

# PERFORMATIUS SUPERNATURALS I PODER: ANÀLISI FENOMENOLÒGICA DE LA VINCULACIÓ ENTRE CREACIÓ I PARLA AL *GÈNESI* I, 1-19

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA  
*Universitat de les Illes Balears*

A la present investigació pretenem aplicar els principis de la fenomenologia hermenèutica a la interpretació dels molt coneguts i comentats versets inicials del relat de la creació del *Gènesi*. Aplicant aquests principis volem allunyar la lectura d'interpretacions sovint políticament motivades per permetre la compareixença d'allò que una lectura fenomenològica permet obrir: la presència, en els versets inicials del *Gènesi*, d'una descripció de l'estructura de la realitat. Aquesta descripció subjacent de l'estructura de la realitat està subordinada a una presentació seqüencial només pels límits que hi imposen les condicions de possibilitat de la comunicació narrativa escrita.

## **(a) Ordinalitat jeràrquica i ordinalitat temporal al *Gènesi***

La paraula amb què traduïm *Gènesi* com a títol del primer llibre del Pentateuc correspon a l'hebreu *be-re'sit*.<sup>1</sup> *S'ha*

1. *Gènesi* és la traducció que la *Vulgata* llatina va fer sobre la versió grega dels Setanta, que no es basava en la primera paraula de la Torà en

*indicat sovint que la nostra paraula 'Gènesi' no tradueix correctament l'expressió hebrea be-re'sit, en dotar-la d'una significació excessivament processual, quan l'expressió hebrea és molt més local, indicant un punt de començament, més que un desenvolupament: la traducció més correcta seria la d'un camp semàntic que permetria els matisos de «en cap», «al capdavant» (en el sentit d'«encapçalant»), «al punt de partida», i, atesa la seva referència al cap (*re'sit*), també «sàviament», «amb saviesa».<sup>2</sup> Podria referir perfectament a l'encapçalament d'un text, en el sentit de la seva distribució espacial, o al cap com a part del cos en relació amb la resta de parts. En aquest sentit, «l'encapçalament» del text no conservaria una referència al temps, sinó a una ordinalitat com a principi jerarquitzador: el cap (la saviesa), abans que la resta del cos. Això sembla solidari amb el fet que la primera oració del *Gènesi* hagi estat llegida majoritàriament com una oració principal que resumeix tot el contingut relatiu a la creació,*

---

hebreu, sinó en una descripció del que s'interpretava que era el contingut del text. Els títols dels llibres de la Septuaginta són probablement d'origen alexandri i ús precristià, i no es corresponen amb la tradició de la Torà hebrea de fer correspondre els títols amb les primeres paraules dels textos (amb la paraula capitular); així, la primera paraula de la Torà en hebreu (*be-re'sit*) es tradueix en grec com *Γένεσις*, interpretant probablement el contingut del text tal com és recapitulat a *Gen 2, 4* («Aquesta és la història de la creació (*genéseos*) del cel i de la terra»). Sobre la diferència entre els títols dels llibres de la Bíblia hebrea i els de la Septuaginta, vid. Henry B. SWETE, 1914, p. 215 i seg.

2. Emprar per a *be-re'sit* una doble traducció que recollís aquest matis era una solució recurrent ja des de les versions en arameu dels Targumim; per exemple la versió del Targum Neofiti: «Des del principi, amb saviesa, [la Paraula] del Senyor va crear [i] va acabar el cel i la terra»; vid. T. MARTÍNEZ SÁIZ, 2004, p. 46, nota 3 (també indiquen aquesta doble traducció «principi/amb saviesa» Díez Macho (1968, p. 2) i Muñoz León (1974, p. 148). La traducció anglesa comentada de Martin McNamara pren la mateixa decisió (*From the beginning, with Wisdom...*), McNAMARA, 1992, p. 52).

més que constituir per si mateixa l'inici de la descripció de la creació.<sup>3</sup> El «principi» del primer verset s'identifica amb el «cap» del text i indica autoreferencialment que el que ha de constar en aquest cap són els comentaris sobre la creació que complementaven el llibre de les generacions d'Adam: el principi ordinador de l'exposició dels continguts d'un text es correspon amb el principi ordinador dels continguts de la creació. Segons això, al *Gènesi*, el principi ordinador és anterior al principi temporal, que farà la seva aparició tan sols a través de l'ordenació adequada (intemporal) dels elements de la creació. El principi ordinador comença parlant, segurament al v. 3: «Déu va dir...».<sup>4</sup> És la Paraula de Déu la que

3. I no, com molts intèrprets han defensat, seguint una antiga interpretació medieval del rabí Rashi (1040-1105), una oració subordinada temporal respecte al verset 3: «Digué Déu: “que sigui la llum”; i la llum va ser». Seguim en això a C. WESTERMANN (1987, p. 94): «*The sentence in 1:1 is not the beginning of an account of creation, but a heading that takes in everything in the narrative in one single sentence - and it is much more than a mere heading*»; també ho veu així G. J. WENHAM, 1998, p. 71, que exposa amb detall les diverses posicions dels intèrprets sobre l'estructura de la primera oració del Pentateuc. Amb tot, altres opcions són possibles; vid. per exemple J. BLENKINSOPP, 2011, p. 30 i ss.

4. Si l'inici de la descripció de la creació es troba al v. 3, el significat del v. 2 sembla fer-se summament problemàtic des del punt de vista exegetíc, depenent de la seva interpretació ni més ni menys que si encarem una doctrina de la creació *ex nihilo* o més aviat una doctrina segons la qual Déu duu a terme el seu procés de creació a partir de una matèria informe preexistent. En aquest sentit, acceptem la solució que ofereix C. WESTERMANN de pensar el v. 2 com una inversió en positiu sobre una estructura sintàctica negativa, típica en els relats de creació de les religions veïnes d'Israel, que començaven amb una «fórmula» del tipus: «Quan X i Y encara no existien, llavors Déu va crear W i Z». La font sacerdotal (P) va haver d'operar aquesta transformació de negatiu a positiu sobre el v. 2 en la seva recepció de materials més antics; però aquesta fórmula era ja molt coneguda en relats babilònics i sumeris sobre la creació, com ara l'inici de l'*Enuma Elish*; sobre l'originalitat d'aquesta inversió, vid. C. WESTERMANN, 1987, p. 102. Hermann GRAPOW, en un estudi ja clàssic, va

crea, en primer lloc, la Llum (*Óhr*, v. 3); però tant la Paraula com la Llum tenen en comú que són eines de separació; de discriminació. De la mateixa manera que la Paraula imposarà una ordinalitat que possibilitarà una narració, en posar un «encapçalament», i per tant una linealitat que és condició de possibilitat de la Història, i de qualsevol forma de narració escoltada/llegida, la Llum serà la condició de possibilitat de les separacions elementals posteriors, en ser considerada com el principi de tota discriminació en la percepció visual. La Paraula se sent; la Llum es veu; però més enllà d'aquesta diferència pel que fa als camps sensibles en què es basen aquestes figuracions, cal considerar més aviat el paper comú que totes dues tenen en el relat de la creació considerat com a acte de separació: crear (*bará*) s'identifica en bona mesura amb separar o discriminar (*badala*).<sup>5</sup> Començar implica ja separar; posar al capdavant el que constarà en primer lloc, i després ordenar tota la resta de la sèrie, fins i tot en aquell cas possible en què la resta de la sèrie és (temporalment) anterior a allò que constarà al capdavant (i que només pot constar al capdavant com a resultat d'una reconstrucció posterior); en aquest cas, la Història («Aquestes són les generacions d'Adam...», *Gn* 5, 1).<sup>6</sup> En aquest sentit, sent cert que la Llum és posterior

---

trobar fórmules similars en relats de la creació a Babilònia, a l'Índia (*Rig Veda*), a la mitologia nòrdica (vell *Edda*), a la pregària *Wessobrunner*, i a la mitologia egípcia (Llibre de la Destrucció d'Apofis). H. GRAPOW veu en aquesta estructura la necessitat d'ancorar en aspectes de la immanència per remuntar narrativament cap a estructures anteriors a l'existència del temps; vid. H. GRAPOW, 1931, p. 35.

5. Sobre l'ús en hebreu de *bdl*, vid. BOTTERWECK & RINGGREEN, 1977, p. 2 i seg.

6. En un treball important, Oskar Grether va demostrar que la «paraula de Déu» (*dabar*) s'aplica a la natura tan sols en estadis tardans de les escriptures, a través dels usos profètics més primordials que vinculen Déu amb la Història: «L'acte de relacionar la paraula amb la natura és un resultat final del pensament típic israelià... Només en casos excepcionals la paraula té a veure amb la Natura»; vid. O. GREETHER, 1934, p. 135-136.

a l'enunciat que la crea, si entenem aquesta Llum com un element de naturalesa diferent de la llum que serà creada a partir del quart dia, amb la creació de les lluminàries (i com veurem és prudent procedir així), Paraula i Llum semblen avançar més aviat en sintonia respecte a la seva figuració primordial: totes dues compareixen com els instruments coordinats dels actes de creació-separació per part de Déu. Cal considerar la possibilitat que alguns intèrprets hagin tendit a exagerar la distinció entre una «creació a través de la paraula» i una «creació a través de l'acció (de separar)»; el segon Dia, per exemple, a partir del v. 6, paraula i acció actuen ja a l'uníson, i la volta (*raqía*)<sup>7</sup> creada a través de la Paraula separa ja automàticament les aigües superiors i les inferiors.<sup>8</sup> Paraula i Llum, doncs, actuen més aviat com les

7. «*Firmamentum*» és la traducció que la *Vulgata* va fer del «*steréoma*» de la Septuaginta, que, seguint una tradició que es remunta ja al grec d'Homer, entenia el cel com una «volta ferrada» («*sidéreon oúranon*», *Odissea* XV, 329), o com un «cel bronzi» («*khálkeon oúranon*», *Il·líada*, 17, 425). L'hebreu *raqía* recull també aquest matis, segons el qual en la seva forma verbal designa l'acció de martellejar i aplanar un metall. Pel context no és difícil suposar que el verb referia al que en el forjat de metalls d'avui designem com a «perforació», per la qual una barra s'obre per la meitat i deix un forat central amb forma de trau, colpejant pels dos costats de la barra i aconseguint una esquerda que travessa la barra, i per la qual després es pot introduir una altra peça, etc. Aquesta esquerda fa el paper de l'horitzó des del centre posicional del que observa, des de baix, la volta. Aquest significat de *raqía* és coherent aquí amb altres usos de la forma verbal, com per exemple al *Salm* 19, 2 («Els cels proclamen la glòria de Déu, pregona la volta l'activitat de les mans»); o especialment a *Job* 37, 18 («pots estendre amb ell la volta, dura com a mirall de metall fos?»). En fenici, llengua molt propera a l'hebreu, *raqía* designa un bol de metall abonyegat o aplanat pel martelleig (vid. C. WESTERMANN, 1987, p. 117).

8. La distinció entre la «creació a través de la paraula» i la «creació a través de l'acció» no va aparèixer als estudis sobre el *Gènesi* fins a principis del segle XX; i va ser molt ràpidament sotmesa a diverses crítiques; sobre la història de la distinció, i les múltiples dificultats interpretatives

eines d'una concepció de la creació entesa com a separació o discriminació, més que no pas segons un model de «creació *ex nihilo*».<sup>9</sup> Alhora, el fet de comprendre una direcció comuna entre la creació i la separació ens permet integrar els continguts de l'enigmàtic v. 2 com la situació anterior (com veurem, no temporalment, sinó lògicament) a l'acció emissora/creadora/separadora de Déu.<sup>10</sup>

Ara bé, per més que Paraula i Llum actuïn coordinadament en una finalitat comuna (la discriminació/separació com a acte creador), no hem d'oblidar que la Llum és creada a través de la Paraula, que és emesa. La seva coordinació en el moviment de la creació/separació no amaga certa jerarquització: la Llum no pot ser interpretada altrament que com el resultat del dir de Déu. Tot i que totes dues apareguin el mateix Dia de la creació (el primer), la possibilitat de discriminació visual depèn de la capacitat emissora d'un Déu que pot (i vol) parlar.

Hem de dur a terme, doncs, una interpretació complexa d'aquest començament de la creació del *Gènesi*, que eviti

---

derivades de pretendre marcar excessivament l'oposició, vid. W. H. SCHMIDT, 1964, p. 160 i ss.; molt crític també amb la distinció és J. BLENKINSOPP, 2011, p. 23. En els nostres temps, ja plenament imbuïts per la teoria dels actes de parla, la distinció contundent és difícilment sostenible, però caldrà ser també cauts precisament amb la possibilitat que algunes interpretacions derivin en una homogeneïtzació sens dubte excessiva, com la que es dona en alguns usos postmoderns de la noció de «discurs».

9. Que sí que trobarem nítidament formulat en altres textos més tardans de l'AT, pertanyents al judaisme hel·lenitzant, molt propers ja als orígens del cristianisme, com *2Mac*, 7, 28.

10. Integrar, per exemple, la massa informe (*tohû-wabohû*) i les aigües abissals (*tehôm*) sobre la qual penja l'àle de Déu (*rûha élohîm*) silenciatiu, previ a la seva acció de parlar. Tant C. WESTERMANN (1987, p. 121) com D. STERNBERGER (1965, p. 11) o J. BLENKINSOPP (2011, p. 31) advoquen per una interpretació de l'inici del *Gènesi* que s'allunyi del model de creació *ex nihilo*, que s'hauria d'entendre com una interpretació afegida posterior.

dos extrems indesitjables: la identificació excessiva entre Paraula i Llum que ens conduiria a l'excés de pensar creació i separació com un *continuum* indistint, d'una banda,<sup>11</sup> i una desvinculació excessiva entre tots dos elements, de l'altra, que oblidí l'orientació comuna de l'acció conjunta de tots dos en diversos trams del procés de creació. Un exemple del primer excés el trobem en l'afirmació, sens dubte exagerada, de Dolf Sternberger:

El pensament crític és tan antic com la creació. La creació assoleix la seva plenitud en el pensament crític i aquest no n'ha de ser separat; tots dos no es poden oposar. El *Gènesi* n'és testimoni. Les obres de Déu ho són tant de creació com de separació i distinció.<sup>12</sup>

Un exemple del segon excés el trobem en alguns exemples de lectures del *Gènesi* que prenen com a base l'aplicació de la teoria dels actes de parla, en la modalitat dels «performatius supernaturals».<sup>13</sup> Sosté Angela Esterhammer:

11. Paradoxalment, aquest excés seria força infidel al propi esperit «discriminador» del text del *Gènesi*, en no distingir prou entre Paraula i Llum.

12. D. STERNBERGER, 1965, p. 7 (trad. nostra). Però cal pensar si no seria més exacte dir que les obres de Déu en la creació consistirien en allò separat i allò distingit, més que en la separació i distinció, evitant així una amalgama (precisament indistinta) entre els procediments diversos que Déu utilitza durant la creació. Sense arribar a una formulació tan hiperbòlica, que gairebé acabaria per diluir la font sacerdotal a les procel·loses aigües dels antecedents de la Il·lustració, L. Strauss sembla coincidir en el fons de la tesi de D. Sternberger, en considerar un possible vincle entre el procés de separació de la creació bíblica i la diàresi platònica (vid. L. STRAUSS, 1981, p. 12), per més que sigui evident que, segons ell, Plató no podria mai ser interpretat com un «Il·lustrat». En bona mesura, això respon a la intenció straussiana de bastir possibles espais de trobada que tendixin a rebaixar la tensió constitutiva (i per altra banda, segons Strauss, insuperable) de la nostra civilització entre la profecia i la filosofia.

13. La inclusió per part de J. SEARLE d'una subcategoria dins de les declaracions en la seva taxonomia dels actes de parla, incloent-hi les de-

L'estatus privilegiat de la veu tant al mite sacerdotal de la creació com a la fenomenologia de Husserl suggereix un paral·lel entre la descripció husserliana de la parla com l'expressió del parlant d'una intenció de significat i el concepte de Déu que es troba darrere de les declaracions performatives de *Gènesi* 1.<sup>14</sup>

Així, donant l'esquena a qualsevol interpretació dels elements al·legòrics de la narració de la creació, i absent de les seves lectures qualsevol indicatiu d'anàlisi metafrològica, les aproximacions performativistes creuen poder trobar en la successió de declaracions de la seqüència del *Gènesi* munició per a la seva particularment obsessiva confrontació contra la concepció husserliana del «discurs solitari» de l'ànima i els privilegis de la veu.<sup>15</sup> Però és fàcil observar que tant la reapropiació racionalista com la reapropiació performativista del mite de la creació de *Gènesi* 1 estan basades en omissions d'aspectes rellevants en bona part orientades pels seus propis interessos polítics.<sup>16</sup> En el cas de la reapro-

---

claracions supernaturals (*supernatural declarations*), va ser sens dubte font de polèmica (vid. per exemple S. PETREY, 1990, p. 63; A. ESTERHAMMER, 1994, p. 42). Potser, més que «declaracions supernaturals», haurien d'haver-se anomenat «declaracions suprasocials», en constituir-se com un dels exemples de declaracions l'eficàcia de les quals és independent del context.

14. A. ESTERHAMMER, 1994, p. 49 (trad. nostra).

15. La teoria husserliana del «discurs solitari» (*einsamen Rede*), a *Hua* XIX, LU I, § [8], p. 43. La crítica de J. Derrida a aquests paràgrafs de la primera Investigació Lògica suposa ja un dels llocs fundacionals de la deconstrucció com a escola de pensament; vid. J. DERRIDA, 1967.

16. D. Sternberger és l'encunyador del concepte de «patriotisme constitucional», en un discurs en ocasió de la commemoració del trentè aniversari de la República Federal Alemanya (vid. MÜLLER, J. Werner, 2007, p. 21), concepte que serà recollit i popularitzat per J. HABERMAS (1987, p. 173). Juntament amb L. Strauss, E. Voegelin i H. Arendt (a qui dedica el recopilatori de 1965 en què s'inclou el seu text sobre el *Gènesi*) forma part (encara que amb considerables diferències entre ells) de l'en-



piació racionalista, qualsevol interpretació que passi per alt el caràcter creat de la Llum (i cal no oblidar que és la Llum, i no la parla, la que consta com a metàfora absoluta sobre la veritat),<sup>17</sup> omet una seqüència que, en una estructura d'ordre i jerarquització com la del relat, s'hauria de tenir en compte. En el cas de la reapropiació performativista, el biaix prové de l'omissió dels aspectes al·legòrics molt abundants dels passos de l'estructura de la creació, que tendeixen a ser minimitzats per posar tot l'èmfasi en l'anàlisi aïllada de la seqüència dels diversos performatius.<sup>18</sup> L'única solució que permet equilibrar els excessos de les dues reapropiacions consisteix a conservar una jerarquització entre Paraula i Llum que, sostenint a aquesta com un rendiment de la pri-

---

focament normatiu de la ciència política. A. Esterhammer, per la seva banda, s'ha especialitzat en l'estudi de la performativitat i els actes de parla en la direcció de pensar com algunes idees claus del romanticisme (el geni, l'espontaneïtat, el gènere i la identitat nacional) es converteixen en praxis polítiques en el context de la postmodernitat.

17. H. BLUMENBERG, 2001, p. 139. Recordi's que en la constitució del concepte de «metàfora absoluta» és clau la indecibilitat de la direcció entre allò metaforitzat i allò metaforitzant; per tant, és tan adequat dir (i és important recordar que això només és vàlid per a les metàfores «absolutes», i no per a qualsevol metàfora) que la Llum és metàfora de la Veritat, com que la Veritat és metàfora de la Llum). La parla, en canvi, consta com a metàfora del poder més que de la veritat: qui parla ostenta el poder, més enllà (o potser seria més encertat dir «més ençà») que el contingut del que s'ha dit sigui veritable o fals; que el contingut del que s'ha dit sigui veritable o fals està, fins a cert punt, en mans de qui parla (encara que no sempre de manera absoluta); o en tot cas, és més habitual tenir dubtes sobre «què ha dit» algú que sobre «qui ha parlat», que acostuma a imposar-se com un *factum* polític.

18. Això és especialment així en el cas de la interpretació d'A. Esterhammer, que no presenta cap intent d'aproximació metaforològica sobre la llum: la creació de la llum és considerada simplement com «*the paradigmatic example of divinely creative language, and the paradigm might seem to be watered down in all the subsequent acts of creation*»; vid. A. ESTERHAMMER, 1994, p. 53.

mera, mostri en tot moment la continuïtat, i no la ruptura, entre la direcció de l'acte creador/separador i els elements creats/separats.

Mostrar aquesta jerarquització ens demana tenir una teoria, al text del *Gènesi*, sobre la distinció entre la Llum del primer Dia, primera creació de la Paraula, i la llum que depèn de les lluminàries que fan la seva entrada al quart Dia. Establir aquesta distinció es fa molt difícil sense una aproximació al·legòrica a aquesta diferència. S'han presentat moltes respostes, però la més assenyada probablement consisteixi a fer de la primera Llum precisament una peculiar figuració de la idea mateixa de discriminació/separació que l'aproxima, precisament, a algunes de les funcions primordials del Logos: el primer que Déu crea a través de la seva Paraula és l'eina amb què iniciarà les separacions que permetran discriminar la resta d'elements en la configuració del món.<sup>19</sup> En aquest sentit, no és pas insensat interpretar els vv. 3 – 5 com la creació divina del que, en un vocabulari kantià, anomenaríem «condicions de possibilitat» (amb la coneguda jerarquització entre el temps i l'espai, típica de totes les concepcions transcenden-

19. Ha estat molt subratllada la necessitat de no suposar una identitat apromblemàtica entre la nostra paraula «món» (*mundus, kosmos*) i la construcció hebrea «cel i terra» (*Hasshamáim ve Haáretz*); vid. L. STRAUSS, 1981, p. 14; R. BRAGUE, 1999, p. 25. A la recomanable prudència d'aquesta afirmació, només afegiríem el mateix respecte a no suposar d'entrada una identitat massa estricta entre el sentit del grec «*kosmos*», els primers usos homèrics del qual no guarden cap referència a «totalitat», i altres perífrasis (sorprenentment molt menys habituals al món grec del que la seva reinterpretació/rescat moderns ens volen fer entendre), com per exemple el cèlebre «*hen kaí pân*», com a referència «grega» a la totalitat, que en bona mesura no és altra cosa que una deformació de la recepció d'alguns fragments d'Heràclit per part d'alguns autors alemanys (Jacobi, Lessing, Hölderlin) en el context del *Pantheismusstreit*; sobre aquesta deformació, veg. D. BREMER, 1998, p. 173-199.

tals de la filosofia),<sup>20</sup> i en un vocabulari més fenomenològic anomenaríem «l'aparèixer» (Husserl), o «l'obertura» (Heidegger).<sup>21</sup> Que l'«aparèixer» o «l'obertura» siguin creats, i no només això, sinó que siguin el primer creat (en la seva analogia a través de la figura de la Llum), no és el mateix que sostenir que el món és creat, atès que en fenomenologia, en l'estructuració típica de l'aparèixer o de l'obertura, el món correspon al costat del que apareix, no de l'aparèixer.<sup>22</sup> Que la Llum (*Óhr*) sigui l'element escollit per a la figuració de l'aparèixer o l'obertura té tot el sentit: la Llum ha pogut jugar històricament amb tanta precisió la figura de la veritat

20. Una interpretació del *Gènesi* en aquesta orientació «kantiana» es troba a D. STERNBERGER (1965, p. 19) o C. WESTERMANN (1987, p. 112). Per a la jerarquització kantiana entre les formes pures de la sensibilitat (temps i espai), vid. *KrV*, [A145] – [B184].

21. En totes dues possibilitats, allò que separa la seqüència entre els tres primers dies respecte als quatre posteriors es deixa interpretar com un primer tall entre el nivell transcendental i el nivell empíric de la creació, que, seguint l'estil de la font sacerdotal, apareixen barrejats en una sola seqüència que subordina tots dos nivells a les necessitats litúrgiques (setmana litúrgica). Per a la noció de l'aparèixer (*Erscheinen*) a Husserl, vid. *Hua* II, p. 14. Per a la noció heideggeriana de l'obertura (*Offenheit*), vid. *SuZ*, § [28], p. 133. En el cas del concepte d'«obertura», triem l'expressió *Offenheit*, que vincula directament la llum i la *ἀ-λήθεια* com a veritat (vid. *SuZ*, p. 133, nota (a)), encara que a *Ser i temps* Heidegger està emprant per a l'obertura del *Dasein* l'expressió *Erschlossenheit*, i per a l'obertura dels ens que no tenen la manera de ser del *Dasein*, *Entdecktheit*; de manera que és preferible emprar, per a allò que suposa la llum com a primer acte de la creació, una expressió que no depengui de cap dels dos pols de la correlació.

22. El món és el que apareix, no l'aparèixer. I el fet d'aparèixer del món ho és, alhora, de manera summament específica i paradoxal; el seu aparèixer no ho és de cap manera com l'aparèixer d'una «cosa», i encara menys com el d'una «cosa de totes les coses» o construccions similars; el seu aparèixer ho és a través de configuracions com les d'«horitzó» o «protosòl», tan sols accessibles a través de l'adopció d'una actitud transcendental; vid. *Hua* VI, § [36], p. 146.

perquè la llum reproduïx el model pel qual la visibilitat no consisteix en res visible, per més que només tingui accés a la visibilitat a través del que és visible; de la mateixa manera que la cositat no és una cosa, però només hi puc tenir accés a través de les coses; i seguint amb aquesta analogia formal, la veritat no consisteixi tampoc en res veritable, però només hi pugui accedir a través del que és veritable, etc.<sup>23</sup> Aquesta analogia formal entre, per una banda, la llum i les coses il·luminades, i de l'altra, la veritat i allò veritable, predisposarà de manera especialment òptima al pensament grec per fer de la llum la metàfora perfecta per a la veritat.<sup>24</sup>

23. O dit de manera més simple: la llum és una expressió figurativa modèlicament adequada de l'estructura transcendental dels processos de coneixement. Heidegger va creure trobar aquesta especificitat en el tractament grec de la llum als paràgrafs que Aristòtil dedica en el *Περὶ ψυχῆς* (*De anima*) a l'anàlisi de la percepció visual; vid. GA 17, § [1], p. 7 (ARISTÒTIL, «Sobre l'ànima», 418b4). Però nosaltres hem defensat ja que no cal un recorregut hermenèutic tan tortuós, orientat a alguna idea tan pelegrina i innecessària com que els grecs estarien fent ja fenomenologia «sense saber-ho», atès que el mateix efecte sobre el tema que ens ocupa es pot obtenir fenomenològicament de manera directa des d'una senzilla anàlisi mereològica de la percepció cromàtica que ens permet accedir ja a una conclusió molt similar: tota percepció de color conté moment de brillantor, però no hi ha accés a la brillantor de manera independent a la percepció de color (el blanc i el negre són considerats paradoxalment «colors acromàtics» en la teoria del color); per a una anàlisi mereològica de les nocions de llum i color, especialment enfocat a la percepció de la successió entre el dia i la nit, i la seva participació en el procés de constitució del món, vid. el nostre *La mesura del temps*, J. GONZÁLEZ GUARDIOLA, 2007, § [3], p. 25 i seg.

24. Per Aristòtil, indiscutiblement, la veritat és una de les maneres en què es diu l'Ésser; vid. per exemple, «Metafísica», 1026a33. Però la història d'aquesta metàfora absoluta de la Llum com a veritat es pot recórrer unitàriament als llocs clàssics de la filosofia grega; des del poema de Parmènides al mite de la caverna de «La República» de Plató; per a aquest recorregut, que excedeix molt els nostres propòsits aquí, es pot consultar H. BLUMENBERG, 2001, p. 139 i seg.

Però aquesta Llum com a metàfora de la veritat al món grec es presenta en tot moment allunyada d'una interpretació segons la qual allò altre de la Llum (la foscor) estigués en peu d'igualtat amb aquesta. La fertilitat de la metàfora absoluta de la Llum com a veritat prové de la seva capacitat per configurar els processos del coneixement en la seva estructura transcendental, no de la seva oposició a un suposat «altre de sí» d'aquests processos, que la metàfora no necessita per res en el seu propi desenvolupament immanent.<sup>25</sup> Sostenim que alguna cosa similar passa amb la «Llum» del v. 3 del relat de la creació del *Gènesi*: la disposició del relat del *Gènesi*

25. Posar Llum i Tenebres en peu d'igualtat ens conduiria a l'altra gran font d'interpretació de la Llum, la font gnòstica. Que el pensament gnòstic tingui el seu origen en escoles de pensament del judaisme hel·lenitzat ha estat tema de gran controvèrsia, però sembla inevitable concedir que algunes fonts de la gnosi es troben en debats al voltant de la interpretació d'alguns termes del relat del *Gènesi* (veg. YAMAUCHI, 1983, p. 143). L'Evangelí Apòcrif de Joan sembla guardar referències força clares a fragments dels primers set capítols del *Gènesi*, referències que S. GIVERSEN ha enumerat en una taula (vid. S. GIVERSEN, 1963, p. 65-66). A l'Apòcrif de Joan es troba una nítida rectificació gnòstica de *Gn* 1,4, segons la qual el demiürg no va aconseguir separar la Llum de les Tenebres: «Quan la llum es va barrejar amb la foscor va induir en la foscor una il·luminació. Quan la foscor es va barrejar amb la llum, la llum es va enfosquir, i ja no hi va haver llum ni foscor, sinó una cosa feble» (AJ, 11, 10-14). El pensament gnòstic tendeix a condemnar el fracàs en la separació de llum i foscor de la creació, en què va incórrer el demiürg, qualificat com a «arcont feble» i rebatejat amb tres noms: Yaldabaot, Saclas i Samael (el primer nom prové probablement del arameu *ialda bahôt*, «descendent del caos», fent referència a l'anterioritat del caos al v.2 respecte a la Llum del v.3). Una investigació exhaustiva sobre els encreuaments entre la literatura gnòstica i els relats veterotestamentaris sobre la creació es troba a J. LAHE (2012, p. 197 i ss.). Aquestes reinterpretacions gnòstiques ens permeten parlar del desenvolupament, al costat de la mitologia de la llum i de la metaforologia de la llum, d'una «metafísica de la llum» que es concentrarà especialment en el pensament gnòstic; sobre el desenvolupament d'aquests motius gnòstics fins a la modernitat, veg. G. TROMPF, 2019.

ens permet fer una interpretació diferenciada i jerarquitzada de les tres «tenebres» (*hóshej*) que apareixen designades amb la mateixa paraula però en tres moments diferents de la seqüència de la creació: (a) les tenebres del v. 2, juntament amb la massa informe (*tohû-wabohû*) i les aigües abissals (*tehôm*), com a conjunt de figuracions que suggereixen la descripció de la realitat caòtica anterior a l'acte de parla de Déu;<sup>26</sup> (b) les tenebres del v. 3, que són posteriors a la creació de la Llum, i que són el resultat que, després que Déu hagi «vist» que la Llum, és a dir, la discriminació, és bona, se n'hagi separat la foscor; és a dir, allò no separat en el sentit del concret, del no discriminat (segons la metàfora de la llum com a veritat).<sup>27</sup> La parella Llum – Tenebres del v. 3 del *Gènesi* és tan aïllable com ho pogués ser la Veritat sense allò veritable, o allò veritable sense la Veritat, i l'única possibilitat de pensar l'aïllabilitat entre ambdues consisteix que la separació no escapa al seu torn d'una certa possibilitat d'avaluació moral: Déu «va veure» que la Llum era «bona» (*tób*), i és només llavors que la va separar de la foscor;<sup>28</sup> (c)

26. Anterior a l'acte de parla del Déu del *Gènesi*, però no anterior, almenys segons el subratllat que afegirà el cristianisme a través del Pròleg joànic, a la Paraula de Déu, preexistent, i no desenvolupada al text del *Gènesi* més que com «l'alè» del v. 2 (*rûha êlohîm*). Déu decideix parlar, des de la seva, podríem dir, possibilitat de no fer-ho. Aquesta agrupació d'elements diferents de la negativitat al voltant del concepte de caos és habitual en multitud de mitologies; vid. per exemple la gènesi dels elements de negativitat a la *Teogonia* d'Hesíode, segons la qual la Llum (*Ëter*) i el Dia (*Hémera*) són els fills de la foscor (*Ërebo*) i nit (*Nyx*), que alhora sorgeixen de Caos (*Teogonia*, 124-126). En la mitologia grega de la llum, doncs, aquesta sempre és posterior al caos i a la foscor. Només comptem amb un testimoni en tot el món antic que faci a la Tenebra (*Caligo*) anterior al Caos: el Prefaci de les *Faules d'Higí* (cap a finals del segle i aC).

27. Una bona exposició de les «tres tenebres» i les seves diferències, a S. AALEN, 1951, p. 10-20.

28. D'aquesta seqüència se segueix que la separació és bona, cosa que no implica necessàriament que el bé consisteixi en la separació. Con-

les tenebres del v. 18, que directament refereixen a la foscor empírica, vinculada a la nit, així com la llum es vincula a aquella part del temps on ella predomina, el dia.<sup>29</sup>

Obrir és separar, encara que hi hagi maneres de separar que no guardin relació directa amb l'obertura, i la continuïm com a condició de possibilitat. És en aquesta direcció que cal interpretar que allò primer creat per l'acte de parla de Déu sigui la Llum del v. 3: aquesta Llum és allò obert que separa, i en separar engendra, primer de tot i en un nivell transcendental, el temps abstracte (successió del «Dia» i de la «Nit»). A la segona tenebra (que no és res sense la Llum) no li podria correspondre una altra cosa que quelcom així com allò verdader sense la veritat, de la mateixa manera que a la Llum primordial (anterior al món) no li podria correspondre una altra cosa que quelcom així com una veritat sense allò veritable. La separació purament abstracta entre tots dos dóna lloc al concepte del temps abstractament considerat, i metaforitzat (en el llenguatge figuratiu de la font sacerdotal) com la successió entre el «Dia» i la «Nit».<sup>30</sup>

---

tra el que podria semblar al principi, hi ha lloc (almenys en la nostra interpretació de la seqüència del *Gènesi*) per a una autonomia de la moral respecte a allò cognoscitiu/discriminatiu. Però no descartem d'entrada la dificultat que suposa certa circularitat en l'argumentació d'aquesta autonomia: Déu va «veure» que la Llum era bona, però per poder veure, cal ja la Llum... aquesta circularitat és molt difícilment salvable des de les limitacions que imposa el llenguatge poètic-metafòric que utilitza la font sacerdotal.

29. A les tres tenebres li corresponen dues nits, ja que la tenebra caòtica primordial, barrejada amb la massa amorfa i les aigües abissals, no separada, no té un altre de si anterior a la Llum que la separarà. La primera «nit», corresponent a la segona tenebra, és part de la figuració literària «nit» – «dia» com a imatge de la successió temporal abstracta; la segona «nit», corresponent a la tercera tenebra, és la nit empírico/mundana que concentra la foscor, així com el dia empírico/mundà concentra la llum.

30. La temptació de reprendre aquí un «pensament de l'ésser», tal i com es va estructurar en Aristòtil, i fer de la Llum una figura de l'Ésser

Evidentment, cap d'aquestes construccions (Llum sense tenebra, veritat sense veritable) poden donar-se al món, però és que cal recordar que, en la narració del *Gènesi*, una cosa estrictament semblant a allò que nosaltres anomenaríem «món» no faria la seva aparició fins al final del dia tercer.<sup>31</sup> De manera que la millor manera d'interpretar aquesta Llum primordial és com a figura de la discriminació o de la separació mateixa; discriminació o separació la primera forma de la qual és l'obertura. No cal confondre la separació (com a acte) amb allò separat com a resultat d'aquest acte; allò separat com a resultat d'aquest acte seran «els cels i la terra», i tots dos no fan la seva aparició a l'escenari de la creació/divisió (conjuntament, i degudament separats) fins al dia tercer.

---

i de la tenebra una figura de l'ens, i d'aquest temps abstracte la condició de possibilitat de la diferència ontològica, ha de ser aquí suspesa, perquè això implicaria acceptar la torsió de la fenomenologia com a ontologia, acceptar una certa peculiaritat històrica sobre el verb còpula grec, que explicaria el desenvolupament d'un pensament ontològic a occident, i subscriure certa conversió de la fenomenologia transcendent en el projecte de Heidegger de 1927, i aquest és tan sols un camí possible a recórrer per part de la fenomenologia (que acabarà desembocant en la torsió hermenèutica de la fenomenologia), però ni de bon tros l'únic possible per a un pensament que romanguí fixat en l'anàlisi de les estructures de l'aparèixer.

31. I tornem a reiterar que estaria per veure si es pot pressuposar alguna identitat entre la perífrasi «el cel i la terra» i la nostra paraula «món»; sobre això, vid. R. BRAGUE, 1999, p. 25. L'ordre d'aparició dels elements ens permet fer-nos una idea de la peculiar jerarquització del redactor de la font sacerdotal aquí: no només l'aparició de la Llum abans de les lluminàries suposa una paradoxa, sinó que també l'aparició del regne vegetal (com a figura de la vida purament passiva i receptiva) abans de les lluminàries, necessàries per al naixement i la reproducció, suposen un repte que ens permet endevinar les categories jeràrquiques d'una possible cosmologia subjacent al relat; sobre diverses propostes d'aquesta, vid. L. STRAUSS, 1981, p. 10 i ss.; C. WESTERMANN, 1987, p. 126 i ss.; J. BLENKINSOPP, 2011, p. 21 i ss.



El primer dia de la creació exposa, doncs, en el llenyatge propi de la font sacerdotal, les condicions de possibilitat de la creació/divisió mateixa. El segon dia exposa la creació del cel, i el tercer de la terra (que inclou els mars i la vida vegetativa, com a figura de la receptivitat purament passiva). És a partir del quart dia que s'hi inclou l'activitat i el moviment, i amb ell, el temps del món: les llumeneres «per regir el dia i la nit, per separar la llum de la tenebra».<sup>32</sup> Si s'ha entès adequadament la nostra interpretació del dia primer, no hi ha aquí ara, en el quart, cap reduplicació de processos, perquè a partir del quart dia ens movem ja en el nivell empíric, i allò que introdueixen les llumeneres és la separació entre el dia i la nit astronòmics, implicats en la introducció del temps còsmic, com a temps del món (del «cel i la terra»): és el quart dia el que posa en marxa el «rellotge del món». Ens trobem doncs, al relat del *Gènesi*, amb una ordenació que té lloc fora del temps del món i una ordenació que té lloc dins del món, i ambdues ordinalitats s'entrecreuen i barregen constantment en l'ordenació de la setmana litúrgica/transcendental. El temps del món comença al dia quart, únic dia a partir del qual fan la seva aparició el «cel i la terra» suficientment separats. El temps abstracte del final del dia primer és el resultat de l'acte de parla primordial de Déu que ha de separar en primer lloc els elements al·legòric-abstractes per poder després (en el quart dia) introduir el moviment en la creació. Els tres primers dies suposen un temps lògic, un temps d'exposició dels elements necessaris per a la creació, un temps al qual només correspondria un «espai de raons».<sup>33</sup> La combinació espai/temps com a pare-

32. *Gn* 1, 18

33. Parafrasejant la cèlebre expressió de W. Sellars, que entén «l'espai de raons» com aquell en què «un és capaç de justificar allò que diu»; és, doncs, l'espai de la crítica (SELLARS, 1997, p. 76).

lla de formes a priori de la sensibilitat només farà la seva aparició a partir del quart dia.

Però les dues ordinalitats es donen simultàniament cada cop que algú es proposa, o bé pensar, o bé dir, la successió dels esdeveniments del món.<sup>34</sup> Això és així perquè es pensa, o es diu, ja sempre «al món». El pensament de la font sacerdotal no només no veu cap problema en això, sinó que fins i tot podem pressuposar (atesa l'ordenació que opera sobre materials mitològics presumiblement més antics) que ho aprofita com una afirmació del poder de la paraula de Déu (*dabar*), no només sobre la Història, sinó també, secundàriament, sobre la Natura.<sup>35</sup>

34. I no és il·lícit preguntar-se aquí: no és potser aquesta impossibilitat de separació radical entre allò concret i allò abstracte la característica més definitiva del concepte fenomenològic de *fenomen*?

35. Alguns intèrprets (R. BROWN, 1979, p. 1642; J. BLENKINSOPP, 2011, p. 48) han proposat una clara diferència entre aquest «cap amb saviesa» que suposa el principi del *Gènesi*, i l'altre gran «principi» de l'evangeli de Joan (*én arkhés*). L'aposta ferma per la teologia del *logos* en el pròleg joànic podria tenir a veure amb un rebuig joànic a la personificació de la Saviesa (*hokmâ*) i a les apropiacions gnòstiques circulants en un hipotètic «mite de la Saviesa» (reconstruït per R. Bultmann). Segons I. de la Potterie, Joan estaria tenint molt més en compte, en l'inici del seu Pròleg, la literatura sapiencial (en la seva particular confrontació amb les personificacions de la Saviesa i de la Paraula/Torà circulants entre el judaisme hel·lenitzant i les escoles gnòstiques) que no pas el text del *Gènesi* (DE LA POTTERIE, a SCHNACKENBURG-ERNST-WANKE, 1978, p. 384). La traducció grega de la *hokmâ* hebrea s'hauria de traduir per la femenina *Sophía*, estretament associada al mite gnòstic de la Saviesa, al qual la teologia joànica podria estar confrontant-se a través de la ferma aposta pel *logos*, congruent amb el Pare i el Fill pel que fa al gènere. És precis doncs no forçar una unitat interpretativa entre dos contextos molt diferents, pel que fa al «principi» del *Gènesi* i al «principi» de l'evangeli de Joan, i no oblidar que ambdós textos estan separats per aproximadament uns cinc-cents anys.

## Bibliografía

- AALÉN, Sverre (1951) *Die Begriffe «Licht» und «Finster- nis» im alten Testament, im Spätjudentum und im Rab- binismus*. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.
- BLENKINSOPP, Joseph (2011) *Creation, Un – Creation, Re – Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1 – 11*. New York: T&T Clark International, Continuum.
- BLUMENBERG, Hans (1997) *Paradigmen zu einer Metapho- rologie*. Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag.
- BLUMENBERG, Hans (2001) *Ästhetische und metaphorolo- gische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BOTTERWECK, Johannes & RINGGREEN, Helmer (1977) *Theo- logical Dictionary of the Old Testament*, Vol. II. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- BRAGUE, Rémi (1999) *La sagesse du monde. Histoire de l'ex- périence humaine de l'univers*. Paris: Arthème Fayard.
- BREMER, Dieter (1998) «Versöhnung ist mitten im Streit». Hölderlins Entdeckung Heraklits; a *Hölderlin Jahrbuch*, 1996/1997, Band 30. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- BROWN, Raymond E. (1979) *El evangelio según Juan*. Ma- drid: Ediciones Cristiandad.
- DE LA POTTERIE, IGNACE (1978) *La notion de “commence- ment” dans les écrits johanniques*, a SCHNACKENBURG, Rudolf; ERNST, Josef; WANKE, Joachim (1978) *Die Kir- che des Anfangs. Für Heinz Schürmann*, pp. 379–405. Leipzig: Herder.
- DERRIDA, Jacques (1967) *Le voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- DÍEZ MACHO, Alejandro (1968) *Neophyti I. Targum pales- tinense. Ms. de la biblioteca vaticana. Tomo I. Génesis*. Edición príncipe, introducción general y versión caste- llana. Madrid-Barcelona: CSIC.
- ESTERHAMMER, Angela (1994) *Creating States: Studies in the Performative Language of John Milton and William Blake*. Toronto: Univ. Of Toronto Press.

- GIVERSEN, Soren (1963) «The Apocryphon of John and Genesis» a *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* (Londres: Routledge), 17:1, p. 60-76.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan (2007) *La mesura del temps. Una investigació fenomenològica*. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia/Institut d'Estudis Catalans, Barcelona d'Edicions.
- GRAPOW, Hermann (1931) «Die Welt vor der Schöpfung», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* (Berlin: W. De Gruyter), Vol. 67, p. 34-52.
- GREYER, Oskar (1934) *Name und Wort Gottes im Alten Testament, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Band 64. Berlin: W. de Gruyter.
- HABERMAS, Jürgen (1987) *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin (1977) *Sein und Zeit*, GA Band 2, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1994) *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA Band 17. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1984) *Husserliana Band XIX, Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (ed. U. Panzer). La Haia: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1973) *Hua II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (ed. Walter Biemel). La Haia: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1976) *Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Ed. W. Biemel). La Haia: Martinus Nijhoff.
- LAHE, Jaan (2012) *Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis. Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Vol. 75. Leiden: Ed. Brill.

- MARTÍNEZ SAÍZ, Teresa (2004) *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. I, Génesis*, Biblioteca Midrásica núm. 28. Estella: Ed. Verbo Divino.
- MCNAMARA, Martin (1992) *The Aramaic Bible. Targum Neofiti I: Genesis, Translated with Apparatus and Notes* Volume 1A. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- MUÑOZ LEÓN, Domingo (1974) *Dios – Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*. Granada: Institución San Jerónimo.
- MÜLLER, Jan-Werner (2007) *Constitutional Patriotism*. Princeton: Princeton University Press.
- PETREY, Sandy (1990) *Speech Acts & Literary Theory*. Londres: Routledge.
- SCHMIDT, Werner H. (1964) *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Vluyn (Netherlands): Neukirchener Verlag.
- SEARLE, John (1979) *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, John & D. Vanderveken (1985) *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SELLARS, Wilfrid (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard: Harvard University Press.
- STERNBERGER, Dolf (1965) *Kriterien. Ein Lesebuch*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- STRAUSS, Leo (1967) *Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections*. New York: The City College Papers 6 (Trad. catalana de Josep Monserrat Molas i Jordi Sales Coderch, *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1991).
- STRAUSS, Leo (1981) *On the Interpretation of Genesis/Sur l'Interprétation de la Genèse*, L'Homme, Vol. 21, núm. 1, p. 5-36. Paris: Ehess. (Trad. catalana de Josep Monserrat Molas (2020) *Sobre la interpretació del Gènesi i altres escrits*. València: PUV).

- SWETE, Henry B. (1914) *An Introduction to the Old Testament in Greek. Additional Notes*, 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- TROMPF, Garry W. (2019) *The Gnostic World*. New York: Routledge.
- WENHAM, Gordon J. (1998) *Word Biblical Commentary, Volume 1: Genesis 1–15*. Dallas: Word Books Publisher.
- WESTERMANN, Claus (1987) *Genesis 1–11. A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- YAMAUCHI, Edwin M. (1983) *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, 2nd Edition. Michigan: Baker Book House.

