

DA CRIAÇÃO E DAS PALAVRAS DOS HOMENS

David Antunes

Uma dificuldade do narrador do *Génesis*, à qual não será também indiferente o facto de o *Pentateuco* resultar da edição de uma tradição literária, oral e escrita, composta, principalmente, pelas fontes Javista (J), Eloísta (E), Sacerdotal (P) e Deuteronomista (D), é a situação de, inevitavelmente, ter de se servir de uma matriz antropomórfica, para descrever Deus, simulando e pretendendo, ao mesmo tempo, cumprir os desígnios de uma narrativa sobre a criação e da criação. Sendo evidente, esta peculiaridade narrativa é importante porque, do uso de uma matriz antropomórfica, na descrição de um Deus desconhecido e que se pretende desconhecido e único, resulta uma espécie de inversão subjectiva da ordem dos elementos fundamentais (Criador e criatura) e dos seus predicados no plano da criação, ordem essa, porém, que não pode ser abandonada no plano objectivo, i. e., na tessitura teológica da narrativa. Ao narrador bíblico não escapa esta condição deficiente do seu ponto de partida e do seu ponto de vista e, em parte, o apelo peculiar do texto resulta, por um lado, de não ter sido necessário sacrificar a fluidez mimética e diegética à complexidade do posicionamento narrativo, que, em suma, se caracteriza pelo problema básico da não assunção de precedentes, referências ou fontes (e não me refiro exclusivamente à matéria textual), e, por outro, da tensão produzida pela narração huma-

na de personagens e acções cujas naturezas são incomensuráveis e intraduzíveis.

Como narrar o princípio de tudo e o princípio do princípio, como fazê-lo como se nunca ninguém o tivesse feito, nem, a partir desse momento, pudesse fazê-lo? Mais do que uma tarefa de ocultação ou edição, este gesto corresponde a uma necessidade, convocada pela verosimilhança da matéria, e pelo objectivo universal da narrativa que, como diz Auerbach, não se destina a «fazer-nos esquecer por umas horas a nossa própria realidade, procurando, pelo contrário, submetê-la e esperando de nós que conformemos a nossa vida ao mundo que nos representa e que em nós vejamos os elementos da estrutura universal que nos propõe» (24). Assim, a par de uma matéria que não parece admitir alternativas, temos ainda uma narrativa que não pretende ser circunstancial, compreendendo apenas a história judaica, por exemplo, mas universal, na medida em que «se inicia na origem dos tempos, na criação do mundo e termina nos últimos dias, com o cumprimento da Promessa, que deverá coincidir com o fim do mundo» (25). Independentemente da forma final do texto, preside, aparentemente, a esta empresa uma necessidade e uma dependência estrita entre forma e conteúdo, o que determina, aliás, que estejamos a falar da Sagrada Escritura. Recorrendo a uma leitura comparada do episódio bíblico, conhecido por

‘sacrifício de Isaac’ (Gn, 22: 1-19), e do episódio do canto XIX da *Ilíada*, que se refere à cicatriz pela qual Ulisses é reconhecido pela serva Euricleia, Auerbach propõe que esta pretensão de universalidade mimética do texto bíblico se cumpre através de uma narrativa lacunar que apresenta ao leitor apenas os factos determinantes da acção, relegando para o plano de fundo do não narrado tudo o que pertence ao não dito, mas hipoteticamente suposto — o que pensam os homens, o que lhes aconteceu para ali se encontrarem, etc. Sendo lacunar, esta narrativa é assim reveladora de um Deus único e insondável que não se mostra frequentemente e, sobretudo, antecipa e projecta possibilidades infinitas de representação, interpretação e rescrita, uma vez que o seu sentido precisa sempre de ser suplementado. É assim que um texto absoluto, com um conteúdo e uma forma necessários, pode descrever a Humanidade e todos os tempos.

Não pretendendo sugerir que um texto literário é menos necessário que um texto sagrado e mesmo admitindo que o processo de sacralização de um texto não é diferente do processo da sua consideração literária, compreendem-se as palavras de Bloom, referindo-se à fonte Javista, segundo o qual «poucos paradoxos culturais serão tão profundos, ou desconcertantes, quanto o processo de canonização religiosa pelo qual um trabalho essencialmente literário se torna um texto sagrado. Quando o escrito se torna Escritura, a leitura é tolhida pelo tabu e pela inibição (35). De um outro ponto de vista, compreende-se também que este, a par de todos os argumentos a favor das mais diversas formas de leitura ou interpretação, possa ser um aspecto determinante para a estratégia de salvaguardar eventuais aporias e desajustamentos narrativos, decorrentes, entre outras razões, da posição peculiar, que começámos por descrever, e dos seus objectivos. Um que me interessa especialmente relaciona-se com o nível de conhecimento do Criador e das criaturas e com a consequência disso no plano da acção do Criador e das cria-

turas. Escusado será dizer que o meu interesse é hermenêutico e não se relaciona com aspectos de natureza teológica nem com a mera descrição de situações que considero estranhas, mas com o que dessas situações é possível pensar acerca de criação e de acção no *Génesis*.

Um dos aspectos mais comentados do Génesis é a dupla versão acerca da criação do mundo que imediatamente nos apresenta. A primeira, de 1: 1 a 2: 4, pertencente à tradição Sacerdotal, decorre sob a ideia de ordem na criação, pautada pelo passar dos dias, pela prioridade dos elementos criados e pela hierarquia que entre eles se estabelece. O homem é o último ser criado por Deus a quem é doada a obra da criação e sobre quem cai a responsabilidade de se multiplicar e de dominar a terra. Esta versão termina assim: «O céu, a terra e todos os seus elementos foram concluídos. Deus concluiu, no sétimo dia, a obra que tinha feito, cessou / descansou de, no sétimo dia, todo o trabalho por ele realizado. Deus bendisse o sétimo dia e consagrou-o porque [então] concluiu toda a obra que ele próprio havia criado pela sua acção. Este é o nascimento do céu e da terra a partir do seu criador» (Gn, *TOB*, 2: 1-5, trad. minha, todas as outras citações do *Génesis* tomarão igualmente por referência o texto da *TOB*). A segunda pertence à tradição Javista, 2: 5-24, e as suas marcas distintivas são a criação do homem, ainda antes que o Senhor tivesse feito chover sobre a Terra, e toda a descrição que se relaciona com o jardim do Éden, terminando com a expulsão de Adão e Eva desse lugar, para que, uma vez tendo adquirido o conhecimento do bem e do mal, comendo da árvore proibida, não adquirissem a vida eterna, comendo da árvore da vida.

Não deixando de ser surpreendente a coexistência seguida de duas versões alternativas, que focalizam aspectos e significados diferentes, num texto que, a partir desse momento, parece derivar a sua estrutura e coerência narrativas a partir da segunda versão, importa, sobretudo, assinalar o facto de, na primeira versão, se verificar uma estrutura que descreve a acção de

Deus (a criação de um dado elemento), o acontecimento (o que acontece), a verificação (a conclusão de Deus sobre o acontecido): «‘Faça-se a luz!’ E a luz fez-se. Deus viu que a luz era boa» (Gn, 1: 3-4). Nesta fórmula, aquilo que emerge como elementos distintivos são dois aspectos: o primeiro é o proferir, em discurso directo, da ordem de criação de x, o segundo é a conclusão sistemática de Deus, a saber, que *tal e tal coisa é boa*. Que a coisa aconteça, i. e., que se faça, não é especialmente significativo porque, por um lado, nem sequer nos ocorre que possa não acontecer e, por outro, ela está já contida no próprio acto enunciativo do Senhor. A conclusão é, contudo, o aspecto mais importante porque, parecendo obedecer a e demonstrar um princípio de raciocínio prático, segundo o qual toda a acção se orienta para um bem, bem este responsável por um desejo desse bem e pela crença de que de tal e tal acção resultará o seu cumprimento, parece também sugerir que Deus não sabe bem o que pode realmente acontecer ou resultar do que ordena que se faça. Porém, do ponto de vista do narrador, porque Deus é Deus ou porque criar é necessariamente bom, as coisas criadas não podem ser senão boas. Ou, de outro modo, a certificação de que a coisa é boa é essencial para o narrador dotar a criação e o Criador de um desígnio e de uma intenção, na perspectiva da compreensão dos homens, mas não é, no esforço vão de caracterizar um Deus desconhecido, um predicado que se lhe reconheça, como motivo da criação, uma vez que isso seria objectivamente impossível. Porém, assim, poder-se-á entender que Deus, criando coisas ordenadamente, não o faz, necessariamente, com um propósito ou com um fim, para além de si como entidade criadora que se cumpre, por assim dizer.

Neste sentido e deste ponto de vista, a ordem que orienta esta versão da criação esconde, na realidade, uma ausência fundamental de motivos para a criação cujos resultados não deixam de ser surpreendentes, na medida em que são totalmente desconhecidos e que, não podendo,

de certo modo, ser de outra forma, são, no entanto, por acaso, bons, uma vez que, por essa razão e por acaso também, poderiam ter sido maus ou não ter sido. Assim, a verificação, no final de cada série, de que x é bom é a descrição, *a posteriori* e por terceira pessoa, de um fim da criação, a revelação de uma boa surpresa e a antecipação do momento desejado, a saber, a conclusão do trabalho. O risco da imprevisibilidade dos actos de criação é um fardo tão ou mais extraordinário do que a criação do próprio mundo e talvez por isso seja dada tanta ênfase ao momento em que as coisas terminam e em que o Senhor pára e descansa (Gn, 2: 1-5). O fim desta versão da criação é, de facto, apresentar uma descrição da criação cujo fim não é exactamente o que cria, mas o momento em que a criação acaba e em que o criador emerge como absoluto, mas «felizmente» sem nada mais para fazer, apesar de «felizmente» ter feito o que fez.

Na segunda versão, que parece centrar-se na criação do homem, como motivo de tudo, e na sua existência no jardim do Éden, é igualmente difícil descobrir o desígnio do Senhor para a criação a não ser considerando que Deus pretende assegurar a sua identidade de Criador, ou revelar-se como tal, criando, porém, as circunstâncias que colocam definitivamente essa identidade em causa e sabotando portanto (ironicamente ?) o seu acto. Efectivamente, tudo no jardim do Éden permite que os homens se tornem como diz o Senhor «um de nós» (Gn, 3: 22), não sendo, porém, esperado que isso se verifique. Mas porquê? Bem, porque o Senhor assim o proíbe. Então, a questão desta segunda versão está menos relacionada com o problema da criação e dos seus resultados, do que com a questão política que se expressa no reconhecimento da autoridade do Criador que advém exclusivamente do facto de este ter criado algo. A legitimidade, ou, pelo menos, a integridade, deste poder é, porém, objecto de dúvida uma vez que, num certo sentido, Criador e criaturas partilham uma existência nas mesmas circunstâncias, com

as possibilidades advenientes dessas circunstâncias, que, sendo obviamente irrelevantes para quem tudo pode, não são indiferentes para quem se lhe pode igualar. Estão assim criadas as condições para que, nesta versão da criação, a origem das tensões entre humano e divino se relacione com aspectos que têm a ver com o suprimento de bens e com a definição da propriedade — o jardim, os seus limites, os bens de que o homem se pode servir, o que é do seu conhecimento, etc. — e para que o paradigma desse conflito se centre na família como lugar primevo do poder, da propriedade e da configuração identitária: «Então o homem exclamou: ‘Eis agora o osso dos meus ossos e a carne da minha carne, a esta chamar-se-á mulher visto ter sido tirada do homem.’ Do mesmo modo, o homem deixará pai e mãe para se juntar à sua mulher e ambos formarem uma só carne» (Gn, 2: 23-24). A Queda corresponde a uma alteração substantiva da identidade, cujos predicados são, para o homem, a necessidade — «O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, para cultivar o solo de onde o havia tirado» (Gn, 3: 23) — e, para o Criador, a vigilância: «Tendo expulsado o homem, colocou os querubins a oriente do jardim do Éden com a espada flamejante, para guardarem o caminho da árvore da vida» (Gn, 3: 24).

Talvez seja útil esclarecer o que se pretende dizer com necessidade como predicado essencial da acção do homem pós-adâmico. Antes de mais, a existência no Éden parece caracterizar-se, sobretudo, pela autossuficiência de uma «vida absoluta», num espaço confinado e desenhado por Deus. Esta vida absoluta é a da imortalidade, por desconhecimento da mortalidade, e a da não consciência moral, em troca de uma percepção de si como «evento natural», saído da terra e do sopro de Deus. O jardim do Éden é a naturalização do lugar habitado pelo Criador, com a presença do homem. É certo que ao homem cabe cultivar e guardar este jardim, mas nada lhe faltará se se limitar a existir nele, como o Senhor determinou. A falta, no sentido mate-

rial e moral, é simultânea e sinónima da Queda e a primeira coisa que o Senhor faz, depois de ter prescrito à mulher e ao homem o que passarão a suportar depois do que fizeram, é, ainda e apesar da sua surpresa (?), solucionar a sua primeira necessidade: «O Senhor Deus fez a Adão e à sua mulher túnicas de pele com as quais os revestiu» (Gn, 3: 21). Por outro lado, é claro que a existência edénica se joga entre o que se pode e o que não se pode fazer, não havendo grande lugar para dúvida uma vez que, basicamente, pode-se fazer tudo excepto uma coisa, e essa coisa que não se pode fazer não tem propriamente uma qualificação moral, ou seja, não está em causa, realmente, ponderar se é boa ou má, pois, como é dito, essa consciência advém da transgressão da ordem divina, não se verificando previamente. De facto, que significado podem ter as palavras «Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim, mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás» (Gn, 2: 16-17), se não se sabe o que é o bem ou o mal e o que pode ser a morte? Se algo simplesmente não se pode fazer ou tem de se fazer, isto dificulta a compreensão da racionalidade da ordem prescritiva ou proibitiva, mas é essa particularidade que qualifica a ordem divina, no sentido em que pode tratar-se de algo relativamente ao qual não existe qualquer justificação ou desiderabilidade, como se verifica, por exemplo, na ordem para sacrificar um filho.

Compreendem-se assim os dois aspectos fundamentais da necessidade que referi: em primeiro lugar, trata-se de uma necessidade relacionada com a falta de coisas, ou seja, com a vulnerabilidade como constitutiva do ser humano, que tem na consciência que este tem da sua morte o aspecto mais determinante; em segundo lugar, trata-se de uma necessidade relacionada com a estrutura da acção. O que o homem depois de Adão percebe é que não há como agir fora do suprimento de necessidades e, sobretudo, que a acção humana está, agora, determinada pela

possibilidade inaudita de poder fazer tudo e pela limitação irónica de dever fazer algumas coisas e não dever fazer outras.

O Senhor e o homem, que o narrador do *Génesis* nos apresenta, levam, porém, algum tempo a adaptar-se à compreensão disto. O homem parece oscilar entre a condução da existência como se esta dependesse de uma necessidade sobrenatural, esperando que Deus lhe diga o que fazer e aceitando-o, e uma autodeterminação ainda «pré-ética» que está, sobretudo, fascinada com o facto de poder fazer tudo. Esta possibilidade não corresponde necessariamente à expressão do livre arbítrio, mas a uma espécie de determinismo bruto da vontade e potência humanas, que, por exemplo, a longevidade vital dos patriarcas materializa simbólica e temporalmente, e à inevitabilidade de a acção assumir, de facto, expressão nos actos realizados e não nas alternativas preteridas. Em qualquer dos casos e independentemente da qualificação moral das acções realizadas, aquilo que é surpreendente neste agir, como mostra, por exemplo, a reacção de Caim ao facto de ter morto o irmão, é que o homem não parece enganar-se ou arrepende-se. Provavelmente, isso deve-se ao facto de o homem ainda não saber, efetivamente, o que fez ou faz, por um lado, e de, por outro, reconhecer com uma facilidade extraordinária qualquer elemento de estranheza no seu quotidiano - uma voz; três homens que caminham na sua direcção; um homem que luta consigo durante a noite inteira - como uma manifestação do Senhor, considerando, na ausência desse elemento, que esse quotidiano não é mais do que isso mesmo: um facto sem estranheza nenhuma, regido pela necessidade. Este facto é mais surpreendente ainda, se considerarmos, pelo contrário, que o Senhor admite ter-se arrependido de ter criado o homem, admirando-se com a maldade deste: «O Senhor viu que a maldade do homem se multiplicava sobre a terra e que, ao longo dos dias, a inclinação do seu coração se orientava apenas para o mal e o Senhor arrependeu-se de ter

feito o homem sobre a terra. Amargurado, disse: 'Apagarei da face da terra o homem que criei, o homem, os animais, os animais pequenos e mesmo as aves do céu, porque me arrependo de os ter criado' » (6: 5-7). E segue-se o dilúvio.

É evidente que o Senhor só pode arrepende-se, porque o homem se arrepende dos seus actos, mas o que a narrativa do *Génesis* mostra, pelo menos até às histórias de Jacob e José, é que o homem não se concebe ainda como lugar do arrependimento porque vê os seus actos como uma cadeia necessária de acções e reacções, muitas vezes sem um propósito identificável, e, por esse motivo, fundamentalmente isentos de erro ou de mérito. Isto não quer dizer que terceiros não considerem que houve erros e que, por uma ou outra razão, não se sintam injustiçados. No *Génesis*, é repetida várias vezes a situação do pai que, no final da sua vida, é enganado e humilhado pelos filhos, situação que parece replicar o engano do Senhor face ao que esperava da sua obra, arrependendo-se de a ter criado. O que este arrependimento obriga a pensar, porém, é numa terceira versão de criação, não assente já na ideia de um bem em si, porque obra do Criador, nem no conceito de reconhecimento de uma autoridade e de uma diferença, decorrentes de uma necessidade sobrenatural, mas no próprio funcionamento da acção. O Senhor pode de facto ter-se arrependido, por causa da maldade dos homens, deixando agora, i. e., depois do dilúvio, a obra da criação nas mãos do homem, mas o acto de se arrepender só é compreensível dentro da estrutura do funcionamento da acção, como correspondendo ao desejo de que as coisas tivessem sido ou corrido de outro modo, independentemente de se desejar que, consideradas todas as coisas, a acção, relativamente à qual se verifica o arrependimento, tivesse sido outra.

O que nos ilude, maravilha, desaponta ou irrita, quando pensamos na criação de algo — o mundo, um poema, uma pintura, etc. — resulta talvez de uma tendência estranha para pensarmos que isso é fundamentalmente diferente de

realizar uma acção comum. Essa diferença é aquilo que nos permite pensar que criar é uma competência especial de certas pessoas igualmente especiais, cujas acções são muitas vezes consideradas inexplicáveis, necessariamente boas, inúteis, imprescindíveis, isentas de justificação, desculpa ou arrependimento, uma vez que pertencem ao domínio da criação. No entanto e paradoxalmente, suponho que a dificuldade dessas descrições advém do facto de o produto dessas acções revelar como, na concepção e criação de algo, se teve, explicitamente (propositadamente?), em consideração ou não aspectos fundamentais do funcionamento da acção: o que estou a fazer, porquê, com que fim, por quanto tempo, é bom ou mau, sou eu que estou a fazer, etc. Dois aspectos merecem, a meu ver, especial

atenção: um é a consideração de que, como diz Bernard Williams, « a história de cada pessoa como agente é uma teia na qual uma coisa que tenha sido produto da vontade está rodeada, é sustentada e é parcialmente formada por coisas que não o são » (29); o outro provém da genialidade argumentativa de G. E. M. Anscombe:

Uma vez que uma única acção pode ter muitas descrições diferentes, e.g. ‘serrar uma tábua’, ‘serrar carvalho’, ‘serrar uma das tábuas do Smith’, ‘fazer uma chiadeira com o serrote’, ‘fazer um monte de serradura’ e por aí fora, é importante considerar que um homem pode saber que está a fazer uma coisa sob uma determinada descrição, mas não sob outra. (11)

OBRAS CITADAS

Anscombe, G. E. M. *Intention*. Cambridge, Mass.; London: Harvard U P, [1957] 2000.

Auerbach, Erich. «La cicatrice d’Ulysse». *Mimésis – La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris : Gallimard, 1968.

Bloom, Harold & Rosenberg, David. *The Book of J*. Translated from the Hebrew by David Rosenberg, Interpreted by Harold Bloom. NY: Grove Press, 1990.

Traduction Oecuménique de La Bible (TOB) – Ancien Testament. Paris : Les Editions du Cerf, 1984.

Williams, Bernard. «Moral Luck». *Moral Luck*. Cambridge, UK: Cambridge U P, 1981.