

# A interpretação da criação segundo Paul Ricoeur

MICHEL RENAUD

Universidade Católica Portuguesa (UCP), Lisboa

A filosofia de Paul Ricoeur impôs-se como um dos pensamentos mais fecundos da segunda do século XX. Nascido em 1913, Paul Ricoeur atravessou o seu século e morreu em Maio de 2005. Leitor incansável, nenhuma das tendências filosóficas contemporâneas o deixou indiferente. Hoje em dia, a sua fama atravessou todos os mares; multiplicam-se congressos, colóquios e seminários destinados a analisar vertentes ou aspectos da sua obra. Recentemente criado, o fundo Ricoeur, instalado na Faculdade de Teologia Protestante de Paris, abriga o seu espólio e os seus inéditos.

A presente análise dedica-se a pôr em relevo o modo como Ricoeur aborda a problemática da criação. Para este efeito, procederemos em duas etapas. A primeira seguirá de modo muito geral o itinerário inicial de Paul Ricoeur, para mostrar como ele chegou a analisar os símbolos do mal. É com efeito a partir da problemática do mal que o nosso autor abordou a questão da criação. Aproveitaremos a oportunidade para problematizar os pressupostos da ideia de criação. A segunda parte virar-se-á para a análise filosófica do conceito *bíblico* de criação, na análise que Ricoeur apresentou em 1998. Aceitamos o risco de repetir, principalmente nos primeiros dois

parágrafos da primeira parte, o que os leitores de Ricoeur já sabem de antemão, de modo tal que na segunda parte aspectos talvez menos conhecidos do seu pensamento possam encontrar o relevo que merecem.

## Primeira parte. O itinerário filosófico de Paul Ricoeur e a hermenêutica do mal.

1. O projecto inicial de Paul Ricoeur foi a constituição de uma filosofia da vontade. Este projecto compreende-se no cruzamento de duas correntes filosóficas florescentes já entre as duas guerras, a fenomenologia alemã e o existencialismo. Com efeito, a fenomenologia de Husserl começava a ser estudada em França, assim como se faziam ouvir os primeiros ecos do pensamento de Heidegger. Paralelamente, a filosofia existencial encontrava com Karl Jaspers em meio germanófono o seu representante mais importante, ao passo que as obras de Gabriel Marcel e de Mounier em França estimulavam a reflexão de Paul Ricoeur. Várias vezes este evocou os serões filosóficos passados em grupo na companhia de Gabriel Marcel.

Quando rebentou a segunda guerra mundial desmoram-se os sonhos das várias tendências pacifistas franceses, nas quais Ricoeur tinha uma função activa e crítica. Como jovem oficial francês Ricoeur conhecerá a amargura de cinco anos de cativo; com os outros prisioneiros de guerra, participou contudo na criação de uma tão estranha como inovadora universidade de cativo, destinada a fazer passar o tempo do modo mais útil possível. Foi nessa altura que, com Mikel Dufrenne, realizou o livro *Karl Jaspers e a filosofia da existência*, publicado em 1947. Em 1948, Ricoeur apresenta também um livro intitulado *Gabriel Marcel e Karl Jaspers*; trata-se ainda hoje de um dos mais interessantes estudos confrontando num paralelismo rigoroso as posições destes dois existencialistas.

Quando em 1950 Ricoeur publica o primeiro volume da sua *Philosophie de la volonté*, intitulado *Le volontaire et l'involontaire*, não se deve estranhar que a fenomenologia e o existencialismo constituam os pilares da sua organização. Ao mesmo tempo que este primeiro volume, Ricoeur apresenta (como «pequena tese») a tradução dos *Ideen 1* de Husserl (1913), na qual já tinha trabalhado no tempo de cativo. O projecto inicial consistia em analisar o agir livre e a vontade, por assim dizer em paralelo com

os trabalhos fenomenológicos que Husserl tinha previamente realizado sobre a teoria do conhecimento e da razão teórica. Ainda não se conheciam nessa altura as análises de Husserl sobre a razão prática, ulteriormente publicadas. Mas a fenomenologia da vontade de Ricoeur deveria passar também pela prova de fogo do pensamento existencialista, principalmente nas complexas problemáticas do corpo e do tempo.

Deste modo a obra *Le volontaire e l'involontaire* estrutura-se em função dos três momentos fundamentais do agir livre: a decisão, a moção e o consentimento. Cada uma destas partes está construída num esquema semelhante, o que é mais claro ainda para as duas primeiras: começa com uma análise fenomenológica de estilo husserliano, destinada a destacar uma «essência» pura, análise seguida do aporte da fenomenologia existencial respectivamente do corpo e do tempo. É assim que, na esteira do existencialismo (de Jaspers e sobretudo de Gabriel Marcel e Sartre), se enriquece a essência pura – quer dizer a estrutura fenomenológica da decisão e da moção –, na medida em que a sua descrição ainda se mantinha longe da vivência subjectiva concreta.

Do ponto de vista metodológico, contudo, uma decisão inicial guia todo o percurso; Ricoeur recorre à suspensão fenomenológica, que se traduz pelo facto de pôr entre parênteses o mal e a questão de Deus, embora uma análise completa do agir e da vontade deva, por um lado, analisar as relações entre o livre-arbítrio e o servo arbítrio e, por outro, introduzir a questão da salvação da vontade má, o que impõe o desvio pela filosofia da religião e do seu universo conceptual. Em 1950, Ricoeur fica aquém destas duas orientações, mas, dada a sua importância, já anuncia uma segunda parte da *Filosofia da Vontade*, que terá que levantar o parêntese do mal, assim como uma terceira parte, uma *Poética da Vontade*, destinada a estudar a recriação da vontade na perspectiva da filosofia da religião.

Em 1960, a obra *Finitude et culpabilité* – publicada em dois volumes, respectivamente *L'homme faillible* et *La symbolique du mal* – levantou o parêntese do mal. Quanto à terceira parte, ela nunca foi publicada de modo autónomo, mas foi directa ou indirectamente abordada e tratada em muitos artigos ou publicações autónomas<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr por exemplo, os estudos recolhidos no livro *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

**2. A abordagem hermenêutica do mal.** Ao abrir o processo do mal em relação com a vontade, Ricoeur depara-se com uma aporia insuperável: o mal é o irracional e o intrinsecamente injustificável. Ora, encontrar-lhe mediante a razão filosófica boas razões de existir consiste em justificá-lo, de tal maneira que deixa de ser totalmente mau e irracional. Como abordá-lo filosoficamente sem desvirtuar a sua natureza intrínseca? A viragem que Ricoeur inaugura aqui terá grandes consequências sobre a trajetória de toda a sua obra. O mal, descobre o nosso autor, foi sempre dito antes de ser pensado; mas a linguagem que o disse foi desde sempre especial: uma vez que o mal não se deixa dizer racionalmente, toma a via do símbolo. É portanto fundamental interpretar os símbolos veiculados pela linguagem do mal para nos abrir a porta à sua tentativa de compreensão. Para este efeito, é preciso instaurar uma teoria da interpretação, isto é, uma hermenêutica para desvendar os múltiplos sentidos dos símbolos, assim como os vários graus da linguagem simbólica.

Impõe-se uma importante conclusão: foi a necessidade de estudar o mal que levou Ricoeur a transformar o seu método, a constituir como que uma dissidência no seio da fenomenologia, em proveito de uma fenomenologia hermenêutica. Ulteriormente Ricoeur estendeu o método hermenêutico a toda a filosofia, de tal modo que o mal já não foi o único problema a tratar hermeneuticamente. Notamos contudo que desde 1988 Ricoeur deixou de insistir no termo hermenêutica para caracterizar a sua filosofia, ainda que nunca tenha cessado de fazer uma hermenêutica da existência humana.

É portanto na *Simbólica do mal* (1960) que Ricoeur descobre vários níveis de símbolo, após ter analisado o conceito de falibilidade. Com efeito, ainda que não tenhamos um acesso filosófico directo ao mal de culpa, podemos perguntar pela estrutura antropológica de fragilidade que dá razão da possibilidade da queda moral.

Cada símbolo tem um significante e remete para um ou vários significados. Mas os próprios significantes apresentam vários níveis, que Ricoeur chama graus do símbolo; temos os símbolos de primeiro grau, que na base de um elemento físico (a mancha, o pecado, a culpabilidade) remetem para um segundo sentido não físico, mas ético ou ético-religioso; os símbolos de segundo grau apresentam-se como mitos. Mas os mitos dizem qualquer coisa: as suas três características fundamentais, enquanto símbolos, devem

ser cuidadosamente reconhecidas: a *universalidade concreta*, pela qual um ser humano, por exemplo, Adão, Eva, designa uma totalidade aparentemente singular (Adão é todos os seres humanos, tal como Eva); a *estrutura narrativa*, que faz do mito uma história, com acontecimentos que dividem o estado do «antes» e o estado do «depois» (o paraíso terrestre, a queda, a expulsão); em geral os estados que os acontecimentos separam constituem dimensões ou estruturas da existência humana que coexistem embora a sua coexistência não seja racionalmente pensável (o ser humano, simultaneamente inocente e culpado); enfim, o terceiro elemento que especifica o mito é o seu *alcance ontológico*: a verdade proposta pelo mito não reside na trama da sua narrativa, mas naquilo que ele diz sobre a existência humana. Em função deste terceiro elemento, compreende-se que para ter acesso ao significado do mito, é preciso «desmitologizá-lo», isto é, reconhecer a sua forma mítica de natureza simbólica, mas não «desmitizá-lo», o que geraria o erro de evacuar o significado, a sua verdade profunda ou ontológica, ao mesmo tempo que a apresentação imaginária inerente ao significante.

Ricoeur descobre que quase todas as culturas repousam em mitos fundadores que narram o modo como o mal entrou no mundo. Pertence então à hermenêutica a tarefa de interpretar estes mitos e de compreender as suas diferenças quanto à compreensão do mal. Entre os quatro grandes mitos analisados por Ricoeur encontra-se o mito bíblico de Adão e Eva, sendo os outros, respectivamente o mito babilónico da preexistência celeste do mal, o mito grego do trágico, provindo de um deus ambíguo, simultaneamente bom e mau, e o mito órfico da alma exilada.

Seria aqui o lugar de apresentar com pormenores a interpretação que Ricoeur dá do mito bíblico, assim como seguiu-o quando a sua hermenêutica entra na «dinâmica» dos mitos. Mas já existem tantos comentários deste texto de 1960<sup>2</sup> que preferimos reservar o essencial das nossas observações para a leitura do tema da criação, tal como Ricoeur a realizou em 1998, no livro *Penser la Bible*, publicado em colaboração com o exegeta canadiano André LaCocque<sup>3</sup>. Mas não será inútil, previamente ao nosso

<sup>2</sup> Notemos que em 1963 Ricoeur apresentou também um artigo sobre *Le péché originel. Étude de signification*. Cfr *infra*, nota 14.

<sup>3</sup> André LACOCQUE e Paul RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998. Trata-se de seis temas bíblicos, apresentados, cada um, sucessivamente por LaCocque e Ricoeur. A criação é o primeiro destes temas; após a apresentação exegética, o capítulo de Ricoeur intitula-se «Penser la création», p. 57-102.

acompanhamento de Ricoeur, problematizar duplamente a questão da criação. Com efeito, é o conceito de criação a partir de nada que começa por causar-nos dificuldade; em seguida, perguntaremos como é que temos acesso a Deus, para poder falar da sua criação.

**3. As aporias da criação «a partir do nada».** Para nós, contemporâneos, a compreensão da criação suscita muitos problemas, talvez mais do que no passado. Não é apenas o confronto com a teoria da evolução que faz dificuldade; existem com efeito outros aspectos que nos são dificilmente inteligíveis. O que é a criação a partir do nada? Estamos habituados a falar de criação divina que se fez *ex nihilo*, de nada. Mas qual é a compreensão que temos do nada para afirmarmos que a criação apenas é tal se não provém de algo que lhe preexiste? O nada é um dos conceitos mais complexos da filosofia e, como mostra a exegese na qual se apoia Ricoeur, a criação no Génesis ignora o conceito de nada. A criação bíblica é uma maneira de pôr ordem num caos inicial; ela consiste em «ordenar» o totalmente desordenado, em pôr forma no «informe». Mas à criação preexistia um caos cuja origem permanece inexplicada. Em contrapartida, o conceito de nada é primordialmente filosófico, embora propriamente irrepresentável. Mas será que este conceito se refere a uma espécie de existência real? Todas as abordagens que temos dele pressupõem algo que lhe preexiste: o nada é relativo a qualquer coisa; por exemplo o conceito de buraco implica uma forma do vazio, de tal modo que o nada aparece como a privação de qualquer coisa, uma ausência daquilo que poderia ou deveria estar cheio. Portanto, se existisse em si, o nada não teria nada que ver com algo anterior; seria um princípio tão original como o ser, uma vez que seria pensável sem a referência ao ser, e o maniqueísmo não estaria longe. Será que o nada existe?

Talvez Hegel seja o filósofo que tentou com mais vigor especulativo pensar o nada; desde o princípio da lógica, a categoria do nada identifica-se dialecticamente com o ser, mas ela provém do ser no sentido seguinte: quando pensamos o ser como tal, antes de qualquer outra determinação, tudo aparece como ser. Mas ao afirmar deste modo o ser, sem mais precisão ou determinação, acabamos por não dizer «nada» do ser. O ser é deste modo vazio, é nada, mas em contrapartida, o nada não é nada absoluto, na medida em que é o resultado da análise do ser. Não se trata portanto de um nada em e para si. Para Hegel, será a tarefa da lógica da essência tentar pen-

sar o nada por assim dizer, sem mais nada, sem outras determinações. O nada reflecte-se então sobre si mesmo, entra em relação consigo, mas, desta maneira, surge como contradição pura: ele é pura evanescência de si, exclusão de si próprio, auto-eliminação, o que permite afirmar que se o nada se nadifica, então ele reenvia para o seu contraditório, que é o ser. Mas o ser que resulta do nada, aparece como identidade do devir, o qual ao mesmo tempo é e não é. Com efeito, algo que está submetido ao devir já é qualquer coisa, mas ainda não é aquilo que é destinado a ser, quer seja em virtude de um desenvolvimento intrínseco e necessário, quer em função do destino pessoal que a liberdade lhe confere. Esta breve reflexão incoativa sobre o nada mostra a dificuldade que temos quando se trata de pensar a criação a partir do nada. Notemos ainda que para Heidegger, que não comentaremos, é a vivência do sentimento de angústia que constitui a experiência existencial do nada.

Previamente à análise de Ricoeur, voltemos à ligação entre a criação e o nada. Se o problema da criação significa um começo absoluto, qual é o sentido do qualificativo «absoluto»? A resposta espontânea não se faz esperar: é um começo que não é precedido por nada. Mas mais uma vez estamos vítimas da ilusão cronológica, que nos faz imaginar um eventual tempo ou momento anterior à criação afim de o poder negar. Noutros termos, afirmamos um tempo antes do tempo e cuja inexistência é definida como «nada»; mas deste modo não saímos do tempo, e a criação dita absoluta aparece como relativa a uma anterioridade cuja negação qualifica o nada inicial.

Para escapar à armadilha de uma anterioridade do tempo, imaginada para dar consistência à criação como começo absoluto, devemos decisivamente sair dos esquemas cronológicos. O começo torna-se então algo de não cronológico, mas, por assim dizer, de lógico, ou, mais exactamente, de lógico-metafísico. A criação como começo não cronológico não pode ser senão um acto cuja origem se situa fora do tempo. Ora, o que é vivido como acto não temporal deve ter uma transposição e uma expressão temporal; é precisamente o que para nós é significado pela situação de dependência radical do criado relativamente ao acto criador. Mas esta dependência é coextensiva ao tempo, tem a duração do tempo. A criação a partir do nada remete-nos assim para um princípio de dependência radical, que é contemporâneo de todo o tempo. Deste modo, o esquema da criação

entendida como começo absoluto deve ceder o passo a um princípio não cronológico em função do qual a criação deve ser pensada metafisicamente. Aliás, é aquilo que a escolástica não ignorava quando distinguia a causalidade primeira e a causalidade segunda. Esta última implicava uma dependência da causa a efeito, numa linha horizontal que se deixa compreender cronologicamente. Pelo contrário, a causalidade primeira tem o seu princípio originário fora do tempo. Em termos escolásticos, a criação pensar-se-á de modo vertical e não do modo cronologicamente horizontal. O nada exprime então a deiscência do começo relativamente a todas as suas pressuposições.

**4. O conhecimento de Deus e a criação.** Não será inútil lembrar o Kant da *Crítica da Razão Pura*, na terceira das antinomias da razão pura. Esta antinomia, chamada «terceiro conflito das ideias transcendentais», mostra num perfeito paralelismo duas teses contraditórias e apresentadas, cada uma, com a sua demonstração válida: a primeira afirma que: «o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço»; a segunda diz que «o mundo não tem nem começo no tempo, nem limite no espaço, mas é infinito tanto no tempo como no espaço». Segundo Kant, é possível provar cada uma destas duas teses com argumentos igualmente válidos; é por isso que o assunto em debate, isto é, o assunto que se apresenta a nós como o problema da criação do mundo natural e humano, não pode ser resolvido. Desta posição resulta o agnosticismo do filósofo quanto à existência de um criador divino. Esta tese não será, como se sabe, a última palavra de Kant sobre Deus, dado que a *Crítica da Razão Prática* retomará a questão de Deus do ponto de vista dos postulados da razão prática. Quanto ao conceito metafísico de criação, Kant suspende toda a possibilidade de afirmação.

Embora a formação inicial de Ricoeur à filosofia – nos anos de liceu –, tenha sido de cariz predominantemente neotomista, não há dúvida que o estudo de Kant marcou tão profundamente a sua personalidade que ele chegou a aplicar-se a si próprio a apelação de «neo-kantiano pós-hegeliano». Isso não impede que a tese da impossibilidade *filosófica* do acesso à realidade de uma criação divina tenha encontrado em Ricoeur um terreno já balizado pela compreensão da fé cristã segundo Calvino e Karl Barth. Com efeito, é comum a posição do protestantismo acerca do conheci-



mento racional da existência de Deus: Deus apenas pode ser conhecido na base da sua revelação. Pensar que o ser humano tem a força de se elevar, por si próprio, ao conhecimento de Deus não pode senão trair o orgulho da razão, que, apesar de evoluir num regime marcado pelo pecado original, se julga capaz de provar a existência de Deus. Em contrapartida, a fé vivida no mundo católico nunca aceitou esta tese, não apenas por causa das afirmações de São Paulo no segundo capítulo da Epístola aos Romanos (segundo a qual mesmo os pagãos tinham a possibilidade de conhecer Deus a partir do mundo criado), mas porque o pecado original não suprime as luzes naturais da razão humana. Como se sabe, esta tese foi, em 1870, no termo de veementes debates, objecto de uma afirmação «dogmática», pelo Concílio Ecuménico de Vaticano primeiro. De certo modo, a posição protestante a esse respeito não era aceitável em meio católico, porque invalidava à partida todos os tratados filosóficos da escolástica sobre as «provas» da existência de Deus. Não deixa de ser característico, por outro lado, que no vastíssimo leque das questões filosóficas que Ricoeur abordou e desenvolveu, nunca encontramos um estudo sistematicamente empreendido sobre a questão do absoluto divino. Apenas lateralmente, a propósito de outras questões, entre as quais o problema do mal, Ricoeur mostra a insuficiência da «onto-teologia», com as suas tentativas de respostas filosóficas ao problema do mal e de Deus.

Em nosso entender, a apoio filosófico de Kant e a compreensão teológica da fé na esteira de Karl Barth reforçaram-se reciprocamente para suscitar em Ricoeur, cristão da Igreja Reformada de França, a intuição e a convicção de que o único acesso filosófico à questão de Deus tem que passar pela análise filosófica dos textos bíblicos e pela interpretação dos seus símbolos. É por isso que a compreensão filosófica da criação deve apoiar-se nos textos que se referem a ela nos livros do Antigo Israel e da fé cristã. Para este efeito, seguiremos na segunda parte o capítulo «Pensar a criação» do livro *Penser la Bible*. A nossa análise consistirá em comentar as duas primeiras partes deste denso estudo de Ricoeur<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cfr nota 2. Com efeito, comentaremos na nossa segunda parte apenas as duas primeiras secções do texto de Ricoeur, isto é, *A separação e A fundação* (p. 57-85), reservando para um outro trabalho o comentário da terceira parte – *Trajectórias: pensar a criação* (p. 85-102) –, parte mais filosófica e que se afasta da letra do texto bíblico da criação.

## Segunda parte. A criação como acto de separação e de fundação.

Dois pontos de partida põem a reflexão em movimento. Em primeiro lugar, tal como afirmou o estudo exegetico de Von Rad sobre a criação, estudo de 1936 inovador quanto à compreensão do Génesis, é preciso manter a doutrina teológica da salvação em relação com a da criação, mas sem desconhecer a natureza específica da linguagem bíblica da criação. Em seguida, contrariamente a *La symbolique du mal*, Ricoeur não toma como ponto de partida o carácter mítico da narrativa adamítica, mas o conceito, já apresentado pelo exegeta<sup>5</sup>, de pré-história, ou proto-história, que Ricoeur traduz mais adequadamente por «história primordial»<sup>6</sup>. Noutros termos, é preciso reconhecer que, pelo seu género literário, não apenas a narrativa adamítica, mas também os capítulos 2 a 11 do Génesis (isto é, as narrativas anteriores ao ciclo de Abraão, que abrangem entre outros episódios, Caim e Abel, o dilúvio e a torre de Babel), pertencem a esta «história primordial». A tese é então simples; entre a história primordial e a história empírica ou datável, existe um hiato. Se a história primordial constitui uma narrativa pensável como história apenas do ponto de vista literário, não se deverá tentar inscrever na linha do tempo real a sucessão destes acontecimentos nem, por conseguinte, tentar descobrir a sua junção com a história empírica. É por isso que a problemática da criação não tem nada que ver com as preocupações da paleontologia ou das teses de Darwin. Não é preciso perder mais tempo com tais preocupações e é significativo que já na introdução do seu estudo Ricoeur elimina este falso problema. «Quão libertadora é a confissão de que não é preciso datar a criação de Adão relativamente ao pitecantropo ou ao homem de Neandertal!» (p. 59). Isso dito, permanece a necessidade de procurar as relações entre a história primordial e a história empírica, embora se saiba que esta relação não é de anterioridade cronológica. Como diz Paul Ricoeur, irrelevante é a questão

<sup>5</sup> Cfr André LaCocque, no primeiro capítulo do livro: «Lézards dans le mur» (Genèse 2-3), p. 19-55.

<sup>6</sup> «A referência ao termos de pre-história e de história no decurso da apresentação do debate exegetico contemporâneo faz pensar que é no plano das relações entre pré-história ou proto-história – ou melhor *história primordial* – e história que a discussão deve incidir» (p. 58; traduzimos todas as citações feitas, mas a paginação refere-se ao original francês).

de saber «se a história de Abraão sucede à de Adão» (p. 59). Deste ponto de vista, já *A simbólica do mal* de 1960 tinha resolvido o problema.

Em que sentido então falar de história primordial? A resposta é clara: a defeito de anterioridade cronológica, existe uma relação de *precedência*, que nos pertence desvendar. Esta precedência deve ser entendida como relação de fundação; a história primordial, de tipo fundacional, inaugura (de modo não cronológico) a história datável<sup>7</sup>. Esta relação de fundação manifesta-se antes de mais nada como função *universalizante*: os acontecimentos dos capítulos 2-11 do Génesis têm um alcance universal. A precedência indica deste modo que, antes da história de Abraão, a narrativa descreve a condição humana geral de todos os povos (e não apenas de Israel). É por isso que a função universalizante pode ser entendida como constituindo um «arquetipo» da condição humana. Ao lado desta forma arquetipal, Ricoeur sublinha também o que os exegetas chamam a função etiológica, incluída nesta relação de fundação<sup>8</sup>.

A tarefa de Ricoeur consiste deste modo em analisar os dois aspectos principais da função de precedência: por um lado, a relação entre tempo primordial (que, na *Simbólica do mal*, se apresentava como tempo do mito) e tempo empírico; enquanto não coordenáveis, estes dois tempos apresentaram-se como separados; por outro lado, o modo como o tempo primordial funda o tempo da história empírica. Assim, as duas primeiras partes do estudo da criação têm por título, respectivamente a *separação* e a *fundação*.

**1. A separação**, tal é a primeira parte que merece ser seguida de perto. Antes de entrar no comentário de Ricoeur, convém notar que toda a criação é um acto de separação; não haveria criação se o criado não fosse projectado

<sup>7</sup> Trata-se da «outra implicação contida na ideia de precedência, isto é que os acontecimentos ocorridos no tempo original têm valor inaugural a respeito da história que, no plano literário da narração, segue os acontecimentos primordiais» (p. 60).

<sup>8</sup> A função etiológica na exegese procura explicar uma situação do presente, situação em geral inexplicável, a partir de um acontecimento projectado no passado. Por exemplo, segundo a exegese de Martin Noth, a narrativa bíblica da tomada de Jericó (Josué, 6) tem um papel etiológico; era preciso explicar a causa das ruínas de Jericó visíveis no tempo da redacção do livro de Josué. Mas as investigações arqueológicas mostraram que a cidade já estava em ruína mais de um século antes do episódio descrevendo a entrada das tribos na terra de Canaã. A narrativa tem desta maneira a função – etiológica – de descrever (de maneira lendária) a causa da presença de ruínas ainda visíveis. Do mesmo modo, Génesis 2-11 teria também o papel de explicar com acontecimentos passados a causa de traços permanentes da existência humana: o ódio entre irmãos, o castigo, a incompreensão entre povos. Cada cultura tem também as suas narrativas com função etiológica.

numa certa exterioridade relativamente ao criador. Quando o conceito de criação se aplica à actividade humana do artista, verifica-se que a obra se destaca da pessoa do seu criador, ainda que mantenha a marca do autor. Criar consiste em separar duplamente; por um lado, o criado separa-se do seu criador; em seguida, a distinção entre as obras criadas opera uma separação intrínseca no universo do criado; o acto de distinguir é ao mesmo tempo um acto de separação. Na medida em que a distinção determina os termos como distintos, não estamos longe do adágio metafísico segundo o qual *toda a determinação é negação*; com efeito, a separação consiste em não identificar os termos uns com os outros, afim de não os confundir. O facto de não se deixarem confundir mostra, reciprocamente, a negação que lhes é inerente, negação enquanto separação. Estas considerações de natureza formal levam-nos de novo a Paul Ricoeur, que divide esta primeira parte em dois grandes parágrafos, os aspectos respectivamente formais e teológicos da ideia de separação.

Percorramos a ideia de separação nos seus aspectos *formais*. Alguns traços já nos estão familiares. A criação *ex nihilo* não faz parte do texto bíblico; dado que o conceito de nada ainda não foi relacionado com a criação, «criar, é formar, dar figura e consistência» (p. 61). Em segundo lugar, Ricoeur nota que não se pode pensar a criação como «criação única e total»; apesar da primeira narrativa da criação (no 1º capítulo do Génesis), o que predomina é a ideia da criação por Deus, mas mediante «começos múltiplos», tal como vai ser explicitado. Do mesmo modo, Ricoeur mostra que não se deve considerar a criação bíblica como um acontecimento «pontual», instantâneo; esta é, com efeito, uma ideia que não corresponde ao conjunto dos textos bíblicos. Mas o corolário que se retira desta situação tem a sua importância: aquilo a que foi chamado «história primordial» (a globalidade dos acontecimentos de Adão e Eva no 2º capítulo do Génesis) incorpora-se na ideia de criação. Por um lado, a história primordial não se refere a acontecimentos históricos; por outro, ela apresenta-se de modo narrativo, o que permite dar uma pluralidade de significações à ideia de acontecimento: na história do pecado original, com efeito, há vários acontecimentos que se sucedem (o jardim, a árvore, a queda, etc.), mas ao mesmo tempo a totalidade deles pode ser encarada como um único acontecimento de criação<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> «Precisaremos mais abaixo desta noção de acontecimento totalizante para corrigir os efeitos perversos que a própria narração induz, uma vez que narra sucessivamente aquilo que, de certo modo, foi produzido de um único jacto» (p. 63).

Esta relação entre unidade e multiplicidade de acontecimentos leva a uma observação de primeira importância, na qual Ricoeur segue Pierre Gilbert<sup>10</sup>. A criação bíblica diz-se por vários géneros literários e não apenas por uma narrativa com episódios: é assim que nos salmos a criação é referida não como narrativa de tipo dramático, mas no seio de hinos; existem também confissões de fé (2 Macabeus, cap. 7), ou textos que pertencem à literatura sapiencial. Por sua vez a primeira narrativa da criação na Bíblia (Génese cap. 1) é mais um «poema didáctico» que uma autêntica história. De todo o modo, parece conveniente manter, para estes diferentes géneros literários nos quais se diz a criação, a denominação genérica de «história primordial», porque mesmo quando se proclama, por exemplo numa simples frase, que «Deus criou o mundo», estamos na presença de um «*acontecimento global*» (p. 64) que se refere a uma história condensada, a situar num tempo narrativo<sup>11</sup>, embora não empírico.

A última observação de tipo formal é mais surpreendente; nas culturas do Médio Oriente antigo, diz Ricoeur, seguindo aqui o exegeta Klaus Westermann, a criação podia realizar-se na base de vários «modelos operatórios» (p. 65): «a criação por geração, criação por combate, criação por fabricação, criação por palavra», mas «apenas o primeiro tipo é rigorosamente excluído da Bíblia hebraica»; efectivamente, a relação de criação não é um processo de geração como no politeísmo. A questão da criação por combate tem contudo um interesse teológico: se todo o ciclo de Adão e Eva faz parte da narrativa global da criação, a questão do mal constitui um momento inerente a este processo: entrevê-se que o próprio Criador estará implicado no combate contra o mal, tal como a história da salvação o mostrará.

A ideia de separação deve ser então analisada no plano dos *conteúdos*; até agora, com efeito, foi considerada sob o aspecto literário de uma narrativa de acontecimentos diferentes dos da história empírica<sup>12</sup>. Mas o que sig-

<sup>10</sup> Pierre GILBERT, *Bible, mythes et récits de commencements*, Paris, Seuil, 1986.

<sup>11</sup> Queremos dizer que esta afirmação «Deus criou o mundo» é um enunciado também de tipo narrativo, que se refere a um tempo de que não se precisa a natureza; deste feito, não se especifica se o tempo em que se realizou a criação foi um tempo empírico ou um tempo imaginado. Esta conclusão, acrescentarei, corresponde ao conceito filosófico de começo: o começo pode ser visto no tempo ou fora tempo, isto é como extra-temporal enquanto acto e temporal nos seus efeitos.

<sup>12</sup> Na Bíblia a história empírica começa com a vocação de Abraão; neste sentido, a criação é uma narrativa anistórica. O ciclo de Abraão, com efeito, pretende constituir uma história empírica, ainda que, hoje em dia, se possa questionar também a sua verdade histórica.

nifica o facto de a narrativa da criação constituir o começo do mundo? Se a história do começo é anistórica, em que sentido se pode falar de um começo? É para responder a esta questão que Ricoeur propõe interpretar a ideia de *começo* com a de «*antecedência*» (p. 66). Este conceito significa que a história do Eden ao mesmo tempo está e não está em relação com a história empírica: não está, porque não se trata de acontecimentos situáveis no decurso da história mundial; porém, está numa relação da fundamentação desta; ela apresenta efectivamente «acontecimentos fundadores». Mas antes de mostrar o seu papel de fundação, é preciso salientar as vertentes que fazem dela uma história separada e uma história de separação. É apenas posteriormente que se poderá desvendar o seu papel fundador.

A análise dos conteúdos inerentes à *separação* é essencial para compreender a ideia de começo<sup>13</sup>. Lida sob o aspecto da separação a narrativa da criação apresenta uma sucessão de acontecimentos que estão na base de uma progressão na separação. A primeira separação global reside no facto de o mundo criado ser diferente de Deus; esta diferença é uma primeira face de separação; do mesmo modo, o gesto criador instaura uma separação entre os elementos do cosmos; em seguida, o mundo animal distingue-se dos elementos da natureza e finalmente a criação do ser humano atinge um aspecto específico na separação, embora a «proximidade com Deus» faça ainda parte do destino do homem. O próprio mundo humano conhece uma separação intrínseca com a criação da mulher. E, finalmente, a separação conhece uma forma aparentemente inesperada com a separação entre todas as árvores e a única árvore de que não se pode comer os frutos.

Ricoeur interpreta esta proibição como a instauração de um limite; poderíamos dizer que o limite é ontológico antes de ser ético; com efeito, não interessa qual é o conteúdo da proibição, mas o facto de haver um limite é constitutivo da ordem criada. «Antes” de toda a culpa, o mandamento é para o homem uma estrutura da ordem criada. A lei implica Limite, e o Limite é constitutivo do homem posto na sua finitude, distinto do Ilimitado divino» (p. 69).

Chegamos então ao episódio narrativo da culpa. Mas se esta narrativa da criação não deve ser interpretada à maneira de uma sucessão *cronológica*,

<sup>13</sup> «A hipótese que se deve agora submeter à confirmação é a de que se deve empurrar suficientemente longe o aspecto de separação ligado à ideia de começo, se se quiser dar ulteriormente o seu sentido pleno à noção de acontecimentos fundadores» (p. 66).

então também não se deve compreender cronologicamente a sucessão de dois estados: o estado antes e o estado depois de comer do fruto proibido<sup>14</sup>. Noutros termos, trata-se de duas dimensões que coexistem no ser humano, o que nos permite dizer que, com a culpa, se atinge o nível máximo de separação; desta vez, trata-se de uma separação ou, por assim dizer, de «descriação» em oposição à criação<sup>15</sup>. No estado de inocência, a proximidade com Deus mantinha-se; embora a exclusão do paraíso não se identifique com uma maldição, ela provoca uma quebra da proximidade e da confiança. Porém, o corte entre o estado de inocência e o estado de culpa não se deve assimilar, diz Ricoeur, ao corte que faz passar da história de tipo mítico para a história empírica, uma vez que toda a história primordial decorre no âmbito do mito<sup>16</sup>.

Todavia, a questão que surge inevitavelmente ao espírito diz respeito à origem da tentação e à figura da serpente. Se, em 1960, *La symbolique du mal* (p. 307-308) considerava a serpente como uma reminiscência das figuras míticas de outras culturas politeístas, Ricoeur acrescentava ainda que a serpente figurava o pólo de exterioridade do mal relativamente ao homem, pólo, todavia, apenas acessível a partir da confissão do mal: é quando o ser humano assume o peso da culpa que, nesta confissão, descobre que algo escapa à sua responsabilidade, como se se tratasse de uma misteriosa e trágica figura preexistente do mal. Contudo, no presente capítulo de *Penser la Bible*, Ricoeur, que reenvia para o estudo de Paul Beauchamp *Sur le ser-*

<sup>14</sup> A esse respeito, seria útil voltar a ler o escrito de Paul Ricoeur sobre *Le «péché originaire»*. *Étude de signification*, texto de 1960, retomado em *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 265-282. Este texto foi contemporâneo da publicação de *La symbolique du mal*, segundo volume da *Finitude et culpabilité*, Paris Aubier, 1960.

<sup>15</sup> «(...) A narrativa sugere a ideias de uma progressão na separação, no interior da única história primordial, separação que culmina na condição miserável representada pelo episódio da expulsão do jardim» (p. 71).

<sup>16</sup> Na verdade, contrariamente à análise do capítulo «O mito “adamítico” e a visão “escatológica” da história», em *La symbolique du mal*, Ricoeur não chama directamente mito à narrativa da criação no Génesis; isso não impede que o trate como uma narrativa mítica, no sentido da *La Symbolique du mal* (cfr. «La fonction des mythes», p. 153-165). No presente texto de 1998 (p. 64, nota 11), referindo o estudo de Coats (*Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, que propõe o termo de *saga* para falar da narrativa bíblica da criação, Ricoeur observa: «(...) estou de acordo com a eliminação do termo *mito* que provém de outros campos literários, quer helénico, quer ameríndio, o que acrescenta à confusão». No que me diz respeito, não vejo nesta observação de Ricoeur um motivo suficiente para não manter o termo «mito», desde que se compreenda o mito como uma forma literária que contém uma verdade específica. O termo *saga* pode contudo parecer mais apropriado para abranger a sucessão das narrativas anistóricas até o fim do dilúvio (Génesis, 2-11).

*pent herméneute*, formula de outro modo estes aspectos. Por um lado, o texto opera uma desmitologização da serpente pela sua introdução na narrativa do Eden enquanto origem da tentação. Por outro lado, esta desmitologização é paralela a uma certa remitologização: «precisa-se, por assim dizer, de um resíduo mítico para dizer o carácter insondável da potência que perverte a linguagem e o desejo, e deste modo *inclina* para o mal; esta remitologização da serpente como *o outro* do humano volta a pôr em causa a fronteira entre a humanidade e a animalidade, adquirida no episódio da nomação dos animais»<sup>17</sup>.

Vale a pena fazer aqui um desvio por um breve e estimulante artigo de Ricoeur no *Supplément* da *Encyclopédia Universalis*, intitulado *Avant la loi morale, l'éthique*. No fim deste trabalho, Ricoeur analisa a transição do desejo para a lei, noutros termos, a transição da ética para a moral, e comenta: «muito provavelmente este movimento é inevitável, neste sentido em que o regime de cisão constitui com certeza um destino, a partir de uma falha original, que faz com que o homem seja separado do seu querer mais profundo e que a mediação pela regra instituída, pelo valor, não pode aparecer senão como mediação pela interdição»<sup>18</sup>. Trata-se da mesma linguagem: a cisão e a separação, mas desta vez no âmbito da ética puramente racional.

A segunda vertente do episódio da tentação é o acesso ao conhecimento do bem e do mal, pelo facto de ter comido do fruto da árvore. Estranha é esta ligação entre a culpa e o conhecimento do bem e do mal. É evidente que o intérprete não deve dar um sentido a todos os pormenores do texto, sob pena de reduzir o símbolo a uma mera alegoria, mas a ligação destes dois temas, em relação com o dizer da serpente, não deixa de perturbar os comentadores. O conhecimento do bem e do mal «foi obtido por uma culpa, mas designa uma dimensão definitivamente irrevocável do humano»; «enquanto resultado estaria então ligado à subversão prévia da relação de confiança na qual a instituição da linguagem repousa» (p. 74-75). Assim, o conhecimento do bem e do mal aparece como ligado à transgressão do Limite, deste Limite cuja presença inaugura a própria existência da moral, na sua relação com a ética. Voltando à narrativa adamítica, verifica-se então que esta transgressão leva o homem a projectar em Deus um sentimento de rivalidade com a hu-

<sup>17</sup> *Penser la Bible*, p. 71, nota 21; Ricoeur inspira-se aqui em Paul Beauchamp e no estudo de André LaCocque, que precede o seu neste livro.

<sup>18</sup> «Avant la loi morale, l'éthique», em *Encyclopaedia Universalis*, Supplément, p. 42-45; p. 45.



manidade; reciprocamente, o homem sente-se «como Deus», transformando a «imagem de Deus que somos» numa rivalidade com ele. Será isso um «fantasma», ou um resto de tema mitológico? Talvez, mas, de todo o modo, deve-se notar, no termo desta secção (p. 76), que o tema da separação chega ao seu cume na própria altura em que o ser humano é constituído em ser responsável por si e pelo mundo.

O benefício desta interpretação consiste em ler a narrativa adamítica não à maneira de uma sucessão cronológica, mas como a descoberta de níveis de realidade que coexistem misteriosamente na condição humana. A secção seguinte deve comtudo mostrar que esta narrativa imemorial permite fundar aquilo que, para os homens da Bíblia, aparece como a história datável, começando com Abraão.

**2. A fundação.** Para desvendar esta ligação, é preciso continuar a leitura do Génesis além do Eden, e compreender que as diferentes narrativas – Caim e Abel, a torre de Babel, o dilúvio – apresentam uma sucessão de começos, que previamente nada explica; continua a tratar-se de mitos – ou de aspectos de uma saga – que narram começos absolutos. «Assim, o assassinio de Abel conota evidentemente o primeiro crime entre irmãos, completando desta maneira as experiências primeiras da humanidade» (p. 77). Estes começos têm uma função: preparar a inteligência dos começos relativos situados no princípio da história da aliança com Abraão e Moisés. É neste sentido que «a energia dos começos» se propaga dos múltiplos começos dos tempos imemoriais para os tempos considerados como históricos. A separação que se iniciou com a criação desvenda assim o seu papel de fundação, mediante a ideia de «antecedência». Este conceito aparece em Ricoeur como indicador do alcance ontológico de começo absoluto; os começos relativos de que a história de Israel está repleta (começos colectivos, que marcam as etapas da formação do povo, ou particulares como nas narrativas de vocação) compreendem-se porque são investidos pela «energia» dos começos absolutos.

É deste modo, notemo-lo, que intervém a força da dialéctica do começo, evocada no princípio desta análise<sup>19</sup>; a ideia de começo assume no

<sup>19</sup> Cfr *supra*, o ponto 3 da primeira parte.

Génesse a forma da relação entre começos absolutos<sup>20</sup> e começos relativos, estes recebendo daqueles a força que os torna inteligíveis enquanto começos. Mas o raciocínio de Ricoeur é mais complexo. Se os acontecimentos da criação são em primeiro lugar chamados «começos absolutos» por oposição aos «começos relativos» (Gen. 11 e seguintes), logo a seguir, considera que há uma analogia entre estas duas categorias de começos. A prova é que também a vocação de Abraão e a de Moisés são começos que nada mediatiza; Deus ainda fala directamente com eles, sem mediação, «sem testemunho, sem terceiros». Neste sentido, estes começos relativos tornam-se semelhantes aos começos absolutos; esta semelhança projecta sobre os começos relativos a força dos começos absolutos, o que os faz participar do elan da criação. «Esta relação circular [de «intersignificação» entre começos absolutos e começos relativos] assegura a transferência dos traços inerentes à criação primeira para todos os acontecimentos fundadores e eleva-os ao estatuto de acontecimentos fundadores de criação» (p. 79).

A expressão de «acontecimento fundadores» tem uma longa história no pensamento de Ricoeur. Já o texto de 1976 *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*<sup>21</sup> mostrava que toda a ideologia consiste em tecer um discurso que se refere aos seus acontecimentos fundadores e tem o efeito de solidificar a coesão da comunidade respectiva, ética, política, religiosa ou mesmo cultural. O facto de recorrer ao termo *ideologia* não implica nenhuma conotação relativamente à verdade ou à falsidade do próprio conteúdo do discurso, nem à sua dimensão real ou fictícia, mas apenas à sua função de integração do grupo; é com efeito mediante esta integração que o grupo pode reconhecer e viver a sua identidade. Ora, aquilo

<sup>20</sup> «(...) Criação do mundo, criação da humanidade, criação/descrificação do mal, eis três começos neste sentido em que cada vez um surgimento é narrado, que nada precede» (p. 77). Estes começos, que se prolongam nos capítulos 4 a 11 do Génesse merecem a apelação de «tempos primordiais» (tempos do mito), por oposição aos tempos considerados como históricos.

<sup>21</sup> Texto retomado no livro *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 379-392. Citemos este texto, talvez longo, mas esclarecedor. «É pela comemoração do acontecimento que a comunidade dada conserva uma relação com as suas próprias raízes no acontecimento fundador. Qual é então aqui o papel da ideologia? É difundir a convicção de que estes acontecimentos fundadores são constitutivos da memória social e, através dela, da própria identidade da comunidade. (...) É então a função da ideologia servir de mediação [relais] para a memória colectiva, para que o valor inaugural dos acontecimentos fundadores se torne objecto de crença do grupo inteiro. Resulta daí que o próprio acto fundador não pode voltar a ser vivido e actualizado senão pelo meio de interpretações que não deixam de o remodelar *post factum* e que o próprio acontecimento fundador se represente ideologicamente à consciência do grupo» (p. 385).

que, na análise da criação, Ricoeur afirma da «energia dos começos», a propósito dos tempos primordiais e dos acontecimentos fundadores, aparece como a projecção num passado imemorial da imagem na qual o grupo reconhece o fundamento da sua identidade crente.

Deste ponto de vista, Ricoeur considera que se esbate a diferença entre começos absolutos e começos relativos<sup>22</sup>, na medida em que cada começo consiste num destino pessoal que nada preparava. A conclusão é, desde então, simples: a criação diz-se em múltiplos começos. «A ideia de criação sai enriquecida desta espécie de proliferação de acontecimentos originários» (p. 79). Assim, não se pode limitar a compreensão da criação à narrativa do Eden, mas é preciso, segundo a metáfora de Ricoeur, seguir a «linha que corre de cimeira em cimeira numa serra de altas montanhas».

Resta contudo explicar que todo o começo é começo de algo, de uma história de que é precisamente o começo. É apenas neste sentido que o começo exerce o seu papel de fundação e de fundamentação. É portanto necessário compreender que «o acontecimento fundador começa uma história». Aqui intervém uma espécie de dialéctica que podemos brevemente retrair. Qual é o ponto de partida *a partir do qual* falamos do começo, senão o momento da nossa história presente? É em imaginação que nos transportamos nos acontecimentos originários, num movimento de regressão que nos permite, uma vez instalados nas origens, descer a linha da história e mostrar como estes acontecimentos fundadores fazem compreender o presente. Existem desta maneira dois pontos de partida, *a partir dos quais* uma continuidade se torna inteligível; em primeiro lugar, o momento presente, que nos faz procurar as origens; em segundo lugar, o momento das origens que serve a reinterpretar todo o devir a partir do começo até à situação actual. O primeiro ponto de partida mostra que é sempre «*après coup*» (p. 81), *post factum* - isto é, muito depois do começo -, que se opera a busca do começo. Mas, diz Ricoeur, o começo mais remoto não é apreensível, do ponto de vista de um saber consciente<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Os começos absolutos são, repitamo-lo, os que, por exemplo, se encontram narrados nos capítulos 2 a 11 do Génesis, ao passo que os relativos são começos na fase, dita histórica, das origens do povo da fé, com Abraão e Moisés.

<sup>23</sup> «O começo é visado no horizonte de uma marcha regressiva que remonta o tempo e se perde na teia de começos relativos que, por sua vez, reenviam para um primeiro começo de que se acabou de dizer que não é apreensível [insaisissable]» (p. 81).

Sem o citar, Ricoeur está em perfeita sintonia com aquilo que Jean Ladrière já tinha tematizado em 1970 no texto *Foi et cosmologie*, ao reconhecer no mito um duplo movimento, uma dupla pedagogia: uma pedagogia de transgressão – transgressão do visível – e uma pedagogia de constituição, que consiste em descer para o presente, reescrevendo-o a partir das origens<sup>24</sup>. Na verdade, e Ricoeur não o ignora, a ciência faz o mesmo movimento de vai e vem entre o presente, a explicação remota e o regresso ao presente; a antropologia e a psicanálise seguem também a mesma estrutura, que do presente remonta a um começo absoluto que não se consegue alcançar, para mostrar que a energia deste começo se propaga até ao presente em múltiplas formas diferenciadas.

Mas deste modo o dizer das origens exige uma linguagem que deve recorrer sempre a «representações antropomórficas (gerar, lutar, fabricar, mandar) herdadas de tradições insondáveis». Segue então imediatamente uma frase de estilo quase hegeliano: «mas mais gravemente, a palavra de uma origem sem testemunhas não se autoriza de nada senão dela própria. Ela põe-se ao pôr o começo que a põe. Esta autoreferencialidade marca o seu carácter kerigmático insuperável. É assim que o dizer das origens exerce a sua função instauradora, inaugural, fundadora» (p. 83)<sup>25</sup>. Noutros termos, o dizer das origens deve ser entendido à maneira de uma proclamação, que utiliza a linguagem da uma determinada cultura para se dizer. A consequência é que se a cultura se modifica, a linguagem das origens também sofre uma evolução paralela. Por exemplo, a narrativa dos Maccabeus (2 Macc., 7), na altura do suplício da mãe com os seus sete filhos, evoca a criação divina já não nos termos da história do Eden, mas em conceitos quase filosóficos marcados pelo helenismo: «Conjuro-te, meu filho, olha o céu e a terra, vê tudo aquilo que está neles, e sabe que Deus os fez de nada e que a raça dos homens é feita do mesmo modo»<sup>26</sup>. Sob o impacto da cul-

<sup>24</sup> Cfr Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1984 (1ª ed. : Paris, Aubier-Cerf-Delachaux et Niestlé – DDB, 1970), p. 191-226. Por sua vez, Ricoeur nota : «Este paradoxo do duplo *a partir de* é inevitável: por um lado, sem o “dizer da” origem não faria sentido o facto de falar de “projecção nas origens” de uma experiência presente – individual ou colectiva, psicológica, antropológica ou cosmológica. É porque se tem sempre narrado a origem que se pode formar post factum [*après coup*] o designio de remontar até ela» (p. 83).

<sup>25</sup> Esta «função instauradora, inaugural, fundadora» é aquilo que Jean Ladrière descrevia sob a expressão «pedagogia de um pensamento da constituição» (op. cit., p. 195 e seguintes).

<sup>26</sup> Citado por Ricoeur, p. 84, n. 39.

tura helenística difusa, a evocação da criação faz-se a partir de outros esquemas mentais.

No fim de contas, esta «depuração» das representações da criação chegaria à afirmação da criação sem o recurso a uma história qualquer, de tal modo que, como diz Ricoeur, esta afirmação «seria reduzida ao estatuto da pura confissão de fé». Assim, o dizer da criação seria um acto de fé, que já não precisaria de uma linguagem mítica para se dizer, mas que, sustentado longinquamente por esta linguagem, se reinventaria de modo homólogo – para nós, homens da racionalidade – na proclamação do Credo. Paralelamente, as nossas representações científicas tentam dizer a origem do cosmos, da vida e do homem com categorias científicas, que também apontam para uma origem não apreensível.

Será que a interpretação da criação se torna então inevitavelmente um assunto exclusivamente científico, como se a ciência devesse agora substituir-se à fé? Será que o começo do cosmos chama uma resposta científica que deixa de lado a resposta da fé na criação? Esta questão apenas pode ser resolvida de modo filosófico, uma vez que põe em movimento uma teoria da interpretação, uma hermenêutica. Com efeito, assim como as representações míticas «disseram» a origem com as suas representações de um tempo imemorial, sem contudo poder fazer coincidir esta linguagem com a verdade do acto de criação tal como é em e para Deus, do mesmo modo, todas as nossas representações actuais da criação – científicas, catequéticas ou poéticas – são também metáforas pelos quais os seres humanos tentam dizer o mistério de um começo que, por definição, não se situa no plano da história empírica. Por isso, as apresentações científicas da origem do cosmos são, do ponto de vista do conceito de criação, também metáforas que ficam e ficarão sempre aquém daquilo que a criação como realidade intemporal designa.

Em conclusão, entrevemos a ideia central da narrativa da criação, seguida de todos os acontecimentos fundadores que também fazem parte dos múltiplos actos de criação: a criação é uma história imemorial, porque não pertence nem pode pertencer ao registo das nossas histórias; a sua narrativa é, desde então, a expressão necessária de um acto cuja riqueza escapa à toda a linguagem e cuja natureza é anistórica. Mas dado que o anistórico não é dizível senão por metáforas e por acontecimentos situados numa linha de começos não homogénea aos começos da nossa história empírica, a

criação deve procurar na nossa linguagem esquemas da sua exposição que, ao mesmo tempo, nos sejam inteligíveis e deixem, tão claramente como possível, entender que a sua inadequação remete para um além da sua expressão. Diremos então que a criação é a expressão, a partir da ideia de começo absoluto, da mesma realidade que se diz, no tempo da história de Israel e da história cristã, através da ideia de «fidelidade de Deus»; esta última ideia evoca a presença de Deus na continuidade da nossa história, ao passo que a criação a exprime como o princípio desta história.

É deste modo que podemos compreender Ricoeur, ao qual deixamos a última palavra: «(...) na Bíblia, o começo é sempre a um grau qualquer a promessa ou, pelo menos, a exigência de uma sequência: promessa de um mundo ordenado, de uma humanidade responsável, de uma descendência imensa, de uma identidade comum, de uma terra a habitar (...). Esta promessa e esta exigência de uma sequência são dobradas pela certeza de que aquilo que foi começado por Deus será continuado pelo seu favor: o que a Bíblia chama *fidelidade* de Deus constitui o verdadeiro princípio de continuidade para a história inaugurada pelos acontecimentos fundadores»<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Paul RICOEUR, op. cit., p. 80. Como referido na nota 4, deixamos para um outro estudo o comentário da última parte – mais filosófica – deste capítulo procurando «pensar a criação».