



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Sebastião Lindoberg da Silva Campos

Deus caritas est?

Fé, razão, hermenêutica e o escrito evangelístico saramaguiano

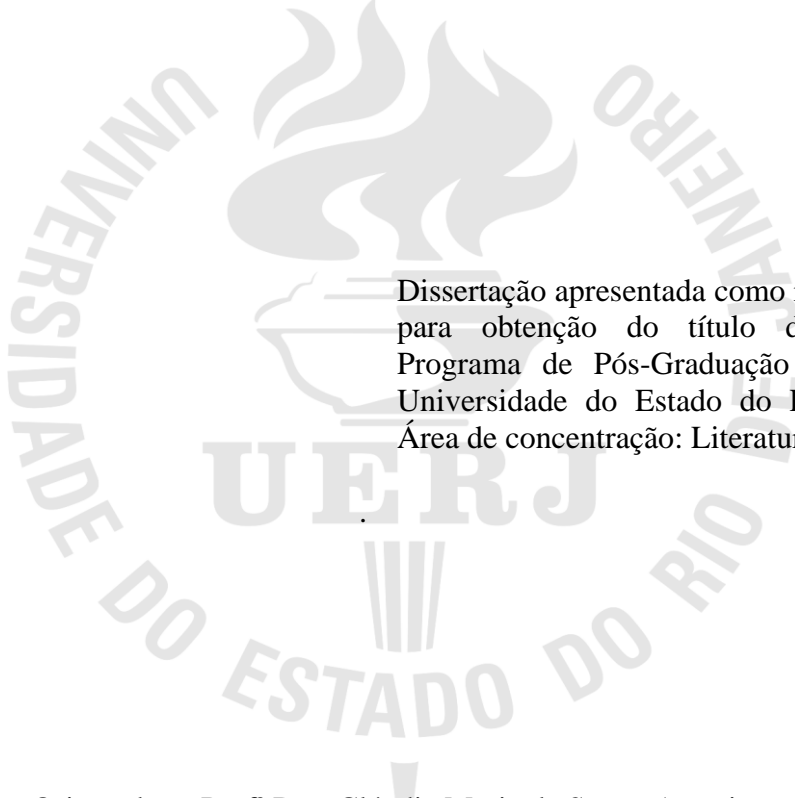
Rio de Janeiro

2016

Sebastião Lindoberg da Silva Campos

Deus caritas est?

Fé, razão, hermenêutica e o escrito evangelístico saramaguiano



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Portuguesa.

Orientadora: Prof^ª Dra. Cláudia Maria de Souza Amorim

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

S243 Campos, Sebastião Lindoberg da Silva.
Deus caritas est? Fé, razão, hermenêutica e o escrito
evangelístico saramaguiano / Sebastião Lindoberg da Silva
Campos. – 2016.
112 f.

Orientadora: Cláudia Maria de Souza Amorim.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Letras.

1. Saramago, José, 1922-2010 - Crítica e interpretação –
Teses. 2. Saramago, José, 1922-2010. O evangelho segundo Jesus
Cristo – Teses. 3. Deus na literatura – Teses. 4. Fé e razão -
Cristianismo – Teses. 5. Análise do discurso literário – Teses. I.
Amorim, Cláudia Maria de Souza. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0-95

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte

Assinatura

Data

Sebastião Lindoberg da Silva Campos

Deus caritas est?
Fé, razão, hermenêutica e o escrito evangelístico saramaguiano

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Portuguesa.

Aprovado em 13 de janeiro de 2016

Banca examinadora:

Prof^a Dra. Cláudia Maria de Souza Amorim (Orientadora)
Instituto de Letras – UERJ

Prof^a Dra. Gumercinda Nascimento Gonda
Faculdade de Letras – UFRJ

Prof. Dr. Gustavo Bernardo Krause
Instituto de Letras – UERJ

Rio de Janeiro

2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Professora Cláudia Amorim o acolhimento, a compreensão, o exemplo e o respeito. Mostrando a mim, devido às circunstâncias da orientação, no mais firme exemplo saramaguiano, que é preciso e possível acreditar no homem. A ela, meu respeito, apreço e admiração.

Os idealistas estão convencidos de que as causas a que servem são essencialmente melhores que as outras causas do mundo, e não querem acreditar que a sua causa necessita, para prosperar, exatamente do mesmo esterco malcheiroso que requerem todos os demais empreendimentos humanos.

Friedrich Nietzsche

RESUMO

CAMPOS, Sebastião Lindoberg da Silva. ***Deus caritas est? Fé, razão, hermenêutica e o escrito evangelístico saramaguiano***. 2016. 112f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Herdeiro do pensamento questionador e zombeteiro do filósofo francês Voltaire, José Saramago, em sua ficção cética, busca salientar o caráter caricatural da figura de Deus na sociedade. Tal ação tem por fim não apenas desconstruir a imagem de Deus, mas busca, num intenso diálogo profícuo com a literatura cristã dos primórdios e da contemporaneidade, fundar no homem uma ética capaz de manter uma coesão social sem os auspícios de uma entidade transcendente. Para tanto, parece que nesse “embate” entre teologia e literatura, ele dá a esta um papel ímpar como possibilitadora e transmissora de uma nova concepção de mundo. Assim, dentro da seara dos estudos da Teopoética, tenta-se mostrar como esta apropriação de Deus pela literatura, não apenas desconstrói o discurso teológico oficial, mas cria um novo, neste caso específico, estritamente cético.

Palavras-chave: Cristianismo. José Saramago. Ficção Cética. Teopoética.

ABSTRACT

CAMPOS, Sebastião Lindoberg da Silva. *Deus caritas est? Faith, reason, hermeneutic and written evangelistic of José Saramago*. 2016. 112f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Heir of the questioner and mocking thought of french philosopher Voltaire, José Saramago, in his skeptical fiction, seeks to highlight the grotesque character of God's figure in society. Such action is intended to not only deconstruct the image of God, but seeks, in an intense meaningful dialogue with Christian literature of early and contemporary, found in an ethical man able to maintain social cohesion without the auspices of a transcendent entity. Therefore, it seems that in this "clash" between theology and literature, he gives to last one a unique role as enabler and transmitter of a new world's conception. Thus, within the field of "Theopoetry" studies, it tries to show how this appropriation of God by literature, not only deconstructs the official theological discourse, but creates a new, in this case, strictly skeptical.

Keywords: Christianity. José Saramago. Skeptical fiction. Theopoetry.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	<i>O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO, UM DESAFIO HERMENÊUTICO EM SARAMAGO</i>	12
1.1	Teopoética, um conflito entre literatura e teologia	12
1.2	O narrador saramaguiano, “alguém teria de vir contar a história nova”	17
1.3	Reversão do cristianismo ou o cristianismo de ponta cabeça	24
1.4	“A heresia do saramaguianismo”?	38
2	<i>DEUS CARITAS EST? O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO E O PROBLEMA DA FÉ E DA RAZÃO NA CONTEMPORANEIDADE</i>	48
2.1	José Saramago, o “materialismo marxista envolto num racionalismo voltairiano”	48
2.2	<i>O Evangelho segundo Jesus Cristo e o cristianismo contemporâneo</i>	58
2.3	Deus, um problema de apropriação da fé ou da razão?	65
2.4	<i>Deus caritas est? A literatura evangelística saramaguiana impondo novos questionamentos</i>	72
2.5	Divergências ou convergências?	78
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
	REFERÊNCIAS	115
	ANEXO	112

INTRODUÇÃO

Deus sempre foi um problema para o homem. Isso poderia ser um axioma. E o é para aqueles que lutam contra a permanência dele na história da humanidade. Não o é, todavia, para os sequazes das infindáveis religiões que pululam pelo mundo afora. Deus, em si, é uma ambiguidade, um paradoxo. Um paradoxo em termos racionais como bem definiu o filósofo esloveno Slavoj Žižek, não em termos literários, porque, como definira o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, Deus é um problema linguístico.

As citações de dois filósofos que põem em dúvida a figura de Deus demonstra a força que ele possui na história das mentalidades. Ao passo que o conceito de deus é uma necessidade “que remonta às mais antigas civilizações” (FERRAZ, 2012, p. 13), a morte deste é uma necessidade imperiosa tão antiga quanto.

A morte de Deus promulgada por Nietzsche e celebrada “com trombetas [e] anúncios teatrais” (ONFRAY, 2014, p. 4) não se efetivou. Aliás, Michel Onfray, ateu, ferrenho crítico do conceito de Deus e seus depreendimentos, afirma categoricamente que “Deus não está morto, nem moribundo – ao contrário do que pensam Nietzsche e Heine. Nem morto nem moribundo porque não mortal” (ONFRAY, 2014, p. 4).

O pessimismo que este militante do ateísmo contemporâneo parece cair nada mais é que um alerta de que essa morte foi um artifício ontológico, típico do século XX, porque “vê a morte por toda parte: a morte da arte, morte da filosofia, morte da metafísica, morte do romance, da tonalidade, morte da política” etc (ONFRAY, 2014, p. 3).

Semelhante à Hidra de Lerna, a morte de Deus, para Onfray (2014, p. 3), “produziu sagrado, divino, religioso”. Mas se Deus não está “nem morto nem moribundo porque não mortal”, visto que “uma ficção não morre, uma ilusão não expira nunca [pois] não se refuta um conto infantil” (ONFRAY, 2014, p. 4), como superar o saneamento que a teologia operou ao longo dos tempos, sobretudo saneando a herança escrita, ao promulgar o que chama de verdade única?

Como o próprio pensador francês reconhece, o advento do racionalismo e do cientificismo em nada sepultou ou impôs pesados golpes à figura de Deus, apenas fortificaram-no, pois “Deus mata tudo o que lhe resiste. Em primeiro lugar a Razão, a Inteligência, o Espírito Crítico. O resto segue-se apenas em cadeia” (ONFRAY, 2014, p. 5). Tendo as ciências naturais, sistemas políticos e até mesmo a psicanálise, entre outros,

sucumbidos na suspensão de Deus, interroga-se o que seria capaz de empreender esta nova tarefa.

Nesta seara a Teopoética surge como uma nova perspectiva possivelmente capaz de questionamentos contundentes justamente porque não se ancora em outros pressupostos, por exemplo, psicanalíticos e críticos-históricos, que não emanem de si. Entendendo, claro, Teopoética como uma “crítica estético-literária de Deus, [um] discurso crítico literário sobre Deus, no âmbito da Literatura e da análise literária, a partir da reflexão teológica presente nos autores” (FERRAZ, 2012, p. 17).

Embora ainda se tente pavimentar conceitualmente o campo da Teopoética, é evidente que na perspectiva da tradição ocidental cristã, na qual o texto ocupa um lugar central como receptáculo e propagador da verdade, a Teopoética possui um campo fértil, permitindo uma faceta de questionamento da figura de Deus e não sendo capturada pelo pessimismo anteriormente encontrado em Onfray, que crê que “o último deus desaparecerá [apenas] com o último dos homens” (ONFRAY, 2014, p. 5).

Dentro desse panorama, a obra do português José Saramago possui uma importância questionadora ímpar, não apenas por sua escrita ficcional, mas também por sua posição enquanto pensador da cultura contemporânea. O entendimento substancial da obra saramaguiana, que tem como alvo principal a figura de Deus e a tradição cristã, é alargado quando compreende-se que ela está intimamente ancorada num posicionamento político de seu autor e num panorama teórico-literário que se furta às concepções clássicas de descolamento do narrador e autor.

Nessa seara que ora enveredamos, investigar quais questionamentos e implicações práticas *O Evangelho segundo Jesus Cristo* imprime ao cristianismo contemporâneo e à sua tradição, é tarefa imprescindível. Esta obra, publicada em Portugal em 1991, causou inúmeras polêmicas por se tratar de um escrito que retoma a vida de Jesus sob uma perspectiva desprovida da aura religiosa e dando ao corpo um lugar de protagonismo na sua paixão. Sabe-se, porém, da dificuldade que é traduzir em termos acadêmicos a beleza e a plasticidade da linguagem do evangelho de Saramago, sobretudo quando se tem uma vasta tradição literária, filosófica, política e histórica que emana e se origina dos escritos neotestamentários, canônicos ou apócrifos. O próprio escrito evangelístico saramaguiano traz à tona as relações entre escritos canônicos e apócrifos no delineamento do cristianismo, ele sendo, sob a ótica majoritária, apócrifo.

Assim, dividindo esse estudo em duas partes, busca-se perscrutar o pensamento do autor português que se lança na investigação da figura de Deus no seu evangelho – o evangelho escrito, segundo Salma Ferraz, *In nomine hominis* – descortinando seu diálogo, e por vezes desconstrução, com a “verdade” teológica.

Na primeira parte, inicialmente toca-se na problemática da relação entre teologia e literatura dentro do cristianismo, e como esta é capturada pela ideia platônica de simulacro, e é por aquela cerceada e saneada para transmitir uma mensagem. A análise segue com a introdução dos questionamentos que a literatura impõe à verdade histórica, a partir de *História de cerco de Lisboa*, obra apresentada como antecâmara d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Essa inserção torna-se necessária e importante porque permite vislumbrarmos a concepção de literatura para o autor português e o seu desejo de interferência na realidade. Aqui se destaca a simbiose inseparável do narrador ficcional como pensador pronto a intervir na história, ou seja, é o entendimento da tarefa escriturária que extrapola uma possível menoridade literária.

O terceiro tópico dessa primeira parte, partindo de uma proposta voltairiana de investigação pormenorizada dos escritos evangélicos ocupa-se de um debate acerca de como a literatura pode possuir poder heurístico e da relação dos textos fundadores da fé cristã com este evangelho contemporâneo. Cimentado, pois, o posicionamento do escritor ficcional enquanto sujeito engajado na reflexão da sociedade, apresenta-se, então, *O Evangelho segundo Jesus Cristo* no diálogo com o cristianismo primitivo e a corrupção que ele opera no entendimento deste. É dizer: se no início da era cristã inúmeros textos se digladiavam entre si para sua sobrevivência e estabelecimento hegemônico, o evangelho contemporâneo, distante de cumprir os pressupostos de escrito condutor da verdade inaudita, e mesmo rejeitando-a, apresenta-se como o mais potente simulacro questionador do cristianismo.

A segunda parte desse estudo desenvolve-se a partir do compromisso saramaguiano de fazer do romance veículo de reflexão. Aqui se destaca uma filiação de raiz voltairiana ao erigir críticas sarcásticas, mas não menos demolidoras, ao cristianismo, tendo como pano de fundo o problema da razão. A inserção da questão do racionalismo é um ponto imprescindível dentro da história do cristianismo. Assim, a análise, sobremaneira da relação contemporânea entre a fé e a razão, isto é, de uma questão prática, social, política e ética que se sustenta no entendimento que se faz do cristianismo. Assentado sob os estudos de eminentes teólogos, e ateus, dos quais Saramago é um representante, apresenta-se como o

cristianismo concebe essa relação que *a priori* parece dicotômica e como ela se desenvolve a partir da literatura bíblica, no encontro entre a fé semítica e a indagação helênica.

Após refutar as teses do teórico português Manuel Frias Martins que afirma não possuir o escrito evangelístico saramaguiano a pretensão de questionar dogmas teológicos, mostra-se, a partir da figura de Deus presente na obra saramaguiana, como torna-se inconcebível a imagem do Deus-amor, que para a teologia cristã é a expressão máxima da racionalidade.

Revelando uma face de um Deus cruel, tirânico, sedento de sangue e que não aceita todas as dimensões de suas criaturas, a saber, o usufruto do corpo, desconhecendo sua criação na sua substancialidade, Saramago põe abaixo o fundamento do cristianismo, semelhante às “heresias” dos primeiros séculos.

Por fim, trazendo à tona as consequências políticas da publicação de seus escritos que questionam a face amorosa de Deus, interroga-se se as críticas que Saramago lança à religião e seus asseclas – agora distante de uma preocupação com a figura de Deus, dado a inexistência deste a não ser nas mentes humanas – não são verdadeiramente fundamentadas e se não imprimem ao cristianismo contemporâneo um virar-se contra si, na esperança do florescimento de um compromisso ético final.

1 **O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO, UM DESAFIO HERMENÊUTICO EM SARAMAGO**

1.1 **Teopoética, um conflito entre literatura e teologia**

As relações operadas entre a teologia e a literatura, não raras vezes, são conflituosas. Se se parte do pressuposto que a teologia de alguma maneira tenta apropriar-se de uma verdade a ser dada e transmitida, fazendo-se guia e depositária dessa mesma verdade inaudita, percebe-se a possível gênese deste conflito, tendo em evidência o caminho oposto trilhado pela literatura enquanto receptáculo e transmissora de uma multiplicidade infinita de verdades. Para a literatura, espaço de manifestação da multiplicidade interpretativa da relação do homem com o mundo circundante, a apropriação de uma verdade unívoca quando se dá, deixa transparecer por si um objetivo dirigido e guiado, em outros termos, revela-se o invólucro político.

Evidentemente essa relação da qual a literatura busca uma espécie de apreensão da verdade promulgada pela teologia não é um ineditismo perceptível apenas na contemporaneidade. Embora o teólogo alemão Karl Josef Kuschel, em sua obra *Os escritores e as escrituras*, represente um marco no que se convencionou chamar Teopoética, a relação entre teologia e literatura é anterior. Remontando às prováveis origens do termo, Gaspari busca na pesquisadora Salma Ferraz um ancoradouro:

A ideia da Teopoética nasceu antes do cristianismo. Santo Agostinho não aceitava a Teopoética, era frontalmente contra a reinvenção e reinterpretação poética de textos sagrados da Bíblia efetivada pelos poetas de uma forma *mítica* ou *fabulosa*. O que Agostinho na realidade pretendia era “enterrar a teologia poética e mantê-la firmemente reprimida pelos próximos mil anos”. (...) Agostinho não queria rivais, queria o monopólio da Teologia para si (FERRAZ *apud* GASPARI, 2011, p. 124-125).

A citação do papel agostiniano na apreensão da Teopoética apenas ilumina um ponto de um panorama muito mais amplo que está atrelado a uma concepção de arte não como identidade, mas como representação e, portanto, vista como um instrumento pernicioso perante aqueles que de alguma maneira prestam-se à árdua tarefa de pensar e refletir sobre a constituição de uma perfeita sociedade. Apresenta-se então uma filiação platônica, que vê na literatura um simulacro que não corresponde efetivamente a ideia última. A análise da ação

agostiniana está assentada num cenário platônico pujante e distante de seu declínio. À literatura, relegada a mero instrumento, cabia um exercício de autoexpurgação para ser aceita sob determinadas circunstâncias no corpo social perfeito. Tal censura ocorre devido a seu caráter simulador, metamorfoseador, que escapa ao cerceamento político.

Embora estejamos falando de uma teologia cristã e seus conflitos com a literatura, ao nos referirmos a uma filiação platônica, indicamos um caminho muito anterior ao cristianismo. O problema da valoração literária já encontra em Platão seu lugar de constante cerceamento. Ao pensarmos no diagrama da linha platônica não podemos excluir seu caráter político, e tendo esse fator em destaque torna-se clara a situação na qual a literatura será colocada. “Em termos muito gerais, o motivo da teoria das Ideias (...) [é] distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (DELEUZE, 2011, p. 259). Daí podemos perceber, então, que “na cena ‘originária’ da metafísica e na miríade de seus prolongamentos, deu-se a captura da ideia de escrita, em geral, na oposição modelo/cópia (a escrita é derivada da fala; a literatura explica-se pela mimésis...)” (BRUNO, 2008, p. 2). A literatura passa a se submeter à ideia de representação, e como representação ela não poderia manifestar jamais a Ideia senão de forma imperfeita. Embora transportar tais conceitos da Antiguidade para os primórdios da Era Cristã não seja tão simples e precisemos enfrentar a questão do neoplatonismo, percebe-se que a ação conflituosa permanece atrelada aos mesmos moldes.

A característica criativa da literatura possui ação ambígua. Da mesma forma que se constitui como instrumento substancializado de novas possibilidades, essa mesma característica pode levá-la a traçar rotas de conflito com meios que tenham uma perspectiva de valoração depreciativa. Isso explica uma tentativa de saneamento em Platão e a dicotomia estabelecida em More, na sua célebre obra *A Utopia*, por exemplo. Para este, a literatura é o único meio capaz de se efetivar o desejo humano da perfeição buscada, o retorno às origens idílicas perdidas; para aquele, a capacidade imaginativa seria perpetuadora de virtualidades.

Qualquer estatuto ou sistema que se erige como empreendimento humano necessita da literatura para seu estabelecimento e propagação, portanto está fadado à convivência com este seu inerente caráter dicotômico (estamos falando, evidentemente, apenas de sociedades literarizadas; sociedades ágrafas e de tradição estritamente oral, embora se deparem com a questão da linguagem, podem possuir uma dinâmica particular).

O espaço da literatura, sobretudo quando se está em cena uma questão de relacionamento com a teologia, não é um amplo espaço, límpido, esplêndido, é, porém,

sinuoso, tortuoso caminho, que se contorce para adaptar-se às restrições impostas. Como aceitar a multiplicidade criativa da literatura, explorar seus simulacros enquanto perspectivas possíveis, experimentar a infinidade de manifestações geradas a partir de si sem, contudo, enxergar nessa inconstância algo pernicioso e perigoso à permanência desejada? A resolução de tais questionamentos, como sempre, não é tão simples. É preciso ater-se demoradamente em cada especificidade para não se cair na armadilha do simplismo e generalização, tão sedutores quando se trata de complexidades como esta. Todavia, se nos atentarmos unicamente à análise minuciosa do cristianismo talvez encontremos nele de forma mais delineada aquele movimento dicotômico do qual a literatura é protagonista.

Assentado sobre a tradição literária judaica, o cristianismo outorga a si a corporificação do Verbo primordial, a encarnação da Palavra fundadora como agente atuante na história (*Dei Verbum*, I, 2). A encarnação do Verbo apresentada por João (1, 14) já carrega implicitamente a dicotomia da Revelação que sendo prioritariamente do domínio do anúncio oral, conforme apontado no evangelho de Marcos (1,1), encontra na escrita um receptáculo necessário. A ação joanina presente na abertura de sua narrativa evangelística, bem como sua primeira conclusão (20, 31) inserem um dado importante que delineará a vertente prevalente do cristianismo nos anos subsequentes de seu desenvolvimento, e principalmente nos primeiros séculos até o Concílio de Niceia (325 d.C), que é a logicização dos mitos. Isto é, para o cristianismo era imperioso traduzir sua mensagem “na linguagem do *logos*”, assim, suas histórias “deixam de funcionar como mitos (tido para os primeiros teólogos cristãos como sinônimos de fábula, ficção, mentira) e passam a ser considerados como fatos históricos ou narrativas que descrevem o que realmente ocorreu” (FLORES, 2000, p. 24). Deste modo, Jesus e seu anúncio evangelístico não podem ser conjugados no plano mítico, sua ação tem um lugar e um tempo específicos dados. Daí a conclusão de que

a originalidade do cristianismo reside na historicidade de sua principal figura, Jesus Cristo. A morte e ressurreição de Cristo ocorreram num tempo histórico, o tempo em que Pilatos era governador da Judeia e Herodes Antipas tetrarca, e tal constatação seria a prova de que não se tratava de um novo mito (FLORES, 2000, p. 19).

Ora, do mesmo modo que se funda e se propaga por intermédio da escritura, beneficiando-se de sua perspectiva criativa, o cristianismo cerceia tal capacidade multiplicadora, isso não apenas através de Paulo, que para Nietzsche (2007, § 42) é o primeiro hermeneuta do cristianismo, mas ocorre de forma sistemática ao longo dos primeiros séculos com os Padres da Igreja, como apresenta Voltaire n’*O túmulo do fanatismo*. Para Nietzsche,

conceitos como “Deus”, “alma”, “pecado”, “verdade absoluta”, axiomas necessários à fundamentação teológica, nada mais são que uma mera questão de linguagem. Concomitante a essa intrínseca relação mútua de existência, se Deus nada mais representa que o fruto de uma linguagem, no cristianismo, essa linguagem tem que se subordinar a uma interpretação, ou se se quiser nomear, saneamento, para que pudesse ser a transmissora ortodoxa de Deus. Deste modo, não há espaço, segundo a tradição estabelecida – tradição esta que se opõe à reflexão de Gustavo Bernardo desenvolvida em *A ficção de Deus* (2014, p. 21) –, para uma manifestação de Deus na literatura, isso seria profanação, nem uma literatura de Deus, isto seria um simulacro que tende a ocupar um lugar daquilo que seria a verdadeira manifestação e com isso a ofuscar a Revelação. Deus é, portanto, a própria literatura enquanto fenômeno. Daí toda a apropriação de Deus na literatura ser tida como menor, depreciativa e mesmo perniciososa.

Se a existência de Jesus não age no plano mítico, sua mensagem evangelística também não pode ser mera interpretação alegórica, como propunha o gnosticismo dos primeiros séculos. Contra essa vertente mobilizou-se o arsenal da Patrística, defendendo a “Verdade Absoluta que, daquele momento em diante, se estabeleceu no mundo ocidental” (FLORES, 2000, p. 17). Para melhor transmitir essa verdade inaudita presente nos evangelhos, a *littera* deve ser acompanhada constantemente de uma hermenêutica. É preciso salvaguardar a verdade do texto, e isso se faz através da ideia do Livro. “A ideia do Livro remete a um todo natural, enquanto proteção enciclopédica da teologia e do logocentrismo contra a disrupção da escritura, contra sua energia aforística” (BRUNO, 2008, p. 73).

A hermenêutica enquanto protetora da verdade do texto insere-se num confronto contra as potencialidades do falso que a literatura nesse momento representa. As reflexões apresentadas na obra *Escritura, literatura e filosofia* inserem uma questão importante e retomam a ação agostiniana apresentada anteriormente:

A Bíblia, na tradição cristã, se distingue essencialmente pela aplicação da normatividade filológica e exegética de origem grega. O Novo Testamento concilia a visão tardo-helenística e a visão semítica, sendo, portanto, uma apropriação e uma negação da Bíblia hebraica, aliadas à hermenêutica legalista que dominou a instituição eclesiástica e o poder imperial da Idade Média. (BRUNO, 2008, p. 74).

O que nomeamos de ação agostiniana, a saber, uma expurgação da apropriação do conceito de Deus pela literatura, subordinando tudo à teologia não é um ineditismo particular, como já referenciado, mas remonta-se a Paulo que, em sua segunda epístola aos coríntios, já subordina a ação efetiva da letra ao espírito (2Cor 3,6). Ao criticar os judeus pelo apego à Lei

escrita, Paulo opera a subordinação de uma literatura ao que ele considera o espírito divino, sendo ela incapaz de expressar substancialmente a manifestação de Deus. Ainda tendo como escopo a ação agostiniana, e junto com ela o movimento dos Pais da Igreja dos primeiros séculos, Kuschel insere uma consideração importantíssima acerca do processo de expurgação da apropriação de Deus pela perspectiva literária:

Ainda mais antiga que a tradição da crítica estética à religião é a crítica religiosa à arte, já cultivada de forma veemente pelos Pais da Igreja, em seus primeiros séculos. No processo histórico, essa crítica cristalizou-se em uma série de *topoi*: a literatura, ao contrário da revelação cristã, não passa de uma duvidosa invenção humana; os poetas mentem. A representação de Deus e do homem na literatura é eticamente recriminável; por estar orientada pelos sentidos, ela corrompe a juventude, já que desperta e alimenta desejos baixos (KUSCHEL *apud* GASPARI, 2011, p. 125).

Todavia, se nos primeiros séculos esse problema já se delineava num conflito longe de resolução, os avanços que a modernidade porventura prometia em nada mudaram o panorama.

E, de fato, até o século XX a literatura é vista frequentemente como intromissão injuriosa na esfera religiosa, talvez até mesmo como blasfêmia contra a qual a religião institucionalizada precisa defender-se: não muito raramente, teólogos cristãos referiram-se a textos literários como ‘insolências piedosas’, como um ‘panorama do mal’. (KUSCHEL *apud* GASPARI, 2011, p. 125).

Se lembrarmos dos inúmeros documentos pontifícios dedicados à interpretação bíblica – só para citar dois documentos referenciais, as encíclicas *Providentissimus Deus* (séc. XIX) e *Divino afflante Spiritu* (séc. XX) – perceberemos ainda a constante vigilância operada no intuito de reafirmar que “todas estas coisas, relativas à interpretação da Escritura, estão sujeitas, em última análise, ao juízo da Igreja, que exerce o divino mandato e o ministério de guardar a palavra de Deus” (*Dei Verbum*, 12).

Se retomássemos a reflexão acima apresentada, perceberíamos um processo não explicitado de formação escriturária que requer certa atenção na sua investigação. Esse processo refere-se aos desenvolvimentos históricos para o estabelecimento do cânone bíblico atual. Evidentemente seria demasiado longo explanar aqui esses acontecimentos históricos, o que nos interessa é apenas perceber qual o perigo que Paulo de alguma maneira entrevia quando alertara suas comunidades acerca do perigo da literatura. Mais uma vez instaura-se o diagrama platônico da linha, no qual se precisam distinguir os bons dos maus pretendentes. Nesse caso particular, os bons pretendentes se definirão após um embate político: não são dados de antemão, são frutos de uma visão hegemônica que prevalecerá. Hoje sabemos qual visão prevaleceu e instaurou sua posição política.

Quando adentramos esta questão, a divisão dos livros considerados canônicos e apócrifos, adentramos no cerne da nossa discussão acerca da narrativa saramaguiana enquanto questionadora de uma verdade estabelecida, especificamente do cristianismo que estabeleceu um tipo de verdade e uma imagem de Deus da qual uma instituição passa a ser reguladora e, mais grave para o autor português, representante. Seria o evangelho saramaguiano um falso pretendente ou o mais potente já apresentado? Seria ele um simulacro reivindicador a ser combatido ou uma cópia mendicante fadada ao insucesso?

Embora localizado temporalmente distante dos acontecimentos, o narrador saramaguiano é sempre um demiurgo pronto a (re)construir a história pondo em suspeita tudo que se tomou como verdade absoluta até então. Talvez as implicações políticas geradas a partir da publicação do seu evangelho já apontem para a força dessa cópia ou simulacro contemporâneo, que possivelmente só tenha encontrado tanta força poucos anos depois com a descoberta e publicação do *Evangelho de Judas*¹, esse sim, um livro que cumpria todos os pré-requisitos da autenticidade impostos pela ciência.

De fato, as reflexões de Saramago acerca do cristianismo não são um ineditismo na história moderna nem contemporânea, mas nos impõem certa reflexão acerca de sua importância, ou pelo menos, de sua pertinência. Entretanto, se tal autor não constitui um fato inédito na cultura, não podemos nos furtar a penetrar suas posições, sobretudo quando se utiliza da própria escrita para adentrar e se estabelecer nesse terreno móvel e inconstante, quiçá conflituoso, das relações da literatura e teologia, e busca reverter o cristianismo usando como instrumento a base na qual esta religião se assentou para propagação. Em outros termos poderíamos dizer que, se o cristianismo operou um saneamento na literatura por meio de uma hermenêutica, tornando-a digna de uma transmissão da Verdade sem deturpações, Saramago aponta-nos, ou revela-nos, suas intenções através de uma exegese própria, colocando ao lado dela a outra possibilidade que foi sepultada.

1.2 O narrador saramaguiano, “alguém teria de vir contar a história nova”

¹Texto descoberto em 1970, provavelmente o mesmo citado por Ireneu de Lião como sendo uma produção da comunidade dos cainitas; comunidade de cunho gnóstico que cria que Judas foi o único discípulo a entender a tarefa de Jesus na terra.

A frase que abre este tópico, retirada do livro *História do Cerco de Lisboa*, ensaia o lugar da figura do narrador saramaguiano, instância peculiar e imprescindível na sua composição, sempre inconformado com a restrição imposta ao sapateiro – figura metafórica resgatada por Saramago do mito de Apeles – e pronto para subverter a ordem estabelecida, implantando “o reino da felicidade universal e [liquidando] as misérias e os crimes”, tudo isso se faria “pela simples mudança das palavras”, pois outrora “assim mesmo foi o mundo feito e feito o homem, com palavras, umas e não outras” (HCL², p. 50). Esse posicionamento indica o desejo íntimo do autor português quando confrontado com a história sedimentada: “os autores emendam sempre, somos eternos insatisfeitos” (HCL, p. 12).

Adentrar a narrativa saramaguiana d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* apenas permitirá uma compreensão substancial considerando-se sua obra antecessora. Isso se dá não somente por elas se encontrarem no limiar divisório de uma perspectiva de abordagem do autor português (cf SARAMAGO, 2013, p. 42), mas sobremaneira por encontrar-se na *História do Cerco de Lisboa* a chave hermenêutica d’ *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Assim como a personagem Raimundo Silva, um revisor, insere um dado que não se encontra na história oficial, levando-nos a uma reflexão acerca dos fundamentos últimos da história estabelecida, Saramago age de forma semelhante inserindo dados e subvertendo a talvez mais conhecida história do ocidente. Mais um dado deve-se inserir nessa relação, e talvez seja ele de maior emergência, que é a impossibilidade de desagregação da escrita literária de seus princípios existenciais e políticos, ou seja, Saramago tem na sua tarefa escriturária uma espécie de matéria que extrapola o âmbito de “menoridade literária”, face uma hierarquia dos textos, a serviço de um compromisso ético e “carregado de ideias e valores” (AGUILERA, 2013, p. 57).

Quando se afirma que há na obra antecessora ao escrito evangelístico uma chave hermenêutica é porque existe uma indissociação do narrador nos dois escritos, mais: essa chave interpretativa é válida para o conjunto da obra saramaguiana. Percebe-se já uma proposta da própria escrita que extrapola a simples existência num cânone hierárquico que define o romance como mero aparelho discursivo ficcional, isto é, pode-se afirmar que os escritos saramaguianos *a priori* têm um potencial inerente que julgam estabelecer-se como verdadeiros tratados, ou nas palavras de Aguilera (2013, p. 57) “ensaios com personagens” que se debruçam sobre um tópico específico; de maneira generalizada seriam duas fases que

² Adotaremos a seguinte abreviatura nas citações das obras saramaguianas: HCL (*História do Cerco de Lisboa*). ESJC (*O Evangelho segundo Jesus Cristo*).

estabelecem uma relação metonímica: a primeira fase partiria da singularidade do homem português, a segunda do homem universal. Na *História do cerco de Lisboa* o autor explicita sua posição narrativa enquanto o artífice demiúrgico revisor da história. Analisar esse posicionamento é o pressuposto imperioso para um entendimento substancial d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo*.

As colocações e comentários do narrador saramaguiano na *História do cerco de Lisboa* denotam essa inclinação que o romancista, contemporâneo ou não, tende a ter enquanto revisor da história, dos costumes, aquele sujeito responsável por corrigir as verdades aceitas e estabelecidas. “Sempre chega o dia em que é preciso corrigir mais no profundo” (HCL, p. 12). Todavia, se essa inclinação torna-se uma sedução ao qual dificilmente se resiste, afinal, um escritor, sobretudo de matéria ficcional, é sempre um sujeito que quer fazer emergir aquilo que por determinada ação permaneceu oculto, Saramago é consciente do lugar de menoridade que foi atribuída à literatura que não se sujeitara às imposições restritivas de um saneamento. E se desde Platão, como operado n’*A República*, é concedido um lugar de sobrevida nesta organização, jamais se deve rebelar-se contra essa concessão: “Não suba o sapateiro acima das chinelas” (HCL, p. 14), esta máxima apeliana, sarcasticamente usada pelo autor português, condensa a restrição imposta ao mundo literário ao passo que revela a identificação inata dos autores: “todos os autores são Apeles, mas a tentação do sapateiro é a mais comum entre os humanos, enfim só o revisor aprendeu que o trabalho de emendar é o único que nunca acabará no mundo” (HCL, p. 14).

O desejo que impele o narrador da *História do cerco de Lisboa* – que é o seu autor, um homem definido no espaço e no tempo, José Saramago – é o da afirmação do mundo enquanto mutabilidade heraclitiana, fenômeno do qual a literatura também não poderia passar incólume. Portanto há uma tentativa de resgate da literatura enquanto fenômeno intrinsecamente humano, enquanto devir. Quando se volta para a história afirmando-se que “os autores emendam sempre, [sempre são] os eternos insatisfeitos” (HCL, p. 12), tem-se confirmação do devir e rebelião contra um modelo do estatuto parmenidiano, da permanência. Para Saramago, até a História, consolidada como pétrea, passa a inserir-se nesse movimento de instabilidade, sofrendo revisões, rasuras e remendos no seu discurso, não coadunando com uma possibilidade de ideia eterna, ou como mesmo se expressa no livro, “por muito agarrados que estejamos à vida, até uma serpente hesitaria diante da eternidade” (HCL, p. 11)

O narrador saramaguiano age como demiurgo às avessas, diferentemente de Descartes, não quer implodir o castelo de conhecimento até agora construído – leva em consideração que

este conhecimento possui em seu bojo o domínio da técnica, o uso de uma razão universal, bem como é atravessado por crenças e convicções que fogem à manipulação e observação empírica –, ele mesmo só existe graças a todo esse arcabouço intelectual estabelecido. Seu processo consiste em mostrar os excessos caricaturais das convicções aceitas, revelar suas patologias para só, então, após o leitor confrontar-se com essa caricatura narcísica, rejeitá-la e assim caminhar num processo de liberação do espírito, ou reafirmá-la, mas para isso, reconhecendo seus exageros, isto é, suas patologias.

A suspensão acerca da validade histórica traz atrelada a si uma questão ontológica. Em *História do cerco de Lisboa* é antecipada uma discussão que Saramago retomará na ocasião da conferência em Turim, em 1998, a simbiose da manifestação artística com a vida, “tudo quanto não for vida, é literatura, A história também, A história sobretudo (...), E a pintura, e a música (...). Então o senhor doutor acha (...) que a história foi vida real(...), Não tenho a menor dúvida” (HCL, p. 15-16).

Se aceitarmos esse entrelaçamento da manifestação existencial com as artes, uma indissociação identitária, compreenderemos o papel da *História do cerco de Lisboa* como antessala d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* e também da própria (re)escritura evangelística. O que se escreve é uma verdade histórica imutável? Quando questiona se “amanhã irão dizer os leitores inocentes e repetirá a juventude das escolas que a mosca tem quatro patas, por assim o ter afirmado Aristóteles” (HCL, p. 43) o narrador saramaguiano não põe em xeque a “honestidade” do autor, pois isso não é um tema central ou de importância a ser discutido, mas seu foco repousa na perpetuação de palavras jamais confrontadas ou questionadas, “é assim que se arranjam os equívocos históricos, Fulano diz que Beltrano disse que de Cicrano ouviu, e com três autoridades dessas se faz uma história” (HCL, p. 45).

Escrever uma nova história é operar a emergência de todo um universo que outrora estava oculto e todas as suas consequências advindas dessa ação; reverter aquela verdade que “permanentemente reforçada, defendida de acidentes” (HCL, p. 79) julgara-se suprema, é ensaiar um ato subversivo, e se é preciso agir subversivamente, instalando-se enquanto demônio que age secretamente, sempre à espreita, eis o que faz Saramago, uma espécie de Raimundo Silva da história ocidental, reescreve a única história de Cristo possível. Inaugura um novo tempo prometeico, entendendo, porém, esse tempo prometeico não com um caráter épico ou mítico, mas como a possibilidade de protagonismo do homem na história. Assim, ele age furtivamente e faz aquilo que renunciou sempre: “alguém teria de vir contar a história nova” (HCL, p. 50). A nova história do Jesus demasiado humano, atravessado por paixões,

sensibilidade; irascível em alguns momentos, dócil em outros; questionador da ordem estabelecida, vítima dessa mesma ordem, sonhador em alguns instantes, pessimista em outros tantos. Um Jesus distante daquela aura divina instaurada pela posteridade, reafirmando o caráter comunista do autor português.

Aceitando o desafio dessa empreitada, o primeiro ponto a se elucidar consiste em desvelar quem é essa voz que conduz o leitor pelos meandros da narrativa ficcional? Conduzindo, interpretando fatos já sedimentados, pondo acontecimentos em suspeita, utilizando-se demiurgicamente e acessando o vasto conhecimento popular em torno de determinados tópicos, o narrador saramaguiano é uma entidade que emana da construção textual e se lança na realidade particular e singular da cada leitor colocando-o frente a frente consigo mesmo. Nesse caso, o autor, operando com o discurso autoritário – especificamente a narrativa bíblica e sua hermenêutica clássica –, um discurso que segundo Bakhtin “não exige nosso reconhecimento incondicional, e não absolutamente uma compreensão e assimilação livre” (BAKHTIN, 2014, p. 144), inverte o que o teórico russo considera de impossibilidade da representação artística da palavra autoritária. Se Saramago consegue transpor essa barreira é por sua ação de resgate do valor primitivo do discurso bíblico enquanto estética literária, libertando-o dos grilhões hermenêuticos que impunham um valor de via transmissora de uma verdade revelada.

Inúmeras vezes José Saramago despreza a possibilidade de seu narrador possuir uma existência própria, descolada de seu autor, a voz que fala e que manipula é o próprio autor que está ali a manifestar-se. “Eu não sei quem é o narrador, ou só o sei se o identificar com a pessoa que eu sou (...). O autor se expressa por si mesmo, e não através dessa espécie de tela que é o narrador” (SARAMAGO, 2010, p. 222). Para concluir com uma frase no mínimo polêmica: “o narrador não existe, é uma invenção acadêmica graças à qual se escreveram milhares de páginas em teses doutorais” (SARAMAGO, 2010, p. 224).

Não seria insensato se, ante esse posicionamento do escritor português, refletíssemos que suas colocações não possuem apenas implicações no campo teórico textual ficcional, aceitar as proposições de José Saramago é um pressuposto imprescindível ao tratamento dado às suas obras, isso retoma a discussão principiada na introdução deste capítulo. A literatura, e se quiser falar genericamente da arte, não é somente uma manifestação que se furta a comungar e mesmo a interferir na realidade. Poder-se-ia afirmar, ao se tratar exclusivamente da obra saramaguiana, que sua literatura se propõe a se constituir como verdadeiros ensaios sobre o homem, aquilo que está permanentemente em construção. Sua literatura é, pois,

aquela literatura que se lança na investigação da condição e reflexão do estado de verdade, como em *História do cerco de Lisboa*; sobre a (des)razão humana enquanto instância reguladora dos ditames e relações sociais, *Ensaio sobre a cegueira*; o problema da identificação e reconhecimento de si, *O homem duplicado*; as implicações políticas e históricas do passado ibérico mediante um engajamento social, *A jangada de pedra*; o estabelecimento cultural da civilização ocidental sobre o conceito de Deus cruel e a hermenêutica clássica estabelecida validando e camuflando tal faceta, *O Evangelho segundo Jesus Cristo* e *Caim* etc.

Também seria demasiada incongruência atrelar intrinsecamente sua escritura a questões meramente políticas, embora a literatura cumpra um duplo papel. Analisando este ponto, percebe-se que enquanto questionadora da verdade ela está submetida a uma estratificação e hierarquização dada, rompida esta barreira, pode ela retornar a sua fase primeva de participante da *aletheia*, que para os gregos designava verdade e realidade simultaneamente. Infelizmente, Saramago, embora pareça buscar essa libertação da literatura, submete-a a uma nova racionalização, “a imaginação deve se submeter à razão” (SARAMAGO, 2010, p. 134), daí operar como um novo censor. Diante disto, ainda assim, a literatura não apenas emerge como campo próprio de apreensão do saber, mas sobremaneira se afirma enquanto tal. Ainda na sua conferência em Turim, em longa reflexão, Saramago demarca esta atuação: “prefiro falar mais de vida do que de literatura, sem esquecer que a literatura está na vida e que sempre teremos perante nós a ambição de fazer da literatura vida” (SARAMAGO, 2013, p. 27).

As considerações elaboradas sob a perspectiva adotada pelo escritor português acerca do lugar do seu narrador não se deve deixar guiar por um processo estrito de ruptura com uma estética canônica ou, quiçá, uma depreciação dos autores que porventura, ocultando-se sob um véu do narrador não deixassem evidente o seu posicionamento. Isso seria, aliás, absurdo e comungaria de uma depreciação valorativa, basta fazer emergir os momentos históricos que imperiosamente impõem a adoção de tal postura. Se tomássemos como exemplo a literatura produzida entre os séculos XVI e XVIII, perceberíamos que a entidade do narrador descolada de seu autor foi pressuposto imprescindível para sobrevivência de inúmeros escritores diante das perseguições impostas. Acerca deste tópico a apresentação à edição brasileira da publicação do livro *Filosofia clandestina*, intitulada *Os subterrâneos da filosofia*, apresenta um panorama interessante acerca dos escritos que circulavam de forma anônima na Europa iluminista. Regina Schöpke e Mauro Baladi (2008, p. 14) afirmam que:

sob formas de tratados, diálogos, novelas ou até mesmo poemas, esses escritos (...) se apresentavam como falsas traduções e certos autores assinavam seus escritos com iniciais, epítetos, nomes alheios ou pseudônimos – quase sempre estrangeiros, para garantir ainda mais sua proteção.

Perscrutar, também, as contingências do narrador saramaguiano seria demasiado improfícuo na medida em que só importa conhecer seu lugar; uma necessidade para o entendimento satisfatório de sua narrativa-escritura.

Evidentemente, inúmeras vezes Saramago demarcou seu *topos* quando as circunstâncias, que seu posicionamento enquanto escritor possui sobre a sociedade na qual se insere e sobre a qual reflete, o impeliram a isso. Se tivermos na figura de seu narrador a presença inequívoca do pensador Saramago, não poderemos nos furtar, ou mesmo ignorar, a apontar as suas consequências, digamos políticas, quiçá, ontológicas, como perceberemos mais adiante. Isso significa afirmar que, como pensador da cultura ocidental, como sujeito que se propõe a contemplar criticamente a comunidade, local ou universal, na qual se manifesta sua existência, devemos considerar o lugar da sua obra e investigar o lugar do seu leitor. Essa reflexão se torna necessária não apenas de maneira deliberada, mas se quisermos ser fiéis ao escritor e ao seu pensamento devemos ao menos considerar certos pressupostos que são inerentes à sua tarefa escriturária, e talvez de maneira mais latente em Saramago. Mesmo se quisermos ignorar seu posicionamento político enquanto marca impressa na sua atividade literária, dificilmente passaremos incólumes às implicações que sua obra por si só imprime na cultura ocidental.

Ao criar sua teoria acerca da constituição do romance, Mikhail Bakhtin reflete o lugar da pessoa que fala nesse gênero e conclui que “o sujeito que fala no romance é um *homem essencialmente social*, historicamente concreto e definido e seu discurso é uma linguagem social (ainda que em embrião), e não um ‘dialeto individual’” (BAKHTIN, 2014, p. 135). Ora, se quisermos aplicar essa conceituação ao papel que Saramago, junto com seu narrador, desempenha em seus escritos, encontraríamos aí uma convergência profícua. A localização sempre explícita do narrador saramaguiano permite uma identificação ou rejeição imediata do seu leitor porque “o sujeito que fala no romance é sempre, em certo grau, um *ideólogo* e suas palavras são sempre uma *ideologema*” (BAKHTIN, 2014, p. 135). Para o teórico russo, o romance é o lugar propício do engajamento político do narrador, propiciando a este um espaço ímpar de confluência de inúmeras vozes do discurso, inclusive a possibilidade de o autor não explicitar seu posicionamento, mas diluir-se nas suas personagens. Entretanto

também proporciona a explicitação total do seu narrador, permitindo ao autor encontrar aí o seu amplificador ideológico; evidentemente, esta característica plurilinguista do romance advém de um processo paulatino. Bakhtin ainda credita ao romance um gênero que obrigatoriamente faz do homem um ideólogo: “até mesmo o esteta, que elabora um romance, torna-se, neste gênero, um ideólogo que defende e que experimenta suas posições ideológicas, torna-se um apologista e um polemista” (BAKHTIN, 2014, p. 135). Tomar esta proposição bakhtiniana como inequívoca seria absurdo, torna-se claro que ele enxerga no romance um gênero ainda não definido e por isso aberto a esta diversidade composicional, mas emerge também uma visão um tanto quanto instrumentalista deste gênero. Evidentemente, as colocações do teórico russo comungam, em certa medida, do entendimento de Saramago, mas a esse posicionamento poder-se-ia subordinar qualquer tipo de gênero literário.

Mas um fator que parece comum aos dois pensadores é a força de influência que o romance possui ao absorver inúmeros discursos em si e de manipular esses discursos, transformando-os segundo seu interesse, se para Bakhtin isso possui implicações políticas, para Saramago beira uma implicação ontológica: “utilizo o romance como veículo de reflexão. Reflexão sobre quê? Sobre a vida, sobre isto” (SARAMAGO, 2010, p. 250).

1.3 Reversão do cristianismo ou o cristianismo de ponta cabeça

Bem ao seu já consagrado estilo incisivo, direto, sarcástico e zombeteiro nas reflexões, em certa ocasião, José Saramago afirmou que “para ser marxista basta-me olhar para o mundo, para ter fé tenho que olhar para o céu e imaginar que Deus está lá em cima” (SARAMAGO, 2010, p. 359). O pensamento simples desse homem de aldeia não é menos contundente nos depreendimentos de suas colocações. De uma reflexão concisa e fiel, não compromissada com interesses escusos que não a sua própria convicção, Saramago mesmo se indispondo com seu partido, o Comunista Português, creditava à literatura seu lugar de independência a qualquer grilhão, ideológico ou não, que impusesse censuras ou diretrizes à sua manifestação. “Parafrazeando Engels e ampliando sua concepção, expressou a convicção de que, quando menos se nota a mensagem ideológica na obra literária, melhor para essa obra e melhor para a própria ideologia” (AGUILERA, 2010, p. 357). Evidentemente essa colocação não se contrapõe ao referido anteriormente nas reflexões da marca da ideologia no

romance contemporâneo, mas justamente a importância de uma liberdade expressiva que esteja apenas compromissada com o indivíduo, e que eventualmente imprime sua influência na coletividade. Mas essa assertiva saramaguiana que Aguilera retoma é curiosa em dois aspectos que são necessários, talvez, serem antecipados.

Primeiro porque se tomarmos como perspectiva a hermenêutica clássica religiosa que impôs aos escritos bíblicos uma interpretação dirigida, perceberemos que o evangelho saramaguiano rompe com essa ideologia na qual foram mergulhados os escritos vetero e neotestamentários. Assim, ele, de alguma maneira, resgataria o valor ficcional dos escritos. Por conseguinte, a própria escrita evangelística contemporânea deixa transbordar sua ideologia dirigindo-se a questionar a hermenêutica estabelecida.

Diante disso, torna-se salutar o questionamento: é lícito considerar os posicionamentos políticos do autor na análise de sua obra? A resolução, embora óbvia, necessita ser considerada sob uma perspectiva não definitiva. É preciso considerar, pois, que a literatura não deve estar atrelada diretamente a essa questão numa espécie de adendo ou anexo explicativo, entretanto, amplia-se sua abordagem interpretativa quando esses fatores mantêm um diálogo profícuo com a escrita literária. Portanto, investigar as proposições ateístas do escritor português aliadas ao seu racionalismo voltairiano lança luzes sobre a constituição do seu escrito evangelístico, distante temporalmente dos acontecimentos centrais da narrativa e atravessado por uma tradição sedimentada e não menos questionada.

No referido encontro na Universidade de Turim, Saramago – como afirma Pilar del Río na apresentação à edição brasileira do livro *Da estátua à Pedra* – através de uma conversa íntima refletiu sobre suas obras e afirmou: “é como se desde o *Manual de Pintura e Caligrafia* até *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, durante catorze anos, me tivesse dedicado a descrever uma estátua” (SARAMAGO, 2013, p. 42). Ao passo que esclarece a concepção de estátua na sua obra:

O que é a estátua? A estátua é a superfície da pedra, o resultado de retirar pedra da pedra. Descrever a estátua, o rosto, o gesto, as roupagens, a figura, é descrever o exterior da pedra, e essa descrição, metaforicamente, é o que encontramos nos romances a que me referi até agora (SARAMAGO, 2013, p. 42).

Todavia, embora *O Evangelho segundo Jesus Cristo* se localize num momento de um processo de mudança na escritura saramaguiana, o que importa-nos é seu caráter singular, e não conjuntural, no espectro das inúmeras outras histórias que tem por escopo a narrativa da vida de Jesus. Não apenas aquelas narrativas escritas logo após a sua encenação pública que possuíam em seu bojo um interesse dirigido, mas também se deve incluir nesse rol aquelas

distantes temporalmente que, entretanto, berçadas no seio de uma cultura impregnada do cristianismo estabelecido, especificamente numa hermenêutica paulina (*cf* KRISTEVA, 1988, p. 163; VOLTAIRE, 2006, p. 54; FLORES, 2000, p. 28), possuem esforços despendidos na elucidação de uma nova interpretação – tenha-se como exemplo a Reforma iniciada por Lutero no século XVI e, no século XIX, os trabalhos investigativos de teólogos, como Ernest Renan. Mas se estas empreitadas tinham em comum apenas um (re)fundamento, uma (re)condução às origens perdidas hermenêuticas, mantendo intacta e emoldurando em novos contornos a figura de Jesus e que obrigatoriamente não renuncia à fé, parece que, retomando um ponto voltairiano, Saramago ensaia uma nova maneira de perscrutar a história evangelística, que não ao modelo já desgastado, mas numa espécie de resgate histórico milenar e literário primevo; ao refletir acerca d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* confessa que poderia ser mais uma obra a mergulhar num oceano de escritos cujos interesses são os mais diversos possíveis, e ainda correria o risco de ser sepultado diante do posicionamento prévio conhecido de seu autor, ou seja, esta obra estaria fadada a um nascimento póstumo:

É um livro que não projetei, porque jamais me havia passado pela cabeça escrever uma vida de Jesus, havendo tantas e sendo tão diferentes as interpretações que dessa vida se fizeram, destrutivas por vezes, ou, pelo contrário, obedecendo às imposições restritivas do dogma e da tradição. Enfim, sobre o filho de José e Maria disse-se de tudo, logo não seria necessário um livro mais, e ainda menos o que viria a escrever um ateu como eu (SARAMAGO, 2013, p. 41).

Ante essa reflexão, os esclarecimentos de alguns pontos tornam-se necessários: primeiro a relevância do posicionamento ateu do escritor português; segundo, o *modus operandi* da constituição evangelística do livro que difere das inúmeras outras vidas de Jesus já escritas, estas sempre direcionadas e, como Saramago mesmo afirma, “obedecendo às imposições restritivas do dogma e da tradição” (SARAMAGO, 2013, p. 41). Começemos por analisar este segundo tópico e suspendamos esse primeiro, que será desenvolvido mais adiante.

Na sua reflexão acerca da presença do simulacro em Platão, o filósofo francês Gilles Deleuze, retomando uma ideia nietzschiana, aponta para uma necessidade de reversão do platonismo, ou seja, fazer emergir aquilo que Platão não ocultara, mas que lançou nas sombras como um segredo a ser guardado, esquecido se possível. Se o trabalho da filosofia consiste em reverter esse platonismo fazendo vir à tona o Outro ignorado, outrora considerado perigoso, também é tarefa saramaguiana reverter o cristianismo, não inserindo nele adendos interpretativos como milenarmente se tem a operar uma espécie de trabalho de Sísifo. Mas o

autor de *Caim* parece não querer apenas revelar um dado que desde o princípio está evidente, saltando aos olhos da humanidade, a saber: a face sangrenta e o desejo de poder da figura divina; ele parece empreender, por meio de um romance, uma tarefa que no início do cristianismo foi sepultado, guardado, velado, vigiado, considerado de grande perigo para a fundação daquele modelo eleito ideal. A tarefa saramaguiana é resgatar e lançar luz sobre as outras histórias narradas, não permitindo que as sombras do esquecimento delas se apoderem. Assim podemos adentrar no *modus operandi* do evangelho saramaguiano.

Poder-se-ia perguntar: qual é o grande problema do cristianismo, tendo como espectro valorativo o posicionamento do escritor português José Saramago? Então, poder-se-ia, correndo inúmeros riscos, afirmar: a hermenêutica. A concepção de hermenêutica por si só já levanta uma exaustiva questão de como a compreender. Tendo-se em evidência pelo menos três maneiras majoritárias de entender o termo, segundo os definidos por Godrin (2012, p. 12): o sentido clássico do termo, sendo a hermenêutica a arte de interpretar textos; a hermenêutica como uma reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e o estatuto científico das ciências humanas; a terceira por sua vez tende a uma forma de filosofia universal da interpretação, isto é, opera-se a transferência de uma hermenêutica de textos para uma hermenêutica da existência.

Embora pareçam contemplar modelos distintos de operacionalização, essas concepções e entendimentos possuem pontos de convergência e até mesmo constituem uma complementaridade entre si. Todavia, a concepção clássica ainda mantém sua força ativa e, embora, perpassada e mesmo sucumbida pela evolução e aplicabilidade de outras fórmulas hermenêuticas, ainda constitui o modelo primevo pelo qual a tradição ou inova-a ou a rejeita de maneira substancial, o que necessariamente ainda requer sua permanência.

Para compreendermos isso, a investigação teria que regredir a Platão. N' *A República*, Platão tenta operacionalizar a expulsão dos artistas trágicos da cidade por serem, segundo ele, elementos perniciosos à boa constituição da sociedade ao gerarem cópias que cada vez mais afastariam o homem da idealidade última, perfeita, e mais grave, permite apenas a permanência daqueles que possam ter uma utilidade na organização política desejada por Platão, não apenas os artistas, a escrita também “é capturada na ideia de oposição modelo/cópia” (BRUNO, 2008, p. 2). De maneira análoga Paulo refunda isto no seio do cristianismo ao tentar expulsar a hermenêutica literária dos textos fundadores do cristianismo. Com isso, Paulo faz um saneamento nos textos cristãos e o impregna com uma visão própria.

Ao realizar este ato, Paulo será o alvo preferido das acusações de Voltaire; este levantando um arcabouço cético gigantesco acerca da sua idoneidade, colocando em xeque suas palavras que com certa constância se contradizem. Para Voltaire, no entanto, a gênese do problema está instaurada já antes de Paulo:

Quando os primeiros galileus se espalharam entre a população dos gregos e dos romanos, encontraram essa população infectada por todas as tradições absurdas capazes de entrar nos cérebros ignorantes que apreciam fábulas (...). O atrativo da novidade (o cristianismo) seduzia espíritos débeis, cansados de suas antigas tolices e ansiosos por novos erros (...) (VOLTAIRE, 2006, p.53).

De fato o filósofo francês apresenta uma crítica que de antemão transparece sua perspectiva racionalista na avaliação. Portanto, ao tomar Voltaire como referência investigativa necessita-se compreender que suas análises sempre excluirão o valor do mito enquanto transmissor de um conhecimento. Daí delatar Paulo como um falso operador da razão ao denunciar sua ação saneadora, mas que ainda se ancorava sobre absurdos aos olhos de Voltaire. José Carlos Reis, em seu prefácio à obra de Marcos Antônio Lopes, ao analisar a vertente historiográfica do autor de *Cândido*, afirma que ele “como historiador, tinha intenções inovadoras, defendia o verossímil contra a lenda e a superstição, mas (...) não compreendia o sentimento religioso e era mau leitor de lendas e fábulas, em que não via informações históricas” (REIS, 2001, p. 13). Embora o pesquisador apresente um dado presente em Voltaire, especificamente ao se precipitar na investigação dos fundamentos bíblicos, ele não poderia considerar o mito enquanto receptáculo de uma forma de conhecimento dado seu posicionamento iluminista.

Na relação de Saramago com Voltaire torna-se patente um distanciamento no modelo como ambos tratam este tema, a radicalidade do filósofo tem seus fundamentos, mas também não podemos nos seduzir com a possibilidade de Saramago ter enxergado além do filósofo francês. Se Carlos Reis com propriedade pode criticar Voltaire por ausência de um senso mais apurado com relação à linguagem mítica, Saramago, *a priori*, parece fornecer um quadro oposto no qual há uma prevalência pela imaginação enquanto instrumento comunicador, agente capaz de transmitir um pensamento, uma ideia; o uso da imaginação sempre manterá um processo dialético com a razão em Saramago. “Meus livros se caracterizam por uma imaginação forte, mas sempre usada de forma racional. Posso formular assim: a imaginação é o ponto de partida, mas o caminho a partir daí pertence à razão” (SARAMAGO, 2010, p. 134). Mas se esta ação torna-se muito mais perceptível na segunda fase escriturária do autor

português, n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* este fato jamais pode ser legado a segundo plano, dado o caráter eminentemente histórico da narrativa bíblica.

Daí deriva-se mais uma interrogação: como superar a questão hermenêutica? Ora, mais uma vez não é uma questão simples. O número de evangelhos considerados apócrifos constitui uma imensa lista, que por fatores arbitrários não entraram no panteão ao lado dos considerados canônicos atualmente. Apontadas por Voltaire, têm-se as justificativas para o estabelecimento de apenas quatro evangelhos, para Ireneu porque “só existem quatro pontos cardeais”, para Jerônimo, “os quatro anéis onde se encaixavam os paus sobre os quais carregavam o cofre chamado de arca”, para Teófilo de Antioquia, “tendo Lázaro ficado morto por quatro dias, conseqüentemente só se podia aceitar quatro evangelhos” e para Cipriano, “pelos quatro rios que irrigavam o paraíso terrestre” (VOLTARE, 2006, p. 63-64). Se os fatores fundacionais são arbitrários, a sedimentação deles não o foi. Aceitos pela história cristã como escritos portadores de uma verdade, os evangelhos foram a base da cultura ocidental, de onde emanam as histórias que marcam o curso civilizatório. Portanto, diante de uma tradição estabelecida, uma maneira de penetrar em seu âmago para questioná-la é através da transgressão, da subversão. Para isso, Saramago lança-se no desafio de perscrutar o cristianismo na sua essência, (re)vivendo os passos de Jesus, com a diferença não apenas de ser mais um evangelista preocupado apenas com a *narratio*, mas, por meio de um narrador zombeteiro, inserir uma hermenêutica peculiar, que ao se utilizar da estabelecida faz dela uma caricatura, questiona-a como deve fazer um “espírito livre”, subverte-a. Assim o faz, quando, por exemplo, ao narrar o modo como as oferendas são oferecidas no templo ironicamente reflete: “A um espírito voltaireano, irônico e irrespeitoso (...) não escaparia o ensejo de observar que, vistas as coisas, parece ser condição para a manutenção da pureza no mundo existirem nele animais inocentes, rolas ou cordeiros sejam” (ESJC, p. 78).

Não se pode falar da narrativa saramaguiana, sobretudo a que tem por escopo a questão de Deus e todos os seus depreendimentos, sem ter clara a busca de uma espécie de esclarecimento que se faz por uma via subversiva, isto é, é preciso revisitar a narrativa com um olhar de suspeita, investigativo, encontrando suas incongruências para então miná-la a partir de si. Fazer revelar-se seu *pathos*, agir como um *pharmakos*.

Inúmeras perguntas *a priori* deveriam ser sanadas antes de uma valoração mais profunda da obra saramaguiana. Porque (re)escrever um novo evangelho? O que tem a acrescentar aos canônicos e apócrifos? É lícito escrever algo do qual não se é testemunha e já se é largamente conhecido? Retomando o questionamento anteriormente posto: “por quê,

então, José Saramago resolveu revisitar esta história afinal arquiconhecida e milenarmente recontada?” (FERRAZ, 1998, p. 26), ora, a resposta parece óbvia: “não adianta procurar resposta ao Porquê na história a que chamam verdadeira, tenho de inventá-la eu próprio, outra para poder ser falsa, e falsa para poder ser outra” (HCL, 2012, p. 129) ou se quisermos enveredar na tarefa de elucidação dessas perguntas poderemos encontrar ancoradouro no próprio narrador que afirma “ao narrador deste evangelho não parece que seja a mesma coisa, tanto no que toca no passado como que no futuro há de tocar” (ESJC, p. 103), sendo essa perspectiva calcada num plano poético, literário e mesmo estético; ou poderíamos enveredar por trilhas voltairianas, descobrindo uma assertiva reflexiva que impõe uma análise meticulosa dos fundamentos das nossas crenças e convicções, aqui uma perspectiva estritamente racionalista. “Que os japoneses examinem como os dairis os subjugarão por tanto tempo; que os tártaros sirvam-se de sua razão para avaliar se o grande lama é imortal; que os turcos julguem seu Alcorão; mas nós, cristãos, examinemos nosso *Evangelho* (VOLTAIRE, 2006, p. 7). Qualquer percurso que se escolha atenderia as demandas saramaguianas que transitam pela necessidade multifacetária poética e do engajamento racional. Diversas outras questões poderiam se erigir, entretanto, em nada serviriam porque já antecipam um julgamento valorativo, impedindo um contato mais cândido e impactante. Porém, sabe-se que, fatigados pelo curso civilizatório e cultural, o juízo *a priori* recai sobre a recepção da obra e cabe apenas alinhar-se às suas ideias ou rejeitá-las mediante o filtro valorativo milenarmente aceito.

Porém, aceitar essas conclusões ainda diz pouco acerca d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo*. É preciso buscar nos subterrâneos da história, no silêncio sepulcral onde jazem outros evangelhos. E mais ainda, perceber o caráter subversivo deste evangelho saramaguiano. Para tanto se têm que fazer escolhas, iluminamos uma perspectiva, sem, no entanto esquecermos que outras estão ali presentes. Neste ponto teremos que abandonar a constituição meramente estética da narrativa, a elaboração mítica, a relação ficcional e imaginativa para priorizarmos a vertente racionalista voltairiana há muito apontada por Aguilera. Para a perspectiva que abandonaremos é preciso, todavia, indicar o primoroso trabalho de Vera Bastazin levado a cabo no livro *Mito e poética na literatura contemporânea: um estudo sobre José Saramago*, no qual a pesquisadora da PUC de São Paulo apresenta e analisa pormenorizadamente a presença do mítico e do ficcional na composição das personagens presentes na narrativa do evangelho saramaguiano.

Ao nos debruçarmos sobre o caráter racionalista da obra em questão percorremos este caminho guiados por um movimento de suspeita acerca da verdade estabelecida e da história escrita, sempre salientados por seu autor, que acreditamos estar amplamente apresentada nos tópicos antecedentes. Portanto, o que queremos salientar são as implicações na realidade vivenciada por uma sociedade que tomou o Livro Bíblico como base fundacional de suas instituições e o modo de se relacionar com o mundo circundante. Ao fazermos isso tendo sempre por escopo a recepção do evangelho contemporâneo escrito por um autor distante dos acontecimentos que narra, precisamos evocar aquela(s) história(s), que diferentemente do cerco de Lisboa que porventura poderia ter sido escrita, sabe-se ter sido sepultada.

Refletir sobre *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, à maneira voltairiana presente n’*O túmulo do fanatismo*, impõe necessariamente trazer à tona os evangelhos apócrifos, “aqueles que contavam uma versão diferente da história [oficial tida como verdadeira] e por isso tinham sido deixados de fora do cânone proto-ortodoxo” (EHRMAN, 2006, p. 119). Nesse movimento de “revelação” da história oculta, como se diante de nós a história do cerco de Lisboa se materializasse, faz-se surgir um número infindável de outros escritos que tinham por escopo superficialmente a história de Jesus, redigidos por “grupos [diversos] que competiam pela supremacia dentro do cristianismo” (EHRMAN, 2006, p. 118). A supremacia de um grupo passa a definir quais livros devem ser aceitos e qual seria a estrutura organizacional da Igreja. “Esse grupo passou a ser o ‘ortodoxo’ e, uma vez selada a vitória diante dos demais dos seus oponentes, reescreveu a história do compromisso cristão” (EHRMAN, 2006, p. 119). Tem-se aí a prova empírica de que a história se constrói a partir de um jogo de forças destoantes, permitindo o eterno questionamento saramaguiano de como seria a contemporaneidade se a história tivesse sido outra. Essa questão possui implicações muito mais profundas do que aparenta carregar em seu bojo. Quando se perscruta o conteúdo narrativo desses evangelhos, além dos preenchimentos episódicos das lacunas deixadas pelos canônicos percebe-se que também foram escritos com o intuito velado de “embasar seu ponto de vista” (WURST, 2006, p. 127), ou seja, possuíam uma interpretação própria sobre determinado fato. Daí surgir o questionamento se o verdadeiro problema do cristianismo não reside apenas num problema hermenêutico, visto que cada grupo desses que disputavam a hegemonia, embora tivesse por princípio a vida de Jesus, possuíam uma perspectiva diferente. Aqui não estão sendo consideradas, por exemplo, as diversas interpretações posteriores ao estabelecimento do cristianismo, cujo interessantíssimo estudo do filósofo esloveno Vladimir

Žižek no livro *A monstruosidade de Cristo* pode evidenciar, o cerne do problema, no entanto, repousa nos escritos que “tinham estrita ligação com os apóstolos” (EHRMAN, 2006, p. 118).

Se tomássemos como exemplo o *Evangelho de Judas*, última descoberta arqueológica importante para os estudos dos primeiros séculos cristãos, perceberíamos que seu conteúdo possui uma inversão na interpretação dada à figura de Judas pela tradição estabelecida. Neste evangelho, provavelmente o mesmo citado por Ireneu no final do segundo século (cf WURST, 2006, p. 127), Judas é apresentado como o único discípulo que verdadeiramente entendeu a mensagem de Jesus, “declara que Jesus veio do ‘reino imortal de Barbelo’, quer dizer, do domínio dos verdadeiros seres divinos imortais, não do domínio inferior do deus criador dos judeus” (EHRMAN, 2006, p. 105). Esse evangelho difere da imagem construída pelos canônicos no qual Iscariotes é tido como traidor por entregar seu mestre ao martírio. No evangelho descoberto no fim do século XX, Judas, entregando Jesus à cruz, foi o único que possuía o conhecimento necessário para compreender que era preciso libertar o espírito do corpo que o aprisionara, passando de traidor a verdadeiro libertador de Jesus. Aqui o evangelho saramaguiano possui um diálogo profícuo com o *Evangelho de Judas*, talvez ressuscitando-o, no escrito contemporâneo Jesus incita a ação de Iscariotes, “isto é o que vos peço, que corra um de vós ao Templo a dizer que eu sou esse homem [o Rei dos Judeus]” (ESJC, p. 367), e o defende da objeção dos outros discípulos, “Larguem-no, que ninguém lhe faça mal. Depois levantou-se, abraçou-o e beijou-o nas duas faces, Vai, a minha hora é a tua hora” (ESJC, p. 368). Judas é então “o discípulo que se apresentara voluntário para que pudesse ser cumprida a derradeira vontade do mestre” (ESJC, p. 369), a saber, subverter os planos de Deus e assim romper com o horizonte de mortes que se avizinhava na construção da neófitia religião. Um diálogo parecido ocorre no interior da narrativa de Judas, o qual Ireneu atribuiu aos cainitas, um grupo que afirmava que “Judas, o traidor, sabia exatamente todas estas coisas e por ser o único dos discípulos que conhecia a verdade, cumpriu o mistério da traição e que por meio dele foram destruídas todas as coisas celestes e terrestres” (IRENEU, I, 31,1).

Mas, excetuando o escrito saramaguiano, o que se percebe desde esse evangelho é que todos comungam da mesma raiz judaica, da mesma concepção de Livro, a subversão de um livro ocorre apenas no âmbito interno de subversão de outro escrito tido como seu inimigo direto, isto é, na sua essência permanecem deístas.

Deliberadamente, Saramago insere como epígrafes de seu evangelho passagens do livro canônico de Lucas (1,1-4) e João (19, 22). Lucas parece ser o único que admite não ser

testemunha ocular dos fatos narrados, mas sim, seu escrito é resultante “de uma pesquisa, de um confronto com textos anteriores, o que atesta a hipótese de, nos primeiros anos do cristianismo, circularem diversos textos entre as comunidades” (FLORES, 2000, p. 35). Essa inserção, funcionando como que um prelúdio, sela um pacto irônico com o conteúdo subversivo que se apresentará no interior da narrativa. Assim como o narrador canônico, o narrador saramaguiano coloca-se ao lado daqueles que empreenderam a missão de escrever um relato sobre “os fatos que se cumpriram entre nós” (Lc 1, 1), uma clara simbiose dos canônicos, apócrifos e de um narrador que já se revela, desde o princípio galhofeiro. Todavia, se para o evangelista canônico a via do relato é transmitida, após séria e cuidadosa investigação, o evangelista saramaguiano inverte, ou no melhor estilo do autor português, zomba e coloca à prova a capacidade de julgamento do leitor perante aquilo que o evangelista Lucas nomeia de “solidez da doutrina em que foste instruído” (Lc 1, 4). Ora, o próprio evangelho saramaguiano é, em princípio, uma galhofa completa, diferentemente dos relatos oficiais, canônicos ou apócrifos, ele é declaradamente contemporâneo, portanto incapacitado de possuir um testemunho idôneo; mas essa operação tem um caráter ambíguo que repousa exatamente na capacidade de tomá-lo, assim como o evangelho de Lucas, como relato fidedigno dos fatos ocorridos. Pois se aquele canônico, também não sendo testemunha ocular dos fatos, mas ancorado sob uma sólida investigação é tido como válido, esse contemporâneo percorre os mesmos trilhos e possui os mesmos pressupostos investigativos. O evangelho saramaguiano é, nas palavras de Conceição Flores (2000, p. 75) uma parodização dos evangelhos canônicos, pois, a “parodização permite que sejam revelados aspectos que anteriormente não eram percebidos, inserindo um corretivo na seriedade unilateral do discurso elevado”.

Verdadeiramente, os evangelhos não comungam da pretensa veracidade unívoca outorgadas a si; são frutos, quando muito, de uma coletividade que manipula, (re)constrói e (re)interpreta seus mitos e suas histórias tidas como fidedignas.

Epigrafando com as palavras de Pilatos retiradas do evangelho joanino (Jo 19, 22) – *Quod scripsi, scripsi* – o autor lusitano sepulta, antecipadamente, as críticas que inevitavelmente emergiriam com a publicação de seu evangelho e descompromissadamente lança-se à sorte, e opera, então, uma passagem contemporânea do Rubicão.

Após lançar-se à sorte e firmar um pacto, embora implícito, com o leitor, uma frase torna-se emblemática e extrapola os limites do próprio escrito saramaguiano, precipitando-se num evidente diálogo com a hermenêutica estabelecida da qual se acredita ser comungada

pelo leitor: “nenhuma destas coisas é real, o que temos diante de nós é papel e tinta, mais nada” (ESJC, p. 7). Parece evidente que a conjugação dessa assertiva dá-se prioritariamente com uma literatura externa e atua sob os auspícios de um narrador zombeteiro que contempla o *status quo* dos escritos canônicos com um olhar de eterna suspeita, isto é, não apenas o romance saramaguiano habita o reino do mito, o próprio cristianismo em si é deste terreno habitante e herdeiro. Retoma-se a acusação feita por Voltaire a Clemente de Alexandria citado anteriormente, invertendo-se, aqui, a sua aplicabilidade: “quanto mais tolices atribuímos a nossos adversários, mais cremos estar isentos delas; ou melhor, fazemos compensações de ridículos” (VOLTAIRE, 2006, p. 95). Assim, o autor põe definitivamente em xeque a sacralidade dos escritos evangelísticos enquanto depositários de uma verdade unívoca.

Mas isso ainda parece pouco, quando se confronta a pretensão do evangelho saramaguiano surge uma indagação, esta “foi uma maneira mentirosa de dizer a verdade ou pôr a verdade a servir a mentira”? (ESJC, p. 205). Problema difícilíssimo de resolver. Este evangelho obrigatoriamente assenta-se sobre outros e (aparentemente) não pretende “dizer que não aconteceu o que aconteceu, pondo no lugar de um Sim um Não” (ESJC, p. 198). Embora, aqui especificamente, Saramago não aja como Raimundo Silva *stricto sensu*, as suas implicações são em tudo semelhante – o papel de questionador hermenêutico; afinal, inúmeras histórias sobre Jesus se contaram, e este escrito declaradamente “nunca teve o propósito desconsiderado de contrariar o que escreveram outros” (ESJC, p. 198). Evidentemente instaura-se a fina ironia de seu narrador em sua tarefa narrativa, pois toda a história mediante um filtro valorativo será atacada e demolida, salientando as caricaturas pinceladas com um “depurado exemplo de voltairianismo ilustrado e mordaz” (AGUILERA, 2013, p. 62), cujo fim será erigir “uma impugnação radical de deus e do seu fundamento” e “combater a superstição e a irracionalidade do dogma e das crenças, que, na sua opinião, escravizavam o homem” (AGUILERA, 2013, p. 66).

Ao analisar (sem, contudo, que haja uma explicitação) uma xilogravura de autoria de Albrecht Dürer (1471-1528) (*cf* Anexo, p. 120), o narrador saramaguiano brinca com o que se pode nomear de senso comum ao analisar as figuras femininas e tenta decifrar, mediante os protótipos construídos pela tradição, quem eram as diferentes Marias presentes na cena em análise. Assim, o narrador não questiona apenas a hermenêutica clássica assentada, mas insere também eventos que só o leitor do século XX é capaz de decifrar, abolindo, desta forma, as barreiras temporais, como, por exemplo, quando insere a reflexão acerca do problema social da habitação, “José e a sua família continuavam a viver na cova, pois sendo tão breve a estada

prevista não valia a pena andar à procura de casa, tanto mais que o problema da habitação já era naquela época uma dor de cabeça” (ESJC, p. 69), ou quando refere-se à questão das relíquias sagradas, uma questão que só aparecerá quase um milênio depois, “falamos do prepúcio da chorosa criança, (...) que não passa de um pálido anel de pele que apenas sangra, e a sua santificação gloriosa, quando foi papa Pascoal I, no oitavo século desta nossa era” (ESJC, p. 69); ou ainda quando põe em evidência uma particularidade do arquétipo da mulher prostituta presente nos evangelhos:

Com tais razões não pretendemos afirmar que Maria Madalena tivesse sido, de facto, loura, apenas nos estamos confrontando com a corrente de opinião maioritária que insiste em ver nas louras, tanto as de natureza como as de tinta, os mais eficazes instrumentos de pecado e perdição. Tendo sido Maria Madalena, como é geralmente sabido, tão pecadora mulher, perdida como as que mais o foram, teria também de ser loura para não desmentir tais convicções, em bem e em mal adquiridas, de metade do género humano (ESJC, p. 9).

Ora, o narrador saramaguiano, ao apresentar Maria Madalena, não apenas neste episódio, mas no conjunto evangelístico, embora redima sua figura milenarmente atrelada à prostituta, não toca no erro hermenêutico protagonizado pelo Papa Gregório I (*cf* FERRAZ, 2012, p. 162) – só reparado no século XX – que identifica as Marias apresentadas por João (12, 3-8) e Lucas (7, 37-50) com Maria Madalena (Mc 16, 9; Lc 8,2) (*cf* notas de Lc 7, 36. *Bíblia de Jerusalém*). Todavia, utilizando, como já citado, da tradição sedimentada de que Maria Madalena era de fato uma prostituta, o narrador saramaguiano irá revertê-la e apresentará uma imagem humanizada, sobretudo na sua relação com Jesus, pondo em xeque a concepção do *Deus caritas est* como um amor de via ascendente que requer uma renúncia e privação do corpo, enaltecendo uma concepção imanente do amor, cuja representatividade maior estará ancorada em Madalena.

O capítulo primeiro d’*O evangelho segundo Jesus Cristo*, todo voltado para a descrição e análise minuciosa da referida xilogravura, submetido a uma leitura mais atenta, parece indicar que a sua redação não coincide com a redação restante do evangelho. Nele, o narrador perpassa, de forma densa, toda a tradição hermenêutica canônica e profana numa espécie de síntese da história fundadora do cristianismo. Fatos como a virgindade de Maria são citados de forma despreocupada e sem pompa de circunstâncias; ela, “mãe de numerosos filhos e filhas” (ESJC, p. 9) é desprovida, neste evangelho, da aura instalada durante séculos no seio de parcela da tradição cristã. Alinhando-se, aqui, à hermenêutica profana, a citação de José de Arimateia dá-se apenas no primeiro capítulo, sendo sua figura ignorada no restante;

ele, “bondoso e abastado homem que ofereceu os préstimos de um túmulo seu para nele ser depositado o corpo principal”, mesmo protagonizando tal ato da caridade, será ignorado “na hora das santificações, sequer das beatificações” (ESJC, p. 8); Simão de Cirene, tido como o prestativo homem que divide o fardo do peso da cruz com Jesus, aqui nada mais é que o homem “muito mais preocupado com as consequências do atraso para um negócio do que com as mortais aflições do infeliz que iam crucificar” (ESJC, p. 8); e apenas nesta parte que Maria de Magdala é chamada de Madalena, aquela única mulher que “levanta, para o alto o olhar, e este olhar, que e de autêntico e arrebatado amor, ascende com tal força que parece levar consigo todo o seu corpo, todo o seu ser carnal” (ESJC, p. 10), o narrador subverte e deprecia, assim, a concepção de amor transcendente que se estabelecerá na tradição; o Mau Ladrão, deprezado pela posteridade como exemplo a não ser seguido, é redimido aqui, pois foi “rectíssimo homem afinal, a quem sobrou consciência para não fingir acreditar, a coberto de leis divinas e humanas, que um minuto de arrependimento basta para resgatar uma vida inteira de maldade” (ESJC, p. 11); e Jesus, apenas mais um crucificado dentre os “muitos (...) que tiveram o mesmo destino fatal” (ESJC, p. 11), desprovido de qualquer aura outorgada por instância superior, incapaz de “compreender que não há nenhuma diferença entre [o bem e o mal], ou, se diferença há, não é essa, pois o Bem e o Mal não existem em si mesmos” (ESJC, p. 11-12), é tão somente um simples humano, que ao lado dos ladrões se “tornaram terra, pó e coisa nenhuma” (ESJC, p. 12). Assim o narrador precipita a essência narrativa de seu evangelho, demasiado humano, um horizonte narrativo que está “condenado eternamente a ter diante dos olhos a terra, seu único paraíso possível e para sempre perdido” (ESJC, p. 12).

O primeiro capítulo desse evangelho, talvez só se compare ao episódio da barca, que será analisado mais adiante, em capacidade de substancializar a tradição cristã desses dois milênios.

A inversão evangelística, desde sua epígrafe anunciada, encontra neste primeiro capítulo também seu lugar; a narração não começa com o nascimento, nem com o anúncio da vida pública de Jesus, mas na análise da cena de sua morte que, aliás, está permeada de elementos medievais e renascentistas. A ressurreição, ponto cardeal e imprescindível na mensagem cristã, sucumbe perante a imagem de um Jesus moribundo, pregado a uma cruz. A morte efetivamente abre e fecha o ciclo da narrativa e, portanto, da vida, não existe nada além disso. Tudo que se depreende após esse fato não passa de conjecturas, devaneios, processos que agrilhoam o homem numa perspectiva de recompensa além-túmulo. Assim, ao modelo do *Evangelho de Judas*, o evangelho saramaguiano promove a ruptura com a hermenêutica

paulina (1 Cor 15, 14). A ressurreição não importa, sequer existe, a morte é a medida da ação humana, pois, como afirmara Maria Madalena, “ninguém na vida teve tantos pecados que mereça morrer duas vezes” (ESJC, p. 360).

Conceição Flores (2000, p. 105) salienta outro ponto importante presente na análise do primeiro capítulo que consiste numa marca inerente a Saramago no que se refere ao papel da figura feminina:

A Trindade Santíssima, constituída pelo Pai, Filho e Espírito Santo, a suprema alegoria cristã do mundo cristão, dominado pelas figuras masculinas, é parodiada pela “trindade de mulheres”. Esta trindade de mulheres, Trindade de Marias, formada por uma mãe de prole numerosa, uma ex-prostituta e outra mulher que não sabe exatamente quem seja é a paródia do dogma cristão, rebaixando-o ao plano terrestre e invertendo a Trindade Sagrada.

Apresentando um evangelho sob uma “óptica de Jesus” (FLORES, 2000, p. 97), o narrador saramaguiano salienta o drama humano presente nas tensões de relações do homem/humano Jesus com seu pai José, sua mãe Maria, sua amada Madalena e com as angústias derivadas de si mesmo, rompendo com a aura messiânica impressa desde seu nascimento: “o filho de José e Maria nasceu como todos os filhos dos homens, sujo de sangue de sua mãe, viscoso das suas mucosidades e sofrendo em silêncio. Chorou porque o fizeram chorar, e chorará por esse mesmo e único motivo” (ESJC, p. 83), que se depreende ao longo de seu crescimento: “Jesus (...) por enquanto não passa de um pequeno ser natural, como o pinto duma galinha, o cachorro duma cadela, o cordeiro duma ovelha” (ESJC, p. 69). Assim, o narrador salienta a humanidade de Jesus, indiferente a uma anunciação angelical e um privilégio vindo dos céus prometendo uma glória colossal:

Maria olha o seu primogênito, que por ali anda gatinhando como fazem todos os crios humanos na sua idade, olha-o e procura nele uma marca distintiva, um sinal, uma estrela na testa, um sexto dedo na mão. E não vê mais do que uma criança igual às outras, baba-se, suja-se e chora como elas, a única diferença é ser seu filho (...) (ESJC, p. 103).

Embora a narrativa evangelística saramaguiana atue nos silêncios episódicos acerca da vida de Jesus, no preenchimento das lacunas deixadas pelos canônicos e na ressurreição dos apócrifos, ele insere uma peculiaridade singular que se assenta no questionamento do amor cristão delineado nos escritos joaninos (1Jo 4, 16) e no salto da fé paulina (Rm 1, 17) corporificados nas constantes caricaturas da figura de Deus, bem com sua onipresença, onipotência e onisciência.

A face de Deus aqui é de um Deus dominador, cruel, patriarcal, machista, capaz de planos maquiavélicos, impiedoso e perverso, que não se importa com os seres humanos, pelo contrário, utiliza-os para realização de seus propósitos malignos” (FERRAZ, 2012, p. 203)

Todavia, o interessante de se notar e salientar refere-se à recepção que esta faceta cruel pode gerar numa sociedade eminentemente cristã. Saramago conduz sua narrativa, revelando essas características *a priori* absurdas, de modo magistral, envolvendo o leitor num embalo que o põe numa espécie de espelho que reflete a imagem oposta que estava ali, sempre dada, sem, no entanto, causar um impacto que poderia suspender sua leitura. Talvez esse seja o grande lance narrativo, pois o leitor passa a perceber o duplo que de alguma maneira estava à sombra, e cuja presença sempre se deixava entrever.

A conclusão do primeiro capítulo é a chave interpretativa deste evangelho, nem canônico, nem apócrifo, todavia, quem sabe, o único que mais se aproxima de uma realidade factual e interpretativa. Talvez o mais potente dos simulacros, o único que *a priori* confessa o seu lugar imposto de cópia, mas que, também, sabe seu papel demolidor e não menos incômodo. Se a máxima apeliana, apresentada na *História do Cerco de Lisboa*, já antecipara o caráter iconoclasta, sarcástico e não menos irônico que permeia as obras saramaguianas, bem como o papel de seu narrador, quando atrelada à máxima presente na escritura evangelística denota o seu caráter de “(des)evangelho” (FERRAZ, 1998, p. 15): “Tudo isto são coisas da terra, que vão ficar na terra, e delas se faz a única história possível” (ESJC, p. 13). Opera-se uma quebra na interpretação transcendente, uma ruptura na tradição que busca fundar no além-mundo a história final do cristianismo, reafirmando, o autor, desta forma, seu compromisso com uma ética fundada puramente na razão humana.

1.4 “A heresia do saramaguianismo”?

As heresias sempre foram um problema para a vertente do cristianismo que se estabelecera nos primeiros séculos da Era Cristã. Refutar as ideias dos que eles consideravam um perigo para a boa constituição de sua sociedade era uma tarefa árdua e quase sempre levava o seu racionalismo e fé a patologias extremadas.

A heresia saramaguiana, ideia apontada por Salma Ferraz (*cf* 1998, p. 139; 2012, p. 202), cujo núcleo encontra-se num “evangelho construído *EM NOME DO HOMEM*, dos

párias da História Sagrada (Madalena e o Diabo) e das milhares de criaturas que pagaram com seu precioso sangue a implantação e consolidação da Religião Cristã” (FERRAZ, 1998, p. 140), possui suas implicações históricas, recusa-se a permanecer adormecida num tempo mítico, aliás, lugar imposto pela vertente do pensamento ortodoxo; se nos primeiros séculos da Igreja o arsenal da Patrística mobilizou-se em refutar o que consideravam pensamentos perniciosos, “discursos mentirosos e genealogia sem fim, [que] por astuta aparência da verdade, seduzem a mente dos inexpertos” (IRENEU, I, Pr., 1), em tudo perigosos à boa constituição da mensagem cristã nascente, a ação saramaguiana, disso não difere muito, embora em via oposta, porque nela subjaz uma ética fundada apenas no homem. (Re)Visitar as visões contrárias à vertente ortodoxa do cristianismo, isto é, ao que se convencionou chamar de heresias, nos permite alargar o entendimento e alcance prático dessa subversão que Saramago opera no seio do cristianismo.

Ireneu, Bispo de Lião, no século II, foi um ferrenho crítico dos escritos e doutrinas que se espalhavam sob o nome de cristianismo, mas que não estavam em sintonia com uma vertente que já ganhara corpo e força. Ireneu, aliás, foi (e ainda é) uma das grandes fontes de informação para a posteridade, pois as principais heresias do seu período chegaram até nós por meio de seus escritos. Os textos fundamentais para os grupos tidos como opositores e hereges, é claro, foram jogados no limbo do esquecimento; alguns, por sorte ou acaso, apareceram e demonstraram a efervescência de escritos que pululavam naquela época, cada qual transmissora de uma verdade contrária à outra, como o já citado evangelho de Judas, por exemplo.

O caso de Marcião, heresiarca do cristianismo primitivo, segundo relata Ireneu, indubitavelmente lembra a ação saramaguiana na contemporaneidade. Marcião afirmava que o Deus do Antigo Testamento é “autor do mal, desejoso de guerras, inconstante nos sentimentos e em contradição consigo mesmo” (IRENEU, I, 27, 2). Daí ele rejeitar o escrito veterotestamentário como fundamento de fé. Em outras palavras, para Marcião, o deus do Antigo Testamento é distinto do deus do Novo Testamento. Interessante notar que Saramago concebe na voz de Maria de Magdala, uma semelhante percepção de Deus: “não sei nada de Deus, a não ser que tão assustadoras devem ser as suas preferências como os seus desrezos (...), Deus é medonho” (ESJC, p. 308). No entanto, diferentemente de Marcião, cujo trabalho ainda está numa perspectiva deísta, a Saramago não lhe interessa salvaguardar nenhuma faceta de Deus, seja no Novo ou no Velho Testamento. Marcião até no escrito neotestamentário “mutilou o evangelho de Lucas, eliminando tudo o que se refere à geração

do Senhor e expungindo muitas passagens dos ensinamentos do Senhor nas quais este reconhece abertamente como seu Pai o criador do universo”; e quando mutila “as cartas do apóstolo Paulo eliminando todos os textos em que se afirma claramente que o Deus que criou o mundo é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (IRENEU, I, 27, 2), ele quer preservar a mensagem do evangelho da maculada imagem de Deus dos escritos veterotestamentários, ou mesmo forjar uma imagem particular de Deus. Mais contundente é o que Saramago insere, ou mutila, dos evangelhos canônicos; no seu evangelho, Jesus não pronuncia a frase “mais importante na qual se baseia a doutrina da vida eterna, fundamental ao cristianismo” (FERRAZ, 2012, p. 156) encontrada em João 11, 25. O Jesus saramaguiano sequer acredita piamente nisto: “podia dizer, Eu sou a ressurreição e a vida, quem crê em mim, ainda que esteja morto viverá, e perguntaria a Marta, Crês tu nisto, e ela responderia, Sim, creio que és o filho de Deus” (ESJC, p. 359). Se a lista de heresias que Ireneu relata e combate é extensa, mais extensa é a lista das heresias que Saramago imprime no seu evangelho, inéditas ou não.

Essa história dos párias da História Sagrada, que o escritor lusitano substancializa no seu escrito evangelístico, reforça a preocupação com a verdade histórica e a sua tarefa de repensá-la, como demonstrado na *História do Cerco de Lisboa*. Assim, o Jesus saramaguiano não possui nenhuma áurea divina, aquela imposta pós-Concílio de Niceia. Ao citarmos isso, talvez toquemos no ponto crucial, imprescindível, nevrálgico do entendimento daquilo que é o cristianismo. Jesus é um homem comum – e aqui se apresenta a mais potente “heresia saramaguiana”, embora não inédita –, em tudo igual aos outros. Paolo Flores D’Arcais, filósofo ateu, afirma em seu livro, *Jesus. La invención del Dios Cristiano*: “Jesus no era cristiano” (D’ARCAIS, 2012, p. 13). E com razão Jesus não o era; o cristianismo, quando muito, é um fruto paulino. D’Arcais prossegue afirmando que Jesus “era un hebreo observante, que permaneció como tal hasta su muerte y que jamás habría imaginado dar origen a una nueva religión y mucho menos fundar una ‘Iglesia’” (D’ARCAIS, 2012, p. 13).

É evidente que Saramago não age, em seu evangelho, na reconstrução da imagem histórica de Jesus tal qual ela foi, se profeta, se messias, se judeu, se fundador de uma nova religião; tampouco podemos incorrer na armadilha de crer que seu evangelho não possua um olhar de suspeita sobre a história civilizacional ocidental, sobretudo. Talvez, mesmo seu Jesus seja apenas um artifício para chegar-se ao principal alvo do debate desse evangelho, Deus. Contudo, é preciso salientar que ao discutirmos a questão da imagem de Jesus forjada no Concílio de Niceia, antecipamos um debate que virá adiante quando refutamos a tese de Manuel Frias Martins, que afirma que Saramago não quis fazer uma revisão dos dogmas

teológicos. Mesmo sendo um debate longo, não podemos nos furtar, aqui, de comparar a ideia saramaguiana com essa ideia ímpar para o cristianismo: a natureza de Cristo.

O Jesus saramaguiano, subverte a ideia central do cristianismo apresentado no Concílio de Niceia – como bem aponta D’Arcais (2012, p. 13): “Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre” – porque descobre que é um ser usado por Deus para expansão do seu poderio. No encontro da barca, Saramago zomba da hermenêutica clássica e de certos dogmas cristãos como o presente credo niceno-constantinopolitano. Deus assim dialoga com Jesus:

Bem vês, eu tinha misturado a minha semente na semente de teu pai antes de seres concebido, era a maneira mais fácil, a que menos dava nas vistas, E estando as sementes misturadas, como podes estar certo de que sou teu filho. É verdade que nestes assuntos, em geral, não é prudente mostrar certeza, ainda menos absoluta, mas eu tenho-a, de alguma coisa me serve ser Deus (ESJC, p. 306).

Se a dúvida acerca da consubstancialidade de Jesus é posta em xeque neste evangelho contemporâneo, ela já fora posta no passado. Ário, presbítero de uma importante igreja alexandrina “sustentava que o Filho era uma criatura, um produto da vontade do Pai”, isto é, “o Verbo não é eterno nem tem a mesma natureza do Pai. Foi criado no tempo por Deus Pai” (ATANÁSIO, 2012, p. 11). Essa doutrina ficou conhecida como arianismo, a crença de que Jesus não era consubstancial a Deus, portanto não possuía uma dupla natureza, divina e humana, apenas uma, a humana. Atanásio foi um grande combatente do arianismo e o grande responsável pela fórmula niceno-constantinopolitana da dupla natureza de Cristo. Portanto, mais que um fruto paulino, o cristianismo é um fruto constantino. Contestando Ário, Atanásio sustentava que o “nome de ‘Filho’ encerra o conceito de ser gerado. Ser gerado não significa provir da vontade do Pai, mas da substância do Pai. Em consequência, o Filho de Deus não pode ser chamado apenas de criatura do Pai, visto que tem com ele a plenitude da divindade” (ATANÁSIO, 2002, p. 120). Daí a famosa fórmula do credo cristão: “Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre” (D’ARCAIS, 2012, p. 13).

Mas se esse ponto foi crucial para o entendimento do cristianismo ao ponto de ser o principal mote de um concílio, Saramago não o trata com a mesma pompa de circunstâncias, talvez por perceber que a disputa pelo entendimento da natureza de Jesus nada mais é que um jogo retórico, ou melhor, um lance político. Com uma fina ironia é que ele aborda esse tema:

“sendo tu meu filho, estarás comigo, ou em mim, ainda não o tenho decidido em definitivo” (ESJC, p. 309).

Paulatinamente Saramago desconstrói e destrói o discurso religioso. E desconstrói por uma razão ética, a saber, a ação interpessoal, as instituições humanas não podem ter um fundamento estritamente religioso. Uma segunda questão, para nós leitores do evangelho saramaguiano e mergulhados na tradição cristã ocidental, é investigar a verdadeira identidade de Jesus. Ele mesmo, no romance, busca uma resposta, e para isso se envolve num infinidade de peripécias, sobretudo para encontrar sua verdadeira origem, se estritamente humana, se participante da divina. talvez o poema “O Guardador de Rebanhos”, do heterônimo pessoano, Alberto Caeiro, indique isto poeticamente:

Nem sequer o deixavam ter pai e mãe
 Como as outras crianças.
 O seu pai era duas pessoas -
 Um velho chamado José, que era carpinteiro,
 E que não era pai dele;
 E o outro pai era uma pomba estúpida,
 A única pomba feia do mundo
 Porque não era do mundo nem era pomba.
 E a sua mãe não tinha amado antes de o ter.
 (...)
 Não era mulher: era uma mala
 Em que ele tinha vindo do céu.
 E queriam que ele, que só nascera da mãe,
 E nunca tivera pai para amar com respeito,
 Pregasse a bondade e a justiça!

Com efeito, o Jesus do evangelho de Saramago está muito mais inclinado a tentar se desvencilhar da tradição posterior que legou à sua imagem um arcabouço hermenêutico não o permitindo ser quem ele de fato era. A perda precoce do pai, um pai que “morreu inocente, mas não viveu inocente” (ESJC, p. 172); a descrença de sua mãe, “Então, minha mãe soube e não mo disse, contei-lhe que te vi no deserto e não acreditou, mas tinha de acreditar depois de aparecer-lhe o anjo, e não o quis reconhecer perante mim” (ESJC, p. 305); a rejeição de Pastor depois de ensiná-lo muitas coisas sobre a vida, “Não aprendeste nada, vai-te” (ESJC, p. 235); “o anúncio misterioso da sua concepção, a terra iluminada, o nascimento na cova, as crianças mortas em Belém, a crucifixão do pai, a herança dos pesadelos, a fuga da casa (...) o cordeiro salvo, o deserto, a ovelha morta, Deus” (ESJC, p. 223), formam o espectro multifacetário desse romance que apresenta um Jesus humano, que desde cedo possui “uma ferida na alma, e, não lhe consentindo a sua natureza esperar que lhe sarasse o simples hábito de viver com

ela, (...) foi à procura do mundo, quem sabe se para multiplicar as feridas e fazer, com todas elas juntas, uma única e definitiva dor” (ESJC, p. 164).

Assim, emendando ou não questões teológicas, reacendendo ou não heresias sepultadas pela vertente ortodoxa, o escritor português, diferentemente de Spinoza que ainda identifica *Deus sive natura*, apresenta o drama humano que emana da figura de Jesus e ultrapassa o movimento deísta ao revelar a caricatura de Deus e sua responsabilidade imperiosa nos rumos da história da humanidade e acima de tudo, do homem particular. Neste aspecto que extrapola a mera ficção, Saramago faz de seus romances porta-vozes daquilo que poderia ser o outro, o outro lado, a outra história, assim, perfila-se com o pensamento de Paolo d’Arcais, que, sem rodeios, aponta a responsabilidade de Deus, afirmando que se ele não eliminou do mundo os males é “porque ou não quer nem pode, ou pode e não quer, ou nem quer nem pode, ou quer e pode” (D’ARCAIS, 2009, p. 98). E de uma forma irônica e sarcástica, à maneira de um narrador saramaguiano, conclui: “se quer e não pode, é impotente: o que não pode ser em Deus. Se pode e não quer, é invejoso, o que é igualmente contrário a Deus. Se não quer nem pode é invejoso e impotente e, portanto, não é Deus” (D’ARCAIS, 2009, p. 98). O arremate de sua reflexão, encerrada numa indagação – “Se quer e pode, o que é atributo de Deus, de onde deriva a existência dos males e por que não os elimina?” (D’ARCAIS, 2009, p. 98) – pode ser exemplificada pela figura do Diabo no evangelho saramaguiano, a outra face de Deus: “olha que se encontrássemos o Diabo e ele deixasse que o abrissemos, talvez tivéssemos a surpresa de ver saltar Deus lá de dentro (...) imagine-se o escândalo se Pastor se lembrava de abrir Deus para ver se o Diabo lá estava dentro” (ESJC, p. 200).

Desta forma, embora o tratamento esteja sempre sendo operado num campo da ficção, a figura de Deus não pode ser meramente atrelada como uma ficção pertencente ao campo do imaginário. Há sempre, em Saramago, subjazendo, esperando o momento oportuno de se manifestar, um compromisso ético com consequências diretas nas relações humanas.

Nietzsche, filósofo alemão, mais conhecido pelas suas máximas lítero-filosóficas, entre elas “Deus está morto” que pela profundidade e implicações de seu pensamento profuso, dá o tom para esta tarefa empreendida por José Saramago em plena era pós-Luzes:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh,

pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais “terra”! (NIETZSCHE, 2012, § 124)

A figura do barco que se lança aos perigos inconstantes das águas profundas e revoltas do grande mar aberto, distante das amarras do porto, ou seja, daquilo que a civilização e a cultura até então tomaram como necessários à estabilidade espiritual do homem, condensa essa tarefa perigosa aceita por Saramago na esteira de inúmeros outros pensadores que se lançaram nesse desafio; desafio, este, que particularmente lhe custou uma espécie de exílio forçado.

Para essa aventura é preciso coragem, abnegação. A ruptura com um modelo estabelecido é uma tarefa paulatina e requer coragem para enfrentar as suas consequências. Se o narrador saramaguiano n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* ironicamente enumera a faraônica lista de mártires que sucumbirão em nome de um ideal, vertendo o seu sangue em prol de um deus tirânico, os trilhos nos quais Saramago enveredou também comungam dos mesmos pressupostos, entretanto a diferença jaz exatamente no receptáculo desta empreitada: a liberdade.

Se o empreendimento possui os seus riscos iminentes, enfrentar os perigos e adversidades dessa aventura quixotesca é o primeiro passo para estabelecimento do “espírito livre”, “que de novo tomou posse de si mesmo”, assumindo sua singularidade, “um espírito implacável, que conhece todos os esconderijos em que o ideal se refugia” (NIETZSCHE, 2011, p. 70); se o afastar-se do porto constitui o caminhar em direção à superação da cultura, a saudade será o inimigo constante à espreita, pronta para incitar na lembrança a sensação de que a liberdade buscada estava em terra firme, ao qual o filósofo alerta: “não há mais terra”.

Num “escrito do começo de 1862 (...) e apresentado à ‘Germania’, a pequena sociedade lítero-musical” (NIETZSCHE, 2009, p. 153), Nietzsche esboça aquilo que viria permear seu pensamento e aponta, logicamente, para um perfilamento daqueles que de maneira direta ou indireta comungariam de seu posicionamento:

Se pudéssemos contemplar a doutrina cristã e a história da Igreja com olhar isento e livre, teríamos de expressar opiniões contrárias às ideias geralmente aceitas. Porém, desde os nossos primeiros dias estreitados no jugo do hábito e dos preconceitos, e pelas impressões da infância inibidos na evolução natural de nosso espírito e condicionados na formação de nosso temperamento, acreditamos dever considerar quase um delito, se escolhemos um ponto de vista mais livre, a partir do qual possamos emitir, sobre a religião e o cristianismo, um juízo imparcial e adequado aos tempos (NIETZSCHE, 2009, p. 153).

Depois do salazarismo³ e do crepúsculo da imposição da indiscutibilidade de “deus, pátria e nação”, Saramago coloca o dedo na ferida narcísica do cristianismo ancorado, porém, num arsenal de descobertas arqueológicas que, se não abalaram os fundamentos da fé cristã, ao menos escancaram ao mundo um fato já há muito sabido, mas, como bem salientando por Nietzsche, o cristianismo assenta-se sobre uma escolha política que elegeu apenas uma vertente de encarar a realidade circundante. Isso, porém já era evidente desde os escritos da Patrística, envolvidos pelo invólucro da verdade inequívoca, lança-se nas trevas seus oponentes. Voltaire já empreendera essa árdua tarefa de quebra dos dogmas cristãos apenas sob a égide da razão, Renan também empreendera papel semelhante, mas sua via ainda era validadora do cristianismo.

O papel protagonizado por Saramago em pleno século XX ultrapassa esses limiares, revertendo a concepção cristã e conseqüentemente livrando o ateísmo de uma conotação depreciativa. Inverte-se, pois, a figura do homem da caverna que contemplara durante sua existência os simulacros gerados na parede. O conhecimento aqui buscado não é esse fogo eterno e imaculado que dança perante nossos olhos num espaço supraterrâneo deixando-se ser cobiçado e buscado, quiçá alcançado. É preciso, pois, desejar esse conhecimento fugidio, impalpável, mas não menos sedutor. É imperioso afirmar o estatuto heraclítico. Só o desejo ardente, o encantamento pela sua sedução faz da vida experimentação em sua totalidade. É requerida uma vida que não se lança para o além-mundo em busca de plenificação. Só os de espírito heroico são capazes de desejar tal empreendimento. Só os cômicos dos perigos iminentes que se apresentam, e ainda assim os desejam. Só os capazes de se livrar das amarras do porto seguro. Só aqueles que não trilham os caminhos escapistas do isolamento transcendente.

Se para o cristianismo a lista de mártires é motivo de orgulho e reverência, para o livre-pensamento – do qual citamos Voltaire como um dos mais expressivos representantes, embora não se possa esquecer-se de Giordano Bruno, Galileu Galilei, os cátaros, Pedro Rates Hernequim, “minerador e teólogo por vocação, que foi estrangulado com o garrote em Lisboa, por ordem da inquisição, em 1744” (FERRAZ, 1998, p. 140) entre outros milhares – há uma infindável lista de livros que também constitui o seu representante de vítimas da intolerância intelectual reinante em toda a história da humanidade. Citando a ação paulina presente em Atos dos Apóstolos (19, 19) que ordenara a queima de livros que não se adequavam à nova

³ Salazarismo é o nome dado ao regime político autoritário, autocrata e corporativista de Estado que se estabeleceu em Portugal de 1933 até 1974.

prática de fé, Onfray (2014, p. 64) afirma “o ódio aos livros não-cristãos gera um empobrecimento geral da civilização”. Ao que complementa citando o século do humanismo: “a criação do *Índex dos livros proibidos* no século XVI, a que se acrescenta a Inquisição, completa a empreitada de erradicação de tudo o que ultrapassa a linha da Igreja católica, apostólica e romana” (Onfray, 2014, p. 65); então conclui que:

o desejo de acabar com os livros não-cristãos, a proibição de um pensamento livre (tudo o que conta entre os filósofos importantes de Montaigne a Sartre, passando por Pascal, Descartes, Kant, Malebranche, Espinosa, Locke, Hume, Berkeley, Rousseau, Bergson e muitos outros – sem falar dos materialistas, dos socialistas, dos freudianos – figura no *Índex...*) empobrecem o pensamento coagido a renunciar, a se calar ou a uma prudência extrema. (Onfray, 2014, p. 65).

Diante disso, talvez compreendamos a necessidade de uma (re)escritura evangelística se atentarmos para o fato da indissociabilidade da literatura e do compromisso ético que esta traz; se se abole a inspiração das musas na elaboração criativa literária, se o narrador nada mais é que a presença velada de seu autor, tem-se portanto que permitir uma (re)fundação das bases elementares da cultura. Nesse aspecto o questionamento da tradição estabelecida e a apresentação de uma figura demasiadamente humana, desprovida de uma aura transcendente são os princípios básicos de uma nova possibilidade afirmadora de sociedade.

Não se pode perscrutar o evangelho saramaguiano sem ter a companhia da tarefa desempenhada por Raimundo Silva em *História do cerco de Lisboa*, os dois romances são como as faces da mesma moeda, se complementam. Na obra de 1989 o autor português lança a semente que irá dar seus frutos no evangelho, foi preciso contar uma outra história, talvez não para ser a verdadeira, mas para ser mais uma, todavia aquela que não outorga a si uma primazia, um papel hegemônico entre outras. Apenas para participar da gama constitutiva da história humana, uma possibilidade a mais. Ao operar com uma forma peculiar com a imaginação enquanto questionadora da História, Saramago por meio de sua eterna inquietude filosófica realiza a dupla tarefa que parece ser o seu desejo, livra a História dos grilhões sisudos da Verdade enquanto devolve à imaginação seu lugar genuíno de manifestação da existência humana.

Só assim é permitido à literatura não mais caminhar sob suspeita e constante vigilância, refletindo de maneira natural a vida. Por isso é possível através de um Caim, por exemplo, pôr questionamento a tudo, a toda verdade, a toda história estabelecida porque falar de literatura é falar de vida, mais, falar da vida é falar da literatura. A “ambição de fazer da literatura vida” (SARAMAGO, 2013, p. 27) parece aos poucos antever uma possibilidade

distante, mas ainda assim possível. Evidentemente que o compromisso ético é sempre um acompanhante nessa jornada, diante do cenário histórico pode se configurar como uma utopia, mas diferentemente das sonhadas e jamais realizadas utopias, em Saramago esse papel cada vez mais ganha contornos nítidos em sua obra, “a vontade de penetrar e indagar a realidade se manifesta com maior transparência e vigor” (AGUILERA, 2013, p. 53), isso nos coloca diante de uma evidência que dificilmente será contestada, em outras palavras, o exemplo de sua própria vida indica que esse desejo é apenas uma questão de tempo.

2 DEUS CARITAS EST? O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO E O PROBLEMA DA FÉ E DA RAZÃO NA CONTEMPORANEIDADE

2.1 José Saramago, o “materialismo marxista envolto num racionalismo voltairiano”

Analizamos na primeira parte o como o evangelho saramaguiano, subvertendo os escritos canônicos, retoma uma literatura que estava desde os primeiros séculos da era cristã condenados ao esquecimento, bem como percebemos o intento que este evangelho contemporâneo possui em questionar a Verdade estabelecida. Nessa segunda parte, partindo do entendimento racionalista do cristianismo contemporâneo, cuja expressão máxima será sintetizada na acepção joanina do Deus-amor, debate-se como essa figura é desconstruída no evangelho saramaguiano e as consequências éticas que subjazem no pensamento ateu do escritor português.

No que se refere ao posicionamento ateu do escritor português, de antemão pode-se aceitar que isto tenha uma relevância maior ou não dentro da configuração de sua obra; evidentemente que seu posicionamento, digamos, não religioso indica e deixa transparecer marcas que se desenvolverão na sua escrita, entretanto, sua estética literária não pode ser simplesmente atrelada a esta questão sob o risco de um reducionismo interpretativo de seu conjunto literário, todavia, tampouco podemos nos furtar a investigar a influência do “fenômeno Deus” na obra desse ateu, pois, como ele mesmo confessa:

No plano das mentalidades todos nós somos cristãos, vivemos dentro de uma civilização judaico-cristã que foi formada com um tipo de ética, uma rede ideológica que tem sua origem no cristianismo. Portanto, é perfeitamente natural que qualquer cidadão – seja ele comunista, socialista, liberal ou seja lá o que for - , em determinado momento de sua vida, venha a interessar-se por esse aspecto da realidade (SARAMAGO, 2010, p. 121).

Diante disso, percebe-se o quão imperioso se faz uma reflexão que se preste a investigar os fundamentos daquilo que moldou o cerne da mentalidade ocidental refletindo-se nos mais variados campos do saber e das artes. Daí, mesmo que seu posicionamento com relação à fundamentação pessoal religiosa seja de indiferença, não se pode negar a influência da religião na formação da cultura que, embora calcada num conceito de tolerância, ainda reserva um lugar, segregado ou não, para o pensamento ateu. Talvez a primeira interpretação errônea que deve ser rejeitada quando nos debruçamos sobre a obra saramaguiana é a

tentativa de encontrar nela uma ferramenta pela causa ateísta, isto é, o uso da literatura enquanto material propagador de um posicionamento político definido acerca da temática religiosa. Assim como não podemos reduzir o seu espectro bibliográfico a uma mera perspectiva, também não podemos ignorá-la, afinal, se quiséssemos manter-nos fiéis às proposições do escritor lusitano, perceberíamos a impossibilidade de passar incólume à questão do cristianismo quando toda a fundação cultural ocidental, até mesmo parte oriental, está assentada sob um tipo específico de entendimento dessa mensagem cristã.

O que emerge da estética literária saramaguiana não é uma reflexão acerca da existência ou inexistência de Deus, isso é uma questão resolvida para o autor português – “pode ser que Deus não exista, pelo menos do meu ponto de vista não existe” (SARAMAGO, 2010, p. 126) –, mas sim, o delineamento antropológico que esta figura possui na história da civilização, influenciando a maneira de pensar, agir e conduzir o curso civilizatório, sua permanência nas mentalidades – “não acredito na existência de Deus, mas acredito na existência da Igreja. Ela está aí e foi quem formulou todos esses dogmas” (SARAMAGO, 2010, p. 122) – daí este tema ocupar uma parcela importante na obra de José Saramago como propagador de uma reflexão ontológica negadora de uma transcendência validada por instituições, delineando, assim, o seu caráter herdeiro de um “materialismo marxista e [envolto] no racionalismo voltairiano” (AGUILERA, 2013, p. 116), ou como Sant’anna (2013, p. 224) define, um “ateísmo ético”. Aqui, duas peculiaridades na questão ateísta de Saramago são inseridas, “racionalismo voltairiano” e “ateísmo ético”, que cumprem, devido seu caráter qualificador, serem aprofundadas.

A questão ateísta em Saramago pode nos levar a uma armadilha da qual possivelmente há chances escapistas. A captura ocorre instantaneamente quando pensamos acerca da recepção de sua obra. Como não considerar a possibilidade de seus escritos, sobremaneira o que tem por cerne o *fator Deus* não serem capturados pela militância ateia, levando em conta a urgência de um ateísmo argumentado, sólido e militante como apontado por Michel Onfray em seu *Tratado de ateologia?* Ora, escusar-se desse questionamento diante do álibi já desgastado que se encerra na simples aceitação de que a obra foge ao controle de seu autor é demasiado pueril. O fato é que mais um problema insere-se nessa reflexão, não se sabe se, ao modelo de Onfray, Saramago cumpre seus pressupostos conceituais para um enquadramento substancial no rótulo de ateísmo. Isso decorre da profundidade radical que Onfray reivindica ao pensamento ateu inaugurado pelo cura francês Jean Meslier (1664-1729), padre aldeão que “escreve um volumoso *Testamento* no qual achincalha a Igreja, a Religião, Jesus, Deus, mas

também a aristocracia, a Monarquia, o Ancien Régime (...) e que professa uma filosofia materialista autêntica” (ONFRAY, 2014, p. 19). Questões conceituais e militantes à parte, não se pode furtar a reconhecer o valor literário da literatura saramaguiana questionadora da divindade, rivalizando, talvez, com a importância que esses escritos têm como implicações ontológicas e políticas. Poder-se-ia arriscar afirmar que estas últimas implicações, dada a conjuntura atual, sobrepõem-se à primeira.

Ainda não podemos dar por encerrado a questão do ateísmo. A filiação do “racionalismo voltairiano” outorgada a Saramago atrelada ao “ateísmo ético” sob a perspectiva de Onfray ainda sofre mais um interdito. Isso ocorre devido à radicalidade na reafirmação de um ateísmo contemporâneo forte, e mais, no resgate valorativo de Meslier, que para o pensador francês foi alvo da desonestidade intelectual de Voltaire. Paulo Jonas de Lima Piva na introdução aos escritos de Meslier explica essa querela:

Bastante impressionado com a contundência e com a radicalidade do pensamento do padre ateu, o autor de *Cândido* apropriou-se de parte das suas críticas, mais exatamente dos seus ataques à Igreja, das suas denúncias contra o clero e do seu exame da religião judaico-cristã. Tais pontos eram o que mais interessava ao projeto voltaireano de luta contra o obscurantismo e à intolerância (...). Em contrapartida, Voltaire se desfez de uma outra parte da obra de Meslier, aquela que continha o que havia de mais iconoclástico, libertário e o que havia de mais perigoso nos manuscritos. (...) tratou de apagar o ateísmo de Meslier, perspectiva temerária no seu entender, pois poderia dissolver a moral (...)" (PIVA, 2012, 149).

A covardia voltairiana salientada por Onfray e elucidada por Piva assenta-se exatamente numa manutenção da ordem social que, para Voltaire, está ancorada na ordem moral provinda do transcendente, embora não reconheça na instituição eclesiástica sua validação e suporte material. O ateísmo era a degeneração social completa e, todavia, era o que de mais importante havia na obra de Meslier abandonada por Voltaire, fazendo do cura francês apenas um instrumento voltado a interesses alhures. Aqui, mais uma análise detida se faz imperiosa quando transportamos os julgamentos de Onfray acerca do ateísmo na avaliação da operação saramaguiana. No livro *O quinto evangelista, o (des)evangelho segundo José Saramago*, a pesquisadora Salma Ferraz (1998, p. 26) questiona “por quê, então, José Saramago resolveu revisitar esta história afinal arqui-conhecida e milenarmente recontada?”; mesmo sendo esse questionamento um ponto a ser elucidado mais à frente, é salutar sua colocação aqui para elucidação do caráter ateu do escritor. Partindo da reflexão que Salma Ferraz faz acerca da constituição escriturária evangelística saramaguiana, podemos inserir dois pontos importantes na obra do autor; o primeiro é “a preocupação constante em satirizar os personagens bíblicos, episódios do Velho e do Novo Testamento, os milagres e a Igreja

Católica, [mas] nada é tão marcante como a ironia que destina à figura de Deus” (FERRAZ, 1998, p. 28), essa é a faceta mais externa da ironia saramaguiana e que se alinha com o posicionamento de Voltaire e Meslier. O segundo ponto a se confrontar parece ser o de maior complexidade de resolução e se atrela ao que poderia se chamar uma ética comprometida do ateu. Evidentemente uma análise, que não será realizada aqui, deveria se deter aos posicionamentos de Meslier nesse aspecto, visto que Piva já esclarece que o filósofo francês apagou o cunho ateu do cura por uma ação temerária com relação à dissolução da moral, indicando, desse modo, a sombra que permeou a concepção de ateísmo durante boa parte da história.

A imagem de um ateísmo pernicioso à boa constituição social foi e é uma concepção perpetuada e validada inclusive pela Igreja católica em seus documentos como a encíclica *Divini Redemptoris* do pontífice romano Pio XI. Ao tentar desconstruir essa imagem de um ateísmo descompromissado com uma ética que só encontraria ancoradouro na religião, Jaime dos Reis Sant’anna em seu artigo *Ateísmo e deísmo: Espinosa e a (est)ética de José Saramago* conjuga o pensamento spinozista e saramaguiano, provando que ambos possuem uma ética que não necessariamente se vincula a uma instituição reguladora. Salma Ferraz também caminha nessa perspectiva quando, avaliando a narrativa evangelística saramaguiana, afirma que “apesar de ser uma paródia sacrílega aos evangelhos, seu (des)evangelho não deixa de ser religioso, uma vez que defende um humanismo quase radical pois escreve seu evangelho IN NOMINE HOMINIS” (FERRAZ, 1998, p. 26).

Independentemente das concepções em que o ateísmo possa se configurar e revestir-se ao longo do tempo, é necessário destacar que o ateísmo abraçado por Saramago, assim como a razão, se subordinam e giram sempre em torno de “uma ética da responsabilidade e do respeito” (AGUILERA, 2010, p. 109).

É preciso, contudo, salientar que esse debate é importante, como se verificará mais adiante, para estabelecermos os liames do escrito evangelístico saramaguiano num questionamento efetivo do cristianismo contemporâneo, reforçando o papel do romance na construção da mentalidade coletiva. Mas antes é necessário perscrutar a influência do “racionalismo voltairiano” na obra saramaguiana, não apenas porque este é um tema recorrente nas colocações de Fernando Gómez Aguilera, o que por si só já seria de relevância, mas também porque o posicionamento singular de Voltaire no Iluminismo nos introduz na escrita saramaguiana enquanto depositária de um racionalismo não negador do mito, mas que dele se faz participar.

Abertamente, Saramago declarara guiar sua vida por uma perspectiva racionalista: “a definição que de mim mesmo faço, [é de] uma pessoa essencialmente racionalista, isto é, alguém que tenta que seja a razão a governar sua vida” (SARAMAGO, 2013, p. 26). Evidentemente, o momento em que Saramago se insere, num mundo com uma herança racionalista-positivista, permite e até mesmo incita ao posicionamento desse cunho como credor do curso histórico pelo qual a civilização atravessou até chegar a esse patamar, contudo, o escritor reconhece que seria absurdo ter no racionalismo o único balizador de suas ações humanas quando se tem a existência atravessada por afetos que fogem a uma apreensão meramente fundamentada na razão, isto é, um reconhecimento de “alguém que tenta que seja a razão a governar a sua vida, inclusivamente num mundo que poderíamos descrever como paralelo, que é o mundo dos sentimentos que vivem ao lado da razão” (SARAMAGO, 2013, p. 26), ou como citado no seu evangelho, “todo homem é um mundo, quer pelas vias do transcendente, quer pelos caminhos do imanente” (ESJC, p. 163). O reconhecimento de uma ineficácia ou impossibilidade de apreensão plena do mundo circundante pela razão insere a permanência de sensibilidade, não exclusivamente dos sentidos, no processo de criação.

Portanto, como o próprio percurso bibliográfico do escritor português já indica, o beneficiamento que a razão faz do recurso criativo que foge aos seus domínios, permite criar um universo de possibilidades que, sozinha, a razão não seria capaz de abarcar. Saramago parece perseguir a plenificação da relação mútua entre a sensibilidade artística e a razão, sem, contudo, fazer que essa sensibilidade seja um instrumento de alento e conforto diante das vicissitudes tanto do mundo circundante quanto daquelas que emergem da insensibilidade inerente ao homem na sua relação com outro. A razão em Saramago (con)vive com a perspectiva constante do devir humano, não é, pois, uma razão pétrea, fechada, soberana, mas participativa, aberta, comunicativa. “A razão não é inimiga das ilusões, dos sonhos, da esperança, de todas essas coisas que têm a ver com os sentimentos... Porque a razão não é algo mecânico” (SARAMAGO, 2010, p. 135). Não deliberadamente, quando Saramago afirma: “o meu racionalismo tem uma raiz ‘voltairiana’” (SARAMAGO, 2010, p. 133), ele se alinha a uma corrente particular de racionalismo; particular porque como bem definido por ele, e constantemente retomando e salientado por Aguilera, essa linha racional possui uma singularidade inerente ao filósofo francês, que mesmo inserido na tradição do Iluminismo do século XVIII, possui marcas próprias que muitas vezes se opõem à tradição. Portanto, compreender essa característica própria, “esse ceticismo, essa ironia e essa espécie de compaixão pela loucura dos homens” (SARAMAGO, 2010, p. 133) vislumbrado em Voltaire

pelo escritor lusitano, permite amplificar o entendimento e o alcance, bem como a filiação, do pensamento de José Saramago.

Fernando Aguilera destaca uma faceta presente no autor de *Caim* vinculada ao pessimismo, jamais de cunho niilista, que se lança num olhar cético sobre os rumos que o ser humano imprime à existência sua e da natureza, ao que completa afirmando ser fruto de “uma consciência insatisfeita, instalada na interrogação permanente, numa confessada desconfiança e num pessimismo voltairiano que lançara um olhar desgostoso, irônico e melancólico sobre o real” (AGUILERA, 2010, p. 13). Embora cético quando se lança a avaliar às relações humanas, e mesmo ciente de um acelerado processo de autodestruição, percebe-se que Saramago está numa posição diametralmente oposta à ação rousseuniana quando este, se voltando para o quadro escatológico pintado por Voltaire, busca um consolo último numa instância fugidia a sua capacidade inventiva e combativa. O escritor português faz desse pessimismo um alvo a tentar ser revertido, fazendo por meio de sua ação escriturária.

A complexidade da obra de François-Marie Arouet, conhecido por Voltaire, permite vislumbrar um espírito enciclopédico; quando analisado em conjunto, a propulsão de escritos literários, filosóficos e panfletários revela também a inequívoca tentativa de sondar o homem em sua essência, tal qual opera Saramago, não sendo, todavia, menos virulento e incisivo nas críticas e ataques principalmente no que concerne ao fanatismo religioso e racional, sendo aquele, aliás, uma temática cara ao filósofo francês.

O seu escrito talvez mais célebre, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (Poema sobre o desastre de Lisboa), não permaneceu inscrito na posteridade apenas por marcar de maneira sintética a sua oposição aos sistemas filosóficos de Pope e Leibniz, mas substancialmente por possuir a marca indelével da aflição inerente ao homem diante de uma catástrofe como aquela que dizimou a Lisboa de então. Emerge de suas linhas o grito de um homem que busca respostas e consolo, não se convencendo, como Rousseau outrora confessará, de que estes infortúnios que acometem o homem são o melhor que se poderia ter ocorrido quando analisado numa perspectiva ampla de orientação do cosmo. “Esse otimismo, que achais tão cruel, consola-me, entretanto, nas mesmas dores que pintais como insuportáveis” (ROUSSEAU, 2005, p. 122).

O poema de Lisboa é um grito de libertação do homem perante os grilhões da transcendência institucionalizada, de revolta perante a letargia e esmorecimento da força vital, o reconhecimento de “que há tanto de fragilidade nas luzes do homem quanto de misérias em

sua vida” (VOLTAIRE, 2012, p. 31). O espírito humano é o grande protagonista do pensamento voltairiano; ele emerge de sua literatura de forma pujante, nítida, feroz, voraz.

O homem, diz Platão, já teve asas; e mais:
 impenetrável corpo às agressões mortais;
 o passamento, a dor não vinham ao seu lado.
 Quão diverso hoje ele é desse brilhante estado!
 Rasteja, sofre, morre; e assim quanto se gera;
 e na destruição a natureza impera.
 Frágil composto pois, de nervos e ossos feito,
 e a qualquer colisão de elementos atreito;
 tal mistura de sangue e líquido e pó;
 para se dissolver se reuniu tão-só;
 e em seu pronto sentir, os nervos delicados
 se submetem à dor, ministra de finados:
 da voz da natureza é quanto me asseguro.
 Abandono Platão, mando embora Epicuro.

(VOLTAIRE, 2012, p.48-49)

Essa confissão voltairiana (Abandono Platão) já aponta uma incompatibilidade para com o idealismo humano, ou para melhor esclarecer, para aceitação da mutabilidade do espírito humano em oposição a uma permanência de raiz parmenidiana tão apregoada pelos sistemas filosóficos de então. A descrição daquilo que Voltaire vê na formação do homem, um ser que rasteja, sofre, morre, um composto de nervos e ossos lembra a narrativa da crucificação do evangelho saramaguiano no qual se apresenta a composição de uma cena em que se prega um homem, um ser humano, um composto de ossos e nervos, não um ser mergulhado parcial ou totalmente numa perspectiva idealista, isto é, com características divinas:

Puseram-lhe os braços abertos sobre o patíbulo, e quando o primeiro cravo, sob a bruta pancada do martelo, lhe perfurou o pulso pelo intervalo entre os dois ossos, o tempo fugiu para trás numa vertigem instantânea, (...) depois o outro pulso, e logo a primeira dilaceração das carnes repuxadas quando o patíbulo começou a ser içado aos sacões para o alto da cruz, todo o seu peso suspenso dos frágeis ossos (ESJC, p. 374).

Encerrando o poema com a marca indelével de seu *Zadig* e imputando ao deus marcado pelo idealismo aquilo que sobrepujava nos deuses gregos: “Ser sem limite e rei único na verdade/trago-te o que não tens na tua imensidade/faltas, erro, ignorância e males em pujança”. (VOLTAIRE, 2012, p. 51), Voltaire inicia a ferida narcísica humana que se revelará definitivamente com as teorias darwinistas e freudianas.

Voltaire parece ser permeado de contradições, no entanto isso mostra sua profusão intelectual que ainda busca respostas, restando apenas constatações e indagações diante do espetáculo da vida: “acaso são homens, ou bestas ferozes? (...) Inexplicáveis humanos, como podeis reunir tanta baixeza e tanta grandeza, tantas virtudes e tantos crimes?” (VOLTAIRE, 2002, p. 106).

Para Otto Maria Carpeaux (2012, p. 161) a obra de Voltaire “é mero instrumento de um homem de ação”, e ele complementa seu pensamento afirmando que “em Voltaire, a forma reacionária é menos significativa; porém mais característica do que o conteúdo subversivo” (CARPEAUX, 2012, p. 159). Em termos literários, Carpeaux não vê com bons olhos o filósofo francês e acredita que “as ideias pelas quais se bateu, a tolerância religiosa, o bom senso filosófico, o pacifismo, tornaram-se lugares-comuns” (CARPEAUX, 2012, p. 160). Entretanto, não se pode negar a sua importância histórico-literária sobremaneira na forma como influenciou as gerações que o sucederam. Se ele fez da literatura uma arma de combate ante as ideologias massacradoras da liberdade de expressão humana, foi por reconhecer sua importância e seu lugar de destaque, e saber que o homem realiza-se e se inscreve primeiramente na literatura. O homem não mais como receptáculo iluminado do Deus cristão, primaz perante a natureza, mas “representa-se então os homens tais como são de fato, insetos devorando-se uns aos outros num pequeno átomo de lama” (VOLTAIRE, 2002, p. 35).

O paradoxo humano presente quase de forma abundante nas suas obras, embora de longe se aproxime da tragédia grega, não é gratuito; é quase uma marca inegável do homem Voltaire, titubeante entre a aspiração a uma razão universal e a descoberta da impossibilidade da razão ser suprema e não patológica.

Mesmo que Carpeaux afirme, com propriedade, que Voltaire seja um instrumentalista da literatura, que tenha se apoderado da arte e usado a serviço dos seus ideais militantes, não se pode negar que algumas obras destacam-se na sua monumental produção e fujam, a este rótulo em certa medida depreciativo. Como Carpeaux mesmo reconhece:

Séculos futuros compararão provavelmente Freud e Voltaire, o lutador pela tolerância sexual ao lutador pela tolerância religiosa; assim como muitas coisas que antes de Freud só era possível cochichar se dizem agora francamente, assim Voltaire abriu também a boca à humanidade (CARPEAUX, 2012, p. 163).

Para então concluir: “outros criaram a liberdade de procurar a verdade, Voltaire criou a liberdade de errar, talvez a mais preciosa de todas” (CARPEAUX, 2012, p. 163).

Distante das querelas filosófico-políticas que emergem de forma resplandecente de seus escritos forjados no terreno fértil da imaginação humana, Voltaire deixa transparecer o espírito inocente do homem – aquele marcado por uma aspiração ao éden perdido, ao estágio de harmonia e perfeição social – maculado por uma realidade dilacerante e inumana. Talvez tenha sido essa imagem voltairiana captada e retomada repetidamente por Saramago: a aspiração de superação humana, ciente do mundo de jogo no qual está mergulhado, mas que não busca no transcendente uma saída ou amenização de suas decepções terrenas.

Como bem salientou René Pomeau em sua introdução à edição brasileira de *Zadig* (Martins Fontes, 2002), a célebre frase de Cândido: “vamos cultivar nosso jardim”, não é apenas o desfecho salutar de uma narrativa trágica da humanidade, esta sintetizada na personagem voltairiana, mas o reconhecimento do filósofo francês de que o desejo recôndito de retorno ao jardim perdido só tem lugar efetivo na imaginação humana, no criar poético, corporifica-se apenas na literatura e jamais deve ser o mote de uma fundamentação política ou religiosa. Isso se configura, em última análise, em uma rejeição à metafísica transcendente e benfazeja de Leibniz e Pope, ou como afirma Pomeau (2002, p. xiv), “Voltaire está do lado de *Zadig*: objeta seus “mas” aos argumentos do anjo leibniziano”, assim como *Cândido, Zadig* “não define uma filosofia; ele propõe uma atitude: um humor temperado pela inquietude”; uma inquietude perante os instrumentos de manutenção da ordem aplacando a ira e revolta do homem diante de uma situação catastrófica. Ao que se poderia vincular Saramago como bem definiu Aguilera (2010, p. 16) quando afirmou ser o escritor português “solidamente ancorado numa arquitetura racional ilustrada, na coerência moral praticada ao longo da sua vida e na reinterpretção das ideias comunistas, soube [Saramago] alargar sua obra e suas reflexões no lugar do questionamento e da desconstrução do clichê”.

Quando falamos, entretanto, de uma raiz ilustrada voltairiana, e observe-se a adjetivação usada para indicar um modelo específico de racionalismo, estamos numa zona fronteira de atuação peculiar à literatura saramaguiana. Embora esta marca esteja muito mais latente nas suas obras pós *Ensaio sobre a cegueira*, não se pode ser desconsiderada como fator preponderante na formação d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Pode-se considerar este fato por uma implicação muito mais interna ao entendimento do cristianismo enquanto fundado numa base racional (*cf* BENTO XVI, 2007, § 17) que numa questão inerente ao escritor português. Basta lembrar, como já citado, a ação protagonizada pelos cristãos dos primeiros séculos que, afastando o caráter mitológico de suas narrativas,

imprimem um valor histórico a essas ações. Ao que, a essa perspectiva, o teólogo alemão amplia afirmando que

O cristianismo tem seus precursores e sua preparação interna no racionalismo filosófico, não nas religiões. Segundo Agostinho e a tradição bíblica (...) o cristianismo não se baseia nas imagens e ideias míticas, cuja justificação se encontra, afinal, em sua utilidade política, mas faz referência a esse aspecto divino que a análise racional da realidade pode perceber. (...) A isso se faz referência quando, desde o sermão do Areópago de Paulo, o cristianismo se apresenta com o propósito de ser a *religio vera*. Assim, pois, a fé cristã não se baseia na poesia nem na política, essas duas grandes fontes da religião; baseia-se no conhecimento. (...) No cristianismo, o racionalismo se tornou religião e não é mais seu adversário. (RATZINGER, 2009, p. 13)

A reflexão voltairiana neste ponto não deixa de ser interessante, e não menos mordaz. Ao avaliar a ação de Clemente de Alexandria, o filósofo francês também põe em xeque a apropriação racional pelo cristianismo, perpetuada e validada até a contemporaneidade, como no exemplo acima de Ratzinger. Assim, n' *O túmulo do fanatismo*, ele se expressa:

Seu maior defeito é sempre considerar fábulas inventadas por poetas e romancistas como a essência da religião dos gentios, defeito comum aos outros Padres e a todos os escritores polemistas. Quanto mais tolices atribuímos a nossos adversários, mais cremos estar isentos delas; ou melhor, fazemos compensações de ridículos (VOLTAIRE, 2006, p. 95).

Qual seria, então, o grande inimigo para Saramago tendo como espectro valorativo a sua raiz voltairiana? A razão? A religião? Ambas, e nenhuma. O pensamento de Saramago busca justamente combater aquilo que existe de patológico na razão e na religião, ou seja, o modo pernicioso pelo qual ambos são conduzidos pelos empreendimentos humanos. Em suas reflexões, Saramago demarca explicitamente o seu posicionamento e lugar enquanto crítico feroz do *fator Deus*, isto é, do modo como sua figura institucionalizada passa a conduzir os empreendimentos humanos. A sua filiação com o filósofo francês repousa na perspectiva de enxergar em Voltaire a figura descrente de uma “Providência” final benfazeja. Aguilera reflete acerca da questão de Deus em Saramago e conclui que ele “no mais voltairiano e abrupto dos seus títulos em termos de reprovação crítica, erige uma impugnação radical de deus e do seu fundamento, a palavra sagrada, através da distopia bíblica” (AGUILERA, 2013, p. 67).

Esse conflito advém da própria filiação voltairiana que o autor de *Caim* outorga a si. O seu racionalismo possui raízes muito profundas que não permitem apenas uma identificação estético-literária entre os dois autores desconsiderando seus posicionamentos antagônicos que mediante esse fator se apresentam. O autor de *Cândido* é ainda um deísta, rompe apenas com

as amarras institucionais. “Tu adoras um Deus por Maomé; e tu, pelo grande lama; e tu, pelo papa. Eh, infeliz! adora um Deus por tua própria razão” (VOLTAIRE, 2006, p. 5). Saramago ultrapassa esta instância, declara-se ateu e assim age; Deus é apenas um objeto a ser manipulado por ele em seus escritos. Voltaire, numa perspectiva diametralmente oposta apenas faz alvo de suas penetrantes crítica o deus circundado e oferecido pelas instituições, o ateísmo para ele poderia dissolver a moral e “todas as hierarquias entre os homens, levando a sociedade aos caos, uma vez que sem a crença numa instância superior que punisse os desobedientes e remunerasse com uma vida eterna no paraíso os submissos, tudo seria permitido” (PIVA, 2012, p. 149).

Essa análise detida no pensamento e literatura de Voltaire ocorre apenas para nos indicar e reafirmar o papel heurístico que à literatura é conferido. Assim pode Saramago, mesmo que não seja um consenso entre seus estudiosos, usar da literatura não apenas para apreender a concepção racionalista de Deus defendida pela teologia, mas imprimir também um questionamento a essa compreensão porque ele não concebe a ficção como mera e estritamente pertencente ao reino da fantasia.

2.2 *O Evangelho segundo Jesus Cristo e o cristianismo contemporâneo*

Compreendendo, pois, a literatura como investigadora da vida, aquela que perscruta os meandros ontológicos, podemos perceber como Saramago assim o faz quando reflete o cristianismo contemporâneo. Em uma das cenas do evangelho saramaguiano Jesus encontra-se no barco no meio do lago, encoberto pela névoa densa que não permite visualizar a proa da pequena embarcação, de repente percebe a presença de um homem de cabelos e barbas brancos. Deus então se apresenta, e não de forma epifânica como anteriormente no episódio em que Jesus sai em busca da ovelha desgarrada e é obrigado, após um hilariante diálogo, no qual a onipresença – “Vá, despacha-te, (...) não posso ficar aqui eternamente” (ESJC, p. 219) – e sua onipotência – “estou nu, não tenho cutelo nem faca” (ESJC, p. 219) – são apresentados de forma irônica pelo narrador zombeteiro. A conversa no barco constituirá a chave hermenêutica desse evangelho que põe o cristianismo de ponta cabeça revelando-se o mais potente dos simulacros já produzidos no (e pelo) cristianismo. Deus revelará a seu filho o destino trágico que o aguarda em nome de uma expansão da vontade de potência de um

deus, que aqui só se completa pela sua faceta oposta, o Diabo, chamado Pastor. A imagem dessas três personagens reunidas na barca, descortinando o futuro ainda envolto num véu, indubitavelmente parece romper com a imagem Trinitária de Deus, ou no mais, substituindo o Espírito Santo pelo Diabo, afinal, o que seria do cristianismo sem a sua figura? Eis a verdadeira trindade que Saramago nos apresenta: um Deus sedento de poder, dependente do Diabo para ser o que é, e um filho inocente e vítima como aqueles que morreram em seu nome.

A cena da barca, como se referido anteriormente, só se compara em grau de desconstrução do discurso ortodoxo religioso ao primeiro capítulo. Se no primeiro Saramago revisita superficialmente aquilo que se estabelecerá como interpretação dos escritos neotestamentários, no capítulo que traz o episódio da barca, o escritor português quer pôr em reflexão profunda aquilo que se convencionou chamar do exemplo máximo da razão humana: o amor divino. As cenas que se depreendem ao longo desse episódio condensa aquilo que Saramago sempre se preocupou em salientar: Deus não é símbolo do amor e da racionalidade.

A questão de Deus em Saramago, como apontado por Salma Ferraz em seus trabalhos, embora se constitua numa marca que perpassa grande número de seus escritos ao ponto de estabelecer um *corpus* próprio, não pode apenas ser reduzido a uma apropriação literária da questão teológica, como debatido anteriormente, quando se apresentou a questão da Teopoética. Se assim ocorresse ter-se-ia apenas uma relação intrínseca entre os dois campos dos saberes, promovendo um debate meramente interno. Como ambos configuram-se em certa medida em campo de apropriação do saber humano, há sempre subjazendo questões externas que extrapolam a mera relação mútua direta. Quando se propõe a analisar e refletir a questão de Deus, Saramago opera em duas frentes; uma no terreno interno da tradição literária e cultural portuguesa; a outra possui como alvo pôr em reflexão o pensamento ocidental cristão, bem como as questões advindas e depreendidas da tradição teológica que é, entre outros pontos, a razão enquanto reguladora das diretrizes de apreensão do mundo.

Aqui temos dois pontos que precisam ser esclarecidos, suspendamos essa segunda questão que requer uma maior atenção e análise, assim podemos adentrar, mesmo que superficialmente, no primeiro ponto que é a consequência do escrito evangelístico saramaguiano dentro da tradição católica portuguesa.

Essa primeira questão é apontada pelo professor e crítico literário português Manuel Frias Martins em sua obra *A espiritualidade clandestina de José Saramago*. Ao retomar as querelas políticas geradas pelo lançamento do seu evangelho em 1992 e por último *Caim* em

2009, Manuel Martins deixa evidente o quanto o pensamento religioso, sobretudo aquele português, ainda é tido como balizador de censuras e entranhado num sistema de Estado que deveria ser, teoricamente, pós-secular. Mesmo depois da trágica rejeição do evangelho de Saramago para representar Portugal no Prêmio Europeu de Literatura – rejeição, aliás, ancorada em argumentos meramente religiosos, ignorando bases estéticas ou mesmo ideológicas –, as controvérsias geradas em torno da publicação de *Caim*, mostram o quanto, mesmo tido como mera ficção, o romance ainda possui força questionadora na sociedade, mas que, o desejo de uma sociedade no qual a religião seja instituição do campo particular e que apenas a razão seja a balizadora dos atos humanos, dificilmente logrará êxito. Diante disto Manuel Martins (2014, p. 43) pôde afirmar com propriedade que estes dois romances “conjugados num único bloco criativo, triunfam sozinhos pelo complexo e multifacetado, mas também luminosamente criativo, diálogo que operam entre literatura, filosofia, religião e vida prática”.

Se à literatura portuguesa as obras saramaguianas que têm por escopo Deus imprimem um novo registro questionador da sua própria tradição literária, a sua contribuição, e mesmo impertinência para alguns, extrapola o círculo cultural português se lançando para um questionamento da tradição universal cristã, como afirmou o próprio censor de sua obra, Sousa Lara (*apud* AGUILERA, 2008, p. 114): [o evangelho saramaguiano] “ataca princípios que têm a ver com o patrimônio religioso dos cristãos”.

A segunda frente na qual o evangelho saramaguiano busca se inserir é na própria reflexão acerca do uso da razão como substrato do pensamento cristão que este se outorga. Evidentemente a reflexão sobre a racionalidade inserida no contexto da cultura ocidental numa perspectiva saramaguiana não possui uma sistematização dos seus processos desde a gênese até sua plenificação no meio social. Para o escritor português como pensador da civilização interessa apontar, ou constatar, as patologias dos processos teológicos e racionais quando efetivados nas relações humanas buscando uma saída ética final. Isso implica obrigatoriamente um questionamento acerca do fundamento do mandamento cristão do amor ao próximo fundado na relação direta do homem com Deus, sendo a caridade uma resposta do que o cristianismo considera a gratuidade do amor divino para com o homem. Daí não se poder tomar a apropriação literária do discurso teológico, e mesmo secular, como uma mera *fictio*, eclipsando suas implicações no *factio*.

No entanto, uma interrogação emerge desse debate, já apresentada nas palavras de Salma Ferraz: seria lícito um questionamento por via literária de um discurso teológico que já

foi inúmeras vezes posto em xeque pela filosofia, psicologia, ciências naturais etc? Mais ainda: é salutar pôr em suspensão um discurso que há muito conhece seu declínio numa sociedade secularizada? Talvez, como em outras tantas vezes, a resolução não se apresenta de maneira simples e fácil. Mas o problema provavelmente ganhe contornos mais nítidos e aponte para o horizonte de uma resolução quando nos atentamos para o fato emergente na contemporaneidade apontada por Creston Davis. No livro *A monstruosidade de Cristo*, Davis faz a apresentação do debate entre o filósofo esloveno Slavoj Žižek e o teólogo britânico John Milbank; aqui ele aponta para o retorno do discurso teológico como potência de reconfiguração da “própria composição das humanidades em geral” (DAVIS, 2014, p. 7). Isto é, de alguma maneira há, na contemporaneidade, a percepção que o discurso teológico, que acreditava-se estar restrito ao campo do particular, emerge com tal força e vigor que reconfigura o entendimento que as ciências humanas tem do homem. É de se refletir, pois, se a assertiva de Onfray, usada na introdução desse debate, não funciona como uma espécie de vaticínio: “Deus mata tudo o que lhe resiste. Em primeiro lugar a Razão, a Inteligência, o Espírito Crítico. O resto segue-se apenas em cadeia” (ONFRAY, 2014, p. 5).

Embora Davis procure esboçar os motivos desse retorno baseados numa análise do colapso do marxismo e num crepúsculo do capitalismo, retornando a teologia com o discurso próprio a este momento de pessimismo coletivo, inúmeras questões depreendem-se daqui. Talvez a primeira e mais pertinente seja a tão debatida relação entre fé e razão na contemporaneidade; seus embates antagônicos, a permanência ou o fim da transcendência, a capacidade ou não de uma ou ambas darem suporte à apreensão e explicação do mundo etc. A segunda, embora de forma indireta, reacende as querelas entre a teologia e a literatura já iniciadas nos primeiros séculos da Era Cristã e já debatidas anteriormente: qual lugar da literatura nesse debate ontológico? Por que à literatura é dado um lugar de menoridade? Entretanto, antes de entrar numa possível reflexão acerca do estatuto que razão, fé e literatura protagonizam numa relação mútua é preciso entender como a religião/teologia chegou a sucumbir e como se renovou para atingir seu grau de retorno num mundo dominado pela cientificidade.

Assim iniciamos a reflexão a partir de Freud. Quando ele se propôs a refletir acerca do que nomeou de o “mal-estar na civilização” ocidental ele constatou que no conflito gerado entre o Eu – em sua busca pela afirmação e pela felicidade – e o Super-Eu – corporificado no coletivo –, a religião funcionava como uma instância de domesticação que cria uma ilusão na qual o indivíduo projetava nela um conforto último, neste ou num além-mundo, para os

problemas que o atormentam no cotidiano. Nesse aspecto é interessante notar que o discurso religioso, ou nomeemos teológico, possui os elementos que permitem ao homem o escape de uma situação que sempre se apresenta realisticamente como sufocadora. A imagem da religião atrelada a um estágio de infância da sociedade foi uma imagem perpetrada, sobretudo, pelos avanços da ciência positivista que via nela uma fase a ser superada como promulgado por Augusto Comte. Para o pensador francês, a humanidade caminhava numa marcha progressiva que obrigatoriamente passava por três estágios, classificados por ele de teológico, metafísico e positivo. Comparando os dois primeiros a uma “infância da humanidade”, afirmava que o último seria o ápice evolutivo da humanidade no qual a ciência seria a única base possível do conhecimento (*cf* COMTE, 1978, p. 4).

Embora essa visão da religião possuísse forte permanência da história, ela não foi consenso. A própria psicologia posterior a Freud reconheceu seu valor na constituição da sociedade, sobremaneira os estudos antropológicos que pulularam no século XIX e XX que viam na manifestação religiosa, distante de uma questão infantil do homem, a manifestação mais direta de sua existência. Mas se Freud rejeita o “sentimento oceânico” como fonte de fé, reconhecendo aí um sentimento de subjetividade que é a energia usada pelas “Igrejas e pelos sistemas religiosos” (FREUD, 2011, p. 8) como instrumentos de condução de seus “rebanhos”, sua reflexão conduz a uma investigação sobre os verdadeiros fundamentos da fé e consequentemente seu espaço atuante no coletivo social. Evidentemente este tema é um problema caro a Freud, não apenas por entendê-lo como um operante ilusório, mas também porque é uma variante que não pode ser ignorada numa análise profunda do indivíduo através de seus dogmas e legislações:

Quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino. Eu não saberia indicar uma necessidade vinda da infância que seja tão forte quanto a de proteção paterna. (FREUD, 2011, p. 16)

Esta “imagem” apontada por Freud remonta aquela descrita por Rousseau quando da querela com Voltaire acerca dos desígnios da Providência Divina no episódio do terremoto de Lisboa. Evidentemente a ação de Rousseau valida a tese freudiana de que a religião em determinado momento funciona como proteção e um paliativo para as dores e sofrimentos do indivíduo perante as crueldades do mundo circundante. A aspiração de um ser supremo que vela pelos seus filhos, amparando-os nas suas misérias é muito mais (re)confortante que a

visão voltairiana que “protestou furiosamente contra qualquer tipo de mistério no Cosmo, preferindo a existência de um Universo frio movido pela máquina da razão pessimista” (DAVIS, 2014, p. 11).

Quando trazemos Saramago para esse debate, indo além do mero questionamento dos fundamentos do fenômeno religioso, o autor de *Caim* repousa sua pena e dirige suas críticas para as patologias da religião, sobretudo a cristã, que para ele foi “fundada sobre sangue, sofrimento, renúncia, sacrifício e martírio” (SARAMAGO, 2010, p. 120), e então conclui com uma frase sintética, mas não menos demolidora em sua constatação: o cristianismo, na sua essência, “é uma religião de horrores” (SARAMAGO, 2010, p. 120).

Evidentemente que esta visão acerca da religião, tida pela ala religiosa como um tanto depreciativa, não é abarcada num consenso. Quando se fala, sobretudo, do fundamento da teologia de cunho cristã não faltarão vozes que reivindiquem um alicerce racional para ela. Nesta perspectiva o pensamento do teólogo alemão Joseph Ratzinger surge, na seara da secularização, como um arauto que reivindica para a teologia cristã católica a base racionalista, afirmando ser ela a “*religio vera*, a religião da verdade” (RATZINGER, 2013, p. 168). Utilizando-se de um trecho do livro canônico do evangelho joanino (Jo 14, 6), Ratzinger, já imbuído do ministério petrino, pretende salientar o caráter eminentemente racional da teologia cristã em contraposição ao fundamento cultural no qual ele credita às demais religiões, assim o cristianismo não nasce de uma experiência fadada à subjetividade do indivíduo, ela é, antes de tudo, “a aproximação entre a fé bíblica e a indagação grega” (BENTO XVI, 2007, §19). Essa aproximação possui fortes implicações no entendimento do cristianismo, não apenas porque ela se torna uma manifestação ontológica singular, mas porque ela se desloca do terreno comum às outras experiências religiosas com o transcendente: a política e a poesia (*cf.* RATZINGER, 2009, p. 12) e mergulha no racionalismo. Assim, “no cristianismo, o racionalismo se tornou religião e não é mais seu adversário” (RATZINGER, 2009, p. 34). Para isso, o teólogo alemão não moverá apenas o arsenal da Patrística, base teológica fundamental para o estabelecimento do cristianismo em vias racionais (*cf.* RATZINGER, 2009, p. 13), mas já busca na gênese do cristianismo, tanto paulino, petrino ou joanino, seu fundamento primeiro (*cf.* RATZINGER, 2009, p. 13; p. 31; p. 33).

Curiosamente, numa perspectiva diametralmente oposta, Saramago subverte a imagem desse deus cristão calcado numa base racionalista e não participante da experiência política e poética. Ele apresenta um deus antropomórfico. E essa imagem que Saramago irá construir,

ou revelar, não é gratuita, ela está solidamente assentada nos depreendimentos históricos dos quais ele, como narrador evangelístico contemporâneo, assim como o leitor, são cientes. É o que se percebe quando Deus explica a Jesus os motivos de não operar o alargamento de seu poder por meios próprios, usando de seu filho para tal efeito: “Mas com o poder que só tu tens, não seria muito mais fácil, e eticamente mais limpo, ires tu próprio à conquista desses países e dessa gente, Não pode ser, impede-o o pacto que há entre os deuses, esse, sim, inamovível” (ESJC, p. 310), ou, em momento anterior, Deus afirma que o fato de conceber Jesus misturando a sua semente com a de José não é um fato inédito: “Como não tinha nenhum [filho] no céu, tive de arranjá-lo na terra, não é original, até em religiões com deuses e deusas que podiam fazer filhos uns com os outros, tem-se visto vir um deles à terra” (ESJC, p. 306). Uma fina ironia se apropria da narrativa saramaguiana e apresenta-se contrária à concepção do deus estritamente racional. Saramago parece querer reforçar que ele sempre será fruto da ficção humana.

Mas, qual a importância de compreender a concepção que Ratzinger tem do cristianismo sendo ele um membro da alta hierarquia eclesiástica? Essa pergunta não é retórica, investigar o pensamento de Ratzinger alarga o entendimento da religião cristã no contexto da modernidade e sua singularidade no diálogo com a razão iluminista. Mais, Ratzinger é contemporâneo de Saramago, e sobre seu pensamento o autor lusitano se posicionou diversas vezes. Perscrutar esse pensamento implica também permitir ouvir as vozes contrárias da militância ateia que aqui encontrarão em José Saramago e Paolo Flores D’Arcais as principais medidas contrárias, este numa crítica feroz ao estatuto racionalista que o cristianismo outorga a si, aquele enquanto pensador preocupado com os ditames da civilização e os rumos que o homem, seja pela via teológica, seja pela via política – o que para Saramago são as faces da mesma moeda – imprime ao seu semelhante. Quando conseguimos abarcar uma compreensão profunda desses e de outros pensadores alargamos o entendimento e o papel que o evangelho saramaguiano, diferentemente de outros que, ao modelo de romances ou investigações historiográficas, foram concebidos na contemporaneidade, possui enquanto instrumento que põe em permanente suspeita os fundamentos da mentalidade ocidental.

2.3 Deus, um problema de apropriação da fé ou da razão?

Desde o princípio da Patrística, e mais especificamente do conjunto dos Padres Apologistas, destacadamente Atenágoras de Atenas, Hérmiás, o Filósofo, Aristides de Atenas, entre outros, sempre se buscou salientar os erros que as religiões oficiais políticas dos Impérios impregnavam na concepção de pessoa humana e em suas práticas como, por exemplo, “a mutilação do membro viril (...), as torturas com punhais” etc (ATENÁGORAS, I, 26) em contraposição com o entendimento do ainda neófito cristianismo, que baseado numa vertente racionalista, “Deus, (...) é contemplável apenas pela inteligência e pela razão” (ATENÁGORAS I, 4), buscava esclarecer que a concepção do Deus cristão em nada se opunha ao desejo inerente ao homem da investigação racional e condizente com os bons costumes, o respeito mútuo e da autoridade instituída etc. Percebe-se que a grande preocupação destes é conjugar a fé que primordialmente se manifesta na herança abraâmica e levada a cabo pelos profetas do Antigo Testamento com a racionalização investigativa que o pensamento helênico protagonizara pouco tempos antes.

É interessante notar que é nesta fonte que o teólogo alemão busca sua sustentação para conjugar a gênese do cristianismo com um fundamento racional e que tem por fim último investigar a Verdade, mesmo diante do que ele considera crise da verdade na contemporaneidade. Isso corresponde a afirmar que, para Ratzinger, a crise moderna que coloca em xeque a primazia e preponderância do cristianismo baseia-se, verdadeiramente, numa crise que questiona a pretensão de uma verdade unívoca. Desta forma deve se entender, primeiramente, que o olhar cético que se lança sobre o cristianismo é mais incisivo que sobre qualquer outra religião devido ao seu caráter racionalista. Ao mesmo tempo em que essa atitude configura-se numa postura sincera e honesta, isso requer uma tarefa hercúlea para superar as forças que se contrapõem ao ressurgimento da teologia, e enfatize a de matriz cristã; é dizer, conceber o cristianismo num berço de indagação iluminista requer, primeiramente, sair da zona de conforto e de espaço dado aos fenômenos religiosos após o advento dos estudos antropológicos, e, segundo, contornar a possibilidade de uma religião, contemporaneamente, ser capaz de indicar ou portar a Verdade.

Verdadeiramente, Ratzinger e o cristianismo estão inseridos num momento histórico em que o Iluminismo e a ciência moderna põem em suspeita qualquer concepção de verdade que não seja validada pela Razão prática, daí a religião, qualquer que seja, não poder

reivindicar um lugar no espaço público que não aquele estritamente de manifestação particular do sujeito. Aqui o teólogo alemão se posicionará num campo diametralmente oposto daquele no qual o filósofo alemão Jürgen Habermas se coloca, quando este afirma que qualquer religião que reivindique espaço numa sociedade pós-secular só terá direito se renunciar à imposição de suas verdades de fé.

Seguindo a reflexão teológica, percebe-se que, em certa medida, quando o teólogo Joseph Ratzinger atrela o cristianismo com uma base fundada na razão ele tenta romper com aquilo que Žižek pensa, “que quando ‘nos convertemos à Igreja, quando realmente *acreditamos que acreditamos*, estamos apenas reconhecendo o fato de que nossa crença já está clara e preexiste ao conhecimento que temos dela” (*apud* DAVIS, 2014, p. 16). O cristianismo, segundo Ratzinger, não é uma apropriação simples e pura do conhecimento pela doxa, nem seu processo inverso, mas como sempre salienta e reafirma, é o encontro entre a “fé bíblica e a indagação grega”, um encontro em que as medidas se equivalem sem jamais sobrepor-se. Dando um passo adiante, Ratzinger insere o fenômeno cristão dentro do evento histórico, isto é, a religião universal é a síntese entre fé, razão e vida, pois o deus do pensamento “entrou na história, foi ao encontro do homem, e deste modo pode o homem encontrar-se com ele” (RATZINGER, 2009, p. 15), conjugando, desta maneira um componente ético que Paulo salienta em suas cartas. É justamente essa encarnação, esse agir na história que possivelmente seja a grande ruptura que o cristianismo protagoniza dentro da perspectiva do campo das religiões, e essa tríplice conjugação – fé, razão e ética que imprimem respectivamente afastamento do campo mítico – impõe alargamento do uso da razão e compromisso social, como se perceberá adiante. Só que Ratzinger não será uma voz aceita pacificamente, haverá críticas que repousarão sobremaneira na assertiva da ética e da fé como um “fruto” da razão.

Basta lembrar o que Saramago opera no interior de sua narrativa evangelística. Se a Patrística acusara as outras religiões de práticas contrárias ao racionalismo e à dignidade da pessoa humana promovendo torturas em seu próprio corpo, Saramago, através de seu evangelho, não crê que o próprio cristianismo tenha protagonizado algo muito diferente, afinal ele apresenta em inúmeras páginas as carnificinas que se operaram em nome do deus racionalista cristão: “Também haverá guerras, E matanças (...) não tenho palavras bastantes para contar-te das mortandades, das carnificinas, das chacinas (...) dos crucificados, lapidados, degolados, flechados” etc (ESJC, p. 324).

Voltando ao pensamento do teólogo alemão, o cristianismo não seria mais um simulacro na concepção usual do termo, em outras palavras, não seria uma ilusão que permanentemente agrilhoa o homem numa caverna e exhibe as sombras de uma realidade distinta. É, sobretudo, uma quebra com a concepção de ideologia apresentada por Žižek, para quem a Encarnação de Deus, ponto fulcral da teologia cristã é “impossível sob a condição da razão secular ‘neutra’ (portanto, ideológica)” (*apud* DAVIS, 2014, p. 16), daí que o posicionamento que Ratzinger dá ao cristianismo força um alargamento da razão porque tenta superar o que não apenas ele considera a virada linguística, na qual nada nem ninguém poderia ir além do que a linguagem permite. Em outras palavras, é colocar em questionamento os fundamentos da razão e seus limites.

No percalço da virada linguística, o teólogo alemão rema contra a maré pós-nietzschiana que credita aos conceitos de “‘Deus’, ‘alma’, ‘Eu’, ‘livre-arbítrio’, ‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’ etc, nada senão *efeitos imaginários*, (...) um comércio entre *seres imaginários*” (NIETZSCHE, 2007, § 15), enfim uma questão de linguagem que não condiz com uma objetividade e que são termos criados apenas para manter o sujeito agrilhado a uma causa ou teleologia transcendente do qual ele jamais terá acesso. Ratzinger está alinhado com a perspectiva agostiniana no qual o “eu” só se completa no encontro com Deus, e exatamente esse Deus não é “um deus que só existe no pensamento. Mas quando o deus que o pensamento descobre se encontra no interior de uma religião com deus que fala e age, então conciliam-se pensamento e fé” (RATZINGER, 2009, p. 14). Aqui se instaura um paradoxo que dificilmente encontrará solução se um lado no debate não abrir mão de algumas premissas, o que parece mesmo que jamais abrirão. Ratzinger continuará com sua perspectiva que o cristianismo pode e deve ser um instrumento capaz de conduzir a humanidade porque o deus cristão não coaduna com uma não realidade; por seu turno os pensadores ateus, em sua maioria, assim como o filósofo Paolo Flores D’Arcais, salientam que nas questões de debate acerca da “verdade” a Igreja de antemão escolhe seus interlocutores, não permitindo uma discussão que adentre o cerne da questão religiosa. Daí concluir que fé e razão são termos inconciliáveis, e a fé sempre reinará no campo do absurdo, é dizer, *credo quia absurdum*.

Se há o reconhecimento na contemporaneidade do grande obstáculo que a linguagem exerce sobre os saberes humanos, porque em última análise a própria concepção de sujeito é uma invenção da modernidade e enquanto tal não existe, nos primórdios do cristianismo tal problema não havia; Davis lembra, nessa perspectiva a assertiva agostiniana no qual o “eu” só se realiza no mergulho completo em Deus (*cf* DAVIS, 2014, p. 18). É exatamente nessa falha

linguística ainda não saneada pela razão, dentre outras tantas, que o discurso teológico encontra espaço para operar, pois traz no seu âmago a resposta primitiva que incomoda o homem desde o princípio da sua existência. Esse perigo já fora denunciado por Paolo D'Arcais quando alerta que “a pergunta metafísica não constitui em absoluto a essência da filosofia, portanto, e sim a restauração de sua parte mais caduca” (D'ARCAIS, 2009. P. 121). Eis porque a militância ateia reivindica uma ação mais enérgica e talvez panfletária, porque enxerga nesse retorno do recalcado o perigo que ameaça toda a conquista de um Estado pós-secular.

Ciente desse desafio linguístico no qual razão e fé se encontram, Ratzinger se adianta e lembra o *lógos* joanino como aquele que se antecipa e vem ao encontro do homem. Assim não mais o homem caminha numa via de mão única ao encontro de um deus que não se encontra, mas por meio da gratuidade, Deus, antecipando-se, permite o encontro. O *lógos* joanino é, pois, concomitantemente ação e “uma razão que é criadora e capaz de se comunicar” (BENTO XVI, 2007, § 17). Nesse aspecto, diferentemente da concepção de um sujeito pautado no “processo de transformação entre a objetividade da natureza e o processo da subjetividade na linguagem concreta” (DAVIS, 2014, p. 19), Ratzinger parece está mais inclinado a entender que essa é uma criação moderna que tenta esvaziar a própria essência do sujeito, embora pareça concordar em certos aspectos com o filósofo esloveno com relação da necessidade de superar esse paradoxo linguístico, só que se este é um problema do qual a razão contemporânea ainda não conseguiu se desvencilhar, mais uma vez o cristianismo daria um passo à frente porque o *lógos*, diferentemente da razão iluminista, é uma “razão que já fala, ou seja, um relacionar-se, um aproximar-se, e nisso já temos uma renovação do conceito de razão que vai além da pura matemática, da pura geometria do ser” (RATZINGER, 2009, p. 33).

Esse momento linguístico parece ser o grande mote dos problemas filosóficos contemporâneos, e claro não passaria despercebido perante o olhar saramaguiano sempre atento às questões da condição do humano na história, sua própria trajetória literária parece apontar nessa perspectiva não apenas quando n' *O Evangelho segundo Jesus Cristo* insere um conjunto de questionamentos e reflexões acerca da linguagem e da própria condição da verdade. Uma imagem que bem exemplifica esse ponto para Saramago é apresentada no seu evangelho quando está a refletir sobre o estatuto dado às palavras e como essas criam condições que extrapolam seu sentido, fundando instâncias exteriores a si, para Saramago,

reafirmando seu materialismo, tudo são palavras, e palavras não expressam nem fundamentam necessariamente algo que não estejam nelas:

O filho do homem enterrará o homem, mas ele próprio ficará insepulto. Que estas palavras, à primeira vista enigmáticas, não nos levem a pensamentos superiores, o que aí fica pertence à escala do óbvio, quis apenas dizer que o último homem, por último ser, não terá quem lhe dê sepultura (ESJC, p. 141).

Aqui reside a principal e grande diferença da ação saramaguiana e de seu posicionamento político; para ele, não apenas o discurso teológico com sua aura metafísica é um problema, existe também o modelo capitalista que não deixa de ser inumano nas suas colocações, daí o posicionamento de Saramago se aproximar mais de D'Arcais que do posicionamento de Žižek, pois este ainda busca uma conciliação com o teológico na medida em que ele ajude a superar “o demônio do consumo material irrefletido” (DAVIS, 2014, p. 7), enquanto aquele rompe radicalmente com qualquer possibilidade de diálogo, pois acredita que a Igreja tornou-se indiferente às objeções ateias do fundamento da fé e não abandona as “‘provas’ da verdade da religião”, discutindo apenas “com essa parte da cultura – principalmente filosófica – que se ocupa, sim, e amiúde apaixonadamente, da religião, mas que não obstante é radicalmente indiferente em relação ao valor de verdade dos enunciados religiosos” (D'ARCAIS, 2009, p. 92). A rejeição saramaguiana a qualquer permanência do teológico jaz justamente no reconhecimento de que tal discurso carrega no seu interior não uma preocupação com a condição humana senão uma que busca prender sua consciência numa perspectiva transcendente do qual a estrutura hierárquica eclesial seria a responsável por guiar e conduzir por seus caminhos tidos como verdadeiros. Com efeito, o que Saramago nos incita a refletir, como ele mesmo reflete, é se o teológico, de alguma maneira, pode fazer com que a “democracia, em lugar de ser esta coisa limitada, condicionada, amputada, sequestrada, possa efetivamente ser algo que corresponda ao enunciado de Aristóteles” (SARAMAGO, 2013, p. 31), a saber, um governo efetivado em justas proporções. Porém, diferentemente da posição de Žižek, e até mesmo do filósofo alemão Jürgen Habermas, Saramago não está disposto a acreditar que possa haver um diálogo com o teológico neste aspecto, porque só à razão caberia essa responsabilidade. Todavia, uma questão ainda não parece ser resolvida, porque então permitir um espaço de tamanha envergadura da religião em suas obras? Apenas para subvertê-la e, por meio de sua caricatura, criticá-la? Dificilmente chegar-se-ia a uma reposta plena. Talvez, a única coisa que permaneça notória na obra saramaguiana é a preocupação do autor português com a primazia do humano face ao

conjunto de normas e contratos sociais que em volta de si usurpam sua identidade, daí o espaço ocupado pelo religioso como um componente constitutivo do homem. Isso esclareceria mais sua filiação com um racionalismo voltairiano, ou como propõe Valter Hugo Mãe em sua apresentação ao livro *José e Pilar*, ler Saramago está distante de um mero entretenimento e subjaz um objetivo maior, político e social.

Não está em causa entreter o leitor no sentido quase leviano de lhe fazer passar o tempo, está em causa a proposta de um engrandecimento que, permitindo uma dimensão lúdica, passa pela maturação dos sentimentos e um exigente exercício de cidadania. Ler Saramago é, indubitavelmente, ser cidadão e com isso estar preocupado (MÃE, 2012, p. 9).

E se o homem é o cerne da questão saramaguiana, conseqüentemente a Verdade será um problema de maior urgência, porque ela será um termo no qual orbitam todas as instituições que se outorgam serem seus arautos, ao termo que o autor de *Caim* reflete que “talvez os homens nasçam com a verdade dentro de si e só não a digam porque não acreditam que ela seja a verdade” (ESJC, p. 157). Daí, instituições, sistemas e mecanismos diversos ocuparem essa lacuna. A própria concepção de verdade não é apenas uma concepção cara a Saramago, mas à própria história da humanidade; por causa dela os sistemas religiosos se digladiavam e se digladiam para serem reconhecidos como os seus arautos. Para o autor português mais que basear-se numa estrutura linguística, a verdade é uma estrutura baseada na vontade de poder, “Deus é uma criação humana e, como muitas outras criações humanas, a certa altura toma o freio nos dentes e passa a condicionar os seres que criaram essa ideia” (SARAMAGO, 2010, p. 119) e serve a interesses escusos sempre camuflados sob um pseudodiscurso, “sempre o dia chega em que a verdade se tornará mentira e a mentira se fará verdade” (ESJC, p. 159); nessa perspectiva o problema torna-se de todos na medida em que é preciso superar a condição de reificação no qual o homem contemporâneo parece estar entranhado. Entretanto, a condução difere de acordo com cada concepção de mundo. Aqui, a questão da verdade parece ser secundária em Saramago porque apenas se constitui com uma questão de forças de poder, e sua reflexão repousa prioritariamente sob uma questão ética. E Deus, segundo o que Saramago apresenta no seu evangelho, não poderia ser a fundação ética porque sua ação caminha exatamente na contramão dessa perspectiva ao usar de mecanismos escusos para aumento de seu poder. O Diabo será seu porta-voz ao salientar as ações de Deus: “Digo que ninguém que esteja em seu perfeito juízo poderá vir a afirmar que o Diabo foi, é, ou será culpado de tal morticínio e tais cemitérios” (ESJC, p. 325).

A inserção do viés ético traz mais uma avalanche de reflexões e posturas que se mostrarão antagônicas e mesmo inconciliáveis. Por um lado, Ratzinger reivindica um caráter ético ao cristianismo, aliás, como apontado, ele estaria assentado sob uma tríade: fé, razão e ética. Saramago e D'Arcais, por seu turno, levantam a voz contra essa postura e, lembrando a trajetória histórica, apontam a incongruência dessa atitude.

Quando reflete acerca dos motivos que levaram o cristianismo mesmo conjugando razão, fé e vida (ética) a não mais convencer, Ratzinger chega a uma linha de pensamento que impõe ao racionalismo e ao cristianismo limites na sua operação de busca pela verdade. Isso porque a modernidade instaura um paradoxo no qual a verdade não é mais um objeto a ser desvendado, aí racionalismo e cristianismo, que por fim buscavam desvelar essa verdade oculta não mais possuem fundamento e espaço na concepção contemporânea de mundo. Aliás, esse é um tópico sempre salientado por Habermas quando afirma que qualquer religião que reivindique espaço numa sociedade pós-secular só terá direito se renunciar à imposição de suas verdades de fé. Mas, ainda refletindo sobre o cristianismo e sua relação com o racionalismo moderno, o teólogo alemão acusa este também de cair na armadilha do relativismo contemporâneo e de impor ao cristianismo o abandono de sua pretensão de ser a *religio vera* (cf. RATZINGER, 2009, p. 18). De fato o que Ratzinger identifica é um descompasso entre racionalismo e cristianismo gerado na atualidade pela imposição das ciências naturais e seus métodos que excluem a religião do campo racional, assim a “concepção do mundo cristão primitivo [no qual] os conceitos de natureza, homem, deus, *éthos* e religião estavam indissolavelmente vinculados entre si” (RATZINGER, 2009, p. 21) não mais condiz com uma explicação de mundo promulgado pela ciência, sobretudo após o século XIX.

Porém, uma dúvida se apresenta, é salutar crer que apenas uma via iluminista bastaria para os propósitos saramaguianos de pôr em xeque a interferência do transcendente representado pelas instituições eclesiais na organização social? Sabe-se que a questão do discurso teológico na contemporaneidade não se subordina mais aos parâmetros da crítica psicanalítica, tampouco foi sucumbida ou domesticada pelo discurso científico-racional. E talvez aqui a ficção cética saramaguiana possa indicar novos caminhos nessa relação conflituosa. Se tomarmos os exemplos práticos e consequências políticas da publicação de seus romances, possivelmente já encontremos respostas.

2.4 *Deus caritas est?* A literatura evangelística saramaguiana impondo novos questionamentos

A imagem do Deus cristão fundamentado na razão, possivelmente é o grande alvo de José Saramago ao conceber *O Evangelho segundo Jesus Cristo* no qual tenta mostrar e salientar o caráter inumano de um Deus que se apraz com as guerras e sacrifícios: “é preciso ser-se Deus para gostar tanto de sangue” (ESJC, p. 327), distante da concepção de um deus amoroso. Em outros termos poder-se-ia afirmar que para o cristianismo utilizar o substrato mítico e poético bíblico como fundamentado de seu deus racional é necessário um processo de saneamento textual que o corpo eclesiástico encontrou na hermenêutica. Desta maneira, urge perguntar antecipadamente: não será essa assertiva saramaguiana dirigida mais às instituições que outorgam a si uma validade transcendente, impondo no plano material uma ordem que reivindica ser ela sua representante, muito mais que uma crítica a uma figura transcendente imaginária e jamais palpável? Nesse aspecto a via adotada por Saramago em *O Evangelho segundo Jesus Cristo* é justamente uma via *a priori* do Esclarecimento – e corroborando com Freud, que enxerga no sentimento religioso a atitude infantil de “o homem comum só poder imaginar a solícita Providência como um pai grandiosamente elevado que velará por sua vida e compensará numa outra existência as eventuais frustrações desta” (FREUD, 2011, p. 17) – que tenta minar as bases literárias da fé cristã, fazendo sucumbir o seu caráter transcendente e institucional.

Para compreender as implicações que *O Evangelho segundo Jesus Cristo* possui além do já apontado anteriormente em termos estritamente hermenêuticos, mas agora como um instrumento questionador originado numa sociedade marcada por uma “filosofia [que] proclamou um certo fim à busca da verdade (...) mas recentemente abriu caminho para um retorno a uma busca da verdade do Ser-no-Mundo” (DAVIS, 2014, p. 21), é preciso entender que ambos campos de apropriação do conhecimento humano, teologia e literatura, sempre terão a ambição de se constituírem como mecanismos de explicação da vida, aquela com uma reivindicação maior de objetividade e verdade unívoca, esta como questionadora de todas as outras formas de explicação e isentando-se de ser receptáculo ou fonte de uma verdade.

Assim parece entender o escritor lusitano quando declarara que prefere “falar mais de vida do que de literatura, sem esquecer que a literatura está na vida e que sempre teremos perante nós a ambição de fazer da literatura vida” (SARAMAGO, 2013, p. 27).

Desta forma, quando se propõe a analisar e refletir a questão de Deus, Saramago também possui como alvo pôr em reflexão o pensamento ocidental cristão, bem como as questões advindas e depreendidas da tradição teológica que é, entre outros pontos, a razão enquanto reguladora das diretrizes de apreensão do mundo.

Quando perscrutamos o espaço que o evangelho saramaguiano ocupa enquanto questionador de um sistema teológico, literário, cultural e dogmático estabelecidos, inevitavelmente tocamos o ponto da validade da literatura possuir os pressupostos de instrumento heurístico. Embora se tenha apresentado essa problemática anteriormente, a insistência dessa reflexão torna-se imperativa constante, sobretudo quando Manuel Frias Martins afirma que o autor de *Caim* “nunca quis reescrever os evangelhos cristãos nem ridicularizar o seu conteúdo teológico” (MARTINS, 2014, p. 121); a sua colocação contém alguns aspectos importantes a serem analisados, principalmente por aparentemente se colocarem numa posição no mínimo polêmica com relação a uma tradição já estabelecida que enxerga na herança literária saramaguiana um claro movimento de desconstrução do discurso bíblico. O próprio pesquisador reconhece isso. Todavia a sua assertiva impõe certa necessidade de reflexão mais demorada nesse aspecto e obrigatoriamente nos obriga a revisitar tópicos já debatidos.

Se se entende a concepção de reescritura enquanto tentativa de correção de dados teológicos assentados, no intuito de aperfeiçoá-los, evidentemente esse não era o objetivo do escritor português. Portanto, a reescritura evangelística não pretende substituir a anterior e ocupar seu lugar a partir do qual se tornaria fonte emanante de uma normatividade e fundamento primevo de uma fé, tampouco reconstituir os fatos históricos que se depreenderam na vida pública de Jesus. Nessa perspectiva é evidente que Saramago não apresenta seu evangelho. Entretanto, daí depreender que o conteúdo teológico que se deriva não é ridicularizado talvez não seja uma salutar conclusão. O que mais emerge do interior da narrativa evangelística saramaguiana é a subversão do conteúdo teológico enquanto sistema extratextual e fundado numa normatização institucional. Assim este evangelho contemporâneo é uma literatura que não se furta ao questionamento do discurso teológico nem se subordina a um saneamento que o prive ou o desaprove de uma potência interrogativa.

É evidente que não apenas a ironia e o humor enquanto elementos inerentes à escrita saramaguiana funcionam como subversores do discurso teológico, como mencionado anteriormente, a posição do seu autor e a sua convicção do lugar do narrador formam esse conjunto. Aqui se insere mais uma contraposição à reflexão do professor Manuel Martins que

declara que “esses dispositivos discursivos (ironia, humor e paródia) estão acima de tudo ao serviço de uma qualidade literária e não de um qualquer projeto ideológico (ateu ou qualquer outro)” (MARTINS, 2014, p. 121). As afirmações do professor português carregam sempre uma ambiguidade que só são sanadas após uma reflexão detida nas suas proposições. Se se entender projeto ideológico enquanto um conjunto de normas, códigos e premissas sistematicamente organizadas em torno de um ponto comum que tentam por finalidade específica ser o fio condutor de um movimento coletivo organizado de fato, esse certamente não é o intuito imediato da obra saramaguiana, entretanto não se pode negar que há sempre inerte o desejo de uma espécie de “esclarecimento” no campo particular no qual o sujeito percebe-se enquanto agrilhado a certos discursos e convicções. Nesse ponto dá-se um passo adiante na conjugação entre uma finalidade estritamente literária e o papel que ela desempenha no sujeito por ela afetado.

Ainda assim, como bem salientado pelo próprio professor português, os dispositivos discursivos só são acionados e geram questionamento do discurso oficial quando o leitor assim o faz. Ele deve estar previamente disposto a aceitar o discurso desconstrutivo, caso contrário a operação terá um valor nulo. Desta forma a paródia evangelística saramaguiana só surtirá efeitos desconstrutivos se o leitor, mergulhado no discurso teológico e dele assecla, aceitar a ironia presente no texto.

Ao tocar no ponto da ironia como componente imprescindível à construção evangelística do escritor português, e seguindo ainda a reflexão de Manuel Martins, topamos com um tema que será talvez um dos pontos mais capitais na crítica que Saramago impõe à figura de Deus presente nos escritos bíblicos e, por movimento metonímico, ao campo social: o amor. E se inserirmos ainda nessa reflexão a concepção do *fator Deus* talvez adentremos o cerne da questão saramaguiana; é dizer, a concepção do *Deus caritas est* joanino, distante de uma concepção estética, é, para o cristianismo, a expressão teológica máxima da indagação grega e da fé semítica. Em outros termos, pode-se afirmar que neste enunciado conjuga-se para além da linguagem, a capacidade de apreensão racional que culmina na interferência direta na história. E é justamente essa concepção de amor que Saramago põe à prova, indagando se se pode tomar a narrativa bíblica como retrato fidedigno de Deus atuante na história, então temos não um deus de amor, mas sim, sedento de sangue.

Quando reflete acerca da ausência de humor e riso na Bíblia, Manuel Martins afirma que “o catolicismo sempre o relacionou com coisas mundanas. As alegrias católicas, quando existem, são de natureza celestial” (MARTINS, 2014, p. 122). A conclusão dessa assertiva

talvez seja o ponto crucial do entendimento do cristianismo histórico: “curiosamente, a ausência de riso nos evangelhos é acompanhada de uma ausência ainda mais grave: a de amor humano” (MARTINS, 2014, p. 122). Ora, a adjetivação de Manuel Martins propõe já um salto na valoração que Saramago nos apresenta, isto é, a ausência de amor humano não se dá exatamente porque Deus é uma invenção humana? Daí, toda a ação maléfica não é, em última análise, uma ação demasiada humana? Essas indagações parecem antecipar uma perspectiva conclusiva de como Saramago enxerga todo esse conjunto, pois, para ele, se todas as histórias de guerras e morte perpetradas em nome de Deus pudessem ser cobradas dele, a sua existência seria imprescindível para o saldo dessa dívida. “Tenho que dizer que adoraria que existisse Deus porque teria tudo mais ou menos explicado e, principalmente, teria a quem cobrar explicações todas as manhãs” (SARAMAGO, 2010, p. 125).

Porém como ele não existe a quem cobrar todas essas mazelas que acometem o homem? Evidentemente que os questionamentos anteriores encaminham para a resolução agostiniana, se Deus é bondade pura, o Bem em si, o mal não pode vir dele, ao que se conclui que o homem, por meio de sua vontade, é a causa de tamanha desgraça. É fato que para Saramago isso é mero jogo retórico que tenta em última instância preservar a imagem de Deus. Aceitar a tese agostiniana parte do pressuposto da existência de Deus e de seu ato de criação do mundo deixando ao homem a simples escolha. Mesmo aceitando-se que a conclusão desse dilema do mal no mundo possua conclusões semelhantes para Agostinho e Saramago, a saber, a responsabilidade do homem, a preservação ainda de Deus deságua naquilo mencionado anteriormente por D’Arcais, o discurso teológico escolhe de antemão seus opositores eludindo “de forma sistemática as objeções céticas ou ateias” (D’ARCAIS, 2009, p. 90).

A questão do amor levantada por Manuel Martins não se resume a uma mera questão estética em Saramago (muito menos para o cristianismo) que nos revela a face de um deus tirânico que move as peças de um jogo cujo objetivo é aumentar seu poder sobre os homens, essa é a reflexão que em certo momento acomete Jesus: “o pensamento abriu-se para a ofuscante evidência de ser o homem um simples joguete nas mãos de Deus, eternamente sujeitos a só fazer o que a Deus aprovar, quer quando julga obedecer-lhe em tudo, quer quando em tudo supõe contrariá-lo” (ESJC, p. 181). O que o escritor português está indiretamente a questionar e nos apresentar é uma questão teológica que se condensa na máxima joanina. O predicativo usado por Manuel Martins (amor humano) é pertinente também sob a ótica teológica porque o depreendimento da concepção do *Deus caritas est*,

como se verificará, para a ortodoxia ocidental, culminará numa necessidade de práxis humana. Em outros termos se para a teologia o amor cristão deságua necessariamente na participação efetiva do homem para que a sua realização possa plasmar ações visíveis, Saramago inverte essa lógica e revela que por trás das ações denigrativas do homem perpetrados contra seu semelhante, envoltas na figura de Deus, nada há para além de uma ação meramente humana, que, todavia, ainda assim encontra ancoradouro no discurso religioso.

Se lembrarmos da peça *In nomine Dei* essa perspectiva ficará mais aclarada. Nessa peça, numa linguagem distante da complexidade inerente à narração do romance saramaguiano, encontramos uma linguagem crua e direta que, a partir de um evento histórico e documentado, mostra o quanto o espírito religioso pode ser inflamado de uma total alienação levando os indivíduos a se digladiarem e excluírem aqueles que não comunguem dos mesmos pressupostos que ancoram sua concepção de divindade, do qual se arvoram serem os únicos e legítimos representantes. Diferentemente de uma querela religiosa que possua concepções antagônicas de divindades, o caso de Münster, palco de uma verdadeira carnificina colossal, é mais contundente porque comunga da mesma raiz teológica fundada e fundamentada na máxima joanina. Inevitavelmente nasce a pergunta: não é o mesmo deus? Não comungam eles, católicos e protestantes, das mesmas fontes originárias? Ao passo que essas perguntas são formuladas, Saramago reflete:

Temos protestantes e católicos que, em nome do mesmo Deus, entram em conflitos. Matam-se uns aos outros por causa de modos diferentes de entender o mesmo Deus. É um absurdo, o comportamento mais irracional existe. Para mim Deus não existe. Mas se existisse seria um só. Todas as maneiras de o adorar, venerar e respeitar se equivalem (SARAMAGO, 2010, p. 122).

Essa imagem também vai ser retomada n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* quando Deus passa a relatar, depois de tremenda insistência de Jesus, o número quase infinito de pessoas que morrerão em nome de Deus, salientando aquilo que o próprio Saramago diversas vezes apontara em suas entrevistas:

As religiões nunca serviram para aproximar os seres humanos. As religiões serviram sempre para os dividir. A história de uma religião é sempre a história do sofrimento que se inflige, que se autoinflige ou que inflige aos seguidores de outra qualquer religião. E isto parece-me de tal forma absurdo que creio mesmo que o lugar do absurdo por excelência é a religião (SARAMAGO, 2010, p. 124).

Indiferentemente às concepções teológicas que se digladiam no interior da mesma religião, a reflexão que o autor português inicia vai para além e desemboca num compromisso ético do qual a retirada da concepção de Deus mais que necessária é imperiosa.

Retomando Manuel Martins, a ausência de amor humano nos escritos evangelísticos ocorre porque só o “amor a Cristo parece ser viável e necessário (...). É pela face trágica de Jesus que o ideal religioso cristão é fundamentado, perpetuado num sistema obrigatoriamente fechado onde é inaceitável a relativização que a literatura, a arte, e sobretudo o riso, nele tendem a introduzir” (MARTINS, 2014, p. 122). Curiosamente, assim como faz com a figura de Francisco de Assis, Saramago resgata a figura de Jesus dos grilhões dos sistemas teológicos que enfatizam um caráter divino deslocado da esfera humana e mesmo quando aceitam essa perspectiva isolam-na de uma perspectiva tipicamente humana onde o próprio corpo é constitutivo do ser humano.

Se Manuel Martins afirma que os evangelhos são desprovidos do amor humano, o mesmo, contudo, não pode ser dito d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo*, pois nele a característica principal é apresentar um Jesus que é perpassado pelas mesmas vicissitudes humanas, como ódio, revolta, dúvidas, questionamentos e, sobretudo, o conhecimento do amor do qual Maria de Magdala será a porta que o conduz à iniciação amorosa.

Assim, se a tradição legou à posteridade a exaltação de uma faceta trágica no qual só o sofrimento de Jesus importava como “a única realidade que pode ou deve conter um ponto de vista acerca do humano” (MARTINS, 2014, p. 122), os dispositivos discursivos acionados no escrito em questão (ironia, humor e paródia) resgatam o prazer e a felicidade humanos na figura de um Jesus que está longe de ser um sistematizador doutrinário e de crenças, mas, sim, um subversor de “valores [e que causou] uma *revolução do espírito* de que o homem seria agente e beneficiário”, com propriedade pode-se afirmar que “o que mais importa a Saramago é a complexidade da existência humana” (MARTINS, 2014, p. 123).

Todavia, a radicalidade do pensamento saramaguiano não reside apenas na sua postura ateia de não permitir espaço para existência de Deus, “imaginando que Deus existe – e não concedo o benefício da dúvida –, Deus não pode, por boa lógica, criar seres para os destruir” (SARAMAGO, 2010, p. 120), inúmeros outros pensadores se debruçaram sobre este tema; nem na sua postura crítica das instituições eclesiais, também isso tornou-se lugar-comum do pensamento crítico, mas sua radicalidade repousa na conjugação dessas duas perspectivas e na imputação ao homem do compromisso ético quando ele percebe que o fim da permanência da divindade obriga a uma nova (re)fundação do pensamento, “se Deus não existe, Jesus não

pode ser seu filho. Toda a sua civilização, chamada judaico-cristã, assenta sobre o nada” (SARAMAGO, 2010, p. 121).

Quando Saramago afirma: “o meu diabo diz ‘é preciso ser Deus para se gostar tanto de sangue’, o que soa como um soco no estômago” (SARAMAGO, 2010, p.120) traz implícita nessa assertiva a própria concepção inversa daquilo que segundo Ratzinger, citando o evangelista João, é o cerne da vivência cristã, o amor. Assim, a tarefa saramaguiana é sempre questionar aquilo que Ratzinger tão bem defende em sua encíclica papal, “Deus é, absolutamente, a fonte originária de todo o ser; mas este princípio criador de todas as coisas – o *Logos*, a razão primordial – é, ao mesmo tempo, um amante com toda paixão de um verdadeiro amor” (BENTO XVI, 1, 10). É preciso reavaliar, sob a ótica poética, essa verdade teológica, é preciso questionar o fundamento racional desse deus, cuja expressão máxima realiza-se no amor.

2.5 Divergências ou convergências?

Na barca, Deus revela seus propósitos expansionistas sob o signo da morte de Jesus, seu filho, que será denominado a expressão do amor maior, a gratuidade com que Deus cumula o homem em sua condição de fragilidade. Esse é o discurso oficial, pelo qual a Igreja se firmou e perpetuou sua representatividade. Todavia, o outro lado desse mesmo discurso não parece ser tão belo e redentor. A expansão dos domínios de Deus dá-se sob o mesmo signo da morte, uma morte que não é representação do amor. “Desde há quatro mil e quatro anos que venho sendo deus dos judeus; (...) e [continuo] a ser o deus de um povo pequeníssimo que vive numa parte diminuta do mundo que [criei] com tudo o que tem em cima” (ESJC, p. 308-309). Além de salientar a loucura da morte de cruz, como mesmo Paulo já admitira, Saramago insere mais um dado importante na relação do cristianismo. Deus, aqui, não é um deus supremo, ele está ao lado de outros deuses no panteão das religiões do mundo, é dizer, o monoteísmo só ocorre no interior do judaísmo, e a expansão religiosa, como quer o cristianismo, não se dá sob o signo do deus que age na história. Para expandir seus domínios por outros povos, Deus necessita da ação direta de Jesus porque ele é equivalente aos outros deuses. Deus e o Diabo são frutos do interior de um pensamento religioso e só têm força e poder no seio daquela sociedade que o aceitam como tal. Um embate direto entre deuses não

surtiria nenhum efeito: “a prova disso tem-la no facto, em que nunca se repara, de os demônios de uma religião não poderem ter qualquer acção noutra religião, como um deus, imaginando que tivesse entrado em confronto com directo com outro deus, não o pode vencer nem por ele ser vencido” (ESJC, p. 310).

Assim, a morte de Jesus, “dolorosa, e se possível infame” (ESJC, p. 310) tem um papel secundário na concepção desse cristianismo porque ele busca por princípio justamente a sobreposição de um deus sobre o outro mediante instrumentos e meios que não os celestes. A réplica que Jesus faz a Deus questionando essa tarefa árdua ao qual ele está designado, de tão óbvia passa despercebida nos questionamentos que se levantam contra o cristianismo: “mas com o poder que só tu tens, não seria muito mais fácil e eticamente mais limpo, ires tu próprio à conquista desses países e dessa gente [?]” (ESJC, p. 310). Não por acaso Saramago insere no questionamento de Jesus o papel ético de Deus. Essa é talvez a maior preocupação encontrada nos livros do autor português, e não poderia deixar de ser um ponto importante nessa obra que imprime severa reflexão do cristianismo.

Também nessa perspectiva da morte de Jesus e o estabelecimento do cristianismo sobre seu sacrifício, Žižek considerá-lo-á um paradigma, o qual nomeará de *monstrum*. “Na visão de Žižek, Cristo é o *monstrum* – ou seja, o excepcional que não pode ser explicado apenas em termos racionais – e, paradoxalmente, é aquilo sobre o que repousa o racional” (DAVIS, 2014, p. 27). Pondo-se na mesma perspectiva que Saramago, o filósofo esloveno reconhece que a fé cristã não pode basear-se no racional, os eventos da Encarnação, morte e ressurreição, centros da fé cristã, são eventos pertencentes ao *credo quia absurdum*, assim reafirma sua proposição de que a doxa suspende o conhecimento. O paradoxal está instaurado desde a origem porque o *Deus caritas est* joanino, *a priori*, não se pode basear na razão humana, requer, portanto, sua suspensão.

Independentemente de como a figura de Jesus é entendida, tanto para o meio teológico quanto filosófico e literário, uma coisa que se torna evidente na manifestação da história é que ela não sinaliza nem simboliza uma concepção unitária. Como bem salientou Žižek, o cristianismo pode ser “representado por três figuras fundadoras (João, Pedro e Paulo), bem como por três raças (eslavos, latinos e germânicos)” (ŽIŽEK, 2014, p. 40).

Mas cumpre agora, vislumbrar a interpretação que o meio teológico dá para o sacrifício de Jesus e como isso reverbera na concepção do amor cristão. Se em Saramago, Jesus é mera marionete da sede de poder de Deus, em Ratzinger tal ato de sacrifício é “o amor na sua forma mais radical” (BENTO XVI, I, 12) porque, segundo o teólogo alemão, obriga o

próprio Deus voltar-se contra si, superando sua ação no Velho Testamento. Essa ação refere-se ao encontrado no livro do profeta Oseias que apresenta uma imagem de um deus misericordioso que não pune Israel por suas faltas, concluindo que seu ato demonstra que ele é Deus e não homem; no evangelho saramaguiano há uma apresentação que lembra este episódio, nele deus afirma: “a insatisfação, meu filho, foi posta no coração dos homens pelo Deus que os criou, falo de mim, claro está, mas essa insatisfação, como todo o mais que os fez à minha imagem e semelhança, fui eu buscá-la aonde ela estava, no meu próprio coração” (ESJC, p. 308). Dessacralizando e revertendo a interpretação do deus que se dobra sobre si, Saramago mostra que esse ato em nada transcende a natureza de Deus, rompendo assim com a afirmação de Ratzinger de que virando-se contra si, Deus “se entrega para levantar o ser humano e salvá-lo” (BENTO XVI, I, 12), justamente porque não há de que salvá-lo, porque não há queda humana, não há erro humano, a culpa, se se quiser admitir esse conceito, é do próprio Deus. A declaração presente em Oseias (11, 8-9), “Meu coração se contorce dentro de mim, minhas entranhas comovem-me. Não executarei o ardor de minha ira, não tornarei a destruir Efraim, porque eu sou um Deus e não um homem (...)”, são, sob a perspectiva zombeteira saramaguiana, uma declaração permeada de hipocrisia, pois, como mesmo salientou, sua condição de deus não o difere do homem, não apenas porque este é a sua imagem e semelhança, o que por si já põe em xeque a santidade de Deus – sendo o homem imagem de Deus, e não sendo o homem perfeito, Deus, por analogia também não é perfeito –, mas porque a ruptura da aliança protagonizada por Israel no Velho Testamento requeria a fúria de Deus, o que, por amor, não ocorre (cf BENTO XVI, I, 10).

Desconcertante, ou se se quiser usar uma perspectiva usada por D’Arcais, engenhosa, é a imagem que Ratzinger nos apresenta acerca da concepção do amor cristão a partir dos escritos joaninos.

“Deus é amor, aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1 Jo 4, 16). Esse axioma não é apenas a síntese do pensamento joanino presente nos seus escritos neotestamentários; não por acaso tornou-se a frase inaugural da encíclica papal *Deus caritas est*. A primeira na história da Igreja que trata exclusivamente da questão do amor cristão. Além da pertinência e importância de seu conteúdo teológico para o cristianismo, o axioma joanino tornou-se o fundamento para o entendimento da epistemologia do teólogo Joseph Ratzinger, já pontífice Bento XVI quando de sua redação.

Em João o homem, por meio de atributos que lhe são inerentes, por analogia, é levado a conhecer Deus em sua essência, o amor. A partir da relação mútua que começa no princípio

do amor ao próximo, o homem acessa a grandeza desse amor divino do qual é originário. Semelhantemente à concepção de Eros em Hesíodo, nos escritos joaninos encontramos também essa imagem, isto é, Deus sendo amor encontra-se desde o princípio de tudo. O próprio evangelista nos apresenta essa concepção na sua primeira epístola – (1 Jo 1,1) – e no seu evangelho – (Jo 1,1) . Assim, esse deus, como o evangelista o entende, é um deus que age na história (1 Jo, 1, 3), e exatamente por esse agir na história que requer do homem um nexo íntimo entre a condição natural de filhos de Deus e sua retidão moral – (1 Jo, 4, 7;11); sem, no entanto, a ética humana se sobrepor ou antecipar-se em grau de importância ao conhecimento de Deus.

Essa concepção que João apresenta é a mesma que reverberará ou será reforçada por Bento XVI logo na apresentação de sua encíclica, “ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, dessa forma, o rumo decisivo” (BENTO XVI, 1). Com isso, Ratzinger insere mais um elemento investigativo na sua epistemologia. Se como teólogo debateu-se exaustivamente com a questão da verdade num mundo relativista, como pontífice trouxe à tona a questão do amor, mostrando sua filiação joanina, num mundo no qual a imagem de Deus está atrelada à intolerância. Como ele mesmo reconhece na introdução de sua carta encíclica, a mensagem cristã inserida na contemporaneidade – e tenha-se em evidência que esse termo carrega um forte sentido – como sendo a síntese da fé israelita presente em Deuteronômio (6, 4-5) e Levítico (19, 18), possui implicações muito profundas: “num mundo em que o nome de Deus se associa, às vezes, a vingança ou mesmo o dever do ódio e da violência, essa é uma mensagem de grande atualidade e de significado muito concreto” (BENTO XVI, 1).

De fato, a inserção dessa concepção de amor cristão possui fortes implicações e grande repercussão na “atualização” de seu entendimento. Ao apropriar-se do aforismo nietzschiano presente em *Além do bem e do mal* – “o cristianismo deu a Eros veneno para beber – ele não morreu, mas degenerou em vício” (ABM, IV, 168), Ratzinger reflete a partir de um questionamento se o entendimento e acusação que Nietzsche imprime ao cristianismo não é exatamente que, “com seus mandamentos e proibições, a Igreja não nos torna, porventura, amarga a coisa mais bela da vida?” (BENTO XVI, I, 4). Dificilmente encontramos como o filósofo alemão entende o conceito de Eros *stricto sensu*, dado a própria diversidade encontrada n’ *O Banquete* de Platão, mas o importante, aqui, é como o teólogo alemão o entende e transporta para uma conceituação que contrapõe concepções de sensibilidade

(corpo) e ideia (espírito), baseado sempre nas críticas que Nietzsche impunha à valorização da ideia platônica em detrimento de uma dimensão corpórea, tão bem abraçada pelo cristianismo – “o cristianismo é platonismo para o povo” (ABM, p. 8). Compreende-se que o próprio Ratzinger a utilize nesses termos para depois revertê-la em seu favor. Exatamente neste ponto – a inserção do diagrama da linha no cristianismo – teremos a grande virada linguística para Ratzinger e talvez mais um ponto imprescindível para o entendimento substancial do evangelho saramaguiano.

No entendimento do teólogo alemão *eros* e *agape*, diferentemente de constituírem elementos opostos, sacralizados ao longo do tempo por uma tradição que insiste vê-los como antagônicos, símbolos do amor ascendente e descendente, respectivamente, eles são “uma única realidade, embora com distintas dimensões” (BENTO XVI, I, 8). É evidente que Ratzinger preserva a concepção de *eros* numa perspectiva cristã, isto é, reforça a tese nietzschiana de que o cristianismo cerceou e saneou a concepção de *eros* para que ele pudesse condizer com uma realidade ascendente complementando-se com o amor descendente que de Deus doa-se ao homem. Assim, o teólogo busca romper com a divisão que o debate filosófico e teológico, como ele mesmo afirma, radicalizou nessas distinções, sendo “tipicamente cristão o amor descendente, oblativo, ou seja, a *agape*; ao invés a cultura não-cristã, especialmente a grega, caracterizar-se-ia pelo amor ascendente, ambicioso e possessivo, ou seja, pelo *eros*” (BENTO XVI, I, 7).

Pontualmente, a interpretação que Ratzinger dá ao *eros* na cultura grega denota um uso dirigido para seus objetivos; isso porque só poder-se-ia admitir sua posição entendendo esse *eros* de acordo com um entendimento nietzschiano, ou seja, se o *eros* constituísse uma unidade no pensamento helênico e estivesse inclinado a um “inebriamento, [e] à subjugação da razão por parte de uma ‘loucura divina’ que arranca o ser humano das limitações da sua existência e, nesse estado de transtorno por uma força divina, faz-lhe experimentar a mais alta beatitude” (BENTO XVI, I, 4). O problema desse entendimento é que se sabe que ele está direcionado a alcançar um objetivo de valorização da *agape* em detrimento a uma interpretação particular do *eros*, fazendo com que este necessite “de disciplina, de purificação, para dar ao ser humano não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende todo o nosso ser” (BENTO XVI, I, 4). Ora, inúmeras questões aqui precisam ser esclarecidas. A primeira e mais urgente é atrelar *eros* com uma condição reificadora do homem e proclamar seu saneamento para que responda dignamente com uma perspectiva que valorize a Ideia em detrimento ao Sensível. No entanto,

essa não é uma perspectiva estritamente hodierna, a forma constitutiva do homem na perspectiva cristã requer a divisão entre corpo e alma, e mesmo que o cristianismo tente afirmar que não há uma sobreposição de uma com relação a outra, é evidente que a alma sobrepõe-se ao corpo.

Nos escritos dos primeiros séculos cristãos fica fortemente marcada essa prevalência do espírito. No escrito intitulado *Carta a Diogneto* seu autor deixa claro essa posição que é retomada pelo teólogo alemão na contemporaneidade: “os cristãos, de fato, (...) estão na carne, mas não vivem segundo a carne” (DIOGNETO, § 5), ao que complementa de forma incisiva o posicionamento de desvalorização do corpo ao utilizar uma metáfora definindo o “lugar” da alma na matéria perecível com o papel do cristão no mundo: “a alma habita no corpo , mas não procede do corpo; os cristãos habitam no mundo, mas não são do mundo. (...) A carne odeia e combate a alma, embora não tenha recebido nenhuma ofensa dela, porque esta a impede de gozar dos prazeres” (DIOGNETO, § 6). A essa contraposição entre corpo e espírito, Saramago colocará o Diabo como arauto do primeiro numa cena emblemática, reafirmando o caráter estritamente humano, material e imanente desse seu evangelho:

E agora, perante o pastor ajoelhado, de cabeça baixa, as mãos assim pousadas no chão, de leve, como para tornar mais sensível o contacto de cada grão de areia, de cada pequena pedra, de cada radícula subida à superfície, a lembrança da antiga história despertou na memória de Jesus, e ele acreditou, por momentos, ser este homem um habitante do oculto mundo criado pelo Diabo à semelhança do mundo visível (ESJC, p. 195).

Mas agora cumpre refletirmos sobre o segundo ponto. Este se refere ao entendimento particularizado do *eros* dado por Ratzinger partindo da premissa nietzschiana. Ora, diferentemente da reflexão do teólogo alemão, sabe-se que *eros* não possuía uma univocidade no entendimento de sua constituição, tampouco possuía uma vertente de inebriamento que prevalecesse sobre as demais concepções. O fato é que a multiplicidade dos louvores a este deus presente no diálogo platônico d’*O Banquete* já evidencia sua diversidade inata. Michel Foucault quando se propõe a investigar a história da sexualidade no livro homônimo embora assuma que boa parte do diálogo dedique-se a arte do cortejamento, tendo sempre em voga um problema que interroga “sobre a boa conduta recíproca do jovem e de seu pretendente, e sobre a maneira pela qual ela pode se conciliar com a honra”, mesmo que as relações homoafetivas tenham uma finalidade cívico-política (FOUCAULT, 1984, p. 290) – o que *a priori* abriria um espaço para as críticas do teólogo alemão quando fala que *eros* é puro sexo – alerta, também, que a captura imediata pelo diálogo de Pausânias não pode constituir-se como

entendimento inequívoco de *Eros* na antiguidade helênica; primeiro porque tais discursos estão subordinados, e preparam o leitor, para a um discurso tido como mais elevado nas palavras de Sócrates quando desdenha desse desejo em favor de uma moral de renúncia, e segundo porque “é preciso ter em conta, também, o fato de que não conhecemos os tratados sobre o amor escritos por Antístenes, Diógenes, o Cínico, Aristóteles ou Teofrasto” (FOUCAULT, 1984, p. 290), complementando que “seria imprudente generalizar as características próprias à doutrina socrático-platônica, supondo que ela resume por si só todas as formas que a filosofia do *Eros* tomou na Grécia clássica” (FOUCAULT, 1984, p. 290).

Daí, por analogia, pode-se concluir que a própria concepção de amor que o cristianismo abarca para si, deve ter validade apenas no interior de sua comunidade e deveria renunciar a uma pretensão de universalidade porque justamente o que está em jogo, assim como em Platão, não é a busca pelo conhecimento em que consiste, em essência, o amor. O que se opera nos bastidores do banquete socrático-platônico e no cristianismo, seguindo as reflexões de Lacan n’*O seminário 7*, é o estabelecimento de bases no qual a ética possa se fundar mediante artifícios ao qual o homem não possa ter acesso direto nem substancial. Um espaço que não comungue da volatilidade e transitoriedade do qual o homem, o corpo, a carne são mostras inequívocas de mudanças constantes. Um lugar em que os desejos sejam suprimidos em nome da boa ordem.

É evidente que isto gerará um arcabouço moral, um campo minado de regras e interdições que só os iniciados, na religião, a casta eclesiástica, são capazes de traduzir. O materialismo, do qual Saramago em certa medida comunga, todavia, não impôs grandes derrotas nessa supremacia do espírito. Mas tampouco o modo como o autor português nos apresenta sua concepção de amor caminha na perspectiva de Eríximaco, Pausânias, Agatão ou Sócrates, muito menos da vertente cristã, seja ela como concebida por Ratzinger ou como estabelecida na tradição vulgar cristã.

O fato é que Saramago está atento ao modo como o corpo foi desprezado na tradição cristã e revela isso de forma mais incisiva no seu evangelho que nos outros escritos. Ele dá uma resposta que não é capturada pela arte do cortejar, não se resume ao discurso de Aristófanes numa busca pela metade perdida, tampouco o tópico de Agatão retomado em certa medida por Ratzinger como um amor baixo e vil que busca os prazeres da carne. A constância de figuras femininas que funcionam como elementos redentores das personagens masculinos, todavia não é capturada por um elemento sexual *a priori*, o amor em Saramago quando se dá acontece de forma gratuita e isenta de invólucros ascéticos ou degenerativos.

Afinal como entender o encontro e doação de Maria de Magdala e Jesus, Caim e Lilith, Clara e Francisco, Raimundo Silva e Maria Sara e muitas outras personagens que emanam dos seus livros ultrapassando as formas de amor comumente aceitas?

É preciso entender, pois, o amor em Saramago como entrega, doação, um ato que não exclui qualquer parte constitutiva do ser humano, como no encontro de Raimundo Silva e Maria Sara, protagonistas do romance antecessor ao evangelho saramaguiano. Seus corpos são parte constitutiva inseparável do ser humano e não se configuram como algo a ser rejeitado ou criminalizado:

Ninguém [percebeu] quando aconteceu, aqui, quando os sexos destes dois se sentiram pela primeira vez, quando pela primeira vez generam juntos, quando surdamente gritaram, quando todas as comportas do dilúvio se abriram sobre a terra e as águas da terra, e depois a calma, o largo estuário do Tejo, dois corpos lado a lado vogando, de mãos dadas, um diz Oh, meu amor, o outro, Que nada no futuro seja menos do que isto (...) (HCL, p.295).

Para o escritor lusitano só o amor, sem restrições ou saneamentos, é capaz de quebrar as barreiras, inclusive de uma ficção céptica como a sua: “um céptico não ama, Pelo contrário, o amor é provavelmente a última coisa em que o céptico ainda pode acreditar (...) o amor será não haver mais barreiras, o amor é o fim do cerco” (HCL, p. 300;330).

Mas afinal, uma pergunta que talvez não obterá resposta unívoca é sobre em que consiste o amor, qual sua essência. Talvez nos aproximemos mais de uma resolução no próprio diálogo do banquete platônico no qual todos os convivas de alguma maneira tentam louvar Eros e seus “benefícios”. A provocação que Clemente Romano, padre apostólico, nos oferece, parece nos indicar um caminho, que mesmo sob concepções diferentes, é dizer, transcendente ou imanente, ascendente ou descendente, os efeitos parecem ser um só e levam ao alargamento da razão ou superam-na: “O amor tudo sofre e tudo suporta. No amor não há nada de banal, nem de soberbo. O amor não divide, o amor não provoca revolta, o amor realiza tudo na concórdia” (CLEMENTE, 49). Assim, o Jesus saramaguiano, seu encontro com Maria de Magdala, não deixa de provocar o próprio cristianismo em sua essência, o amor. Se o amor “tudo suporta, não provoca revolta e realiza tudo na concórdia”, em outras palavras, se o amor é a expressão máxima do encontro entre dois seres que se doam e se entregam num mútuo respeito e colaboração, então o encontro de Jesus e Maria é simples prova desse amor. O evangelho saramaguiano, verdadeiramente, propõe o cristianismo o dobrar-se sobre si mesmo.

Em oposição ao *Deus caritas est* do cristianismo que credita, nesses termos, à caridade a expressão máxima e até superação da *agape*, do *eros* e da *philia* Saramago objeta seus “mas” à semelhança do que Voltaire outrora fizera ao Otimismo de Leibniz. Os “mas” saramaguianos estão na rejeição do mandamento cristão de amor ao próximo, fruto dessa *caritas* na qual, segundo Ratzinger, “é uma estrada para encontrar também a Deus, e que o fechar os olhos diante do próximo torna-os cegos também diante de Deus” (BENTO XVI, I, 16). Quando Saramago rejeita o mandamento cristão, “a mensagem do cristianismo é que devemos amar-nos uns aos outros. Não tenho obrigação amar a todos, mas, sim, de respeitar a todos” (SARAMAGO, 2010, p. 123), ele parece alinhar-se com a perspectiva freudiana que vê nesse entendimento cristão um fato inexequível porque funciona como um Super-eu “tirânico”. Freud já atentara para o conflito que há entre a afirmação do Eu, e sua busca pela felicidade, perante o coletivo, tido, *a priori*, como objeto a ser destruído pois não permite a plenificação da felicidade do Eu. É fato que Freud percebe que essa “nova” ética fundada na religião sempre estará subordinada à expectativa de recompensa no além-túmulo, e seu sucesso depende do nível de “satisfação narcísica de o indivíduo poder se considerar melhor que os outros” (FREUD, 2011, p. 91).

É de se interrogar ainda se a sensação de mal-estar não é justamente essa crença na perda do éden que aos poucos define e vai sendo substituída por outras crenças que não mais se sustentem sob a proteção do discurso religioso? Evidentemente Freud está na esteira dos avanços científicos, e talvez até aqui a ciência poderia mostrar novos horizontes. A volta do discurso teológico na contemporaneidade pode estar intimamente atrelada a esse fracasso da ciência enquanto instrumento redentor. Mas se isso for verídico o problema não está num discurso ou noutro, mas exatamente na crença desse horizonte redentor, perfeição e harmonia, que ambos pregam ou são capturados pela expectativa de aspiração humana. É essa, pois, a conclusão a que Freud parece chegar no seu livro: “os juízos de valor dos homens são inevitavelmente governados por seus desejos de felicidade e que, portanto, são uma tentativa de escorar suas ilusões com argumentos” (FREUD, 2011, p. 90-91).

É na tentativa de superação desse estágio que atua o materialismo de Saramago. Mesmo envolto, como inúmeras vezes declarou o autor português, num pessimismo extremo acerca da capacidade de superação de um estágio de destruição mútua, é preciso fundar uma ética na qual a virtude não esteja atrelada a um sentimento de recompensa, extra ou nesse mundo. Resta saber se o próprio materialismo de Saramago não cai na armadilha do idealismo. Esse, aliás, é tópico no qual o próprio Freud já alertara: “acho que, enquanto a

virtude não compensar já nesta vida, a ética pregará em vão. Parece-me também fora de dúvida que uma real mudança nas relações das pessoas com a propriedade será de maior valia que qualquer mandamento ético” (FREUD, 2011, p. 91).

Ora, é exatamente esse ponto de inflexão no qual Saramago busca uma saída que não seja fadada ao fracasso, ou seja, o problema está na ilusão, e o movimento socialista invariavelmente é capturado por esse sonho inerente ao humano. É o que ele reflete quando afirma que: “jamais ouviremos alguém dizer que está decepcionado com o capitalismo. Por quê? Porque o capitalismo não promete nada. Porém, como o socialismo é uma ideologia cheia de promessas, está cheia de decepções” (SARAMAGO, 2010, p. 363). Ao que conclui que a construção de uma sociedade eminentemente socialista jamais se dará mergulhada numa sociedade que não tenha um pensamento socialista, “não é possível construir o socialismo sem uma mentalidade socialista” (SARAMAGO, 2010, p. 361).

Um dado ou constatação que parece incomodar Saramago, também apontado por inúmeros pensadores, é o caminho trilhado pela civilização que parece caminhar cada vez mais para uma espécie de autodestruição. Essa é uma constatação, aliás, referida n’*A monstruosidade de Cristo* ao salientar o retorno do teológico, num mundo marcado pelo colapso do comunismo, o qual havia de certa maneira prometido um mundo igualitário, e posterior “expansão mundial do capitalismo sob a bandeira do Império Global” que revelou-se numa “força destruidora, [na] vontade de poder individual” (DAVIS, 2014, p. 7). Todavia, muito anteriormente, em 1930, Freud já havia constatado essa questão que nomeou de “mal-estar” na civilização que sinteticamente poderíamos conjugar numa percepção por parte do homem em desencanto com o mundo à sua volta e a constatação de sua impotencialidade de interferência direta no intuito de melhorar a realidade. Em outros termos, e aqui utilizando-se de uma imagem bíblica, o homem sente falta da perfeição do éden perdido, e se ainda quiséssemos ir além e através de Saramago pôr uma fina ironia nesse éden perdido, veríamos que foi uma perda ocasionada pela capacidade intolerável de Deus. Entretanto, a grande ruptura no pensamento teológico e o psicanalítico é o modo de funcionamento da religião (ou o modo como o homem tenta recuperar esse jardim das delícias). Para Freud o sistema religioso atua justamente numa condução a uma fuga da realidade. E colocando-a no rol de mecanismos que “enxergam na realidade o único inimigo, a fonte de todo sofrimento, com o qual é impossível viver e com o qual, portanto, devem-se romper todos os laços, para ser feliz em algum sentido” (FREUD, 2011, p. 25), conclui que a técnica de realização “consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por

pressuposto a intimidação da inteligência” (FREUD, 2011, p. 29). Além de promover a depreciação da realidade, a religião não permite ao indivíduo cair no vazio existencial porque na proporção inversa possui “um sistema de doutrinas e promessas que de um lado lhe esclarece os enigmas deste mundo com invejável perfeição, e de outro lhe garante que uma solícita Providência velará por sua vida e compensará numa outra existência as eventuais frustrações desta” (FREUD, 2011, p. 17).

Interessante notar que é exatamente essa imagem apresentada n’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* quando no emblemático diálogo da barca entre Jesus, Deus e o Diabo; Deus, ao apresentar o futuro, revela que o ato que propõe a Jesus, sua morte na cruz, não será o único ato considerado infame aos olhos do leitor crítico do relato bíblico, “os caboucos [da assembleia que edificar-se-á], para ficarem bem firmes, haverão de ser cavados na carne, e os seus alicerces composto de um cimento de renúncias, lágrimas, dores, torturas, de todas as mortes imagináveis” (ESJC, p. 318), ao passo que, aos adeptos da religião que ora se fundará, será necessário sofrerem “o martírio das tentações da carne, do mundo e do demônio, e que para as vencerem tiveram de mortificar o corpo pelo jejum e pela oração” (ESJC, p. 322). Aqui retoma-se a falta de alegria nos escritos evangelísticos apontado por Manuel Martins, mas, implicitamente, Saramago aponta para o que ele considera um dos grandes problemas do cristianismo, a saber, o desprezo do corpo. “Ofenderão o corpo com dor e sangue e porcaria, e outras muitas penitências, usando cilícios e praticando flagelações, haverá mesmo quem se lave durante toda a vida” (ESJC, p. 323).

Manuel Frias Martins, resgatando a passagem do sermão da montanha no escrito saramaguiano conclui que “Deus acaba por constituir um obstáculo tremendo à felicidade humana, em particular à felicidade dos menos afortunados e, no processo, um embaraço para o Filho do Homem” (MARTINS, 2014, p. 150).

E como, em sua maior parte, esta confiante gente provinha de baixos estratos sociais, artesãos e cavadores de enxada, pescadores e mulherzinhas, atreveu-se Jesus, num dia em que Deus o deixara mais à solta, a improvisar um discurso que arrebatou todos os ouvintes, ali se tendo derramado lágrimas de alegria como só se conceberiam à vista duma já não esperada salvação, Bem-aventurados, disse Jesus, bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus, os que agora tendes fome, porque sereis saciados, bem-aventurados vós, os que agora chorais, porque haveis de rir, mas nesta altura deu-se Deus conta do que ali se estava a passar, e, não podendo suprimir o que Jesus tinha sido dito, forçou a língua dele a pronunciar umas outras palavras, com que as lágrimas de felicidade se tornaram em negras lástimas por um futuro negro, Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem, quando vos expulsarem, vos insultarem e rejeitarem o vosso nome infame, por causa do Filho do Homem (ESJC, p. 338).

A passagem do sermão da montanha na perspectiva desse evangelho contemporâneo não retoma apenas aquilo posto por Freud anteriormente ao afirmar que a religião é um obstáculo à plenificação da felicidade humana, mas ele é, sobretudo, a reafirmação de um ateísmo rebelde, reativo e questionador, mas não menos preocupado com as consequências humanas das escolhas sociais e políticas. Em jogo não está somente o entendimento da origem do sofrimento, do mal etc, está principalmente o compromisso ético com o ser humano; compromisso esse que ele reafirma na figura de Jesus e que retoma algo explicitado na *História do cerco de Lisboa*, favorecer o “reino da terra” em detrimento ao “reino dos céus”:

Em verdade, penso que a grande divisão das pessoas está entre as que dizem sim e as que dizem não, tenho bem presente, antes que mo façam notar, que há pobres e ricos, que há fortes e fracos, mas o meu ponto não é esse, abençoados os que dizem não, porque deles deveria ser o reino da terra (HCL, p. 330)

Porém, se a ortodoxia romana encontra nos escritos neotestamentários a prova da mensagem evangelística, ou seja, a boa nova que é promulgada e dada aos homens através do *Deus caritas est*, é salutar que encontremos também no evangelho saramaguiano ecos de sua concepção de amor não apenas particular, mas exatamente a sua característica universal porque é transpassada pelos afetos humanos, isto é, reconhece-se o valor do corpo nesta concepção e talvez esta seja a maior contraposição ao amor cristão entendido como elemento que, se não despreza completamente a dimensão corpórea, a subordina a uma vontade transcendente. O valor do corpo nos escritos saramaguianos, sobremaneira do seu evangelho, distante de constituir uma reificação do ser humano, como acusa Ratzinger a todos que estão à margem da concepção cristã, é, talvez, uma das mais belas representações presentes na literatura, carregada de força poética. No momento que nos é apresentado o encontro de Jesus com Maria de Magdala, ali expressa-se o mais substancial exemplo de um amor redentor, um amor que ignora convenções e segregações sociais, que possui sua gênese verdadeiramente na gratuidade do encontro, que não impõe regras de conduta, que conhece a doação espontânea:

vendo que o sangue não dava mostra de parar (...), Jesus que estava sentado no chão, comprimindo a desatada ferida, olhou de relance a mulher que se lhe acercava, Ajuda-me, disse, e, tendo segurado a mão que ela lhe estendia, conseguiu-se pôr de pé e dar uns passos coxeando. Não estás em estado de andar, disse ela, entra, que eu trato dessa ferida (ESJC, p. 230).

As chagas do martírio de Jesus, símbolo máximo do amor cristão, do Deus que entrega seu filho à morte como exemplo de doação, são metamorfoseadas nos machucados que arrebatam dos seus pés e são curados por Maria, ela, uma prostituta, “esta prostituta de Magdala que o curou” (ESJC, p. 233), a mulher que na história oficial foi relegada ao esquecimento, à marginalidade, ao lugar de menoridade torna-se, no escrito saramaguiano, aquela que o ensina, que o acolhe:

Durante todo o dia, ninguém veio bater à porta de Maria de Magdala. Durante todo o dia, Maria de Magdala serviu e ensinou o rapaz de Nazaré que, não a conhecendo nem de bem nem de mal, lhe viera pedir que o aliviasse das dores e curasse das chagas que, mas isso não o sabia ela, tinham nascido doutro encontro, no deserto com Deus (ESJC, p. 235).

Esse encontro, sublime e natural como fora o de José e Maria – o de Joana Carda e Pedro Orce, e deste com Maria Guavaira – e de todas outras personagens saramaguianas, dá ao corpo uma dimensão que jamais fora permitida no seio do cristianismo:

Deus dissera a Jesus, A partir de hoje pertences-me pelo sangue, o Demónio, se o era, desprezara-o, Não aprendeste nada, vai-te, Maria de Magdala, com os seios escorrendo suor, os cabelos soltos que parecem deitar fumo, a boca tímida, olhos como de água negra, Não te prenderás a mim pelo que te ensinei, mas fica comigo esta noite. E Jesus, sobre ela, respondeu, O que me ensinas, não é prisão, é liberdade (ESJC, p. 235).

Mais uma vez invertendo aquilo que Deus operara no éden, criando interditos por meio do pecado, “Não há outro paraíso, e eu responderei, Assim não foram Eva e Adão porque o Senhor lhe disse que Haviam pecado” (HCL, p. 329), aqui, o que se exalta não é a renúncia dos corpos, não se enxerga neles a dicotomia cristã que o insere na criação decaída, que provoca a cisão entre os escolhidos e o mundo como presente na própria concepção joanina, “não ameis o mundo nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não está no Pai. Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (1Jo 2, 15-16). A proposta saramaguiana, caminhando na contramão, “não és ninguém se não te quiseres a ti mesmo, não chegas a Deus se não chegares primeiro a teu corpo” (ESJC, p. 224), requer o tratamento com o ser humano numa perspectiva totalizante, tudo compõe e é o ser humano, a primazia de um elemento ou de outro, quando ocorre, conduz à depreciação do próprio homem.

Com efeito, o papel que Saramago imprime à figura de Maria de Magdala enquanto questionadora desse *status quo*, mesmo não sendo um ineditismo na história do cristianismo –

basta lembrar o próprio evangelho apócrifo de Maria (Madalena), no qual desponta uma mulher depositária de ensinamentos de Jesus inacessíveis aos outros discípulos – possui uma força denunciadora de uma sociedade um tanto quanto misógina e restritiva do uso do corpo. A constante presença de Maria junto à missão pública de Jesus dá a ela uma importância ímpar não apenas como aquela que está sempre ao seu lado, mas porque ela substitui a figura materna que o abandonou em certa medida, é ela quem o acolhe, consola e cura suas chagas, do corpo ou da alma. Maria de Magdala sempre será a voz questionadora, de suspeita e de conforto perante as atrocidades sofridas por Jesus imputadas por um deus insensível às mazelas humanas. Quando do encontro de Maria de Magdala e Marta, sua irmã, ficam exposto os lados antagônicos de uma vida devassa e uma vida devota, que requerem, prioritariamente, o esvaziar-se de sua humanidade. Ao ser acometido por uma colocação de Maria acerca do interesse de Marta por ele, Jesus reflete: “O coração de Marta está cheio da tristeza de não ter vivido” e Maria responde, “A tristeza dela não é essa, está triste porque pensa que não há mais justiça no céu se a impura é a que recebe o prêmio, e a virtuosa tem o corpo vazio” (ESJC, p. 345). Essa reflexão desembocará num questionamento constante acerca do estatuto do prazer no cristianismo, e encontrará mais uma vez em Maria de Magdala a grande voz questionadora. Jesus então replica a Maria:

Deus terá para ela outras compensações, Pode ser, mas Deus, que fez o mundo, não deveria privar de nenhum dos frutos da sua obra as mulheres de que também foi autor, Conhecer homem, por exemplo, Sim, como tu vieste a conhecer mulher, e mais não devias precisar, sendo, como és, o filho de Deus (ESJC, p 345).

Salma Ferraz (2012, p. 164) dirá que Maria de Magdala “é uma grande profetisa, dotada de sabedoria peculiar, oráculo inspirado que orienta o Filho do Homem nos momentos mais difíceis de sua missão”. De fato ela assim o faz, sendo protagonista de uma das maiores inversões que Saramago promove no seu escrito evangélico quando impede Jesus de ressuscitar Lázaro, invocando a mais singular sabedoria humana e pondo em xeque o tema central do cristianismo: “Ninguém na vida teve tantos pecados que mereça morrer duas vezes” (ESJC, p. 360).

Talvez a crítica mais velada e incisiva ao desprezo do corpo protagonizada no interior do cristianismo esteja no tenso diálogo entre Jesus e Pastor. Este, numa espécie de diálogo platônico no qual busca levar seu interlocutor a aporia, questiona Jesus acerca do papel do seu corpo quando este se rebela pela maneira como Pastor age, tocando o solo com as duas mãos, enquanto Jesus ora:

Porque fazes isso, Certifico-me de que a terra continua por baixo de mim, Não te chegam os pés para teres a certeza, Os pés não percebem nada, o conhecimento é próprio das mãos, quando tu adoras o teu Deus não é os pés que levantas para eles, mas as mãos, e contudo podias levantar qualquer parte do corpo, até o que tens entre as pernas, se não és eunuco (ESJC, p. 195).

É fácil perceber que na narrativa a reação de Jesus será de espanto e alarde diante dessa afronta de Pastor; mas essa crítica, que também é uma crítica saramaguiana ao estatuto que o corpo ocupou no cristianismo, é potencializada pela aporia no qual Jesus é conduzido:

Quem criou o teu corpo, Deus foi quem criou, Tal como é e com tudo o que tem, Sim, Há alguma parte do teu corpo que tenha sido criado pelo Diabo, Não, não, o corpo é obra de Deus, Então todas as partes do teu corpo são iguais perante Deus, Sim, Poderia Deus rejeitar como obra não sua, por exemplo, o que tem entre as pernas, Suponho que não, mas o Senhor, que criou Adão, expulsou-o do paraíso, e Adão era obra sua (ESJC, p. 195).

Para Saramago, fazendo de Maria de Magdala sua porta-voz, a resposta a Pastor seria só uma, direta, concisa, cortante, sendo o homem imagem e semelhança de Deus, ele não poderia renegar sua própria criação: “a única coisa que Deus verdadeiramente não pode, é não querer-se a si mesmo”, ao que arremata com uma frase não menos emblemática ao responder a indagação de Jesus, “Como o sabes tu, As mulheres têm uns outros modos de pensar, talvez seja por nosso corpo ser diferente” (ESJC, p. 339). Saramago em certa medida parece brincar com uma retórica literária muito comum no cristianismo para refutar objeções inúmeras. Evidente que ao responder as objeções de Pastor referentes ao usufruto do corpo, Jesus as rejeitará peremptoriamente. O impasse naturalmente se instaura, ou cai-se na confirmação da denúncia de D’Arcais, o participante do discurso religioso sempre elude os argumentos contrários à sua concepção e fundamentação retórica. Jesus replica Pastor:

Queres obrigar-me a dar-te as respostas que te convém, e eu recito-te, se for preciso, todos os casos em que o homem, porque assim o ordenou o Senhor, não poderá, sob pena de contaminação e morte, descobrir uma nudez alheia ou a sua própria, prova de que essa parte do corpo é, por si mesma, maldita, Não mais maldita do que a boca quando mente e calunia, e ela serve-te para louvares o teu Deus antes da mentira e depois da calúnia, Não te quero ouvir, Tens de ouvir-me, que mais não seja para atenderes à pergunta que te fiz, Que pergunta, Se Deus poderá rejeitar como obra não sua o que levas entre as pernas, diz sim ou não, Não pode, Porquê, Porque o Senhor não pode não querer o que antes quis. Pastor acenou a cabeça lentamente e disse, Por outras palavras, o teu Deus é o único guarda duma prisão onde o único preso é o teu Deus (ESJC, p. 196).

O embate dialético entre Pastor e Jesus imprimem questionamentos ontológicos e mesmo teológicos se tomarmos a perspectiva de Ratzinger na sua encíclica. Primeiro porque ao questionar a rejeição de Deus sobre a plenitude de sua criatura opera-se o desafio do “dobrar-se sobre si”, e segundo porque sendo Deus participante do devir, ou ele o próprio devir, o homem, sua imagem e semelhança segundo a tradição cristã, participante da inconstância não carrega uma culpabilidade inerente ao seu ser devido a uma transgressão. Aqui se evidencia o que Voltaire protagonizara no poema do terremoto de Lisboa, ao deus cristão é dado o que lhe falta: “Ser sem limite e rei único na verdade/trago-te o que não tens na tua imensidade/faltas, erro, ignorância e males em pujança”. (VOLTAIRE, 2012, p. 51).

Mas, para o escritor lusitano, as interdições do cristianismo sobre o corpo são, provavelmente, o ponto de maior insensatez. A evidente primazia da Ideia sobre o Sensível, comum em Platão, é radicalizada no cristianismo, sobretudo primitivo, de forma a gerar uma infundável lista de mártires, embora o martírio não tivesse diretamente ligado a uma questão sexual, o desprezo pelo corpo, ou seja, a indiferença à vida, na iminência da morte, era a questão fulcral para a “glorificação”. A interdição ao corpo não se dará apenas numa questão de prática sexual, mas pela própria mortificação do corpo, tido em alguns momentos da história do cristianismo como uma verdadeira prisão que impede à essência do ser humano um contato cândido com o inefável. A famosa lista de mártires revelada a Jesus no episódio da barca, símbolo de orgulho para o cristianismo, revela de forma mais pujante a faceta tirânica desse deus que se apraz com sangue e renúncias. O Diabo insere, nesse diálogo, um ponto que incita a uma reflexão mais incisiva; ao chamar à atenção para as imposições de Deus, ele imprime um paradoxo no qual o cristianismo dificilmente encontrará uma saída satisfatória na relação de dependência que a alma obrigatoriamente mantém com o corpo:

observa como há, no que ele tem vindo a contar, duas maneiras de perder-se a vida, uma pelo martírio, outra pela renúncia, não bastava terem de morrer quando lhes chegasse a hora, ainda é preciso que, de uma maneira ou outra, corram ao encontro dela, crucificados, estripados, degolados, queimados, lapidados, afogados, esartejados, estrangulados, esfolados, alanceados, escorneados, ou então, dentro e fora das celas, capítulos e claustros, castigando-se por terem nascido com o corpo que Deus lhe deu e sem o qual não teriam onde pôr a alma, tais tormentos não inventou este Diabo que te fala (ESJC, p. 324).

A questão do martírio, ou desse abandono da perspectiva sensível em favor de uma perspectiva idealizante, é, talvez, uma das páginas mais emblemáticas da história do cristianismo. O escrito que Inácio, bispo de Antioquia no primeiro século, escreve da prisão em Esmirna aos fiéis que estão em Roma, local de seu futuro martírio, é uma dos mais

emblemáticos e emocionantes relatos de como o martírio era encarado no início da Era Cristã. Inácio persuade os fiéis a não intervirem perante as autoridades romanas de forma a impedir sua morte: “Não desejo que agradeis aos homens, mas que agradeis a Deus, como de fato o fazeis. Eu não teria outra ocasião como esta de alcançar a Deus, e vós, se ficásseis calados, poderíeis assinar obra melhor. Se guardásseis o silêncio a meu respeito, eu me tornaria pertencente a Deus” (Rm, 2,1). O despojar-se da vida, ao que em princípio parece ato de insanidade, reveste-se de um desejo ardente, uma espera ansiosa pela morte, símbolo do encontro com o inefável, “é vivo que eu vos escrevo, mas com anseio de morrer” (Rm, 7,1). Se Saramago nos apresenta a patologia do martírio e do abandono da vida, em Inácio percebemos a página mais insana do cristianismo sem deixar de nos surpreender pela coragem com que ele se entrega à morte pelas feras:

Deixai que eu seja pasto das feras, por meio das quais me é concedido alcançar a Deus. Sou trigo de Deus, e serei moído pelos dentes das feras para que me apresente como trigo puro de Cristo. Ao contrário, acaríciai as feras, para que se tornem minha sepultura, e não deixem nada do meu corpo, para que, depois de morto, eu não pese a ninguém. (...) Possa eu alegrar-me com as feras que me estão sendo preparadas. Desejo que elas sejam rápidas comigo. Acariciá-las-ei, para que elas me devorem logo, e não tenham medo, como tiveram de alguns e não ousaram tocá-los (Rm, 4, 1-2; 5,2).

Ainda com seu olhar cético e crítico sobre o papel que a Igreja desempenha, Saramago afirma que “o Vaticano, como já não crê na existência da alma, se ocupa da repressão dos corpos” (SARAMAGO, 2010, p. 123). Aqui não há apenas uma declarada posição de indiferença ao conceito transcendental inerente à religião, o deus d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* é um ser indiferente às questões estritamente humanas, ele não conhece as vicissitudes de sua criação, quando o corpo de José encontra o de Maria, na consumação do mais belo exemplo de amor conjugal, Deus não está nesse momento, não participa do ato sublime de doação mútua de sua própria criação:

Deus, que está em toda parte, estava ali, mas, sendo aquilo que é, puro espírito, não podia ver como a pele de um tocava a pele do outro, como a carne dele penetrou a carne dela, criadas uma e outra para isso mesmo, e, provavelmente já nem lá se encontraria quando a semente sagrada de José se derramou no sagrado interior de Maria, sagrados ambos por serem a fonte e a taça da vida, em verdade há coisas que o próprio Deus não entende, embora as tivesse criado (ESJC, p. 19).

A poeticidade com que Saramago narra esse episódio carrega de forma mais pujante o desprezo de algumas “verdades” teológicas. A primeira é a onisciência de Deus; ao salientar a

dicotomia do corpo-espírito propalada pelo próprio cristianismo, Saramago reforça a impossibilidade de Deus, sendo puro espírito, compreender aquilo que é inerente à matéria; e cena mais contundente é do episódio da barca quando Jesus questiona essa onisciência, “Sendo Deus, tens de saber tudo, Até certo ponto, só até certo ponto, Que ponto, O ponto em que começa a ser interessante fazer de contas que ignoro” (ESJC, p. 305). A segunda, e talvez mais retumbante em suas consequências, é a ruptura com a concepção de Jesus. A “semente” que José derrama no ventre de Maria será a verdadeira causa da geração de Jesus, e não, segundo a ortodoxia cristã, uma concepção mediante ação do Espírito de Deus. É importante salientar o uso que Saramago aqui faz do vocábulo “sagrado”, “a semente sagrada de José se derramou no sagrado interior de Maria, sagrados ambos por serem a fonte e a taça da vida”. A palavra não é usada na concepção usual do termo, mas o autor português dá um novo significado a este termo fazendo dele a expressão máxima da concepção humana através do usufruto do corpo. Assim ele opera uma inversão da ortodoxia que privilegia o espírito em detrimento do corpo. A concepção humana, aqui ato sublime, só realiza-se no encontro de dois corpos, é um fenômeno que não pode possuir outra lógica que não essa. Rejeitar o papel do corpo é, segundo Saramago, desprezar o humano em sua integridade.

Retomando, então, a reflexão da relação de Deus no escrito evangelístico com os homens, há, portanto, um quadro no qual o criador desconhece sua criatura? Ou uma subversão dos preceitos do criador por parte de sua criatura? Para Saramago a questão não caminha por esses trilhos, mas pelo seu modo mais repressor possível, pela imposição do sentimento de culpa,

no fundo a Igreja não está nada preocupada com a minha alma ou com a sua – ela própria tem muitas dúvidas sobre essa questão de haver alma – porque o que quer controlar é o meu corpo e o seu corpo para purificar-se e assim acumular um passivo nestes dois mil anos de uma lista de mortos interminável por causas distintas (SARAMAGO, 2010, p. 176).

Isso também é salientado por Freud n’*O mal-estar na civilização*. Para o psicanalista austríaco o papel que a religião opera na consciência humana é de um verdadeiro censor, uma instância que está constantemente vigilante, observando as ações, e mais grave, pensamentos dos sujeitos. Assim, as religiões pretendendo “redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado” (FREUD, 2011, p. 82) operam como instituições redentoras e guias capazes de mostrar o “verdadeiro” caminho a ser seguido. Evidentemente não se quer aqui perscrutar os fundamentos das religiões e seu papel na sociedade, isso, aliás, é uma

temática já trabalhada exaustivamente pelos diversos campos dos saberes humanos. No entanto, mesmo diante dessas objeções, é impossível furtar-se a refletir constantemente esse tópico diante do quadro contemporâneo que se apresenta. Esse sentimento de pecado/culpa imputado pelas religiões ao homem, também é extremamente incômodo a Saramago, “quem nasce não tem pecados seus, não tem que se arrepender do que não fez” (ESJC, p. 362). Culpa de quê? O que é o pecado? São indagações que devem ser refletidas à luz de uma constante suspeita que revelará seus objetivos políticos de repressão e domínio no qual as instituições eclesásticas se perpetuarão no poder por mais de dois milênios.

Ainda em sua reflexão sobre o cristianismo, Freud aproxima seu pensamento daquele de Saramago presente na escritura evangelística quando interroga se Deus e o Diabo não são, em essência, a mesma coisa. O psicanalista austríaco afirma que “o Diabo seria o melhor expediente para desculpar Deus, teria a mesma função econômica de descarga que têm os judeus no mundo do ideal ariano. Mas mesmo assim pode-se pedir a Deus satisfações pela existência do Diabo” (FREUD, 2011, p. 66); no evangelho do escritor português encontramos inúmeras referências a este ponto, ora numa ironia velada, ora em crítica aberta como: “Sim, se existe Deus terá de ser um único Senhor, mas era melhor que fossem dois, assim haveria um deus para o lobo e um deus para ovelha” (ESJC, p. 192). Essa dicotomia inerente à figura de Deus, aliás, já houvera sido exposta por Saramago em diversas ocasiões, mas no evangelho ela é amplificadora quando o porta-voz dessa “verdade inaudita” é o Diabo. A continuação desse pensamento protagonizado por Pastor, no qual o interlocutor é o jovem Jesus, é síntese da responsabilidade de Deus nos acontecimentos terrestres; era melhor que houvesse dois deuses, “um para o que morre e outro para o que mata, um deus para o condenado, um deus para o carrasco” (ESJC, p. 192). A réplica de Jesus parece estar envolvida com a defesa comum da religião monoteísta, e no caso do cristianismo, uma questão teológica, “Deus é uno, completo e indivisível (...) Deus não vive, é” (ESJC, p. 192). Indiferente às questões estritamente teológicas, portanto, distante de um compromisso ético material, quando não meramente linguísticas e axiomáticas como nesta célebre performance: “Deus não vive, é”, Saramago impõe uma dura crítica à religião em todas as suas facetas: “nessas diferenças não sou entendido, mas o que posso te dizer é que não gostaria de me ver na pele de um deus que ao mesmo tempo guia a mão do punhal assassino e oferece a garganta que vai ser cortada.” (ESJC, p. 192). Indubitavelmente essa passagem d’*O Evangelho segundo Jesus Cristo* lembra o último livro de Saramago, *Caim*, quando do episódio do primeiro fratricídio bíblico.

Nesse episódio, Deus é tão ou mais responsável que Caim no assassinato de Abel. O que ambos escritos saramaguianos têm em comum, além da explícita retomada de histórias bíblicas, é a paulatina desconstrução e questionamento acerca do amor divino. A imagem revelada de Deus tirânico não é uma construção inédita; sobremaneira *Caim* apresenta um Deus cuja imagem já está explicitamente dada nos escritos veterotestamentários e não por acaso é o fator comum de embaraço para a teologia que tenta expurgar de Deus a imagem de tirânico. A reviravolta da construção imagética de Deus operada nos escritos neotestamentários sob a égide da máxima joanina *Deus caritas est*, fruto de uma forte influência do pensamento helênico, é revelada no evangelho saramaguiano sob o signo da loucura da cruz que é, verdadeiramente, não símbolo do amor descendente, mas vontade de poder de Deus.

As objeções que Saramago impõe à figura de Deus e à história do cristianismo parecem, *a priori*, objeções da ordem do evidente. Todavia, é exatamente esse “evidente” que não é observado no julgamento crítico daqueles que participam dessa ideologia. Freud já concluíra que “quem participa do delírio jamais o percebe” (FREUD, 2011, p. 26), e Nietzsche também chegara à conclusão parecida quando, no escrito do começo de 1862, esboça aquilo que viria permear seu pensamento e aponta o caminho pelo qual é possível superar essa constatação freudiana. Mesmo apresentado anteriormente, é salutar resgatarmos novamente esse escrito:

Se pudéssemos contemplar a doutrina cristã e a história da Igreja com olhar isento e livre, teríamos de expressar opiniões contrárias às ideias geralmente aceitas. Porém, desde os nossos primeiros dias estreitados no jugo do hábito e dos preconceitos, e pelas impressões da infância inibidos na evolução natural de nosso espírito e condicionados na formação de nosso temperamento, acreditamos dever considerar quase um delito, se escolhemos um ponto de vista mais livre, a partir do qual possamos emitir, sobre a religião e o cristianismo, um juízo imparcial e adequado aos tempos (NIETZSCHE, 2009, p. 153).

Um dado, porém, que parece contrariar toda essa reflexão levada a cabo até aqui por Saramago repousa no entendimento da consequência última do amor. Independentemente da concepção primeva do amor tanto a presente em Platão – talvez o primeiro a sistematizar uma reflexão sobre o fundamento do amor – quanto a concepção de Ratzinger e a de Saramago, é como esse entendimento do seu fundamento reflete na práxis. Exatamente aqui parece haver uma convergência que se contrapõe a todo fundamento basilar do amor.

Essa práxis para um escritor materialista e ateu como Saramago tem implicações extremas. Esse é o mote como deve ser entendido as relações básicas entre os seres humanos.

Para um teólogo “racionalista” como Ratzinger é a resposta mais palpável daquilo que ele diz ser a essência do seu deus. É neste ponto que se opera possivelmente uma superação do quadro pessimista pintado por Freud em *O mal-estar na civilização*. Não que o psicanalista austríaco fosse um pessimista no entendimento absoluto do termo, mas porque a sua análise depreendida no interior do livro deve ser encarada como um desafio ao próprio sujeito. Quando afirma: “devido a essa hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração” (FREUD, 2011, p. 58), Freud creditará à religião o papel de domesticação dessa força singular do homem por meio, entre outros, da repressão sexual e da promessa de recompensas no além. É por isso que o compromisso ético fundado apenas numa “recompensa” neste mundo dificilmente encontrará força de manutenção.

Indubitavelmente ao inserirmos essa assertiva freudiana lembramos da mesma denúncia feita por Saramago em *Ensaio sobre a cegueira*. Mesmo que ambos pensadores, Saramago e Ratzinger, concordem com Freud que a razão por si só não é capaz de manter uma ética própria porque as paixões movidas pelos instintos são sempre uma força coercitiva a ameaçar o bom funcionamento social, ambos discordam de uma resolução. É evidente que para o autor português a religião não tem capacidade nem fundamento para outorgar um papel ético final, a própria caricatura que Saramago pinta de Deus responde o porquê de sua inviabilidade; ao passo que Ratzinger recorre a *caritas* como prova do compromisso ético do cristianismo na superação desse quadro.

Recorrendo aos escritos paulinos e joaninos, o teólogo alemão ressalta que “o amor do próximo, radicado no amor de Deus, é um dever, antes de mais nada, para cada um dos fiéis, mas é-o também para a comunidade eclesial inteira, e isso em todos os seus níveis” (BENTO XVI, II, 20). Assim, mesmo salientando que no início do “ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia” (BENTO XVI, §1), o teólogo alemão reforça a universalidade da mensagem cristã – “a *caritas-agape* estende-se para além das fronteiras da Igreja; a parábola do bom samaritano permanece como critério de medida, impondo a universalidade que se inclina para o necessitado encontrado por acaso, seja ele quem for” (BENTO XVI, II, 25) – ao passo que alerta que essa caridade não deve ser um exclusivismo próprio do ser, ou seja, dele emanado, mas revela-se, “precisamente, no fato de que eu amo, em Deus e com Deus, a pessoa que não me agrada ou que nem conheço sequer” (BENTO XVI, I, 18). Desta forma ele está sempre evidenciando o preconizado na 1 Carta de João, a fonte da caridade é Deus, “amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e

conhece a Deus” (1 Jo, 4, 7). Mesmo que, com razão, Ratzinger saliente o compromisso social e ético que o cristianismo possui e, de alguma maneira, inaugurou na perspectiva das religiões, o problema do seu entendimento está justamente na subordinação que ele impõe o serviço caritativo à crença, não permitindo que ela seja um fruto meramente antropológico porque, em tese, requer uma recompensa, esquecendo-se que sendo o amor caritativo depreendimento de Deus não haja uma espera por uma recompensa além-túmulo. A via de mão-dupla que ele impõe ao homem, capturando-o numa armadilha, é, em última análise, a tentativa de exclusivismo de uma visão cristã sobre a concepção do amor; o amor na concepção joanina “deve, antes, ser interpretado no sentido de que o amor ao próximo é uma estrada para encontrar também a Deus, e que o fechar os olhos diante do próximo torna-os cegos também diante de Deus” (BENTO XVI, I, 30). Assim, sob uma ótica dubitativa, é de se questionar se essa operação protagonizada por Ratzinger não tenta deslocar a perspectiva do amor das patologias propaladas no seio do cristianismo buscando evidenciar outra faceta, a saber, do compromisso com o outro.

Difícilmente encontraremos uma resposta unívoca e inequívoca em Saramago sobre como superar definitivamente esse cenário de desumanização, dado o fracasso do cristianismo, comunismo e capitalismo, uma vez que o seu já conhecido e agudo pessimismo voltairiano inúmeras vezes deixa antever um quadro de fracasso total. “Gostaria de me encontrar com Voltaire e lhe dizer que ele tinha razão ao ter sua cética e pessimista opinião sobre o gênero humano. (...) há motivos para pensar que, se vivesse no século XX, ele teria muito mais razão ainda” (SARAMAGO, 2010, p. 140). O que parece, todavia transparecer é que, diferentemente do mandamento cristão que impõe séria obrigatoriedade, o compromisso ético no qual Saramago acredita, parte de uma gratuidade singular e que não está subordinado a recompensas imediatistas ou pautado numa transcendência. Em outras palavras, na própria superação de seu pessimismo há sempre o desejo inerente de um compromisso de mudança, uma ética fundada no homem, e mesmo sujeita às suas vicissitudes, capaz de orientar os ditames civilizacionais. “Meu olhar é pessimista, mas esse é o olhar que quer mudar o mundo” (SARAMAGO, 2010, p. 141).

Fernando Gómez Aguilera, na organização de pensamentos do escritor português que culminou no livro *As palavras de Saramago*, destacou em certo momento que:

para recuperar esse destino descarrilado, [Saramago] insistiu na necessidade de aceitar como prioridade absoluta o ser humano. Em contraste com o sinal dos tempos, reclamava uma economia e uma técnica a serviço das pessoas e do seu desenvolvimento individual e coletivo, do mesmo modo reivindicou a faculdade de

pensar e a filosofia como uma dimensão substantiva da existência. Se a singularidade humana está em se identificar como o único animal com consciência de si, é indesculpável aceitar a responsabilidade sobre os atos próprios. É esse um princípio fundamental da ética, na qual, de acordo com seu critério, deveriam se apoiar o conhecimento e o respeito aos demais e ao ambiente – em última instância, a defesa da vida. Do contrário, estamos fadados à celebre conclusão de Plauto, popularizada por Hobbes: “o homem é o lobo do homem, e do não homem, quando desconhece quem é o outro” (AGUILERA, 2010, p. 144).

É fato, porém, que o escritor português está ciente dos percalços que seu pensamento reivindicador de uma primazia do homem não é um ineditismo na história, bem como essa mesma proposta já anteriormente levada adiante mostrou suas patologias e deficiências, mas como bem recorda acerca da ineficácia e do insucesso de uma proposta socialista que não se funda sobre uma base de pensamento estritamente socialista, o humanismo jamais logrará êxito se não se fundar sobre uma perspectiva estritamente humanista.

Daí, podemos depreender a explicação da operacionalização do *fator Deus* tão presente em sua literatura. O *fator Deus* é um desses entraves que impossibilitam ou atrasam um avanço nesse processo de humanização porque ainda polui esse projeto com um discurso pautado numa recompensa para o além. É preciso um compromisso ético que não se furte, nem se funde, numa transcendência que invariavelmente só podem gerar duas coisas no homem: sentimento de culpabilização por um ato de que ele não foi nem será protagonista; e álibi para ações que só ele seria estritamente responsável. O *fator Deus* também se camufla sob uma pseudoloucura racional, é dizer, tentar transferir para a razão certas atitudes inumanas que sempre estiveram sob os auspícios do delírio da religião. Em um artigo em espanhol publicado no endereço eletrônico da Fundação Saramago, intitulado *El factor Dios*, o autor português após citar acontecimentos recentes nos quais o horror humano – “el horror, escondido como un animal inmundo, esperó a que saliésemos de la estupefacción para saltarnos a la garganta”⁴ – protagonizou espetáculos de morte e completo desrespeito pelo seu semelhante, salienta que as carnificinas propaladas em nome de Deus se não são piores, igualam-se. A reflexão de Saramago, que superficialmente parece protagonizar uma virada na sua posição ateísta, “Y, con todo, Dios es inocente”, aprofunda sua reflexão imputando ao homem uma responsabilidade maior porque Deus é inocente, “inocente como algo que no existe, que no ha existido ni existirá nunca”.

Saramago, verdadeiramente, tenta superar aquele uso oportunista, utilitarista e por isso pernicioso que Sartre faz de Deus na sua obra *O existencialismo é um humanismo*. A

⁴ Disponível em: <http://www.josesaramago.org/el-factor-dios/>. Acesso em 20/08/2015.

permanência de Deus nas mentalidades não gera um mundo policiado e, portanto, mais ético. É preciso eliminar definitivamente Deus, ou melhor, o *fator Deus* para, efetivamente, abrir-se uma perspectiva meramente humana. O *fator Deus* “es terriblemente igual en todos los seres humanos donde quiera que estén y sea cual sea la religión que profesen, que ha intoxicado el pensamiento y abierto las puertas a las intolerancias más sórdidas” que no respeta sino aquello en lo que manda creer”, é esse que deve ser combatido com todas as forças humanas.

É justamente esse *fator Deus* que melhor sintetiza sua ligação com o pensamento voltairiano. Ambos refletiram sobre Deus, sobre o homem, e principalmente sobre suas patologias. Para Saramago tornou-se notório que Deus é fruto da patologia racionalista humana. Ao passo que essa patologia volta-se contra si sob a camuflagem de instituto transcendental, como já se referido: “Deus é uma criação humana e, como muitas outras criações humanas, a certa altura toma o freio nos dentes e passa a condicionar os seres que criaram essa ideia” (SARAMAGO, 2010, p. 119). É assim que se pode vislumbrar o diálogo de Jesus e seu pai, Deus. Na condição que Jesus encontra-se, encontra-se também o homem. Só a ele cabe a decisão, a escolha por qual caminho seguir: o da liberdade, da revolta, da rebeldia, da revolução, da transgressão, da subversão, da aceitação etc. Independentemente de qual escolha seguir, as consequências advindas são inevitáveis, assim ocorre com Jesus quando tenta romper o pacto com Deus percebe que sua ação pretérita no deserto, quando do sacrifício do cordeiro, possui implicações que se atualizam, lançam-se do passado sobre o presente e cobram sua responsabilidade:

Mas o que Jesus lê nos olhos de Pastor é as palavras que ele lhe disse quando o mandou embora do rebanho, Não aprendeste nada, vai-te, agora Jesus compreende que desobedecer a Deus uma vez não basta, aquele que não lhe sacrificou o cordeiro, não deve sacrificar-lhe a ovelha, que a Deus não se pode dizer Sim para depois dizer-lhe Não (ESJC, p. 313).

Não apenas a Deus não se pode dizer sim e não indistintamente, o compromisso deve ser ético até suas últimas consequências. A frase seguinte é a síntese inequívoca da responsabilidade do homem perante os rumos civilizacionais e substancializa aquilo que Voltaire (2012, p. 31) já ironizava no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, se há o reconhecimento de “que há tanto de fragilidade nas luzes do homem quanto de misérias em sua vida”, não é no Transcendente que repousa a ética, mas aqui, no puro e simples homem: “Deus, apesar das suas habituais exibições de força, ele é o universo e as estrelas, ele é os raios e os trovões, ele é as vozes e o fogo no alto da montanha, não tinha poder para obrigar-te a matar a ovelha, e, contudo, tu, por ambição, mataste-a” (ESJC, p. 313).

Resta saber se o pensamento e desejo de Saramago não é mais uma utopia, um sonho como inúmeros outros e uma crença positiva nos rumos civilizacionais e sociais. Sendo uma utopia ou não, substantivo aliás, que ele rejeita peremptoriamente, a posição desse Nobel de Literatura impõe severa e rigorosa reflexão. Longe de apontar caminhos a serem trilhados com promessas de perfeição, Saramago caminha na trilha contrária e reforça tanto as patologias do discurso teológico quanto do racionalismo que ele defende, mostrando e reconhecendo, assim, que a tarefa da humanização passa obrigatoriamente pela renúncia de primazia de discursos. As mulheres dos romances saramaguianos parecem serem as únicas que apontam para uma saída. O amor, aí sim, é gratuito, não reclama nada e é recíproco. Mais uma vez a utopia reina apenas no possível mundo literário? Pode ser que sim, mas a sua própria vida, seu encontro com Pilar, talvez seja testemunha de que tudo provavelmente é ficção, mas a literatura é vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jesus morreu inocente. Esse, tal qual a introdução, é mais um axioma. Entretanto, diametralmente oposta à interpretação hermenêutica clássica que vê um processo jurídico fraudulento e deficiente em torno da condenação de Jesus, a inocência deste no evangelho saramaguiano não é bem uma inocência, mas uma ingenuidade. Ingenuidade porque cobra sua parcela de responsabilidade ética. Jesus já houvera selado um pacto, e assim como não pôde voltar atrás na barca, não poderia voltar atrás no caminho da cruz. Semelhantemente à maneira sartriana da liberdade humana, Saramago mostra que nossas escolhas estão atreladas invariavelmente a consequências que cobram dos indivíduos suas responsabilidades no “aqui e agora”, sem lançar-se para entidades extra-mundo. Portanto, Jesus é inocente perante a *hybris* de um deus insano e sedento de poder, mas não o é perante a sua escolha em selar o pacto quando do sacrifício da ovelha no deserto. A sequência da narrativa posterior ao sermão da montanha, quando Jesus estava na tenda com Maria de Magdala, traduz bem essa sua parcela da responsabilidade e inocência concomitantes:

Jesus disse, Eu sou o pastor que, com o mesmo cajado, leva ao sacrifício os inocentes e os culpados, os salvos e os perdidos, os nascidos e os por nascer, quem me libertará deste remorso, a mim que me vejo, hoje, como meu pai naquele tempo, mas ele é por vinte vidas que responde, e eu por vinte milhões (ESJC, p. 338).

Saramago, como afirma Frias Martins, encantou-se pela figura de Jesus, e “esse encantamento faz com que o narrador se torne um aliado da própria curiosidade de Jesus, bem como da perplexidade (e mesmo ansiedade) deste perante o destino da humanidade” (MARTINS, 2014, p. 151). É a partir dessa perspectiva que Manuel Frias (2014, p. 153) enxergará em Saramago uma espiritualidade clandestina que procurando “afincadamente libertar Jesus da esfera de Deus, tentando salvá-lo da sua própria condição filial ou, colocando a questão de outra perspectiva, tentando devolver a um Deus cego e arrogante a verdade de que Jesus é *um* dos seus filhos e que, sendo-o, merece (...) ser objeto de uma atitude divina mais consentânea com um ser sagrado”. O que o teórico lusitano chama de espiritualidade é o que chamamos até agora de compromisso ético, isto é, “a separação saramaguiana da moral e da transcendência não se fecha na abstração filosófica da necessidade imanente do bem, antes refaz na *equação espiritual de Jesus* a base firme dos valores mais sábios da humana conduta” (MARTINS, 2014, p. 154).

Em sua labuta literária, o escritor lusitano parece ter ultrapassado a barreira que impunha à ficção um lugar de minoridade na tarefa de apropriação do homem e imputa à concepção cristã clássica de mundo novos questionamentos, é dizer, “ao acentuar a incidência crítica dos seus romances, reivindicando um espaço ético (...), Saramago foi-se aproximando de uma afirmação da literatura enquanto lugar muito especial de diálogo do homem consigo mesmo e com o mundo exterior” (MARTINS, 2014, p. 186). Todavia, essa tarefa não foi isenta de percalços, mas de penosas interdições que reverberaram em sua vida particular. No entanto, a incansável batalha do escritor permitiu a quebra de um paradigma ético que via apenas no Transcendentalismo o seu suporte e garantia de coesão.

Manuel Frias Martins ainda oferece uma síntese inequívoca dessa labuta literária de Saramago, pois afirma que:

os romances saramaguianos oferecem-se sempre como uma forma de conhecimento do homem e das suas circunstâncias que é simultaneamente essencial (isto é, que vai muito mais longe que o discurso filosófico) e experimental (isto é, que explora a complexidade da expressão linguística em conjunto com a ‘descoberta’ de um universo de possíveis do pensamento) (MARTINS, 2014, p. 186).

Se pudéssemos nos apropriar de uma frase pessoana, e transformando ou mesmo invertendo seu significado, aplicássemos a Saramago, compreenderíamos, talvez de maneira inequívoca, a sua labuta literária desde *Terra do pecado* até *Caim*. O que emana das obras saramaguianas é essa “febre pelo homem”, o que explica, aliás, a concepção de uma obra como a de Manuel Frias Martins ao creditar uma espiritualidade ao pensamento saramaguiano. Como o próprio autor admite, essa concepção de espiritualidade está intimamente atrelada a uma preocupação da manutenção de uma ética estritamente humana sem a proteção ou fundamentação transcendente:

E a *hipótese da espiritualidade* em José Saramago [nasceu] não só porque eu pressentia a existência de *um subtexto espiritual clandestinamente operativo* em muitas das avaliações saramaguianas da ação do homem e das culturas que lhe formataram a consciência mas também porque a *preocupação ética* revelada pelo intelectual interveniente na vida pública se casava primorosamente com o inventor de personagens e cenas de vida assinaladas pela funcionalidade moral da alegoria como forma dominante de expressão literária (MARTINS, 2014, p. 14).

Essa “espiritualidade clandestina” que Manuel Martins credita a Saramago, embora não se contraponha ao compromisso ético estritamente antropológico do escritor, é eclipsada pela sua assertiva de que os escritos de Saramago que tratam da questão de Deus não possuem

a intenção de uma emenda teológica. Se assim aceitássemos sua proposição, possivelmente deveríamos desconsiderar o “dobrar-se contra si” que ele imprime ao cristianismo ao apresentar os dramas humanos que Jesus sofre ao longo de sua narrativa. Todavia, ainda é preciso fazer certa justiça ao pensamento de Manuel Martins (2014, p. 71), pois, em última análise, ele entende a espiritualidade saramaguiana como “uma manifesta e deliberada *apologia do valor moral mais verdadeiro: o de ser para o outro como para si mesmo*”.

Quando o Diabo, do alto de sua humanidade, afirma: “ouvi com grande atenção tudo quanto foi dito nesta barca, e embora já tivesse, por minha conta, entrevisto uns clarões e umas sombras no futuro, não cuidei que os clarões fossem de fogueiras e as sombras de tanta gente morta” (ESJC, p. 327), ele não está apenas trazendo à tona, mais uma vez a patologia das religiões, em especial do cristianismo. Adiante se imporá a Deus, verdadeiramente, o “virar-se contra si” que Ratzinger tanto enxerga na crucificação de Jesus. Esse virar-se contra si que Saramago impõe a Deus num romance, isto é, numa evidente ficção, é apenas aparente porque seu intento é fazer da proposta do Diabo um desafio à religião. O Diabo então propõe a Deus: “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 fui um dos teus anjos predilectos” (ESJC, p. 328). Evidente é a rejeição de Deus, mais impressionante é a resposta que ele dá:

Não te aceito, não te perdoo, quero-te como és, e, se possível, ainda pior do que és agora, Porque, Porque este Bem que eu sou não existiria sem esse Mal que tu és (...), se o Diabo não vive como Diabo, Deus não vive como Deus, a morte de um será a morte do outro” (ESJC, p. 328-329).

A proposta do Diabo a Deus é a proposta que Saramago faz àqueles que outorgam a si a representação divina. Um desafio de abrir mão e renunciar todas as verdades estabelecidas até então, uma oportunidade de renovar e transformar a história; a resposta dada a Saramago pode ser resumida no posicionamento do governo português quando do veto ao seu livro para representar Portugal no Prêmio Literário Europeu, e do comentário do jornal oficial do Vaticano, *L'Osservatore Romano*, quando recebeu o Nobel de Literatura em 1998: “um comunista recalcitrante, com visão substancialmente antirreligiosa do mundo” (*apud* BERNARDO, 2014, p. 251).

As ações protagonizadas pelas instituições dominadas pelo pensamento cristão apenas reforçam e validam as denúncias feitas pelo escritor português, salientando as patologias da religião e de seus asseclas.

Ao se tornar evidentes as querelas religiosas que marcam a história da humanidade com traços de disputas políticas e de poder, manchadas com sangue de inúmeros lados, percebe-se o quanto este tema jamais deixará de ser atual e de uma urgência a ser analisado, refletido e buscadas soluções que amenizem essa digladição no qual o homem será a única vítima real. É fato que se nos primórdios do cristianismo, independente do momento em que Jesus deixa de o homem histórico e passa a ser o Cristo, a concepção cristã tivesse por escopo a vida em comunidade e o princípio da dignidade humana já fosse um fundamento inalienável, guardadas certas reservas, claro está, a expansão desse modelo ao ganhar corpo e força política aos poucos sucumbe a um sistema doutrinário, dogmático e político que paulatinamente mostrou-se intolerante, ao ponto de inúmeras vezes, sobretudo nos séculos que antecipavam a Reforma Protestante, tentarem reviver aquela comunidade primeva. Evidentemente, como reconhece o teólogo alemão isso é uma tarefa quase fadada ao insucesso pelas circunstâncias temporais que se apresentam. As próprias reformas mostraram ao longo da evolução histórica a caduquice de sua proposta, caindo nas mesmas armadilhas institucionais que outrora tentavam se livrar.

Mesmo diante disso, o retorno que o teológico protagoniza contemporaneamente revela sua potencialidade que jamais fora sucumbida pelos avanços propalados pela razão iluminista e o cientificismo positivista ao ponto dos arautos do teológico, após a derrocada do racionalismo como sistema único e exclusivo regulador das ações humanas, ocuparem espaços na vida pública e imporem sua visão nos ditames sociais.

A literatura saramaguiana que tem por escopo a questão de Deus é como um memorial a lembrar que mesmo envolto em “atualizações” discursivas eufêmicas a sua essência sempre estará mergulhada em episódios, literários ou factuais, em atos que beiram o absurdo, e ao passo que reivindica uma base racional é tão cúmplice das patologias que esta tem se apresentado ao longo do tempo. Daí, percebemos que religião e razão são as duas grandes problemáticas de Saramago e que ambas obrigatoriamente deságuam no campo ético e que devem assumir uma ética final. Portanto, a ética sempre será o problema último em Saramago, ela deve estar acima de qualquer coisa.

Se Ratzinger enxerga na fé o instrumento que deve ser capaz de alargar o uso da razão, purificando-a de suas patologias que de alguma forma perpetrou episódios mais insanos na história da humanidade, Saramago nos interroga se esta mesma fé tem pré-requisitos que a isentem de tal culpa, esta ou outras ao longo da história civilizacional, isto é, fé e razão, ao passo que constituíram avanços significativos nas relações humanas também caíram em

armadilhas que muitas vezes ofuscam seu protagonismo anterior. Nesse momento, assim com em Sartre, percebemos que a literatura é para Saramago um meio no qual o homem possa ter contato com o que ele nomeia de inefável, sem jamais compreendê-lo como uma entidade transcendente ou hierárquica superior.

O amor, evidentemente, é redentor em seus livros, mas um amor que se estabelece no aqui e agora, não se lança no além, não se funda no jamais transcendente. Assim como o crânio de Adão que das profundezas da terra, no momento da crucificação, retorna ao solo e tem diante de si só o horizonte da terra, porque “isso são coisas da terra, e delas se faz a única história possível” (ESJC, p. 13) a vida fecha-se num ciclo e se perpetua no compromisso deste e não do outro mundo. A tarefa cabe em humanizar o mundo, embora sempre paire o fantasma do pessimismo voltairiano a rondar.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

AGUILERA, Fernando Gómez. A estátua e a pedra: o autor diante do reflexo da sua obra. In: SARAMAGO, José. *Da estátua à pedra e discursos de Estocolmo*. Belém: Ed. UFPA; Lisboa: Fundação José Saramago, 2013.

_____. Crônica do escritor na rua. In: *AS PALAVRAS de Saramago*: catálogo de reflexões pessoais, literárias e políticas. Fernando Gómez Aguilera (Sel. e Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002.

ATENÁGORAS DE ATENAS. In: *PADRES Apologistas*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti, tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 5ª reimpr. São Paulo: Paulus, 1995.

BASTAZIN, Vera. *Mito e poética na literatura contemporânea: um estudo sobre José Saramago*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini... [et al]. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

BENTO XVI, Papa. Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões. In: *COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura*. Instituição COMMUNIO do Brasil. v. 26. n. 2 maio/set. 2007. (Edição 95).

_____. *Carta encíclica "Deus caritas est"*. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2013.

BERNARDO, Gustavo. *A ficção de Deus*. São Paulo: Annablume, 2014.

BRUNO, Mário. *Escrita, literatura e filosofia: (Derrida, Barthes, Foucault e Deleuze)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CARPEAUX, Otto Maria. *O Iluminismo e a revolução por Carpeaux*. São Paulo: Leya, 2012. (História da literatura ocidental; v. 5).

CLEMENTE. Clemente aos Coríntios. In: *PADRES Apostólicos*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti, tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 6. reimpr. São Paulo: Paulus, 1995.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positivista: discurso sobre o espírito positivista*. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA DEI VERBUM SOBRE A REVELAÇÃO DIVINA. Bíblia da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2006.

D'ARCAIS, Paolo Flores. *Jesús. La invención del Dios cristiano*. Traducción de José Luis Sandoval. Madrid: Minima Trotta, 2012.

_____. RATZINGER, Joseph (BENTO XVI). *Deus existe?* [tradutora Sandra Martha Dolinsky]. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009.

DAVIS, Creston. Sábado Santo ou Domingo da Ressurreição? Preparando um debate improvável. In: *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Slavoj Žižek e John Milbank; organização Creston Davis; tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DIOGNETO. Cartas a Diogneto. In: *PADRES apologistas*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti, tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 5. reimpr. São Paulo: Paulus, 1995.

EHRMAN, Bart D. O Cristianismo de ponta-cabeça: a visão alternativa do Evangelho de Judas. In: *O EVANGELHO de Judas: do Códice Tchacos*. Editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer e Gregor Wurst; com a colaboração de François Gaudard; tradução Ana Ban. São Paulo: Prestígio, 2006.

FERRAZ, Selma. *O quinto evangelista: o (des)evangelho segundo José Saramago*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. *As faces de Deus na obra de um ateu: José Saramago*. 2 ed. rev. e ampl. Blumenau: Edifurb, 2012.

FLORES, Conceição. *Do mito ao romance: uma leitura do evangelho segundo Saramago*. Natal, RN: EDUFRN, 2000.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução Paulo César de Souza. 1.ed. São Paulo: Penguin Classics ; Companhia das Letras, 2011.

GASPARI, Silvana. Tecendo comparações entre teologia e literatura. In: FERRAZ, Salma (Org.). *Pólen do divino: textos de teologia e literatura*. Blumenau: EDIFURB; Florianópolis: FAPESC, 2011.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. Tradução Fernando Costa Mattos. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Carta de Inácio aos Romanos. In: *PADRES apostólicos*. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti, tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. 6. reimpr. São Paulo: Paulus, 1995.

IRENEU, Santo, Bispo de Lião. *Contras as heresias*. [Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti; tradução Lourenço Costa]. São Paulo: Paulus, 1995.

KRISTEVA, Julia. *Histórias de amor*. Tradução: Leda Tenório da Motta. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MÃE, Valter Hugo. Diálogo. In: *José e Pilar: conversas inéditas*. Miguel Gonçalves Mendes; [tradução das falas de Pilar em espanhol Rosa Freire d'Aguiar]. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MARTINS, Manuel Frias. *A espiritualidade clandestina de José Saramago*. Lisboa: Fundação Saramago, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Ecce homo: como se vem a ser o que se é*. Tradução: Artur Morão. [Edição especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia: física da metafísica*. Tradução: Monica Stahel. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

PIVA, Paulo Jonas de Lima; SMITH, Plínio Junqueira. *Dez provas da inexistência de Deus*. Plínio Junqueira Smith e Paulo Jonas de Lima Piva (Org.). São Paulo: Alameda, 2012.

POMEAU, René. Introdução: notas sobre Zadig. In: VOLTAIRE. *Zadig, ou, Do destino*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REIS, José Carlos. Voltaire: moderno ou tradicional. In: LOPES, Marcos Antônio. *Voltaire, historiador: Uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo*. Campinas, SP: Papyrus, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire (1756) (Carta sobre a Providência)*. In: CARTA a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral; organização e apresentação José Oscar de Almeida Marques; tradução de José Oscar de Almeida Marques [et al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

SANT'ANNA, Jaime dos Reis. Ateísmo e Deísmo: Espinosa e a (est)ética de José Saramago. In: FERRAZ, Salma et al. (Org.). *Teologias e literaturas 4: profetas e poetas, entre os céus e a terra*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SARAMAGO, José. *História do cerco de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *As palavras de Saramago: catálogo de reflexões pessoais, literárias e políticas*. Fernando Gómez Aguilera (Sel. e Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Da estátua à pedra e discursos de Estocolmo*. Belém: Ed. UFPA; Lisboa: Fundação Saramago, 2013.

SCHÖNBORN, Christoph. *Ciência Racional, Fé Racional*. In: COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura/ Instituição COMMUNIO do Brasil. v. 26, n.2, p. 317-328, maio/set. 2007. (Edição 95).

SCHÖPKE, Regina. BALADI, Mauro. Os subterrâneos da filosofia. In: DU MARSAIS, César Chesneau. *Filosofia clandestina: cinco tratados franceses do Século XVIII*. César Chesneau Du Marsais... [et al.]; seleção, apresentação e tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VOLTAIRE. *Zadig, ou, Do destino*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O túmulo do fanatismo*. Tradução: Cláudia Berliner; revisão da tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Poema sobre o desastre de Lisboa*. Tradução: Vasco Graça Moura. Lisboa: Alêtheia editores, 2012.

WURST, Gregor. Irineu de Lyon e o Evangelho de Judas. In: *O EVANGELHO de Judas: do Códice Tchacos*. Editado por Rodolphe Kasser, Marvin Meyer e Gregor Wurst; com a colaboração de François Gaudard; tradução Ana Ban. – São Paulo: Prestígio, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. O medo de quatro palavras: argumento moderno para uma leitura hegeliana do cristianismo. In: *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Slavoj Žižek e John Milbank; organização Creston Davis; tradução Rogério Bettoni. – São Paulo: Três Estrelas, 2014.

ANEXO



Albrecht Dürer, *Crucifixion* (1495-1498). Xilogravura (57x39 cm). In: Vera Bastazin. *Mito e Poética na Literatura Contemporânea: um estudo sobre José Saramago*. Cotia, São Paulo, 2006.