guerra Junqueiro; *Num meio-dia de fim de Primavera* (Poema do menino Jesus) de Alberto Caeiro, heterónimo de Fernando Pessoa.

¹⁴ SARAMAGO, José – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997, 127.

2.2. IDEOLOGIA SARAMAGUIANA

José Saramago, parte do pressuposto de que Deus não existe e de que Jesus Cristo não é o seu Filho divino, mas ambos são entidades abstractas. De facto, ele afirma: “No caso do meu livro ‘*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*’, a questão fulcral é a relação entre Jesus e Deus, tomada, como eu a tomo, entre duas entidades abstractas”¹⁵. Entidades abstractas, de ficção – um Jesus solidário e humano, em oposição a um Deus cruel e desumano – e não propriamente ‘mitos’, uma vez que Saramago, ao longo de toda a obra, vai desmitificando as personagens Jesus e Deus. Diria mesmo que vai *des-mitificando*, *des-sacralizando* e *des-divinizando* essas personagens, que, no seu entendimento, assim se apresentam ao homem ou ao crente comum.

Saramago não acredita “em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis...” Também não crê “em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigénito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos...”. No entanto, este é o «seu credo», ou a sua crença na descrença, que principiará, hipoteticamente, pela forma negativa «não creio». De facto, Deus inquieta-o e está na sua mente, na sua vida, como uma presença insistente. Entrevistado por Carlos Reis sobre o tema fundamental Deus, Saramago responde que a sua relação com a ideia de Deus é algo que não consegue explicar bem, porque “o verdadeiro ateu seria aquele que tivesse nascido num país, numa cultura, numa civilização e numa sociedade onde a palavra ‘ateu’ não existisse. Então quando digo que sou ateu é com esta grande ressalva e dizendo sempre que tenho, evidentemente, uma mentalidade cristã, que não posso ter outra senão essa, não posso ser um muçulmano, nem budista, nem confucionista, nem taoista”¹⁶. Saramago, embora confessando o seu ateísmo, vai dizendo que não consegue “explicar bem a relação que tem com essa ideia de Deus”, que não lhe sai da cabeça, e que não pode alienar a sua “mentalidade cristã”. Estamos, então, perante um ateu que não sabe “explicar bem” a sua descrença, ou de alguém que não tem certeza, mas queria tê-la.

¹⁵ SARAMAGO, José – Entrevista à revista *Ler*, n.º 16, orientada por Francisco José Viegas, Outono, 1991, 105.

¹⁶ REIS, Carlos – *Diálogos com José Saramago*. Lisboa: Caminho, 1998, 107. Disponível na Internet. Formato pdf. Tamanho: 1 MB. Ano: 1998, <<http://www.recantodasletras.uol.com.br>> [Consult. 20 de Janeiro 2010].

Em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* qualquer leitor atento constata facilmente que ele sente uma necessidade incontrolável de falar sobre Deus. Ele quer ser um novo «evangelista», capaz de despertar na sociedade conservadora cristã, portuguesa e não só, outras leituras e perspectivas dos textos evangélicos, para além das dogmatizadas até ao presente, sobretudo pela Igreja Católica, a partir dos Evangelhos canónicos e da «tradição»¹⁷. Qual, então, a estratégia a adoptar neste seu romance? Desconstruir as personagens de Jesus e Deus, retirando-lhes o seu estatuto ‘divino’ (pensamento ortodoxo) ou ‘mítico’ (pensamento heterodoxo) e transformando-as em ‘personagens humanas’. Primeiro, desmitificando-as, des-sacralizando-as, des-divinizando-as, humanizando-as para, depois, as res-sacralizar e re-divinizar, a partir da sacralização da vida humana, que é o que há de mais sagrado, como é o caso de Jesus; ou, então, transformando-as em seres medonhos, sanguinários, sarcásticos e cínicos – anti-humanos –, que é o caso de Deus.

Um outro pressuposto essencial para este estudo é o pensamento de fundo marxista de Saramago, aliado ao seu confesso materialismo ateu e militantismo comunista. Na supracitada entrevista dada a Carlos Reis, no tocante à relação da literatura com a ideologia, Saramago, admitindo que a literatura possa viver de forma conflituosa com a ideologia ou ao serviço dela, afirma: “No que me toca a mim, não estou consciente de alguma vez ter decidido colocar os meus talentos, os meus dotes ou o meu jeito, como alguma coisa que vou usar porque sou comunista, no sentido de usar a minha capacidade de pôr as coisas literárias de pé para que se diga: ‘Aqui está: ele é comunista’”.¹⁸ Saramago recusa-se a admitir que a sua literatura aponte no sentido da *persuasão do leitor*; pelo menos nunca terá sido essa a sua intenção. Em relação à morte das ideologias argumenta que nós temos uma tendência para dizer que as coisas morrem, mas quando dizemos isso estamos nesse momento a durar mais do que elas, e “isso garante-nos uma espécie de pequena eternidade; ou seja, estamos a sobreviver para além da morte de certas coisas, das quais acabámos de dizer que morreram. Já morreu a arte, já morreu Deus, já morreu o romance e também já morreram, segundo parece, as ideologias. Parece-me um disparate sem nome, que vai contra o simples *senso*

¹⁷ Foram colocadas aspas na palavra «tradição» para indicar que, no caso de Saramago, esse termo designa não apenas a «tradição» no sentido clássico da ortodoxia cristã, mas principalmente a *mentalidade cristã* ou a *religiosidade popular* resultante da *tradição popular cristã* que, de facto, não está isenta de alguns compreensíveis desvios em relação à ortodoxia.

¹⁸ REIS – *Diálogos com Saramago*. Lisboa, 1998, 53.

comum".¹⁹ O apelo ao *sensu comum* é bastante recorrente no discurso de Saramago. Logo a seguir, acrescenta: "É claro que o discurso ideológico é o discurso mais ideológico que há. A chamada desideologização do mundo corresponde a uma espécie de tentativa totalitária de ideologização".²⁰ Interrogado, seguidamente, acerca da crise ideológica do marxismo, esclarece que, embora não sendo um especialista nessa matéria, quase lhe bastam as opiniões e declarações de pessoas não marxistas, como o recente caso de Georges Duby²¹, que admitiu dever ao marxismo muito dos métodos do seu trabalho histórico. "Portanto – refere –, não se pode declarar que o marxismo morreu, quando pessoas que não são marxistas reconhecem e afirmam que o marxismo lhes foi útil. Se lhes foi útil a eles, não sei por que não há-de continuar a ser útil, não como sistema de raiz universal, que também nunca chegou a ser".²² Chega mesmo a afirmar com alguma ousadia: "Eu acho que se pode pôr o marxismo, com exagero e sem rigor, ao lado do cristianismo".²³ Se, por um lado, o cristianismo se propôs ocupar todo o espaço do Homem declarando-se universal, sendo os cristãos apenas uma minoria da população mundial; por outro, também se pensou o mesmo do marxismo, caindo-se na tentação de o 'exportar' para sociedades que nem sequer estavam em condições de o entender. No entanto, Saramago entende que a sociedade e o mundo estão ligados à análise e ao entendimento marxista e que malgrado a época em que vivemos passe pela primazia do liberalismo económico, do consumismo e da perda de valores éticos, onde o marxismo parece ter pouca voz e pouco lugar, está convicto de que o marxismo não morrerá de vez.²⁴

Em todo este discurso parece-nos que Saramago nada afirma e nada nega com rigor. A sua argumentação é débil e os seus conhecimentos nesta matéria pouco especializados, o que ele reconhece honesta e explicitamente.

Um terceiro pressuposto seria o de considerar o Cristo da ortodoxia católica como o 'mito' da origem divina de Cristo, que ele vai *desconstruir* e *substituir* por um Jesus humano e, algo paradoxalmente, também profundamente desumanizado pela sujeição ao Pai. Ora, para a ortodoxia católica Jesus não é um «mito», no sentido

¹⁹ Ibidem, 54-55.

²⁰ Ibidem, 55.

²¹ Georges Duby (07.10.1919-03.12.1996) foi um famoso historiador francês. Fez os seus estudos académicos na Universidade de Lyon, foi membro da Academia Francesa e professor no Collège de France, de 1970 a 1992, e um grande especialista em história medieval.

²² REIS – *Diálogos com José Saramago*. Lisboa, 1998, 55-56.

²³ Ibidem, 55-56.

²⁴ Cf.: Ibidem, 56.

próprio do termo, mas o Filho de Deus e o Filho do Homem, isto é, um ser humano, presente na história, cujo estilo de vida e mensagem são a fonte ou origem de um novo modo de ser do homem (o Homem Novo) e de um novo modo de o homem fazer história (a Nova Humanidade), a partir da sua origem divina *enquanto manifestação do paradigma do fenómeno de revelação*.²⁵

O que aqui está em jogo, portanto, é a identidade cristã ou o próprio cristianismo como novo sentido da existência e novo estilo de vida: ou Jesus Cristo e o cristianismo são uma falácia e uma invenção, como pretende José Saramago; ou “O que está em jogo é uma ‘Identidade Cristã’ fluente, dinâmica, histórica, nunca dada à partida, mas firme ao longo de narrativas que mudam. Ao mesmo tempo a trama da narrativa permanece apaixonante no seu movimento, fazendo apelo a imagens culturais e sociais do mundo e do ser humano, que mudam elas próprias, conservando, no entanto, aparentemente uma certa estabilidade”.²⁶

²⁵ O tema «A manifestação de Jesus Cristo enquanto paradigma do fenómeno de revelação» vem desenvolvido no início do Capítulo III deste trabalho.

²⁶ SCHILLEBEECKX, Edward - «A Identidade Cristã: Desafio e Desafiada. A propósito da extrema proximidade do Deus não-experimentável». In: BORGES, Anselmo (coord.), *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*. Porto: Campo das Letras, 2007, 405.

Capítulo III

JESUS SARAMAGUIANO VERSUS JESUS BÍBLICO

3.1. O JESUS DE SARAMAGO EM CONTRAPOSIÇÃO AO CRISTO BÍBLICO

José Saramago, homem das Luzes, materialista, comunista, céptico, irónico, ateu confesso e escritor criativo de pensamento de fundo marxista, obviamente que não vai partir dos pressupostos da ortodoxia da Igreja Católica na elaboração do seu romance. No entanto, o estudo que se segue tem o propósito de, *pari passu*, dar a oportunidade ao leitor de ir confrontando o pensamento heterodoxo do autor-narrador²⁷ de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* com o da ortodoxia da Igreja Católica sucintamente expresso na parte inicial do primeiro capítulo.

Saramago propõe-se escrever um quinto evangelho. Será, para ele, um desafio empolgante. Afinal, vai reescrever uma “história arquiconhecida” cuja inspiração metanarrativa é o *Evangelho Segundo S. Lucas* onde destaca a passagem em que o evangelista se dirige a Teófilo para lhe comunicar tudo o que ele próprio recebeu dos seus predecessores. “De facto, Lucas incita o muito honrado Teófilo a verificar a ‘solidez dos ensinamentos’. A ironia de Saramago – a ironia como instrumento polémico – pode ser compreendida do seguinte modo: o narrador dirige-se à comunidade dos leitores para que eles possam constatar a solidez dos ensinamentos que receberam”.²⁸ Também ele, Saramago, irá fazer essa verificação, pondo em xeque, no seu romance, toda a doutrina ortodoxa dos Evangelhos canónicos e tentando convencer os seus leitores da veracidade da sua nova versão.

²⁷ A designação «autor-narrador», a ser usada, frequentemente, ao longo deste estudo, deve-se ao facto de Saramago, enquanto autor, interferir na narração por via do comentário, da interpretação, dos apartes, da ideologia, da referência à escrita, da forma peculiar de pontuação, do diálogo com o leitor, enfim, por via de se fazer passar por um novo «evangelista». Como refere Agripina Carriço Vieira: “... o narrador saramaguiano assume sempre o seu papel de escritor – é o olhar que observa, a voz que fala, a mão que escreve. Em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, é o ‘evangelista’”. VIEIRA, Agripina Carriço – «Da História ao Indivíduo ou da Excepção ao Banal na Escrita de Saramago: de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo a Todos os Nomes*». In: *Colóquio-Letras* N.º 151-152. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Janeiro/Julho, 1999, 384.

²⁸ KRYSINSKI, Wladimir – «Le Romanesque et le Sacré. Observations sur «L’Évangile selon Jesus-Christ»». In: *Colóquio-Letras* N.º 151-152. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Janeiro/Julho, 1999, 404.

Segundo Leyla Perrone-Moisés, o Jesus de Saramago “não é totalmente divino, nem totalmente humano: é uma personagem de ficção”.²⁹ De facto, o autor-narrador, logo de início, apodera-se totalmente do discurso e do conteúdo dos Evangelhos bem como do «ser» (modo de ser, agir e pensar) das personagens intervenientes no processo narrativo, criando uma ficção pura, por vezes numa *inversão* total de papéis, mas deixando transparecer também, clara e conscientemente, a sua concepção filosófico-religiosa da figura de Jesus de Nazaré e do próprio cristianismo. Trata-se de um narrador-intérprete onisciente que escreve o seu «evangelho» ou «meta-evangelho», mas não é, decididamente, o «Quinto Evangelista», nem propriamente um «evangelista não canónico». Ele não pretende fazer uma releitura crítica e científica da Bíblia nem muito menos uma reconstituição arqueológica dos factos, mas toma para si liberdades absolutas na criação do seu universo exegético e comporta-se como narrador onisciente, construindo um texto completamente novo. De facto, ele opera, a partir da sua imaginação poética e estética, de um saber céptico, paródico, mesclado de ironia e da sua concepção filosófico-religiosa de Cristo e do cristianismo, uma *desconstrução* total do conteúdo essencial dos Evangelhos canónicos que são a «fonte primordial» da sua obra. Seguidamente, tenta desmontar o Cristo da ortodoxia, que ele julga ser o ‘mito’ da origem divina de Cristo, e erigir, em seu lugar, um Cristo humano, obcecado pelo sentido da culpa, desumanizado pelo Pai que lhe subtrai a liberdade e o sentido do valor da vida; um Cristo presa fácil do *destino* e das circunstâncias que o envolvem; um Cristo revoltado que se insurge contra o Pai, numa clara *inversão* de papéis; um Cristo definitivamente morto que deu origem a um cristianismo trágico. O autor-narrador de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* não escreve, em nossa opinião, um romance histórico, mas propõe-se revisitar o passado de uma parte da História Bíblica, à luz da actualidade, com pretensões de universalidade e veracidade do narrado, mas dentro de uma visão particular, subjectiva, com falta de rigor histórico, que o autor tenta compensar pelo recurso frequente à ironia e à paródia, porventura os recursos literários em maior destaque e, sobretudo, à construção de uma intriga romanesca original e criativa, que é o seu «evangelho exclusivo».

A versão *des-sacralizadora* do Cristo bíblico corporiza-se numa imagem descaracterizada da personagem dos Evangelhos canónicos: a nova personagem

²⁹ PERRONE-MOISÉS, Leyla – «O Evangelho Segundo Saramago». In: *José Saramago – uma homenagem*. (Beatriz Berrino org.). São Paulo: EDC/Fapesp, 1999, 240.

saramaguiana nega os valores presentes na que está a ser parodiada e substitui-os por um novo modelo não só do humano, como do divino. Este poderá ser um tema muito interessante de discussão e tomadas de posição entre os próprios crentes, para uma séria reflexão daqueles para quem a literatura está acima dos preconceitos políticos e religiosos e para um profícuo diálogo entre crentes e não crentes. Poderemos ver ainda, na construção do Jesus saramaguiano, um homem marcado dolorosamente pela consciência da sua própria origem divina e balanceado tragicamente entre uma dimensão sobrenatural da sua existência e a de um simples visionário que carrega aos ombros a cruz insuportável do seu destino; mas, em última instância, um simples homem abandonado às suas dúvidas, inquietações e perguntas sem resposta.

O estilo de Saramago aproxima-se do dos evangelistas canónicos inserindo, na narrativa, algumas características estilísticas neles evidenciadas: simplicidade, oralidade, fluência e encadeamento do discurso, pendor comunicativo, recurso a parábolas, comparações, metáforas brilhantes, alegorias e imagens sublimes ou aterradoras, colhidas da realidade quotidiana, que servem a sua ideologia ou pensamento heterodoxo. No entanto, convém frisar que, se Saramago escreve um livro antidogmático e inquietante para as mentes católicas, o mesmo livro não deixa de ser também um manancial de perguntas inquietantes à procura de respostas convincentes.

3.2. LINHAS TEMÁTICAS ESSENCIAIS

No seguimento deste capítulo, como que a título conclusivo, iremos proceder a uma extensa exposição das linhas temáticas presentes em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, consideradas *fundamentais* para o nosso estudo e em correspondência directa com a Parte 2 que desenvolveremos a seguir.

Consideramos três linhas temáticas imprescindíveis para o nosso estudo, a saber: a) a descodificação da «tríade» Mistério/Enigma e Revelação; b) o tema do «Messias» ansiosamente esperado por Israel e tão profusamente referenciado nas Escrituras; c) a «humanidade» de Jesus, cioso da sua liberdade, sujeito ao sofrimento como qualquer mortal e escravizado pelo Pai/Deus.

a) Sendo assim, a primeira linha temática que se nos apresenta como prioritária diz respeito à descodificação da «tríade» Mistério/Enigma e Revelação. Existem, com efeito, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, passagens verdadeiramente assombrosas que situam o leitor perante o *enigma* a decifrar ou até na presença do *mistério* como

algo para além do humanamente inexplicável, ou do não explicável em plenitude. Vamos referir aqui apenas algumas passagens tidas por nós como de entre as mais emblemáticas em relação a este tema.

A “tigela de barro” é um símbolo inegável da presença desses elementos na obra: ela aparece, pela primeira vez no momento da ‘anunciação’ quando Maria nela colocou uma boa porção do seu jantar para oferecer a um mendigo, disfarçado de Diabo, que lhe bateu à cancela do pátio. O mendigo transformou-se, como que por encanto, tornando-se num homem alto com uma poderosíssima voz, tomou um punhado de terra e pronunciou uma *enigmática fórmula* (evocação parodiada do ritual católico da “imposição das cinzas”): “O barro ao barro, o pó ao pó, a terra à terra, nada começa que não tenha de acabar, tudo o que começa nasce do que acaba.”³⁰ Estas palavras perturbaram Maria, e o mendigo acrescentou: “Mulher, tens um filho na barriga, e esse é o único *destino* dos homens, começar e acabar, acabar e começar”.³¹ É óbvio que se trata de uma visão imanentista da existência humana: o ciclo vital eternamente fechado. Pouco depois, da “tigela” irradiava uma “luz negra” e a terra tornou-se “luminosa”, “promessa de uma terra diferente”. José e Maria, espantados, não sabiam que fazer perante tal *mistério*. Aqui se verifica a presença conjunta do humano e do divino. Novamente é referida a “tigela” quando Pastor³² lhe fez perceber que sabia tudo a seu respeito, até mesmo que ele era o herdeiro de seu pai José e dos seus sonhos e presságios. Nesse momento, “por obra de acaso ou de necessidade”, saltaram-lhe do alforge as sandálias do pai, desfazendo-se em cacós. Mas Pastor consolou-o dizendo-lhe que teria outra “tigela” que jamais se quebraria enquanto vivesse.³³ Mais adiante, seguindo o curso da narração, lá estava ela, a *enigmática* “tigela”, lembrando o barro de que o homem é feito, quando o fariseu, à entrada de Jerusalém, socorreu Jesus e lhe ofereceu uma “tigela”, qual Bom Samaritano da humanidade. Agora, é sua mãe que lhe oferece a “tigela” que jamais se quebrará enquanto viver. A “tigela”, de facto, não voltará a quebrar-se, mas ser-lhe-á retirada das mãos à força, por Pastor, quando da despedida no episódio do encontro no meio do mar entre Jesus, Deus e o Diabo-Pastor. Nesse momento, Pastor dir-lhe-á: “Um dia voltará ao teu poder, mas tu não chegarás a

³⁰ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 33.

³¹ *Ibidem*, 33.

³² ‘Pastor/pastor’ é uma presença emblemática no romance, um simples pastor, uma espécie de figuração de anjo, diabo, ou de uma qualquer personagem misteriosa. Foi o ‘patrão’ e o ‘mestre’ de Jesus durante quatro anos.

³³ Cf.: SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 234.

saber que a tens”.³⁴ No momento da sua morte, ali colocada por Pastor, “Já não chegou a ver, posta no chão, a tigela negra para onde o seu sangue gotejava.”³⁵

A “tigela”, o barro de que o homem é feito, aponta para a sua fragilidade, imanência e finitude, mas a “luz negra” é claro indício da tragicidade da vida humana, balanceada entre o bem e o mal, a luz e as trevas, a imanência e a transcendência, o finito e o infinito, Deus e o Diabo, a vida e a morte; ao fim e ao cabo, simboliza o *mistério da condição humana*, donde o divino não está ausente. A vida de Jesus poderá situar-se, simbolicamente, entre o aparecimento da “tigela” no momento da *anunciação* irradiando uma “luz negra” misteriosa e pressaga, e a “tigela” simplesmente “negra” do momento da sua *morte*. Em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, a “tigela”, aparecendo em forma de uma «taça», na grande prolepse que é o primeiro capítulo do romance, simboliza o sacrifício inglório do ‘herói’, simples mortal, e a sua incapacidade perante o *sofrimento* inexorável e a inverosimilhança da *morte*.

O «episódio do encontro de Jesus com Deus», no deserto, também aponta para o *misterioso*, o humanamente indecifrável. Ali, não é Jesus que vê e ouve a Deus, embora o chame enquanto procura a «ovelha perdida», mas é Deus que se manifesta, *se revela*, misteriosamente, numa voz e numa nuvem: “mas uma voz deteve-o, Espera. Uma nuvem da altura de dois homens, que era como uma coluna de fumo girando lentamente sobre si mesma, estava diante dele, e a voz viera da nuvem. [...] A voz disse, Eu sou o Senhor.”³⁶ Estamos perante uma voz, um sopro, uma aragem, um *enigma*, algo de misterioso, de humanamente inexplicável. Jesus ouve uma voz e vê uma nuvem girando lentamente sobre si mesma, mas a Deus não o vê face a face, porque ele se manifesta a partir do *invisível*, do *misterioso*. Jesus testemunha essa visão e essa voz, mas a Ele não o vê. Se é certo que Saramago, enquanto autor-narrador, parodia esta visão, também é manifesto o facto de estarmos perante a descrição de um acontecimento estranho, captado intuitivamente pela sua imaginação *poético-religiosa*, o que significa que o *maravilhoso* – o *misterioso* – está de qualquer modo presente.

Por outro lado, adquire todo o significado no tema em estudo todo o «episódio *enigmático* de Pastor», figuração de Deus ou do Diabo ou de ambos, com quem Jesus viveu quatro anos, o qual, “enigma dos enigmas, não vende cordeiro ou cabrito do seu rebanho, nem mesmo na altura da Páscoa. [...] Não admira, portanto, que o rebanho

³⁴ Ibidem, 393.

³⁵ Ibidem, 445.

³⁶ Ibidem, 262-263.

creança sem parar”.³⁷ Jesus fica estupefacto perante o modo de proceder de Pastor. Mas não é só o modo de proceder de Pastor que se apresenta enigmático a Jesus, já o fora o seu primeiro encontro junto à cova do seu nascimento, “quando o que a ele pareceu um repentino e *ofuscante clarão* inundou a caverna e o despertou de golpe, [...] viu um homem alto, gigantesco, com uma cabeça de fogo”.³⁸ A *enigmática aparição* era Pastor que, muito estranhamente, conhecia tudo acerca dele, da vida, de Deus e do destino. Seguiu-se uma acesa discussão entre eles. Já quase de despedida, “Jesus disse, Vou-me embora, mas não se moveu”.³⁹ [...] “e tomou o seu lugar atrás do rebanho, divididos os sentimentos entre uma indefinível impressão de terror, como se a sua alma estivesse em perigo, e outra, ainda mais indefinível, de *sombria fascinação*”.⁴⁰ Jesus não conseguirá jamais desvincular-se de vez desta enigmática personagem que o acompanhará como uma sombra até à morte, e será ele mesmo o ‘homem misterioso’ que pôs no chão a tigela negra para onde gotejava o sangue de Jesus acabado de morrer.⁴¹

Não menos enigmática e misteriosa se apresenta a figura de Pastor no «episódio da confabulação no meio do mar». De facto, surge *misteriosamente*, qual leviatã, das “últimas profundidades”; como o pastor/Pastor na sua ambígua relação com Jesus; como o Diabo e como uma *enigmática* “alma gémea” de Deus, como Lúcifer, “o que a luz levava”. O próprio Deus aparece em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* como, para além dos atributos já anteriormente referidos, uma personagem profundamente enigmática: um “homem grande e velho”, de “barbas fluviais”, “vestido como um judeu rico”; “alma gémea” do Diabo; um misto de Bem e Mal; pior do que o Diabo.⁴²

O tema da «revelação» merece-nos uma especial referência uma vez que é, julgamos, fundamental para o trabalho em curso, porque é o ‘pomo da discórdia’ entre a concepção de Jesus pelo autor-narrador que não admite, como já foi referido, a revelação de Deus em Jesus Cristo, e os evangelistas canónicos que alicerçam toda a sua ‘doutrina ou mensagem’ em Jesus Cristo como revelação/encarnação de Deus na história. Convém frisar que, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, o termo «revelação» surge frequentemente como algo oculto ou secreto que se dá a conhecer. Situa-se neste contexto a “*revelação de Zelomi*” que revela ou dá a conhecer a Jesus,

³⁷ Ibidem, 229.

³⁸ Ibidem, 224-225.

³⁹ Ibidem, 233.

⁴⁰ Ibidem, 235.

⁴¹ Cf.: Ibidem, 445.

⁴² Cf.: Ibidem, 367-393.

aos catorze anos de idade, as circunstâncias do seu nascimento.⁴³ É significativa a passagem em que é o próprio narrador a fazer ao leitor a “inesperada revelação” de que, quatro anos após o encontro de Jesus com Pastor, Jesus encontrará Deus. No entanto, adverte “o leitor deste evangelho” que este encontro nada de substancial venha a trazer ao essencial da matéria.⁴⁴ Ora o essencial, o fulcral, da matéria é a já referida relação entre Jesus e Deus, tomada como entre duas “entidades abstractas”.

Por outro lado, noutras passagens de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, o significado de «revelação» aproxima-se mais do dos textos bíblicos, tanto do Antigo como do Novo Testamento.⁴⁵ De facto, quando do «episódio da matança dos inocentes» ordenada por Herodes com receio de ser destronado pelo Messias anunciado pelos profetas, a palavra «revelação» surge num contexto novo. O autor-narrador, parodiando a profecia de Miqueias⁴⁶ e dando-a como já cumprida – “foi já de ti que me saiu aquele que governará Israel”⁴⁷ – refere o ‘despertar’ de Herodes do sonho que o atormentava: “Herodes permaneceu de olhos abertos, procurando descobrir o sentido último da revelação, se o havia”.⁴⁸ A palavra «revelação» insere-se num contexto novo uma vez que é confrontada, embora hipoteticamente, com o seu verdadeiro significado bíblico enquanto «palavra da Escritura». No entanto, levando ao extremo o sentido paródico e irónico desta passagem, o autor-narrador vota tudo a descrédito com uma simples

⁴³ Cf.: *Ibidem*, 218-219.

⁴⁴ Cf.: *Ibidem*, 228.

⁴⁵ Acerca da precisão do conceito de «revelação» no Antigo e Novo Testamento vamos socorrer-nos de algumas passagens da obra de R. LATOURELLE – *Teología de la revelación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, 17-86. Em relação ao Antigo Testamento refere: “A afirmação de uma intervenção de Deus na história, devida unicamente à sua livre decisão, caracteriza a religião do Antigo Testamento. Esta intervenção é concebida como encontro de uma pessoa com outra: de alguém que fala com alguém que escuta e responde. Deus dirige-se ao homem, como um senhor ao seu servo, e interpela-o. E o homem, que escuta a Deus, responde pela fé e obediência. Chamamos *revelação* à acção e ao conteúdo desta comunicação”, 17.

Relativamente ao Novo Testamento afirma Latourelle: “No Novo Testamento a noção de revelação apresenta uma complexidade e uma riqueza de tonalidades muito superiores às do Antigo. Um acontecimento de capital importância teve lugar entre as duas alianças: “Muitas vezes e de muitas formas, Deus falou no passado a nossos pais por meio dos profetas. Nesta etapa final nos falou por meio de um Filho” (Heb 1, 1). Em Jesus Cristo, a palavra interior de Deus, na que Deus se conhece totalmente e conhece tudo, faz-se homem e evangelho, palavra de salvação, para chamar o homem à salvação. Em Jesus Cristo, Verbo encarnado, o Filho está presente entre nós e fala, prega, ensina, testemunha o que viu e ouviu no seio paterno por palavras humanas que nós podemos compreender e assimilar. Cristo é o cume e a plenitude da revelação”, 45.

⁴⁶ Introduzimos aqui a citação de Miqueias para poder ser confrontada adequadamente com o sentido distorcido e paródico que lhe é atribuído pelo autor-narrador: “Mas tu, Belém de Éfrata, pequena entre as aldeias de Judá, de ti tirarei aquele que há-de ser chefe de Israel” (Mq 5,1).

⁴⁷ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 1102.

⁴⁸ *Ibidem*, 102.

pincelada: “Quanto ao livro de Miqueias, desapareceu, imagine-se a perda que seria se se tratasse de exemplar único”.⁴⁹

Outra passagem de particular interesse em que aparece o termo «revelação» é o emblemático «episódio do endemoninhado de Gerasa» (Lc 8, 26-39). Neste episódio o autor-narrador vai ainda mais longe na exploração da textura paródica e sentido irónico do texto, evocando ‘maliciosamente’ a revelação feita pelo demónio de que Jesus é “filho do Deus Altíssimo”. Com efeito, o texto de Lucas refere que um endemoninhado se lançou diante de Jesus, gritando: “- Que tens comigo, filho de Deus Altíssimo? Eu te suplico que não me atormentes” (Lc 8,28). Seguidamente, o espírito imundo, interpelado por Jesus acerca da sua identidade, respondeu que o seu nome era “Legião”, porque era muitos. Trata-se, então, segundo o autor-narrador, de uma “insólita revelação, feita pelos demónios de que Jesus era filho de Deus” e coloca, abusivamente, nos lábios de Jesus as terríveis palavras: “Os demónios, onde estão os demónios, gritou, e depois soltou uma gargalhada para o céu, Escuta-me, ó Senhor, ou tu escolheste mal o filho que disseram que eu sou e há-de cumprir os teus desígnios, ou entre os teus mil poderes falta o duma inteligência capaz de vencer a do diabo”.⁵⁰ Jesus está visivelmente perturbado e tenta esclarecer os seus discípulos, respondendo à interpelação de Simão, dizendo que “viu Deus”, mas “não sabe se é seu filho”.⁵¹ O autor-narrador, por sua vez, comenta com fina ironia: “... se os diabos falaram verdade, então tudo quanto antes lhe sucedeu (a Jesus) tem de ter um sentido diferente do que parecia e alguns desses sucessos só à luz da revelação podem ser agora entendidos”.⁵² Do exposto, facilmente se deduz que o autor-narrador ‘goza’ com toda esta situação, sugerindo que a inteligência de Deus, se os factos narrados são verídicos, não é capaz de vencer a do diabo, a não ser que tudo seja interpretado “à luz da revelação” bíblica, que ele ironiza, parodia e rejeita totalmente.

Concluindo, diremos que *mistério*, *enigma* e *revelação*, mesmo considerados como meros recursos estético-literários que ilustram a narrativa, apelando para a imaginação poética do autor e para o papel do maravilhoso presentes na obra de arte, são elementos a ter em conta para uma compreensão integral da mesma. Consideramos, no entanto, que estes três termos são empregues pelo autor-narrador, em *O Evangelho*

⁴⁹ Ibidem, 104.

⁵⁰ Ibidem, 356-357.

⁵¹ Cf.: Ibidem, 368.

⁵² Ibidem, 358.

Segundo Jesus Cristo, num sentido limitado a uma experiência e conhecimento imanentes ao mundo, rejeitando a ideia de uma qualquer transcendência.

b) Outra linha temática prende-se com a questão do «Messias» ansiosamente esperado por Israel e tão profusamente referenciado nas Escrituras.

A primeira vez que a palavra «Messias» surge em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* acontece quando Jesus sai pela segunda vez de sua casa, após ter *revelado* aos seus o encontro com Deus no deserto. Desacreditado pela família, expulso por Pastor, distanciado de Deus, interroga-se acerca da sua «identidade» e da sua «missão». Imerso em absoluto abandono e solidão, aos dezoito anos, toma consciência de que tudo na vida é “relativo”. Vem-lhe à mente a acção de um certo Judas Galileu, chefe dos “guerrilheiros” que combatem a ocupação romana ao qual pensa juntar-se. É aqui que lhe assoma pela primeira vez à memória a ideia de um Messias prometido a Israel “pois escrito está que um dia a vontade do Senhor, suscitará um Messias, um Enviado, para que, de uma vez, fique o seu povo liberto das opressões de agora e fortalecido para os combates do futuro”.⁵³ O jovem ‘herói’ como que se revê, *antecipadamente*, nesse esperado Messias. No entanto, a sua possível «messianidade» coloca-se-lhe com maior premência, aos vinte e cinco anos, na sua *vida pública*, antes da *confabulação*⁵⁴, quando interpelado por Simão: “Serás tu o Messias, a quem deveremos chamar filho de Deus porque virás para resgatar o povo de Deus da servidão em que se encontra”.⁵⁵ Jesus apenas disse que, por enquanto, só podia esperar a «hora». Os populares iam atirando ao acaso: “É o Messias, diziam alguns, É um mago, diziam outros”.⁵⁶ O ‘herói’, por sua vez, vive na ânsia da expectativa ‘messiânica e da filiação divina’ amadurecendo no seu íntimo os ‘sinais’ que lhe apareciam, indecifráveis. Já em Betânia, às portas de Jerusalém, confia a Lázaro: “Que não te surpreenda ver que o *filho de Deus* é um *filho de homem*”⁵⁷, o que revela que o seu *inconsciente profundo* se inclina claramente para a sua condição de *simples homem*. Na verdade, perante a morte de Lázaro, respondendo ao apelo de Maria de Magdala, Jesus não o ressuscita dos mortos: “Maria

⁵³ Ibidem, 305.

⁵⁴ A *confabulação* refere-se ao encontro entre Jesus, Deus e o Diabo no centro do mar, ou seja, o momento em que Deus estabelece com Jesus uma «aliança», que o levará à morte por engano, mas prometendo-lhe o poder e a glória.

⁵⁵ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 358-359.

⁵⁶ Ibidem, 361.

⁵⁷ Ibidem, 414.

de Magdala põe uma mão no ombro de Jesus e diz, Ninguém na vida teve tantos pecados que mereça morrer duas vezes, então Jesus deixou cair os braços e saiu para chorar”.⁵⁸

No tocante a João, o Baptista, que o precedera na pregação e o batizou em Betabara nas águas do Jordão, Jesus refere taxativamente: “Parece bem mais o Messias do que eu”.⁵⁹ E instala definitivamente a dúvida nos discípulos, quando do diálogo estabelecido com Tomé e por este encetado: “Não queres falar-nos no que te disse João, Ainda não é a hora, respondeu Jesus, Disse-te ao menos que és o Messias, Ainda não é a hora, repetiu Jesus, e os discípulos ficaram sem perceber se ele apenas repetia o que antes tinha dito, ou os estava informando de que a hora de vir o Messias ainda não chegara”.⁶⁰ Jerusalém será o lugar da revelação esclarecedora e final da ‘possível messianidade’ de Jesus, e só após a execução de João, o Baptista, mandada efectuar por Herodes.

É chegada, finalmente, a «hora» de Jesus revelar a sua «verdadeira identidade», sem qualquer subterfúgio. Messias? Rei dos Judeus? Filho de Deus? Filho do Homem? Dessa revelação dependeria o sentido da sua «hora derradeira», a morte na cruz. Neste momento definitivo, o autor-narrador, inverte completamente os papéis das personagens Judas de Iscariote e Jesus. Com efeito, à aproximação de Judas para o trair e denunciar, Jesus antecipa-se, invertendo a situação: “Depois levantou-se, abraçou-o e beijou-o nas duas faces, Vai, a minha hora é a tua hora”.⁶¹ O autor-narrador parece querer identificar Judas e Jesus estabelecendo entre eles uma relação “de homem para homem”. Ele é apenas o “rei dos Judeus”, e o “filho do homem”⁶²; «rei» e «homem» com minúscula, portanto, igual a qualquer ser humano na sua insignificância, precariedade e finitude. Para o autor-narrador Jesus nunca poderia ser o Messias, o «Enviado» de Deus, nem o «Filho de Deus». Por outras palavras, seguindo a lógica do romance, rejeita totalmente a revelação de Deus em Jesus Cristo. Jesus não é, definitivamente, a revelação do Pai/Deus, nem o Messias, seu «Enviado».

⁵⁸ Ibidem, 428.

⁵⁹ Ibidem, 420.

⁶⁰ Ibidem, 422-423.

⁶¹ Ibidem, 437.

⁶² Cf.: Ibidem 440.

c) Uma terceira linha temática, ela também tripartida, aponta para a «humanidade» de Jesus, cioso da sua liberdade, sujeito ao sofrimento como qualquer mortal e escravizado pelo Pai/Deus.

Ao principiar a narrativa, Jesus⁶³, o protagonista, desconhece completamente a sua ascendência divina. Ele é “... o evidente herói deste evangelho”⁶⁴, mas aparece no mundo e ‘está’ no mundo com todas as fragilidades de um ser humano normal: a necessidade dos cuidados da infância, o cepticismo da adolescência, a irreverência e aventuras da maioridade, a afirmação da sua independência e liberdade.

Não é uma personagem estática, mas dinâmica, em constante evolução. A personagem vai-se humanizando cada vez mais, tornando-se complexa, superficial e profunda, submissa e revoltada, dotada de grande vida interior e de um profundo dramatismo com rasgos de tragicidade. No entanto, é um filho dos homens como qualquer outro – come, bebe, estuda, viaja, trabalha, discute, zanga-se, chora, ri, entristece-se, arrepende-se, apaixona-se –, embora com o estatuto de ‘herói’. Um ‘herói’ cheio de conflitos que quer experimentar profundamente o que significa «ser homem».

Educado no seio do judaísmo vai-se distanciando, paulatinamente, das leis, costumes e crenças do povo a que pertence. Apercebendo-se das contradições existentes entre os ensinamentos recebidos quando criança e a realidade vivida ao longo da sua vida, passa a contestar todo o seu passado, até uma oposição radical, tanto em relação às «crenças e tradições» do seu povo, quando ajudante de Pastor: “o moço, ainda que dotado para a religião e entendido em patriarcas e profetas, goza do *robusto cepticismo* próprio da sua idade,”⁶⁵ e quando do *sacrifício do cordeiro* por ocasião da Páscoa judaica: “Então, Jesus como se uma luz houvesse nascido dentro dele, decidiu, *contra* o

⁶³ Ao iniciar o estudo da personagem do Jesus saramaguiano pelo segundo capítulo de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, julgo imprescindível fazer uma breve referência ao primeiro capítulo do romance, assunto que retomarei posteriormente. No artigo publicado na revista *Colóquio-Letras* supracitado em nota de rodapé, Agripina Carriço Vieira refere: “O primeiro capítulo do romance é inteiramente preenchido pela longa descrição de uma gravura representando a cena da Paixão de Jesus Cristo, após o que, de forma abrupta, começa a narração de uma ‘história’, que outra parece. As competências ‘históricas’ do leitor desfazem-lhe as dúvidas, permitem-lhe deduzir que está perante um duplo, uma nova versão do mesmo acontecimento, protagonizado pelas mesmas personagens. Levando por diante a leitura e as reflexões, conclui que, dos vinte e quatro capítulos que compõem o romance, os últimos vinte e três constituem uma longa, extremamente longa analepse explicativa do capítulo inicial”. VIEIRA, Agripina Carriço – «Da História ao Indivíduo ou da Excepção ao Banal na Escrita de Saramago: de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo a Todos os Nomes*». In: *Colóquio-Letras* N.º 151-152. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Janeiro/Julho, 1999, 381.

⁶⁴ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 239.

⁶⁵ *Ibidem*, 240

respeito e a obediência, *contra* a lei da sinagoga, que este cordeiro não morrerá”⁶⁶, como em relação ao próprio Deus, com as palavras que lhe dirigiu antes de morrer: “Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez”.⁶⁷ Jesus toma, definitivamente, partido pela «humanidade»: vai-se *des-divinizando* de Cristo e *re-divinizando* como Homem.

No entanto, o herói saramaguiano, como qualquer herói, é um ser excepcional. Ele é tão ‘humano’ que passa a ser como que ‘divino’. Para ele a «vida humana» é o que há de mais «sagrado». Basta, para isso, recordar a *relação sagrada* que mantém com Maria de Magdala, “perdida de amor e sem idade”⁶⁸, até ao último momento; o mesmo se diga dos quatro anos vividos na companhia de Pastor, *personagem enigmática e misteriosa*. Foi nesta qualidade que ‘apareceu’ a Jesus pela primeira vez, quando a escrava Zelomi o levou à ‘cova’ onde nasceu e ali o deixou. Ali permanecia Jesus, pensativo, absorvendo o presente e evocando todo o seu passado “quando o que a ele pareceu um repentino e *ofuscante clarão* inundou a caverna e o despertou de golpe, Onde estou, foi o seu primeiro pensamento, e erguendo a custo, do chão pulverulento, os olhos lacrimosos, viu um homem alto, gigantesco, com uma cabeça de fogo”.⁶⁹

O *homem misterioso* sabia tudo a seu respeito. Era Pastor, seu «patrão» e «mestre», cuja «missão» era a de fazer dele um «Homem» no sentido pleno da palavra. Porém, no momento da despedida derradeira, desiludido, disse a Jesus que acabava de o informar do seu *encontro com Deus*: “Não te perguntei se encontraste Deus, perguntei-te se encontraste a ovelha, Sacrifiquei-a, Porquê, Deus estava lá, teve de ser. Com a ponta do cajado, Pastor fez um risco no chão, fundo como rego de arado, intransponível como uma vala de fogo, e depois disse, Não aprendeste nada, vai”.⁷⁰ O que Jesus não terá aprendido terá sido, por um lado, o ‘completo afastamento e desobediência às ordens ou desígnio de Deus’ e, por outro, o ‘respeito sagrado pela vida’ proclamado por Pastor.

Na sua *vida pública*, após o *encontro com Deus*, todos notavam nele algo de sobre-humano, de taumatúrgico, de divino.⁷¹ Muitos se interrogavam se não seria ele o «Messias». Mas o Jesus saramaguiano, em última análise, é apenas o filho de José e de

⁶⁶ Ibidem, 250.

⁶⁷ Ibidem, 444.

⁶⁸ Ibidem, 288.

⁶⁹ Ibidem, 224-225.

⁷⁰ Ibidem, 264-265.

⁷¹ Cf.: Ibidem, 327.

Maria, um homem como qualquer outro. O autor-narrador nunca põe sequer a hipótese de ele ser o Messias, o Filho de Deus e sua Revelação. O mais que poderemos deduzir da obra é que ele é o ‘herói’, a ‘figura excepcional’, o representante do que há de mais sublime na vida humana, o «modelo da verdadeira humanidade». Tudo isto conseguiu ‘à sua custa’, ultrapassando todos os obstáculos e acabando por vencer todos os combates. É verdade que o mataram, mas morreu de uma morte trágica e contra a vontade, em defesa da «verdadeira humanidade», e *nunca* no sentido de uma morte redentora. Na lógica do romance, o seu fim é igual ao de todos os mortais: a morte definitiva como termo da existência terrena. Viveu e morreu como um ‘herói’ *audacioso, solidário e verdadeiro homem*.

Julgamos oportuno referir desde já que o Jesus saramaguiano passa por um processo de *desconstrução* e de *desmitificação* em relação ao seu homónimo bíblico para ser apresentado como «unicamente humano»; mas, estranhamente, não é totalmente *des-sacralizado* nem *desdivinizado*. Em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, ele mantém-se entre o divino e o humano num contexto em que o humano se valoriza em relação ao divino. Contudo, a resposta definitiva não nos é fornecida pelo autor-narrador ao deixar no ar aquelas *emblemáticas* palavras do pai terreno de Jesus no momento da morte do seu filho: “Nem eu posso fazer todas as perguntas, nem tu podes dar-me todas as respostas”⁷². Recordemos que está a falar homem para homem e que estas palavras indiciam algo para além do humanamente compreensível.

Acresce o facto de que este Jesus *totalmente humanizado é muito cioso da sua liberdade*, que ele vai descobrindo e vivenciando cada vez com maior intensidade e inconformismo relativamente a qualquer sujeição ou escravização.

Reportando-nos à parte final do romance, diríamos que *a morte de Jesus acaba por ser a expressão máxima da sua liberdade*. Mesmo sabendo que ela era inevitável, como a de qualquer ser humano, *decide* morrer de uma morte que evite as mortes injustas que deveriam ocorrer depois da sua, isto é, procura salvaguardar o seu *livre arbítrio* e mostra-se totalmente *solidário* com o Homem.

Jesus é um herói cioso da sua liberdade. Quando adolescente, parte à descoberta do mundo, de si próprio e do lugar onde nasceu, relacionando-se, interagindo com o meio e, sobretudo, questionando-se acerca da sua «missão». À medida que vai conhecendo os motivos divinos da sua missão, reage, insurge-se contra o Pai/Deus e

⁷² Ibidem, 444.

toma partido pela humanidade que representa, rejeitando que o modo de a salvar seja a sua morte na cruz. Não deixa a sua liberdade por “mãos alheias”. As crenças do herói vão sendo abaladas profundamente, gerando um tremendo *conflito interior* entre a educação religiosa recebida de seus pais e dos seus educadores na sinagoga e o modo como ele passa, pouco a pouco, a encarar o mundo como um ‘ser livre’, sem sujeições pré-concebidas.

Num interessante diálogo entre Zelomi⁷³ e Jesus acerca da intervenção de Deus no mundo, ela afirma peremptoriamente que tudo o que acontece no mundo, mesmo o *sofrimento* e a *morte*, só pode acontecer por *vontade divina*. Jesus, por sua vez, considera que todo o acto humano interfere com a vontade de Deus e que “o homem só é *livre* para poder ser castigado”.⁷⁴ Zelomi contesta, dizendo: “Não é de ser livre que o meu castigo vem, mas de ser escrava”.⁷⁵ Nesse momento, o pensamento de Jesus “abriu-se para a *ofuscante evidência* de ser o homem um simples joguete nas mãos de Deus”.⁷⁶ Jesus não se conforma e, cioso da sua liberdade, continua a saga da procura da sua «verdadeira identidade». Um passo importante dessa procura é a sua convivência com Pastor. Instruído e ‘esclarecido’ por ele começa a duvidar de “verdades” que julgava intocáveis, sofrendo um processo de transformação radical em relação ao seu homónimo bíblico. Obedece-lhe cegamente e está-lhe sujeito como que *delegando* nele a sua liberdade. Fá-lo *livremente*, por confiar nele, embora se trate de uma figura enigmática que o acompanha como uma sombra e o instala no reino da dúvida e da confusão por meio de novas interpretações do judaísmo e da própria ideia de Deus. Jesus deixa-se conduzir por ele, *livre* e *voluntariamente*, por julgá-lo mais próximo do Homem. Contudo, não conseguindo penetrar profundamente no seu interior, sente-se dividido entre o *medo* e o *fascínio*: “Jesus tomou seu lugar atrás do rebanho, divididos os sentimentos entre uma indefinível impressão de terror, como se a sua alma corresse perigo, e outra, ainda mais indefinível, de sombria fascinação”.⁷⁷

Jesus terá de descobrir por si a sua «verdadeira identidade» e conquistar a sua «plena liberdade», o que lhe irá custar a vida. Libertou-se da Lei, da família, de Pastor e do próprio Deus, e tomou partido, livremente, não por Deus, mas pela Humanidade.

⁷³ Nome da velha escrava de um homem rico. Foi a parteira de Jesus e agora é sua confidente.

⁷⁴ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 219.

⁷⁵ *Ibidem*, 219.

⁷⁶ *Ibidem*, 220.

⁷⁷ *Ibidem*, 235.

Para o autor-narrador, Jesus, *exclusivamente* enquanto simples homem, é o *protótipo* do «homem livre» – eis a sua «verdadeira identidade».

Na sua qualidade simples de homem livre, Jesus estará necessariamente sujeito à dor, ao sofrimento. Pondo de parte as condições próprias de cada ser humano, a que Jesus esteve sujeito nos primeiros anos de vida, o primeiro grande motivo de sofrimento afigura-se-nos estar relacionado, no romance, com o episódio da «morte dos inocentes». Os *remorsos* e pesadelos de José por não ter avisado os pais das outras crianças acerca das intenções assassinas de Herodes, preocupando-se apenas com salvar o seu filho, são uma pesada herança deixada a Jesus. A implacável *força do destino* atingiu o pai e o filho da mesma maneira, acompanhando-os até à morte na cruz, num sofrimento e angústia inauditos. Na lógica da obra, tratou-se de um crime sem perdão, com uma marca de sofrimento indelével, como foi dito pelo ‘anjo’ a Maria que pedia perdão para o seu marido: “não há perdão para este crime, [...] Disse Maria, *Infelizes* de nós. Disse o anjo, Assim é, e não tereis remédio”⁷⁸. Ao remorso junta-se o sofrimento associado ao *sentimento de culpa*, que se transmite de pais a filhos, de geração em geração, a partir do «pecado original». Aos catorze anos, Jesus contesta esta ‘doutrina’ na disputa havida com um escriba, no Templo: “O que quero saber é sobre a culpa, Falas de uma culpa tua, Falo de culpa em geral, mas também da culpa que eu tenha *mesmo não tendo pecado directamente*”⁷⁹. O escriba acaba por admitir que a principal culpa de Adão e Eva – a desobediência a Deus – advém do facto de daí resultar o incumprimento do plano que Deus tinha ao criar o Homem. Ao que Jesus replica dizendo que, então, “todo o acto humano [...] sempre interfere com a vontade de Deus, e que, finalmente, poderíamos comparar a vontade de Deus a uma ilha no mar cercada e assaltada pelas revoltas águas das vontades dos homens”⁸⁰. Jesus atreve-se a questionar a validade do «pecado original», até que o escriba, vencido, sentenciou: “A *culpa* é um *lobo* que come o filho depois de ter devorado o pai, Esse lobo de que falas já comeu o meu pai, Então só falta que te devore a ti, E tu, na tua vida, foste comido ou devorado, Não apenas comido e devorado, mas vomitado”⁸¹. A partir deste momento o ‘herói’ saramaguiano sente-se perturbado e questiona-se seriamente acerca da “fome eterna do lobo da culpa, que eternamente come, devora e vomita”. Acentua-se, assim, o *conflito interior* e o

⁷⁸ Ibidem, 116.

⁷⁹ Ibidem, 211.

⁸⁰ Ibidem, 212.

⁸¹ Ibidem, 213.

sofrimento do ‘herói’ aumenta consideravelmente. Numa fase mais adulta, confia a Maria de Magdala toda a sua vida e o sofrimento inaudito até ali suportado: “Tenho morrido mil mortes”.⁸²

Jesus trazia em si um destino ou ‘desígnio’, que tinha de ser cumprido: a morte na cruz, para satisfazer a ‘vontade de sangue’ e os ‘interesses de poder e domínio absolutos’ do Pai/Deus. Contra isso lutou toda a sua vida, no intuito de salvaguardar a sua «verdadeira humanidade» e a «verdade do Homem» – na perspectiva do autor-narrador – chegando mesmo, quando da proclamação ‘forçada por Deus’ da última bem-aventurança, a implorar *interiormente* aos homens o «perdão», mergulhado em profunda angústia e reflexão.⁸³ O *conflito interior* do Jesus saramaguiano vai sempre em crescendo, visto ele não estar seguro da sua «identidade» nem da sua «missão». *Peregrino*, a caminho de Jerusalém, atacado por terríveis remorsos e pesadelos, sentindo a ausência do Pai celeste e vendo-se votado ao abandono após a morte de seu pai terreno, solta um grito de desespero como se estivesse a suar sangue: “Pai, meu pai, por que me abandonaste, [...] De longe, sentado no meio das ovelhas e confundido com elas, o pastor olhava-o”.⁸⁴ Esta passagem evoca o grito de Jesus na cruz e o da oração no Gethsemani como um *grito intemporal* do homem que Jesus sente neste momento como qualquer mortal e a que nem Deus nem o Diabo nem o próprio homem dão qualquer resposta. O ‘herói’ saramaguiano paga pelo pecado do pai, mas sente-se injustiçado e atribui a Deus a causa do seu sofrimento, por se revelar um pai tirano, indiferente e impiedoso que castiga severamente os seus filhos. Perante o seu olhar de adolescente, Deus passa a ser o Todo-Poderoso preocupado apenas com satisfazer os seus interesses de *poder* e de *domínio*, à custa do seu próprio filho e de todo o homem: “... meu filho, o homem é pau para toda a colher”.⁸⁵ O ‘Deus bom’ de seus antepassados passa a ser o ‘Deus mau’ de Jesus entregue ao seu destino e a um desmedido sofrimento.

O seu sofrimento atingiu o paroxismo na morte de cruz, à qual foi “levado ao engano” e contra a vontade. Jesus, “nem totalmente divino nem totalmente humano”, tinha de cumprir o ‘desígnio’ do Pai/Deus, *à custa de qualquer sacrifício*. O inconformismo, a revolta, a luta e a tentativa de inversão desse desígnio divino foram a causa principal da *acção* e do *sofrimento* do ‘herói’.

⁸² Ibidem, 284.

⁸³ Cf.: Ibidem, 404.

⁸⁴ Ibidem, 189.

⁸⁵ Ibidem, 372.

O encontro de Jesus com Deus, aos dezoito anos, no ‘deserto’, é o ponto-chave do início do «verdadeiro reencontro» de Jesus consigo mesmo na qualidade de simples «homem livre» em nítida oposição à tentativa de total «escravidão» exercida sobre ele pelo Pai/Deus. É aqui que tudo começa a mudar radical e definitivamente. À entrada no deserto, vem-lhe à mente a imagem de Adão, nu, ao ser expulso do Paraíso. Ainda hesitou ao dar o primeiro passo, mas nada o deteve. O deserto imenso, a nudez envergonhada, o silêncio acabrunhador, os pés a sangrar, o sol ofuscante, à procura da «ovelha perdida», Jesus *grita*: “Ovelha, onde estás, e as colinas passam a palavra, Onde estás, onde estás, dissessem elas isto apenas e saberíamos, enfim, o que é o eco perfeito, mas o longo e remoto som do búzio sobrepõe-se murmurando, Deeeeeeuuus, Deeeeeeuuus, Deeeeeeuuus”.⁸⁶ *Enigmáticamente*, o som do búzio, sobrepondo-se ao eco das colinas, murmurou *três vezes a* palavra Deeeeeeuuus – símbolo da Trindade divina – impedindo o conhecimento do “eco perfeito” que seria, eventualmente, o da própria natureza. E, saída de uma nuvem, uma voz soou nítida: “Eu sou o Senhor, e Jesus soube por que tivera de despir-se no limiar do deserto. Trouxeste-me aqui, que queres de mim, perguntou. Por enquanto nada, mas um dia hei-de querer tudo, Que é tudo, A Vida”.⁸⁷ Em troca, o Senhor prometeu-lhe o Poder e a Glória, mas exigiu-lhe o «sacrifício» da ovelha como penhor da «aliança» acabada de celebrar com Ele. Contrafeito, Jesus sacrificou a ovelha que tinha poupado ao sacrifício, transgredindo a Lei. Deus obrigou-o a cumprir a Lei e suspirou de satisfação, revelando todo o seu cinismo e maldade, e disse-lhe peremptoriamente: “a partir de hoje pertences-me pelo sangue”.⁸⁸ O autor-narrador apresenta a personagem «Deus» como um ser falso, despótico, opressor, sarcástico, ávido de sangue e poder. Jesus sente que lhe está totalmente sujeito e por ele *escravizado*. Interpelado por Pastor acerca do ‘sacrifício da ovelha’, respondeu: “Encontrei Deus, Não te perguntei se encontraste Deus, perguntei-te se encontraste a ovelha, Sacrifiquei-a, Porquê, Deus estava lá, teve de ser. Com a ponta do cajado, Pastor fez um risco no chão, fundo como rego de arado, intransponível como uma vala de fogo, e depois disse, Não aprendeste nada, vai”.⁸⁹ Perante tal acontecimento, Pastor expulsa Jesus da sua companhia, alegando que afinal nada aprendera dele. O que Jesus não terá aprendido terá sido o completo afastamento e

⁸⁶ Ibidem, 262.

⁸⁷ Ibidem, 263.

⁸⁸ Ibidem, 264.

⁸⁹ Ibidem, 264-265.

desobediência às ordens ou ‘desígnio’ de Deus e o respeito pela vida proclamados por Pastor. Invertem-se os papéis entre Deus e o Diabo: Deus delicia-se com a morte, o Diabo respeita incondicionalmente a vida.

Desiludido com os seres ditos “superiores”, Jesus opta por viver com Maria de Magdala, “à medida de homem e mulher”. Ambos comeram o “pão da verdade” de serem simplesmente homem e mulher e concordam em afirmar que “Deus é medonho”. São como duas almas gêmeas perante o implacável curso do *destino* e o *medonho* que é Deus.⁹⁰ Prevalece a ‘imagem’ de um Deus terrível, *mau*, castigador e *escravizador*.

Perante o medonho e terrífico que é Deus e a pressão que exerce sobre ele e o seu destino, Jesus sente-se como um “eterno insatisfeito”, chegando a perguntar-se se o Senhor não lhe reservaria “outros poderes”. Já tinha estabelecido uma «aliança» com Deus quando do sacrifício da ovelha. Ansioso, esperava o dia do «chamamento» do Senhor para lhe ser *revelado* o plano que lhe estava definitivamente destinado.⁹¹ A «hora» dessa *revelação* acontece durante uma *confabulação* entre Jesus, Deus e o Diabo, no centro do mar, símbolo do mal. Aos olhos de Jesus, Deus e o Diabo pareciam “duas almas gêmeas”

Numa manhã de nevoeiro, perante os seus companheiros e Maria de Magdala, Jesus disse: “Enfim, vou saber quem sou e para o que sirvo”.⁹² E remou para o invisível que era o centro do mar. Ali, num círculo de luz, dá-se a *confabulação* entre os três: Jesus, Deus e o Diabo. Deus arroga-se o direito de mandar e de exercer o domínio e o poder e revela a seu filho os seus planos de expansão e o papel que lhe está destinado nessa «missão», pela qual terá de morrer de morte infame, na cruz. A Jesus não resta que anuir: “Faça-se então em mim segundo a tua vontade”.⁹³ Deus revela-lhe, finalmente, o papel decisivo que ele terá de desempenhar na expansão da nova religião, fundada em seu nome. Chamar-se-á «católica» e cometerá toda a espécie de horrores contra a humanidade, descritos minuciosamente por Deus. Jesus revolta-se, tenta escapar-se, quer ser um *homem livre*, mas em vão: não pode não obedecer à vontade de Deus que o aprisiona, domina e escraviza *absolutamente*.

É ali, no meio do mar – símbolo do mal – que Deus se apresenta com todo o seu poder, indiferença e desprezo pela vida humana. Contrariamente, o Diabo, numa clara

⁹⁰ Cf.: *Ibidem*, 310.

⁹¹ Cf.: *Ibidem*, 333.

⁹² *Ibidem*, 363.

⁹³ *Ibidem*, 377.

inversão de papéis, revela-se compadecido pelas crueldades narradas, dispondo-se a interferir nos planos de Deus, com uma «proposta» inconcebível: “a minha proposta é que tornes a receber-me no teu céu, *perdoado dos males passados pelos que no futuro não terei de cometer*, que aceites e guardes a minha obediência, como nos tempos felizes em que fui um dos teus anjos predilectos, Lúcifer me chamavas, o que a luz levava, antes que uma ambição de ser igual a ti me devorasse a alma e me fizesse rebelar contra a tua autoridade”.⁹⁴ Interpelado por Deus acerca das suas “boas intenções”, o Diabo justifica-se dizendo que o Mal acabaria nesse preciso momento do perdão de Deus, o seu filho não morreria, o seu reino seria universal, porque o Bem governaria por toda a parte. Deus opta por uma rejeição absoluta da proposta do Diabo e propõe-lhe que, se possível, se transforme em pior, “Porque – diz – este Bem que eu sou não existiria sem esse Mal que tu és, um Bem que tivesse de existir sem ti seria inconcebível”.⁹⁵ Aliás, numa conversa havida outrora entre Jesus e Pastor, disfarçado de Diabo, este diz-lhe: “olha que se encontrássemos o Diabo e ele deixasse que o abríssimos, talvez tivéssemos a surpresa de ver saltar Deus lá de dentro”.⁹⁶ O autor-narrador parece não ‘fazer diferença’ entre Deus e o Diabo, entre o Bem e o Mal: ambos se postulam irremediavelmente. Acresce ainda o facto de, na referida confabulação entre os três, no meio do mar, a uma questão posta pelo Diabo sobre quem irá criar o “Deus inimigo”, nem Jesus nem Deus responderam. Será, então, a vez do autor-narrador se apoderar do discurso para o manipular a seu bel-prazer, de acordo com o pensamento do materialismo ateu, negando toda a transcendência – Deus, o Diabo e a divindade de Jesus – e afirmando, conseqüentemente, a exclusiva imanência de tudo. Por outro lado, o autor-narrador faz descer Deus a um nível humano e, feita esta desconstrução da divindade, tudo se passa entre os homens. Mais ainda: Deus torna-se, no seu discurso, um ser infra-humano que incarna a mais temível impulsão do poder. “Assim, a voz que fala e que conta é a do ‘narrador cerebral’ entendido como delegação de um poder intelectual no espírito da narração”.⁹⁷ Ele é o intérprete omnisciente que se dirige à comunidade dos leitores para os convencer acerca da veracidade irrefutável do seu discurso. Tem sido este, como temos vindo a verificar, o posicionamento do autor-narrador ao longo de todo o romance.

⁹⁴ Ibidem, 392.

⁹⁵ Ibidem, 393.

⁹⁶ Ibidem, 242.

⁹⁷ KRYSINSKI – «Le Romanesque et le Sacré. Observations sur «L’Évangile selon Jesus-Christ». In: *Colóquio-Letras*. Lisboa, 1999, 404.

Após a confabulação, Jesus encontrou-se com os seus amigos e comunicou-lhes a grande notícia: “Estive com Deus e sei o meu futuro. [...] Que te disse Deus, – perguntou Simão – Que sou filho de Deus e serei crucificado, [...] A partir de hoje todas as minhas palavras são palavras dele”.⁹⁸ Mais uma vez se revela a *total dependência* de Jesus do seu Pai/Deus, mas *contra a vontade*.

A «hora» de Jesus aproxima-se. A evangelização é uma urgência. Terá de reunir companheiros para o ajudarem nessa tarefa. O autor-narrador, no entanto, vai lançando os dados da evangelização, ironizando e parodiando as situações e descredibilizando a ‘doutrina’ evangélica: “Jesus e os seus iam pelos caminhos e povoados e Deus falava pela boca de Jesus, e eis o que dizia, Completou-se o tempo e o reino de Deus está perto, arrependei-vos e acreditai na boa nova”.⁹⁹ O povo interpretava estas palavras pensando que vinha aí o fim do mundo. Aproximava-se a hora da salvação para o que era imprescindível a *fé*. *Em nome de Deus*, Jesus perdoava os pecados do povo e fazia muitos milagres, pedindo a todos que acreditassem na boa nova. Deus colocava, na sua boca, contra a vontade do ‘herói’, terríveis e ameaçadoras palavras que preanunciavam um “futuro negro” para a humanidade. Ele rebela-se de vez contra o Pai/Deus e inverte toda a *dialéctica* por ele praticada: já não se considera seu filho, nem servo, nem vassalo, mas um homem livre e senhor do seu destino. Morrerá, sim, perante o cínico sorriso de Deus, mas clamando, paradoxalmente, “para o céu aberto onde Deus sorria. Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez”.¹⁰⁰

Deus, enquanto personagem de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, glorificado nas preces de louvor de José, Maria e Jesus,¹⁰¹ revela-se, no entanto, após a sua *aparição* no romance, como uma personagem obscura: pai tirano, juiz impiedoso, senhor todo-poderoso, sem escrúpulos, carrasco, ávido de sangue, de glória e poder mundanos: “o único Deus sou eu, eu sou o Senhor, Morrerão milhares, Centenas de milhares”.¹⁰² É uma personagem perfeitamente tipificada. Revela-se com toda a frontalidade: sem disfarces, sem mentiras nem sofismas, pondo a claro toda a sua ‘maldade’. Exige mesmo que todo o tipo de ‘maldades’ seja praticado *em seu nome*.

O episódio da confabulação no meio do mar, o discurso das bem-aventuranças e toda a envolvência da história da morte de Jesus acabada de narrar, anunciam um

⁹⁸ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 395.

⁹⁹ *Ibidem*, 401.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 444.

¹⁰¹ Cf.: *Ibidem*, 22, 23, 27, 231.

¹⁰² *Ibidem*, 391.

“futuro trágico”, resultante do aparecimento do Cristianismo e da Igreja Católica, cuja comprovação será aferida quando das Cruzadas, da Inquisição, da intolerância religiosa, da opressão das consciências, de todas as guerras e atrocidades cometidas *em nome do Deus dos cristãos*, que o autor-narrador, sarcasticamente, sintetiza pelas palavras do próprio Deus, interpelado por Jesus que deseja ser esclarecido acerca do que de trágico irá acontecer no futuro: “Insistes em querer sabê-lo, Insisto, Pois bem, edificar-se-á a assembleia de que te falei, mas os caboucos dela, para ficarem bem firmes, haverão de ser cavados na carne, e os seus alicerces compostos de um cimento de renúncias, lágrimas, dores, torturas, de todas as mortes imagináveis hoje e outras que só no futuro serão conhecidas”.¹⁰³ Tudo isto *em nome de um mito maldito* criado pelos evangelistas dos Evangelhos canônicos, mantido e expandido pela «tradição»: o Deus do Cristianismo/Catolicismo.

¹⁰³ Ibidem, 380-381.

Parte 2

PROBLEMÁTICA SARAMAGUIANA PRESENTE EM *O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO*

A temática diferenciada por nós apresentada em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* suscita vários problemas que nos propomos abordar com rigor, a partir da identificação e exposição de três grandes questões: a) O fenómeno ilusório da revelação e a aparência do mistério; b) Um Messias em vão esperado; c) O absurdo da existência de Deus perante o mal e o sofrimento confrontados com a liberdade humana.

Capítulo I

O FENÓMENO ILUSÓRIO DA REVELAÇÃO E A APARÊNCIA DO MISTÉRIO

1.1. ADMISSÃO DE UM PLANO MERAMENTE IMANENTE

O universo romanesco da obra literária de Saramago, como na de qualquer autor consagrado, é configurado pela tríade: Eu, Sociedade, História. Dentro deste contexto, a obra de Saramago pode ser analisada a partir de diferentes pontos de vista: o estético-literário, o ideológico, o sociológico, o filosófico-religioso. Consoante os propósitos iniciais, assim se atingirão as diferentes conclusões. O nosso propósito primordial é o de levar às últimas consequências o estudo da relação entre Jesus e Deus e a clarificação do estatuto específico de cada uma destas personagens, “entidades abstractas ou mitos” segundo Saramago, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, apresentando, no devido tempo, a nossa «contraproposta» fundamentada na ortodoxia cristã/católica e no pensamento filosófico-religioso a ela associado.

Segundo Miguel Real, “O discurso literário de Saramago revela [...] a tentativa literária de instauração paradigmática de uma nova cultura e uma nova sociedade e a afirmação de uma outra forma de Poder”.¹⁰⁴ Parece-nos ser este um objectivo de carácter histórico que, por um lado, situa o leitor perante um autor socialmente empenhado e, por outro, perante a visão histórica e filosófica da sua vasta obra desde 1966. Este último tema pode desdobrar-se em dois momentos profundamente interdependentes. Em primeiro lugar, a *desconstrução* de verdades feitas ou estereótipos e preconceitos do senso comum cristalizados pela história que, embora falsa e ilusoriamente, têm sido a trave-mestra construtora da história de Portugal, como se depreende da leitura de *Levantado do Chão* (1980), *Memorial do Convento* (1982), *Ano da Morte de Ricardo Reis* (1984), *Jangada de Pedra* (1986), *História do Cerco de Lisboa* (1989) e, a partir sobretudo da publicação de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991), a que se seguiram *Ensaio Sobre a Cegueira* (1995) e *Todos os Nomes*, (1997), a *desconstrução* dos grandes ‘mitos ocidentais’ (“ilusões”, como lhes chama o autor), falsamente identificados com a Verdade. Em segundo lugar, a evidenciação de que tanto

¹⁰⁴ REAL, Miguel - «A ‘maldade’ de Deus». In: *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Ano XXIX / N.º 1019. Lisboa: Medipress, 21 Outubro – 3 de Novembro 2009, 20.

a história de Portugal quanto a do padrão das relações humanas em geral têm sido fundadas em perversões históricas intimamente vinculadas à tradicional hierarquia do poder entre os homens, fundamentalmente ao poder político do Estado.

Tendo em conta a enunciação/revisitação dos grandes ‘conceitos’ filosóficos e religiosos e dos ‘mitos’ estéticos fundadores da nossa civilização e a subversão do seu conteúdo semântico tradicional ou comum, deduz-se que a obra literária de Saramago não navega ao acaso, mas possui uma explícita dimensão filosófica assente num rotundo «não» dirigido aos fundamentos conceptuais da história da civilização ocidental.¹⁰⁵ Ora, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* situa-se, do ponto de vista de Saramago, especificamente na desconstrução dos ‘mitos’ fundadores da religião judaico-cristã. Por outras palavras, Saramago tentou, por um lado, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, desmontar o ‘mito’ da origem divina de Cristo e, portanto, do próprio cristianismo, especificamente do Catolicismo; e, por outro, desacreditar a bondade, a espiritualidade, a perfeição, a transcendência, a onnipotência e a onisciência divinas reduzindo o Deus dos cristãos a uma criação ou produto mal engendrado pelo homem, ou melhor, pelos fundadores do cristianismo, e perpetuado pelos seus sectários até à actualidade. Saramago, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* apresenta Jesus e Deus como duas personagens que, pouco a pouco, se vão transformando em ‘opponentes radicais’. O Deus saramaguiano não se comporta como um verdadeiro Pai em relação a Jesus: ele é o Senhor, o Juiz, o Sábio, o Pai tirano, arrogante, sarcástico, egoísta, dominador e manipulador do seu Filho, o que vai suscitar em Jesus uma gradual e firme oposição em relação a ele. A princípio, algo ingenuamente, parece concordar com as decisões do Pai, mas pouco a pouco, vai-se distanciando, duvidando, descrendo, indignando, até chegar a uma oposição frontal e radical com ele, no momento da sua morte: “Homens perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez”.¹⁰⁶ Verifica-se, nesta passagem, uma total e propositada subversão do texto bíblico: “Pai, perdoai-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lc 23,34). Primeiro, colocando no texto “Homens” no lugar de “Pai” e, depois, orientando as palavras para o próprio Pai/Deus. Convém sublinhar, no entanto, que o Deus aqui apresentado é um produto da ficção saramaguiana, que “apenas existe na sua cabeça”, e não o Deus do Cristianismo, uma vez que Saramago jamais admitirá a revelação de Deus em Jesus Cristo.

¹⁰⁵ Cf.: Ibidem, 20.

¹⁰⁶ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 444.

1.2. A REVELAÇÃO COMO 'FENÓMENO ILUSÓRIO'

Para Saramago, como se depreende do estudo já realizado, a «revelação» é um fenómeno ilusório – uma falácia – astuciosamente engendrado pelos escritores dos textos bíblicos e passada em testemunho de geração em geração, ao serviço dos interesses dos instalados na ‘área do poder’ que, “à luz da revelação”, inventam e fundamentam os estratagemas para criar um mundo de ilusões, falsas esperanças, medos e terrores, à sombra do qual se instalam como senhores, mestres, intérpretes esclarecidos e «donos da verdade». Saramago, como facilmente se depreende, “não vai no conto do vigário” e, a seu modo, enquanto autor-narrador da obra em análise, tenta desmascarar «os maus» e apresentar a sua versão da «verdade» qual novo «mestre iluminado». Refuta, liminarmente, em jeito de paródia e ironia, todo o tipo de revelação em sentido teológico, aceitando unicamente “aquela lei não escrita que manda acreditar só no que se vê”.¹⁰⁷

1.3. A REJEIÇÃO ABSOLUTA DO MISTÉRIO

No âmbito da discussão filosófico-religiosa, Saramago – o autor-narrador em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* – rejeita também, implicitamente, o termo «mistério» remetendo-o para o âmbito da «aparência ilusória», e prefere substituí-lo por «enigma», o que nos deixa, por um lado, espedacados perante o muro inexpugnável da dúvida perene e da constante oscilação e fluidez do pensamento, mas que, por outro, nos remete para o apelo ao transcendente por meio de uma *espantosa exaltação* do valor humano de Cristo, sacralizando, em novo contexto, a vida humana como o que há de mais sagrado. No entanto, embora de forma paródica, a palavra «mistério», em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, aparece várias vezes confrontada com o «mistério» em sentido teológico.¹⁰⁸ Assim acontece nos momentos relacionados com a «tigela de barro»: «o

¹⁰⁷ Ibidem, 378.

¹⁰⁸ Para o esclarecimento da noção de «mistério» em sentido teológico citamos Joseph RATZINGER – *Introdução ao Cristianismo*. São João do Estoril, Cascais, 2005, 53-54: “Se a teologia, depois de ter chegado a uma série de incongruências, remete para o mistério como forma de as desculpar ou até de as canonizar, está a abusar da verdadeira ideia de “mistério”, cujo sentido não é destruir a inteligência e sim possibilitar a fé *como* entendimento”. Neste sentido, o termo «mistério» tem uma aplicação adequada e dotada de autêntica razoabilidade no âmbito da ampla temática filosófico-religiosa do cristianismo. Não se trata, com efeito, de algo absurdo e irracional, mas de uma proposta fundamentada e credível de procura e aproximação à verdade. Portanto, o estudo do Mistério de Deus, do Mistério de Cristo, ou de qualquer outro *mistério* do cristianismo, não se situa fora da inteligência e da

anjo da anunciação»; «os «quatro anos ao serviço de Pastor»; «o encontro com o fariseu»; «a despedida de sua mãe» e «a hora da sua morte». O mesmo se diga do episódio da «confabulação entre Jesus, Deus e o Diabo».

Parece-nos legítimo concluir que, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, Saramago situa Jesus Cristo num horizonte meramente humano, finito e imanente. Filho do homem, de José e de Maria, a personagem ‘Jesus’ tem uma identidade humana, sujeita a tudo o que é humano, embora mantenha com a personagem ‘Deus’ uma relação ‘tocada’ de uma certa *ambiguidade*. E se é verdade que se Saramago considera a relação entre Jesus e Deus como entre duas “entidades abstractas”, também não é menos verdade que a *fonte principal* para a construção dessas personagens, para além do seu pensamento e do poder criativo da sua imaginação estética, radica no conteúdo dos Evangelhos canónicos, mormente o de Lucas. Pelo que se tornou incontornável a *confrontação* entre o Jesus Saramaguiano e o dos Evangelhos canónicos, tratada por Saramago, essencialmente, em tom *paródico*, mas deixando, por vezes, transparecer uma certa inquietude e uma interpelação latente e *séria*. Seria inimaginável pensar que alguma vez Saramago tenha admitido ou possa admitir a revelação de Deus em Jesus Cristo e, portanto, a sua filiação divina. Para ele, Jesus é um homem, um simples homem como qualquer mortal. Parece, no entanto, alimentar a ‘mágoa’ de não conseguir chegar mais além.

Iremos, no primeiro capítulo da Parte 3, ensaiar uma resposta fundamentada e adequada à problemática saramaguiana aqui levantada, como parte integrante da nossa «contraproposta» a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*.

Capítulo II

A ILUSÃO DE UM MESSIAS EM VÃO ESPERADO

2.1. A VÃ ESPERANÇA DE UM FALSO MESSIAS

A *dimensão humana* de Jesus impõe-lhe a irreversível marcha do tempo, manifestada nos actos e nas palavras do discurso, isto é, na matéria narrada. A introdução do *fluxo cronológico*, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, vem contrariar a teleologia messiânica da cultura judaica e, por acréscimo, eliminar o fim dos tempos, a ressurreição dos mortos e a segunda vinda de Jesus, acontecimentos tão propalados pelo cristianismo. O Messias, anunciado pelos profetas e mostrado já presente por João Baptista, é um falso Messias, uma ingénua ilusão parodiada com refinada ironia pelo autor-narrador, no «seu evangelho». É com reconhecida argúcia que a narrativa saramaguiana lida com o devir, chegando mesmo a prever um “futuro negro” para o cristianismo, e nunca a instauração de um utópico e divinal «reino messiânico». O Messias é o ‘agente’, a personagem implicada. É óbvio que, para o autor-narrador, se trata de um falso Messias, de uma personagem meramente fictícia.

2.2. O DRAMA DO ‘HERÓI’ E O ESPECTRO DO FALSO MESSIAS

O Jesus de Saramago é uma personagem dotada de uma profunda e, por vezes, azeda ironia, mas revela-se espantosamente brando, tendo em conta a sua vitimização por Deus. Perante João Baptista, que se apresenta mais alto e mais forte do que ele, com barba abundante, trajado com umas toscas peles de camelo e alimentado de gafanhotos e mel silvestre, exclama estupefacto: “Parece bem mais o Messias do que eu”.¹⁰⁹

Jesus, versado nas Escrituras, sabia perfeitamente quem viria a ser o «Messias», mas nunca assumiu esse papel; antes pelo contrário, vivia uma angústia profunda, por um lado, com o que dele se dizia entre o povo que o considerava o possível Messias, libertador de Israel numa era de domínio romano e, por outro, pela sua experiência interior que lhe apontava o caminho da morte irremediável na sua condição de um “filho de homem” como qualquer outro. Do próprio «encontro com Deus» veio a concluir que

¹⁰⁹ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 420.

o “poder e a glória” – atributos do Messias esperado por Israel – só lhe eram *prometidos* após a sua *morte na cruz*. Os acontecimentos que precederam a «hora» da sua morte em Jerusalém marcam *definitivamente* a constatação amarga de ser levado à morte “ao engano”, *ironicamente*, como “rei dos judeus” e, *na realidade*, como simples “filho do homem”. O autor-narrador parodia os factos enquanto irreais, ridiculariza as situações como ilusórias, descredibiliza a «fé», rejeitando em absoluto que Jesus possa ser o Messias esperado pelos profetas e a revelação de Deus.

Do ponto de vista da dimensão filosófico-religiosa da figura de Jesus Cristo no seu romance, Saramago queda-se por uma visão humana, finita e imanentista. Mais precisamente: Jesus, tal como Deus, não são mais do que “personagens abstractas”, “puras ilusões”, “projeções perversas” das mentes esclarecidas dos evangelistas canónicos e seus seguidores. Tentaremos demonstrar o contrário no capítulo correspondente que desenvolveremos na Parte 3 deste estudo.

Capítulo III

A 'MALDADE' DE DEUS E A QUESTÃO DO MAL E DO SOFRIMENTO PERANTE A LIBERDADE HUMANA

3.1. O «DEUS MAU» DE SARAMAGO

Saramago, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, para além da problemática até aqui levantada, suscita o grande problema da 'maldade de Deus' que ele trata, a seu modo, incarnando o papel de autor-narrador do seu romance. Em termos mais gerais, trata-se de como conciliar a existência de um Deus Bom com a do mal e do sofrimento inocente. Saramago pretende resolver o problema a partir da maldade de Deus ou da pretensa existência de um «Deus mau». Com efeito, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* este tema é profusamente abordado. Saramago, aliás, associa as duas problemáticas: a da maldade de Deus e a do absurdo ou escândalo do mal e do sofrimento inocente, sobretudo dos inocentes. Convém, desde já, esclarecer que Saramago antropomorfiza a imagem ou ideia de Deus. A partir daí, o «deus» de que ele fala é o «deus de Saramago», assim como já referimos que o «evangelho» que ele escreve é o «evangelho segundo Saramago». Não estranha, portanto, que ele se escandalize, indigne, vitupere e até blasfeme contra Deus por causa da matança dos inocentes; da vida, paixão e morte de Cristo; das cruzadas; da opressão das consciências ou da inquisição. É que ele criou um deus à sua imagem e, logo a seguir, colocou-o no 'centro do cristianismo e do poder', julgando-o e revoltando-se contra ele como se fosse uma criação do cristianismo.

3.2. MAL E BEM/DEUS E O DIABO

Mal e Bem, Deus e Diabo estão no centro da discussão. Saramago, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, refere, em várias passagens, esta problemática. No início do romance, falando do Bom e do mau Ladrão, o autor-narrador refere: “o Bem e o Mal não existem em si mesmos, cada um deles é somente a ausência do outro”.¹¹⁰ O autor-narrador não admite, portanto, a existência metafísica do MAL nem do BEM,

¹¹⁰ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 18.

concepção que deriva do materialismo ateu de Saramago e do seu pensamento de fundo marxista.

O mesmo se diga da existência de Deus e do Diabo que ele considera meras “entidades abstractas”: “Eu digo que Deus e o diabo são noções que nasceram na nossa cabeça e cá continuam porque fora dessa cabeça não há Deus nem há diabo”.¹¹¹ As figuras abstractas de Deus e do Diabo, no entanto, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, servem a preceito para aí ser feita a *desconstrução* de verdades essenciais canonizadas pela ortodoxia da Igreja Católica, como a existência de um Deus Bom, de um Diabo mau, o *mysterium iniquitatis* (2 Tes 2, 7), e de Jesus, o Filho de Deus Pai.

Saramago não está interessado na discussão de questões de ordem metafísica como a da difícil conciliação da existência de um Deus infinitamente bom e onipotente com a existência real do mal no mundo, principalmente o sofrimento dos inocentes e dos justos. A ele interessam-lhe exclusivamente as questões de ordem prática, concreta, verificável na história. É nesse âmbito que ele situa a questão do mal e do sofrimento perante a liberdade humana, uma vez que a ‘maldade’ de Deus é uma transferência, para o abstracto – a idealidade – da ‘maldade’ do homem. O que existe, de facto, é a matéria com as suas virtualidades e deficiências e o homem com a sua maldade ou bondade confrontadas com a sua liberdade. Para Saramago, existem os «males», e não o Mal em si; existem os «bens», e não o Bem em si. Ao homem cabe viver dentro desta dialéctica e encontrar aí a saída para a sua existência, ou uma existência sem saída, entregue a si mesmo, *segundo a tal lei escrita que manda acreditar só no que se vê*, como aconteceu no nascimento de Jesus, filho de Maria e de José. Em si só existe, portanto, o que se vê, o concreto, o absoluto da matéria, a finitude, a inexorabilidade da morte.

Para Saramago o Diabo é o *símbolo* do Mal e Deus o do Bem. Portanto, nem Deus nem o Diabo existem em si mesmos e, por isso, o Mal e o Bem também não existem em si mesmos. O que existe são os ‘agentes’ do mal e do bem ou, por outras palavras, os bons e os maus agentes: os bons e os maus. É o amplamente discutido dualismo metafísico mal/bem colocado a nível real, histórico. Transposta a questão *exclusivamente* para a vida real, a solução torna-se mais difícil do que a nível metafísico. Saramago procura soluções por todo o lado e a conclusão a que chega é

¹¹¹ SILVA, João Céu e – *Uma longa viagem com José Saramago*. Porto: Porto Editora, 2009, 260.

verdadeiramente paradoxal: os maus são os bons e os bons são os maus: é a *inversão* de papéis, como *simbolicamente* acontece entre Deus e o Diabo em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. O que Saramago quer dizer é evidente: Jesus, a Igreja Católica (o cristianismo) e os seus representantes são os maus, e os seus opositores, os bons – *inversão* de papéis na vida real, na história. Porém, uma vez estabelecida a confusão, ela ganha amplitude, porque *simbolicamente* em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, no «episódio da efabulação entre Jesus, Deus e o Diabo» no meio do mar, Deus e o Diabo “eram como gémeos”¹¹²; “e quanto mais Deus crescer, mais crescerá o Diabo”¹¹³; “Porque este Bem que eu sou não existiria sem esse Mal que tu és, [...] para que eu seja o Bem, é necessário que tu continues a ser o Mal, [...] a morte de um seria a morte do outro”.¹¹⁴ E estas foram as derradeiras e *irrepetíveis* palavras da conversa entre Deus e o Diabo no meio do mar. Transpondo mais uma vez a situação para o mundo real, parece haver uma equivalência de forças entre os bons e os maus não se sabendo bem o espaço que cada um deles ocupa, ou se ambos ocupam o mesmo lugar.

Em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, a ‘maldade’ de Deus adquire uma arrepiante acuidade se a analisarmos em relação ao seu próprio filho, a quem ele ‘tudo exige’ para satisfazer a sua ânsia de poder e de domínio, inclusive “a vida”. Mais ainda: a ‘maldade’ de Deus adquire requintes de cinismo incomensurável quando da proposta do Diabo que se mostra arrependido e disposto a reparar a sua desobediência, pela obediência que agora lhe promete a favor da ‘causa de um Bem universal’. A resposta é a rejeição absoluta da proposta do Diabo, contrapondo-lhe que se torne em pior, de modo que a ‘maldade’ de Deus se transforme no «Deus da maldade», numa clara identificação entre Deus e o Mal, ou mais precisamente, entre Deus e ‘o pior dos males’.

3.3. A CONDIÇÃO HUMANA E A QUESTÃO DA LIBERDADE

Procurando ir um pouco mais além, Deus será o “silêncio absoluto”, como refere o autor-narrador, quando em certa ocasião Jesus e Maria de Magdala viajaram incógnitos, retratando, simbolicamente, a *condição humana*: “Dormiam onde calhava, sem mais *condições* de conforto que o regaço do outro, alguma vez tendo por único tecto o firmamento, o imenso olho negro de Deus crivado daquelas luzes que são o

¹¹² SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, Lisboa, 368.

¹¹³ *Ibidem*, 378.

¹¹⁴ *Ibidem*, 392-393.

reflexo deixado pelos olhares dos homens que contemplaram o céu, geração após geração, interrogando o silêncio e escutando a única resposta que o silêncio dá”.¹¹⁵ Nesta passagem, a *condição humana* apresenta-se-lhe como algo indecifrável para além do silêncio das estrelas e do “negro olho de Deus” a simbolizar a imensa escuridão do universo. Na entrevista concedida a João Céu e Silva, Saramago interroga-se: “a questão do diabo levanta uma pergunta básica, que é querer saber porque é que Deus permitiu a existência do Diabo. Porquê?”.¹¹⁶ Por outras palavras, retornamos ao problema da existência do Mal, *simbolicamente* representado pelo Diabo, intimamente relacionado com o sofrimento em *coexistência* com um Deus Bom e Todo-poderoso. Saramago antecipa-se e responde: “Claro que a Igreja, com os seus auxiliares, com os seus comunicadores, arranjará *mil explicações* que não esclarecem nada mas que servem para ocultar a *impossibilidade* de responder a isto. Vão dizer que Deus nos criou livres e, portanto, somos nós quem escolhe o *destino* e o *caminho*”.¹¹⁷ Deste modo, Saramago ‘arruma’ de vez a questão invocando a *impossibilidade de uma qualquer solução*: “O que é irremediável, remediado está”, como diz a máxima popular.

Perante esta visão do problema e à luz da simples *razão natural*, a inteligibilidade do mal é praticamente nula, o que equivale a dizer que o mal é, para Saramago, uma realidade absurda com a qual o homem terá de conviver indefinidamente. Daí que, defendendo esta posição, Saramago terá de admitir que a vida humana é absurda e carecida de significado *per se*.

Por outro lado, ampliando e completando esta problemática, o autor-narrador de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* tem uma enorme aversão ao pecado de origem ou ‘original’, não sendo capaz de retirar daí as ilações possíveis para uma vida feliz, porque o ‘liga’ ao sentido amargo da culpa, ao remorso inquietante e obsessivo, à humilhação total. A dada altura, na discussão entre Jesus e o escriba, coloca nos lábios de Jesus a seguinte acusação ao escriba: “lembra-te do que tu disseste há pouco, que o homem é livre para ser castigado”¹¹⁸ e, mais adiante, nos lábios de ambos, o seguinte diálogo: “A culpa é um lobo que come o filho depois de ter devorado o pai, Esse lobo de que falas já comeu o meu pai, Então só falta que te devore a ti, E tu, na tua vida, foste comido ou

¹¹⁵ Ibidem, 407-408.

¹¹⁶ SILVA – *Uma longa viagem com José Saramago*. Porto, 2009, 257.

¹¹⁷ Ibidem, 257.

¹¹⁸ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 211.

devorado, Não apenas comido e devorado, mas vomitado”.¹¹⁹ O diálogo é atroz e as conclusões impossíveis e repletas de pessimismo. O autor-narrador subverte a livre opção do ser humano e rejeita, liminarmente, o reconhecimento do próprio erro, o arrependimento e a conversão, uma vez que não aceita a ideia de ‘pecado’ e muito menos de “pecado original”. O deus de Saramago é, definitivamente, um «deus mau» – negra criação do cristianismo.

Também para esta questão procuraremos encontrar uma resposta adequada na Parte 3, capítulo final deste trabalho.

¹¹⁹ Ibidem, 213.

Parte 3

'CONTRAPROPOSTA' A O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO

Nesta terceira parte, a nossa tarefa centra-se essencialmente na contra-argumentação que conduz a uma fundamentada 'contraproposta' às teses de Saramago que rejeitam liminarmente a revelação de Deus em Jesus Cristo, o autêntico messianismo de Jesus de Nazaré e a transcendência de um Deus bom, amigo e redentor do homem. Por outras palavras, a partir dos problemas suscitados por Saramago em relação à figura de Deus e Jesus Cristo considerados como duas "personagens abstractas", de ficção, "meras projecções" de mentes perversas, cabe-nos agora dar uma resposta condigna que se configure como uma 'contraproposta' credível e fundamentada concebendo Deus e Jesus Cristo na sua realidade (verdade) transcendente em diálogo constante e íntima relação com a criação, particularmente com o ser humano. Jesus Cristo surgirá como o «lugar» do encontro entre transcendência e imanência, Deus e o ser humano.

A cada questão levantada por Saramago contra-argumentamos alicerçados em Jean-Luc, Marion¹²⁰, John Caputo¹²¹ e Andrés Torres Queiruga¹²², respectivamente, desenvolvendo esta temática em três capítulos: I) A Manifestação de Jesus Cristo como paradigma do fenómeno de revelação (Marion); II) O Messias 'já' presente na história mas 'ainda não' em plenitude (Caputo); III) O mal e o sofrimento perante a bondade de Deus e a liberdade humana (Queiruga).

Não pretendemos dar uma resposta exhaustiva às questões em estudo, mas realizar um trabalho que seja um contributo fundamentado para o seu aprofundamento, quer pela qualidade da argumentação filosófico-religiosa que vimos trabalhando, quer pela novidade do tema, quer pela sua candente actualidade, tendo em conta um certo

¹²⁰ MARION, Jean-Luc – *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Libro IV. Lo dado. II: Grados. Madrid: Editorial Síntesis, 2008, 299-393.

¹²¹ CAPUTO, John – «Apôtres de L'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 33-51.

¹²² QUEIRUGA, Andrés Torres - «El mal como dolor de Dios». In: ID., *Recuperar la salvación*. Santander: Sal Terrae, 1995, 85-120.

descrédito e indiferença a que estão hoje votados Deus, Cristo e o Cristianismo, porque muitos dos valores que veiculam entram em confronto com os da pós-modernidade ou do mundo onde hoje o ser humano se situa.

Capítulo I

MANIFESTAÇÃO DE JESUS CRISTO COMO PARADIGMA DO FENÓMENO DE REVELAÇÃO

Para uma melhor compreensão da *manifestação de Jesus Cristo como paradigma do fenómeno de revelação*, tendo presente o estudo realizado até ao presente sobre *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de Saramago, e como ‘contraproposta’ à obra referida, propomo-nos abordar dois pontos fundamentais e inter-relacionados: a) a manifestação de Jesus Cristo como paradigma do fenómeno de revelação; b) as manifestações fenomenológicas em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*.

A título de um breve esclarecimento introdutório a este capítulo, diria que a tese que temos vindo a defender e comprovar ao longo dos capítulos precedentes está, na essência, em sintonia com a opinião já expressa no decurso deste trabalho por Leyla Perrone-Moisés ao afirmar que o Jesus saramaguiano “não é totalmente divino, nem totalmente humano: é uma personagem de ficção”. Maria Alzira Seixo vem, de qualquer modo, confirmar e esclarecer esta posição ao afirmar: “O *transcendente*, pressupõe, tal como a *poesia*, a ‘voluntária suspensão da crença’, como dizia o velho Coleridge, e nessa suspensão se instala boa parte da obra de Saramago”.¹²³ E, embora o *fantástico* descreia abertamente o que a *religião* procura explicar através dos seus dogmas e mistérios, “parece, no entanto, que Saramago se aproxima mais da *atitude poética* do que da *atitude religiosa*, na medida em que os dogmas são fortemente contestados na sua obra, e na medida em que o ‘mistério’ raramente é designado como tal, preferindo-lhe comumente a menção laica de ‘enigma’”.¹²⁴ No entanto, a homenagem de um ateu à figura de Jesus em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, permanece pelo menos enquanto ‘enigma’ e como uma ‘espantosa exaltação do valor humano de Jesus’.¹²⁵

Por outro lado, não é de deixar passar despercebido o facto de, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, Saramago referir algumas vezes as palavras «mistério», «enigma», «revelação», «aparição», «visão», assim como uma outra terminologia

¹²³ SEIXO, Maria Alzira – *Lugares da Ficção de Saramago*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1999, 161.

¹²⁴ *Ibidem*, 161.

¹²⁵ Cf.: *Ibidem*, 161.

similar que permite ao leitor atento a passagem para outros domínios, onde certos «fenómenos» aparecem, se mostram ou ‘manifestam’ rodeados de uma aura de «mistério» ou, pelo menos, de um certo «deslumbramento», e relacioná-los, em termos gerais, com o «fenómeno saturado», na terminologia de Marion, como veremos adiante.

1.1. DO FENÓMENO SATURADO AO FENÓMENO DE REVELAÇÃO

Como prévia fundamentação do tema que nos propomos abordar, principiaremos por fazer referência ao «fenómeno saturado» e ao «fenómeno de revelação», considerando este último como o estágio final da fenomenicidade e propondo a *manifestação de Jesus Cristo como paradigma do fenômeno de revelação*. Concluiremos com uma abordagem a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, considerando a *possibilidade* da existência, no romance, de alguns indícios de «fenómeno saturado» e de «fenómeno de revelação», tendo em conta que há conceitos em que a intuição é excessiva, como acontece na ‘obra de arte’. A ‘obra de arte’ é rica em *intuição*, ao contrário dos números matemáticos em que não há intuição. O fenômeno que supera o conceito em intuição é o «fenómeno saturado». Neste sentido poderemos falar em «fenómeno saturado» e até, em certo sentido, em indícios de «fenómeno de revelação» em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, como veremos. Por outro lado, deve ter-se em conta também que o «dom real» se apresenta como «símbolo real» da própria doação, pelo que o universo simbólico presente em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* é mais um *indício* da existência do «fenómeno de revelação».

Centrando-nos no tema, esclarecemos que, segundo a fenomenologia elaborada por Jean-Luc Marion, a «redução fenomenológica» é o processo que permite atingir a essência do fenômeno: *a doação pura*. É importante como ponto de medida, de referência, para se atingir o «fenómeno saturado» seguir o fio condutor das categorias do entendimento definidas por Kant, tendo presente que o «fenómeno saturado» excede essas categorias, posto que nele a *intuição* ultrapassa todo o *conceito*. Seguiremos então essas categorias invertendo-as: “O fenômeno saturado descrever-se-á como não-mencionável (invisible) segundo a *quantidade*, insuportável segundo a *qualidade*, absoluto segundo a *relação*, não-fitável (irregardable) segundo a *modalidade*. Os dois

primeiros põem em questão a acepção comum do *horizonte* e o último, a acepção transcendental do *eu*".¹²⁶

O fenómeno saturado, enquanto incondicionado por um *horizonte* e irreduzível a um *eu*, aspira a uma possibilidade que esteja liberta dessas duas condições, pelo que contradiz «o princípio de todos os princípios»,¹²⁷ mantendo uma dupla reserva com respeito à possibilidade (o *horizonte*, o *eu*). Esta reserva com respeito à *possibilidade* pode resultar numa reserva da própria fenomenologia que, no entanto, conserva uma reserva de possibilidade para se ultrapassar a si própria até uma *possibilidade sem reserva*. Assim, a fenomenologia encontraria a sua última possibilidade: a *possibilidade do impossível*, o «fenómeno saturado». O fenómeno saturado aparece, então, sem os limites de um horizonte, sem a redução a um eu, constituindo-se a ele mesmo até ao ponto de se dar como um *si (soi)*, a que chamaremos *automanifestação*. Trata-se apenas do fenómeno em sua plena acepção, isto é, da sua figura normativa em relação à qual os outros fenómenos se definem e decaem eventualmente por direito ou simplificação.¹²⁸

Será conveniente, chegados a este ponto, traçar um esboço dos diferentes tipos de fenómenos como variações da *automanifestação* (mostrar-se em e a partir de si, seguindo o grau de *doação* dar-se em e a partir de si).

Distinguiremos três figuras de fenomenalidade: (a) os *fenómenos pobres em intuição* (intuição formal em matemática e categorial em lógica) que gozam do privilégio da certeza; (b) os *fenómenos de direito comum* que conservam uma forte abstracção devido a uma intuição débil e com um grau de certeza semelhante à dos fenómenos pobres (neles incluiremos os objectos da física, as ciências da natureza e os objectos técnicos); (c) os *fenómenos saturados ou paradoxos* em que a *intuição* submerge a expectativa da intenção e a *doação* ultrapassa e modifica as características comuns da manifestação. Nos fenómenos saturados ou paradoxos, a intuição ultrapassa a intenção, desdobra-se sem conceito e permite que a doação preveja toda a limitação e todo o horizonte. Neste caso, a fenomenicidade regula-se a partir da doação de modo

¹²⁶ MARION, Jean-Luc – *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Libro IV. Lo dado. II: Grados, Madrid: Editorial Síntesis, 2008, 330.

¹²⁷ “O ‘princípio de todos os princípios’ (opondo-se ao princípio da razão suficiente e ao princípio supremo da possibilidade) afirma com efeito que toda a intuição doadora originária é fonte de direito para o conhecimento, que tudo o que a intuição nos oferece originariamente deve tomar-se simplesmente como se dá, mas também dentro dos limites em que se dá”. J. L. MARION – *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Libro IV. Lo dado. II: Grados, Madrid: Editorial Síntesis, 2008, 305.

¹²⁸ Cf.: *Ibidem*, 355-356.

que o fenómeno se mostra na medida em que se dá. O que a *metafísica* descarta como uma excepção (o paradoxo saturado), a *fenomenologia* adopta-o aqui como sua norma – todo o fenómeno se mostra na medida (ou na desmedida) em que se dá. O fenómeno saturado estabelece finalmente a verdade de toda a fenomenicidade porque assinala, mais do que qualquer outro fenómeno, a «doação» da qual provém. O paradoxo, entendido em sentido estrito, já não vai aqui contra a aparência, mas em busca da «aparição».

Distinguimos, seguidamente, quatro tipos de fenómenos saturados: tratar-se-á de paradoxos que nunca poderão constituir-se como objectos num *horizonte* e por um *eu*.

O fenómeno saturado atesta-se, primeiramente, na figura do *fenómeno histórico* ou do *acontecimento* levado à excelência, que satura a categoria da *quantidade*. A hermenêutica do acontecimento (saturado ao tornar-se histórico) é suficiente para produzir uma comunidade histórica e, pela sua própria incompletude, possibilita a comunicação. Em segundo lugar, o fenómeno saturado adverte-se pelo seu *aspecto insustentável e pelo deslumbramento*, tal e como este subvertem a categoria da *qualidade* levada à excelência. Chamaremos *ídolo* a este paradoxo. O ídolo define-se aqui como o primeiro termo indiscutivelmente visível porque o seu esplendor detém pela vez primeira a intencionalidade; e esse primeiro visível a cumula, a detém e inclusivamente a bloqueia até ao ponto de a voltar contra si mesma como um obstáculo – ou espelho – invisível. O ídolo marca o sítio em que me detenho, porque a sua intuição é vazia de conceito. Em terceiro lugar, o fenómeno saturado intervém sob o *aspecto absoluto da carne*, tal e como esta se subtrai à categoria da *relação* e leva até à excelência o facto consumado. Ao contrário da intersubjectividade que suscita o acontecimento histórico, mais radicalmente do que a visão indefinida que me exige o ídolo, a carne só se mostra dando-se – e nesse “si” (soi) primeiro, me dá a mim mesmo. O fenómeno saturado exerce-se, em quarto lugar, sob o aspecto do *não-fitável (irregardable)* e do *irreduzível*. Chamaremos *ícone* a este último tipo de fenómeno saturado, porque já não oferece nenhum espectáculo ao olhar, nem tolera o olhar de nenhum espectador, mas volta inversamente o seu olhar sobre aquele que o encara. O *rosto do Outro* não se vê como também não se vê o seu acto de olhar. Mediante o seu acto de olhar e o rosto, o *Outro* actua, cumpre o acto da sua chegada como fenómeno saturado. Esta inversão de polaridade da fenomenicidade implica evidentemente que o eu se transforme nessa figura que já identificámos como *testemunha*, ou seja, o *eu*

enquanto me recebo da própria doação do fenómeno não-fitável (irregardable) e me alcanço a mim mesmo a partir do que *o olhar do Outro* me diz em silêncio. Concluindo, diria que a *definição do fenómeno como dado* o liberta das limitações da objectividade e da enticidade e, por sua vez, permite pensar que o fenómeno só se mostra em e a partir de si na medida em que se dá em e a partir de si, inclusive abandonando o si.¹²⁹

Vimos que o *ícone* reúne os modos de saturação dos outros três tipos (o acontecimento histórico, o ídolo e a carne) e daí se conclui que nem todos os fenómenos saturados possuem o mesmo grau de doação. Contudo, põe-se a questão de se considerar se tem algum sentido a existência de um fenómeno que se dá seguindo um *máximo de fenomenicidade* e permitindo, por isso, considerar todas as suas dimensões. É uma questão incontornável que se procura ignorar com medo de que seja posta a questão sobre Deus. Mas a questão de um fenómeno saturado poder atingir um máximo de saturação é apenas uma figura *possível* da fenomenicidade enquanto tal. O *máximo da fenomenicidade saturada* deve tornar-se uma *possibilidade última do fenómeno*, mas apenas a título de possibilidade. Contudo, algo contraditoriamente, poderá essa possibilidade última cumprir-se com aquilo a que chamaremos «fenómeno de revelação», ou seja, a última variação possível da fenomenicidade do fenómeno enquanto *dado*. Com efeito, o fenómeno de revelação não depende apenas da saturação, mas concentra em si os quatro tipos de fenómenos saturados. Trata-se de um *quinto tipo de saturação* no sentido em que, confundindo-se com ela, satura a fenomenicidade em *segundo grau* com uma «saturação da saturação». Trata-se ainda de uma possibilidade, não esqueçamos. Com efeito, a fenomenologia não poderá decidir se uma revelação nunca pode ou deve dar-se, mas só ela pode estabelecer que um tal fenómeno, nesse caso, deverá tomar a figura de *paradoxo de paradoxos*, o que se tornará incompreensível para a fenomenologia. Só a «revelação» poderá tomar essa figura, e libertar a possibilidade do fenómeno, suspendendo todas as impossibilidades *a priori* e admitindo inclusive a possibilidade de algumas delas. Sendo assim, o fenómeno de revelação definir-se-á também como a «possibilidade da impossibilidade», ou seja, a possibilidade que assimila a impossibilidade: *o dado*. Recordo, no entanto, que só estamos obrigados aqui a descrevê-lo na sua possibilidade pura e na imanência reduzida da doação. *A sua manifestação efectiva e o seu estatuto ôntico são assunto específico da teologia revelada.*

¹²⁹ Cf.: Ibidem, 362-376

1.2. JESUS CRISTO 'PARADIGMA' DO FENÓMENO DE REVELAÇÃO

Podemos tomar como exemplo concreto de um fenómeno de revelação a *manifestação de Jesus Cristo*, que é válida como *paradigma do fenómeno de revelação* segundo os quatro modos de saturação do paradoxo. Segundo a *quantidade*, o fenómeno de Cristo dá-se intuitivamente como um acontecimento perfeitamente imprevisível, porque a intuição satura aí, segundo a quantidade, todo o conceito anterior: trata-se por excelência de um *acontecimento*: “É que eu não vim de mim próprio mas foi Ele que me enviou” (Jo 8, 42). Segundo a *qualidade*, a figura de Cristo atesta evidentemente o seu carácter de paradoxo porque a intuição que a satura alcança e, na maior parte das vezes, ultrapassa o que o olhar (regard) fenomenológico pode suportar: “ainda tenho muitas coisas para vos dizer, mas não as podeis suportar agora” (Jo 16, 12). Cristo cumpre também o paradoxo do *ídolo*: a saturação do olhar por excesso de intuição torna o fenómeno insuportável. Segundo a *relação*, Cristo aparece como um fenómeno absoluto que anula toda a relação porque satura todo o horizonte no qual uma relação poderia introduzi-lo. Satura todo o horizonte possível porque “o seu reino não é deste mundo” (Jo 18, 36). O que quer dizer que há uma pluralidade de mundos, ou de horizontes, que governa todas as dimensões da fenomenicidade da *carne* de Cristo (Filho do Homem e Filho de Deus). Finalmente, segundo a *modalidade*, Cristo aparece precisamente como fenómeno *não-fitável* (irregardable) porque, a título de *ícone* me olha de tal modo que sou eu o constituído por ele como *testemunha* e, assim, não é ele quem é constituído por um eu transcendental, seja ele qual for. Cristo, de facto, constitui os seus discípulos como testemunhas, elegendo-os. E só o pode fazer na medida em que foi ele que os viu primeiro “viu dois irmãos” (Mt 4, 18) e os pre-vê “de longe” (Lc 15, 20). Tendo em mente o episódio do “jovem rico” (Mt 19, 16-22), e aprofundando o tema, o último tipo de saturação implica o seu desdobramento: não só se tem de respeitar o olhar dos pobres, mas também anular todo o sentido de posse para dar [se] aos pobres. Quando o jovem decide continuar a ser rico, confessa assim ficar capturado entre dois estados do paradoxo: a saturação intuitiva e a saturação mais além de si mesma, a saturação em segundo grau. *Na figura de Cristo encontramos não só os quatro tipos de paradoxo, mas também o desdobramento da saturação que define o último tipo.*¹³⁰

¹³⁰ Cf.: Ibidem, 377-387.

A manifestação de Jesus Cristo como paradigma do fenómeno de revelação torna, portanto, fiável e fundamentadamente credível a figura/pessoa de Cristo enquanto Filho de Deus e Filho do Homem: Deus e Homem verdadeiro.

1.3. MANIFESTAÇÕES FENOMENOLÓGICAS EM *O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO*: (IM) POSSÍVEIS PONTES DE DIÁLOGO

Saramago, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, embora pretenda desconstruir e desacreditar a figura divina de Jesus Cristo, não deixa, no entanto, de entrever ou abrir uma janela para espreitar o horizonte infinito da crença, através da possibilidade, mais ou menos velada, do *sagrado*, do *mistério*, do *transcendente*, de *Deus* e do próprio *Cristo* enquanto «figura» profano/sagrada ou humano/divina.

Parece-nos ser este, por isso, o momento aprazado para introduzirmos o estudo da possibilidade da presença do «fenómeno saturado» em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Existem, de facto, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, passagens verdadeiramente assombrosas que situam o leitor perante o *enigma*, a *dúvida* ou até na presença do *mistério*, permitindo-nos considerar a possibilidade da existência de alguns ‘indícios’ de «fenómeno saturado» e de «fenómeno de revelação». Consideremos as passagens:

a) O «Episódio da tigela de barro» donde irradiava uma *luz negra*, proveniente da terra ali colocada pelo «anjo/demónio da anunciação»: “decerto há um ‘mistério’ nisto, [...] ninguém viu nunca brilhar a terra de Nazaré”.¹³¹ Dali para a frente havia duas luzes em casa: “a da candeia, [...] e aquela aura luminescente, vibrátil mas constante, como de um sol que não se decidisse a nascer”.¹³² Tudo aponta para o nascimento de Jesus – por virtude da terra luminosa «semente divina» –, qual *Sol esplendoroso* da nova era da redenção. O acontecimento é parodiado, mas deixa, apesar de tudo, aberto o espaço para o ‘mistério’ – espécie de *fenómeno saturado*, não limitado por um *horizonte* nem por um *eu* porque se mostra na medida em que se dá: excesso de bem e de mal, de Deus e de Diabo.

b) Todo o «episódio ‘enigmático’ de Pastor» (figuração de Deus ou do Diabo?), com quem Jesus viveu quatro anos, o qual “*enigma dos enigmas*, não vende cordeiro ou cabrito do seu rebanho, nem mesmo na altura da Páscoa. [...] Não admira, portanto, que

¹³¹ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 35.

¹³² *Ibidem*, 36.

o rebanho cresça sem parar”.¹³³ Jesus fica estupefacto perante o seu modo de proceder. Mas não é só o modo de proceder de Pastor que se apresenta ‘enigmático’ a Jesus, já o fora o seu primeiro encontro. Jesus, após uma longa viagem, encontrava-se, rememorando em sonho o seu passado, na cova do seu nascimento, ali conduzido por Zelomi, “quando o que a ele pareceu um repentino e ‘ofuscante clarão’ inundou a caverna e o despertou de golpe, [...] viu um homem alto, gigantesco, com uma cabeça de fogo”.¹³⁴ *A estranha aparição era Pastor* que, muito estranhamente, conhecia tudo acerca dele, da vida, de Deus e do destino. Seguiu-se uma séria discussão entre Jesus e Pastor. Já quase de despedida, “Jesus disse, Vou-me embora, mas não se moveu”.¹³⁵ [...] “e tomou o seu lugar atrás do rebanho, divididos os sentimentos entre uma indefinível impressão de terror, como se a sua alma estivesse em perigo, e outra, ainda mais indefinível, de *sombria fascinação*”.¹³⁶ Não será, com certeza, intenção de Saramago tratar o «fenómeno saturado», mas o facto é que o seu discurso nos leva a considerar a presença nele do *fenómeno saturado ou paradoxo* em que a *intuição* submerge a expectativa da intenção e a *doação* ultrapassa e modifica as características comuns da manifestação. Com efeito, embora em contexto paródico, ‘o enigma dos enigmas’, o ‘ofuscante clarão’ e a ‘sombria fascinação’ apelam de novo para a presença do «fenómeno saturado»: excesso de enigma, de bem e de mal, de Deus e de Diabo.

c) O «fenómeno de revelação» poderá entrever-se no «episódio do encontro com Deus». Não é Jesus que vê e ouve a Deus, embora o chame enquanto procura a ovelha perdida, mas é Deus que se manifesta, se revela, ‘misteriosamente’, numa voz e numa nuvem: “mas uma voz deteve-o, Espera. Uma nuvem da altura de dois homens, que era como uma coluna de fumo girando lentamente sobre si mesma, estava diante dele, e a voz viera da nuvem. [...] A voz disse, Eu sou o Senhor”.¹³⁷

Jesus ouve uma voz e vê uma nuvem girando lentamente sobre si mesma, mas a Deus não o vê face a face, porque ele se manifesta ‘apenas’ a partir do ‘invisível’. Jesus testemunha essa visão e essa voz, mas a Ele não o vê. Se é certo que Saramago, enquanto autor-narrador, parodia esta visão, também é manifesto o facto de estarmos perante a *descrição* de um «fenómeno de revelação» captado intuitivamente pela sua

¹³³ Ibidem, 229.

¹³⁴ Ibidem, 224-225.

¹³⁵ Ibidem, 233.

¹³⁶ Ibidem, 235.

¹³⁷ Ibidem, 262-263.

imaginação *poético-religiosa*. *O que significa que o maravilhoso, o divino, estão de qualquer modo presentes.*

d) O «episódio do sonho de Maria de Magdala», por ela contado a Jesus: “uma noite apareceu-me em sonho um menino, de repente apareceu vindo de parte nenhuma, apareceu e disse *Deus é medonho*, disse-o e desapareceu, não sei quem fosse aquela criança, donde veio e a quem pertencia, Sonhos, Ninguém menos do que tu pode dizer a palavra nesse tom”.¹³⁸ Estranha «aparição e revelação», estranho e ‘enigmático’ menino; ‘misterioso’ ou ‘divino’, por que não? Aqui confundem-se ‘enigma’ e ‘mistério’, Deus é revelado como «medonho» por um ‘misterioso menino’, porventura Filho de Deus ou Filho do Homem, ou de coisa nenhuma: “Sonhos”. Estamos de novo perante a descrição de um «fenómeno de revelação»: estranho e enigmático fenómeno, que, no entanto, deixa Maria de Magdala como *testemunha* do experienciado.

Concluindo, diria que estamos perante exemplos, embora situados num *contexto poético-religioso*, de «fenómenos saturados», (os dois primeiros), à mistura com o que poderíamos apelar, em certo sentido, *lato sensu*, de «fenómenos de revelação» (o terceiro e o quarto). Não é despicienda a constatação de estarmos perante uma *ficção* que tem por detrás um pensamento próprio, uma cosmovisão, em que o «fenómeno saturado» e o «fenómeno de revelação» se deixam entrever e como que, de qualquer maneira, se mostram, o que pode servir como ponto de partida para um ‘diálogo’ cada vez mais aprofundado entre crentes e não crentes e dos seres humanos indistintamente entre si, em ordem a uma existência mais compensadora, digna e feliz.

¹³⁸ *Ibidem*, 309.

Capítulo II

O MESSIAS 'JÁ' PRESENTE NA HISTÓRIA MAS 'AINDA NÃO' EM PLENITUDE

Apesar de toda a envolvimento, *aparentemente extraordinária*, caracterizadora de certos fenómenos relacionados com o Jesus saramaguiano tal como por nós foram focalizados no capítulo anterior, o certo é que para o autor-narrador ele não é, em última análise, o Messias prometido, nem segundo as profecias judaicas, nem segundo a fé cristã/católica. Para o autor-narrador, a *dimensão humana* de Jesus está claramente presente nos seus actos – nunca divinos – por grandiosos que pareçam, e nas marcas do seu discurso – jamais revelado –, contrariando a expectativa do Messias real (autêntico), 'já' presente na história, mas 'ainda não' em plenitude, e excluindo-o como o verdadeiro e derradeiro «sinal dos tempos»: o tempo do *saeculum*, entre o princípio e o fim, garantindo a vitória sobre o pecado e a morte (o mal), a consequente ressurreição e a 'segunda vinda'. O romance de Saramago acaba, tragicamente, na Crucifixão anunciando o fim “negro” e irremediável de Jesus – o suposto e fracassado Messias – cujo sangue maldito gotejava para a tigela negra que um *homem misterioso* (talvez o diabo/pastor?) colocara no chão. No entanto, algo paradoxalmente, apraz-nos referir que o último capítulo do romance nos remete para o primeiro (a explicação da simbologia do “Quadro da Crucifixão de Albrecht Dürer”), onde tudo começa e acaba ficando, no entanto, algo em aberto. É precisamente esta *abertura* que nos catapulta para o tema central deste capítulo: “O Messias 'já' presente na história mas 'ainda não' em plenitude.

Com efeito, não deixa de ser significativo o facto de o romance começar pelo fim, ou seja, pela morte do 'herói' ou protagonista, por meio de uma prolepse que antecipa, no discurso narrativo, acontecimentos e enigmas que só no fim serão resolvidos, no plano da história. O quadro da 'Crucifixão' de Albrecht Dürer serve de ensejo a esse trabalho do autor-narrador. Destacaremos apenas um dos aspectos que julgamos de capital importância para a nossa reflexão, orientada para uma abertura ao futuro e ao mais além. Servindo o nosso intento, centraremos a nossa atenção no fim do capítulo inicial, quando, à semelhança do final do último capítulo do romance, um

homem se afasta após ter refrescado os lábios do condenado com uma mistura de “vinagre e água”: “refresco dos mais soberanos para matar a sede, como ao tempo se sabia e praticava. Vai-se embora, não fica até ao fim, fez o que podia para aliviar as securas mortais dos três condenados, e não fez *diferença* entre Jesus e os Ladrões, pela simples razão de que tudo isto são coisas da terra, que vão ficar na terra, e delas se faz a única história possível”.¹³⁹ Será fácil deduzir que este homem representa a verdadeira humanidade.

O texto de Saramago não faz *diferença* entre Jesus e os ladrões, tal como se deduz da ortodoxia dos textos bíblicos: “Digo-vos que se cumprirá em mim o que está escrito: *Foi tido por malfeitor*. O que se refere a mim está chegando ao fim” (Lc 22, 37); “O sumo sacerdote que temos não é insensível à nossa fraqueza, já que foi provado como nós em tudo, excepto no pecado” (Heb 4, 15). Neste ponto, a leitura que faz Saramago dos Evangelhos canónicos coincide com a da ortodoxia da Igreja Católica: Jesus foi crucificado entre malfeitores e fez-se igual a nós em tudo, «excepto no pecado». Mas é, precisamente, esta *igualdade* e esta *excepcionalidade* que fazem toda a diferença, ou seja, o Jesus da ortodoxia é Deus e Homem verdadeiro. Homem, porque assumiu a nossa condição humana; Deus, porque nunca cometeu pecado. Por isso, só ele podia operar a redenção universal: salvar o homem do pecado e da morte.

Como foi acima referido, o desenvolvimento do tema deste capítulo baseia-se, essencialmente, num artigo de John Caputo¹⁴⁰.

Jean-Luc Marion, ao longo de vinte anos, refere o citado artigo, propôs-se levar a fenomenologia até à possibilidade do impossível. Concretamente, propôs uma fenomenologia radical da doação saturante. Derrida, seduzido também ele pelo impossível, desconfia da doação saturante. Para ele o impossível é puro diferir, e a desconstrução o desejo imprevisível de qualquer coisa «a vir», ansiosamente esperada, ou o puro desejo de um Messias que jamais «virá» a ser realidade. É exactamente a impossibilidade estrutural do *sendo dado* que torna possível o Messias, alimentando o *desejo* e deixando o *futuro* sempre aberto. Quer dizer, começamos pelo impossível nunca efectivado mas aberto a qualquer coisa. Não será o desespero, mas também nada de reconfortante. Não se trata, neste caso, de uma fenomenologia do *clarão ofuscante* da

¹³⁹ KRYSINSKI – «Le Romanesque et le Sacré. Observations sur L’Évangile selon Jesus-Christ». In: *Colóquio-Letras*. Lisboa, 1999, 405.

¹⁴⁰ CAPUTO, John – «Apôtres de L’impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 33-51.

doação, mas da *negra escuridão* de uma fenomenologia sempre auto-interrompida ou, diríamos, da «cegueira» ou de uma «fé» sempre à espera – é preciso acreditar – ¹⁴¹ de qualquer coisa a vir, não se sabe bem o que, de um *totalmente Outro*.

A partir daqui, poderemos entrever *duas figuras messiânicas* distintas que correspondem a *duas experiências diferentes* do impossível e a *duas fés* diferentes: a de um Messias que *já nos foi dado* na carne e, por isso, um impossível dom de Deus; ou de um Messias sombrio «a vir», inimaginável, que *nunca será dado*. Ficamos, assim, entre o já dado e o nunca dado, mas ainda «a vir». Deparamo-nos, então, como que com dois *apóstolos do impossível*: um que já foi dado, outro que nunca o será.

Na opinião de Caputo, o ateísmo de Derrida não se afigura nada simples e a desconstrução por si mesma, não é teísta nem ateia. A *estrutura de esperança absoluta* e de espera face ao que Derrida chama «événement»¹⁴² daquilo que vem ou chega, ele acaba por chamá-lo «messiânico». Sendo assim, a desconstrução é uma afirmação messiânica da vinda do impossível, ou uma forma generalizada, uma repetição, do que acontece com a religião (ela é estruturada como uma religião), pois na religião – digamos – o impossível vai e vem com o nome determinado de «Deus».¹⁴³

No entanto, “a diferença entre a desconstrução e as religiões do Livro não se reduz a uma diferença entre teísmo e ateísmo. Ela parte de uma diferença entre um «messiânico» em geral, indeterminado, e os «messianismos» doutrinários, específicos e determináveis, do judaísmo, do cristianismo e do islão”.¹⁴⁴ Derrida é, algo paradoxalmente, um amante da religião sem religião, pois, diversamente da percepção mística de Deus ou do que se nomeia como «Deus», para Derrida o nome de Deus possui uma certa *traduzibilidade ilimitada*, de maneira que nunca estamos seguros se o nome de «Deus» representa um exemplo do nome «justiça» ou se a «justiça» é um exemplo de Deus. Mas aquilo que chama religião sem religião, ou seja, uma religião à qual dá forma a *estrutura geral e traduzível do religioso sem o conteúdo determinado de qualquer confissão religiosa específica*, é já uma espécie de «fé». No entanto,

¹⁴¹ Cf.: DERRIDA, Jaques – *Mémoires d’aveugle: l’auto-portrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la réunion des musées nationaux, 1990. [Citado in: CAPUTO – «Apôtres de L’impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 34].

¹⁴² Cf.: DERRIDA, Jacques – *Psyché: inventions de l’autre*. Paris: Galilée, 1987, 53-62. [Citado in: CAPUTO – «Apôtres de L’impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 34].

¹⁴³ Cf.: CAPUTO – «Apôtres de L’impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 34-35.

¹⁴⁴ Ibidem, 35.

Derrida desconfia de todo o discurso místico sobre Deus e pergunta-se se o que ele diz é propriamente falar sobre Deus.

“Marion e Derrida estão de acordo em considerar a «intenção» e o «conceito» como uma seta apontada ao coração de Deus da qual ele deve ser «protegido» e «salvaguardado”.¹⁴⁵ Para Marion, a seta da intencionalidade é demasiado *frágil* para penetrar e compreender a doação infinita de Deus; para Derrida, a seta apontada a Deus não atinge o seu fim porque o nome de Deus nomeia o que nós amamos ou desejamos, um totalmente outro, nunca *presente*, jamais *dado* e sempre «a vir». O nome de Deus, para Derrida, é o excesso do que é sempre oferecido e prometido: é o nome do *futuro*, do que mantém um *futuro impossível* sempre a vir. Segundo Derrida, não devemos confundir nunca a vinda do Messias com a sua presença real, pois se ela se realizasse nada mais poderíamos esperar e o futuro e a história deixariam de existir, mesmo a história do próprio cristianismo. De facto, o cristianismo vive na expectativa da segunda vinda do Messias, o que é próprio da ideia do Messias.

Resumindo, para Derrida o nome de Deus não remete para a doação histórica de Deus, no Verbo feito carne, um Messias real, nem para a doação mística de Deus para além da intenção; no entanto, também não sucumbe perante um frio ateísmo. Resta-lhe uma *terceira via* em que o nome de Deus signifique qualquer coisa que simplesmente vem (vinda). Deus será o *espectro*¹⁴⁶ do que está para vir ou a matéria dos bens que se esperam (Heb 11,1). Esta ideia de Derrida evoca um ponto de vista teológico na medida em que dá lugar à «fé» e admite que nós vemos obscuramente como que através de um espelho, e nunca face a face perante a doação. Derrida e Marion estão de acordo que a *significação* do nome de Deus reside, em última instância, na *pragmática* (prática, acção) e não na *apofântica* (revelação da verdade). Mas para Marion isso significa que o nome de Deus aparece na *oração* e na *liturgia*, e para Derrida na *paz* e na *justiça*. O *impossível* que nós amamos e desejamos é, para Derrida, uma justiça e uma paz sempre a vir.¹⁴⁷ “O discurso de Derrida sobre o nome de Deus é mais profético do que apofântico, mais judeu que cristão, mais religioso que teológico, mais preocupado com a ética e a política da hospitalidade do que com a teologia mística ou negativa”.¹⁴⁸ A

¹⁴⁵ Ibidem, 35-36.

¹⁴⁶ *Espectro*, neste contexto, poderá significar fantasma; visão obscura; negra escuridão de uma fenomenologia sempre ‘auto-interrompida’, do inaparente, do invisível ou da ‘cegueira’.

¹⁴⁷ Cf.: CAPUTO – «Apôtres de L’impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 36-37.

¹⁴⁸ Ibidem, 37.

divergência entre Marion e Derrida, em termos de diferença entre um cristão e um judeu, é a diferença entre os *messianismos específicos ou concretos* e uma *estrutura mais generalizada* que Derrida atribui às escrituras hebraicas e cristãs e que ele denomina como a «messiânica» em geral.

Ensaçando uma conclusão, diria que “Marion possibilita a abertura do humano para além de si, para o *totalmente Outro* (hiper-presença, hiper-doação) que é dado naquilo que nos é dado e que não damos nós – a não ser que nada nos seja, realmente, dado; Derrida, permanece ambíguo, pode identificar essa alteridade com o puro *desejo humano*, talvez demasiado humano – sem dom nem doação alguma, a partir de um outro de si mesmo”.¹⁴⁹ Para Marion, modernidade e subjectividade, metafísica e onto-teologia são *ídolos*, entaves ou barreiras artificiais e *muros de presença* que a doação deverá inverter (renverser). A «desconstrução» será, então, uma maneira de derrubar os muros, de obrigar estas condições transcendentais a ceder perante um excesso de transcendência a fim de deixar que a doação se dê a si mesma, a partir de si mesma, num transbordamento incontrolável. Para Marion, o *Messias já veio* e a hiper-doação já nos arrebatou e tornou aptos a vê-lo presente e a escutar os seus cânticos de vitória e louvor «em âmbito de redenção, e não de domínio». Derrida, por sua vez, prefere conservar-se a uma distância prudente e respeitosa de todos os «hiper», e sente-se preocupado com tudo aquilo que ostente em demasia o poder, o prestígio ou a autoridade.¹⁵⁰ “Se o Messias devesse um dia erguer entre nós a sua tenda, na carne, se ele devesse um dia ser dado, isto seria para Marion um acontecimento de excesso e de alegria, um sujeito de cânticos, de oração e de louvor; diversamente, Derrida, aproximando-se do Messias perguntar-lhe-ia: Quando virás tu?”.¹⁵¹ Admiravelmente, os dois têm algo a dizer à humanidade: «quem tem ouvidos para ouvir, oiça!».

Não pensou assim Saramago que se queda num patamar inferior, sem ousar o alto voo da procura do sentido pleno e dos fins últimos. Fica-se por uma obscura poetização de um Messias indesejado, inimigo do homem e da ‘verdadeira’ humanidade. No entanto, como que lhe parece pressentir o «rasto» invisível e inefável a que não foi capaz de se abrir para lhe dar alguma credibilidade. Teimosia, animosidade

¹⁴⁹ DUQUE, João Manuel – «Dios (im) posible. Sobre teología y filosofía en la postmodernidad», in AaVv, *Plenitudo Veritatis*, Santiago de Compostela: ITC, 2008, 314.

¹⁵⁰ Cf.: CAPUTO – «Apôtres de L'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 50.

¹⁵¹ *Ibidem*, 50-51.

ou relutância do sagrado, do divino? A partir da perspectiva que ele procura fazer passar da religião cristã/católica, apelidá-lo-íamos como um verdadeiro «profeta da desgraça».

Não assim Derrida. Este abre-se totalmente à irrupção do pensamento *desconstruindo* e *reconstruindo* o mundo com lucidez, rara inteligência e ‘verdade’ interior. É o «apóstolo» de um humanismo desejado e talhado à medida humana. Mora nele uma esperança nunca apagada e uma ilimitada confiança no homem, projectando um futuro luminoso e apelativo, sempre adiado: a infinitude do finito.

Marion, com quem nos identificamos, é o que voa mais alto planando na esfera do divino, do ‘já’ experimentado e vivido imperfeitamente na história, mas ‘ainda não’ em plenitude. Está plenamente aberto ao mistério, à sua aproximação iniludível e, em última instância, à absoluta fruição da *verdade absoluta* que confere a posse da *liberdade plena*.

Capítulo III

O MAL E O SOFRIMENTO PERANTE A BONDADE DE DEUS E A LIBERDADE HUMANA

3.1. FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Na elaboração da nossa ‘contraposta’ ao pensamento de Saramago acerca da ‘maldade’ de Deus, vamos fundamentar-nos, essencialmente, no capítulo segundo do livro *Recuperar la Salvación*,¹⁵² de Andrés Torres Queiruga.

José Saramago em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* situa-nos perante uma visão muito redutora do problema do mal, a partir da ‘maldade’ de Deus. De facto, aborda a questão dentro dos limites de uma ficção, de um romance, mas sem deixar de a tratar com a ‘seriedade’ e ‘profundidade’ de que é capaz. O tratamento deste tema não é de todo inocente no romance; antes pelo contrário, o autor aproveita a ocasião para lançar aí as suas ideias de um modo muito preciso e concreto, antropomorfizando a imagem ou a ideia de Deus, ou seja, criando um «deus» à sua imagem, colocando-o no centro do cristianismo paradoxalmente como uma projecção de mentes perversas, para o culpabilizar de todos os horrores e injustiças que acontecem à humanidade. O nosso propósito é procurar responder a Saramago, ‘contrapondo’ a nossa tese à sua visão do *problema*, apoiados no pensamento de Torres Queiruga.

Saramago, numa crónica escrita em 15 de Agosto de 2005, que o JL (Jornal de Letras, Artes e Ideias) e a revista *Visão*¹⁵³ reeditaram quando da morte do escritor, apresenta ‘Deus como problema’. Mas diz mais do que isso: “Permita-se-me portanto que torne a dizer que Deus, sendo desde sempre um problema, é, agora, ‘o problema’”.¹⁵⁴ Traduzindo o pensamento de Saramago a este respeito, conclui-se que, para ele, como expusemos no Capítulo III da Parte 2 deste trabalho, ‘*o problema é o da inverosimilhança ou absurdo da existência do mal e do sofrimento perante a bondade infinita de Deus e a liberdade humana*’.

¹⁵² QUEIRUGA, Andrés Torres – *Recuperar la Salvación*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1995, 85-120.

¹⁵³ SARAMAGO, José – «Deus como problema». In: *Edição Especial JL / Visão*. Paço de Arcos, Imprensa, 19 de Junho 2010.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 64.

De facto, todas as nossas afirmações acerca da *bondade de Deus* parecem encalhar no problema de fundo que, inevitavelmente, se nos coloca: “Se Deus é puro amor, generosa e exclusiva libertação, por que se apresenta tão árduo, tão triste e por vezes tão trágico o mundo por ele criado?”¹⁵⁵ A questão parte de situações muito concretas, como o sofrimento individual, as guerras, as catástrofes naturais. Estas questões inquietaram e continuam a inquietar o homem, qualquer que seja a sua religião, raça ou cultura. Seria ingénuo pretender dar, logo de início, uma resposta contundente a este problema. No entanto, julgamos ser possível *ensaiar* uma resposta séria, razoável e plausível, senão convincente, a esta questão, principiando por colocar a pergunta no seu devido lugar.

3.2. PROBLEMA VERSUS MISTÉRIO

Seria um erro clamoroso reduzir a questão a um mero *problema*, com a pretensão de se conhecer o sentido preciso de cada conceito e situando a resposta no estreito domínio da *alternativa ou do dilema*. “Se assim se proceder, todos poderemos saber o que é o mal, quem é Deus, o que ele quer ou não quer, que mundo poderia ou não ter criado...”¹⁵⁶

Uma questão desta dimensão em que se põe em causa o sentido da existência e, por conseguinte, a própria felicidade do ser humano, requer um tratamento delicado e liberto de qualquer preconceito. Em nosso entender, a questão poderá ser posta de um modo mais ‘humilde’ e adequado, a partir do *mistério*.

Desde já fica salvaguardado o facto de se tratar de uma ‘reflexão cristã’, portanto feita a partir de um ponto de vista, mas com o propósito de se desenrolar no ‘campo filosófico’, desenvolvendo um discurso fiável para além do âmbito estrito da fé.

3.3. AS FACES OBSCURAS DO DILEMA

A grande questão ficaria assim formulada, a partir do *dilema de Epicuro*: se Deus pode evitar o *mal* e não quer, não é *bom*; se quer e não pode, então não é *omnipotente*.¹⁵⁷ Nesta perspectiva o tema do mal ficaria reduzido a um mero problema.

¹⁵⁵ QUEIRUGA – *Recuperar la Salvación*. Santander, 1995, 87.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 88.

¹⁵⁷ Embora algo complexa, vem a propósito a formulação deste dilema por Epicuro: “Ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom, e, além disso, é impotente; se pode e quer – e esta é a frase que se adequa a Deus –, donde provém, então, o mal real e por que Deus não o elimina?” (*Epicurus*, hersg. Von O. Gigon, Zürich 1949, 80). [Citado in: QUEIRUGA – *Recuperar la salvación*. Santander, 1995, 227-228].

A solução do problema traria consigo a resolução do problema do mal, mas em forma de dilema: ou/ou. Ora, nesta situação, Deus sairá sempre ‘vencido’ ou ‘negado’: ou se nega a sua bondade ou a sua onnipotência, atributos essenciais do «ser divino» e, por isso mesmo, se nega a sua existência. Tudo isto parece demasiadamente óbvio, pelo que funciona como uma espécie de «crença» para o ateu.

No entanto, a questão é bem mais complexa. Voltando ao dilema, que nos coloca perante o problema da *incompatibilidade* da coexistência do mal e de um Deus bom e onnipotente a partir de uma ‘reflexão cristã’, “surge a atitude apologética: há que *desculpabilizar* a Deus defendendo-o das acusações...”¹⁵⁸ Convém notar que não daremos nada como provado por um simples *pressuposto*, uma vez que o «evidente» apenas *vela* a realidade, mas não a *dá* absolutamente. Contudo, se, por um lado, se afirma que “Deus quer e não pode”, parece não haver escapatória em relação à negação da sua existência, porque um Deus não onnipotente seria ‘insuportável’ para as nossas expectativas subconscientes; mas, por outro, se afirmamos que “Deus pode e não quer”, mergulhamos no mais profundo das esperanças e expectativas do coração humano, onde a *liberdade* tem o seu insofismável espaço, e evitamos a ‘ofensa’ irreparável podendo argumentar que, apesar de tudo, Deus é bom.

3.4. METODOLOGIA

Na realidade, se partirmos de uma ideia preconcebida de Deus com origem apenas na filosofia ou na nossa espontaneidade apoiada nos ‘valores’ de poder, influência, ânsia de grandeza..., ficam baldadas as nossas expectativas e esperanças na existência de um Deus bom e próximo do homem. Por outro lado, se partirmos de uma ideia de Deus assimilada a partir da ‘aparição’ de Jesus de Nazaré – o bom, o compassivo, o que serve, o que ama sem medida e que tudo faz para nos ver *livres e felizes* – a nossa opção recairá espontaneamente na segunda parte do dilema: “quer, mas não pode”. Por outras palavras, se partirmos de uma ideia de Deus apoiada na *experiência evangélica*, sentir-nos-emos tocados pelo *mistério* da *impossível possibilidade* da realidade finita e experimentaremos o deslumbramento ante a presença de um Amor infinito.¹⁵⁹

É claro que temos de ter em conta as diferentes interpretações do Evangelho, mas concordamos com Torres Queiruga que afirma não ser capaz de aceitar nenhuma

¹⁵⁸ QUEIRUGA – *Recuperar la salvación*. Santander, 1995, 89.

¹⁵⁹ Cf.: *Ibidem*, 88.

que não parta da seguinte evidência primordial: a existência de “um Deus implicado a fundo na história do homem, numa luta sem reservas contra o mal, que não pode superar *imediatamente*, e que por isso mesmo sucumbe”.¹⁶⁰ Certamente que o próprio «sucumbir» rasga a esperança de uma *vitória* mais profunda, que não se pode confinar a este mundo, uma vez que tem de passar forçosamente pela *derrota*, isto é, pela impotência perante o poder do mal: “quer, mas não pode”. Porém, se ‘acreditamos’ que o verdadeiro rosto de Deus é o que aparece em Jesus de Nazaré, a nossa resposta só pode ser essa. No entanto, as duas faces da alternativa espelham unicamente uma *aproximação afectiva ao mistério divino*, de qualquer modo *intuído* mas não *explicado*, o que nos leva a concluir que, reduzidas a uma estrita lógica conceptual, se mostram absurdas. Sendo assim, teremos de encontrar uma *outra via* que se nos afigure mais ‘fiável’ para a solução do dilema, e que poderemos encontrar a partir de uma *aproximação filosófica* formulada nestes termos: “não elaborar uma explicação, mas desmontar uma falsa construção”.¹⁶¹

Proceder à *desconstrução* do tema em análise será, à partida, um modo de penetrar mais profundamente no âmago da questão na procura de uma aproximação filosófica séria à resolução da mesma e que seja a mais razoável possível, pois que é consensual não ser possível formular uma resposta definitiva. Primeiro, porque o ‘mal’ se nos apresenta como um tremendo *mistério*, interpelando a nossa adesão e a nossa acção no mundo. Depois, porque, se o convertermos num *problema* meramente teórico, será fonte de intermináveis discussões, uma vez que, à partida, se apresenta como de impossível solução definitiva. Resta-nos, então, proceder à *desconstrução* proposta, não propriamente para se chegar a uma pretensiosa solução do problema, mas, antes pelo contrário, para pôr modestamente a descoberto o seu «mistério», libertando-o de excrescências artificiais que nos poderiam conduzir a um «mistério sem saída».

¹⁶⁰ Ibidem, 92.

¹⁶¹ Ibidem, 94.

3.5. APROXIMAÇÃO FILOSÓFICA

3.5.1. A «TRISTEZA DO FINITO»¹⁶²

Fundamentado na expressão de Ricoeur, Queiruga procura delimitar o exacto espaço emotivo dentro do qual deve ser considerado o mal: “uma facticidade dolorosa, mas inevitável”.¹⁶³ O mal, na Escritura, aparece como uma realidade insofismável, e não tem a ver directamente com o jogo do querer ou não querer. Portanto, dizer que “Deus quer e não pode” abolir o mal, é uma sem-razão, um absurdo, como dizer, por exemplo, que Deus quer e não pode fazer um círculo quadrado. “Não se trata – então – de uma potência ou impotência de Deus, mas de uma *contradição* da nossa *mente* e da nossa *linguagem*”.¹⁶⁴ A contradição é fácil de detectar no exemplo do círculo quadrado, mas também é perfeitamente detectável no caso da existência de um *mundo finito* sem mal. Com efeito, a nossa *experiência quotidiana* detecta um sem-número de situações em que, por um lado, há *vantagens* e, por outro, *desvantagens* que revelam a presença do mal. Assim, por exemplo, o lucro de uns produz a perda por parte de outros; o bom tempo para o veraneante poderá ser péssimo para o agricultor. Os exemplos poderiam multiplicar-se indefinidamente. A averiguação de uma infinda série de contrastes remete, inevitavelmente, para o mistério da *criatura finita* situada na realidade quotidiana em que se movimenta. “O filósofo – qualquer um de nós nos melhores e mais profundos momentos – pode experimentá-lo na seguinte pergunta metafísica: ‘por que há ser e não o nada?’ (Heidegger)”.¹⁶⁵ Porque sim, diríamos, ou porque é assim. Não há razão a dar. Permanecemos, deste modo, como que espedados perante a radical contradição do ser finito: “um ser que é e não foi, que é e não será, que no fundo é e não é; um ser no qual toda a perfeição é simultaneamente um limite, toda a conquista um fracasso; para o que ser é ainda não ser e, em definitivo, nunca chegar a ser”.¹⁶⁶

Pretender que num tal ser se dê a sintonia perfeita com os outros seres, a plenitude última em si mesma, a segurança absoluta na existência – o que implicaria a ausência do mal no mundo – equivale a *pensar uma contradição*: a criatura perfeita e, por isso mesmo, a perfeita contradição. Situados neste contexto, podemos compreender

¹⁶² A expressão é de RICOEUR, Paul – *Phisosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris 1967, 420. [Citado in: QUEIRUGA – *Recuperar la salvación*. Santander, 1995, 95].

¹⁶³ QUEIRUGA – *Recuperar la Salvación*. Santander, 1995, 95.

¹⁶⁴ Ibidem, 95.

¹⁶⁵ Ibidem, 96.

¹⁶⁶ Ibidem, 96.

estar a tocar bem fundo na correcta formulação do mistério do mal. “O mal – assim, sem outras distinções por ora – é uma manifestação necessária da limitação e da contradição interna do finito”.¹⁶⁷ Um mundo sem mal terá de ser forçosamente infinito, de absoluta plenitude e, portanto, acima de toda a contradição. Por isso, só Deus concebido como aquele que é, o Ser em si, acto puro, plenitude absoluta, plena doação, pode estar livre do mal. Ele é, com efeito, aquela inexaurível riqueza vital que enche de esperança toda a piedade bíblica. Por outro lado, assim o pressentiu a humanidade em sua *experiência religiosa*. Deus é intuído como o único ‘bom’, o único ‘feliz’, o único que ‘é’ verdadeiramente; tudo o resto é «nada», «finitude», e sujeito ao reino da dor e do pecado. O mundo não é Deus, por isso nele aparece *necessariamente* o mal, o mesmo se diga acerca do homem.

Sendo assim, um *mundo finito* tem de apresentar desajustes, inadequações, a vários níveis, tais como: as catástrofes naturais, a nível físico; a luta pela vida, ao nível da vida; a finitude, a dependência, a ignorância, a nível humano; o erro, o fracasso, a falta, a imperfeição, a nível moral. Poderá objectar-se que tudo seria diferente se o mal não estivesse presente no mundo, se o mundo fosse diferente do que é. Trata-se, no entanto, de um *equivoco*, pois que se o mundo fosse diferente do que é, nunca poderia deixar, no entanto, de ser «finito». Pelo que não existe saída: trata-se da própria «essência do finito». A busca de um mundo perfeito fica-se pelo reino da utopia, pelo desejo sempre insatisfeito. Nem o *recurso ao milagre*, concebido como um intervenção excepcional de Deus, surte qualquer efeito, uma vez que, se Deus é «o bom» e «o justo», teria de universalizar o milagre convertendo o mundo num milagre total e constante. Concluir-se-á que pretender a existência de um mundo perfeito equivale a querer a sua destruição ou a sua impossibilidade de existir. “Mas não, o mundo impõe-se-nos como algo mais sério do que tudo isto, e Deus, inclusivamente a nível filosófico – aqui reside a base profunda da intuição teísta – aparece-nos, por força, muito mais conseqüente e respeitador com as suas criaturas”.¹⁶⁸ Por outro lado, o «mundo real» é este em que «de facto» existimos. E se há mundo, aparece o mal; se quisermos suprimir o mal, teremos de renunciar ao mundo. Não há escapatória. “Só no ser que é sem

¹⁶⁷ Ibidem, 98.

¹⁶⁸ Ibidem, 102.

limitação, no Deus que vive na plenitude da sua felicidade, se torna possível pensar a total ausência do mal”.¹⁶⁹

3.5.2. A PRESENÇA DO «MAL REAL»

Toda a nossa reflexão nos poderá criar a impressão de vivermos num mundo irreal, abstracto, bem longe da realidade concreta, eficaz e quotidiana do mal. Por outro lado, não cairá toda a nossa reflexão pela simples distinção, feita já por Aristóteles e amplamente trabalhada pela Escolástica, entre a simples *negação* e a verdadeira *privação*?¹⁷⁰ A *privação* supõe algo inerente por natureza a um ser e, por isso, com toda a justiça pode ser considerada um mal, como a privação da visão num ser humano; a *negação*, pelo contrário, supõe algo não inerente por natureza, e como tal não pode ser considerada, por isso mesmo, como um mal. Por exemplo, o facto de uma pedra não ter olhos.

Estas questões convidam-nos a um confronto mais próximo e imediato com a experiência concreta do mal. O exemplo do «círculo quadrado» a que fizemos alusão acentua o aspecto de uma *concepção estática* do mal. Urge, agora, pô-la em movimento, isto é, devemos tomar a realidade do mal como um *processo dinâmico*, um dramático construir-se, na ânsia de chegar a ser. ”É aqui onde a *limitação* se converte em *contradição*, e o *mal metafísico* em concreto sofrimento físico ou em terrível miséria moral”.¹⁷¹

A tendência à plenitude ou a ânsia insatisfeita de ser em plenitude aparece, sobretudo, no homem enquanto dolorosa inadequação entre a sua tendência ao infinito e a realidade finita. Ricoeur chama-lhe «tristeza do infinito», Pascal escreveu que «o homem ultrapassa infinitamente o homem», B. Welte, comentando Santo Tomás, fala de «infinitude finita»¹⁷². No fundo, a ideia é a mesma: o ser que não o é em plenitude tende, irresistível e, por vezes, dramaticamente, a ser em plenitude. Isto também se verifica no dinamismo da física moderna, constatando-se em toda a criação a tensão dramática entre o que é e o que tende a ser. É esta, no fundo, a ‘ideia’ do próprio apóstolo S. Paulo: “A humanidade foi submetida ao fracasso, não por sua vontade, mas por imposição de outro; mas com esperança de que esta humanidade se emancipará da

¹⁶⁹ Ibidem, 103.

¹⁷⁰ Cf.: Ibidem, 103.

¹⁷¹ Ibidem, 103-104.

¹⁷² Cf.: Ibidem, 104.

escravidão da corrupção, para obter a liberdade gloriosa dos filhos de Deus” (Rm 8, 20-22).

Torres Queiruga afirma que nesta direcção aponta aquilo a que ele chama o «mistério do ser finito»: “um ser que é sem ser verdadeiramente, que só é enquanto tende a ser em plenitude”.¹⁷³ Ser em plenitude, Ser Infinito apenas se pode ‘dizer’ acerca de Deus. Tudo o resto é ser em busca do ser, anelando o ser, num esforço ingente de ser verdadeiramente, trilhando a via áspera da própria limitação.

No entanto, tudo isto – poder-se-á dizer – ainda não é o mal, mas apenas o seu pressuposto. Rasgando horizontes a esta intuição, acrescentaremos que a *ânsia de infinito do finito* se apresenta como uma espécie de «luta pelo ser». Não se trata de uma ânsia romântica, estagnada em inércia e passividade, mas de uma veemente tensão “entre o contínuo esforço por construir-se e a tentação perene de deixar-se cair, na árdua luta entre natureza e liberdade, na dolorosa tensão entre o esforço e a comodidade, entre o egoísmo e a generosidade, entre o instinto e o dever...”.¹⁷⁴ Esta luta é o que há de mais dramático em nós mesmos, no planeta, no universo e na própria matéria.

No ser humano, esta luta torna-se mais dramática no *choque inevitável com o outro*, constatando-se que cada indivíduo se vê quase sempre obrigado a afirmar-se à custa dos outros. É o que se verifica na luta pela vida e na luta de classes em que surgem incríveis *contradições* devido à inadequação estrutural inerente à essência do finito, como a luta pela liberdade à custa da justiça ou vice-versa.

Superar estas e muitas outras contradições, que reaparecem em formas e situações sempre novas, é o irremediável e sublime *destino* do ser humano. É aí onde ele experimenta o *poder do mal* que se lhe impõe como um poder autónomo e terrível e que ele, inclusivamente, chega mesmo a *personificar*. É aí que o poder do mal se torna presente na máxima força, obrigando-o a reflectir e a proceder com toda a cautela e respeito, sem se deixar levar por *abstracções* etéreas nem por fáceis *optimismos*. Surge ainda o perigo de abandonar a rigorosa austeridade dos *factos* para se embrenhar na complexa espessura imaginativa do *mitológico*.¹⁷⁵

¹⁷³ Ibidem, 104.

¹⁷⁴ Ibidem, 105.

¹⁷⁵ Cf.: Ibidem, 106.

3.5.3. O INCONSEQUENTE DRAMATISMO

É precisamente neste âmbito que podemos ser levados a atribuir um papel fundamental à *imaginação* caindo facilmente em contradição ao tentar conceptualizá-lo. “Ao autonomizar-se, adquirindo corpo na imaginação (não nos iludamos, porque daqui partimos todos), o mal fica profundamente encoberto no seu carácter de factualidade, isto é, no seu carácter de manifestação necessária do modo de ser da criatura finita”.¹⁷⁶ Então, em vez da consideração objectiva do mal real, ou dos *males concretos*, procura-se a *causa* do mal. Sendo assim, desvirtua-se o enquadramento do problema, situando o mal como uma entidade independente da realidade das coisas, situado fora delas. Consequentemente, de um *caso concreto*, por mais terrível que possa parecer, passa-se inconscientemente a um *drama* que manipula protagonistas, aponta responsáveis, assinala e precisa justificações. A partir deste raciocínio, maculado de uma certa inconsciência e ambiguidade, os problemas colocam-se por si próprios: Por que aparece o mal no mundo, podendo não aparecer? Quem é esse ser que destrói e atormenta os outros seres? Qual a sua origem? Como é que Deus – se é que ele existe – consente tais coisas?¹⁷⁷

São estas as questões que naturalmente afloram à consciência dos seres humanos ‘inteligentes’¹⁷⁸. A resposta tanto pode ser a da *negação* da existência de Deus a partir da existência do mal, como a da tentativa da *justificação* da sua existência, apesar da constatação da existência do mal (isto significa fazer «teodiceia»).

O facto é que a humanidade se confronta com este problema desde os seus primórdios, enquanto humanidade ‘inteligente’. O *dualismo*, que afirma a existência de um princípio originário do mal em luta directa com o princípio originário do bem, expressa a forma mais candente deste modo de pensar – de que o *maniqueísmo*¹⁷⁹ é a máxima expressão – sobrevivendo ao longo da história até aos nossos dias.

A questão agudiza-se quando o poder do mal se acentua de modo mais intenso na história humana. A Segunda Guerra Mundial, por exemplo, viu-se envolvida numa série de especulações em que o «diabo» o «demoníaco», o «oculto» desempenharam um

¹⁷⁶ Ibidem, 107.

¹⁷⁷ Cf.: Ibidem, 107.

¹⁷⁸ Aplicamos, neste contexto, o termo ‘inteligente’ aos seres humanos enquanto já dotados de uma autêntica consciência e de um adequado raciocínio sobre a realidade.

¹⁷⁹ Não pretendemos fazer aqui uma explanação pormenorizada sobre o Maniqueísmo, mas oferecer uma definição geralmente aceite, concebendo-o como “A doutrina segundo a qual o mundo não é governado por um único Ser perfeito, mas por um equilíbrio de forças do bem e do mal”. BLACKBURN, Simon – *Dicionário de Filosofia*. Lisboa, Gradiva, 1997, 265-266.

papel preponderante, de carácter eminentemente *mitológico*. “Este espírito – refere Queiruga com algumas reticências – introduziu neste tema uma teologia reflexiva e «ultramundana» qual a de Kalr Barth. A sua teoria do mal concebida como *das nichtige* (poderia traduzir-se por «nadeidade»), quer dizer, como um *tertium quid* ou instância intermédia entre Deus e a criatura, entre o ser e o não ser) vai provavelmente por este caminho”¹⁸⁰. O mal, segundo este pensamento, não se reduz ao nada uma vez que se caracteriza pela sua *oposição a Deus* tentando destruir o homem, e introduzindo na existência humana um duro tributo de dor e pecado. Será aniquilado na batalha final da graça de Cristo. De qualquer modo, esta teoria parece-nos algo fluida, pois nunca saberemos ao certo o que será realmente esse *tertium quid*, aproximando-se, em nosso entender, mais da ideia de problema do que da de mistério.

“Paul Tillich, pelo contrário, consciente do carácter simbólico de toda a linguagem ontológica e teológica, é mais coerente e preciso ao falar do poder do mal, que caracteriza como *das Dämonische*, o ‘demoníaco’”.¹⁸¹ Fala das *forças contrapostas na criatura e também em Deus*, mas n’Ele estando «reconciliadas», e analisa como as diversas forças negativas se podem encadear entre si como que encarnando em formas históricas de um tremendo poder destrutivo. Também aqui nos sentimos mais no domínio do problema do que no do mistério, sobretudo quando se referem forças «contrapostas e reconciliadas» em Deus. *Concedemos, no entanto, grande atenção e mérito à constatação da existência de forças contrapostas na criatura encarnadas em maléficas e obscuras formas históricas.*

O próprio *pensamento católico*, embora de forma mais dissimulada, deixou-se cair, ele também, na «armadilha» do dramatismo. De facto, a aceitação praticamente unânime da primeira parte do dilema “pode e não quer” denuncia claramente que o mal está presente no mundo embora pudesse não estar, pelo que sendo Deus onnipotente e senhor absoluto da criação tem a ver, de algum modo, com essa presença. Tudo quanto sabemos por revelação acerca de Deus, impede-nos em absoluto de o *responsabilizar directamente* pelo mal. *Desresponsabilizá-lo directamente*, é-nos vedado pela aceitação da primeira parte do dilema. Sendo assim, mantém-se a «armadilha» do dramatismo. No entanto, procura encontrar-se uma saída airosa com a distinção entre *causar* e *permitir*, através da seguinte formulação: “Deus permite o mal por *razões superiores*, mas não o

¹⁸⁰ QUEIRUGA – *Recuperar na Salvación*. Santander, 1995, 109.

¹⁸¹ *Ibidem*, 109.

causa nem o quer directamente”.¹⁸² Esta proposição supõe alguma *impotência* em Deus, por reduzir a permissão do mal a razões superiores, quando, por outro lado, a *omnipotência* divina não lhe atribui qualquer limite. Tudo isto se torna mais evidente se formularmos directamente a questão fundamental: “Se Deus podia ter criado um mundo sem qualquer tipo de mal, perfeito e pleno de felicidade, porque permite um mundo ferido pelo mal, desfeito pela contradição, encurralado pela dor?”.¹⁸³

3.5.4. A RESPOSTA (IM)POSSÍVEL

Num plano de pura racionalidade, parece que estamos metidos num beco sem saída. A resposta torna-se impossível, donde o recurso ao *mistério*. Advertimos, porém, que uma coisa é a *realidade* do mistério e outra a intenção de recorrer a ele quando a *construção teórica* de que se parte não fornece a chave de saída, como acontece neste caso. Resta-nos confrontar-nos directamente, ultrapassando as construções teóricas e os dramatismos artificiais, com a realidade do mal. Mas é exactamente aqui – na realidade concreta do mal – que se dá espaço à *verdadeira presença do mistério*, ao ‘intuir’ que a *realidade enigmática* da criatura e o seu *próprio modo de ser* – deficiente, contraditório – constituem a raiz do mal. Colocamos de parte, por isso, qualquer causa exterior à própria criatura: «não há culpado», pelo que não precisamos de criar um «drama metafísico». Os dramas surgirão, mas imanescentes às próprias criaturas, como consequências, por vezes terríveis e inextrincavelmente encadeadas do seu modo de ser e agir.¹⁸⁴ Em última análise, “o *mistério* subsiste; mas *mistério* que aparece fundido no próprio ser da criatura, que não pode tornar-se transparente à nossa intuição. *Mistério* também em relação a Deus, que *livremente* decide criar um *mundo*, ou seja, uma realidade que, ao não se identificar com Ele, se torna inevitavelmente deficiente, exposta à dor, à destruição, ao pecado: ao mal”.¹⁸⁵ Esta concepção também não é completamente transparente, pois se o fosse o *mistério* desapareceria, pelo que também ela ilude a pergunta da teodiceia: ‘Como é possível que Deus tenha decidido criar um mundo tal como ele existe?’. Ou de um modo mais duro: ‘Como é que Deus, sabendo que, se criar o mundo, este ficará necessariamente ferido pelo mal e pelo sofrimento, não obstante decide criá-lo?’. A resposta, num primeiro momento, afigura-se-nos

¹⁸² Ibidem, 110.

¹⁸³ Ibidem, 111.

¹⁸⁴ Cf.: Ibidem, 112.

¹⁸⁵ Ibidem, 112-113.

impossível; mas poderia efectivar-se de outra maneira, assumindo que o *dilema* não está em ‘criar um mundo bom ou mau’ (porque nesse caso Deus criaria sempre um mundo bom ou a sua existência, segundo o pensamento católico, seria contraditória), mas em ‘criar ou não criar’, sabendo que o criar implica, por necessidade absoluta, a presença do mal, o que já nos situa de qualquer modo no plano de uma *razoável possibilidade*.¹⁸⁶

3.5.5. A ‘BONDADE’ DA CRIAÇÃO FRENTE À PRESENÇA DO MAL

‘Deus decidiu criar o mundo e nele está presente o mal’, este é o *facto* fundamental e o *tema* último da nossa reflexão. No entanto, embora o mal seja uma inevitabilidade, nunca pode ter a última palavra. Se Deus, tal como é concebido pelo pensamento católico, criou o mundo é porque “o mundo vale a pena” (o mundo é bom, a criação é boa). Sendo assim, a presença do mal fica relativizada, pois que a *negatividade* do mal fica envolta na *positividade* do mundo, que se torna possível e capaz de afirmar o seu sentido contra o absurdo do mal.

Estas afirmações lançadas, assim, de improviso, tomam um certo ar apriorístico, pelo que urge fundamentá-las com uma análise mais pormenorizada. Para isso, vamos partir de duas perspectivas fundamentais: a) a experiência humana do mundo; b) a nossa concepção de Deus.

a) Um olhar atento sobre a *experiência humana do mundo*, revela, de imediato, o impacto nela produzido pela presença do mal. Paradoxalmente, essa presença revela aspectos marcadamente penosos e difíceis, por vezes em zona de fronteira com o absurdo, mas, ao fim e ao cabo, suportáveis e repletos de compensações gratificantes. De facto, o ser humano vive e agarra-se afincadamente à existência, para além de alguns «casos extremos». São precisamente esses «casos» que suscitam o necessário recurso ao *mistério*, se quisermos eliminar o *absurdo*. Mesmo sendo uma óbvia constatação que desde o nível puramente biológico até ao domínio da criação espiritual, existe uma ampla e constante afirmação da vida que as depressões mais profundas se mostram incapazes de inverter, e que em sua *imensa maioria* os indivíduos e as sociedades apostam num *projecto comum* de construção de um mundo melhor e da preservação da vida, o certo é que a questão de fundo fica sempre por resolver, porque não podemos colocar ninguém de fora, sob pena de o mundo parecer injusto e absurdo.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Cf.: Ibidem, 113-114.

¹⁸⁷ Cf.: Ibidem, 114-117

No entanto, permanece a ideia de que a *experiência humana normal* – malgrado os fracassos parciais – reconhece na realidade que a circunda ou onde se insere, uma valência positiva que a confirma, em última instância, como digna de ser: “ou seja, que, sem negar de modo algum o poder do mal, a *nossa experiência* relega-o para um *segundo plano*, concedendo ao bem a *primazia definitiva* e justificando assim, apesar de tudo, a sua existência”.¹⁸⁸

b) Apontámos a *nossa concepção de Deus* como uma segunda perspectiva para a fundamentação que procuramos: a ‘bondade’ do mundo, da criação, frente à presença do mal. Colocamos, de início, a questão: “Poderia Deus ter decidido criar o mundo, que previa necessariamente infectado pelo mal, se, definitivamente, a sua existência não fosse um facto positivo e, portanto, o *bem* não tivesse a *última palavra*?”.¹⁸⁹ A formulação da questão enferma de um crasso antropomorfismo, saltando sobre a própria sombra para nos colocarmos no lugar do Altíssimo. Com efeito, se admitimos um Deus *livre e criador* e culminação na ordem do *ser* e do *valor*, não podemos admitir, ao mesmo tempo que crie por *capricho* nem por *necessidade*, o que suporia a sua negação como plenitude do ser. “Um Deus criador só é concebível, em elementar legitimidade metafísica, criando por pura generosidade, por amor: em definitivo, pelo bem da criação. [...] Estas afirmações, embora devam ser tomadas com a máxima cautela, contudo, no seu significado fundamental, parecem estar por sobre qualquer oscilação metafísica razoável e, portanto, de alguma maneira, mostram *a priori*, que o mundo tem justificação e que a *última palavra* sobre o seu sentido corresponde ao bem e não ao mal”.¹⁹⁰

Precisando melhor – e é o que agora nos interessa –, devemos reconhecer uma certa *circularidade* entre a fundamentação da bondade do mundo a partir da nossa concepção de Deus, e a fundamentação da nossa concepção de Deus a partir da bondade do mundo, o que não significa entrar num *círculo vicioso*, mas na *circularidade profunda* a que chega o pensamento humano sempre que procura atingir o âmago das questões fundamentais que o afectam. Devemos ter presente que é “no profundo que aparece sempre o entrelaçamento decisivo entre o intuitivo e o discursivo, entre a liberdade e a razão, entre o raciocínio e a opção”.¹⁹¹ Decisivamente, há que *optar* por

¹⁸⁸ Ibidem, 117.

¹⁸⁹ Ibidem, 117.

¹⁹⁰ Ibidem: 118.

¹⁹¹ Ibidem, 118.

Deus, como pela bondade e pelo sentido da existência, com o que isso comporta de risco e incerteza, e *enfrentar a aproximação ao mistério*, procurando oferecer uma «base (trasfondo) inteligível» a partir da qual o mistério se possa integrar de um modo verdadeiramente humano na nossa *experiência mundana*.¹⁹²

Chegados a este ponto, o nosso discurso deve reconhecer, no limite da sua tentativa, a indeterminação, a incerteza, sentir a força das grandes interrogações e abrir-se com humildade a uma resposta que o conduza mais além das suas possibilidades. Verificamos, de facto, que agora uma *série infindável de perguntas* se entreabre ao nosso olhar mais profundo: Todo o *ser humano* poderá confiar sempre na bondade da existência? Valerá a pena o esforço ingente da história? Terá algum sentido o inestimável preço de sofrimento, de angústia e de sangue que é preciso pagar pela construção do mundo? Findar-se-á a vida com a morte individual e o mundo desaparecerá com a morte cósmica? Por outro lado, preocupar-se-á Deus com o mundo e com o sofrimento dos seres humanos? Poderemos contar com a sua ajuda, tomando parte activa na nossa luta? Ele próprio também sucumbirá às regras do jogo, ou reservar-se-á a última palavra na defesa do oprimido, do pobre e do maltratado?¹⁹³

Outras perguntas poderiam ainda ser colocadas. No entanto, de tudo o que ficou expresso nas reflexões anteriores, julgamos que o ser humano tem direito a confiar e esperar que todas estas perguntas tenham uma *resposta positiva*, mas, ao mesmo tempo que sejam mantidas, honesta e modestamente, como *perguntas abertas* sobre o mais profundo da nossa vida. Segundo Queiruga, que é também o nosso parecer, “no *plano* em que nos situámos – que, reconhecendo a sua inspiração crente, pretende, não obstante, manter um *discurso filosoficamente válido* –, podemos sentir-nos *relativamente protegidos contra o absurdo*. Porém, se pretendermos uma maior clareza e segurança, precisaremos de mudar de plano”.¹⁹⁴

Sabemos que, apesar de todos os esforços, não podemos dizer a *última palavra*, sob pena de pretendermos ocupar o lugar de Deus, a plenitude do Ser. Por outro lado, estamos convencidos de que o sentido profundo e definitivo da nossa existência só nos poderá ser dado pela *infinita liberdade* que nos colocou nela. Por outras palavras, a resposta definitiva à questão do mal apenas nos pode chegar pela *revelação*. Com algum pesar nosso, por aqui nos quedamos, uma vez que, prosseguindo nesse sentido,

¹⁹² Cf.: Ibidem, 118-119.

¹⁹³ Cf.: ibidem, 119.

¹⁹⁴ Ibidem, 119-120.

entraríamos no domínio da *teologia bíblica*, que não cabe no âmbito específico do trabalho a que nos abalancámos. No entanto, o nosso trabalho não ficaria suficientemente completo sem uma última referência a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*.

3.5.6. O MAL E A BONDADE DE DEUS EM *O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO*

Saramago, como já referimos, não admite o mal nem o bem em si mesmos, sendo cada um deles apenas a ausência do outro. O problema do mal, relacionado com a bondade de Deus, nem sequer se coloca em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, uma vez que o autor-narrador não admite a existência *em si* nem de um nem de outro. Ele admite falar apenas em «males» e «bens» ou em «bons» e «maus». Para ele, o mal e o bem são abstracções inúteis ou perigosos subterfúgios onde os «maus» se escudam e que servem para ocultar «males» por eles causados. No entanto, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, o autor-narrador trabalha as ‘oposições’ Bem/Mal; Deus/Diabo, mas parodiando-as, votando-as ao ridículo, confundindo-as, invertendo-as mesmo. Isso torna-se patente no «episódio da confabulação no meio do mar». Trava-se ali uma espécie de *combate* entre Deus e o Diabo (o Bem e o Mal), após o relato de Deus acerca dos autos-de-fé e das formas de execução dos condenados, sem nenhuma compaixão da parte de Deus que afirma cinicamente: “os homens sempre morreram pelos deuses, até por falsos e mentirosos deuses”.¹⁹⁵ O Diabo, numa inversão paródico-irónica, mostra-se compadecido pelas mortes narradas, oferecendo-se a Deus, em reparação da desobediência original, para ser recebido novamente no céu a fim de lhe prestar perene obediência. Deus, ávido de sofrimento e de sangue, recusa a proposta do Diabo e propõe-lhe que, se possível, se transforme em pior, pois quanto pior ele fosse, mais se revelaria a bondade de Deus, “porque este Bem que eu sou não existiria sem esse Mal que tu és, um Bem que tivesse que existir sem ti seria inconcebível”.¹⁹⁶ Agora já não sabemos quem é Deus e o Diabo nem o que é Deus nem o Diabo: é como se um estivesse dentro do outro. O ser humano, por sua vez, feito à imagem de Deus, neste caso à imagem e semelhança de Deus e do Diabo, acarretaria dentro de si, na mesma medida, o Bem e o Mal, Deus e o Diabo. Entramos, assim, no reino da confusão, donde nem Saramago sabe sair.

¹⁹⁵ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, Lisboa, 1997, 380.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 392.

Por outro lado, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, Saramago não está interessado em produzir um discurso teórico sobre o Bem e o Mal; Deus, o Diabo e o próprio ser humano. O que lhe interessa verdadeiramente é discursar acerca dos maus e dos males por eles causados ao longo da história, frisando que «esses» maus e «esses» males são essencialmente originados pelos ‘agentes perversos’ da religião cristã/católica e seus apaniguados. E se algum «mal» existe esse é o *catolicismo* e se existem «maus» esses são os *cristãos/católicos*, que promovem o mal. Não estará Saramago a exagerar separando os bons dos maus, os justos dos injustos, a boa da má humanidade, criando a sua própria ‘teoria’, pretendendo impor o seu pensamento, a partir de uma dicotomia insuportável, de uma separação absurda?

Neste domínio o nosso pensamento distancia-se enormemente do de Saramago. É outra a nossa visão do ‘problema’ ou, mais bem dito, do ‘mistério’. Não é nossa pretensão desenvolver aqui outra vez a questão do mal e da bondade de Deus mas tão-somente responder a Saramago.

Sendo assim, principiaria por afirmar que as religiões, particularmente a cristã/católica, apresentam-se, antes de mais, como ofertas de salvação e caminhos de superação do mal e do sofrimento que oprimem e escravizam o homem no ‘agora-aqui’, na experiência vital quotidiana. Por outras palavras e especificando melhor o tema, o *cristianismo/catolicismo* não é, antes de mais, uma resposta teórica ao problema do mal, mas um caminho de confronto prático e de superação do sofrimento e dos «males» que oprimem o homem. Porém, embora o religioso se caracterize por isso – pesem embora tantos escândalos e incongruências –, inseridos numa sociedade moderna e crítica, não podemos deixar de nos perguntar: Como é possível a existência de tantos males, tanto sofrimento, tanta morte inocente no mundo? Não será isto um absurdo? A resposta surge espontânea: se de facto é assim, então não pode existir um Deus bom. Mas também poderemos colocar a resposta noutros termos: se é assim, então só a existência de um Deus bom pode obviar a esta dificuldade, dada a *condição de finitude* do ser humano no mundo e do próprio mundo.

Por outro lado, a experiência diz-nos que os males são inevitáveis neste mundo. São inevitáveis as rupturas, os conflitos, os crimes, o sofrimento em geral, por vezes atroz e sem sentido. Admitindo a *condição de finitude*, não é concebível um «mundo perfeito», sem a presença de qualquer tipo de mal. Se esse mundo não existe e os males são para nós um escândalo, um absurdo, então teremos de procurar algures outra

resposta. Partindo do princípio que a realidade finita é *boa* e marcada pela *positividade*, embora afectada pelo mal ou pelos males inevitáveis, a resposta certa e realista será o ser humano ir-se realizando em luta constante contra o mal, sem pretensões de alcançar a vitória plena e sem excluir a possibilidade do fracasso ou dos fracassos parciais.

No caso da religião cristã, a resposta plena será alcançada no ‘ainda não’ quando o ser humano atingir a plenitude, ou seja, Deus Amor Absoluto e Pura Doação, porque o cristianismo concebe Deus como afirmação da pessoa humana, como Aquele que quer a realização total do humano: «Deus quer que todos os homens se salvem e cheguem a conhecer a verdade» (1 Tim 2, 4).

CONCLUSÃO

Propusemo-nos, desde o início deste trabalho, abordar o romance de Saramago *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de um ponto de vista *filosófico-religioso* que se situasse no domínio da «Filosofia da Religião», que, sobretudo na modernidade, procura a sua identidade dentro do paradigma da racionalidade.

A tarefa da abordagem do referido romance de Saramago, não se apresentava nada fácil, visto se tratar de uma obra eminentemente literária, portanto, de ficção, mas fortemente apelativa, pelos conteúdos filosófico-religiosos nela expressos pelo autor/narrador, que, em nossa opinião, nos permitem uma visão saramaguiana do Deus de Jesus Cristo, do ser humano, do mundo e da história, que parte da «rejeição radical» da revelação de Deus em Jesus Cristo, do autêntico messianismo de Jesus de Nazaré e da transcendência de um Deus bom, amor infinito, doação absoluta, – ideias a que «radicalmente» nos opusemos com a ‘contraproposta’ por nós apresentada nos três últimos capítulos da Parte 3.

No entanto, na linha do estudo sistemático que temos vindo a realizar, retomamos agora na Conclusão os temas da “revelação”, do “messianismo” e do “mal”, que foram o núcleo filosófico do trabalho, nos termos acabados de enunciar nos três pontos da parte final do parágrafo anterior, que assim reformulamos: 1. Revelação de Deus em Jesus Cristo; 2. Messianismo autêntico de Jesus de Nazaré; 3. Deus-Amor como resposta ao Mal e ao sofrimento.

1. REVELAÇÃO DE DEUS EM JESUS CRISTO

Saramago rejeita qualquer tipo de revelação, particularmente a revelação de Deus em Jesus Cristo. A sua concepção meramente imanentista da natureza, da história e da vida limita o *horizonte* e o *eu* a uma existência marcada irremediavelmente pela “tristeza do finito”. Ora, a originalidade do cristianismo e o seu contributo incontornável para o sentido pleno da existência humana não podem prescindir da revelação que transcende o *horizonte* e o *eu*, e nos situa no «mais além», no âmbito dos fins últimos, na dimensão de transcendência.

A primeira realidade cristã (o primeiro acontecimento, mistério ou categoria) é a *revelação* ou a palavra que Deus dirige à humanidade. Sendo assim, a revelação é o

mistério primordial que nos comunica todos os outros. “A revelação ou a palavra que Deus dirige à humanidade é o acontecimento decisivo e primeiro do cristianismo, o que condiciona a opção da fé, porque se Deus falou à humanidade e se provou solidamente o facto desta palavra, a opção da fé já não é uma opção cega, mas uma opção humana, conforme à natureza do homem que é um ser inteligente e livre”.¹⁹⁷ Ora, se a revelação é um acontecimento inquestionável, situa-se no domínio do *fenómeno* considerado como “algo que se mostra, revela ou manifesta na experiência”.¹⁹⁸ No entanto, não se trata de um fenómeno qualquer, mas de um *fenómeno saturado* com a sua especificidade única, embora apenas como *possibilidade*. *A nós o que nos chega é a impossibilidade de Deus se dar como fenómeno*. A revelação é «doação pura» e o dom da revelação é a revelação da origem de tudo. Não pode haver um excesso de doação (revelação) sem hermenêutica, isto é, sem a Palavra Revelada ou Escritura e sua interpretação. *Sendo assim, só a revelação poderá libertar a possibilidade do fenómeno e só a teologia revelada poderá tratar como seu assunto exclusivo a manifestação efectiva do fenómeno de revelação e o seu estatuto ontico*.

É na ‘História da Salvação’, narrada no Antigo e Novo Testamento, que a revelação se efectiva. O que verdadeiramente caracteriza a religião do Antigo Testamento é a afirmação da intervenção de Deus na história por sua livre decisão. Deus dirige-se superiormente ao homem e o homem escuta e responde humildemente a Deus. Por outras palavras, Deus revela-se ao homem estabelecendo comunicação com ele. Considerada na sua totalidade, como fenómeno altamente complexo, esta revelação apresenta-se como a experiência da acção de um poder soberano que modifica o curso normal da história e da existência individual.¹⁹⁹ “A palavra de Deus, no Antigo Testamento, dirige e inspira uma história que principia na palavra de Deus pronunciada na criação e termina na palavra feita carne”.²⁰⁰ É precisamente a manifestação do Verbo feito Carne (Jesus Cristo) que é válida como paradigma do fenómeno de revelação. De facto, na figura de Jesus Cristo encontramos os quatro tipos de paradoxo e o desdobramento da saturação que define o último, tornando credível a pessoa de Cristo enquanto Filho de Deus e Filho do Homem.

¹⁹⁷ LATOURELLE, René – *Teología de la Revelación*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1967, 9-10.

¹⁹⁸ BACKBURN, Simon – *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Gradiva, 1997, 163.

¹⁹⁹ Cf.: LATOURELLE – *Teología de la Revelación*. Salamanca, 1967, 17-18.

²⁰⁰ *Ibidem*, 18.

Em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* o autor-narrador (Saramago) rejeita totalmente, parodiando, ironizando, ridicularizando toda a espécie de revelação, quer no Antigo como no Novo Testamento e muito especialmente qualquer forma de revelação de Deus em Jesus Cristo. Queda-se pela imanência pura de todo o fenómeno. Uma posição muito redutora que exclui toda a transcendência.

2. MESSIANISMO AUTÊNTICO DE JESUS DE NAZARÉ

“O messianismo define, na tradição judaico-cristã, o conjunto de esperas e de esperanças endereçadas a um futuro de paz, de libertação e de salvação, concentradas à volta do Messias, uma pessoa escolhida por Deus como instrumento para realizar o seu desígnio de salvação”.²⁰¹ Esta definição aponta para uma espera messiânica que se concretiza de diversas formas, numa dimensão que une judeus e cristãos: os primeiros esperam os «tempos messiânicos» e os segundos, o «regresso do Messias», reconhecido em Jesus de Nazaré.

Jesus de Nazaré é, portanto, a figura que corporiza, segundo o cristianismo, o Messias e os seus traços característicos já apontados por Isaías: “Mas o toco de Jessé brotará, de sua cepa brotará um rebento, sobre o qual pousará o espírito do Senhor: espírito de sensatez e inteligência, espírito de força e prudência, espírito de conhecimento e respeito do Senhor” (Is 11, 1-2). Contudo, Os traços do Messias são revelados sobretudo nos cantos do Servo que anunciam o sentido da Paixão de Jesus e indicam que ele derramará o espírito do Senhor (o Espírito Santo) para vivificar a multidão: “... e tomou a condição de escravo, fazendo-se semelhante aos homens. E mostrando-se em figura humana, humilhou-se, tornou-se obediente até à morte, morte de cruz” (Fl 2,7). Tomando sobre si nossa morte, ele pode comunicar-nos o seu próprio Espírito de vida. Por isso inaugura o anúncio da Boa Nova, fazendo sua a seguinte passagem de Isaías, como vem referida em Lucas: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para que dê a boa notícia aos pobres; enviou-me a anunciar a liberdade aos cativos e a visão aos cegos, para por em liberdade os oprimidos, para proclamar o ano de graça do Senhor” (Lc 4,18-19).

No Novo Testamento, embora tendo como referência exegética o Antigo, a noção de revelação apresenta uma complexidade e riqueza que lhe são muito superiores.

²⁰¹ CREMASCHI, Lisa – *Messianismo*. In LEGORA, Cristina Cappa; LAMARQUE, Lucio; SABBADINI, Sergio (dir.) – *Christos – Enciclopédia do Cristianismo*. Lisboa – São Paulo: Editorial Verbo, 2004, 588.

Cristo, o Messias, é o próprio Verbo de Deus, ou “palavra interior de Deus, na qual Deus se expressa totalmente e conhece tudo”²⁰². Cristo, o Messias, é a plenitude da revelação. “A tradição sinóptica descreve sobretudo a manifestação histórica de Cristo e vincula a sua função reveladora ao título de messias, doutor e pregador”.²⁰³ Donde se deduz que a *manifestação de Cristo como paradigma do fenómeno de revelação* se consubstancia proeminentemente na sua identidade e função de Messias. “O conteúdo essencial da revelação é a salvação oferecida à humanidade sob a figura do reino de Deus (reino messiânico) anunciado e instaurado por Cristo (o Messias) ”.²⁰⁴ No ‘agora aqui’ o tempo cumpriu-se e em Jesus Cristo (o Messias) está presente e activo o reino de Deus, o que significa que está garantida a vitória definitiva sobre o pecado e a morte (o mal), cuja plenitude se operará no ‘ainda não’, com a consequente ressurreição e a ‘segunda e derradeira vinda’ do Messias. Então Deus será tudo em todos.

Não pensa assim o autor de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Para o autor-narrador do romance, Jesus Cristo, o Messias das expectativas e promessas, está circunscrito ao *horizonte* e ao *eu* como qualquer mortal, dentro de uma visão imanentista do universo, da história e da vida, movimentando-se nos ‘espaços’ deste mundo concreto, e os seus actos, por grandiosos que pareçam, não impedirão os «males» do mundo e a sua morte definitiva. Resta ao homem seguir o seu caminho trilhando as vias da «tristeza do finito»; mas, e esta é uma atitude positiva de Saramago, sem esmorecer na sua caminhada e procurando a sua realização possível na luta contra o mal ou «os males» da história, sabendo que nunca alcançará a vitória final, mas prosseguindo a sua marcha sempre nessa direcção. Ao fim e ao cabo, a «esperança do infinito» parece ser ainda aquela luz ao fundo do túnel que anima e alimenta o autor-narrador de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* – o próprio Saramago.

3. «DEUS-AMOR» COMO RESPOSTA AO MAL E AO SOFRIMENTO

A «revelação», enquanto palavra de verdade dirigida por Deus à humanidade, e o «messianismo», enquanto espera ansiosa da vinda de um Messias libertador do ‘género humano’ de todos os «males» que o afligem, parecem sucumbir perante a afirmação da existência de um Deus-Amor, pura doação, acto criador que coloca o ser

²⁰² LATOURELLE – *Teología de la Revelación*. Salamanca, 1967, 45.

²⁰³ Ibidem, 45.

²⁰⁴ Ibidem, 53.

humano na condição da possibilidade do pecado, da inverosimilhança do sofrimento inaudito e da morte; do mal e do sofrimento inexplicáveis, dito de outro modo.

Poderemos ensaiar uma resposta a esta questão, dizendo que o mal e o sofrimento não têm origem em Deus, mas advêm da *condição de finitude*, enquanto criatura, do ser humano. Deus cria-nos para Si, para a Felicidade, enquanto Acto Supremo de Amor e Pura Doação. No entanto, a *reflexão filosófico-religiosa* coloca na máxima acuidade o problema do mal e do sofrimento ao confrontá-los com a afirmação de um Deus bom, criador e Senhor do universo, portanto onipotente e onisciente. Surge a questão: Como conciliar a existência de um Deus assim concebido, com a existência do mal e do sofrimento, por vezes, insuportáveis?

Perante esta formulação da questão e à luz da simples razão, a inteligibilidade do *problema do mal* é praticamente nula, o que equivale a dizer que o mal é uma realidade absurda com a qual o homem terá de conviver indefinidamente, ou seja, *à luz da razão*, não há conciliação possível entre a existência de Deus e a existência do mal. No entanto, poderemos encontrar uma *resposta plausível ou razoável* para esta questão se a situarmos no campo do *mistério* ou *mysterium iniquitatis* de que fala S. Paulo (2 Tes 2, 7). Não se trata de o homem ter de viver um quotidiano *misterioso e inexplicável* na aceitação de uma existência cruel, mas de viver na procura incessante do sentido com a firme esperança, fundamentada numa profunda experiência interior e exterior, de uma aproximação cada vez maior à compreensão do *mysterium iniquitatis*, o que se torna difícil pois Deus tendo criado o homem livre e em condição de finitude, por isso mesmo o deixou sujeito ao pecado, ao sofrimento e à morte – sujeito ao mal. Contudo, paradoxo dos paradoxos, segundo os dados da revelação, Deus é o Todo-Poderoso e a sua onipotência é a do *amor crucificado*: “Deus amou tanto o mundo, que entregou seu Filho único, para que quem crer não pereça, mas tenha a vida eterna. Deus não enviou o seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo se salve por meio dele” (Jo 3, 16-17). Tudo, portanto, foi feito por livre e infinito Amor.

Aplicado a Deus o termo «amor» não é um atributo, mas uma realidade que se identifica com Ele mesmo: “Em Deus, amor e ser são realidades perfeitamente permutáveis. [...] E nada há mais universal que o ser e o amor. [...] O amor que se revela e actualiza na cruz é o excesso do amor por excelência: é o próprio Deus”.²⁰⁵ A nível filosófico, isto significa que a existência de Deus, tal como é concebida pelo

²⁰⁵ DUQUE, João Manuel – *O Excesso do Dom*. Lisboa: Alcalá, 2004, 47-48.

Cristianismo/Catolicismo, longe de ser incompatível com a existência do mal, representa, antes pelo contrário, o verdadeiro horizonte de inteligibilidade do mesmo. Pelo que, o Amor Crucificado “não é morte mas vida, ou seja, ressurreição, futuro, possibilidade para nós e para o mundo”.²⁰⁶ Para entendermos melhor esta ‘doutrina’ teremos de verificar que o Cristianismo sustenta, ou ‘acredita’, que este mundo, com os seus encantos e desencantos, não é o *destino* final do homem. Pelo que convém não esquecer que o *mythos* cristão supõe e fundamenta a onnipotência e omnisciência divinas na entrega ou doação livre e absoluta de Cristo na cruz, por outras palavras, no sacrifício redentor ou no poder absoluto do Amor Crucificado.

A vinda do Messias, a nova criação e a nova humanidade, dentro deste contexto, só podem vir pela ‘conversão’, pelo regresso à Origem absoluta, pelo reencontro grato, amoroso e definitivo com o Acto Criador. Todo este processo supõe um longo percurso, um novo *mythos* amoroso, trágico e redentor. É esta, em última análise, a proposta do Cristianismo à Humanidade. Não é uma proposta irracional, porque fundada na análise antropológico-filosófica e religiosa do ‘mito’ originário ou, de um modo mais global, dos ‘mitos das origens’ e do *mythos (narrativa)* da condição humana universal. Para o ateu ou não crente, o homem vive perante o *enigma* jamais explicado e inexplicável: o absurdo da existência; para o crente (católico), o homem confronta-se continuamente com o desvendamento trabalhoso, dramático, gradual e amoroso do «mistério», em última análise, a salvação e a Vida Eterna ‘agora-aqui’ (*in fieri*), mas ‘ainda-não’ (em plenitude).

4. JUÍZO CRÍTICO SOBRE O AUTOR

Saramago rejeita, no âmbito da discussão filosófico-religiosa, a palavra «mistério» e prefere substituí-la por «enigma», o que nos deixa, por um lado, especados perante o muro inexpugnável da dúvida perene e da constante oscilação e fluidez do pensamento, mas que, por outro, nos remete para o apelo ao transcendente por meio de uma *espantosa exaltação do valor humano de Cristo*, sacralizando, em novo contexto, a vida humana como o que há de mais sagrado.

De tudo o que ficou dito, concluímos que falta a Saramago um pensamento sólido, estruturado, coerente, insofismável, de acordo com um padrão ideológico

²⁰⁶ *Ibidem*, 48.

irrefutável; antes pelo contrário, a sua orientação ideológica de fundo marxista e imbuída de um confesso materialismo ateu, é fluida, dúbia, inconstante, porque, em nossa opinião, muito personalizada e endeusada, como se pode verificar nesta citação, escolhida de entre outras similares: “mas nós, sim que, como Deus, tudo sabemos do tempo que foi, é e há-de ser”.²⁰⁷ Por outro lado, mantém o *enigma*, a *dúvida*, enquanto autor-narrador, ao parecer concordar com as palavras de José dirigidas a Jesus, no meio de um sonho, momentos antes da sua morte ao afirmar que *nem ele lhe pode fazer todas as perguntas, nem Jesus lhe pode dar todas as respostas*. Como já foi dito, a certeza de Saramago é não ter certeza e a sua crença ou religião consiste em não ter crença nenhuma, o que já é uma crença. Ora, uma ideologia que se preze não se pode fundamentar na dúvida e uma crença não se pode afirmar pela negativa. Admitimos, no entanto, a presença de algumas *coordenadas ideológicas constantes* em Saramago, tais como: o pensamento de fundo marxista; o materialismo ateu; a *desmitificação dos mitos*, especialmente do ‘mito’ de Jesus, Deus e do próprio cristianismo; o papel do *destino* na condução da história; a fugacidade do tempo e a morte como termo inevitável; o mal moral atribuído ao homem e às estruturas iníquas da sociedade, mormente a Igreja Católica; o absurdo do mal e do sofrimento; a rejeição *tout court* do sagrado, do divino, do transcendente, do eterno e, conseqüentemente, a rejeição *radical* de um Deus Pai, bom, onnipotente e onnisciente.

Não se trata, de facto, de um pensamento coerente em si, mas coerente na sua própria incoerência. Neste sentido podemos considerar Saramago um pensador situado na pós-modernidade à procura de uma identidade profunda. *Também não lhe poderemos negar a possibilidade de um diálogo com o cristianismo e com os seus dogmas fundamentais*. De facto, “tanto o fiel como o incrédulo participam, cada qual à sua maneira da dúvida e da fé, desde que não se escondam de si mesmos e da verdade do ser”.²⁰⁸ Nenhum deles pode fugir totalmente à dúvida nem à fé, uma vez que a configuração fundamental do *destino* humano só pode encontrar o carácter definitivo da sua existência na rivalidade entre a dúvida e a fé, entre a incerteza e a certeza. A *dúvida* será mesmo o lugar onde a comunicação se poderá realizar, protegendo tanto o fiel como o incrédulo da reclusão exclusiva do seu próprio eu.²⁰⁹ Só num *diálogo* íntimo,

²⁰⁷ SARAMAGO – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa, 1997, 239.

²⁰⁸ RATZINGER – *Introdução ao Cristianismo*. São João do Estoril, Cascais, 2005, 33.

²⁰⁹ Cf.: *Ibidem*, 33.

sincero e profundo é que o encontro se pode dar indefinidamente, evitando dissensões inúteis, discórdias indesejadas, confrontações estéreis e fundamentalismos violentos.

* * *

A nossa ‘Contraproposta’ a *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* não pretende ser considerada como um *parecer definitivo* sobre as inúmeras questões levantadas, mas tão-somente um modesto contributo para a abertura de uma ampla discussão acerca do autor e da obra em causa, no âmbito *filosófico-religioso* – discussão na qual, se vier a ser o caso, procuraremos participar activamente.

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- SARAMAGO, José – *O Memorial do Convento*. Lisboa: Editorial Caminho, 1982.
- SARAMAGO, José – Entrevista à revista *Ler*, n.º 16, orientada por Francisco José Viegas, Outono, 1991.
- SARAMAGO, José – *In Nomine Dei*. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.
- SARAMAGO, José – *Ensaio sobre a Cegueira*. Lisboa: Editorial Caminho, 1995
- SARAMAGO, José – *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.
- SARAMAGO, José – *A Segunda Vida de Francisco de Assis*. Lisboa: Editorial Caminho, 1998.
- SARAMAGO, José – *As Intermitências da Morte*. Lisboa: Editorial Caminho, 2006.
- SARAMAGO, José – «Deus como problema». In *Edição Especial JL / Visão*. Paço de Arcos, Impresa, 19 de Junho 2010, 64-65.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- BACKBURN, Simon – *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Gradiva, 1997.
- CAPUTO, Johon – «Apôtres de L'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion». In: *Philosophie* 78, 2003, 33-51.
- DERRIDA, Jacques – *Mémoires d'aveugle: l'auto-portrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la réunion des musées nationaux, 1990.
- DERRIDA, Jacques – *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain – *Dicionário dos Símbolos* (Cristina Rodriguez e Artur Guerra trad.). Lisboa: Teorema, s/d.
- DUCASSÉ, Pierre – *As Grandes Correntes da Filosofia*. Mira-Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América, 1972.
- DUQUE, João Manuel – «Dios (im)posible. Sobre teología y filosofía en la postmodernidad», in AaVv, *Plenitudo Veritatis*. Santiago de Compostela: ITC, 2008, 303-331.
- DUQUE, João Manuel – *O Excesso do Dom*. Lisboa: Alcalá, 2004.

- GALVÃO, H. Noronha – «O nome das coisas, das pessoas e dos demónios. Uma leitura do último livro de José Saramago». In: *Communio*, ano IX, n.º 2. Lisboa: Biblioteca Universitária João Paulo II, Março/Abril, 1992, 173-185.
- GARCÍA, José Miguel – *As Origens do Cristianismo*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2007.
- HENRY, Michel – *Eu sou a Verdade. Para uma Filosofia do Cristianismo*. Lisboa: Vega, 1998.
- KRYSINSKY, Wladimir – «Le Romanesque et le Sacré: Observations sur l'Évangile selon Jesus Christ». In: *Colóquio-Letras* N.º 151-152. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Janeiro/Julho, 1999, 403-411.
- LATOURELLE, René – *A Jesus el Cristo por los Evangelios*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1997.
- LATOURELLE, René – *Teología de la Revelación*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1967.
- LOEWE, William P. – *Introdução à cristologia*. São Paulo: Paulus, 2000.
- LOPES, João Marques – *Biografia – José Saramago*. Paço de Arcos: Edições Pluma, 2009.
- MARION, Jean-Luc - «*Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*». Libro IV. Lo dado. II: Grados. Madrid: Editorial Sintesis, 2008, 299-393.
- MENDOÇA, José Tolentino – *A Construção de Jesus*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla – «O Evangelho Segundo Saramago». In: BERRINO, Beatriz (org.). *José Saramago – uma homenagem*. São Paulo: EDC/Fapesp, 1999.
- POLICARPO, D. José; COELHO, Eduardo Prado – *Diálogos Sobre a Fé*. Lisboa: Notícias Editorial, 2004.
- QUEIRUGA, Andrés Torres – *Recuperar la salvación*. Santander: Sal Terrae, 1995, 85-120.
- QUEIRUGA, Andrés Torres – *Recuperar la creación*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- RATZINGER, Joseph – *Introdução ao Cristianismo*. São João do Estoril, Cascais: Principia, 2005.
- RATZINGER, Joseph – *Jesus de Nazaré*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007.
- REAL, Miguel – «A 'maldade' de Deus». In: *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Ano XXIX / N.º 1019. Lisboa: Medipress, 21 Outubro – 3 de Novembro 2009.

- REIS, Carlos – *Diálogos com José Saramago*. Lisboa: Caminho, 1998. Disponível na Internet. Formato pdf., 1 MB, 1998, <<http://www.recantodasletras.uol.com.br>> [Consult. 20 de Janeiro 2010].
- RICOEUR, Paul – *Lectures 3*. «Entre philosophie et théologie I: la Règle d’Or en question». In: *Lectures 3: Aux Frontières de la philosophie*. Paris: Ed. du Seuil, 1994, 273-279.
- RICOEUR, Paul - «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu». In: *Lectures 3: Aux Frontières de la philosophie*. Paris: Ed. du Seuil, 1994, 281-305.
- RICOEUR, Paul – *Phisosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*. Paris, 1967.
- S. AGOSTINHO – *Confissões*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.
- SCHILLEBEECKX, Edward – «A Identidade Cristã: Desafio e Desafiada. A propósito da extrema proximidade do Deus não-experimentável». In: BORGES, Anselmo (coord.). *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo*. Porto: Campo das Letras, 2007.
- SCHÖEL, Luís Alonso – *Bíblia do Peregrino*. S. Paulo: Editorial Paulus, 2002.
- SEIXO, Maria Alzira – *Lugares de Ficção e José Saramago – o essencial e outros ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.
- SHAW, Hanry – *Dicionário de Termos Literários* (Cardigo dos Reis trad.). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- SILVA, João Céu e – *Uma longa viagem com José Saramago*. Porto: Porto Editora, 2009.
- TILLICH, Paul – *Philosophie de la Réligion*. Genève: Éd. Labor et Fides, 1971.
- TILLIETTE, Xavier – *El Cristo de la Filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1994.
- VIEIRA, Agripina Carriço - «Da História ao Indivíduo ou da Excepção ao Banal na Escrita de Saramago: do *Evangelho Segundo Jesus Cristo a Todos os Nomes*». In: *Colóquio-Letras* N.º 151-152. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Janeiro/Julho, 1999, 379-393.
- WELTE, Bernhard – *Filosofía de la Religión*. Barcelona: Herder, 1982.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	3
RESUMO.....	5
PALAVRAS-CHAVE	5
INTRODUÇÃO	7
1. Finalidade do tema.....	7
2. Delimitação da matéria	8
3. Estrutura e conteúdo essencial.....	9
Parte 1	11
<i>O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO: UMA PROVOCAÇÃO E UM CONVITE</i>	11
Capítulo I	12
CONTEXTUALIZAÇÃO	12
1.1. Evangelhos canónicos e o Cristo dos evangelistas	12
1.2. Tipo de narrativa dos Evangelhos canónicos	13
1.3. Género literário «evangelho».....	13
Capítulo II.....	15
PRESSUPOSTOS FILOSÓFICO-RELIGIOSOS SARAMAGUANOS.....	15
2.1. O Jesus saramaguiano e outras versões de Cristo	15
2.2. Ideologia saramaguiana.....	16
Capítulo III.....	20
JESUS SARAMAGUIANO VERSUS JESUS BÍBLICO	20
3.1. O Jesus de Saramago em contraposição ao Cristo bíblico.....	20
3.2. Linhas temáticas essenciais.....	22
Parte 2	41
PROBLEMÁTICA SARAMAGUIANA PRESENTE EM <i>O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO</i>	41
Capítulo I	42
O FENÓMENO ILUSÓRIO DA REVELAÇÃO E A APARÊNCIA DO MISTÉRIO	42
1.1. Admissão de um plano meramente imanente	42
1.2. A revelação como ‘fenómeno ilusório’	44

1.3. A rejeição <i>absoluta</i> do mistério	44
Capítulo II.....	46
A <i>ILUSÃO</i> DE UM MESSIAS EM VÃO ESPERADO.....	46
2.1. A vã esperança de um falso Messias.....	46
2.2. O drama do ‘herói’ e o espectro do falso Messias	46
Capítulo III.....	48
A ‘MALDADE’ DE DEUS E A QUESTÃO DO MAL E DO SOFRIMENTO PERANTE A LIBERDADE HUMANA.....	48
3.1. O «Deus mau» de Saramago	48
3.2. Mal e Bem/Deus e o Diabo	48
3.3. A condição humana e a questão da liberdade	50
Parte 3	53
‘CONTRAPROPOSTA’ A <i>O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO</i>	53
Capítulo I	55
MANIFESTAÇÃO DE JESUS CRISTO COMO PARADIGMA DO FENÓMENO DE REVELAÇÃO.....	55
1.1. Do fenómeno saturado ao fenómeno de revelação	56
1.2. Jesus Cristo ‘paradigma’ do fenómeno de revelação.....	60
1.3. Manifestações fenomenológicas em <i>O Evangelho Segundo Jesus Cristo</i> : (im) possíveis pontes de diálogo.....	61
Capítulo II.....	64
O MESSIAS ‘JÁ’ PRESENTE NA HISTÓRIA MAS ‘AINDA NÃO’ EM PLENITUDE	64
Capítulo III.....	70
O MAL E O SOFRIMENTO PERANTE A BONDADE DE DEUS E A LIBERDADE HUMANA.....	70
3.1. Formulação do problema	70
3.2. Problema <i>versus</i> mistério	71
3.3. As faces obscuras do dilema	71
3.4. Metodologia	72
3.5. Aproximação filosófica.....	74
3.5.1. A «tristeza do finito»	74
3.5.2. A presença do «mal real».....	76

3.5.3. O inconsequente dramatismo	78
3.5.4. A resposta (im)possível.....	80
3.5.5. A ‘bondade’ da criação frente à presença do mal	81
3.5.6. O mal e a bondade de Deus em <i>O Evangelho Segundo Jesus Cristo</i>	84
CONCLUSÃO	87
1. Revelação de Deus em Jesus Cristo.....	87
2. Messianismo autêntico de Jesus de Nazaré	89
3. «Deus-Amor» como resposta ao Mal e ao sofrimento	90
4. Juízo crítico sobre o autor	92
BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA.....	95
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	95