

**Presentació del treball:**

L'assaig que hem dut a terme tracta sobre la temàtica de la creació en les diverses religions, posant èmfasi en els aspectes propis del discurs mític que es poden detectar, així com el tall que suposa l'aparició del discurs lògic a partir del segle VI aC (naixement de la filosofia). S'ha mantingut una actitud crítica sobre la separació traumàtica d'ambdues formes de discurs i, en alguns casos, s'ha volgut veure una continuïtat entre ambdues perspectives. La creació és analitzada des de tres punts de vista: el primer, la generació de la realitat en la divinització dels elements materials; el segon, la creació per mitjà de la Paraula; i, en tercer, els problemes filosòfics de la idea mateixa de creació, que és rebutjada en el pensament grec, i la seva assumpció en la religió judeocristiana. Hem esmentat sovint Eliade com a fil conductor (la repetició de la cosmogonia com a tema recurrent) i hem recordat les reflexions de Lévi-Strauss sobre la lògica subjacent en les creences religioses, tot i que no es neguen els aspectes extraracionals que s'hi manifesten. Tanmateix, hem reflexionat a la llum de la filosofia sobre la mateixa coherència del concepte de creació, lligant-lo amb el temps i l'eternitat.

Delimitació del concepte: cosmogonia i creació.

Al llarg de la història, la diversitat de creences religioses que ha mantingut l'esperit humà és una mostra, sens dubte palpable, de la universalitat d'aquesta actitud envers la natura, els déus i els homes. En quasi totes les religions apareix un concepte de divinitat o divinitats a partir de les quals tot el que no existeix és dotat d'ésser: per això coincideixen en realitzar un plantejament **cosmogònic**, a partir del qual cobra sentit

tota acció sacralitzada que, com bé assenyalava Mircea Eliade, és una rememoració d'un paradigma que endinsa les seves arrels en el temps primordial, en l'acte generador dels inicis. Precisament el mot **cosmogonia** ve a significar l'explicació sobre com l'univers (entès com un *kósmos*, 'ordre') ha arribat a existir, sobre com la realitat ha esdevingut per mitjà de processos naturals i de divinitats que els encarnen, éssers transcendents plens de valor intrínsec que han donat com a conseqüència el món que l'ésser humà habita en l'actualitat. **Cosmogonia**, doncs, s'aplica als relats mítics sobre l'origen del món, és a dir, que normalment s'adreça als pobles de l'antiguitat que no han viscut en el context de la metodologia científica. Aquí rau la diferència amb el mot **cosmologia**, que és la ciència que té per objecte l'univers, la seva composició present i les lleis que el regeixen. És un punt de vista extret del discurs lògic, regit pel principi de no-contradició (no es pot dir alhora A i no-A), que contrasta amb la pluralitat de perspectives que accepta el discurs mitopoètic, la riquesa del qual no es deixa reduir a cap logicisme, sinó que permet que la creació la duguin a terme simultàniament dos principis contraposats o que es realitzin diverses creacions i destruccions. Per consegüent, la cosmogonia es vincula amb les doctrines de caràcter mític, religiós o filosòfic (precientífiques, doncs): l'origen del cosmos es troba connectat amb l'origen de l'home i atribueix l'un i l'altre a éssers sobrenaturals preexistents o bé a un ordre còsmic general actiu des dels primers moments.

En el marc de les cosmogonies sovintegen les referències a la **creació** (del substantiu *creatio*, infinitiu *creare*), que dóna lloc a algunes confusions terminològiques. Crear significa engendrar, produir, portar a la vida des de la inexistència, per això la creació pot al·ludir directament al món o univers (entès com el conjunt de les criatures o coses creades) o a l'acte de produir una realitat segons el seu ésser. Com és fàcilment comprensible, aquest darrer sentit és el que apareix en el pensament judeocristià, que admet la possibilitat de la creació *ex nihilo* ('a partir del no-res'). Per la seva banda, la filosofia grega, com tindrem ocasió de comprovar, no pot concebre aquesta modalitat de creació, ja que l'eleàtic "del no-res no surt res" (*ex nihilo nihil fit*) fa pensar que existeix una naturalesa eterna en què les coses són però no poden no haver-hi estat. Judaisme i cristianisme suposen, per la seva banda, que existeix un ésser suprem que es fa altre respecte del món que ha engendrat, que és una acció que es deriva del seu lliure albir i que, per tant, no s'origina a partir d'una matèria preexistent. Tanmateix, l'acte creador és competència del Déu únic, de tal manera que les altres produccions són transformacions d'alguna cosa ja creada. Des de la perspectiva

panteïsta, desapareix la transcendència i Déu es fa immanent al món, confonent-se amb la natura: el món, doncs, és un producte que emana de la seva necessitat invariable. Tot és fruit del seu decret inviolable.

Aquestes primeres aproximacions al concepte de **creació** no són més que pinzellades filosòfiques que pretenen obrir-nos a un univers més complex: el del discurs mitopoètic i les religions primitives, que no es deixen reduir a aquesta cotilla racionalitzadora, sinó que presenten en el seu si una pluralitat de sentits que conflueixen en moltes varietats, però que abandonen tota pretensió de coherència de tall occidentalista. Veurem com a partir dels models cosmogònics de les diverses religions el sagrat s'introdueix en el món com a aspiració arquetípica de tot creient. Unes vegades ho fa per mitjà de les forces naturals, altres a partir de la Paraula generadora i unes altres per mitjà de dos esperits contraposats que, en la seva interacció dinàmica, atorguen moviment al cosmos¹.

1. La creació: forces naturals i elements materials.

Si bé en religions com la cristiana o la islàmica la representació de forces naturals divinitzades ha estat considerada històricament com a font d'heretgies o com a justificació del paganisme, la seva intervenció en un bon nombre de cosmogonies justifica la seva inclusió en el nostre assaig. També són dignes d'esment els elements materials (en el sentit aristotèlic de *stoikheia*, com a principis o *arkhai* a partir dels quals es constitueixen les realitats naturals), com és el cas de l'aigua, el foc, l'aire o la terra. En l'acte de la creació ocupa un lloc especial l'aigua, en el sentit de líquid primordial o matèria primera creadora: es tracta de l'exemplificació de l'indiferenciat, de la massa informe a partir de la qual s'han de generar els límits i la lluita de contraris. L'aigua és la matriu cosmogònica, la mare de tots els éssers individualitzats. La potència simbòlica de l'element humit és comentada per Eliade:

“Las aguas simbolizan la suma universal de las virtualidades. Son *fons et origo*, depósito de todas las posibilidades de existencia; *preceden* a toda forma y sostienen toda creación. La imagen ejemplar de toda creación es la Isla que se «manifiesta» repentinamente en medio de las ondas. En revancha, la inmersión en el agua significa la regresión a lo preformal, la reintegración al mundo indiferenciado de la preexistencia. La emersión repite el gesto cosmogónico de la manifestación

¹ El tractament de les religions dualistes no ha estat dut a terme en el present treball.

formal; la inmersión equivale a una disolución de las formas. Por esto, el simbolismo de las Aguas implica tanto la Muerte como el Renacimiento”².

Les aigües són potència pura, possibilitat de manifestació futura en tota la seva esplendor; són l’embrió a partir del qual les formes emergeixen. No són determinació, sinó allò indeterminat que pot arribar a ser en un procés de canvi. En aquest canvi emergirà, tanmateix, el temps cronològic, que es desenrotllarà com la negació d’aquesta essència primordial. En els actes sagrats es produirà el retorn a aquest moment en què res no era fixat, en què els contraris romanien dissolts i la calma era absoluta. Aquesta tranquil·litat és ben palesa en el primer capítol del *Popol Vuh*, text sagrat dels maies quiché:

“No hi havia res que es mantingués dempeus; només l’aigua en repòs, el mar plàcid, sol i tranquil. No hi havia res dotat d’existència”³.

El mateix text introdueix els déus, que es trobaven a l’aigua sense preocupacions, encara en silenci:

“Només hi havia immobilitat i silenci en l’obscuritat, en la nit. Només el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, els Progenitors estaven a l’aigua envoltats de claredat. Restaven amagats sota plomes verdes i blaves, per això se’ls anomena Gucumatz. De grans savis, de grans pensadors és llur naturalesa”⁴.

En la cosmogonia mesopotàmica intervenen també les aigües primordials, quan només existien Apsu (principi masculí, simbolitzant l’aigua dolça) i Tiamat (principi femení, simbolitzant l’aigua salada). Un conflicte còsmic en què lluiten ambdues divinitats generarà la resta de forces naturals, com és el cas del vent i el llamp, representat per Marduk⁵. Si bé Apsu i Tiamat representen l’aigua en el seu vessant de força cega i irracional, barrejant-se en una dissolució indiferenciada, hi ha un altre déu (Ea), que personifica l’aigua de rec, és a dir, l’element indispensable per a la vida dels humans, que fa possible desenvolupar tècniques civilitzadores. Les tauletes de l’*Enuma Elish*, el poema babilònic de la creació, ho expliquen així:

“Quan allà dalt el cel no tenia nom
i la terra aquí baix encara no tenia nom,
el primitiu Apsu, l’engendrador,
i el caos, Tiamat, la mare de tots ells,
barrejaren les seves aigües a l’uníson,

² V. M. Eliade: *Imágenes y símbolos*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1994, cap. V (“Historia y simbolismo”), p. 163.

³ V. *El Popol Vuh*, a J. C. Escobedo Mendoza: *Página de literatura guatemalteca*, Guatemala, 2001.
<URL: <http://www.uweb.ucsb.edu/~jce2/popol.html>>, Part Primera, cap. 1.

⁴ V. *El Popol Vuh*, *ibid.*, *ibid.*.

⁵ V. M. Eliade, I.P. Couliano: *Diccionario de las religiones*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, p. 289.

i no s'havia format cap camp, no s'havia vist cap maresma;
 quan cap déu no havia estat creat,
 ni cap no havia estat nomenat, i els destins no estaven ordenats;
 llavors van ser creats els déus enmig del cel,
 Lahmu i Lahamu van ser creats.”⁶

En la cosmogonia egípcia també intervenen les aigües primordials, concretament per mitjà de Nun, oceà primigeni que prenia com a model el Nil desbordat sobre el Delta o el gran llac Meris. Atum es creà a si mateix partint de Nun i creà després –escopint o masturbant-se- Xu i Tfenis, l'aire i l'aigua, respectivament. Aquesta parella, al seu torn, engendrà Gueb, la terra, i Nut, el cel. Un cop completats els elements bàsics del cosmos (aire, aigua, terra, foc), la següent generació introduí el món dels humans a través dels fills de Gueb i Nut: Isis, Osiris, Set i Neftis. Els nou déus esmentats des de l'autocreació d'Atum configuren l'Ennèade, fet que contrasta amb el sistema cosmogònic hermopolità, anomenat també Ogdòade, constituït per vuit divinitats primordials. El Sol havia estat creat per les quatre parelles divines, les formes de les quals s'inspiraven en la fauna de les maresmes del Delta. La primera parella estava formada per Nun i Nunet, l'Oceà primordial; la segona per Heh i Hehet, la infinitud de l'espai (simbolitza l'aigua estancada que cerca el seu camí); la tercera per Kek i Keket, les tenebres; i la quarta per Niau i Niauet (“el que separa”, “el que desapareix”). És òbvia la importància de l'aigua, tant en la versió heliopolitana com en l'hermopolitana, ja que l'element líquid és donador de vida, principi de la fertilitat i la seva absència deixa la terra erma. La crescuda del Nil ve a simbolitzar una repetició arquetípica del sorgiment de la totalitat de la realitat a partir de les aigües: de fet, els egipcis creien que el Nil sortia de Nun, l'oceà que envoltava la Terra. A l'aigua se li consagraven himnes, com aquest fragment dels *Textos de les piràmides*: “Heus aquí l'aigua de vida que es troba en el cel, heus aquí l'aigua de vida que es troba en la terra. El cel resplendeix per tu, la terra s'estremeix per tu quan neix el déu. Els dos turons s'obren i el déu es manifesta, el déu s'estén en el seu cos”.

Malgrat les interpretacions judeocristianes sobre la creació del món a partir del no-res (*creatio ex nihilo*), el Gènesi s'inicia amb un fragment que manté clars paral·lelismes amb la cosmovisió babilònica i la dels maies quiché, que ja hem analitzat anteriorment. Déu, abans de crear l'univers, es trobava en les aigües primordials, de les

⁶ V. *Enuma Elish, the epic of creation* (traducció de L.W. King), de “Les set tauletes de la creació”, a <URL: <http://www.sacred-texts.com/ane/enuma.htm>>.

quals havia d'emergir tota forma diferenciada. El caos imperava i només el Verb diví podia originar un esclat de llum:

“La terra era caòtica i desolada, les tenebres cobrien l’oceà i l’esperit de Déu batia les ales sobre l’aigua. (...) Déu digué: «Que hi hagi un firmament entremig de les aigües, per separar unes aigües de les altres». I fou així. Déu va fer, doncs, el firmament, que separa l’aigua de sota el firmament i la de dalt del firmament, i Déu veié que estava bé.”⁷

La separació de les aigües implica l’escissió de les formes, el naixement dels límits des del si de l’il·limitat: Déu separa allò que en un principi estava dissolt, unit, confós: l’aigua és l’element del qual brolla tota l’energia creadora, matriu de l’univers. És paradigmàtic que aquesta noció d’aigües primordials sigui comuna a la majoria de tradicions religioses, però sobretot de les d’aquells pobles que viuen a prop dels rius o del mar, com és el cas de Mesopotàmia (amb el Tigris i l’Eufrates) o Egipte (amb el Nil), a més de la tradició hebrea.

Mircea Eliade ha enriquit el simbolisme aquàtic per mitjà d’una interpretació en la qual ha emfasitzat la seva latència, virtualitat i indeterminació, a més de la seva capacitat per netejar els pecats a través dels rituals o sagraments que s’hi associen. En aquest sentit, l’historiador de les religions romanès esmenta Tertul·lià i el seu tractat *Sobre el baptisme* per il·lustrar la idea que l’aigua és dotada d’un sentit especial per ser la causa de la producció dels éssers vius i per la seva virtut purificadora:

“Al agua es a la primera que se ordena la producción de criaturas vivas... Es el agua la primera que produce lo que tiene vida, para que no nos asombrásemos cuando un día diera a luz la vida, en el bautismo. En la misma formación del hombre, Dios empleó el agua para consumir su obra... Por tanto, toda agua natural adquiere, por la antigua prerrogativa con que fue honrada en su origen, la virtud de santificación en el sacramento, con tal de que Dios sea invocado a este efecto. Tan pronto como se pronuncian las palabras, el Espíritu Santo, bajado de los cielos, se detiene sobre las aguas que por su fecundidad santifica; las aguas así santificadas se impregnan a su vez de virtud santificante... Lo que antaño sanaba el cuerpo, sana hoy el alma; lo que procuraba la salud en el tiempo, procura la salvación en la eternidad...»⁸.

L’aigua, doncs, esdevé l’aliat de Déu per a culminar la gran obra de la creació, com a potència vivificant que es converteix en acte després de la Paraula divina. És un mitjà de què se serveix el creador per a culminar allò que és jutjat com un bé, la finalitat de totes les finalitats.

En la teogonia grega, que no deixa de ser una cosmogonia, la creació s’efectua per la intervenció de les diverses forces de la natura des d’un estat d’indiferenciació

⁷ V. Gn., 1; 2,6.

⁸ M. Eliade: *Imágenes y símbolos*, ibid., p. 165 i s.

absoluta anomenat Caos. En el seu si apareix Gea, la Terra, primer límit existent, posseïdora d'una forma precisa i clara. Es tracta de la mare universal, generadora per l'amor universal sense necessitat de mascle. Infanta Urà i Pontos: aquest darrer és l'aigua, que tot i ser fill de Gea, se li oposa com a contrari. Jean-Pierre Vernant, gran estudiós del món grec, assenyala quines són les seves característiques:

“Quan Terra infanta Pontos, Líquid marí, aquest la completa i se li insinua a l'interior i la limita en forma de vastes extensions líquides. Líquid marí, com Urà, representa un contrari de la Terra. Mentre que la Terra és sòlida, compacta, i les coses no poden barrejar-s'hi, el Líquid marí, al contrari, és líquiditat, fluïdesa informe i inaferrable: les seves aigües es barregen, indistintes i confoses. A la superfície, Pontos és lluminós, però en les seves profunditats és absolutament obscur. Com Gea, continua, doncs, en les seves pregoneses, lligat a Caos.”⁹

Les entitats primordials que constitueixen l'univers són forces naturals i alhora divinitats, encara no constitueixen el món dels humans. Observem, doncs, una semblança amb la cosmogonia egípcia, que s'iniciava amb l'aparició de les substàncies elementals, que s'identificaven amb els déus cosmogònics (Atum, Xu, Tfenis, Gueb i Nut). També coincideixen en el fet que es dona una hierogàmia (matrimoni sagrat), en el cas egípcia entre Gueb i Nut (la terra i el cel respectivament, la primera un déu i el segon una deessa) i en el grec entre Urà i Gea (els mateixos elements, tot i que sense la diferenciació genèrica egípcia: Gea és, com ja hem dit, la mare primordial). Aquesta unió còsmica es trenca respectivament amb la interposició de Xu, que crea l'espai aeri, i amb l'emasculació d'Urà per part de Cronos, circumstància que fixa el cel al capdamunt del món.

Com hem pogut comprovar a través dels exemples, els elements materials, tot i que divinitzats, són fonamentals per entendre la creació de l'univers en les diferents religions. Ens hem centrat en l'aigua per tal de comprovar com des de la seva latència es generen les realitats amb llur forma i estructura habitual. No hem de perdre de vista, però, que la lloança dels elements adquireix un sentit profund en el cas de les civilitzacions que viuen totalment integrades amb la naturalesa, en les quals no s'ha produït la traumàtica escissió entre el món civilitzat i el món natural, com succeeix en la moderna civilització industrial, en què la desacralització coincideix amb un menysteniment de les potències naturals. Aquesta integració dels pobles amb la natura és ben visible en la diversitat de cosmogonies i mitologies existents: per exemple, la llegenda de la deessa esquarterada, que havia estat sacrificada per tal de servir com a

⁹ V. J.-P. Vernant: *L'univers, els déus, els homes. Orígens dels mites grecs*, Anagrama-Empúries, Barcelona, 2000, p. 16.

aliment als homes, per això la terra havia de ser regenerada periòdicament com a reiteració arquetípica d'aquell moment transcendental. Els homes, a partir d'aleshores, es nodriran del cos de la deessa i hauran d'efectuar la sembra de la mateixa manera que s'efectua la unió sexual: la terra és mare i la llavor fecunda haurà de ser colgada per vitalitzar l'energia còsmica i divina allà sepultada. L'humà no es pot concebre sense la natura: aquesta no ha de ser esclavitzada, sinó integrada en les categories mentals de l'individu com a fons necessari de la seva existència. L'aparició del *logos*, com veurem, farà possible concebre el món com a **objecte** d'estudi i, per tant, com alguna cosa que pot funcionar segons lleis mecàniques, amb principis materials que ja no són divins. Tot i això, aquesta tesi haurà de ser replantejada a la llum de la religiositat d'alguns dels primers filòsofs, encara influïts per la llum del mite.

2. En un principi va ser el Verb.

En l'apartat anterior hem analitzat com la creació es desenvolupa a partir d'una sèrie de principis i elements materials que fan sorgir els límits des de l'abisme de l'il·limitat, converteixen en acte allò que era potència pura. Les aigües primordials, l'oceà primigeni en què tot es troba dissolt n'és l'exemple paradigmàtic. Ara bé, com a partir de la matèria primera indeterminada les coses advenen? com és possible que l'ésser aparegui en el món o, millor dit, com pot ser que el món sigui una realitat constituïda d'ens substancials? La resposta d'un nombre important de tradicions religioses és que el moment transcendental de la creació va acompanyat de la **prolació imperativa**, això és, de la Paraula divina que instaura l'ordre del món i que, en la seva pronúncia, genera les realitats existents. El Logos o Verb diví, tal com apareix en l'Evangeli de Joan, és, com assenyala Josep Cervelló, el mitjà i l'agent mateix de la creació¹⁰, la qual cosa significa que es troba en Déu però alhora se'n distingeix. Tot i això, els textos neotestamentaris potser no siguin els més adients per a endinsar-nos en aquesta qüestió, atès que la creació per mitjà de la Paraula ja es fa present en la religió egípcia i, més endavant, en el fragment inicial del Gènesi. En la *Teologia memfita* s'exposa el procés de la creació del món a través de la divinitat que l'exemplifica, Ptah, que és qui ha donat la vida als déus i les ànimes a través del seu enteniment (representat

¹⁰ V. J. Cervelló: "Aire. Les creences religioses en context", a E. Ardèvol; G. Munilla (coord.): *Antropologia de la religió*, mòduls didàctics, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2001, mòdul 2, p. 39.

pel cor, que posseeix la facultat de pensar) i a través de l'exteriorització del pensament, és a dir, el llenguatge. En el text es desenvolupen una sèrie d'idees, religioses la majoria, encara que algunes presenten una pregonesa destacable a nivell d'especulació filosòfica. En primer lloc, cal ressaltar la capacitat rectora del pensament i el llenguatge per damunt de la resta del cos ("el cor i la llengua tenen poder sobre tots els [altres] membres"¹¹): el cor, com ja hem dit, és l'òrgan on els egipcis situen el pensament, i posseeix idees que la llengua ha de proferir, per consegüent, el pensar és una activitat que necessita d'una manifestació lingüística (la Paraula o Verb diví). Ptah, en pensar, ha de formular idees, ha de plasmar-les en expressions generadores de realitat. Aquesta Paraula ressona com una ordre, és imperativa, obliga des de la seva mateixa pronunciació i provoca el naixement de tots els déus, que coincideix amb la creació del cosmos. Ptah pensa i parla i crea: aquesta és la seva veritat essencial. Com assenyala el fragment, "cada paraula del déu es manifestà segons allò que el cor havia pensat i la llengua havia ordenat. Així foren creats tots els *kau* i totes les *hemesut*, a qui s'adreça tot aliment i tota vitualla, d'acord amb aquesta paraula". Hi ha un ordre a la ment del demiürg que es transplanta a les coses: "així foren creats tots els oficis i totes les arts, l'activitat de les mans, el moviment de les cames, el funcionament de tots els membres, d'acord amb aquest ordre que el cor ha concebut i la llengua ha expressat". Àdhuc en una frase del text es troba una versió antiga d'alguna moderna teoria del coneixement: "Els ulls veuen, les orelles senten, el nas respira: aquests informen el cor. Ell és qui fa possible tot coneixement, i és la llengua la que repeteix allò que el cor ha pensat". Efectivament, un cop els sentits han rebut la informació exterior (per mitjà de sensacions visuals, auditives o olfactivas), el pensament du a terme una primera unificació i el llenguatge expressa materialment allò que el pensament ha ideat, per consegüent, de les idees a la ment del déu es deriven les criatures del món conegut, no només el natural, sinó també l'àmbit cultural (en termes grecs, es genera la *physis* i el *nómos*), ja que el text, a més de parlar dels déus, fa al·lusió als oficis, les arts i les diverses institucions del món egipci (com és el cas de les províncies, les ciutats o els santuaris). En resum, la paraula del déu és fruit del pensament i està orientada inequívocament cap al bé ("Ptah fou satisfet després d'haver creat totes les coses, totes les paraules divines"): a més a més, detectem un isomorfisme entre paraula divina i realitat, ja que el sorgiment de les coses és l'extensió del Verb diví. Les paraules divines constitueixen l'univers intel·ligible en la ment del demiürg que es palesa en les realitats

¹¹ V. J. Cervelló: *ibid.*, p. 40 (text de la *Teologia memfita*).

empíriques i constatables. És significatiu com l'autor de la *Teologia memfita* posa especial èmfasi en els òrgans fisiològics que participen en la creació, òrgans que es troben presents en els animals i en l'ésser humà, com per demostrar que “tot està en tot”, que el déu ha engendrat la realitat a la seva imatge i semblança i, per consegüent, que hi ha una unitat en el cosmos per l'essencial homogeneïtat de totes les seves criatures. Aquest relat egipci presenta evidents coincidències amb els primers textos del Gènesi, en què es palesa la intervenció divina per mitjà del fiat: cadascun dels dies de la creació estan encapçalats per un “Déu digué”, manifestació de la Paraula que, en el seu transcendental proferiment, dóna lloc a cadascuna de les fases d'allò que apareix a partir del no-res. En un primer estadi, “Déu digué: «Que hi hagi llum». I hi hagué llum. Déu veié que la llum era bona, i separà la llum de les tenebres. Déu anomenà la llum dia, i les tenebres, nit. Hi hagué un vespre i un matí i fou el dia primer”¹². Podem dividir aquest primer instant de la creació en quatre parts:

- a) Déu s'expressa per mitjà de la Paraula, que adopta la forma imperativa;
- b) la Paraula, en ser pronunciada, genera la realitat que ha estat objecte del seu proferiment (en aquest cas, la llum i, per oposició, les tenebres);
- c) la realitat que ha sorgit com a conseqüència de la Paraula és eminentment bona, aconsegueix una finalitat que es deriva de l'omnipotència i omnisciència divines;
- d) La realitat creada rep un nom que Déu li atribueix: es produeix un retorn a l'esfera del llenguatge.

En el relat veterotestamentari s'esdevé una transició invisible entre el dir i el fer, atès que allò que la Divinitat afirma és instantàniament generat en el món de les criatures, en el qual apareixen totes les dimensions mesurables, inclosos l'espai i el temps. Però el fer retorna al dir quan a la substància o element que ha vingut al món se li atribueix un nom que es vincula a la seva essència. Les coses són, doncs, perquè poden ser expressades: la nominació actua com a límit per aprehendre el que existeix, dotant-lo d'una forma inconfusible.

En el primer relat de la creació, tal com apareix en el Gènesi, l'home n'és el punt culminant: “Déu digué: «Fem l'home a la nostra imatge, semblant a nosaltres, i que sotmeti els peixos, els ocells, els animals domèstics i els salvatges i totes les cuques que s'arrossequen per terra». Déu creà, doncs, l'home a la seva imatge, el creà a la imatge de Déu; creà l'home i la dona”. Hi ha una coincidència amb la narració egípcia en el

¹² Gn. 1, 3-5.

sentit que Jahvè posseeix unes capacitats que després es manifestaran en els humans (la intel·ligència i el llenguatge) i Ptah fa el mateix respecte al cor i a la llengua, que desenvolupen una funció similar. En el segon relat de la creació, en què l'home és creat a partir de "la pols del camp"¹³, la Paraula ja no és la causa formal i fins i tot Déu permet que l'home participi de les facultats divines en posar nom a les criatures: "els emmenà a l'home per veure quin nom els donaria: el nom que l'home donés a cada un dels animals, havia de ser el seu nom"¹⁴. Allò que en principi havia estat exclusivament diví –la capacitat lingüística i, per extensió, la racional- esdevé també humà, fet que li permetrà poder triar entre l'arbre de la vida i l'arbre de la ciència del bé i del mal, ja que el llenguatge, com a expressió de la raó, fa possible el lliure albir. En això consisteix la prova de Jahvè: l'home, en ser lliure, pot optar entre la virtut i el pecat. Si fa el segon no és emmenat per Déu, sinó per pròpia iniciativa.

Una altra versió de la Paraula divina apareix en l'Evangeli de Joan, en els termes següents: "Al començament, existia la Paraula i la Paraula estava amb Déu i la Paraula era Déu. Estava amb Déu al començament. Totes les coses han vingut a l'existència per mitjà d'ella, i ni una sola de les que han vingut a l'existència no hi ha vingut sense ella. En ella hi ha la vida, i la Vida era la Llum dels homes; i la Llum resplendeix enmig de les tenebres, sense que les tenebres l'hagin pogut atènyer mai"¹⁵. Com ja hem esmentat anteriorment, la Paraula, el Logos diví s'identifica amb Déu però alhora se'n pot diferenciar, introduint la duplicitat en la unitat primigènica: Déu es revela com a Pare i Fill. La Paraula, doncs, que existia eternament en Déu, ha vingut al món i s'ha palesat en la Llum i la Vida. Els apòstols, a la llum de l'ensenyament de Jesús, han comprès que el Crist és aquella Saviesa o Paraula de Déu, el Fill unigènit que, alhora que és Fill, no deixa de ser Déu. Com assenyala Tomàs d'Aquino en el *Compendi de Teologia*, la paraula Verb és més correcta que la paraula Fill, atès que es tracta d'una generació intel·lectual:

"Por temor de que al oír las palabras Padre e Hijo haya alguno que pueda sospechar de una generación carnal, según el sentido que en el orden natural damos a las palabras Padre e Hijo, san Juan Evangelista, a quien fueron revelados los secretos divinos, se vale de la palabra *Verbo* en lugar de la de *Hijo*, para darnos a entender que se trata de una generación intelectual."¹⁶

¹³ Gn. 2, 7.

¹⁴ Gn. 2, 19.

¹⁵ Jo. 1, 1-5.

¹⁶ V. Tomàs d'Aquino: *Compendio de teología*, Orbis, Barcelona, 1986, cap. XL ("De qué modo se entiende la generación en las cosas divinas"), p. 38.

El mateix Doctor Angèlic especifica que el Verb té la mateixa essència que el Déu Pare, és a dir, que en Déu l'èsser i l'enteniment (llenguatge) coincideixen, fet que no succeeix en l'èsser humà, per això diem que Jesús, entès com a Divinitat, és consubstancial al Pare. El Fill no pot ser ontològicament divers respecte al Pare, no ha pogut derivar de la substància del Pare com alguna cosa extreta, sinó que el Fill s'ha de concebre essencialment igual respecte al Pare:

“En Dios el ser y el acto de entender son una misma cosa; luego el Verbo de Dios, que está en Dios, y de quien es Verbo, según el ser inteligible, tiene el mismo ser que Dios, de quien es Verbo; y ésta es la razón por la que debe tener la misma esencia y la misma naturaleza, y convenir al Verbo de Dios los atributos de Dios”¹⁷.

La Paraula apareix com la vinculació estreta entre Déu i l'home a través del Fill, el qui s'ha revelat per a dur a terme la culminació de l'obra divina i portar la llum al món; la Paraula, de la mateixa manera, és la xarxa invisible que uneix el Pare i el Fill com a unitat primigènia.

Hi ha un element interessant que ens serveix per lligar els conceptes de *mite* i *logos* en relació a la qüestió de la creació del món. El judaisme i el cristianisme estan tenyits de sacralitat en seguir determinats elements constituents del discurs mitopoètic tal com els formula Mircea Eliade, com, per exemple, el simbolisme del centre del món (Jerusalem o el Temple com a *imago mundi*¹⁸), el baptisme com a neteja dels pecats per retorn a allò que és primitiu¹⁹ o la santificació de les festes com a reiteració d'un instant primordial. Això no obstant, l'aparició de la filosofia durant el segle VI aC i el progressiu desplaçament des de posicions mítiques a interpretacions lògiques (els principis ja no són divins, sinó materials) marca una transformació de les cosmovisions d'ambdues religions. Quant a la qüestió de la identificació de Jesús amb el Verb en el quart Evangeli, sembla ser que en el seu plantejament pesen molt les idees de l'escola judeoalexandrina sobre el Logos. L'autor més important d'aquesta escola, Filó d'Alexandria, assenyala que el Logos és el principi del món intel·ligible, model suprem de tota la realitat. El Logos, doncs, no és altra cosa que el pensament de Déu, l'àmbit de les idees i alhora allò de què se serveix Déu per a crear el món, a més de ser el principi, el dia en què Déu fa el cel i la terra (els set dies no són una successió en el temps, sinó un ordre) i la determinació per la qual una cosa és el que és i no una altra realitat. El Logos és principi formal, intermediari de què Déu s'ha servit per a fer el món a través

¹⁷ Tomàs d'Aquino: *ibid.*, cap XLI, p. 38.

¹⁸ V. M. Eliade: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 36 i ss.

¹⁹ M. Eliade: *ibid.*, p. 98 i ss.

dels models o paradigmes de les idees intel·ligibles. El món sensible n'és una còpia, d'acord amb la influència platònica:

“Déu (...) primer de tot va concebre la forma en la seva ment, d'acord amb la qual va concebre un món perceptible tan sols a través de l'intel·lecte, i tot seguit en va completar un de visible per als sentits externs, prenent el primer com a model²⁰.

Afegeix el filòsof alexandrí:

“És manifest tanmateix que el segell arquetípic, amb què anomenem el món que és perceptible només per mitjà de l'intel·lecte, ha de ser ell mateix el model arquetípic, la idea de les idees, el Logos de Déu”²¹.

Aquesta super-idea, assimilable a l'Intel·lecte de Plotí, fa una funció de mitjancer entre la unitat divina i la multiplicat de les criatures, és la imatge de Déu que es desplega amb la seva lluminositat sobre tota substància existent (“llum perceptible només amb l'enteniment”), saviesa immutable que en el cristianisme adoptarà la figura del Fill, el Verb encarnat “que ha nascut del Pare abans de tots els segles”²².

En aquesta anàlisi sobre la Paraula divina hi ha una òbvia connexió entre el discurs mitopoètic, que legitima la fe en alguna cosa incomprendible racionalment (ja Tertul·lià afirmava “Credo quia absurdum”, “Crec perquè és absurd”) i el discurs lògic naixent que, per mitjà de la filosofia i la teologia, raona les veritats de la fe a fi de trobar un sentit íntim que pugui il·luminar la creença. Aquesta actitud es palesa en el pensament d'Agustí d'Hipona, que complementa la raó i la fe amb una col·laboració mútua (“Creu per a entendre” i “Entén per a creure”). Malgrat tot, les primeres formulacions (l'egípcia i la jueva) es trobaven totalment ancorades en el discurs mitopoètic, ja que admetien altres possibles punts de vista sobre la creació en un enriquiment de perspectives plural que no era vist com a contradicció conflictiva.

En les religions d'Àfrica també és present el tema de la creació per mitjà del verb: és el cas de diversos pobles, entre els quals es troben els dogon i els bambares, segons ressalten Eliade i Couliano:

“Es común a todos ellos el tema de la creación por medio del verbo, inmóvil al principio, pero cuya vibración determina paulatinamente la esencia y posteriormente la existencia de las cosas; otro tanto hay que decir del movimiento en espiral cónica del universo, el cual está en constante expansión”²³.

²⁰ V. Filó d'Alexandria: *De opificio mundi*: “Ancient History Sourcebook: Philo Judaeus: The creation of the world”, a “Resources for the study of Philo of Alexandria”, cap. IV, <URL: <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/philo-creation.html>>.

²¹ Filó d'Alexandria: *ibid.*, cap. VI.

²² Expressió extreta de Tomàs d'Aquino: *ibid.*, cap. XLIII, p. 39.

²³ V. M. Eliade, I.P. Couliano: *ibid.*, p. 36 (és la cita d'un text de Germaine Dieterlen).

La concepció vibracionista de la paraula divina enllaça amb el dinamisme còsmic que es troba en la base d'aquestes creences, dinamisme que ha de generar una harmonia universal en què l'ésser humà ha d'integrar-se en la natura. No només l'home esdevé natural, sinó que la natura s'antropomorfitza, de tal manera que la paraula ressona en qualsevol objecte. Segons els bambares, el verb marca un apropament entre la divinitat i les criatures, vinculant el món objectiu (de les coses concretes) i subjectiu (de les representacions). La paraula "és com un nen que ve al món"²⁴, un esclat enmig del silenci que trenca el món establert de bell antuvi. El llenguatge abans no existia, ja que tot es trobava dominat per un brunzit inaudible: un conflicte d'infidelitat entre els déus generà aquests talls en el flux sonor que fan possibles les paraules. Per consegüent, l'aparició del llenguatge és interpretada com una degradació de l'espècie humana.

Com a conclusió del present apartat, és just que considerem el Verb diví com un dels elements de què s'han servit algunes religions per a justificar el trànsit des del no-res a l'ésser, per a entendre que el déu, des del seu propi intel·lecte, pot generar idees que es transmuten en coses múltiples i que participen de les característiques dels models als quals volen aproximar-se. El pensament diví, com l'humà, és incompreensible sense un llenguatge raonat, perquè déus i homes comparteixen unes mateixes facultats, tot i que elevades al grau màxim en el cas del principi absolut.

3. Idees cosmogòniques en l'albada del pensament lògic.

En la introducció del present assaig hem esbossat algunes de les característiques del discurs mitopoètic i del discurs lògic o racional, tot assenyalant la incommensurabilitat d'ambdues concepcions del món en una anàlisi de les creences religioses des de la nostra perspectiva actual i el conjunt d'enunciats propi de qualsevol ciència amb pretensions d'objectivitat. Segons això, allò que és mític es presenta com el relat pluridimensional davant la unidimensionalitat del pensament discursiu que, prenent com a fonament el principi de no-contradicció, es limita a analitzar en termes veritativofuncionals (hi ha dos valors de veritat inexcusables: vertader i fals). Hi ha una concepció de la veritat subjacent que nega allò mític com a essencialment contradictori i irracional i no accepta que es tracta d'una dimensió de l'experiència humana que no es pot suprimir i, a més, que sense el punt de vista mític no és intel·ligible el mateix ésser humà en tota la seva riquesa. Sabem que, al llarg de la història, les funcions del mite

²⁴ M. Eliade, I.P. Couliano: *ibid.*, p. 37 (és la cita d'un text de Dominique Zahan).

han anat variant, sobretot arran de l'emergència del *logos* com a contraposat al pensament narratiu que impera en el *mythos*. Tot i això, com ressalta Pérez Tapias en el seu estudi sobre la crítica de la cultura, “la *contraposición* no es totalmente antagónica, dado que históricamente ya en los mitos subyacían los primeros balbuceos de la razón en su intento de estructurar el mundo y de dar cuenta del *sentido* de la existencia humana – el pensamiento mítico no es el producto de una «mentalidad primitiva» carente de lógica, como bien ha hecho ver Lévi-Strauss frente a las tesis de Levy-Bruhl”²⁵. Nosaltres afegiríem que, si bé és cert que en alguns mites comença a obrir-se pas una certa concepció lògica, no és menys evident que en els inicis del pensament filosòfic (segle VI aC) continua regnant, en gran mesura, el discurs mitopoètic. La interpretació tradicional veu mite i logos com a discursos irreductibles (el racionalisme de la modernitat ha col·laborat en aquesta visió estreta), quan originàriament el mite s’ha incorporat en aquesta nova forma de dir la realitat. Quant a la temàtica que ens ocupa, Tales de Milet, el primer filòsof conegut, desenvolupa una cosmogonia en la qual conflueixen elements babilònics i egipcis i que lliga amb l’anàlisi anterior sobre les aigües primordials. En efecte, el milesi creu que l’aigua (*hydor*) és l’*arkhé* o principi etern de totes les coses: es tracta d’un element natural i no diví (aspecte lògic) que fa la funció de donador de vida des de la seva aparença inaprehensible, però també serveix de suport de la terra, que descansa sobre el líquid de manera semblant a com era narrat a Egipte. Les reminiscències no són menys clares pel que fa a les creences babilòniques, com justifiquen Kirk i Raven en el seu estudi sobre els presocràtics:

“En la épica babilonia de la Creación, Apsu y Tiamat representan las aguas primigenias y Apsu sigue representando a las aguas subterráneas después que Marduk ha escindido el cuerpo de Tiamat para formar el cielo (con sus aguas) y la tierra. (...) Marduk construyó después una balsa sobre la superficie de las aguas y sobre ella una choza de cañas que se convirtió en tierra.”²⁶

El mite es buida de noms divins i pren un aspecte més naturalista en la descripció que en fa Tales, però conserva el fons mític del repòs sobre les aigües primordials, il·limitat primigeni a partir del qual sorgeixen totes les realitats materials. Un fons mític semblant, tot i que més profund, es troba en la filosofia d’Anaximandre de Milet, que es desprèn dels elements materials tot introduint l’*àpeiron* com a principi del qual sorgeixen totes les coses i al qual tornen necessàriament: un *arkhé* que es caracteritza per l’absència de tot límit i pel fet que els contraris s’hi troben dissolts, apareixent com a conseqüència d’una injustícia o pecat “en l’ordre del temps”, moment en què es

²⁵ V. J. A. Pérez Tapias: *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, p. 31.

desplega el *kósmos* amb la seva lluita constant. A desgrat d'aquesta aparició del món, l'*àpeiron* es manté com a força subjacent, com a motor etern del canvi en les coses. Un joc de forces que es transmuta en formes i que permet el pas d'allò inaprehensible (*a-peiron*, manca de límits) al *péras* o límit constitutiu de tota individuació. Segons Teofrast, l'Il·limitat es caracteritzaria per un moviment etern causant de la pluralitat de mons i que es podria entendre com una divinitat rectora o bé com una causa mecànica del moviment dels ens concrets²⁷. Es tractaria, doncs, d'una mena de primer motor immòbil entès com a causa final o com a causa eficient. Continua present aquí la idea de les aigües primordials, que no eren més que *àpeiron*, fons primordial sense el qual el món material mancava de tot sentit: Anaximandre intel·lectualitza la versió de Tales fins al punt que el rerefons mític quasi passa desapercbut.

No podem bandejar de cap manera que els primers filòsofs grecs negaven en principi la mateixa idea de creació, ja que entenien que l'univers és etern i que no és possible la generació d'alguna cosa a partir del no-res. Responsable d'aquesta idea va ser, en bona part, Parmènides d'Èlea, amb la seva teorització de l'ésser, que en la via de la veritat es manifesta com essent amb total necessitat, ingènit i immortal, homogeni, esfèric, indivisible i intemporal. No pot haver estat creat, ja que no pot haver-hi cap impulsió que generi l'ésser a partir del no-ésser, és absurd suposar que les coses apareixen en el món sense un continu amb les precedents, per una màgica generació espontània. El discurs lògic senyoreja amb tota la seva autoritat negant que pugui produir-se un naixement com a sorgiment d'alguna cosa nova: *ex nihilo nihil fit*, no hi ha res que pugui esdevenir-se des de l'absència absoluta. Vegem un fragment del *Poema parmenidi* a partir de la referència de Simplicí:

“hay muchos signos de que lo ente es ingénito e imperecedero, pues es completo, inmóvil y sin fin. No fue en el pasado, ni lo será, pues es ahora todo a la vez, uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría nacido? Ni voy a permitir que digas o pienses «de lo no ente»; pues no es decible ni pensable que no es. Pues, ¿qué necesidad le habría impulsado a nacer después más bien que antes, si procediera de la nada? De modo que es necesario que sea absolutamente o no. Ni la fuerza de la verdad permitirá que de lo no-ente nazca algo a su lado; por eso la Justicia no permite ni que se engendre ni que perezca, aflojando sus cadenas, sino que las mantiene firmes. (...) ¿Cómo podría lo ente después de eso perecer? ¿Cómo podría nacer? Pues si nació, no es, ni ha de ser alguna vez. Por tanto, queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción.”²⁸

²⁶ V. G.S. Kirk, J.E. Raven: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 134.

²⁷ G.S. Kirk, J.E. Raven: *ibid.*, p. 183 i s.

²⁸ G.S. Kirk, J.E. Raven: *ibid.*, frag. 347 (Simplicí, *Física*, 145, 1), p. 382 i s.

Les narracions mitològiques admetien l'aparició de les coses, la creació, però no ens hem d'oblidar que en la majoria sempre hi ha un fons que roman des de l'eternitat i que és l'horitzó per entendre tot naixement posterior. En el pensament platònic, en el qual ara i adés s'interpolen al·lusions mítiques en el marc del desplegament del logicisme, la matèria és eterna i el demiürg no pot crear, sinó només ordenar el *kósmos* a partir de les idees exemplars, paradigmes eterns que introdueixen la bellesa i la veritat en un món dualístic. Hi ha, segons Plató, una causa material (la necessitat o matèria caòtica i informe), una causa formal (les Idees o paradigmes, el «model etern») i una causa ordenadora (l'artesà o demiürg, que introdueix la bellesa i l'ésser allà on només hi havia desequilibri i desharmonia), però encara roman l'eternitat com a rerefons de tota existència. Fins i tot el temps és definit com a “imatge mòbil de l'eternitat”, com a reflex contingent de l'ésser necessari, com bé es manifesta en el *Timeu*²⁹. Comprovem que Plató encara parla en un sentit quasimític quan fa al·lusió a allò que és generat i, no cal dir-ho, el recurs del demiürg és un artifici que no es deixa reduir a un discurs racional i que és utilitzat per fer el salt des de la multiplicitat d'allò sensible a la unitat d'allò racional o intel·ligible, per comprendre com la matèria magra i lletja pot lluir amb tota la seva bellesa després de l'esclat de llum de les Idees tal com l'artesà les ha incorporades des de la seva majestat arquetípica.

El mite començarà a quedar arraconat en la mentalitat hel·lènica amb l'obra d'Aristòtil, que trenca amb tota ambigüitat i que inaugura la lògica com a disciplina propedèutica. És l'Estagirita el qui introdueix en el vocabulari filosòfic **el principi de contradicció**, autèntica declaració de principis del discurs logicocientífic i condemna de la pluralitat d'aproximacions pròpia del discurs mitopoètic. Només hi ha un camí i no és el que marquen els qui estimen els mites, sinó els filòsofs, guiats pel principi més sòlid de tots:

“Digamos a continuación cuál es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido (...)*. Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Y es que si *no es posible*

²⁹ V. Plató: *Timeu*, a *Diálogos (Filebo, Timeo, Critias)*, Planeta-DeAgostini (trad. cedida per Gredos), Madrid, 1996, 37d, p. 186: “Dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo”.

*que los contrarios se den a la vez en lo mismo (...), y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es.*³⁰

A partir del principi aristotèlic, res ja no serà igual en el pensament occidental, circumstància que afectarà les derivacions teològiques del cristianisme, com veurem tot seguit.

4. Creació i eternitat: la lluita entre la raó i la revelació.

El judaisme i el cristianisme són les religions que fan un major èmfasi en la tesi creacionista, és a dir, en l’afirmació que Déu ha creat el món a partir del no-res (*ex nihilo*). Això era totalment incongruent segons la filosofia grega, que no podia admetre que pogués produir-se quelcom sense una realitat preexistent: si el no-res no és (i, per definició, no és), res no pot produir-se si es tracta d’un no-res absolut. La idea aristotèlica de potència introduïa el no-res relatiu, allò que no és però que pot arribar a fer-se per tal de realitzar el seu fi: es tractava de la latència, de la possibilitat que encara no havia advingut com a realitat. Però Aristòtil defensava l’eternitat del món, que des de sempre havia estat mogut per un primer motor immòbil que ho feia com a objecte de l’amor, com a causa final de totes les realitats. El cristianisme, amb els primers balbuceigs de teologia, havia de justificar la tesi creacionista: evidentment, hi havia una dificultat a nivell lògic, per la qual cosa calia introduir la fe com a potència o facultat que pogués acceptar aquesta eventualitat. El “Crec perquè és absurd” de Tertul·lià funciona en el cas de la creació del no-res, tot i que, de fet, no és absurd, ja que hi ha una pluralitat de tradicions religioses que subscriuen una creació del món, per consegüent, hi deu haver algun sentit en aquesta afirmació (com diria Lévi-Strauss, fins i tot hi ha un sentit en allò aparentment irracional del mite). El Creador ha de ser transcendent a les criatures per tal de justificar la seva intervenció constant en el món, ja que, en cas contrari, ens trobaríem davant un panteisme o lligam immanent entre Déu i Natura (tal com es troba plantejat, per exemple, en Giordano Bruno o en Spinoza). El mode de creació propi del cristianisme és aquell en el qual hi ha un agent (Déu) que, “en comptes d’extreure de si mateix una substància separada o en comptes de fer emergir de si mateix un mode de ser nou i distint, porta a l’existència fora de si alguna cosa no

³⁰ V. Aristòtil: *Metafísica*, Planeta-DeAgostini (trad. cedida per Gredos), Madrid, 1997, llibre IV, 1005 b 15-30, p. 115 i s.

preexistent”³¹. El no-res a partir del qual Déu crea no es pot concebre com una matèria ni com un instrument ni com una causa: és coherent pensar que les coses no comencen a existir per la força causadora del no-res, que no pot ser causa perquè no és. Sant Tomàs, en el *Compendi de teologia*, posa èmfasi en aquesta idea:

“Necesario es que la materia sea producida por la acción de Dios, puesto que hemos demostrado que todo lo que de cualquier modo es tiene a Dios por causa de su existencia. Queda, pues, probado que Dios, al obrar, no supone la materia ya existente.”³²

A més d'aquesta idea de la creació a partir del no-res –i a desgrat que el teòleg té problemes per conjuminar l'aparell teòric aristotèlic amb el missatge de la revelació, només copsable per la fe-, trobem en la seva metafísica la justificació de l'omnisciència divina, és a dir, el fet que Déu ho coneix tot immediatament, atès que, en el moment que crea, posseeix en el seu summe intel·lecte les idees de totes les coses. Ho trobem a la *Summa teològica*:

“Si l'ordre mateix de l'univers és per si creat per Déu, i promogut per Ell, és necessari que tingui la idea de l'ordre de l'univers. Ara bé, no es pot tenir el concepte d'un tot, si no es posseeixen els conceptes propis de les parts de què el tot és constituït. (...) Cal, doncs, que en la ment divina hi hagi els conceptes propis de totes les coses. Per això diu Agustí al llibre de les 83 *Qüestions*, que «cada cosa ha estat creada per Déu segons el seu propi concepte»; d'on se segueix que en la ment divina hi ha pluralitat d'idees”.³³

La síntesi tomista es troba farcida de conceptes aristotèlics, a través dels quals el Doctor Angèlic vol dotar d'una estructura conceptual allò que, en el seu origen, és simple revelació i fe, però sense oblidar aquest rerefons misteriós i ignot que roman sota la superfície lògica. En el pensament medieval ressonen encara amb gran força les mentalitats de discurs mitopoètic, sobretot les creences fideistes que rebutgen l'explicació racional i es queden amb el context mític. Si bé Tomàs d'Aquino intenta logicitzar al màxim el conjunt cristià de creences, altres autors reivindiquen la revelació com a únic camí viable per atansar-se a la Divinitat. Agustí d'Hipona, des de l'època tardoromana, ja introdueix aquest esperit, ben visible en les *Confessions*:

“Tú eras, Dios mío, la eterna verdad, el amor verdadero y la ansiada eternidad. Por ti suspiro día y noche. Desde la primera vez que te conocí, tú me levantaste para que pudiera ver que existía algo que había que ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Mis débiles ojos quedaron ofuscados, cuando enfocaste la fuerza de tus rayos sobre mí y quedé estremecido de amor y de horror. Comprendí que estaba lejos de ti, en un lugar totalmente distinto, y como si oyera tu voz que desde

³¹ V. J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, entrada “Creación”, p. 652 i ss.

³² Tomàs d'Aquino: *ibid.*, cap. LXIX, p. 56.

lo alto me decía: «Yo soy manjar de personas adultas: crece y me comerás. Pero no me transformarás en tu propia sustancia, como haces con la comida de tu cuerpo, mientras no te transformes en mí.»³⁴

Déu és, segons sant Agustí, l'eternitat que ha creat el temps, la veritat que es manifesta en l'amor de les consciències, la llum que encega els qui tenen dificultats per entendre allò que surt del cor, la fe més viva que estremeix com un coneixement absolut, barreja d'èxtasi i de temor. L'home, finit i vulnerable, desitja tenir accés a la infinitud, a la potència creadora de Déu, que sempre està introduint coses noves en el món. La creació, segons aquesta versió, és un acte extraordinari de misericòrdia i d'amor per les criatures, ja que Déu, com a ésser amb lliure albir, podia no haver creat el món. Ho ha fet amb un objectiu lloable, perquè les criatures, inflades de gratitud, retornin aquest amor al summe creador en qualsevol dels esdeveniments importants de la vida. Estimar algú és repetir l'acció amorosa de Déu en la generació inicial, el moment transcendent en què, des del no-res, un ésser suprem va introduir les lleis que, en tot temps i lloc, regeixen el món contingent. El mite no ha desaparegut, ja que l'amor a Déu no és comprensible sense aquesta repetició simbòlica de la creació, autèntic *mysterium tremendum*³⁵ en què el sagrat s'ha palesat com «allò altre» de l'existència, com a vehicle d'un altre tipus de veritat no regida pel principi de contradicció, sinó amarada d'espiritualitat i embolcallada en l'emoció i el sentiment humans.

Conclusions del treball:

En aquest assaig hem pogut comprovar com la idea de creació s'ha manifestat en moltes religions de la mateixa manera (observem, per exemple, l'extensió geogràfica de la creença en la creació a través del Verb) i com la major part de cosmogonies parteixen d'un fons originari (aigües primordials, il·limitat primigeni) a partir del qual es van delineant les formes de les coses reals. També hem pogut demostrar com no es poden fer afirmacions dogmàtiques sobre la separació radical entre discurs mític i discurs lògic i com la filosofia deixa escolar sovint elements no estrictament racionals. L'aparició de la filosofia a Grècia implica la consideració del món com a etern (sobretot a partir de Parmènides), baldament el cristianisme –des de la fe- ha d'intentar justificar com Déu ha creat a partir del no-res. Un aspecte que no hem pogut desenvolupar –per evident manca d'espai- és la idea de creació en les religions dualistes i la seva transcendència en la filosofia i religió orientals. L'acotació en el cristianisme no és de cap manera un prejudici etnocèntric, sinó una exemplificació vàlida en la mesura que és una de les grans religions creacionistes. Un treball més ambiciós hauria analitzat la idea de la

³³ Tomàs d'Aquino: *Summa teològica*, I, q. 15, a. 2, a *Antologia metafísica*, Eds. 62, Barcelona, 1991, p. 236 i s.

³⁴ S. Agustí: *Confesiones*, Altaya, Barcelona, 1997, p. 185.

³⁵ V. R. Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001.

creació *ex nihilo* en tot el pensament medieval i modern –i les seves implicacions contemporànies-, però, òbviament, ha estat impossible, malgrat l'interès del tema i la quantitat de fonts disponibles.

BIBLIOGRAFIA:

- AGUSTÍ, S.: *Confesiones*, Altaya, Barcelona, 1997.
- AGUSTÍ, S.: *La ciudad de Dios (antología filosófica)*, Orbis, Barcelona, 1986.
- ARDÈVOL, E.; MUNILLA, G. (coord.): *Antropología de la religión*, mòduls didàctics, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2001.
- ARISTÒTIL: *Metafísica*, Planeta-DeAgostini (trad. cedida per Gredos), Madrid, 1997.
- ARISTÒTIL: *Metafísica*, Sarpe, Madrid, 1985.
- DIVERSOS AUTORS: *Fragmentos presocráticos*, Altaya, Barcelona, 1995.
- ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*, Altaya, Barcelona, 1994.
- ELIADE, M.: *Imágenes y símbolos*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1994.
- ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- ELIADE, M; COULIANO, I. P.: *Diccionario de las religiones*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Círculo de Lectores, Barcelona, 1991.
- JAMES, E.O.: *Historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1996.
- JAMES, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Planeta-DeAgostini (trad. cedida per Eds. 62), Barcelona, 1994.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981.
- La Biblia*, Editorial Casal i Vall, Andorra, 1992.
- La Santa Biblia*, Eds. Bíblicas, Perroy, 1986.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., Istmo, Madrid, 1984.
- OTTO, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001.
- PÉREZ TAPIAS, J.A.: *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995.
- PLATÓ: *Diálogos (Filebo, Timeo, Critias)*, Planeta-DeAgostini, Madrid, 1996.
- RACHET, G.: *Diccionario de la civilización egipcia*, Larousse Planeta, Barcelona, 1995.
- SANTIDRIÁN, P.R.: *Diccionario de las religiones*, Ediciones del Prado, Madrid, 1994.

TOMÀS D'AQUINO, S.: *Antologia metafísica*, Eds. 62, Barcelona, 1991.

TOMÀS D'AQUINO, S.: *Compendio de teología*, Orbis, Barcelona, 1986.

VERNANT, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1984.

VERNANT, J. P.: *L'univers, els déus, els homes. Orígens dels mites grecs*, Anagrama-Empúries, Barcelona, 2000.

WEBGRAFIA:

Enuma Elish, the epic of creation (traducció de L.W. King), de "Les set tauletes de la creació", a

<URL: <http://www.sacred-texts.com/ane/enuma.htm>>.

ESCOBEDO MENDOZA, J.C.: *Popol Vuh*, a *Página de literatura guatemalteca*, Guatemala, 2001.

<URL: <http://www.uweb.ucsb.edu/~jce2/popol.html>>

FILÓ D'ALEXANDRIA: *De opificio mundi*: "Ancient History Sourcebook: Philo Judaeus: The creation of the world", a "Resources for the study of Philo of Alexandria".

<URL: <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/philo-creation.html>>.

WILLEY, D.: *Religious and sacred texts* (recull de textos sagrats d'un important nombre de religions).

<URL: <http://davidwiley.com/religion.html>>.

ÍNDEX

Presentació del treball.....	1
Delimitació del concepte: cosmogonia i creació.....	1
1. La creació: forces naturals i elements materials.....	3
2..En un principi va ser el Verb.....	8
3. Idees cosmogòniques en l'albada del pensament lògic.....	14
4. Creació i eternitat: la lluita entre la raó i la revelació.....	18
Conclusions del treball.....	21
Bibliografia i Webgrafia.....	21