

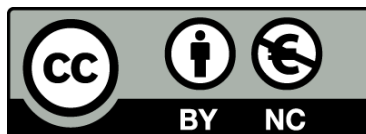


UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Guia de perplexos.

La dimensió política del pensament de Maimònides

Helga Jorba Noguera



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License.**

Tesi doctoral

Guia de perplexos.
**La dimensió política del pensament de
Maimònides**

Helga Jorba Noguera

Directores: Fina Birulés Bertran i À. Lorena Fuster Peiró

Tutora: À. Lorena Fuster Peiró

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Programa de doctorat: Ciutadania i Drets Humans

Barcelona, maig de 2023

A la Clàudia

Ara: confesso que quan vaig posar-me a planejar un primer amor ho vaig fer amb la idea d'escriure una pàgina d'exaltació ideal i romàntica. Essent, com sóc, un escriptor de facultats tan pobres i de recursos tan migrats, vaig imaginar-me que l'elecció d'un tema tendre, emocionant i delicat em proporcionaria – almenys– unes petites ales. Si la meva cultura literària no té gaire consistència, això no vol dir que a força d'insistència no hagi arribat a tenir una certa orientació. Sí, conec els bons autors i sé, amb força claredat, com el tema hauria hagut de tractar-se. En realitat, era per demostrar d'una manera factible la bondat de les meves orientacions que volia escriure una pàgina de perfilada exaltació i de tendresa cànida. Si no he pogut realitzar el meu desig ha estat perquè la meva imaginació no ha estat prou forta per a transformar en nacrada irisació lumínica aquesta densa concentració de grisalla cendrosa i opaca. Rompre la pressió de la vida vegetativa és molt difícil. Per a amenitzar el nostre sedentarisme intel·lectual només coneixem el recurs de renyir amb els veïns. Contra aquesta petitesa, com lluitar-hi? La nostra avial serietat no tolera ni el més petit joc mental, ni la crítica més lleugera, ni la remarca més enraonada. L'aventura no ens diu res i l'ordre ens embafa; no servim ni per a obeir ni per a manar.

Josep Pla, *El quadern gris*

Agraïments

Aquesta tesi no hauria estat possible sense l'acompanyament de moltes persones que d'una manera o altra han ajudat a donar forma i conclusió a aquest projecte d'investigació.

En primer lloc, vull expressar el meu profund agraïment a les dues professores que han dirigit aquesta tesi. La dedicació i el mestratge savi de la Fina Birulés, junt amb la tenacitat i la capacitat visionària de l'Àngela Lorena Fuster, han estat d'un valor inestimable. Els vull agrair especialment que hagin cregut en un projecte com aquest i m'hagin donat suport de totes les maneres possibles.

Al professor Javier Roiz, catedràtic emèrit de la Universidad Complutense de Madrid, que en els primers moments d'aquesta llarga travessia va assumir la direcció d'aquesta tesi i que ha estat determinant en la gestació d'aquest projecte investigador. No només li dec el meu interès per Maimònides i la tradició de pensament jueu, també m'ha descobert un món nou amb la seva manera de fer teoria política. En els meus viatges a Madrid vaig tenir la sort de discutir textos i compartir esmorzars amb persones de gran vàlua intel·lectual i personal. Agraeixo a Laura Adrián, Juan Dorado, Jorge Loza, Víctor Alonso Rocafort, Daniel Blanch, Reyes Cala, Björn Hammar i Marta J. Martínez Pardo que hagin compartit amb mi les seves inquietuds intel·lectuals i hagin estat participants de les meves. Vull agrair especialment l'estima i l'acompanyament constant de Silvina Vázquez. Els nostres seminaris de l'avinguda Tibidabo han estat terapèutics.

El meu agraïment més sincer també a les persones del grup Arendtià de Pensament i Política (GAPP) i del Seminari Filosofia i Gènere de la Universitat de Barcelona que han contribuït a eixamplar els interessos d'aquesta investigació i que m'han acollit amb tanta calidesa humana. Gràcies a la Stefania Fantauzzi, la Rosa Rius, l'Elena Laurenzi, la Carmen Revilla, l'Edgar Straehle, la Teresa Hoogeveen, també a totes les companyes de l'ADHUC Centre de Recerca Teoria, Gènere i Sexualitat. A la

Stefania i al Pere Puig a més els vull agrair l'ajuda en l'edició i preparació d'aquest manuscrit.

Al professor Menachem Lorberbaum, catedràtic de la Universitat de Tel Aviv i investigador al Shalom Hartman Institute de Jerusalem, per la seva curosa orientació en la lectura. La meva porta d'entrada al pensament polític jueu.

A Kenneth Seeskin, professor de la Northwestern University, per la seva afabilitat i les converses tant interessants. Tenir la oportunitat d'assistir a les seves classes sobre Maimònides ha estat un privilegi.

Vull agrair també a les persones que, potser sense saber-ho, han inspirat d'alguna manera aquest treball. A Moshe Gresser, de qui he après sobre el judaisme. Al Mario Saban, pels seus seminaris de Càbala, que sempre van ser un estímul. A l'Andreu Grau per les seves classes de filosofia medieval dins i fora de l'aula.

Aquesta tesi s'ha fet en companyia. Gràcies a la Malusa i la seva biblioteca i a l'Anita, la roja. A la Mar, amb qui he compartit aquesta travessia fins al final.

A la Natàlia, que m'ha ajudat a concloure.

Sobretot, al Vicent per la seva generositat i suport incondicional, també quan molts cops aquesta investigació semblava no tenir fi. I a la Clàudia que, sens dubte, ha contribuït que el final fos possible. Amics i família han fet més agradable aquest pelegrinatge. A la meva mare, persona imprescindible. També al meu pare, qui no ha pogut veure acabat aquest projecte però que sempre ha estat d'alguna manera present.

Finalment, aquest treball no hagués estat possible sense el suport econòmic de diverses institucions. Una beca d'investigació concedida pel Ministeri d'Assumptes Exteriors del Govern d'Israel em va permetre realitzar una profitosa estada d'investigació a la Universitat de Tel Aviv. La meva estada a la Northwestern University va ser possible gràcies a una beca de la Fundació Montcelimar-UB, on vaig poder gaudir de l'entorn acadèmic privilegiat de Chicago. També vull agrair a Marta Rocchi que m'hagi acollit a la Dublin City University i que m'hagi brindat tota l'ajuda

per poder acomplir durant els últims mesos l'escriptura d'aquesta tesi. El pols de les ciutats que m'han acollit durant aquest temps, Tel Aviv, Barcelona, Chicago i Dublín, des d'on s'ha gestat i escrit aquesta tesi, han estat una font d'oxigen. Sobretot, gràcies a la beca UB-APIF del Departament de Filosofia de la Universitat de Barcelona, que m'ha permès dedicar-me durant uns anys a l'estudi i a la docència.

Índex

Resum	15
Introducció, metodologia i pla de treball	17
Capítol 1. Maimònides: <i>Guia de perplexos</i>	29
1.1. Maimònides: “el sefardita”	30
1.2. Els mestres de Lucena	32
1.3. Primera intervenció pública.....	39
1.4. Metge i mestre de la llei jueva.....	43
1.5. La polèmica maimonidiana	48
1.6. L’herència de Maimònides	56
Capítol 2. La Providència divina: de la moral a la política	63
2.1. La interpretació política de Maimònides	63
2.2. Entre l’acció i la contemplació	75
2.3. La prioritat de la política	90
2.4. La virtut no és la finalitat última	101
2.5. Per què la bondat de Job no té recompensa? Sobre el “com” de la Providència	116
Capítol 3. L’espai de la política	127
3.1. El record d’una promesa	127
3.2. La política i la cura d’ànimes	133
3.3. Quan el legislador és un profeta	141
3.4. “L’home és polític per naturalesa”	150
3.5. De l’obligatorietat o racionalitat dels manaments	157

Capítol 4. Imaginació i política	171
4.1. Profecia i política	171
4.2. De la facultat racional i imaginativa en el profeta	177
4.3. El “com” de la profecia.....	190
4.4. El problema de la veritat en la política a partir de la crítica a la idolatria	205
4.5. La desobediència d’Adam com un acte de la imaginació.....	215
Conclusions	229
Bibliografia	245

Resum

Aquesta tesi posa en relleu la dimensió política del pensament de Maimònides a partir de la discussió de tres temes: 1) la providència, en relació a la política; 2) la llei, en la seva funció de procurar el benestar del cos i de l'ànima; i 3) la profecia, com a forma de coneixement polític que fa intervenir les facultats racional i imaginativa. El treball parteix de les investigacions de Leo Strauss qui considera de manera ben poc habitual que la perspectiva d'estudi més adequada per comprendre el pensament d'aquest autor és la política, bo i emplaçant l'obra maimonidiana en el context de la problemàtica del paper del filòsof en la ciutat. A partir de l'obertura proposada per Strauss, sense necessitat d'assumir completament la doctrina de l'esoterisme que es desprèn del seu plantejament, es mostra a Maimònides com un pensador polític original que malda per fer comprensible la tradició heretada i que posa en valor la reflexió política com a forma d'estar en la ciutat.

Abstract

This thesis highlights the political dimension of Maimonides thought through the discussion of three themes: 1) Providence in relation to politics; 2) Law in its function of providing the welfare of body and the welfare of the soul; and 3) Prophecy as a form of political knowledge that uses our rational and imaginative faculties. The work uses as a starting point the investigation of Leo Strauss, whom considered, rather unorthodoxically, that the most suitable framework to understand the work of Maimonides was political, emplacing it in the context of the problem of the role of the philosopher in the city. Using this opening approach of Strauss, but without having to assume the doctrine of esotericism that follows from it, we show Maimonides as an original political thinker that strives to make the inherited tradition understandable and which values political reflection as a form of being in the city.

Introducció, metodologia i pla de treball

“El valor de la veritable filosofia no radica en una eternitat impersonal. El seu rostre lluminós està girat cap als éssers temporals que som. La seva consideració per les nostres angoixes forma part de la seva essència divina. L’aspecte realment filosòfic d’una filosofia es mesura per la seva rellevància contemporània”.

Emmanuel Lévinas

La tria de la cita per encapçalar aquest treball doctoral dona compte de la preocupació que m’ha dut fins aquí. Un cop ja m’havia interessat el pensament de Maimònides, és precisament “la seva rellevància contemporània”, i en concret, la rellevància pel que fa a la seva dimensió més política la que ha estat la pregunta incandescent. Aquesta pregunta ha pres la forma de quins elements del pensament de Maimònides poden ajudar a repensar la ciència de la política. Però, per on començar?

La quantitat de producció que hi ha sobre l’obra de Maimònides és ingent, com ha dit Norbert M. Samuelson, “estar al dia de tot el que es publica és un treball a temps complet, que no deixa lloc en realitat per escriure sobre ell”¹. El meu afany inicial per conèixer-ho tot no només ha demostrat ser infructífer, paralitzant en termes de producció escrita i d’articulació del meu discurs, sinó una tasca impossible d’escometre. L’escriptura de la tesi ha requerit deixar fora molts temes i les seves ramificacions infinites. En els estudis sobre Maimònides coexisteixen lectures molt dispars de la seva obra, sobretot de la *Guia de perplexos*, que el converteixen en un autor d’identitat paradigmàtica. Quin era el propòsit de Maimònides a l’hora d’escriure aquesta obra? El seu objectiu era defensar la tradició jueva contra la filosofia? Era, pel contrari, defensar la doctrina aristotèlica i neo-aristotèlica? Era un místic? Potser un escèptic? Es pot pensar com fa el filòsof judeo-alemany Leo Strauss que, en realitat,

¹ Norbert M. SAMUELSON, «Maimonidean Scholarship at the End of the Century» a *AJS Review*, *op. cit.*, p. 93-107, p. 93.

Maimònides oculta la seva veritable opinió? És el precedent de la *Crítica a la raó pura* i la moral kantiana? En el seu article «What is the Guide of Perplexed Really About?», Keeneth Seeskin planteja aquestes qüestions que subratllen el desacord que hi ha entre els estudiosos de Maimònides, no només entorn de la doctrina maimonidiana sinó sobre la pròpia temàtica del llibre.

Durant bona part del curs d'aquesta investigació m'he proposat de fer discutir a Maimònides amb les diferents corrents de pensament. D'entre totes les aproximacions possibles no acabava de trobar-hi el Maimònides polític que buscava: un Maimònides que estava convençuda que podia contribuir a pensar la ciència política des dels seus fonaments, a desdibuixar què entra o no dins de la categoria d'allò polític, tot relaxant-ne la frontera disciplinària. La meua era una preocupació que tenia a veure, en el fons, amb com la ciència política podia ser útil en la tasca de comprendre el món, sense que necessàriament hagués de romandre neutral, indiferent als esdeveniments. Històricament, la ciència política ha establert els seus propis límits, i ha acabat assentant les seves bases com a disciplina científica en la distinció weberiana entre fets i valors. Des del segle passat la seva tendència ha estat assumir que el coneixement polític ha de trobar-se lliure de valors, ha confós sovint l'objectivitat i la racionalitat amb la imparcialitat. És a dir, amb prendre distància respecte del món i de la nostra relació amb ell.

L'any 1935, en un període convuls de la història europea que afecta especialment les circumstàncies dels jueus a Europa, Emmanuel Lévinas veu en Maimònides un refugi del pensament:

Per primera vegada, amb lucidesa, Maimònides separa les lleis d'un pensament que pren el món com a objecte dels principis de pensament que tenen a veure amb les condicions del món. Per primera vegada, posa fre a l'impuls de la raó d'aplicar nocions prestades d'un món que està més enllà del món. Per primera vegada albira el que s'ha anomenat, sis segles més tard, la crítica a la raó pura. La claredat d'aquesta distinció entre el pensament que pensa el món i el pensament que el sobrepassa és la victòria definitiva del Judaisme sobre el paganisme, la gran consolació que Maimònides ens porta, la confiança en nosaltres i en la nostra missió, que ell ens retorna².

² Emmanuel LÉVINAS, «The contemporary relevance of Maimonides (1935)», trad. Michael Fagenblat a *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 16, Núm. 1 (2008), p. 91-94, p. 94.

Lévinas destaca aleshores la rellevància contemporània d'un pensament com el de Maimònides. Altres jueus abans que ell, també en circumstàncies difícils, retornen a Maimònides per trobar una via de comprensió de la pròpia tradició i de possible resposta davant dels esdeveniments, en aquest cas davant el repte de la secularització: Baruch Spinoza, Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing, Salomon Maimon o Hermann Cohen. Tots ells hi veuen un pensament capaç de connectar amb les preocupacions del seu temps. En general, sense entrar aquí en els molts matisos que caldria fer, es pot dir que busquen l'encaix modern de la proposta maimonidiana, fer-la contribuir, com una forma d'encaixar ells mateixos com a jueus en la societat liberal moderna. A mitjans del segle XX no era estranya la imatge d'un Maimònides insert en el projecte europeu de culte a la raó, com a precursor de Spinoza i de Kant. Des d'aquí, l'actualitat de Maimònides està definida per la seva contribució al model de racionalitat moderna, sobretot a les acaballes del segle XX en el context de la crisi de la racionalitat occidental, com en l'aproximació a l'obra de Maimònides que fa des d'Espanya Javier Muguerza buscant un tipus de "rationalisme temperat".

Durant un temps de la meua etapa investigadora vaig explorar aquesta via d'accés per acabar constatant que l'actualitat del pensament de Maimònides, seguint a Strauss, no es podia avaluar per la seva capacitat de contribuir a l'ara, la qual cosa suposa assumir la concepció de la història com a progrés³, sinó que pel contrari l'actualitat del seu pensament es devia al potencial que tenia per posar en dubte prejudicis moderns. Aquest potencial radica en el seu dir, en definitiva, que el context de la revelació, malgrat les seves incerteses, no és necessàriament irracional. En aquesta tesi exposarem amb Maimònides una perspectiva sobre la tradició revelada que és consonant a la raó i que no es fonamenta en l'obediència cega, per tant, que es troba lluny de representar el tipus d'obediència a la fe religiosa heretada que s'acostuma a associar a Jerusalem en contrast amb el mode de vida filosòfic d'Atenes.

L'experiència de la dificultat i la incomprendibilitat de l'obra de Maimònides ha estat una part essencial d'aquest camí de recerca: es tracta d'un context distant i

³ Leo STRAUSS, «How to Begin to Study Medieval Philosophy», a Thomas L. PANGLE (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago i Londres, 1989, p. 208.

d'una tradició que no és la meua pròpia, amb tot el que això significa. Intentar identificar aquells elements que feien incomprensible la seva obra va ocupar gran part la meua investigació. Això em va dur a indagar en les transformacions que es produeixen en les comunitats jueves medievals, principalment en el segle XIII quan s'origina el que Javier Roiz anomena la "societat vigilant"⁴. De la mà de Roiz vaig aprofundir també en les particularitats de la tradició sefardita de la qual Maimònides formava part, una qüestió que des d'un bon començament havia sembrat la llavor del meu interès per Maimònides.

Des d'una voluntat desmesurada per comprendre el perquè del feroç desacord i la incomprensió, el projecte de tesi va prendre moltes formes: a estones semblava que era una tesi sobre la història de la recepció de Maimònides, o sobre el problema que la secularització posava en relació a la identitat jueva; altres estones Maimònides estava en un epígraf al final, perquè em semblava que abans de tot havia de facilitar-li l'entrada, aplanar el camí de tota la filosofia medieval, moderna i contemporània per poder dir alguna cosa sobre la seva obra, que no estigués contaminada per categories conceptuals alienes, perquè pogués parlar en els seus propis termes. Evidentment, aquesta empresa estava destinada al fracàs, perquè és una tasca incommensurable i perquè com bé diu José Gaos, en el seu assaig sobre Maimònides, "la nostra vida és segona potència d'un tipus de vida que la medieval realitza primerament: la vida superposada en forma històrica a altres vides", la qüestió és preocupar-se o ser conscient de la seva superposició⁵. De nou, Strauss, em va donar la pista: la filosofia de Maimònides (si se'n pot dir filosofia) no es pot entendre si no es parteix del marc de la tradició revelada, entesa aquesta com a Llei. Llegir a Maimònides des d'aquestes coordenades ha permès fer aflorar la dimensió política del seu pensament, fora del marc del conflicte teològic-polític.

⁴ Els axiomes de la societat vigilant serien: 1) la vida és una guerra incessant; 2) el saber és poder; 3) allò essencial de la vida és el temps de vigília; 4) el temps històric i l'acció humana estan sotmesos al principi d'identitat aristotèlic; 5) la veritable solució d'un problema ha de ser sempre una solució final. Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, p. 139-140.

⁵ José GAOS, «La filosofía de Maimónides», a *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba*, Núm. 46, 1935, p. 291-316, p. 146.

Objectius de la investigació

Si la pregunta pel que pot aportar Maimònides avui ha guiat aquest projecte, de vegades ha estat de manera soterrada, colgada per les moltes altres preguntes que han anat sorgint en el curs de la investigació. La preocupació que l'ha motivat té a veure, però, amb una qüestió fonamental de la teoria política: la pregunta pels fonaments de l'obligatorietat política, per les raons de l'obediència a la llei i a la norma social, que porta a plantejar la relació entre el bé individual i el bé col·lectiu. Sabia que hi havia alguna cosa en Maimònides que em podia ajudar a pensar aquesta relació problemàtica, però en un primer moment no sabia ben bé què era. La teoria política ha plantejat aquesta qüestió bàsicament en el context del debat entre liberalisme i comunitarisme. Per la seva banda, la filosofia política porta des de Sòcrates preguntant-se com ha de ser la relació del filòsof respecte de la ciutat. La condemna a mort de Sòcrates com a resultat de l'aplicació de les lleis de la ciutat és paradigmàtica del dilema entre les tendències individuals dels ciutadans i les necessitats de la vida política, o en altres paraules, del conflicte entre la filosofia i la ciutat que ha donat peu a plantejar aquesta relació també com un conflicte entre vida contemplativa i vida política. De la mateixa manera, la pregunta per la relació problemàtica entre els interessos individuals i els interessos públics porta també a situar-nos entre Atenes i Jerusalem, de la mà sobretot de Leo Strauss. Des d'aquest interès primari per aprofundir en les dificultats inherents a la vida política, sobretot en relació al problema de la obligatorietat, la pregunta ha acabat essent si es pot repensar amb Maimònides el fonament polític de l'obediència fora del marc dialèctic entre individu i comunitat, que pren la forma també d'un conflicte entre filosofia i llei, o entre teoria i praxis. Què passa si llegim a Maimònides de la manera que suggereix Leo Strauss, en les coordenades del problema del paper del filòsof en la ciutat, és a dir, retornant al dilema moral de Sòcrates davant la llei?

Com que la nostra finalitat és mostrar la rellevància del pensament de Maimònides per a la teoria política, no pretenem tant oferir un comentari exhaustiu a una obra com fer un exercici de teoria política amb Maimònides, aportar material per a la reflexió política, que ha necessitat d'algunes obertures disciplinàries: és lícit parlar en el marc de la discussió teòric-política contemporània de la relació de l'home amb la divinitat? De la providència? De la llei revelada? De la profecia? El lector s'adonarà

que encara que la nostra intenció és oferir una aproximació des de la teoria política, en realitat hem acudit a la filosofia per poder parlar-ne. Ha estat d'aquesta manera perquè si hi ha hagut temptatives de posar en relleu la dimensió política del pensament de Maimònides ha estat generalment des de la filosofia, de manera especial, en el marc del debat sobre la relació entre teoria-praxis en Maimònides a partir de la seva concepció de la perfecció humana. Hi ha algunes excepcions com la de Strauss que indica directament que la profetologia en Maimònides, de la mateixa manera que la doctrina de la providència, són temes de la ciència política. Tanmateix, en la ciència política no és fàcil introduir a un autor com Maimònides. Si miro endarrere, hi ha una anècdota que ara pren per mi més significança que abans. En un congrés de ciència política a Dublín, ciutat que justament m'ha acollit en els últims anys, vaig presentar l'any 2010 una ponència titulada «Maimonides on Politics. A Mediterranean perspective for Democratic Theory». El treball era resultat de les meves primeres investigacions sobre el tema, realitzades en el marc del màster de ciència política de la Universitat Autònoma de Barcelona. Aleshores em van dir que el que intentava presentar en aquell congrés de ciència política, en un panel de teoria política, no era científic. En particular, el que amb Maimònides tenia per dir no aportava res a la concepció científica de la democràcia. En aquells moments jo no sabia ben bé què buscava en Maimònides (amb el temps m'he adonat que no calia buscar res sinó deixar que el seu pensament aflorés a la superfície), ni sabia ben bé per què Maimònides era rellevant per a la ciència política, però era evident que hi havia alguns prejudicis dins la disciplina que feien més complicada la meva tasca.

En la filosofia he trobat l'aixopluc espiritual i material que necessitava per poder explorar el tema en llibertat. L'objectiu d'aquesta tesi feta des de la filosofia és paradoxalment redescobrir el pensament de Maimònides per a la ciència política, amb el desig d'eixamplar-la, seguint en això les investigacions de qui ha introduït a Maimònides en la ciència política espanyola, Javier Roiz. El vincle que Maimònides estableix entre la moral, o el tema del govern propi, i els assumptes públics li serveix a Roiz per introduir el món intern, i amb ell un element de contingència, a l'estudi de la política. En particular, Roiz presenta una concepció de la política i del coneixement en Maimònides que discuteix amb el pensament aristotèlic i en la que intentarem aprofundir en aquesta tesi. En el fons assumeix que Déu és un *locus* d'omnipotència,

“el lloc de l’omnipotència en estat pur”⁶, la qual cosa fa que la qüestió del coneixement de Déu en Maimònides es pugui entendre en realitat com si fos un estudi sobre l’omnipotència. L’originalitat del pensament teòric-polític de Roiz deu molt a Maimònides. No resulta estrany que sigui així. De fet, una de les coses que suggerim en aquesta tesi és que una figura com Maimònides pot actuar com una espècie de crític cultural. Com apunta Strauss, si el llegim sense els prejudicis moderns pot actuar com un “jutge del pensament modern” i fer la feina que no havia fet la filosofia de la cultura.

Per a la nostra lectura de Maimònides ens hem servit també de l’aproximació de Hannah Arendt a la política. No és una autora que dialogui directament amb Maimònides, però al posar en valor la contingència i en el seu intent de redignificar la política aporta una perspectiva sobre la política desacostumada que creiem que en molts casos conflueix amb la de Maimònides. Com ha assenyalat Fina Birulés, la contingència en Arendt no és entesa com una deficiència, sinó “com una forma positiva de ser, la forma de la política”⁷. La contingència prové de l’àmbit de la llibertat humana i, així mateix, l’entén Maimònides. Si el llegim des d’aquí, des del reconeixement de la contingència i de la llibertat humana, es pot arribar a pensar la seva proposta teòric-política fora del marc dialèctic entre teoria i praxis, entre filosofia i llei.

Per poder posar en relleu la dimensió política de Maimònides partim de dues premisses:

- 1) Refusem la idea de Maimònides com a simple seguidor medieval d’Aristòtil, com “l’Aristòtil jueu dels temps medievals”⁸ o “el Sant Tomàs del judaisme”⁹. La particularitat de la seva proposta es deu en gran mesura al desacord amb la filosofia aristotèlica.

⁶ Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, op. cit., p. 168.

⁷ Fina BIRULÉS, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 22.

⁸ La caracterització de Maimònides com “l’Aristòtil jueu” apareix en l’obra de l’historiador alemany Heinrich GRAETZ, *History of the Jews*, Vol. 3, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1894, p. 448-49. Més endavant utilitza aquesta mateixa expressió Menéndez Pelayo, a Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, Vol. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994, p. 365.

⁹ Maimònides entra oficialment en la història de la filosofia espanyola de la mà d’Adolfo Bonilla i San Martín, alumne de Menéndez Pelayo, com “el Sant Tomàs del judaisme”. Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española (siglos VIII-XII: los Judíos)*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911, p. 276. Aquesta imatge contrasta amb la de rabí Joseph B. Soloveitchik que ha apuntat a la necessitat de recuperar no tant al Maimònides que parla amb “argot de rutina filosòfica”

- 2) Resulta inevitable reobrir el problema teològic-polític. Com Strauss, pensem que un dels major problemes a l'hora de comprendre l'obra de Maimònides és entendre la llei revelada en termes exclusivament morals o religiosos.

El projecte editorial *The Jewish Political Tradition*, editat per Michael Walzer, Menachem Lorberbaum i Noam J. Zohar, té un fi similar al nostre, que és el redescobriment de la dimensió política de la tradició textual jueva¹⁰. El projecte es materialitza en la publicació de quatre volums sobre diferents temes de pensament polític tractats a partir de la discussió de textos de la tradició jueva, des de comentaris bíblics fins a *responses* o sentències judicials emeses per les autoritats rabíniques. Els beneficis d'un projecte com aquest apunten en una doble direcció. A través de l'exposició i discussió de textos de la tradició jueva els autors posen de relleu el caràcter polític dels mateixos, revertint la idea de la condició apolítica dels jueus en l'exili¹¹. Alhora, posen a l'abast dels estudiosos de la ciència política en general recursos que d'una altra manera romandrien pràcticament inaccessibles, ja sigui per la dificultat d'accedir a textos que no estan traduïts, perquè són textos que es perden en cadenes de discussió o, simplement, perquè no es considera que tinguin valor polític. Walzer parla d'integració [*integration*] per referir-se a aquesta voluntat de traslladar el corpus de literatura política jueva fora del seu ghetto intel·lectual¹². Concretament, posen en valor la dimensió política de la Torà que es fa evident en la pràctica legislativa, és a dir, a través de l'activitat halàquica en la mesura que aquesta té per finalitat orientar la vida pública. El terme Halacà prové de l'arrel *hlq* [anar] i es refereix

sinó al Maimònides que parla de l'experiència religiosa. Aquí radica, diu Soloveitchik, la seva originalitat, mentre que el Maimònides que busca proves de l'existència de Déu per mitjà de la filosofia no passa de ser un erudit de rutina de l'edat mitjana. Joseph B. SOLOVEITCHIK, *Maimónides, entre la filosofia y la Halajá*, trad. Javier Guerrero, Alpha Decay, Barcelona, 2018.

¹⁰ Michael WALZER, Menachem Lorberbaum, Noam J. ZOHAR (ed.), *The Jewish Political Tradition*, Vol. 1 i Vol. 2, Yale University Press, New Haven i Londres, 2000. Cada volum tracta diferents temes de la tradició de pensament polític tractats a partir de la discussió de textos de la tradició jueva. S'inclouen textos de pensadors que mantenen la tradició com a sistema de referència principal. No s'inclouen, per tant, autors com Karl Marx, Sigmund Freud o Georg Simmel. Ibid., Vol. 1, p. xxiii.

¹¹ L'interès de Michael Walzer per posar en valor el caràcter polític de la tradició textual jueva és mostra en obres anteriors com: Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, Nova York, 1985; Michael Walzer, *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven, 2012.

¹² Michael WALZER, Menachem LORBERBAUM, Noam J. ZOHAR (ed.), *The Jewish Political Tradition*, op. cit., Vol. 1, p. xxiii.

al conjunt de lleis que permet a cada generació viure d'acord al mandat de la Torà. Allò diví es particularitza per aplicar-se a casos particulars de la vida humana en l'activitat rabínica, per mitjà de la interpretació de la llei. En termes generals, podem dir que la Halacà és l'aplicació pràctica del que decreten els manaments i configura, junt amb la Torà, la qual és el text fonamental del judaisme, el corpus legislatiu jueu. La Halacà inclou les lleis talmúdiques i també codificacions legislatives com la de Maimònides amb la *Mixné Torà*.

Dins d'aquesta corrent d'autors jueus que busquen posar en valor la tradició legislativa jueva pel debat polític contemporani hi ha, principalment, David Hartman, qui apunta a la conveniència d'estudiar l'activitat halàquica des de la perspectiva de la teoria política. La qüestió és especialment rellevant en el context israelià, en el qual segueix essent d'actualitat política el conflicte entre allò secular i allò religiós. El que volem portar a col·lació aquí és que no sempre es té en compte la dimensió política de la Torà. En la modernitat aquesta és una qüestió profundament marcada pel conflicte teològic-polític. Walzer, Lorberbaum i Zohar, editors del projecte *The Jewish Political Tradition*, aposten per prendre com a referència pel debat teòric-polític la tasca legislativa i judicial de les autoritats rabíniques en l'exili, és a dir, entomen l'activitat rabínica que té lloc després de la destrucció del Segon Temple i abans de la configuració de l'Estat d'Israel. El que fan és desgranar la substància política dels textos legals. Si no es considera la dimensió política de la Torà difícilment es pot mostrar al món contemporani la dimensió política del pensament de Maimònides, ja que des d'una vessant o altra la seva obra discorre sempre al voltant de la Llei.

Menachem Lorberbaum ha recorregut a Maimònides com el punt de partida per redescobrir la dimensió política de la Torà i per traçar les línies marc d'una tradició de pensament polític jueu¹³. En Maimònides, Lorberbaum troba una connexió entre allò diví i allò natural que se sustenta en la necessitat i capacitat de govern dels homes i que, com a tal, considera que és la base de la seva teoria de govern. La doble dimensió de la Llei, divina i natural, obre la via a entendre la naturalització del diví com un procés essencialment polític. Hi ha encara en l'obra de Maimònides una altra dimensió política menys evident, que volem tractar aquí i és la que queda imbricada en la seva

¹³ Sobretot: Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

noció de la Providència divina i que té a veure amb la idea de la perfectibilitat que vincula a la facultat intel·lectual però també a la vida política. Farem pivotar, per tant, la nostra lectura en el vincle de la facultat intel·lectual i, en general, de la vida anímica, amb la qüestió de govern. Posarem la qüestió del govern en el centre per analitzar si té sentit parlar de la dimensió política en Maimònides i en quin sentit. Principalment, ens centrarem en la *Guia de perplexos* ja que és on Maimònides exposa la seva teoria de govern al parlar del tema de la profecia, i de la ciència de la Llei revelada. En aquesta investigació tractarem aquestes qüestions que han estat menys explorades des de la perspectiva política, que no es relacionen directament amb la política de les institucions¹⁴, però assumint que hi ha també en la seva obra una dimensió política que s'associa a l'activitat halàquica realitzada en el marc més institucional de la comunitat política i que Maimònides integra com a mestre de la llei jueva.

Pel que fa a les consideracions metodològiques, tot i que tenir en compte la biografia de l'autor per il·luminar certes hipòtesis d'aquest treball ha estat important, l'objecte principal d'anàlisi en aquesta tesi han estat els seus textos i, en especial, la *Guia de perplexos*. Hem utilitzat de manera preferent la traducció anglesa de la *Guia de perplexos* de Shlomo Pines, encara que també hem consultat altres traduccions com la francesa de Salomon Munk, l'anglesa de Michael Friedländer i la castellana de David Gonzalo Maeso. En català, hi ha disponible una traducció parcial realitzada per Eduard Feliu que també hem consultat i de la que ens hem servit per fer les traduccions de les cites. Hem traduït totes les cites al català, en el cas de les cites que fan referència a les parts de l'obra de Maimònides que han estat traduïdes al català per Eduard Feliu ens hem servit de la seva traducció i hem fet modificacions quan ho hem cregut convenient a partir d'altres versions. En aquests casos, hem indicat a peu de pàgina les

¹⁴ En general, s'ha considerat matèria de la política l'activitat halàquica que emergeix lligada a la constitució dels *kahal* com a entitat política autònoma. Lorberbaum ha apuntat a com el llenguatge es va desenvolupant en paral·lel a les noves formes de vida comunitària. A principis de l'edat mitjana, el terme *beni ha-ir* (que sembla una traducció literal del grec *politai*) s'hauria substituït pel terme bíblic *kahal* (congregació) o *ha-kahal ha-kaddosh* (congregació sagrada). LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 95-96. Maimònides, com a rabí mestre de la llei jueva participa de la política del *kahal*, és a dir, de la política més institucional. Tanmateix, s'oposa a assignar poders als *kahal* més enllà dels que aquest pugui tenir com a agrupació d'individus. Per Maimònides, l'autoritat del comú no és una entitat o persona legal diferent dels seus membres. En això, Maimònides es distància de la tendència moderna dins les comunitats jueves a considerar el *kahal* una entitat política autònoma.

versions utilitzades. Per a les cites bíbliques hem utilitzat l'edició catalana interconfessional de la Bíblia de l'Associació Bíblica de Catalunya.

Pla de treball

Pel que fa al pla de treball cal dir que el treball s'ha estructurat en quatre capítols. El primer capítol, "Maimònides: guia de perplexos", posa en valor la seva faceta com a figura pública. En aquest fem un recorregut per la vida i obra de Maimònides, assenyalant sobretot els encreuaments de vida i les paradoxes entorn del seu pensament. Hem dit al començament que una de les finalitats d'aquesta investigació és redescobrir a Maimònides per a la ciència política. Per això, hem cregut oportú esmerçar esforços per construir aquest recorregut biogràfic d'una manera significativa, doncs l'hem trobat a faltar en la bibliografia crítica sobre Maimònides i serveix per il·luminar dimensions que resulten importants per entendre el seu gest polític. Hem intentat mostrar una imatge de Maimònides com a figura política, com a líder comunal, des de la qual es pot concebre la idea que escriu com a acte polític. Hem posat en relació la seva faceta com a metge i mestre de la llei jueva amb el seu pensament i hem replantejat la relació de Maimònides amb la tradició, a la llum sobretot de la idea de l'assimilació del judaisme a l'escolàstica de José Faur.

Els altres tres capítols es corresponen amb tres temes de la política en Maimònides: la doctrina de la Providència, la doctrina política de la Llei i la Profecia o doctrina dels àngels. Tots es refereixen d'una manera o altra a la qüestió del govern. El capítol 2 "La Providència divina: de la moral a la política" introdueix el pensament de Maimònides des de la perspectiva de la política i mostra com amb el desplaçament de la qüestió de la felicitat de l'ètica a la política s'obren noves perspectives d'estudi de la política, entre d'altres com l'activitat virtuosa, i la Llei com a moral aplicada, no poden ser considerades com la finalitat última; el capítol 3 "L'espai de la política" mostra el paper de la Llei revelada en la seva doble funció d'assegurar el benestar polític i anímic, i com la voluntat de donar continuïtat al pacte abrahàmic, pel qual els israelites envien Déu a fora, fa emergir un espai que fa possible el perfeccionament de

la naturalesa política dels homes; el capítol 4 “Imaginació i política” posa en relleu el vincle entre profecia i política per mostrar un tipus de coneixement polític que fa intervenir les facultats racional i imaginativa. Algunes d’aquestes últimes qüestions parteixen d’investigacions prèvies realitzades en el marc d’aquest projecte doctoral i publicades en un article que porta per títol “Profetologia i ciència política”¹⁵. Tots aquests capítols a la seva manera ens porten a posar en valor la reflexió política i el judici com la forma d’exercitar la facultat intel·lectual en la vida política.

Finalment, la proposta de lectura de l’obra de Maimònides s’articula a partir d’una idea que és transversal a totes les qüestions que tractem, la idea que la facultat intel·lectual subsisteix en el cos i no se’n pot separar¹⁶. En entendre l’activitat anímica com a funció corporal el cos acaba prenent rellevància fins al punt que Maimònides parlarà en repetides ocasions de la dificultat de fer-se amb el govern d’un mateix si s’està malalt, es té set o gana. El benestar corporal i, per tant, la política en el seu sentit més ampli, esdevé prioritària pel benestar anímic en tant que “anterior en naturalesa i temps”.

¹⁵ Helga JORBA, «Profetología y ciencia política», a *Desafíos. Questiones de Ruptura*, Vol. 1, Núm. 2, 2017, p. 257-265.

¹⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago i Londres, 1963, p. 192 (I:72).

Capítol 1: Maimònides: *Guia de perplexos*

“Aviat troben remei per a la ferida del meu poble. Li diuen: “Tot va bé, tot va bé”, quan res no va bé!”.

Jeremies 6: 14

Moisès Maimònides, més conegut en la literatura hebrea com a Rambam¹⁷, és una figura clau del judaisme medieval. Va néixer a Còrdova pels volts de l'any 1138¹⁸, en el si d'una família de jueus destacats amb una llarga tradició rabínica. El seu pare, Maimon ben Yossef (1110-1170), fou un reputat jutge del tribunal rabínic cordovès. De la seva mare se'n sap poca cosa. Alguns relats apunten que va morir durant el part¹⁹. Poca informació ens ha arribat també de les seves germanes, per les cartes que es conserven podria ser que n'hagués tingut al menys tres, mentre que sí sabem que tenia un germà, David, que es dedicava al comerç de pedres precioses. La mort sobtada del seu germà en un viatge comercial va afectar especialment l'ànim de Maimònides, sumint-lo durant anys en la depressió. Aquest fet, a més, hauria trastocat l'economia familiar. Ens aquells moments, Maimònides estava dedicat a l'estudi i a servir a la comunitat com a mestre de la llei jueva. Val a dir que aquesta era una tasca per la qual considerava que no podia rebre'n cap pagament. En el seu codi rabínic, Maimònides prohibeix expressament qualsevol pagament pels serveis rabínics, ja sigui com a jutge o mestre de la llei jueva. Excepte una compensació als jutges per l'import exacte deixat

¹⁷ Es tracta de l'acrònim format per les inicials de Rabí Moisès ben Maimon, nom amb el qual es coneix també a Maimònides.

¹⁸ Respecte a la data de naixement, actualment hi ha desavinences entre els investigadors. Generalment s'ha considerat que Maimònides va néixer el 30 de març de l'any 1135, d'acord amb el testimoni del seu net David Maimònides, però estudis recents indiquen que en realitat podria haver nascut pels volts de l'any 1138. Aquesta és la tesi, per exemple, d'Herbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and his Works*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 6-9; o també, Joel L. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of one of the Civilizations' greatest minds*, Doubleday, Nova York, 2008, p. 24. Aquest ball de dates fa difícil determinar amb exactitud l'edat que Maimònides tenia en cada una de les circumstàncies vitals. Maimònides diu que va començar a escriure el *Comentari de la Misnà* quan tenia vint-i-tres anys i el va acabar l'any 1479 AG (l'any 1167 o 1168 CE), quan en tenia trenta. Si ens atenem a la informació que ell mateix proveeix, en comptes de basar-nos en el testimoni del seu net, sembla que la data més plausible de naixement és entre els anys 1137 i 1138.

¹⁹ Tamar ALEXANDER i Elena ROMERO, *Érase una vez... Maimónides*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1988, p. 47-54.

de percebre per la seva ocupació habitual pel fet d'atendre els assumptes judicials²⁰. Després de la mort del seu germà, es fa càrrec de l'economia familiar i fa de la medicina la seva ocupació principal. Des d'aleshores, combinarà la seva professió com a metge amb l'activitat pública com a intèrpret de la llei jueva.

1.1 Maimònides: “el sefardita”

Quan va néixer Maimònides, Còrdova era una ciutat musulmana que formava part del vast imperi almoràvit d'Al-Àndalus. L'àrab i l'hebreu eren llengües d'ús quotidià dins de les comunitats jueves. En aquest indret mediterrani que des del segle XI destacava pel seu esplendor econòmic i cultural, Maimònides va passar la seva infantesa, rodejat d'erudits i gent distingida, fins que la inestabilitat política i la intolerància religiosa dels almohades, que van conquerir la ciutat l'any 1148, van portar-lo a ell i la seva família a l'exili.

La ciutat natal de Maimònides, Còrdova, havia tingut un rol essencial en el floriment de la cultura andalusí. Sobretot durant els segles X i XI, mentre la ciutat era la capital del califat musulmà occidental. Els jueus s'havien anat guanyant un lloc a la cort cordovesa; ocupaven càrrecs dins de l'administració i gaudien de cert reconeixement social, cosa que fou habitual també en el califat de Bagdad²¹. Amb aquest precedent, als jueus andalusins no els fou estrany participar dels afers cortesans i això els va convertir també en partícips de la vida cultural del califat cordovès. Destaca la figura de Hasday ibn Xaprut (915-970), que exercia de metge real i diplomàtic. Aquest cortesà jueu es va convertir, a través del mecenatge, en “el primer

²⁰ MAIMÒNIDES, «The Sanhedrin and the Penalties within their Jurisdiction 23:5», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Jerusalem, 1986-2007, <https://www.sefaria.org> , https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_The_Sanhedrin_and_the_Penalties_within_their_Jurisdiction.14?lang=bi&with=About&lang2=en . Sobre això es pot veure: Meir ORIÁN, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. Zeev Zvi Rosenfeld, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 2004, p. 323-325; Javier Roiz, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, p- 47-49.

²¹ Segons apunta Yitzhak Baer, quan l'any 711 els àrabs conquisten la Península Ibèrica eviten trastocar l'ordre social existent. A més, sembla que els nous governants haurien necessitat oficials jueus i també cristians perquè es fessin càrrec de temes administratius de califat. Jueus i cristians ocupaven càrrecs a la cort i a l'administració de l'Estat, de la mateixa manera succeïa al califat de Bagdad. Yitzhak BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. José Luis Lacave, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1998, p. 23.

impulsor de la cultura hebrea a la Península”²². El califat vivia una època d’esplendor cultural i comercial. En aquests moments es van traduir moltes obres del grec a l’àrab, essent els propis jueus una via de transmissió important de la cultura grega. Igualment, durant aquest temps i gràcies al mecenatge de persones com Hasday ibn Xaprut, els estudis rabínics i la poesia i la llengua hebrees van rebre un gran impuls. Quan les lluites de poder pel tron van portar l’any 1031 al col·lapse i desmembrament del califat omeia en diferents regnes de taifes, molts d’aquests jueus que havien ocupat càrrecs en l’administració, és a dir, que d’alguna manera s’havien compromès políticament, van haver de fugir a altres ciutats. La cultura hebrea, però, seguirà florint en terres andalusins fins que el fonamentalisme almohade comenci a penetrar en territori peninsular.

Maimònides comptava només uns deu anys quan van haver d’abandonar Còrdova, però anys després encara s’identificarà ell mateix com “el sefardita” (*ha-Sefardi*). Davant la nova situació política, alguns jueus i cristians van convertir-se a l’Islam. La família de Maimònides va decidir emigrar i van viure errants durant un temps per la Península Ibèrica, de ciutat en ciutat. No tenim suficient informació per traçar tot el seu itinerari. Però se sap que l’any 1160, quan Maimònides comptava uns vint-i-dos anys, la família va establir-se a Fes, al Marroc. Molts jueus que, com ells, van fugir després de la invasió almohade s’havien refugiat als regnes cristians, al nord de la Península o al sud de França, a la Provença. La família de Maimònides, en canvi, no va fixar residència en cap d’aquests llocs. D’entrada, resulta estrany que preferissin instal·lar-se al nord d’Àfrica, a prop del centre de poder almohade. Joel L. Kraemer apunta a un canvi de la política religiosa almohade, sobretot durant la segona meitat del regnat d’Abd al Mu’uin (1130-1163), com un dels motius que poden haver portat a la família de Maimònides a instal·lar-se a Fes. Així mateix, apunta al fet que en aquesta ciutat, tot i la repressió almohade, era més fàcil viure com a cripto-jueu²³. Probablement, el món àrab era un entorn cultural en el qual es trobaven més pròxims. Independentment de les condicions més o menys laxes del règim almohade, si havien de viure com a cripto-jueus l’entorn més natural per a ells era l’entorn cultural i

²² Elena ROMERO CASTELLÓ i Uriel MACÍAS KAPÓN, *Los judíos de Europa. Un legado de 2000 años*, Anaya, Madrid, 1994, p. 26-29.

²³ Joel L. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of one of the Civilizations’ greatest minds*, op. cit., p. 63.

lingüístic aràbic. Sigui com sigui, l'estada a Fes va resultar decisiva per a la formació de Maimònides, sobretot en el camp de la medicina. Allà va començar també el seu aprenentatge com a jutge rabínic.

1.2 Els mestres de Lucena

Una llegenda explica que quan Maimònides era un infant el seu pare el va portar a visitar al Rabí Yossef ibn Migas (1077-1141), director de l'Acadèmia Talmúdica de Lucena, i que trobant-se aquest en el llit de mort va beneir a Maimònides traslladant-li la seva saviesa²⁴. Encara que es tracti només d'una llegenda, de la qual en tenim pocs detalls, és indicativa de quines foren les seves fonts de saber principals. És indubtable que el pensament de Maimònides deu molt als anys de joventut entre la intel·lectual andalusí i, concretament, als mestres de Lucena. Els seus grans referents en matèria legal foren Rabí Isaac Alfassi (1013-1103) i Rabí Yossef ibn Migas, alumne del primer i a qui Maimònides anomena "el meu mestre"²⁵. Per edat, sabem que no és possible que Maimònides hagués estudiat personalment amb cap dels dos rabins. Si tenia coneixement dels grans mestres de la Halacà²⁶ andalusí era a través dels ensenyaments que li havia transmès el seu pare, Maimon ben Yossef. Maimònides seguirà l'estela dels seus mestres pel que fa a la forma d'interpretar la llei jueva, encara que de vegades s'allunyi de les seves opinions.

Lucena, també coneguda com a *Eliosana*, fou entre els segles IX i XII una ciutat poblada majoritàriament per jueus. Tot i que formava part de l'imperi de l'Àndalus, gaudia de certa independència respecte als poders musulmans. La ciutat era famosa entre els jueus d'arreu perquè allotjava una important acadèmia talmúdica i també era la seu de la Gran Acadèmia de Gramàtica, un referent de la llengua hebrea pels jueus de Sefarad. Ambdós centres d'estudi van fer que la ciutat es convertís en un

²⁴ Ho recull el rabí Haim Yossef David Azulay (Jida) en el seu llibre *Lèxic*. Citat per: Meir ORIÁN, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra, op. cit.*, p. 43.

²⁵ Isadore TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press, New Haven, 1982, p. 7-9. Maimònides es refereix també en varies ocasions, de forma general, als seus mestres andalusins.

²⁶ L'halacà configura, junt amb els textos fonamentals del judaisme, el corpus legislatiu jueu. Es tracta de la part jurídica del Talmud que a través de lleis religioses i civils ofereix una orientació pràctica per el dia a dia.

pol intel·lectual rellevant de l'època. Per la ciutat van passar erudits jueus de la talla de Yehudà ha-Leví, Abraham ibn Ezrà o Samuel Ibn Gabirol. Per la correspondència que es conserva se sap que els rabins de Lucena mantenien contacte amb els gaons de Babilònia²⁷. Això vol dir que, almenys durant un temps, aquests últims van exercir una influència directa sobre els jueus andalusins en matèria de jurisprudència jueva. De fet, no és gens estrany que fos així si considerem la seva proximitat cultural. El judaisme andalusí i babilònic vivien ambdós sota els poders musulmans, per tant, compartien unes mateixes influències culturals i, sobretot, la llengua àrab. Tanmateix, a mesura que floreix i fructifica la cultura andalusí (àrab i hebrea), els centres d'ensenyaments rabínics com el de Lucena es van independitzar de l'autoritat dels gaons orientals. En aquest sentit, per exemple, és significatiu el fet que les acadèmies comencin a adoptar un currículum propi, en substitució del que determinaven les acadèmies babilòniques, concretament la de Bagdad²⁸. La Península Ibèrica es converteix des d'aleshores en un lloc de referència del rabinisme medieval.

Amb la desintegració del Califat de Còrdova, Lucena va passar a formar part de la taifa de Granada. Allà el talmudista i poeta Samuel ibn Nagrel·la (993-1056), que havia deixat la cort cordovesa degut a la inestabilitat política, s'havia convertit en home de confiança del visir i en *nassí* de les comunitats jueves. Com a tal, es dedicava a vetllar per l'ordre i el benestar d'aquestes comunitats, però la seva autoritat s'estenia molt més enllà ja que va acabar liderant la política exterior i militar del regne. Per

²⁷ Yitzhak BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 23. Des de finals del segle VI, després de la destrucció del Segon Temple de Jerusalem, Israel deixa d'existir com a entitat política. Des d'aleshores, no hi havia cap poder legislatiu o judicial del comú, però sí que hi havia l'escola talmúdica de Babilònia que seguia funcionant com un centre espiritual, el qual a través del contacte epistolar amb les comunitats de la diàspora exercia la seva influència. Els directors de les acadèmies talmúdiques de Sura i Pumbedita (Babilònia) van rebre el nom de gaons (*gueonim*). L'època gaònica inaugura el període post-talmúdic (després de l'escriptura del Talmud) i s'estén fins al segle XI, moment en el qual les acadèmies babilòniques perden la seva hegemonia. Des del segle X comencen a emergir entre els jueus de la diàspora centre dispersos amb autonomia legal i legislativa. Després d'això, en els territoris sirio-palestins i a Egipte els gaons exerciran encara influència com a líders espirituals de les comunitats jueves, però a Occident apareixeran nous centres talmúdics de referència al centre d'Europa (França, Alemanya i Itàlia) i al sud (Espanya i el nord d'Àfrica). L'emergència dels diferents centres europeus dona lloc a l'aparició de dues tendències dins el judaisme. Marc-Alain Ouaknin indica que, mentre que l'enfoc dels primers provenia principalment d'Israel (via Israel-Grècia-Itàlia-França-Alemanya), els segons eren des del punt de vista cultural una prolongació del judaisme babilònic. Marc-Alain OUAKNIN, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, trad. Alberto Sucasas, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1999, p. 79.

²⁸ Joel L. KRAEMER, *Maimonides: The Life and World of One of the Civilizations' Greatest Minds*, op. cit., p. 46. En tot cas però, apunta Kraemer, els rabins andalusins com Maimònides es veuran a si mateixos com a continuadors dels *gueonim*. Amb la novetat que a partir del segle X la centralitat dels ensenyaments rabínics en el món islàmic havia passat d'Orient a Occident. *Ibid.*, p. 37.

aquest fet, Samuel ibn Nagrel·la no sempre fou ben acceptat pels musulmans ni tampoc pels cristians, els quals veien en la seva figura un exemple del jueu que s'havia alineat amb l'invasor musulmà. Una imatge que s'anirà reproduint sovint entre la cristiandat i que servirà per alimentar l'ambient de croades. En tot cas, l'impacte que aquest home d'estat jueu va tenir sobre les comunitats jueves és remarcable, sobretot pel que respecta a les arts i a les ciències. Gràcies també al mecenatge, Samuel ibn Nagrel·la va contribuir de manera decisiva a conservar la rica herència cultural cordovesa. Figures destacades del judaisme medieval, com el poeta Salomó ibn Gabirol, van estar sota la seva protecció.

En particular, Samuel ibn Nagrel·la va tenir un paper destacat en la transmissió de la tradició jueva. Entre altres coses, per exemple, va adquirir i fer copiar exemplars de les principals obres de la literatura rabínica, el Talmud i la Misnà, que són el fonament de les lleis del poble d'Israel. Ambdós, el Talmud i la Misnà, són resultat de les discussions que tenien lloc a les acadèmies rabíniques antigues i constitueixen el que s'anomena la Torà oral. Les condicions de vida jueva a l'exili havien portat des del segle II i fins a mitjans del segle VI a posar per escrit aquestes discussions rabíniques, per tal d'assegurar-ne la transmissió, i des d'aleshores s'han convertit en l'autoritat judicial màxima dins del judaisme rabínic²⁹. Aquests textos que recullen la tradició oral antiga serveixen de base per a qualsevol discussió legal, juntament amb la Llei escrita, el *Tanakh*, que inclou: els cinc llibres de Moisès (la Torà), els profetes (*Nebiim*) i els Escrits (*Ketuvim*).

Sota els auspicis de Samuel ibn Nagrel·la, Lucena es va convertir en un centre intel·lectual de referència pels jueus andalusins. No només pel que fa a l'ensenyament de la tradició halàquica (legislativa), sinó també per l'estudi de la gramàtica hebrea i de matèries com filosofia, lògica o astronomia. Com diu Joel L. Kraemer, un dels biògrafs de Maimònides, "combinar l'estudi de la Torà i les matèries seculars era el

²⁹ Concretament, el Talmud el conformen les discussions sobre la Misnà (el codi legal del judaisme) que tenien lloc a les acadèmies rabíniques antigues, també anomenades Guemará. Hi ha dues versions diferents, el Talmud de Jerusalem i el Talmud Babilònic, però només aquest últim és generalment conegut i citat. Un cop els ensenyaments de la Misnà són posats per escrit és quan passen a formar part del Talmud. Per a una aproximació als textos fundacionals del judaisme: Jacob NEUSNER, *Between Time and Eternity: The Essentials of Judaism*, Dickenson Publishing Company, Encino, 1975, cap. 1 i 2.

segell distintiu dels intel·lectuals jueus andalusins³⁰. El conflicte que suposadament plana en l'obra de Maimònides, entre la fe i la raó, és ple de matisos. A la ciutat de Lucena arribaven estudiosos d'arreu per formar-se tant en la llei jueva com en la llengua hebrea o les ciències gregues. Durant aquest període, l'Acadèmia Talmúdica de Lucena va rebre l'impuls definitiu que la va convertir al llarg dels segles XI i XII en un dels principals centres d'estudis rabínics d'occident. Al capdavant de l'acadèmia hi havia Isaac Alfassi, un rabí i intel·lectual jueu procedent de Fes, considerat el màxim exponent de la tradició d'Halacà andalusí. L'any 1103 el va succeir Meïr ben Yossef ibn Migas, qui va tenir entre els seus alumnes destacats a Maimon ben Yossef, el pare de Maimònides.

Com en qualsevol acadèmia rabínica (*Jeixivà*), els jueus que es formaven a l'Acadèmia de Lucena estudiaven i discutien el llegat legislatiu del poble d'Israel sota la guia de rabins reputats. Però el programa d'estudis de les escoles andalusins responia a un context molt particular. Als tretze anys l'estudiant havia après l'essencial de la Torà i el Talmud i, a partir d'aleshores, aprenia gramàtica, poesia i estudiava el Talmud amb comentaris i el corpus halàquic amb el suport de codis legals com el que havia elaborat el mateix Alfassi³¹. El currículum de les acadèmies andalusins contrasta, per exemple, amb el currículum de les acadèmies asquenazites de Polònia, Lituània o Rússia dels segles XVI al XVIII. Sobre aquestes, apunta Kraemer que els alumnes començaven a estudiar el Talmud quan comptaven només set o vuit anys i que podien finalitzar sense necessitat de tenir coneixements de la Torà i, menys encara, d'estudis seculars. A diferència de les acadèmies del nord i centre d'Europa, que havien estat sempre centrades en l'ensenyament del Talmud, el currículum andalusí posava èmfasi en la Torà com a font legislativa primordial.

Una altra característica particular de l'escola andalusí i que, en general, fou extensiva a la Península Ibèrica i al Nord d'Àfrica, era el tipus d'enfocament en l'estudi del Talmud. Aquest es caracteritzava per la voluntat de síntesis, en línia amb la disposició que dèiem abans de considerar la Torà com la font legislativa primordial. El mètode andalusí recollia l'essencial del conjunt d'ensenyaments talmúdics que

³⁰ Joel L. KRAEMER, *Maimonides: The Life and World of One of the Civilizations' Greatest Minds*, op. cit., p. 37.

³¹ *Ibid.*, p. 46.

podia contribuir a la decisió jurídica, sense entrar en la discussió dialèctica del text. Com apunta Marc-Alain Ouaknin, en els comentaris prevalia “l’esperit pràctic, la decisió halàquica”³², en referència al fet que l’objectiu en l’estudi del Talmud era obtenir una síntesis general de la matèria que facilités la presa de decisions i no l’anàlisi del text en si. Aquest esperit pràctic queda patent en el codi legal d’Alfassi, el *Sefer ha-Halakot (Llibre de les lleis)*, que fou àmpliament utilitzat com a guia per a la interpretació de la llei jueva. El codi legal de Maimònides, la *Mixné Torà*, seguirà la mateixa tendència. En canvi, en les acadèmies del nord i centre d’Europa, a banda de donar preeminència a l’estudi del Talmud enfront de la Torà, prevalia un tipus d’interpretació talmúdica més centrada en l’anàlisi textual. El major exponent d’aquesta tradició interpretativa és l’escola francesa de Rashi (1040-1105) i els *tosafistes*³³. Rashi es forma a les acadèmies de Worms i Mainz, entre les comunitats asquenazites del Nord d’Europa, i crea una escola a Troyes, al nord de França, que es converteix en un altre centre de referència pel rabinisme occidental³⁴.

L’existència de dues tendències diferenciades en el marc del judaisme europeu, l’asquenazita i la sefardita, que encapçala el judaisme andalusí, explica en gran part els problemes amb la recepció de l’obra de Maimònides i la virulència de les crítiques. La influència andalusí irradia tota la Península Ibèrica i també el sud de França, sobretot després que la intolerància almohade porti a molts jueus andalusins a buscar refugi als regnes cristians. Lunèl, un petita ciutat del sud de França, es converteix aleshores en un dels nous centres de difusió de la cultura andalusí. En aquest procés hi tindrà un paper destacat la família de traductors ibn Tibbon. De la mateixa manera que la cultura andalusí traspasa el seu marc geogràfic natural, també ho fa la cultura jueva

³² Marc- Alain OUAKNIN, *El libro quemado. Filosofía del Talmud, op. cit.*, p. 81. En canvi, diu Ouaknin, l’escola europea es caracteritzava per un “esperit analític”. A més d’aquestes dues corrents, hi hauria el cas particular del Rabí Menahem ben Salomó ha-Meirí de Perpinyà (1249-1316), que estava a mig camí entre l’anàlisi textual propi del nord d’Europa i el tipus de decisió jurídica com la que es troba en Maimònides. És de notar que sorgeixi en un lloc fronterer com fou Perpinyà, en un lloc de confluència de les dues tendències.

³³ Les *Tosafot* són comentaris talmúdics addicionals realitzats per part de rabins de França, Alemanya i Anglaterra durant els segles XII i XIII, molts cops anònims. Els autors d’aquests comentaris reben el nom de *tosafistes*.

³⁴ Des del segle XIV, la interpretació de Rashi serà preminent dins el judaisme occidental, també a la Península Ibèrica. El tosafista Asher ben Yehiel (1250-1327), rabí de Toledo des de l’any 13036, serà clau en la introducció d’aquesta tradició interpretativa asquenazita al sud d’Europa. David STERN, «Una introducció a la història de la Bíblia hebrea en Sefarad», a Esperanza Alfonso et al. (eds.), *Biblias de Sefarad*, CSIC, Madrid, 2012, p. 78. Actualment, les edicions del Talmud van acompanyades dels comentaris de Rashi i dels *tosafistes*.

nord-europea. A la diàspora europea, els jueus de diferents indrets havien mantingut contactes comercials i vincles per mitjà de *responses* o per raons d'estudi. El mateix Rashi s'havia desplaçat de Troyes a Worms i Mainz per seguir amb els seus estudis. Però si hi ha una àrea de confluència en la qual es mostren els conflictes entre ambdues tendències és sobretot la que conformen a dia d'avui Catalunya i el sud de França. Es tractava d'un territori frontissa i, per això, no és estrany que aquí tingués lloc precisament la major controvèrsia entorn de l'obra de Maimònides. Encara que, per altra banda, aquesta regió va esdevenir un territori de contrastos que va donar origen a noves tendències com la Càbala.

En llocs com l'Arxiu Històric de Girona s'han trobat còpies tant de l'obra d'Alfassi i Maimònides, com de Rashi i els *tosafistes*³⁵. Per tant, hem de suposar que totes elles eren fonts que s'estudiaven i que estaven en circulació. A més, sabem per l'obra de Mossé ben Nahman (1194-1270), Nahmànides, que tots ells foren realment referents en matèria de jurisprudència jueva. Aquest talmudista i cabalista gironí sentia gran admiració pel treball de codificació que havien fet Alfassi i Maimònides, però també fonamentarà moltes de les seves crítiques als mestres andalusins en els comentaris de Rashi. Les dues tendències interpretatives, pràctica i textual, arriben a confluïr durant els segles XII i XIII fins que finalment la segona aconsegueix establir la seva preeminència dins del judaisme. L'exili de Nahmànides, en qui d'alguna manera confluïen ambdues tendències, marca un abans i un després en la història del judaisme hispànic. El seu exili és el de tota una tradició de pensament ofegada des de mitjans del segle XIII per les noves estratègies escolàstiques que buscaven abanderar la veritat dels textos fonamentals del judaisme i que es mostren en el seu gran esplendor en la Disputa de Barcelona de 1263.

Els anys d'esplendor cultural han deixat una imatge del jueu andalusí molt particular: "la del cortesà culte i refinat, que és amant dels plaers del món, de les lletres i les ciències, i s'esforça en conjugar tot això amb la religiositat tradicional jueva"³⁶. Aquesta imatge és notòria a la poesia hebrea de l'època. Amb aquest esperit el poeta

³⁵ Esperança VALLS I PUJOL, *Els fragments hebreus amb aljames catalanes de l'Arxiu Històric de Girona: estudi textual edició paleogràfica i anàlisi lingüística* (tesi doctoral), Universitat de Girona, Girona, 2015, p. 398.

³⁶ Elena ROMERO CASTELLÓ i Uriel MACÍAS KAPÓN, *Los judíos de Europa. Un legado de 2000 años*, op. cit., p. 29.

Samuel ibn Nagrel·la, que com hem dit fou un dels principals promotors culturals, escrivia:

No hi ha res millor que la fama, el bon vi, / un cantor
melodiós i un bon amic amb qui beure / les copes, que
de dia s'agenolla davant Déu, / i de nit s'inclina
davant la copa, / que la beu i oblida la seva aflicció³⁷.

A l'exili aquests cortesans jueus s'emporten amb ells uns gustos i unes maneres de fer que en altres indrets sovint trobaran difícils de satisfer. L'historiador Yitzhak Baer documenta el cas del poeta granadí Moisès ibn Ezra, el qual lamenta que fora del medi ambient andalusí els jueus "hagin d'acceptar uns usos religiosos que els eren estranys"³⁸. Al seu torn, és probable que molts d'aquests jueus refinats, degut a les seves costums, generessin algun tipus d'animadversió en els llocs d'acollida. En el rerefons de la controvèrsia maimonidiana també hi ha traces d'aquest xoc cultural, que cal entendre com una lluita de classes entre l'aristocràcia i la burgesia naixent. No és per casualitat que l'epicentre de la polèmica tingui lloc a Barcelona i a la Provença, un territori frontissa entre les civilitzacions musulmana (greco-àrab) i cristiana, que havia acollit les dues tendències diferents del judaisme. En el cas de Maimònides, es va adaptar bé a la nova vida a Egipte, probablement perquè el món àrab li resultava pròxim culturalment. Però el llegat andalusí amb les seves concepcions particulars sobre la llei, la filosofia o la medicina va acompanyar-lo sempre i delatava els seus orígens³⁹.

Lucena és arrasada l'any 1148 pels almohades després de la negativa dels seus habitants a convertir-se a l'Islam, i amb ella és destruïda també la que havia estat una de les acadèmies talmúdiques més importants del període medieval. Com dèiem, durant aquells temps convulsos, molts jueus andalusins es veuen empesos a emigrar cap al nord d'Àfrica o altres indrets de la península. És el cas de la família de

³⁷ Samuel ibn NAGREL·LA, *Poemes*, II, Num. 147, a AYOSO MARTÍNEZ, José Ramón, *La edad de oro de la Granada judía (Siglo XI)*, <http://www.ugr.es/~jayaso>, <http://www.ugr.es/~jayaso/JUD-ESPAGNA/Articulos-ESP/15-9-02%204.pdf>

³⁸ Yitzhak BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, *op. cit.*, p. 61. Concretament, Baer es refereix a un poema de Moisès ibn Ezra que diu: "...els joves nodrits en horts de justícia / ara, a la seva vellesa / estan *talant boscos d'inútil vanitat*". Les cursives són nostres. Segons Baer, la nova situació els portarà a buscar consol en la filosofia.

³⁹ Joel L. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of One of the Greatest Minds*, *op. cit.*, p. 36.

Maimònides. Després d'un temps errants, decideixen emprendre el viatge cap al Orient. Altres van buscar refugi als territoris cristians, als regnes de Castella, Navarra, Aragó i Catalunya (que des de l'any 1112 incloïa el Llenguadoc o la Provença com es coneix habitualment en la literatura hebrea). Amb ells es trasllada també la valuosa col·lecció de literatura rabínica que en altres temps havia format part de la Biblioteca de Lucena. El material queda dipositat principalment a Toledo, sota la protecció d'Alfons VII, lloc que es convertirà en el nou centre de producció cultural de la Península Ibèrica gràcies a la intensa tasca traductora.

1.3 Primera intervenció pública

A Fes, sembla que Maimònides i la seva família podrien haver viscut com a cripto-jueus fins que la intolerància religiosa els va portar de nou a l'exili. En públic, els cripto-jueus es mostraven d'acord amb la doctrina islàmica (anaven a la mesquita, recitaven les pregàries i els seus fills llegien l'Alcorà). De portes endins, a casa, intentaven com podien acomplir amb els mandats de la llei jueva. Pel mateix secretisme de la qüestió es fa difícil determinar si realment van apostatar en públic. Si ho feren, el més normal és que la seva vida com a nous musulmans fos duta amb discreció, sobretot tenint en compte la posició destacada del pare dins la comunitat jueva. Tampoc queda clar si als jueus, com a tals, els era permès de viure en ciutats com Fes que estaven sota control almohade. Si els fos prohibit, vol dir que durant la seva estada a la ciutat la família de Maimònides hauria hagut de viure com a musulmans i, si aquest fos el cas, professar el judaisme en secret. Tanmateix, les evidències mostren que els jueus seguien formant-se en estudis rabínics, mantenien correspondència amb d'altres comunitats jueves sense necessitat d'amagar la seva identitat o, fins i tot, importaven i difonien llibres⁴⁰. La situació dels jueus en territori almohade, al menys a Fes, era si més no ambigua.

Al respecte, podem remetre'ns a la *Carta sobre la conversió forçosa*⁴¹ que Maimònides escriu entre l'any 1160 i 1161, poc després d'establir-se a la ciutat

⁴⁰ Herbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and his Works*, op. cit., p. 27.

⁴¹ Les cartes eren una forma habitual per a les autoritats rabíniques de comunicar-se amb altres comunitats arreu. En aquestes, discutien i aconsellaven a d'altres rabins o, en general, al poble jueu,

magrebí: “en la persecució que patim no hem de simular que adorem ídols estrangers, només que creem el que ells diuen”⁴². En aquesta carta, escrita en àrab i adreçada als jueus del Magrib, Maimònides ens dona una idea força detallada de quina era la situació que afrontaven. Els jueus havien patit diverses persecucions al llarg de la història, però en aquest cas, diu, no estaven forçats a realitzar accions (com prescindir de la circumcisió o de l'estudi) sinó a pronunciar la fórmula de confessió de fe de l'Islam “No hi ha Déu que no sigui Allah i Mahoma és el seu profeta”. A banda d'això, podien practicar els preceptes que volguessin sense ser castigats. Per Maimònides hi havia tres preceptes que calia guardar sempre, en públic i en secret: la prohibició de la idolatria, l'incest i el vessament de sang. Aquestes eren les seves línies vermelles, si algú era forçat a realitzar alguna d'aquestes coses, era comminat a morir. La resta de preceptes, afirma, podien ser reconsiderats segons les circumstàncies. L'acte de confessió no suposava una transgressió de cap d'aquests preceptes. Des d'aquesta perspectiva, no semblava apropiat condemnar d'apostasia als jueus que es trobaven en aquesta situació, com podia ser el cas d'ell mateix i de la seva família. L'opinió de Maimònides s'oposava frontalment a la que mantenien altres rabins, que malgrat l'atenuant de la persecució condemnaven per apostasia als jueus que professaven la religió islàmica.

Aquesta carta, el primer document públic del mestre cordovès, es presenta clarament com una crítica a la resposta que algunes autoritats rabíniques donaven davant de la situació que vivien molts jueus. La carta és una continuació de la que abans havia escrit el seu pare, Maimon ben Yossef, sobre com actuar en cas de persecució. No conformes amb la resposta, alguns jueus magrebins van traslladar la pregunta a un altre rabí, de nom desconegut, que va respondre condemnant durament als apòstates. “Qui reconeix a Mahoma com a enviat, renega del Senyor”, sembla que hauria dit⁴³. L'argument es basava en el que havien dit els savis d'Israel: “Tothom qui professa la idolatria és com si renegés de la Llei completa”. Per Maimònides, el rabí no havia sabut distingir entre el qui professa la idolatria sense ser coaccionat i el qui

sobre qüestions relacionades amb la llei jueva. Aquestes cartes eren copiades, distribuïdes i llegides en diverses comunitats amb l'objectiu d'“ensenyar a molts la justícia” (Da. 12: 3).

⁴² MAIMÒNIDES, “Sobre la conversión forzosa”, *Cinco epístolas de Maimónides*, introducció, traducció i notes per María José Cano i Dolores Ferre, Riopiedras, Barcelona, 1988, p. 58.

⁴³ MAIMÒNIDES, “Epístola sobre la conversión forzosa”, a *Cinco epístolas de Maimónides*, op. cit., p. 52.

diu que Mahoma és un profeta, per temor a la mort. Hi hauria una diferència fonamental entre qui no observa el Sàbat amenaçat per la espasa i qui no guarda el precepte per gust. A la carta, Maimònides acusa al mencionat rabí de no parlar amb coneixement de causa i de confondre amb les seves paraules als jueus que patien sota la persecució almohade. Seguint els passos del seu pare, i quan comptava només uns vint-i-dos anys, Maimònides comença a fer-se un lloc com a guia espiritual de la comunitat jueva.

Maimònides recomana en aquesta primera intervenció pública el que havia vist fer a la seva família. Davant del problema de la persecució, que exigia transgredir alguns preceptes però que, en canvi, no obligava a cap home a l'acció, s'aplicaria la màxima "transgredeix i no pateixis martiri"⁴⁴. Al cap i a la fi, per Maimònides, el que era important era no rebel·lar-se contra Déu amb els actes. Si un home era el més estricte amb els preceptes, fins al punt d'exposar-se a la mort, però pecava amb els seus actes, sí que condemnava la seva ànima. Tanmateix, el reconeixement de Mahoma com a enviat només eren paraules, pronunciades sense intenció i, pel que diu, els mateixos que imposaven la llei islàmica eren conscients que aquests "nous musulmans" no creien realment en les paraules dites en l'acte de confessió de fe de l'Islam. Sobre el que convé fer al home en aquest situació, Maimònides diu el següent:

A qui ens pregunta: «ser martiritzat o professar?», li contesto: Que confessi i no sigui martiritzat, però que no romangui en els dominis d'aquest rei, sinó que torni a casa fins que pugui emigrar; i si ell necessita fer alguna cosa amb les mans, que ho faci en secret. Doncs el món no ha conegut una persecució tan sorprenent com la present, en què no hi ha salvació, si no és pronunciant la fórmula. No et refiïs de les paraules dels nostres rabins, de beneïda memòria, que van dir: «sigui martiritzat i no transgredeixi», però no van dir una sola paraula sobre si no hi ha per fer acció⁴⁵.

En aquesta situació històrica particular, Maimònides redefineix el límits del que significa profanar el nom de Déu. A la memòria de les comunitats jueves seguia encara viu l'exemple pietista de la comunitat de Worms. L'any 1095, en el concili de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵ MAIMÒNIDES, «Epístola sobre la conversión forzosa», a *Cinco epístolas de Maimónides*, *op. cit.*, p. 71.

Clermont, convocat pel papa Urbà II⁴⁶, es va declarar per primera vegada la guerra santa (*bellum sacrum*) contra els infidels, que donava el tret de sortida de la Primera Croada. Tot i que el destí final dels croats era Jerusalem, aquests també van arremetre contra les comunitats jueves al seu pas per Europa. Segons la crònica del rabí Eliezer ben Natan, que narra els atacs a la comunitat de Worms, davant d'aquesta situació que els obligava a escollir entre el baptisme i la mort, molts jueus van preferir suïcidar-se i “santificaren el Sant d'Israel a plena llum i, preferint la mort a la vida, refusaren apartar-se del seu Déu”⁴⁷. Tenien l'esperança de precipitar, amb el martiri, l'arribada del Messies. Des del segle II, les lleis jueves sobre la santificació del nom de Déu (*Kidush ha-shem*) establien que el martiri era obligatori en cas que un individu es veiés forçat a violar algunes d'aquestes tres prohibicions: la idolatria, la infracció del codi moral sobre l'adulteri o l'incest i l'assassinat. Maimònides conserva, com hem vist, aquestes mateixes línies vermelles. Tanmateix, des de Fes i en el context particular de les persecucions almohades, ofereix una interpretació diferent de la que en aquest cas donaren els rabins de la comunitat de Worms, al nord d'Europa.

Segons Maimònides, en el cas del convers forçat no hi hauria intencionalitat i, per tant, no podia ser jutjat de la mateixa manera que un jueu que transgredia voluntàriament els preceptes de la llei amb les seves accions. Ara bé, en el moment en que no és possible complir amb la llei jueva, viure d'acord a aquesta sense temor, aconsella emigrar. Aquest és el consell, segons diu, que ell mateix recomana a la seva ànima. Pel savi cordovès, doncs, en els casos que es feia impossible complir amb la llei jueva, i sempre que fora possible, era preferible emigrar. Això explicaria l'itinerari que va prendre la família, el perquè abandonen la seva casa, a Còrdova, per acabar instal·lant-se a Fes on sembla que les condicions pels jueus eren més laxes. Com dèiem, més enllà de la confessió de fe al Islam, podien ocupar-se encara de la Torà i viure segons les lleis jueves. En cert moment, però, la situació es va complicar. L'any 1165, Yehudà ben Sosan, un rabí reconegut de la comunitat jueva de Fes, és assassinat per les autoritats. En aquells moments, la família de Maimònides decideix emigrar de nou.

⁴⁶ El papa Urbà II havia estat abat de Cluny, el que fou el centre del moviment reformista cristià. Un monjo de Cluny, Bernardo de Seditrac, va participar també en el concili de Clermont i pocs anys després fou nomenat arquebisbe de Toledo.

⁴⁷ Citat a: Manel FORCANO, *A fil d'espasa. Les croades vistes pels jueus*, La Magrana, Barcelona, 2007, p. 53.

1.4 Metge i mestre de la llei jueva

Després de Fes, l'any 1165 Maimònides es va embarcar camí cap a Palestina junt amb el seu pare i el seu germà. No tenim constància sobre si amb ells viatjaven altres familiars. Probablement, si seguim els seus propis consells, i tal com apuntàvem fins ara, van decidir marxar perquè a Fes ja no es donaven les condicions per poder viure segons les lleis jueves, ni en públic ni en secret. Així llegim també les seves paraules, quan diu: “La vigília del diumenge 3 de Sivan [16 de maig], vaig desembarcar segur a Acre, i així *em vaig salvar de l'apostasia*. I així vam arribar a la terra”⁴⁸. La ciutat portuària d'Acre, on van fixar la seva residència, es trobava aleshores sota control de les forces croades. Els viatjants, fossin musulmans o jueus, no tenien problemes per accedir a la ciutat, els intercanvis comercials no van cessar al llarg d'aquells temps, però és fàcil imaginar l'ambient militaritzat que es devia respirar.

Des de l'any 1095, s'havien succeït diverses campanyes militars croades que, abanderades per coalicions d'estats cristians europeus, tenien per objectiu reconquistar “Terra Santa” dels musulmans. Principalment, la ciutat de Jerusalem. El moviment croat estava permanentment en estat de guerra amb els estats musulmans, mentre intentava mantenir les posicions. Al nord, limitaven amb Síria, havent de fer front aleshores a les incursions de les tropes de Nur-ad-Din Mahmud, i al sud limitaven amb Egipte. A més, Acre, convertida en un centre internacional de comerç, era una ciutat en ebullició, segurament poc amable per a l'estudi i la reflexió pausada⁴⁹. Sigui pel que sigui, la família de Maimònides hi romandrà poc més de sis mesos. Mentre són allà, visiten el mur de les lamentacions (el que queda del Temple de Jerusalem) i les tombes dels patriarques, a Hebron. Després d'aquesta estada breu a Acre i de visitar les ciutats santes s'embarquen direcció a Egipte⁵⁰.

⁴⁸ Les cursives són nostres. Citat a: Joel L. Kraemer, *Maimonides. The Life and World of one of the Civilizations' greatest minds*, op. cit., p. 91. En contra de Kraemer, pensem que les paraules de Maimònides no poden entendre's com un acte de penitència si tenim en compte el que diu a la seva primera intervenció pública.

⁴⁹ Ho apunta també Joel L. KRAEMER, *Maimonides. The Life and World of one of the Civilizations' greatest minds*, op. cit., p. 95.

⁵⁰ Val a dir que anys després, quan Maimònides escriu la *Mixné Torà*, no incorpora el fet de viure a la terra d'Israel com un dels 613 preceptes ja que no considera que sigui un mandat religiós.

El maig de l'any 1166 arriben a Fustat (ara a El Caire), Egipte. Aquí Maimònides passarà la resta de la seva vida. Algunes fonts indiquen que en un primer moment la família tenia previst traslladar-se a Alexandria, però que al veure la influència que tenia la secta caràita entre la comunitat jueva van decidir seguir el seu viatge fins a Fustat⁵¹. Els caràites consideraven que la Torà era l'única font de Llei divina i menystenien, per tant, l'autoritat del Talmud i de la llei oral que s'alimentava de les discussions del rabinisme medieval. Al refusar l'autoritat del Talmud negaven a la tradició oral la condició de llei revelada, posant en entredit el model de jurisprudència rabínica. Quan van arribar a Fustat, Maimònides tenia uns vint-i-vuit anys. La ciutat era pròspera i comptava amb una extensa comunitat jueva. Allotjava una de les majors *genizot*⁵², redescoberta a mitjans del segle XVIII, amb una extensa col·lecció de manuscrits hebreus que han servit als investigadors per reconstruir la història de les comunitats jueves. Pels documents que s'han trobat, sabem que la ciutat acollia diversos estudiosos distingits, coneixedors de la llei jueva, a qui arribaven consultes d'arreu. Com així fou, amb el temps, el cas de Maimònides. El seu pare va morir poc després que arribessin a Fustat, i el seu germà David era qui s'encarregava principalment del sosteniment econòmic de la família. Maimònides va poder dedicar aquests primers anys d'Egipte a l'estudi, on va trobar el repòs que necessitava, després de "vagar de ciutat en ciutat i de regne en regne"⁵³. Des d'aquí, escriu la major part de la seva obra, mentre es comença a perfilar com a una autoritat en matèria legislativa i, sobretot, com un guia per a les comunitats jueves.

Amb els anys, la fama de Maimònides no farà res més que créixer fins a esdevenir una gran autoritat dins i fora de la comunitat jueva. A Fustat, va gaudir de la protecció de la dinastia Fatimita, que va regir fins l'any 1171, i així mateix de la dinastia aiúbida del Saladí, que des d'aleshores havia exercit com a soldà d'Egipte.

⁵¹ María José CANO i Dolores FERRE, «Maimónides y las comunidades judías», a MAIMÒNIDES, *Cinco epístolas de Maimónides*, op. cit., p. 33-34.

⁵² Una *geniza* (*genizot* en plural) era un lloc dins la sinagoga on s'emmagatzemaven edicions de la Torà o altres textos importants que ja no es feien servir, ja que es considerava que no era apropiat llençar-los de qualsevol manera al versar sobre aspectes relacionats amb la divinitat.

⁵³ «Constantment, m'aplico a l'estudi, però no he aconseguit arribar a la saviesa dels més grans. El cert és que ens ha tocat viure dies dolents i difícils; que en la tranquil·litat no hem pogut trobar refugi, 'estem fatigats, no tenim repòs' (La. 5: 5). Com és possible interpretar l'halacà vagant de ciutat en ciutat i de regne en regne?». MAIMÒNIDES, «Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen», a *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, trad. Judit Targarona Borrás, Riopiedras Edicions, Barcelona, 1987, p. 141.

Poc després de la seva arribada a Egipte va començar a exercir de jutge i l'any 1177 Maimònides fou nomenat *nassí* (príncep) de les comunitats jueves egípcies. Un càrrec amb el qual es reconeixia la seva tasca de lideratge. Aquesta figura fou habitual en les comunitats sefardites i egípcies. El *nassí* era sempre una persona de prestigi, designada per encarregar-se dels assumptes comunitaris. Tenia autoritat per aplicar la llei i per nomenar els jutges (*dayanim*) dels tribunals rabínics. Des d'aquesta posició, Maimònides va dedicar els seus esforços especialment a confrontar el carisme, un dels reptes més grans al qual s'enfrontava el judaisme rabínic⁵⁴.

Per aquells temps, Maimònides havia rebut la notícia de la mort del seu germà, fet que va propiciar que es dedicés a la pràctica de la medicina. Una tasca que li va reportar també gran prestigi però que el deixava esgotat al final de la jornada, sobretot després que l'any 1185 fos nomenat metge de la cort de Saladí. En una carta datada de l'any 1199 i adreçada a Samuel ibn Tibbon, Maimònides lamenta que els quefers quotidians de la professió li ocupin tot el temps. A continuació, reproduïm un fragment en el qual explica el seu dia a dia:

Visc a Fustat i el rei al Caire, entre els dos llocs hi ha un *theum sabat*. El tractament del rei em resulta molt pesat, és impossible no veure'l cada dia, a primera hora. Quan el trobo feble, o emmalalteix un dels seus fills o de les seves concubines, encara que no estic presoner al Caire, passo gran part del dia a casa del rei. No és estrany que un o dos oficials es posin malalts i cal que m'ocupi de la seva curació. Generalment pujo al Caire de matinada i si no hi ha allà impediment, ni sorgeix res de nou, torno a Fustat després de migdia. Gairebé mai no arribo abans.

Arribo famolenc i trobo al vestíbul tota una gentada: fills de gentils i jueus, persones importants i vulgars, jutges i comissaris, amics i enemics. Una barreja de gent que coneixen l'hora de la meua arribada. Em baixo de l'animal, em rento les mans i surto a trobar-los per tal de calmar-los, complaure'ls i pregar-los respectuosament que m'excusin i em donin temps per prendre un menjar significant, que prenc de tard en tard. Surto a curar-los i escriure notes i receptes mèdiques per a les seves malalties, ells segueixen allà i no se'n van fins a la nit.

⁵⁴ J. Blidstein considera que el caraita és la figura de "l'altre" contra la que es posiciona Maimònides, tot i que apunta que amb el temps va anar relaxant la seva oposició als caraites possiblement per l'encontre de Maimònides amb els caraites d'Egipte. Gerald J. BLIDSTEIN, «The 'Other' in Maimonides Law» a *Jewish History*, Vol. 18, Núm. 2-3, 2004, p. 173-195.

De vegades, per la veritat de la Llei!, fins a dues hores o més després de passada la nit. Els recepto, els prescric i parlo amb ells. Descans tirat sobre l'esquena i quan és de nit, al final no puc ni parlar-ne a causa de la debilitat.

Després d'això ni un sol dels israelites pot parlar-me o trobar-se i *aïllar-se amb mi* excepte dissabte⁵⁵.

Crida l'atenció la urgència que demostra per trobar un moment per retirar-se i estar sol. Ens dona una idea de l'ofec que li suposava la càrrega de treball diària. La mateixa carta a la que ens hem referit l'escriu, segons diu, gràcies als moments de soledat que pot esgarrapar del dia a dia. "He fugit dels fills dels Homes, m'he enretirat i aïllat a un lloc on no em trobin"⁵⁶, li diu a Samuel ibn Tibbon. El dissabte era l'únic dia que es podia dedicar a atendre els assumptes de la comunitat. Només aleshores disposava del repòs i la tranquil·litat necessàries.

Tot i així, durant aquests anys, encara va poder atendre les moltes consultes sobre la llei jueva que li arribaven d'arreu, escriure la *Guia de perplexos* i diversos tractats mèdics. Els seus escrits sobre medicina van aconseguir gran popularitat, i avui Maimònides es considera una de les figures destacades de la medicina medieval. Fins i tot, en algunes universitats el jurament mèdic de Maimònides ha substituït al tradicional jurament hipocràtic, que és el que s'ha utilitzat habitualment com a guia moral en l'exercici de la professió mèdica. De les obres mèdiques de Maimònides destaca la importància que dona a les malalties psíquiques. Pel metge cordovès, ment i cos formen un tot. Però dels dos, tenia clar que la perfecció del cos precedia la de l'ànima. Aquesta és la base primordial a partir de la qual desenvolupa tota la idea sobre l'art curatiu⁵⁷. I aquesta mateixa base, en la qual el cos pren una rellevància fonamental, serveix a Maimònides per enfocar l'art de la política.

⁵⁵ María José CANO i Dolores FERRE, «Epístola a Semu' el ibn Tibbon», a MAIMÒNIDES, *Cinco epístolas de Maimónides*, op. cit., p. 120-121. Les cursives són nostres. Sorpren d'entrada que Maimònides demandi temps per "aïllar-se" amb els altres. Els altres aquí són els demés israelites, amb qui vol trobar-se per atendre els aspectes que tenen relació amb la llei jueva. Aquí, la soledat resulta a tots els efectes política.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁷ Hi ha qui ha considerat a Maimònides un precursor de Freud: David BAKAN, Dan MERKUR, David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*, State University of New York, Albany, 2009.

La pràctica de la medicina li va permetre sostenir-se econòmicament i, a més, li va valdre el reconeixement públic més enllà dels límits de la comunitat jueva. Es diu que la reputació del savi cordovès era tal que Ricard Cor de Lleó, rei d'Anglaterra i adversari polític del Saladí, suposadament li hauria demanat que fos el seu metge personal, una oferta que Maimònides hauria declinat⁵⁸. Encara que no passi de ser una simple conjectura, és un reflex més de la grandesa projectada sobre de la seva figura. Maimònides mor l'any 1204, amb seixanta-sis anys, després d'haver-se guanyat fama entre els jueus i entre els no jueus. A la seva mort, es declara el dol a totes les comunitats jueves. A Egipte, on va acabar fixant la seva residència, els musulmans li reten també gran homenatge. Una mostra més del gran impacte que havia causat aquest mestre andalusí. El 26 de març de 1979, quan es signen els acords de pau entre Israel i Egipte, Maimònides es presenta encara com una figura de concòrdia entre ambdós països.

L'impacte de Maimònides fou igualment notable en el món cristià. La popularitat de què gaudia havia fet que algunes de les seves obres fossin aviat traduïdes al llatí, facilitant l'accés a les mateixes a un públic més ampli. Encara que, val a dir, caldria també prestar atenció als motius que hi havia darrera de les traduccions i de l'hebraïsm encunyat a les universitats recentment creades. Tomàs d'Aquino, per exemple, es recolza en l'obra de Maimònides, concretament en la *Guia de perplexos*, per escriure la *Summa Teològica*, que és un dels escrits més significatius de l'apologètica cristiana medieval. En aquest sentit, s'ha arribat a considerar Maimònides un precursor de l'escolàstica del segle XIII⁵⁹. Mantenir això, però, suposa passar per alt la crítica de Maimònides als models de pensament escolàstics. Tampoc podem passar per alt que Maimònides sigui conegut a la Catalunya cristiana com "l'egipci"⁶⁰. Una metamorfosis curiosa que fa que aquest pensador andalusí ens sembli

⁵⁸ Es creu que Maimònides podria haver exercit de metge de Ricard Cor de Lleó durant la seva estada a Acre i que després aquest li hauria fet l'oferta. El biògraf de Maimònides, Joel L. Kraemer, considera que no està provat que els fets ocorreguessin d'aquesta manera i que tota explicació al respecte és només conjectural. Joel L. KRAEMER, *Maimonides: the Life and World of one of the Civilizations' greatest mind*, op. cit., p. 111-112.

⁵⁹ Supra: nota 9. David Gonzalo Maeso considera la *Guia de perplexos* la summa teològica-filosòfica del judaisme. David GONZALO MAESO, a: MAIMÒNIDES, *Guía de perplejos*, Trotta Editorial, Madrid, 2008.

⁶⁰ Javier Roiz ha destacat que en un mandat reial se l'anomena Moisès "l'Egipci" o "Maimònides del Caire", com si fos algú de fora. Javier ROIZ, *Maimónides y la teoría política del sur de Europa*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2007, p. 28. També Tomàs d'Aquino acostuma a anomenar-lo "Moisès l'egipci". David GONZALO MAESO, *Guía de perplejos*, op. cit., p. 11.

més llunyà del que realment era. El sefardisme de Maimònides, si en un temps havia apel·lat a l'esplendor cultural andalusí, passa a convertir-se en un exotisme.

A dia d'avui Maimònides és considerat el màxim representant de la filosofia jueva medieval i una de les autoritats rabíniques més grans de tots els temps. El conjunt de la seva obra conforma una part fonamental del llegat de la tradició jueva, juntament amb els relats que s'han anat creant entorn de la seva figura. Hi ha una dita popular que diu: “De Moisès a Moisès, no hi va haver ningú comparable a Moisès”, i que expressa la idea que després del primer Moisès, el legislador del poble d'Israel, Maimònides és el següent més important.

1.5 La polèmica maimonidiana

Malgrat la unanimitat sobre la genialitat de Maimònides, la seva obra no ha estat exempta de polèmica. Les diferències entre la tradició intel·lectual andalusí i el judaisme pietista⁶¹ nord-europeu expliquen en gran part la controvertida recepció que va tenir l'obra de Maimònides fora de l'àmbit musulmà, particularment pel què fa a la *Guia de perplexos*. La tradició filosòfica i literària greco-àrab que impregna el pensament de Maimònides, molt directament a través dels ensenyaments que li podia haver transmès el seu pare, com dèiem, havia estat absent en les comunitats jueves situades a la zona germànica al voltat del riu Rin. En aquests cercles jueus la filosofia aristotèlica els arribava de nou i a més molt entortolligada amb el nou missionisme cristià⁶². Des del moment en que la *Guia de perplexos*, escrita originàriament en àrab aljamiat, es tradueix a l'hebreu, la recepció de l'obra serà polèmica en aquestes comunitats nord europees i a la seva zona d'influència.

⁶¹ Per José Faur, considerar que els jueus del nord d'Europa són més pietistes és entrar a la trampa de la ideologia anti-maimonidiana, com l'historiador Baer que acusa a la tradició andalusí d'assimilar-se a la filosofia. Contra la idea de l'assimilació de Maimònides a la filosofia i al racionalisme, Faur apunta que en realitat l'*assimilació* que es produeix en el judaisme europeu i que no s'acostuma a ressaltar és la dels detractors de Maimònides als patrons escolàstics cristians. José FAUR, «Anti-Maimonidean Demons», a *Review of Rabbinic Judaism*, Vol. 6, Núm.1, Leiden, 2003, p. 3-52, p. 5, 10.

⁶² Sobre el nou estil d'argumentació que es posa en marxa a mitjans del segle XIII com a part de la campanya de missionització cristiana, es pot veure: Robert CHAZAN, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, University of California Press, Berkeley i Los Angeles, 1992.

Si bé Maimònides era ja aleshores una autoritat rabínica reconeguda, es va considerar que els ensenyaments continguts a la *Guia de perplexos* sobrepassaven els límits de la heterodòxia. Sobretot quan la lectura es feia des de fora del marc de l'Halacà que s'havia forjat a Lucena, entre la intel·lectualitat andalusí. Tant és així que l'obra va arribar a ser acusada d'heretgia en diverses ocasions. L'any 1232 el talmudista Salomó ben Abraham de Montpeller va acusar públicament l'obra de Maimònides de soscar l'autoritat religiosa. Aquest fet va suposar el tret de sortida d'una controvèrsia religiosa que es va propagar ràpidament per les comunitats jueves de França i la Península Ibèrica. Arrel d'això, els rabins del nord de França van arribar a proclamar un anatema contra la lectura de l'obra de Maimònides i l'estudi de les ciències no religioses. L'any 1233 les autoritats eclesiàstiques decretaven a Montpeller la crema pública de la *Guia de perplexos*, junt amb el llibre primer de la *Mixné Torà*, el "Llibre del coneixement (*Sefer Ha-Madà*)"⁶³. Els esdeveniments deixen entreveure la magnitud del sotrac que la cultura jueva andalusí, un cop introduïda en l'Europa llatina, fou capaç de produir. No és casualitat que el nucli de la polèmica se situï en un primer moment a la Provença, un territori frontissa entre el món greco-àrab i l'occident llatí i, en general, que tingui lloc a l'albada de la modernitat amb el nou marc de relacions església-política secular que suposa l'inici de l'activitat missionera. La polèmica deixa dues faccions enfrontades: els opositors de Maimònides que es postulen com a defensors de l'ortodòxia jueva ("els que enforteixen la llei")⁶⁴ i els entusiastes de Maimònides, que eren acusats d'excessiu racionalisme, sobretot per com interpretaven al·legòricament els passatges de les Escriptures. La confrontació intel·lectual entre els "tradicionalistes" i els "racionalistes" fou especialment virulenta en terres catalano-occitanes. A Barcelona, l'any 1305, el rabí Salomó ben Adret acaba promulgant un anatema que prohibeix estudiar els llibres grecs sobre física i metafísica

⁶³ La polèmica va donar peu a les autoritats eclesiàstiques a intervenir en els assumptes interns de les comunitats jueves. No és clar fins a quin punt hi va haver una intervenció directa de les autoritats jueves. Alguns autors ho han posat en dubte. En aquest sentit, per exemple, es pot veure: Daniel JEREMY SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Brill, Leiden, 1965. En tot cas, és evident que la crema de les obres de Maimònides va suposar un punt d'inflexió important dins del judaisme i la sensació entre les comunitats jueves que els responsables de la denúncia a les autoritats eclesiàstiques cristianes eren informadors interns va perdurar durant molt de temps, provocant sentiments de culpabilitat.

⁶⁴ José FAUR, "Anti-Maimonidean Demons", *op. cit.*, p. 9. David Qamhi, admirador de Maimònides, escriu una carta a R. Judah al-Fakhkhar, líder dels anti-maimonidians a Toledo, en la que defensa el compromís de Maimònides amb la tradició. Faur veu en els al·legats de defensa de David Qamhi una mostra de les acusacions a les quals havien de fer front els qui simpatitzaven amb el pensament de Maimònides.

abans dels 25 anys. En tot aquest temps que va durar la controvèrsia Maimònides fou acusat de projectar una perspectiva filosòfica aliena a la tradició. I en gran part, si avui hi ha grans discussions sobre l'ortodòxia o heterodòxia dels seus plantejaments és perquè aleshores es va considerar que les fonts gregues de les quals es nodria, i amb les que discutia, eren de base estranyes i contràries a la tradició. Els plantejaments de Maimònides es van tornant incomprensibles a mesura que les fonts de saber bíblica i grega, Jerusalem i Atenes, es tornen irreconciliables, però sobretot després que la segona sigui utilitzada com a *ancilla theologiae* de la primera⁶⁵.

Sobre la reacció que provocava l'obra de Maimònides en els cercles tradicionalistes podem recuperar el que diu Meixul·lam de Piera, una de les persones que es van posicionar públicament en contra dels excessos de la *Guia de perplexos*: “Desistiu, senyor, de pouar torrents del pou que no han picat ni excavat els pares!”, exclama⁶⁶. En els poemes de Meixul·lam de Piera hi veiem una preocupació recurrent. Concretament, lamenta que l'obertura de Maimònides a les fonts gregues l'hagi portat a: 1) Igualar la profecia al somni, com la visió platònica. Maimònides posa de relleu el paper de la imaginació en la revelació profètica. Algunes autoritats rabíniques, com a intèrprets autoritzats dels llibres profètics, veuen aleshores les seves interpretacions envoltades d'una ombra d'incertesa. Si intervé la imaginació, com podem estar segurs que el que diuen les Escriptures és conforme a la realitat? Immediatament, el contingut de la revelació profètica es torna contestable i, en el pitjor dels casos, de dubtosa veracitat com anys més tard Spinoza s'encarregarà de destacar; 2) Posar en dubte el sistema de Providència divina basat en el judici vindicatiu i la retribució. Maimònides s'allunya de l'opinió general a l'intentar concebre la justícia divina fora del sistema

⁶⁵ Maimònides és conegut per reconciliar la tradició bíblica i la grega, però cal tenir en compte la crítica que fa a la teologia racional que es manifesta a la seva crítica a la ciència del *kalam*. Maimònides critica especialment que la manera de procedir sigui a través de l'establiment de premisses que permeten defensar una opinió, de manera que acaben conformant el que existeix a les seves opinions enlloc de conformar les opinions al que existeix, com en canvi proposaria Temisti. Diu Maimònides que els orígens d'aquesta ciència de tradició islàmica cal buscar-los a la secta dels Mu'tazila, que ja en el segle VIII propugnava una teologia de base racional. Les opinions d'aquests teòlegs de l'Islam estarien sustentades sobre premisses extrems dels escrits d'eclesiàstics grecs i siris, els quals des del moment que l'Església cristiana comença a tenir una posició pública privilegiada dins d'aquestes comunitats i a assimilar la cultura clàssica s'havien dedicat a defensar el dogma cristià en contra de les opinions dels filòsofs. La ciència del *kalam* islàmica (que al seu torn influència al moviment caràita jueu) prové, segons Maimònides, del *kalam* de Joan Filopò. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 177-179 (I: 71).

⁶⁶ Josep RIBERA FLORIT i Esther JIMÉNEZ, *Poemes de Meixul·lam de Piera*, Patronat Call de Girona, Girona, 2008, p. 253.

tradicional de càstig-recompensa. En aquest sentit, pel judaisme més pietista el que Maimònides diu respecte al relat de Job es pot considerar una provocació. En aquestes dues qüestions, la profecia i la providència divina, Maimònides es distancia de l'opinió canònica. Ara bé, pot una autoritat legal de la talla de Maimònides advocar idees tant heterodoxes? És culpa del traductor, que no ha sabut transmetre correctament les paraules del mestre, es pregunta el poeta gironí? “Ell [Maimònides, potser per mitjà del traductor] ha encetat discussions i ha multiplicat les objeccions per tal d’envilir la religió dels pares i la tradició dels avantpassats”⁶⁷, sentència Meixul·lam de Piera.

Quan es considera la polèmica maimonidiana, sovint s’obvia el fet que les fonts gregues en realitat ja circulaven entre els cercles jueus, des de molt abans que Maimònides escrivís la *Guia de perplexos*. Cal tenir en compte que, tot i la romanització, la cultura grega havia seguit irradiant a la conca mediterrània a través de les escoles de Bizanci. Sabem, per exemple, que l’obra dels filòsofs grecs Temisti i Alexandre d’Afrodísies, tots dos comentaristes d’Aristòtil, era coneguda entre els cercles jueus. Maimònides tenia a ambdós molt presents. Aquest llegat grec havia trobat canals de transmissió entre la intel·lectualitat jueva, principalment entre les comunitats que estaven en contacte amb el món àrab. En els territoris que estaven sota domini islàmic, com era el cas de l’Al-Àndalus, feia temps que s’estudiaven, es traduïen al àrab i comentaven les obres dels filòsofs grecs⁶⁸. Abans del segle XII, circulaven ja traduccions de la majoria d’obres d’Aristòtil, així com també traduccions de la *República* i de les *Lleis* de Plató, comentades aquestes últimes per Averrois i Alfarabi respectivament. Pel que fa al món jueu en particular, en aquells temps a Al-Àndalus havien aparegut ja figures destacades com Salomó Ibn Gabirol (Avicebró), Yehuda Ha-Leví o Abraham ibn Ezra, que juntament amb l’exegesi bíblica i la poesia cultivaren també la filosofia. Tots tres s’havien format a l’Acadèmia de Lucena. Fora del context andalusí, tampoc podem oblidar a Filó d’Alexandria, considerat el primer

⁶⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁸ Segons indica Julius Weinberg, des del segle VI, abans del sorgiment de l’Islam, el pensament grec era conegut al Pròxim Orient: “Al segle VI s’ensenyaven les doctrines d’Aristòtil i la ciència grega a Risaina i Kinnestrin, Síria. Per tant, el pensament grec era conegut al Pròxim Orient abans del sorgiment de l’Islam. Al segle VIII, els califes abasís van fomentar l’estudi dels erudits sirians i, gràcies a això, es va traduir a Euclides, Galè, Aristòtil, Teofrast i Alexandre d’Afrodísia. Durant el califat d’Al-Ma’mun (813-833), fill de Harun al-Rasid, es va traduir a Aristòtil del grec a l’àrab amb ajuda del siriac. El siriac Hunayun b. Ishaq (m. 876) va dirigir a Bagdad nombroses traduccions i epítoms dels escrits d’Aristòtil i altres autors grecs... Als segles IX i X els sirians nestorians van realitzar noves traduccions d’Aristòtil, Teofrast, Alexandre d’Afrodísia, Temisti, Sirià i Ammoni”. Julius WEINBERG, *Breve historia de la filosofía medieval*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998 [1964], p. 102.

filòsof jueu, o als filòsofs egipcis Isaac Israeli o Saadia. Aquest sediment greco-àrab és el que roman a la tradició jueva sefardita quan el centre intel·lectual del judaisme es trasllada de Babilònia a la Península Ibèrica. En l'Europa llatina, en canvi, no és fins als segles XII i XIII que es comença a realitzar un treball intensiu de traducció de les obres dels grans filòsofs grecs i també de comentaris i llibres de creació àrab. Principalment, a partir del treball de recuperació i traducció realitzat anteriorment sota el mecenatge islàmic. Abans, com a molt, a l'occident llatí es podien trobar còpies manuscrites de textos grecs en algun convent, però només comencen a despertar interès a partir del moment en que comença el procés de traducció i reintroducció de la filosofia. Les obres eren traduïdes del grec o àrab al llatí i, en alguns casos, a llengües romàniques. El sud de França i Itàlia van ser, juntament amb Toledo, els grans centres de traducció. Els jueus hi van tenir un rol important com a traductors, i també aleshores es van traduir moltes obres del àrab o el grec al hebreu. De fet, molts cops, la traducció hebrea precedia a la traducció llatina. Val a dir que algunes obres d'Aristòtil sobre lògica ja havien estat traduïdes al llatí per Boeci (*Categorías* i *De interpretatione*), però no és fins al segle XII que es recuperen i comencen a circular àmpliament obres majors d'Aristòtil com les *Refutacions sofístiques*, *De Ànima* o part de la *Metafísica* (fins al llibre IV). La *República* i les *Lleis* de Plató, en canvi, no es recuperen a l'Occident llatí fins ben entrat el segle XV⁶⁹. Un centre important de producció cultural fou Lunèl, a la Provença. Allà havien arribat molts dels jueus andalusins que fugien de les persecucions almohades i des de mitjans del segle XII (amb Rabí Jonathan ha-Cohen a la capçalera) es va convertir en un lloc de referència per a l'estudi i la difusió de la ciència grega. Lunèl és un exemple del que el professor Javier Roiz ha anomenat la "transpolinització"⁷⁰, en referència a la funció transmissora que va adoptar la població hebrea, un fenomen que també es produirà en la direcció contrària: des de les comunitats de la vora del Rin a Toledo, centre neuràlgic de la Península Ibèrica. Entre les obres que es tradueixen de l'àrab a l'hebreu hi ha la *Guia de perplexos*. La primera

⁶⁹ Ens ho fa notar Leo STRAUSS, *La persecución y el arte de escribir*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009, p. 13. Això explica, segons Strauss, la forma que pren la filosofia en la tradició occidental, en contrast amb la filosofia política que es conserva en la filosofia islàmica i jueva, en l'obra d'Alfarabi o Maimònides. Però Alfarabi, diu Strauss, no es limita a interpretar la doctrina de Plató en sentit literal, sinó que va més enllà i a propòsit de l'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil declara que només existeix la felicitat en aquesta vida i que totes les afirmacions que diguin el contrari estan basades en "desviacions i contes de velles", posant a primer terme la política platònica. Strauss ens invita a comparar-ho amb Tomàs d'Aquino, *Comentari a l'Ètica de Nicòmac d'Aristòtil* (Llibre X, Lect. 13), i *Suma contra gentiles* (III, Cap. 48). Citat en: *Ibid.*, p. 19 (nota 9).

⁷⁰ Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, op. cit., p. 19.

traducció hebrea fou realitzada des de Lunèl per Samuel ibn Tibbon l'any 1204, sota supervisió del propi Maimònides. Poc després, entre els anys 1205-1213, Yehuda Al-Harizi realitza una nova traducció a petició de jueus provençals que li demanen que faci una traducció “en paraules senzilles i clares, apropiades per a la comprensió”⁷¹. Pel què hem dit fins ara és evident que, quan Maimònides escriu la *Guia de perplexos*, entre els cercles jueus acostumats a la ciència grega ja hi havia interès per l'especulació filosòfica.

Una obra com la *Guia de perplexos*, que Maimònides planteja com una resposta a la desorientació en la que es trobaven els qui com el seu alumne Yossef ibn Aknin s'havien dedicat a la ciència dels filòsofs, podia resultar incomprendible entre els cercles jueus que no estaven acostumats a tractar amb aquestes qüestions i als qui la introducció de la filosofia aristotèlica i neo-aristotèlica dels segles XII i XIII els arribava de nou. Maimònides sembla conscient de l'impacte que podia tenir la seva obra entre els cercles aliens a la tradició andalusí. Ja d'entrada, en el text introductori a la Part I, anuncia que es disposa a escriure la *Guia de perplexos* específicament pels qui han estudiat la ciència dels filòsofs i no pels qui només s'han dedicat a l'estudi legalista de la Llei:

La intenció que tinc en escriure aquest tractat no és pas de fer entendre aquests mots [els termes que apareixen en els textos profètics] al comú de la gent o als que comencen a estudiar el tema [que comencen en temes especulatiu]; ni d'ensenyar els que han estat instruïts només en la ciència de la Llei, vull dir en l'estudi [legalista] tradicional. La finalitat d'aquest llibre, així com la dels altres que hi tenen semblança, és de tractar de la ciència de la Llei en el seu sentit veritable⁷².

⁷¹ Així ho indica Al-Harizi a la introducció a la traducció de la *Guia de perplexos*. Citat a: Daniel JEREMY SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, op. cit., p. 148ss. La voluntat d'Al-Harizi de clarificar el significat de les paraules de Maimònides, en una espècie de resposta a Ibn Tibbon, és notòria també quan diu: “m'ha precedit en la traducció un home savi i il·lustrat, encara que s'ha proposat intencionadament deixar ocult (el sentit) de les paraules, fer-lo més profund”. Citat per Carlos del Valle Rodríguez a: Judá ben Shelomo AL-HARIZI, *Las asambleas de los sabios (Tahkemoni)*, Carlos del VALLE RODRÍGUEZ (ed.), Universidad de Murcia, Murcia, 1988, p. 15. La versió hebrea de Harizi va ser molt criticada, entre altres pel fill de Maimonides, Abraham ben Moses Maimon (Abraham Maimuni).

⁷² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 5 (I: Introd.). Hem utilitzat també la traducció d'Eduard Feliu: MAIMÒNIDES, «De la Guia dels perplexos», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, FELIU, Eduard (ed. i trad.), Editorial Laia, Barcelona, 1986, p. 77. Quan Maimònides es refereix als qui es dediquen només a l'estudi legalista de la Llei pot ser que tingui en ment als *tosafistes*, els comentaristes medievals del Talmud que van viure a França i a Alemanya entre els anys 1160 i 1350 i que eren alumnes de Rashi (1040-1105). Entre el grup de rabins que l'any 1232 van prohibir la lectura de l'obra filosòfica de Maimònides s'hi troben precisament els *tosafistes* francesos.

En general, la intel·lectualitat jueva andalusí havia sigut molt permeable a la cultura de l'entorn, i això es notava en termes de producció filosòfica i literària, però també havia donat mestres de la llei jueva com Isaac Alfassi que a pesar de les possibles innovacions no deixaven de ser grans referents en matèria d'Halacà. A mesura que es vagi perdent el rastre d'aquesta tradició intel·lectual andalusí, per la dispersió i destrucció de les acadèmies i per l'arribada de noves autoritats jueves de diferent tendència a la Península, com és el cas d'Asher ben Yehiel (1250?-1327) a Toledo, també la proposta de Maimònides s'anirà tornant més incomprendible.

En aquest punt és pertinent fer una breu menció a les dinàmiques internes que estaven tenint lloc dins del judaisme, i com aquestes van condicionar des d'un primer moment la recepció del pensament de Maimònides. Les investigacions de José Faur sobre aquesta qüestió resulten especialment reveladores. En el seu article «Anti-maimonidean Demons», Faur mostra com els cercles jueus de l'Europa occidental reben a Maimònides i a la tradició que representa. Si bé avui s'accepta comunament la idea de l'assimilació de Maimònides a la filosofia i al racionalisme com un dels grans desafiaments medievals a l'ortodòxia jueva, Faur, per contra, apunta que en realitat l'*assimilació* que es produeix aleshores en el judaisme europeu i que no s'acostuma a ressaltar és la dels detractors de Maimònides als patrons escolàstics cristians⁷³. Aquesta asseveració canvia radicalment la perspectiva: no és que Maimònides, en un suposat "intent d'explicar el judaisme filosòficament", introdueixi elements dissonants de la Bíblia o el Talmud; segons Faur, això no és més que un clíex repetit una vegada i un altra que no respon a la realitat. Si els ensenyaments de Maimònides es mostren dissonants amb la tradició, fins al punt de ser assenyalats pel seu caràcter herètic, és degut al marc conceptual i ideològic des del qual es reben. Les acusacions d'heretgia en aquest cas serien resultat d'una estratègia deliberada per part dels "anti-maimonidians", que haurien après del cristianisme un tipus de devoció religiosa.

Les investigacions de Faur aporten una perspectiva poc habitual des de la qual es poden atendre les incomprensions de l'obra maimonidiana. Després de la polèmica,

⁷³ José FAUR, «Anti-Maimonidean Demons», *op. cit.*, p. 5-10.

Maimònides es comença a perfilar com un personatge paradoxal. Per una banda, era un rabí de reconeguda autoritat. Havia escrit una de les majors compilacions legislatives fins aleshores, la *Mixné Torà*, que fixava els pilars de la fe jueva, i les seves *responses* rabíniques eren valorades arreu⁷⁴. Per altra banda, se l'acusava de socavar la tradició. Però per què fonamentar la fe per després socavar-la? Qui era Maimònides, el filòsof o el rabí que apuntala la fe jueva? La posició ambivalent de Maimònides respecte a la tradició ha motivat dins el judaisme diversos intents de reconciliació de la seva obra amb la tradició. Un autor clau per a la normalització del pensament de Maimònides dins del marc del judaisme ortodox fou Yossef Caro. Es tracta d'un rabí originari de Toledo que, quan encara era un infant, es va veure obligat a emigrar juntament amb la seva família a causa del decret d'Expulsió dels Jueus de l'any 1492 dictat pels Reis Catòlics. La seva trajectòria vital és també la del *sefardisme*. En un primer moment s'instal·la amb la seva família al regne de Portugal, d'on es veuen obligats a marxar l'any 1497, i després a les ciutats otomanes de Nicòpolis, Salònica, Edirne (on entra en contacte amb tendències místiques), Istanbul i, finalment, Safed. L'obra més coneguda de Caro, *Xulhan Arukh*, que és des del segle XVI la màxima autoritat en matèria de jurisprudència jueva, incorpora moltes de les opinions esgrimides per Maimònides a la *Mixné Torà*, de la qual n'era un gran admirador. El codi legal de Maimònides servia aleshores de referent en matèria judicial en algunes comunitats jueves, com ara al Iemen, però no era utilitzat pel judaisme de manera generalitzada. És a partir de la nova compilació de lleis jueves realitzada per Caro quan les opinions legals de Maimònides passen a formar part del cànon. Ara bé, en el procés d'incorporació del llegat maimonidià, Caro prescindeix del contingut de caire més filosòfic.

Així és com la *Mixné Torà*, el text més normatiu de Maimònides, ha acabat d'alguna manera integrat en el corpus legal del judaisme. Actualment, el *Xulhan Arukh* de Caro segueix sent el principal codi de referència per la pràctica de la llei jueva, utilitzat pràcticament per totes les branques del judaisme, i la *Mixné Torà* de Maimònides ha aconseguit fer-se un lloc en les acadèmies rabíniques com a guia bàsica per a l'estudi del Talmud. Pel que fa concretament a la *Guia de perplexos*, els sectors

⁷⁴ Inicialment, la *Mixné Torà* va rebre crítiques pel tipus d'exegesi que utilitzava, infra: p. 56. Una obra legislativa d'aquestes característiques no podia generar dubtes sobre el seu compromís amb la fe jueva, però resultava incòmode per la seva posició respecte a les cadenes de la tradició.

més tradicionalistes sempre han trobat difícil conjugar aquesta obra obertament “filosòfica” amb el Maimònides del cànon que serveix com a puntal de la religió jueva. Fins i tot, al segle XVIII, el rabí alemany Jacob Emden, arriba a insinuar que la *Guia de perplexos* podria ser obra d’un altre filòsof. A principis del segle XX, Abraham Issac Kook, primer Gran Rabí Asquenazí de Palestina durant el Mandat Britànic, dona per resolta la polèmica sobre els possibles excessos filosòfics al considerar que Maimònides no actua de mala fe i que tria de les fonts gregues només allò que no entra en contradicció amb la Llei. A través de la lectura de Kook, la doctrina “filosòfica” de Maimònides es torna acceptable des del punt de vista de la tradició, cosa que suposa al final una acceptació tàcita de la *Guia de perplexos* com a text canònic del judaisme.

1.6 L’herència de Maimònides

S’ha escrit molt sobre Maimònides, segurament més que sobre qualsevol altra figura dins del judaisme. El conjunt de la seva obra segueix essent actualment objecte d’estudi, tant entre els cercles religiosos com entre els cercles acadèmics. Les lectures són molt dispars, tant aviat Maimònides és considerat un puntal de la religió jueva des dels sectors més tradicionals, pel seu valuós treball de codificació i sistematització de la llei jueva, com és considerat entre els cercles acadèmics un pensador heterodox la intenció del qual és en veritat defensar la filosofia aristotèlica encara que això suposi en últim terme soscavar el fonaments de la tradició; o fins i tot, moltes vegades, esdevé un escolàstic que conjuga una i altra cosa.

No es pot negar la influència que l’escola aristotèlica o neo-aristotèlica⁷⁵ andalusí va tenir en la conformació del pensament de Maimònides, ni tampoc el seu compromís amb la Llei jueva. Fora de la medicina, Maimònides va dedicar la seva vida a la tasca rabínica. També quan escriu la *Guia de perplexos*, la que es considera la seva obra més filosòfica, ho fa des del “nosaltres, la comunitat de creients en Moisès el nostre mestre i Abraham el nostre pare”⁷⁶. Abraham encapçala cada una de les parts

⁷⁵ Joel L. Kraemer parla de neo-aristotelisme per referir-se a l’escola andalusí, pel seu aristotelisme amb components neoplatònics. Joel L. Kraemer, “Moses Maimonides: An Intellectual Portrait”, a Kenneth SEESKIN (ed.), *Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Illinois, 2006, p. 10-57.

⁷⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 320 (II: 22).

que componen l'obra i hi ha una voluntat expressa de fer comprensible la Llei. Com el propi Maimònides anuncia, es proposa esclarir el sentit dels llibres profètics, que en el marc del judaisme cal entendre com a Llei i, per tant, per la seva rellevància política. L'objectiu de la *Guia de perplexos* no és discutir sobre qüestions de la física o de la metafísica al mode de la filosofia. “El propòsit d'aquest tractat no és transcriure els llibres dels filòsofs i explicar la més remota de les seves premisses, sinó mencionar les premisses que calgui pel nostre propòsit”⁷⁷, diu Maimònides. En aquesta obra, Maimònides porta a col·lació qüestions que han estat discutides pels filòsofs, bàsicament en relació a l'existència de Déu com a Causa Primera, per acabar refutant la creença en la corporalitat divina i establint la idea de la unitat divina. Dos dels principis que per Maimònides conformen els “13 principis de fe”. Es pot dir que el que fa és establir les bases metafísiques de la fe jueva⁷⁸, abans de tractar temes que en aquesta tesi considerem que són polítics, com ara la Providència i la profecia. La manera d'aproximar-se a la Llei és “filosòfica” si se'n vol dir, en tant que busca fer entendre el fonament de la llei, per tal d'evitar el ritual pel ritual. En tot cas, Maimònides no està dialogant amb la filosofia sinó amb la comunitat rabínica, en particular amb els estudiosos de la Llei jueva que estan avesats a l'especulació filosòfica i tenen coneixements de la Llei en termes no estrictament legalistes, com hem dit abans.

Ha dit James A. Diamond que qui s'apropa a la *Guia de perplexos* volent fer filosofia es troba amb el problema que, en realitat, Maimònides no està fent exactament filosofia, “està fent *parshanut*”⁷⁹, que és un tipus d'interpretació bíblica. El que volem dir amb això és que l'obra no es pot llegir de forma aïllada de la tradició revelada. Plantejar el pensament de Maimònides en termes de fidelitat a la veritat dels profetes o dels filòsofs no té sentit des del marc de comprensió del propi autor. No podem deixar d'apreciar el compromís de la *Guia de perplexos* amb la tradició jueva. De la mateixa manera, no deixa d'haver-hi certa actitud filosòfica en el seu llibre més “jueu”

⁷⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 239 (II: Introd).

⁷⁸ En particular, David Hartman considera que la creença en la Creació dona a Maimònides els fonaments metafísics d'un Déu amb llibertat d'acció en la història, en contraposició a la metafísica aristotèlica. David HARTMAN, «Creativity and Imitatio Dei» a *S' Vara. A Journal of Philosophy, Law and Judaism*, Vol. 2, Núm. 1, 1991, p. 36-43, p. 42.

⁷⁹ James A. DIAMOND, «Maimonidean Scholarship: Pointing the Way beyond the Academy», a *Jewish History*, Vol. 18, Núm. 2/3, *Commemorating the Eight Hundredth Anniversary of Maimonides' Death*, 2004, p. 236.

que seria la *Mixné Torà*, sobretot en el llibre primer, el “Llibre del coneixement”. El conflicte entre ambdues fonts de veritat resulta estrany als plantejaments de Maimònides, en tant que la veritat de la filosofia i la dels profetes comparteixen una mateixa finalitat⁸⁰. No importaria qui diu què sinó com la veritat aguanta la prova de la realitat. “Cal acollir la veritat qui l’hagi dita”⁸¹, diu Maimònides, per això moltes vegades no indica les fonts de les seves afirmacions, sobretot de les doctrines dels filòsofs, perquè el lector no es vegi condicionat per la procedència de les opinions. Tampoc no recull sempre totes les opinions autoritzades dels doctes de la tradició ni cita sempre les fonts, perquè el seu objectiu quan es dedica a l’exegesi bíblica no és engrossir la cadena de la tradició sinó fer comprensible la tradició perquè orienti verdaderament. D’aquí la seva tendència a la síntesis i a la irreverència cap a les opinions autoritzades quan aquestes no serveixen a tal objectiu. El seu mètode d’exegesi bíblica resulta poc convencional des del principi, així que quan publica la *Mixné Torà* apareixen les primeres crítiques. La síntesi proposada contravenia les formes d’exegesi habituals al prescindir del sistema de cites que tradicionalment servia per alimentar i sustentar les prescripcions legislatives del Talmud, que es caracteritza per ser un compendi legal exhaustiu. Per alguns, el tipus d’exegesi que practicava desincentivava l’estudi del Talmud. La seva irreverència era una amenaça pels propòsits del rabinisme medieval que es considerava a si mateix l’últim esglau d’una cadena de transmissió que es remuntava al moment de la recepció de la Llei al Mont Sinaí.

Des d’Occident, la *Mixné Torà*, el codi legal maimonideà, va rebre les crítiques d’Abraham de Posquières (1125-1198), a les quals es va unir Meïr ben Todros Abulàfia (1170-1244), rabí en cap de Toledo. Aquests carregaven bàsicament contra les interpretacions de caire escatològic de la *Mixné Torà*. Consideraven que Maimònides s’oposava a la Llei jueva al negar que fossin provats la resurrecció dels morts i el món material futur, i que menystenia les *Agadot* tradicionals⁸² que indicaven

⁸⁰ Strauss posa en relleu com la filosofia i el judaisme, basat en la tradició revelada, acaben responant a concepcions de la veritat pròpies i movent-se també en àmbits separats, del coneixement i de la moral. Cfr. Leo STRAUSS, «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», a Leo STRAUSS, *El libro de Maimónides*, trad. Antonio Lastra i Raúl Miranda, Pre-Textos, València, 2012, p. 59.

⁸¹ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 250.

⁸² Les *Agadot* (*agadà* en singular) formen part del Talmud, en paraules de Marc-Alain Ouaknin, “són tot el que no és l’halacà!”. Tot el que en el Talmud no pertany a la discussió legal i no està relacionat amb l’halacà. No només abasta l’homilia, la predicació i l’exegesi edificant de la Bíblia...sinó que en

el contrari. Des de Toledo, l'any 1202 Meïr ben Todros Abulàfia fins i tot escriu als estudiosos de Lunèl, concretament a Jonathan ha-Cohen i a Aaron ben Meixul·lam, ambdós admiradors de Maimònides, perquè l'obliguin a retractar-se. Des de Barcelona, Xeixet Benveniste (1131-1210) subratlla la importància de la *Mixné Torà* en un intent de llimar diferències dins del judaisme i posar fi al criticisme:

Abans de l'aparició d'aquest llibre, no hi havia ningú que sabés formular els resultats de les llargues i farragoses discussions del *Talmud* i d'Alfassi; el Codi de Maimònides, amb el seu estil clar, la seva ordenació admirable, va fer la llum als ulls de tothom; l'elevada moralitat que exhala la seva obra no va fer sinó augmentar el seu prestigi: tots l'estudiaven, la copiaven, s'hi penetraven; es *va aprendre a jutjar les qüestions i a verificar les sentències dels jutges*, la qual cosa era desconeguda fins aleshores⁸³.

Maimònides es proposa pensar la llei d'Israel des dels seus fonaments. Des d'aquesta posició jutja i verifica les sentències dels jutges, com aprecia Benveniste, ja que parteix de la idea que els preceptes sorgeixen de la interpretació de la Llei⁸⁴. El propòsit seria mostrar que el profeta no institueix els preceptes sinó que aquests s'institueixen a través de les decisions judicials en conjunció amb els profetes. Maimònides es troba amb la necessitat d'actualitzar uns sabers que fins aleshores havien regulat la vida pública dels jueus en l'exili i que no era segur si podien seguir-ho fent. Si després de la destrucció del Segon Temple de Jerusalem s'havia fet necessari posar per escrit les discussions rabíniques i altres narracions i llegendes de transmissió oral en una obra com el Talmud, Maimònides veu necessari en el seu temps oferir un codi legal sintetitzat, en un llenguatge clar, que reculli els pilars fonamentals de la fe i permeti la lectura dels preceptes a la llum de les noves circumstàncies. Tots els seus esforços van encaminats a orientar la vida pública en un moment de persecució religiosa i de grans transformacions.

ella hi ha la historia real o llegendària així com nocions sobre les ciències més variades (matemàtica, astronomia, física, medicina, historia natural, botànica)". Marc-Alain OUAKNIN, *El Talmud quemado. Filosofía del Talmud*, op. cit., p. 66.

⁸³ Citat per: Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española (siglos VIII-XII: los Judíos)*, op.cit., p. 288. Les cursives són nostres.

⁸⁴ MAIMÒNIDES, «Maimonides' Introduction to Mishneh Torah», a *A Maimonides Reader*, Isadore Twersky (ed.), Library of Jewish Studies, Behrman House, Vol.13 Núm. 2, Nova York, 1972, p. 35.

A banda de la persecució que molts jueus patien a mans dels almohades, estem parlant del període de configuració de la política secular que dona peu a l'aparició d'una burgesia emergent i al re-posicionament eclesiàstic, amb una intensificació de la política de croades i de l'activitat missionera. Dins del judaisme, com hem vist abans, la persecució religiosa havia fet que s'estengués entre la població la creença en falsos messies. Algunes autoritats rabíniques, en comptes d'orientar a la gent en aquests temps difícils, condemnaven les conversions forçades. A més, dins del judaisme començava a tenir prominència la corrent caraïta que negava tota autoritat al Talmud i, en general, a la llei oral, i que havia adoptat, també, formes d'especulació similars a la ciència del *kalam* per sustentar els principis de la teologia jueva. Aquest és el context que impulsa a Maimònides a escriure la *Mixné Torà* i la *Guia de perplexos*, les seves obres majors, com un acte polític, podem dir. Maimònides escriu la *Guia de perplexos* malgrat la transgressió que suposa segons la Llei jueva desvelar el significat dels llibres profètics a més d'una persona. Els temes sobre els que tracta l'obra no es podien explicar a més d'un persona segons la tradició talmúdica⁸⁵. Per tant, l'escriptura de l'obra, que pel seu caràcter públic deixa exposats aquests temes a una gran audiència, implicava una transgressió conscient.

Així com el Talmud, recopilant les discussions rabíniques, havia sorgit en un moment de crisi, quan el declivi dels centre d'estudi de la Torà havia fet difícil la transmissió oral, Maimònides considera necessari, en aquest nou i confús context de crisi de la tradició, posar per escrit certes qüestions relatives a la ciència divina. Com diu María Zambrano, "una guia no escrita, si s'escriu és perquè està posada en dubte"⁸⁶. Quan Maimònides escriu la *Guia de perplexos* ho fa com a resposta a l'"estat de perplexitat i confusió"⁸⁷ dels jueus que, com el seu alumne Yossef ben Judah, s'havien dedicat a l'especulació i tenien dubtes sobre la Llei. Les formes especulatives de la filosofia circulaven entre certs cercles jueus, i en aquest sentit no es pot dir que Maimònides sigui el responsable d'introduir la filosofia en el judaisme⁸⁸. El problema

⁸⁵ "Les relacions prohibides no es poden exposar en presència de tres... ni l'obra de la creació en presència de dos... ni [el treball del] carro en presència d'un" (Talmud babilònic, Chagigah, 11b, 13a).

⁸⁶ María ZAMBRANO, «La Guía, forma del pensamiento», a María ZAMBRANO, *Confesiones y guías*, CHACÓN, Pedro (ed.), Editorial Eutelequia, Madrid, 2011., p. 120.

⁸⁷ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁸ Herbert A Davidson es fa ressò de com Shem Tob havia acusat el racionalisme de la *Guia de perplexos* de desincentivar el martiri i, per tant, de portar a la conversió massiva sobretot després dels avalots anti-jueus que tenen lloc l'any 1391 a Barcelona. Herbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and his Works*, *op. cit.*, p. 415.

però no era la filosofia en si sinó la confusió en la que es trobaven quan es dedicaven a la ciència divina, per això Maimònides es veu amb la necessitat d'orientar la tasca especulativa. No es tracta d'un intent de suturar cap conflicte entre raó i revelació sinó d'un intent de fer comprensible la tradició heretada a un altre nivell.

El Maimònides que escriu la *Mixné Torà* i la *Guia de perplexos* és el mateix Maimònides, el guia comunal, que intervé públicament per primera vegada en contra dels rabins que condemnen la conversió forçada i que escriu per aconsellar als jueus del nord d'Àfrica que confessin, o en el pitjor dels casos que emigrin, però que no s'enganyin a si mateixos esperant en la persecució que arribi el Messies:

S'enganyen a si mateixos dient que es quedaran on són fins que arribi el Messies a la terra d'Occident, i aleshores serà quan sortiran per anar cap a Jerusalem. No sé com s'abolirà per a ells aquesta persecució!⁸⁹.

Els patiments de l'exili havien dut a molts a pensar que l'arribada del Messies era imminent. Maimònides escriu des de la tradició revelada contra aquest tipus de creences perniciososes que minvaven la capacitat de resposta als esdeveniments, tot oferint un marc nou de comprensió de la Llei.

⁸⁹ MAIMÒNIDES, «Sobre la conversión forzosa», a *Cinco epístolas de Maimónides*, op. cit., p. 73.

Capítol 2. La Providència divina: de la moral a la política

“D’una sola cosa podeu gloriar-vos: d’entendre’m i conèixer-me. Jo, el Senyor, estimo fidelment i obro amb dret i justícia sobre la terra. Aquestes són les coses que em complauen”.

Jeremies 9: 23

2.1 La interpretació política de Maimònides

El sentit i la rellevància de la Providència divina pot entendre’s des de la perspectiva de la política si prenem en consideració la manera com Maimònides concep la ciència política. En aquestes primeres pàgines reprenem el fil de les investigacions de Leo Strauss, qui manté en diverses ocasions que la política és la perspectiva d’estudi més adequada per introduir-se en el pensament de l’autor. L’interès de Strauss per Maimònides és una constant en la seva carrera acadèmica, encara que en termes de producció estem parlant d’uns pocs articles que escriu al llarg de més de quaranta anys. No obstant, és innegable que Maimònides juga un paper important en la configuració intel·lectual de Strauss. Hem de tenir en compte que no té el perfil habitual d’altres estudiosos de Maimònides, provinents de disciplines com la filosofia medieval o la història, sinó que hi acudeix per buscar-hi una base des de la qual pensar la filosofia política. Concretament, el *Tractat teològic-polític* de Spinoza és el que hauria motivat l’interès de Strauss per Maimònides. Diu Strauss que la *Guia de perplexos* li resulta incompreensible fins que n’estudia la profetologia i descobreix, gràcies al tractat *Sobre la divisió de les ciències* d’Avicenna, el vincle entre el Plató de *Les lleis* (el seu autor de referència que l’havia portat a interessar-se per la filosofia) i la profecia de la

filosofia medieval islàmica que havia precedit a Maimònides⁹⁰. Des d'aleshores, Maimònides d'alguna manera és sempre present en l'orientació filosòfica-política que pren Strauss. Podem dir fins i tot que Maimònides, com a continuador del Plató de *Les lleis*, com queda de manifest sobretot en la teoria de la providència⁹¹, esdevé una peça clau del projecte straussià de retorn a la filosofia clàssica quan posa en clar la qüestió de la querella entre els antics i els moderns. Com bé ha apuntat Alfred L. Ivry:

Maimònides representa per Strauss una “resposta” a Spinoza i als moderns, i una afirmació del millor de Plató i dels antics. També va servir a Strauss com a model personal amb el qual es podia identificar, com a jueu i com a intel·lectual⁹².

Curiosament, del Maimònides de Strauss n'han parlat molt els estudiosos de Maimònides que es dediquen a la filosofia medieval o a la filosofia jueva, però ha despertat poc interès entre els estudiosos de Strauss aliens a aquestes disciplines, malgrat la importància que l'obra maimonidiana té en la seva filosofia política⁹³.

Entre els qui es dediquen a estudiar l'obra de Maimònides i, en general, en l'àmbit de la filosofia jueva, les investigacions de Strauss han causat rebombori. Ja el

⁹⁰ Leo STRAUSS, «A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss», a Leo STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 463.

⁹¹ Strauss considera que Maimònides adopta la política platònica, seguint a Alfarabi i als altres *falasifa*, i amb ella adopta també la doctrina de la providència de *Les lleis*. Strauss creu possible que conegués la doctrina de *Les lleis* sobre la providència a través del tractat d'Alexandre d'Afrodísia anomenat *La providència* (que Maimònides cita a la *Guia de perplexos*) i també a través de Galè. STRAUSS, «El lugar de la doctrina de la profecía [providencia] según Maimónides», a *El libro de Maimónides*, trad. Antonio Lastra i Raúl Miranda, Pre-Textos, València, 2012, p. 268 (i nota 2).

⁹² Alfred L. IVRY, «Leo Strauss on Maimonides», a Alan UDOFF (ed.), *Leo Strauss's Thought: Towards a Critical Engagement*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1991, p. 77.

⁹³ Hi ha algunes excepcions, per exemple: Josep MONTSERRAT MOLAS, «La descoberta 'platònica' de Maimònides en Leo Strauss», a *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Núm. 54, 2015, p. 55-75. Sí que en els últims anys el Maimònides de Strauss s'ha fet més visible i accessible gràcies a la publicació en anglès i castellà del recull d'escrits de Strauss sobre Maimònides, i s'està començant a reconsiderar la importància de Maimònides en els plantejaments de Strauss. Sobre els escrits de Strauss de Maimònides: Leo STRAUSS, *El libro de Maimonides*, Antonio LASTRA i Raúl MIRANDA (eds.), Pre-Textos, València, 2012; Leo STRAUSS, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, Kenneth Hart Green, University of Chicago Press, Chicago i Londres, 2013. Aquests compendis suposen una actualització respecte l'edició francesa de Rémi Brague: Leo STRAUSS, *Maimonide*, Imprimerie des Presses Universitaires de France, Vendôme, 1988. Entre els estudiosos de Strauss que més han defensat la idea de la centralitat de Maimònides en el pensament de Strauss hi ha precisament Rémi Brague i Kenneth Hart Green: Rémi BRAGUE, «Leo Strauss et Maimonide», a Shlomo PINES i Yirmiyahu YOVEL (eds.), *Maimonides and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Philosophical Encounter*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1986, p. 246-268; Kenneth HART GREEN, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany, 1993.

primer text que l'any 1935 escriu sobre Maimònides per optar a una plaça a la Universitat Hebrea de Jerusalem, titulat *Filosofia i llei. Contribucions a la comprensió de Maimònides i els seus predecessors*, desperta suspicàcies. Gershom Scholem, en una carta adreçada a Walter Benjamin, descriu el llibre com “una clara confessió d’ateisme raonada de forma extensa, però absolutament insensata”⁹⁴. Strauss acudeix aleshores al que anomena la “Il·lustració de Maimònides” des d’on llança una crítica a la religió i a la filosofia jueva moderna, especialment en contra de *La filosofia del judaisme* de Julius Guttmann⁹⁵. Més endavant, Strauss torna a estar en el punt de mira per la seva teoria sobre l’esoterisme que exposa en l’obra *La persecució i l’art d’escriure*, on s’inclou un article titulat “El caràcter literari de la *Guia de perplexos*”. En aplicar la seva teoria de l’esoterisme, que explicarem més avall, a l’obra de Maimònides, arriba a la conclusió que aquesta conté ensenyaments secrets i que allà on hi ha afirmacions contradictòries, per exemple, s’hi pot amagar una veritat. “Maimònides no ensenya francament la veritat, sinó d’un mode secret; és a dir, revela la veritat als homes instruïts que són capaços de comprendre per sí mateixos, i a la vegada l’oculta a la plebs. Probablement no hi hagi millor forma d’ocultar la veritat que contradient-la”, diu Strauss⁹⁶. La interpretació de Strauss obre la porta a tota mena de lectures que intenten determinar quina és la doctrina veritable de Maimònides. Tanmateix, és sobretot després de la publicació l’any 1963 de l’edició anglesa de Shlomo Pines de la *Guia de perplexos* que Strauss es consolida com un autor clau entre el cercle d’estudiosos de Maimònides. La traducció de Pines incorpora l’assaig de Strauss “Com començar a estudiar la *Guia de perplexos*” que és vist com la culminació del tipus de lectura esotèrica que havia proposat anteriorment. Des d’aquest moment, tot autor embarcat en la discussió acadèmica sobre Maimònides ha estat pràcticament obligat a posicionar-se respecte a la lectura de Strauss, a mostrar el seu acord o desacord amb la manera com Strauss el llegeix⁹⁷.

⁹⁴ Ho recull Antonio Lastra a la nota introductòria a: Leo STRAUSS, *El Libro de Maimónides*, p. 14. La correspondència entre Scholem i Benjamin es pot trobar a Walter BENJAMIN i Gershom SCHOLEM, *Correspondencia 1933-1940*, trad. Rafael Lupiani i Begoña Llovet, Taurus, Madrid, 1987.

⁹⁵ La crítica de Strauss a Julius Guttmann es pot veure a «Nota sobre *La filosofía del judaisme* de Julius Guttmann», inclosa a Leo STRAUSS, «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 71-124.

⁹⁶ Leo STRAUSS, «El carácter literario de la *Guía de perplexos*», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 341.

⁹⁷ Sobre la rellevància del text de Strauss i com ha marcat l’agenda dels estudis sobre Maimònides es pot veure: Norbert M. SAMUELSON, «Maimonidean Scholarship at the End of the Century», op. cit., p. 93-107.

Un dels efectes que han tingut les investigacions de Strauss és que han situat en primer pla la pregunta de per “quin Maimònides”: ja no és tan clar que les úniques opcions siguin entre l’aristotèlic de l’escolàstica cristiana (el Maimònides dels orientalistes) o el racionalista moral de la filosofia jueva (el Maimònides de Cohen). La pregunta de per “quin Maimònides” ha ocupat durant dècades als estudiosos. Ens podem referir, per exemple, al text de Menachem Kellner, «Strauss’ Maimonides vs. Maimonides’ Maimonides», on intenta refutar la lectura “massa política” de Strauss⁹⁸. Cadascú intenta trobar el retrat autèntic de Maimònides, la qual cosa passa, la majoria de les vegades, per intentar desxifrar el tema de la *Guia de perplexos*⁹⁹. En el context hispànic, hi ha hagut en general poc interès en Maimònides i si n’hi ha hagut les interpretacions han estat mitjançades per l’escolàstica o com a molt se l’ha llegit des de l’ètica de Cohen que arriba per influència de la filosofia alemanya, a banda de les aproximacions que hi ha hagut a la seva obra des d’un punt de vista històric. El vuitè centenari de la mort de Maimònides celebrat l’any 1935 a Còrdova mostra les tendències hispàniques en la recepció de Maimònides. Només José Gaos ofereix una lectura distanciada de l’escolàstica tradicional i també del racionalisme moral de la filosofia moderna. Aquesta línia d’investigació no té continuïtat a Espanya més enllà de les investigacions que ja ben entrat el segle vint-i-u du a terme Javier Roiz¹⁰⁰. Com

⁹⁸ Menachem KELLNER, «Strauss’ Maimonides vs. Maimonides’ Maimonides: Could Maimonides have been both Enlightened and Orthodox?», a *Le’ela*, Núm. 50, 2000, p. 29-36. En realitat, Kellner defensa l’element pràctic, àdhuc polític, de l’obra de Maimònides. Però critica que la perspectiva de Strauss porti a considerar l’intel·lectualisme de Maimònides en oposició a l’Ortodòxia.

⁹⁹ James T. Robinson assenyala que tothom té el seu capítol preferit de la *Guia de perplexos* que dona suport les seves pròpies idees i aspiracions. James T. ROBINSON (ed.), *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought*, Brill, Leiden, 2009, p. xi.

¹⁰⁰ Sembla que Maimònides va generar cert interès entre els membres de l’Escola de Madrid encapçalada per Ortega y Gasset, de la qual formava part el mateix Gaos. Ortega y Gasset es refereix en diverses ocasions al títol *Guia de perplexos*, com a exemple de la idea d’encreuament de camins i de vida sense mai arribar a publicar res més específic sobre Maimònides. En aquest context, influenciada segurament per Ortega y Gasset, també María Zambrano s’interessa per Maimònides, concretament per la *Guia de perplexos* com a gènere literari i publica tres textos breus relacionats amb el tema: «La ‘Guía’, forma de pensamiento», «La ‘Guía’» i «Una forma del pensamiento: la ‘Guía’». Els textos es troben recollits a María ZAMBRANO, *Confesiones y guías, op. cit.*, 2011. Es tracta però d’aproximacions a l’obra de Maimònides que no es centren en el pensament d’aquest autor. Després de Gaos només hi hauria l’intent de Javier Muguerza de redescobrir la filosofia de Maimònides com a oportunitat per repensar la racionalitat occidental. Javier MUGUERZA, *Des de la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990. Muguerza però segueix per la via del racionalisme moral, de Kant i l’ètica individual aristotèlica al pragmatisme de Jürgen Habermas, per descobrir en Maimònides un tipus de “racionalisme temperat” que rebaixa les pretensions de la Raó. En el context hispànic americà trobem un treball com el d’Alicia Axelrod-Korenbrodt, “Maimónides filósofo”, que parteix del pensament jueu però que troba com a únic interlocutor espanyol a Muguerza. Alicia AXELROD-KORENBROT, *Maimónides filósofo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981. En general, hi ha hagut poca implantació dels estudis jueus a Espanya fora de l’orientalisme. També des de l’any 1955 circulava la traducció al castellà de la *Guía de descarriados* de Dujovne, publicada a Buenos Aires,

hem dit adés, Roiz es pot considerar l'introductor a Espanya del Maimònides vist des de la perspectiva política, encara que no es tracta exactament del de Strauss perquè el desvincula d'Alfarabi pel que fa a la ciència política. La qüestió és que en el context hispànic no es produeix una discussió com la que té lloc a l'altra banda de l'Atlàntic. Val a dir que tampoc la versió anglesa de la *Guia de perplexos* de Shlomo Pines ha estat la traducció de referència més habitual. A Espanya, l'edició de referència ha estat la francesa de Salomó Munk, i a partir dels anys vuitanta l'edició espanyola de David Gonzalo Maeso.

Fora de les nostres fronteres, sobretot a Israel i als Estats Units, Strauss ha marcat l'agenda pel que fa als estudis sobre la filosofia maimonidiana. Hi ha dos temes que han esdevingut centrals i que s'articulen entorn de la crítica a Strauss:

1) Un dels temes més discutits és el de l'esoterisme, és a dir, la conveniència o no de desxifrar la *Guia de perplexos* a partir de la idea de la lectura de Maimònides a dos nivells, esotèrica i exotèrica, que Strauss exposa sobretot en "El caràcter literari de la *Guia de perplexos*" i en "Com començar a estudiar la *Guia de perplexos*". Seguint el què planteja Strauss, en concret a la *Guia de perplexos*, hi hauria la intenció de dissimular les idees més heterodoxes per mitjà d'una tècnica d'escriptura particular. Les contradiccions, que dèiem abans, els canvis abruptes de temàtica o les repeticions no serien defectes de forma sinó que ocultarien ensenyaments secrets, opinions que no poden revelar-se obertament per ser oposades a l'opinió generalment acceptada. Des d'aquesta perspectiva, la forma que pren l'obra per si mateixa seria una constatació del caràcter heterodox dels plantejaments de Maimònides. Strauss troba en Maimònides el millor exemple de la pràctica de l'art de revelar sense revelar, això és, de revelar la veritat a l'home que la pot comprendre per si mateix i d'ocultar-la a la multitud¹⁰¹. Per això, Strauss considera que s'ha de llegir a Maimònides a dos nivells: prenent en consideració els seus ensenyaments exotèrics com a tals, com a ensenyaments que són útils de cara al manteniment de la societat humana, i essent conscients que hi ha un ensenyament o sentit esotèric per qui pot comprendre per ell mateix que és útil en el coneixement de la veritat. Strauss pensa que aquesta lectura a

però sembla que no hauria tingut gran acollida en territori espanyol. MAIMÒNIDES, *Guía de descarriados*, L. DUJOVNE (ed. i trad.), Editorial Sigal, Buenos Aires, 1955.

¹⁰¹ Leo STRAUSS, «El carácter literario de la *Guía de perplejos*», p. 338.

dos nivells, exotèrica i esotèrica, és la mateixa que practica Maimònides quan considera el sentit extern i intern dels textos profètics. Quan Maimònides invita a buscar el sentit intern de l'Escriptura, mitjançant l'exposició de les paràboles que hi ha contingudes, amplia la capacitat de significació del text i podem pensar que Strauss està proposant el mateix. A través de la lectura esotèrica que suggereix Strauss estaríem en realitat obligats a posar en dubte les imatges que ens hem conformat amb una primera lectura o a partir del què estem acostumats. Aquest tipus d'obertura pot ser fructífera, en el sentit que predisposa al lector a la permeabilitat, a entomar el text de fora cap endins, però la perspectiva d'una veritat oculta entre bastidors pot portar també a pensar que hi ha un secret a desxifrar o una veritat que es deixa posseir per uns quants, una elit d'intel·lectuals que no sucumbeixen al dogmatisme de les opinions comunes. Veiem en el plantejament de Strauss el mateix gir conservador cap a l'*episteme* que pren Plató després de la condemna a mort de Sòcrates. Les lleis de la ciutat a les que Sòcrates s'entrega acaben condemnant-lo a morir i aquest accepta pietosament el veredict de una ciutat en la que creu. Després d'això, l'*episteme* és per Plató una espècie de refugi contra el món de les opinions comunes que havien condemnat al seu mestre. Strauss està retornant a aquest moment fonamental de la filosofia quan proposa la seva doctrina sobre l'esoterisme. El perill per a qui diu la veritat no és només la mort sinó també, per exemple, l'ostracisme social. Segons Strauss, en el cas de Maimònides es donaria aquesta tensió que considera consubstancial a la filosofia i que el faria mantenir certes opinions només perquè són necessàries per a la societat, perquè és allò al que la majoria està acostumat, sense renunciar a la veritat. Això faria necessari un tipus d'escriptura esotèrica com la que, segons Strauss, presenta Maimònides¹⁰². Per Kenneth Seeskin, la lectura esotèrica de Strauss arruïna els estudis maimonidians, no hi hauria necessitat, diu, de llegir-lo des

¹⁰² Leo STRAUSS, «El carácter literario de la *Guía de perplejos*», a *El libro de Maimónides*, *op. cit.* Segons el nostre parer, el dilema està en determinar com de lluny arriba Strauss en aquesta suposada des-valorització del món de les opinions comunes. Si ens fixem, per exemple, en el que planteja a la seva obra *Derecho Natural e Historia* veiem que proposa pensar allò donat des d'uns universals trans-històrics (des de preguntes i problemes perennes) que permetin conservar cert espai de transcendència més enllà del "convencionalisme". L'interès de Strauss és mantenir l'espai per a la crítica a partir de les preguntes sobre el règim just de la filosofia clàssica, però no assumeix que hi hagi veritats perennes. El coneixement del tot, dirà Strauss, no sempre és el mateix, no és una estructura inalterable. Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia*, trad. Luciano Noretto, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014, p. 88-89. El que ens sembla que proposa Strauss és més aviat buscar la veritat de les opinions, com hauria fet Maimònides.

de l'esoterisme¹⁰³; en un sentit similar Norbert M. Samuelson apunta que l'esoterisme ha portat a un "forat negre conceptual" en l'estudi de Maimònides i, principalment, de la *Guia de perplexos*¹⁰⁴; Marvin Fox considerava "exasperant"¹⁰⁵ el text introductori de Strauss a la *Guia de perplexos* pel seu llenguatge opac i també, en aquesta línia, Herbert A. Davidson ha posat en dubte el simbolisme numèric que Strauss troba en la disposició dels capítols de l'obra de Maimònides¹⁰⁶; Warren Zev Harvey també ha estat molt crític amb Strauss i ha dit que paralitza els estudis sobre la *Guia de perplexos*¹⁰⁷. Aquesta és només una mostra de l'oposició que ha generat la lectura de Strauss, sobretot pel secretisme i la confusió que produeix. L'oposició a la doctrina de l'esoterisme ha portat de retruc a menystenir la "interpretació política" de Strauss, ja que la idea d'un Maimònides que és com el Plató més polític l'acaba justificant amb la seva teoria de l'esoterisme. Més enllà de la discussió sobre la problemàtica de la seva lectura i escriptura esotèrica creiem que en Strauss es perfila un Maimònides interessant que passa desapercebut, un filòsof polític que és una espècie de crític

¹⁰³ Kenneth SEESKIN, «Esotericism and the Limits of Knowledge: A Critique of Strauss», a *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, Oxford University Press, Nova York i Oxford, 2000, p. 117-188. Per Seeskin, no hi ha necessitat de llegir-lo des de l'esoterisme per acabar dient que només podem conèixer parcialment, si és esotèric és perquè les veritats apareixen només en flaixos. El problema amb l'esoterisme de Strauss seria que al final la veritat sobre com són les coses queda amagada. Per què amagar-la, es pregunta Seeskin, si no la podem conèixer?

¹⁰⁴ SAMUELSON, «Maimonidean Scholarship at the End of the Century», *op. cit.*, p. 107. Samuelson pren una via pragmàtica i diu que no podem saber què volia dir o donar explicació a cada contradicció, així que no cal buscar els secrets que suposadament amaga la *Guia de perplexos*.

¹⁰⁵ Marvin FOX, «The Guide of the Perplexed (review)», a *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 3., Núm. 2, 1965, p. 265-274.

¹⁰⁶ Herbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and His Work*, *op. cit.*, p. 396-397. Més enllà del problema de la sobre-interpretació a la que portaria l'esotericisme, Davidson considera que les posicions que defensen els qui anomena els "esoteristes exhaustius", que llegeixen l'obra de Maimònides des de l'assumpció de la seva adscripció a la filosofia, són insostenibles. Herbert A. DAVIDSON, «Maimonides' Secret Position On Creation», a Isadore TWERSKY (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge i Londres, 1979, p. 16-40. Strauss havia suggerit que, en la qüestió sobre l'eternitat o creació del món. Maimònides en realitat es decantava per la doctrina de l'eternitat. Al portar a Maimònides al terreny de la filosofia, Strauss busca en certa manera corregir la filosofia des de la Revelació, però deixa als estudiosos embrancats en la discussió sobre les veritables intencions i creences de Maimònides. Davidson es fa ressò de les conseqüències que té el gir que proposa Strauss al considerar que en realitat Maimònides estava convençut de la doctrina de l'eternitat del món, la qual cosa vol dir que la seva defensa de la doctrina de la creació del món *ex nihilo* seria només aparent. Després de Strauss, diu Davidson, molta de la producció acadèmica sobre Maimònides se centra en determinar quina és la veritable opinió de Maimònides sobre el tema i molts acadèmics acaben convençuts que, en realitat, advocava per la doctrina de l'eternitat. Per exemple: Warren ZEV HARVEY, «Why Maimonides Was Not a Mutakallim», a Joel L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Liverpool University Press, Oxford, 1991, p. 113. Davidson indica que després de Strauss sembla *naïve* suggerir que Maimònides, en realitat, volia dir el que diu, és a dir, que creu en la doctrina de la creació del món *ex nihilo*. Herbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and His Work*, *op. cit.*, p. 398.

¹⁰⁷ Warren ZEV HARVEY, «Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics», a Ira Robinson, et al., (eds.), *The Thought of Moses Maimonides*, Edwin Mellen, Nova York, 1990, p. 1-15.

cultural dins l'àmbit de la tradició jueva, com ho era Spinoza i també en certa manera el mateix Strauss. Tots tres comparteixen la mateixa preocupació per desmuntar el dogmatisme, sigui de l'ortodòxia jueva o de la filosofia jueva, des de dins del judaisme¹⁰⁸. Per això, Strauss insisteix en que la *Guia de perplexos* és un llibre jueu, encara que el seu Maimònides sigui també un “marrano” filosòfic¹⁰⁹. D'aquesta forma, tot i que sembli contradictori, mostra aquesta idea d'una figura compromesa amb una comunitat política que en aquest cas concret està articulada entorn la Llei revelada i al mateix temps exemplifica de la manera més sublim l'espai de “possibilitat de la filosofia”, una motivació que està en el cor de tots els plantejaments de Strauss¹¹⁰. Maimònides seria com el propi Strauss, “reverent amb la tradició jueva” i “un esperit rar d'*ethos* realment filosòfic”, com diu d'ell Alexander Altmann¹¹¹. Hi ha una idea de Strauss en el text «Com començar a estudiar la *Guia de perplexos*» que ens fa pensar especialment en això i és quan diu que Maimònides invita al lector (al seu alumne Yossef Ibn Aknin) a acudir a la ciència natural per no acontentar-se amb seguir a una autoritat, fins i tot per no acceptar la informació per autoritat de Maimònides, el seu mestre. Strauss es basa en la idea de Maimònides de que la ciència natural té un efecte corruptor sobre els qui no són perfectes¹¹². La següent declaració de Strauss creiem que explica el sentit del seu esoterisme:

La ciència natural altera la comprensió del significat de la Llei, de les raons per les quals ha de ser obeïda i del pes que s'ha d'atribuir a les

¹⁰⁸ El text «Filosofia i llei. Contribucions a la comprensió de Maimònides i dels seus predecessors» mostra quines eren les preocupacions de Strauss quan tot just començava a articular la seva proposta de lectura. Per una banda, el lloc o no-lloc que podia ocupar l'ortodòxia jueva en un context il·lustrat i, per altra banda, el camí que estava prenent la filosofia jueva, com podem veure en la seva crítica a Julius Guttmann. Leo STRAUSS, «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 45-201. Per la seva part, Julius Guttmann es posiciona contra la interpretació política de Strauss: Julius GUTTMANN, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*, trad. David W. Silverman, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973, p. 503-504 (nota 125). Com ha indicat Chiara Adorisio, el conflicte entre Leo Strauss i Julius Guttmann és un conflicte entre la filosofia de la religió i la filosofia política: Chiara ADORISIO, «Philosophy of Religion or Political Philosophy? The Debate Between Leo Strauss and Julius Guttmann», a *European Journal of Jewish Studies*, Vol. 1, 2007, p. 135-155.

¹⁰⁹ Hi ha hagut molts intents de suturar la fractura entre filosofia i judaisme. Norbert M. Samuelson, per exemple, nega que Maimònides sigui el “marrano filosòfic” que propugna Strauss entre d'altres coses perquè no creu que la filosofia natural d'Aristòtil sigui incompatible amb el judaisme. Norbert M. SAMUELSON, «Maimonidean Scholarship at the End of the Century», op. cit., p. 104.

¹¹⁰ La crítica de Strauss al positivisme i a l'historicisme va en el mateix sentit: “han aconseguit finalment destruir la possibilitat mateixa de la filosofia política”, diu Strauss. Leo STRAUSS, *¿Qué es la filosofía política? Y otros ensayos*, trad. Juan García-Morán Escobedo, Alianza editorial, Madrid, 2014, p. 91.

¹¹¹ Alexander ALTMANN, «Leo Strauss (1899-1973)», a *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 41/42, 1973 - 1974, p. xxxvi.

¹¹² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 150-152 (I: 62).

diferents parts. En una paraula, la ciència natural trastorna els hàbits. Al dirigir-se a un lector que no està familiaritzat amb la ciència natural, Maimònides es veu obligat a procedir d'una forma que no trastoqui els hàbits o ho faci en el menor grau possible. Obra com una persona moderada o conservadora¹¹³.

2) L'altre tema que ha estat central entre els intèrprets moderns de Maimònides i que ha evolucionat entorn de la crítica a Strauss és el de la relació entre les dues fonts de saber, la filosofia i el judaisme, Atenes i Jerusalem. “Ser un jueu i ser un filòsof són coses incompatibles”, afirma Strauss¹¹⁴. La qüestió sobre la possible conciliació o irresolubilitat de les dues fonts planeja sempre sobre els estudis de l'obra de Maimònides des que es publica la *Guia de perplexos*, però Strauss aviva aquesta qüestió al mantenir la idea de la irresolubilitat¹¹⁵, com Spinoza, després dels esforços de l'escolàstica i la filosofia jueva moderna per conciliar-les. Creiem que en realitat Strauss parteix del mateix punt de partida que en certa manera hem suggerit abans quan parlàvem de l'esoterisme: que una no sigui la serventa de l'altre i es mantingui la possibilitat de la filosofia. La qüestió de la incompatibilitat entre ser jueu i filòsof en Strauss remet novament al dilema del filòsof a la ciutat, el mateix que ha d'afrontar Plató després de la condemna al seu mestre, Sòcrates, i que tant li preocupa a Strauss. La connexió entre ambdues qüestions és possible si entenem, com Strauss, que el judaisme com a llei no és solament un assumpte de la religió o un assumpte privat. La interpretació que fa Strauss de Maimònides es pot llegir des d'aquesta òptica del dilema clàssic del filòsof en la ciutat. Strauss dona primacia a l'element filosòfic del pensament de Maimònides¹¹⁶, però això no vol dir que Maimònides sigui aliè a la vida

¹¹³ Leo STRAUSS, «How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*», a MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. xix. Hem utilitzat també la traducció castellana: MAIMÒNIDES, «Como empezar a estudiar la *Guía de Perplejos*», *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 410.

¹¹⁴ Leo STRAUSS, «How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*», a MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, p. xi-lvi. En línia amb la proposta de Strauss es pot veure: Kenneth HART GREEN, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, op. cit., p. 3. En canvi, una crítica a la irresolubilitat straussiana es pot veure a Kenneth SEESKIN, «Esotericism and the Limits of Knowledge: A Critique of Strauss», a *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, op. cit., p. 177-188.

¹¹⁵ En el marc de les investigacions tomistes, Étienne Gilson ha apuntat a la problemàtica que planteja la noció de “filosofia cristiana”. No posa en dubte que hi hagi hagut cristians filòsofs, però és possible parlar de filòsofs cristians? El mateix dilema aplicaria als musulmans i als jueus. A la filosofia combinada amb el dogma religiós se la designa amb el nom d'escolàstica, però aquestes escolàstiques mereixen el nom de filosofies? És indiferent que els filòsofs tinguin una religió? Étienne GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Ediciones Rialp, Madrid, 2004 [1979], p. 13-46.

¹¹⁶ En contraposició, han aparegut en els últims anys investigacions que ressalten el judaisme de Maimònides: Herbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and His Work*, op. cit., 2010;

pràctica o a la política, per aquesta raó ressalta la idea que la *Guia de perplexos* és un llibre jueu¹¹⁷. Per molt que Strauss faci prevaler la filosofia en el plantejament de Maimònides no posa en qüestió la seva afiliació a la tradició jueva, a més, seria un contrasentit tenint en compte que Maimònides es comptava entre les autoritats jueves més importants¹¹⁸. Com a líder de la comunitat jueva, Maimònides no podia voler posar en dubte la tradició revelada sobre la qual es configurava el mode de vida de ser jueu. En les seves responsabilitats comunals com a mestre de la llei jueva la seva màxima preocupació havia estat sempre fer comprensible la llei per tal que aquesta seguís orientant, sobretot en moments de crisi com el que vivia la tradició jueva, entremig de la persecució i de les elucubracions messiàniques. La *Guia de perplexos* pot comptar-se entre els estris per tal d'assolir aquest objectiu de fer comprensible la tradició. Aquesta visió de Maimònides que nosaltres plantejarem aquí no és del tot incompatible amb el Maimònides de Strauss. Per Strauss, “Maimònides entra en el rang de les autoritats jueves tradicionals” i des d'aquesta posició, segons Strauss, “introdueix la raó sota l'aparença de l'autoritat”¹¹⁹. Un exemple seria quan Maimònides explica a la primera part de la *Guia de perplexos* algunes de les expressions de la Llei que poden fer pensar en la corporalitat de Déu i diu que s'han de prendre en termes figuratius quan contradiuen la raó. Strauss podria estar d'acord que Maimònides torna versemblant la tradició en posar en relleu el fonament racional o filosòfic de la Llei. Per Maimònides i els *falasifa*, dirà Strauss, la Llei els és donada i, “com a filòsofs, han de tractar de comprendre la Llei que els ha estat donada, i Plató, només Plató, els possibilita aquesta comprensió”¹²⁰. El que nosaltres volem posar en

Howard KREISEL, *Maimonides' Political Thought. Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal*, State University of New York Press, Albany, 1999; Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., Stanford University Press, Stanford, 2001.

¹¹⁷ STRAUSS, «Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 401.

¹¹⁸ Per clarificar aquesta qüestió, resulta interessant el que apunta Antonio Lastra, sobre que Strauss en una carta al seu amic Jacob Klein defineix a Maimònides com un “esperit lliure” (*freigeist*). Antonio LASTRA, «A Proem», a Antonio LASTRA i Josep MONTSERRAT MOLAS (eds.), *Leo Strauss, Philosoph. European Vistas*, State University of New York Press, Albany, 2016, p. 8. Aquest Maimònides recorda al Spinoza de “l'ànima lliure”. Ara bé, cal tenir en compte que la situació de Maimònides era diferent que la de Spinoza, bàsicament perquè en el cas d'aquest últim la Torà ja no regeix la vida pública. Spinoza reafirma la societat liberal quan diu que les lleis civils regeixen ara, deixant fora la Revelació de l'estructura de l'Estat. Des d'aleshores, si la Revelació té un lloc és com a assumpte privat, de la moral, com a religió pròpiament. Maimònides no és l'hebreu modern, hobbesià, que és Spinoza.

¹¹⁹ Leo STRAUSS, «Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 418.

¹²⁰ Leo STRAUSS, “Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores”, a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 201.

valor d'això és que Maimònides no ho fa com a filòsof, no busca el coneixement pel coneixement, sinó que hi ha una necessitat urgent d'orientar la vida política perquè els jueus no esperin en la persecució que arribi el Messies.

Strauss parteix del model de filosofia política platònica del filòsof que retorna a la ciutat per sotmetre's a la llei de la comunitat. Faltaria veure exactament si Maimònides s'avé a aquest model de filosofia política, a banda de redescobrir quina és per Strauss la filosofia política de Plató, la qual cosa sobrepassa l'abast d'aquesta investigació. Per ara direm que, si les nostres asseveracions són certes, Maimònides és per Strauss un prototip de filòsof polític; un filòsof, jueu, que escriu un llibre per a jueus. En aparença no sembla una asserció massa problemàtica. El que resulta desconcertant és que per subratllar aquesta coexistència entre allò jueu i filosòfic (que veiem que d'alguna forma és possible en la manera com entén a Maimònides) manté la idea de la no reconciliació entre Atenes i Jerusalem. El problema per Strauss és que l'harmonització només és possible si un dels elements es converteix en servent de l'altre, la qual cosa vol evitar a tot preu. A la correspondència que manté amb Eric Voegelin deixa clar que per ell "tot intent de síntesis és, de fet, optar per Jerusalem o per Atenes"¹²¹. De la mateixa manera que manté oberta la possibilitat de la filosofia en el judaisme, Strauss entén que la filosofia hauria de mantenir-se també oberta al repte que significa la revelació. Per això, les tensa de tal manera que una i altre acaben en una relació de necessitat. Qualsevol intent de resoldre la qüestió en una o altra direcció, d'apaivagar-ne la dialèctica, és vist per Strauss com un prejudici. La causa, ni més ni menys, de la decadència de la cultura occidental¹²².

El tema de l'esoterisme, de la mateixa manera que la qüestió de la incompatibilitat entre Atenes i Jerusalem, estan vinculats al problema de la relació del filòsof amb la ciutat, que és l'essència de la filosofia política. Com queda patent en incloure la lectura de l'obra de Maimònides en el volum *Persecució i l'art d'escriure*, per Strauss el problema de la filosofia política està a la base de la *Guia de perplexos i*

¹²¹ Eric VOEGELIN i Leo STRAUSS, *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, trad. Antonio Lastra i Bernat Torres Morales, Trotta Editorial, Madrid, 2009, p. 116. Strauss no pot acceptar l'intent d'Eric Voegelin d'establir, a partir de Sant Agustí, una relació entre la ciència o metafísica i la revelació.

¹²²Aquest desacord radical entre les dues arrels del món occidental, la filosofia grega i la Bíblia, és segons Strauss "el secret de la vitalitat de la civilització occidental". Leo STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 212.

explica els motius del perquè l'escriu com l'escriu. Tot i això, no s'acostuma a llegir al Maimònides de Strauss juntament amb la filosofia política de Strauss, segurament en gran part perquè qui acudeix a les investigacions de Strauss sobre Maimònides no prové habitualment del camp de la filosofia política o el seu interès principal no és la filosofia política¹²³. De manera que, com indicàvem abans, l'abast de la interpretació política que Strauss fa de Maimònides passa desapercebuda, sobretot amb el nivell de soroll que fan temes tant controvertits com són el de l'esoterisme i la incompatibilitat d'Atenes i Jerusalem, que per extensió implica la incompatibilitat de la filosofia i el judaisme, la qual cosa suposa posar en entredit la noció mateixa de filosofia jueva¹²⁴. Però la tensió no és diferent de la que Strauss veu en la filosofia política, entre la política que té una funció conservadora i la filosofia que té per funció cercar la veritat i que, per tant, pot posar en dubte les convencions. En «Com començar a estudiar la *Guia de perplexos*» s'evidencia quina és la convicció subjacent en el plantejament de Strauss: ser seguidor d'una autoritat no és la forma ideal d'estar a la ciutat, o a la cultura, la forma ideal d'estar a la ciutat és a través de la reflexió filosòfica¹²⁵. Aquesta és la manera de Strauss de posar en valor el judici com a facultat crítica¹²⁶.

¹²³ Hi ha tanmateix algunes aproximacions com la d'Aviezer Ravitzky que parteix del problema de la filosofia política. Aviezer RAVITZKY, «Maimonides: Esoterism and Educational Philosophy», a Kenneth SEESKIN (ed.), *Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge i New York, 2005, p. 300-323.

¹²⁴ Recentment, Yitzhak Y. Melamed ha traçat una línia de filosofia jueva alternativa que recupera el Talmud, en contra de filòsofs jueus moderns com Cohen que, diu, parteixen d'una desvaloració del Talmud com a font fonamental del judaisme per efecte d'un procés de "protestantització". Melamed ha posat en dubte que es pugui dir filosofia jueva a la filosofia de Cohen només pel fet que sigui jueu i filòsof al mateix temps. Melamed inclou a Strauss entre els filòsofs que donen continuïtat al projecte filosòfic de Cohen, ja que ambdós compartirien un mateix desconeixement de la literatura talmúdica i rabínica. En referència a Strauss diu que "només algú que no sap res del Talmud –diu Melamed– pot oposar Atenes i Jerusalem". Yitzhak Y. MELAMED, «Salomon Maimon and the Failure of Modern Jewish Philosophy», [www.academia.edu, https://www.academia.edu/10753050/Salomon_Maimon_and_the_Failure_of_Modern_Jewish_Philosophy_English_version_email_work_card=view-paper](https://www.academia.edu/10753050/Salomon_Maimon_and_the_Failure_of_Modern_Jewish_Philosophy_English_version_email_work_card=view-paper), p. 13. Tanmateix, Melamed no té en compte que al mantenir deliberadament la irreconciliabilitat d'ambdues fonts Strauss adverteix contra l'ús instrumental de la religió i/o de la raó per propòsits dogmàtics.

¹²⁵ Leo STRAUSS, «Como empezar a estudiar la Guía de perplexos», a *El Libro de Maimónides*, op. cit., p. 411.

¹²⁶ Sobre el judici en l'obra de Strauss es pot veure: Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003.

2.2 Entre l'acció i la contemplació

Partim, llavors, de la constatació que els estudis sobre Maimònides s'han centrat sobretot en determinar les fonts filosòfiques del seu pensament i poc en el tema de la política, a banda de l'aproximació política de Strauss i dels treballs que sorgeixen sota la seva influència. Algunes assumpcions en dificulten la tasca, com ara el fet que es consideri el judaisme exclusivament com a religió, de manera que si s'ha d'establir la relació de Maimònides amb el judaisme el més natural és que es faci dins del camp de la filosofia de la religió o de la teologia. En qualsevol cas, insistim que no és habitual la lectura de la seva obra en el camp de la ciència política, ni específicament en el de la teoria política. En aquest sentit, val a dir que també influeix el fet que, com apunta Strauss, la revelació hagi perdut en la modernitat el seu estatus cognitiu. Aquest procés de depreciació és paral·lel al desenvolupament de la ciència moderna. La tradició revelada i la ciència adopten concepcions de la veritat pròpies, diu Strauss, però només la segona es dota de la força vinculant del coneixement¹²⁷. La veritat de la revelació es torna de dubtosa objectivitat des de les premisses de la nova ciència. Quan introdueix el seu text sobre “El caràcter literari de la *Guia de perplexos*”, assenyala que ho fa des de la “sociologia del coneixement”, per no limitar-se a estudiar només el que es considera pròpiament coneixement. La ciència política ha tendit a voler equiparar-se a la ciència natural en termes de coneixement i, dins la ciència política, la teoria política s'ha vist obligada a acceptar el seu rol com a provisorament conceptual de l'aparell teòric del científic polític o, en el pitjor dels casos, a conformar-se amb l'etiqueta de teoria política normativa que fonamentalment s'associa a la qüestió moral¹²⁸.

Una altra assumptió que obstaculitza l'estudi polític del pensament de Maimònides té a veure amb l'auto-comprensió de la filosofia política. Les qüestions tocants a la metafísica com seria la qüestió de la Providència divina tenen en general

¹²⁷ Leo STRAUSS, «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 59. En aquest text primerenc, Strauss veu la renúncia moderna a la tradició revelada com un dels motius de la incompatibilitat entre la Il·lustració i l'Ortodòxia jueva, encara que la tradició revelada segueixi regint en termes de moralitat.

¹²⁸ Sobre la teoria política com a cultiu de la comprensió política, més enllà del seu caràcter teòric o científic, normatiu o no normatiu, es pot veure: Sheldon S. WOLIN, «Political Theory as a Vocation», a *The American Political Science Review*, Vol. 63, Núm. 4, 1969, p. 1062-1082. Sobre la ciència política i la seva relació amb la teoria política es pot veure: Víctor Alonso ROCAFORT, *Retòrica, democràcia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

cabuda dins l'àmbit de la filosofia, però la proposta de Maimònides no hi encaixa bé quan la lectura es fa des de l'escissió aristotèlica entre vida contemplativa i vida política, entre teoria i pràctica, que és subjacent a la tradició de pensament polític. La tensió entre aquestes modalitats d'existència ha estat pensada d'una manera molt enlluernadora per Hannah Arendt, contemporània de Strauss i també judeo-alemanya, que ens ha ajudat a reflexionar en aquest aspecte des d'una posició distant i crítica amb la de Strauss. Arendt no estudia el cas de Maimònides, sinó sobretot la manera en què Plató rearticula la relació entre *vita activa* i *vita contemplativa* després de la condemna i mort de Sòcrates, tot degradant el mode d'existència política que havia estat el més alt per a la societat grega. Cal fer notar aquí també el canvi que es produeix, segons aquesta teòrica de la política, en la concepció de la vida activa (*vita activa*) en Aristòtil i en el període medieval. En Aristòtil, la forma de vida política (*bios politikos*) es concebia com a independent de les necessitats i exigències humanes. Els diferents modes de vida (*bioi*) segons Aristòtil havien de ser elegits pels homes en llibertat, sense coaccions i independentment de les necessitats de la vida, per això es conceben com a oposats a la necessitat o a la utilitat. És a dir, la vida activa no podia ser solament “una manera d'acció necessària per mantenir units els homes dins d'un ordre”¹²⁹.

Amb la desaparició de l'antiga ciutat-estat –diu Arendt–, l'expressió *vita activa* perd el seu significat polític específic i passa a denotar compromís actiu amb les coses mundanes. D'això no se segueix que la labor i el treball s'elevin a la jerarquia de les activitats humanes i aconseguixin la mateixa dignitat que una vida dedicada a la política. Va ser més aviat al contrari: l'acció es va considerar també entre les necessitats de la vida terrena, i la contemplació (el *bios theoretikos*, traduït per vida contemplativa) es va deixar com l'únic mode de vida veritablement lliure¹³⁰.

Com dèiem, Arendt remet a la filosofia *anti-política* de Plató com a origen de la tendència a considerar la superioritat de la contemplació i a Tomàs d'Aquino (*Summa theologiae*, II-II.179 esp. art.2) com a exemple d'aquesta concepció medieval de la vida activa que sorgeix de la necessitat¹³¹. Molts estudis intenten determinar si Maimònides es decanta per la vida teòrica o la pràctica en base a com aquest entén la

¹²⁹ Hannah ARENDT, *La condició humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 26-27.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹³¹ *Ibid.*, p. 35 (nota 9).

perfecció humana, si amb una finalitat estrictament intel·lectual, moral o política¹³². Hi ha diferents passatges de la *Guia de perplexos* que suposadament apunten en direccions contràries. En l'últim capítol, III: 54, hi hauria les dues tendències, pràctica i teòrica. Per una banda, trobem una clara referència al caràcter intel·lectual de la perfecció humana en el seu estadi més elevat:

[...] la verdadera perfecció humana; consisteix en l'adquisició de virtuts racionals –és a dir, aprehendre els intel·ligibles, que ensenyen opinions verdaderes sobre les coses divines. Aquesta és, en realitat, la finalitat última; això és el que dona a l'individu la perfecció verdadera, una perfecció que li pertany només a ell; que el fa preservar per sempre; a través d'aquesta l'home és home¹³³.

Individualment, per mitjà del desig de conèixer a Déu, l'home aconsegueix un tipus de perfecció que fa que l'home sigui home, en referència clarament a la naturalesa racional de l'home, i que en últim terme porta a la preservació perpetua. La perfecció intel·lectual que és el coneixement de Déu portaria a un tipus d'immortalitat espiritual que s'ha associat amb la imatge del món que ve (*Olam Ha-Ba*) que Maimònides exposa en els capítols finals de la *Mixné Torà*. Allà, assenyala que els savis i profetes anhelan el temps del Messies perquè Israel es pugui dedicar a la Llei i la seva saviesa i pugui merèixer la vida del món que ve, que seria el bé màxim. En els temps messiànics, diu, l'única preocupació és conèixer Déu¹³⁴. Des d'aquesta perspectiva, el que pren valor és sobretot la vida intel·lectual, el fet de contemplar Déu, sense haver-se de preocupar de les necessitats mundanes. La major recompensa de servir a Déu és tenir un lloc en el món venidor, que és el món de l'ànima, on no existeixen els cossos físics i que és superior a l'era messiànica i a tots els plaers mundans. Com en el dictamen rabínic que diu que “en el món que ve no hi ha menjar, beure ni intimitat sexual...els justos s'asseuen amb les seves corones sobre el cap i gaudeixen del resplendor de la presència de Déu”¹³⁵. Aquesta perfecció màxima,

¹³² Una visió panoràmica de les diferents interpretacions que existeixen sobre això es pot trobar a: Joel L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, op. cit., esp. “Part 1: Philosophy: Ethics, Politics, Metaphysics”, p. 13-194.

¹³³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 635 (III: 54).

¹³⁴ MAIMÒNIDES, «Del codi o Mishné Torà», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 246.

¹³⁵ Maimònides explica el significat d'aquest dictamen rabínic en diverses ocasions. MAIMÒNIDES, «Repentance 8: 2», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishing, Jerusalem, 1986-2007, <https://www.sefaria.org>, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Repentance.8.2?lang=bi. Vegeu també: MAIMÒNIDES, «Del Comentari al Tractat Sanhedrin», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 302.

pròxima a l'ascetisme, fa referència segons Maimònides al tipus de coneixement que possibilita entrar al món que ve, amb els justos com a paradigma de desenvolupament del potencial espiritual.

En aquesta direcció apuntaria també el capítol III: 51, en el qual exposa el tipus de vincle amb Déu. A través de l'aprehensió intel·lectual de Déu, l'home és capaç d'estimar i adorar Déu "amb tot el cor i tota l'ànima" (Dt. 11: 13). La finalitat última o perfecció última de l'home seria el coneixement de Déu que porta a l'amor a Déu. Sobre aquesta forma de culte intel·lectual, Maimònides diu el següent:

Manifesta cosa és, doncs, que l'home ha de conèixer Déu a fi de donar-s'hi i d'aplicar la facultat intel·lectual a estimar-lo constantment¹³⁶.

I afegeix:

La majoria de les vegades, això només es pot aconseguir en la solitud i l'aïllament; d'aquí que l'home superior cerqui sovint d'entotsolar-se i de fugir de la companyia de la gent, a menys que la necessitat li ho impedeixi¹³⁷.

Aquest capítol III: 51 ha servit especialment per defensar la idea que, en Maimònides, la via que condueix a l'home a la perfecció última és la metafísica o ciència divina i que el seu ideal de vida és la vida contemplativa. En aquest sentit, es diu que assumeix la visió aristotèlica de la perfecció.

Des de la perspectiva que s'intenta desenvolupar en aquesta tesi, certament, per Maimònides la unió amb Déu es fa possible des de l'existència teòrica independent, per la via intel·lectual ja que la semblança entre l'home i Déu és purament intel·lectual. Per això, considera que el coneixement de les intel·ligències separades i de Déu només és possible per mitjà de l'intel·lecte. Déu és sempre intel·lecte en acte i l'home només passa de potència en acte, de tant en tant, quan alguna cosa ha estat intel·ligida¹³⁸. Sobre la forma de culte intel·lectual hem dit abans

¹³⁶ *Ibid.*, p. 621 (III: 51). Hem utilitzat aquí la traducció de Feliu: *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 205.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 163-166 (I: 68).

citant a Maimònides que quan l'home té coneixement de Déu, és a dir, quan coneix els intel·ligibles, aplica la facultat intel·lectual a estimar a Déu constantment. La virtut racional es presenta com a necessària per arribar a estimar a Déu amb “tot el cor i tota l'ànima”. Amb la qüestió de l'amor a Déu Maimònides introdueix cert element de practicitat encara que la unió amb Déu sigui purament intel·lectual, des de l'existència teòrica independent. Com vèiem en el fragment del capítol III: 59, la perfecció intel·lectual és un tipus de perfecció que pertany a l'individu i només a ell. “Ha de ser teva, teva i prou; no la comparteixis amb cap estrany” [l'aigua que brolla de la teva cisterna]” (Prov. 5: 17), anuncia Maimònides fent referència a l'Escriptura. Aquest tipus de perfecció està en l'individu si cultiva la pròpia ànima i és la que ha de desitjar, és a dir, el coneixement de Déu que porta a mantenir l'opinió correcta respecte de les coses divines. Aquesta idea d'una perfecció, que pertany a l'individu i només a ell, creiem que és la mateixa que Maimònides manté en el capítol III: 51 quan fa èmfasi en la conveniència d'estar sol i allunyat de les coses mundanes quan un s'ocupa de l'activitat intel·lectual¹³⁹.

Pel que hem dit fins ara, podem suposar que Maimònides està optant per donar preferència a la vida contemplativa? Creiem que no, que quan diu que la veritable perfecció humana i la finalitat última s'aconsegueix per mitjà de la solitud i l'aïllament es refereix a tenir temps d'estudi bàsicament. Maimònides mateix mancava d'aquest temps, ho veiem a la carta a Ibn Tibbon a propòsit de la traducció de la *Guia de perplexos* i que hem reproduït parcialment quan parlàvem del recorregut vital del nostre pensador. “He fugit dels fills dels homes, m'he retirat i aïllat a un lloc on no em puguin trobar”, li diu a Ibn Tibbon, d'altra manera no hauria tingut un moment per escriure. Maimònides li escriu a la carta que, després de la jornada de treball, acaba esgotat i que “cap dels israelites pot parlar-me o trobar-se i aïllar-se amb mi excepte el dissabte”. D'aquí, també, la importància de la festivitat del Sàbat. Aquesta pot semblar una resposta trivial a una pregunta primordial com és la de la posició de Maimònides respecte de la vida pràctica i teòrica, que és també preguntar-se per quina és la seva via d'accés a la felicitat, si la via moral platònica o la via metafísica

¹³⁹ Steven Harvey manté també que la forma com Maimònides parla de la solitud en el capítol III: 51 és conforme al capítol III: 54, quan Maimònides apunta que la perfecció de la virtut racional contrasta amb la virtut moral perquè no necessita dels altres. Steven HARVEY, «Maimonides in the Sultan's Palace», a Joel L. KRAEMER, *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, op. cit., p. 68.

aristotèlica¹⁴⁰. Tanmateix la nostra recerca ha d'atendre a cadascuna de les afirmacions de Maimònides per tal de fer-ne una interpretació cabal. Hi ha altres aspectes que ens fan pensar que no té preferència per la vida contemplativa: per exemple, que Moisès no necessita allunyar-se de les coses mundanes, segons Maimònides¹⁴¹. Aquest asserció ens sembla prou significativa perquè Moisès és un model de perfecció intel·lectual per Maimònides.

Així mateix, encara que hi hagi certa separació del món i que el món venidor superi els plaers mundans, en cap cas el fet d'encaminar-se a la perfecció última pot significar per Maimònides desprendre's d'allò mundà perquè l'exercici anímic no deixa de ser una funció corporal. Per això, la reflexió intel·lectual resulta inseparable de la vida política també quan persegueix la perfectibilitat. Com ha destacat Javier Roiz, per Maimònides la soledat igual com la salut del cos són condicions per a la perfecció en la vida. Es tractaria d'una soledat parcial que permet pensar, estar amb un mateix, “no un retir monacal al desert...sinó una soledat que permet fer-se amb el govern d'un mateix”¹⁴², precisament perquè el cos és important. De la mateixa manera que quan Maimònides indica que al complir els preceptes s'hauria de fer considerant el seu significat, sense distraccions, és a dir, sense pensar en altres coses mentre es duen a terme: “Si pregues movent els llavis mentre estàs de cara a la paret, i al mateix temps estàs pensant en el que vols comprar o vendre; o si llegeixes la Torà amb la llengua però sense posar-hi el cor, pensant en l'habitatge que et vols construir”, o si fas el mateix amb les teves accions i no reflexiones sobre el seu significat, no estàs complint amb la finalitat de la Llei, afirma. “Tu ets a prop dels seus llavis, però lluny del seu cor” (Jer. 12: 2)¹⁴³. Estar amb Déu aleshores seria una forma d'estar amb un mateix, en certa manera una forma de trencar la inèrcia de la vida quotidiana, però no

¹⁴⁰ Per Pierre Bouretz Maimònides presenta dos models de vida igualment filosòfics: la via moral platònica i la via metafísica, que no serien incompatibles perquè les dues vies busquen la conjunció o unió amb Déu, amb un horitzó que és una forma d'immortalitat. Bouretz destaca especialment de Maimònides que sàpiga combinar l'aristotelisme i el platonisme seguint a Alfarabi. Pierre BOURETZ, *Lumières du Moyen-Âge. Maïmonide philosophe*, Gallimard, Paris, 2015, p. 435, 438.

¹⁴¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 623 (III: 51).

¹⁴² Javier ROIZ, *Maimónides y la teoría política del sur de Europa*, op. cit., p. 32-33.

¹⁴³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 622-623 (III: 51). Roslyn Weiss considera que l'activitat intel·lectual en Maimònides “desencarna”. Roslyn Weiss, «Maimonides on Perfecting Perfection», a *The Harvard Theological Review*, Vol. 110, Núm. 3, 2017, p. 339-359. Pel contrari, pensem que Maimònides encarna l'activitat intel·lectual. Sobre l'encarnació de l'intel·lecte es pot veure: Josef STERN, «The Embodied Life of an Intellect», a *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, Cambridge i Londres, 2013, p. 306-349.

una experiència fora de la mundanitat. No ens sembla contradictori amb el que dèiem abans sobre que en el món que ve que no hi ha menjar ni beure, perquè per Maimònides el món venidor és exclusivament un món espiritual, d'ànimes, d'idees abstractes o intel·ligibles. “Les coses mundanes, l'ànima les desitja només perquè el cos les necessita per conservar-lo sa”, diu Maimònides a la *Mixné Torà*; quan desapareix el cos, desapareix el desig per les coses mundanes¹⁴⁴. En el dictamen rabínic sobre el món que ve, que declara que els justos “s’asseuen amb les seves corones sobre el cap i gaudeixen del resplendor de la presència de Déu”, diu Maimònides que “asseure’s” només pot dir-se en sentit metafòric perquè no hi ha cossos en el món espiritual que puguin asseure’s. Les “corones sobre el cap” farien referència a allò que l’intel·lecte ha adquirit, al corpus de coneixement abstracte que perviu en realitat sense forma corporal, fent al·lusió a l’estat de l'ànima quan obté coneixement de Déu.

Tot i la preocupació evident pel coneixement de Déu o ciència divina, altres fragments de la *Guia de perplexos* han fet pensar que l’última perfecció en Maimònides no és només conèixer Déu sinó també imitar els camins de Déu. En el mateix capítol III: 59 al qual ens referíem abans hi ha un paràgraf final sobre l’assimilació de l’home als camins de Déu que ha donat peu a parlar de la teoria de la *imitatio dei*¹⁴⁵ i que ha servit per mostrar l’enfoc pràctic de Maimònides. Diu el següent:

La perfecció de la qual l’home es pot gloriar és haver adquirit, segons les seva capacitat, aprehensió de Déu i reconegut la seva Providència, que s’estén sobre les seves criatures i que es manifesta en la manera com les crea i governa. Un home així, després d’haver adquirit aquest coneixement, tendirà sempre a la benevolència, l’equitat i la justícia, a través de la imitació dels actes de Déu¹⁴⁶.

Aquesta redirecció de l’interès de la vida contemplativa cap la vida pràctica suposa un canvi de perspectiva important. Serà sobretot Hermann Cohen qui centrarà

¹⁴⁴ MAIMÒNIDES, «Repentance 8: 6», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishing, Jerusalem, 1986-2007, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Repentance.8.6?lang=bi

¹⁴⁵ Shlomo Pines a la nota introductòria de la *Guia de perplexos* destaca que amb la doctrina de la *imitatio dei* Maimònides dota d’un nou significat la qüestió de la profecia. Shlomo PINES, «Translator’s Introduction», a Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. xci.

¹⁴⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 638 (III: 54).

l'interès en l'ètica més que no pas en el tema metafísic¹⁴⁷. Hermann Cohen i després també Julius Guttmann paren especial atenció a aquesta última part de la *Guia de perplexos* i acaben determinant que la forma final de perfecció en Maimònides és la imitació de les qualitats morals de Déu, que seria en aquest esquema l'estàndard moral. La vida activa passa a ser l'ideal de perfecció, no la vida contemplativa. Un altre gir important en la lectura de Maimònides es produeix quan Shlomo Pines estableix que per raó de les limitacions del coneixement metafísic l'única via transitable que queda és la de la vida pràctica¹⁴⁸. El fet que l'intel·lecte humà estigui lligat a la matèria faria que les coses d'ordre diví, que són d'un tipus d'existència immaterial, siguin incognoscibles. Pines admet que és difícil acceptar que la metafísica, la cognició dels immaterials, transcendeix la capacitat humana. Però tenint en compte com Maimònides recalca els límits del coneixement, s'imposa pensar que la perfecció última en la seva obra és sobretot pràctica. Maimònides ho suggeriria quan apunta que el coneixement dels "atributs d'acció" és l'únic coneixement possible¹⁴⁹. Pines, com abans Cohen, té en ment a Kant. Encoratja el gir pràctic mentre manté la idea d'una dimensió metafísica superior que és inabordable. Però a diferència de Cohen (i del gir pràctic de Kant), Pines veu el viratge de Maimònides cap a la vida pràctica en termes polítics més que no pas morals. En vistes a les limitacions del coneixement humà, diu

¹⁴⁷ Hermann COHEN, *Ethics of Maimonides*, trad. Almut Sh. Bruckstein, The University of Wisconsin Press, Madison, 2004. La lectura des de l'ètica de Cohen forma part del seu projecte de contribució de les fonts del judaisme a la religió universal.

¹⁴⁸ Shlomo PINES, «The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides», a Isadore TWERSKY (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, op. cit., p. 82-109. El gir de Pines ha donat lloc a posicions escèptiques com la de Josef STERN, «The Agendas of Shlomo Pines for Reading the *Guide of the Perplexed* from 1963 to 1979», a Charles H. MANEKIN i Daniel DAVIES (eds.), *Interpreting Maimonides. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 208-227.

¹⁴⁹ Shlomo PINES, «The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides», p. 98. Segons Pines, Maimònides s'estaria contraposant a Aristòtil quan dona primacia a la praxis sobre la teoria encara que la seva epistemologia sigui fonamentalment aristotèlica. Hi ha postures intermèdies que també posen en valor la vessant pràctica de Maimònides però apel·lant a la importància de la vida halàquica, com fa Menachem Kellner: "s'imita Déu en el sentit més ple de la paraula aconseguint primer la perfecció intel·lectual i després complint el dictat de la Torà, el compliment del qual té aspectes morals i polítics". Menachem KELLNER, «Maimonides' Conception of the Ultimate Meaning of Life: Human Perfection. A Further Contribution to URAM Maimonides Studies», a *Ultimate Reality and Meaning*, Vol. 14, Issue 3 (1991), p. 183. Kellner vincula la qüestió de la perfecció intel·lectual en Maimònides a l'observació dels preceptes. Sobre això, també: Menachem KELLNER, *Maimonides on Human Perfection*, Brown Judaic Studies, Scholars Press, Atlanta, 1990. En la postura de Kellner hi ha implícita una crítica a Pines i Strauss pel fet de restar importància a l'ètica halàquica. Strauss, però, manté que quan Maimònides parla de l'ètica (*daat*) es refereix més a la medicina que a la halacà. Leo STRAUSS, «Notas sobre *El libro del conocimiento* de Maimónides», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 494.

Pines, l'aprehensió de Déu es pot igualar al coneixement del govern de Déu¹⁵⁰, de la “bondat” de Déu (Ex. 33: 19).

Aquest viratge en la lectura de Maimònides, que situa la perfecció última no en la vida contemplativa sinó en la vida pràctica, el trobem també en Strauss. En aquest cas, Strauss no se centra en les possibilitats del coneixement sinó en els aspectes polítics de la doctrina de la profecia i de la providència¹⁵¹. Un i altre tema es vinculen a la qüestió de la perfecció humana i mostren com aquesta en últim terme s'orienta a la vida política, a la configuració de règims polítics justos. La perfecció intel·lectual aniria de la mà de la perfecció política. Des d'aquesta perspectiva, conèixer Déu té a veure amb conèixer la seva forma de governar. Així és com l'activitat teòrica ressona també en l'àmbit de la praxis. Quan en el capítol III: 54 es parla d'assimilar-se als camins de Déu, s'estaria parlant d'imitar la manera “com” Déu governa el món, el seu judici.

Però Strauss va un pas més enllà perquè veu en el profeta de Maimònides la figura capaç de fer aquesta funció, a l'estil del filòsof-rei platònic. Caldria esbrinar si la filosofia política que Strauss veu en Maimònides, la mateixa que ell practica, aspira realment a la perfecció teòrica, però això excedeix l'objectiu d'aquesta tesi. El que resulta interessant per al nostre recorregut teòric és que en el procés, Strauss fa virar el mateix Plató cap a la vida de la praxis. El platonisme que Strauss troba en Maimònides és el platonisme d'Alfarabi que posa el focus en la vida política. Strauss arriba a afirmar que no s'acostuma a reconèixer l'origen platònic i polític de la profetologia de Maimònides per influència de l'escolàstica medieval, referint-se especialment a Aquino¹⁵². Una de les qüestions que Strauss destaca de Maimònides i Alfarabi és que la felicitat es concep com a felicitat pública, de manera que difícilment podrien estar considerant la contemplació com a finalitat última. A partir de Strauss, Lawrence V. Berman oferirà també una interpretació de Maimònides posant el focus

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵¹ Cal recordar que Strauss estudia a Maimònides en el context del problema teològic-polític que posa Spinoza. Sobre el lloc que Strauss atorga a Maimònides, en contrast amb la modernitat i liberalisme de Spinoza: Kenneth HART GREEN, “Chapter 7. The Maimonidean Revolution. Western Tradition as Reason and Revelation”, a *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, *op. cit.*, p. 135-136.

¹⁵² Leo STRAUSS, «El lugar de la doctrina de la profecía [providencia] según Maimónides», a *El libro de Maimónides*, *op. cit.*, p. 264 (nota 1). Aquino, diu Strauss, “separa completament la doctrina de la profecia de la doctrina de la Llei divina; tracta la Llei divina en la secció general sobre la moral (...); mentre que tracta la profecia en la secció específica, sobre l'examen d'aquests virtuts”.

en la vessant pràctica, en particular en la qüestió de la *imitatio dei*, encara que més ancorada en l'ètica que en la política¹⁵³. Per Berman la finalitat última en Maimònides és la *imitatio dei*, que entén com una forma de perfeccionament ètic de la tasca de govern. L'objectiu, com en Alfarabi, seria el manteniment d'una espècie de ciutat virtuosa en la que l'home pugui desenvolupar el seu potencial. Berman veu en aquesta forma de perfeccionament ètic-polític un tipus de perfeccionament tan elevat com el purament intel·lectual.

Fins aquí hem exposat només algunes de les moltes tendències interpretatives modernes, les que considerem que més han determinat la recepció de Maimònides en l'últim segle. Totes elles han intentat determinar la posició de Maimònides en el conflicte entre filosofia i llei, d'aquí que hagin acabat explorant la qüestió de la teoria i la pràctica en la seva obra, la seva preferència per la vida contemplativa o la vida política. Al final, com sempre passa amb les interpretacions de Maimònides, acaben depenent de la perspectiva filosòfica pròpia. El cas de Strauss és paradigmàtic: sabem de la seva aposta per la filosofia política, com l'únic mode de fer filosofia. Maimònides encarna aquest mode de fer filosofia quan es dedica a la filosofia de la llei, que en cap cas per Strauss s'ha d'entendre com a filosofia de la religió. També pot ser al revés, quants no adopten una postura filosòfica influenciats per la seva lectura de Maimònides? La qüestió sobre la perfecció última en Maimònides, que obliga a posicionar-lo entre la vida contemplativa i la vida pràctica, ha generat una quantitat immensa de comentaris i porta més que cap altra qüestió a preguntar-se per les limitacions i pel propòsit de l'activitat filosòfica en si mateixa. Si per donar-li un lloc entre la filosofia assumim els camins tradicionals de la pròpia filosofia i els seus prejudicis antipolítics dels quals ens advertia Arendt, com ara la desconfiança cap a la vida política, la seva figura es torna paradoxal. Si Maimònides, com el filòsof que se suposa que és, dona preferència a la vida contemplativa, perquè hauria triat dedicar-se als assumptes humans quan era possible materialment per a ell escollir l'altre camí?

La vida de Maimònides destaca per la intensa activitat pública, emulant més l'activitat política de Moisès que l'activitat contemplativa del filòsof. Com a rabí

¹⁵³ Lawrence B. BERMAN, «The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamic Civilization», a Joel L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, op. cit., p. 13-32.

reconegut que era atenia consultes d'arreu sobre afers quotidians que requerien la seva intervenció. Durant el període medieval, l'activitat rabínica era el més semblant a l'activitat política. Després de la destrucció del Segon Temple, Israel deixa d'existir com a entitat política i els jueus de la diàspora s'organitzen en comunitats arreu. Aquestes comunitats de la diàspora funcionaran amb autonomia legal i legislativa i amb més o menys competències fins pràcticament a finals del segle XVIII¹⁵⁴. Maimònides, com a *nassí* de la comunitat jueva egípcia, tenia un paper especialment actiu en els assumptes de la comunitat. Era responsable del benestar de la comunitat i, entre altres coses, tenia autoritat per nomenar els jutges dels tribunals rabínics. Quan el seu germà va morir, va haver de dedicar-se també a la medicina a fi de sustentar a la família, sense deixar d'atendre, però, les seves responsabilitats públiques. Com es pregunta Steven Harvey, "si, tal com sembla, Maimònides estava d'acord amb Aristòtil que totes les coses tenen com a objectiu el bé, i el bé de l'home és la felicitat que s'adquireix cultivant la vida contemplativa, com és que escull la vida pública de servei a la comunitat per sobre la vida privada de la contemplació?"¹⁵⁵. Per Harvey, aquesta incongruència es pot resoldre de diferents maneres, que venen a ser les diferents respostes que s'han donat per explicar el gir pràctic de Maimònides: 1) Es pot considerar que el filòsof està obligat a tornar a la caverna, que seria la resposta platònica a aquesta paradoxa; 2) Una altra resposta seria pensar que les limitacions de coneixement porten a la vida política com a única on és possible la perfecció o, en altres paraules, que l'home bàsicament no pot sortir de la cova; 3) Com hauria apuntat el fill de Maimònides, Abraham, es tractaria de dedicar-se a la vida privada de la contemplació sempre que fos possible (diu això quan, indica Harvey, tenia més activitat pública que el seu pare!). Harvey presta atenció al capítol III: 51 de la *Guia de perplexos* per dir que quan Maimònides es refereix a estar sol no es pot estar referint a la vida contemplativa en solitari, en la línia que dèiem abans, donada la seva manera

¹⁵⁴ S'ha utilitzat el terme *kahal* i també el terme *kehillah* en referència a aquestes comunitats jueves amb autonomia jurídica que proliferen durant el període medieval. D'aquí deriva la paraula hebrea moderna *kehiliya* (república). Tot i la semblança dels termes, que ha fet que sovint *kahal* i *kehillah* s'usin de forma indistinta, sembla que originàriament en el període medieval el primer feia referència al consell de govern i no tant a l'estructura comunitària en sí. A principis del segle XX, els moviments autonomistes jueus del centre i est d'Europa adopten el terme *kehillah* per referir-se als consells de govern *nacionals* que pretenien crear dins de cada Estat europeu. Aquests consells de govern estaven formats per representants de diferents partits jueus, tant religiosos com seculars. Sobre aquest despertar "polític" jueu es pot veure: Zvi Y. GITELMAN (ed.), *The Emergence of Modern Jewish Politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2003.

¹⁵⁵ Steven HARVEY, «Maimonides in the Sultan's Palace», a Joel L. KRAEMER, *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, op. cit., p. 50.

d'entendre la naturalesa humana¹⁵⁶. L'última perfecció a la que s'arriba tenint l'intel·lecte en acte pertany a l'home sol, no és com amb les virtuts morals que només són en relació amb els altres, però l'home és polític per naturalesa. La perfecció intel·lectual, com ressalta Harvey, no es pot aconseguir des de l'aïllament perquè, segons Maimònides, per perfeccionar l'intel·lecte l'home necessita del benestar del cos que només es pot aconseguir a través de l'associació política. El benestar anímic i corporal queden entrelaçats de tal manera que és difícil pensar que per Maimònides l'home pugui conduir-se a la perfecció última en solitud. Per això, Harvey suggereix que el tipus de solitud al que fa referència en el capítol III: 51 és una "solitud incompleta", en cases i temples ("una solitud externa i parcial que permet pensar", com recull Roiz¹⁵⁷), no una solitud anti-política o anti-social¹⁵⁸.

Si tornem a l'exemple de Moisès, podem pensar que Maimònides en realitat proposa una forma d'estar entre els altres i amb Déu al mateix temps. Aquest seria el cas també dels patriarques que en les seves accions s'alineen a la voluntat divina. Quan Maimònides indica que la via per estimar Déu és a través de l'aprehensió invita a buidar la ment de distraccions, per poder estar més a prop de Déu, per enfortir la relació amb la deïtat per mitjà d'enfortir l'intel·lecte. Com a l'hora de complir els preceptes, que apunta a que cal concentrar-se en el què un està fent, per escoltar, per estar receptiu, podem dir. En aquest sentit, Moisès és un recipient perfecte, és pura recepció:

Moisès va ser triat per Déu de tota l'espècie humana perquè fos el qui assolís un coneixement de Déu més profund de tots els homes que han percebut o percebran Déu. El seu enaltiment per damunt dels altres fou tan alt que atenyé el grau angèlic i hi restà inclòs. Esquinçà i traspassà tots els vels. Cap impediment material no li fou destorb ni cap defecte, sia gran sia petit, no l'entrebancà. Les facultats de la imaginació i dels sentits i llurs percepcions vingueren a l'acabament. La facultat apetitiva s'esvaní i Moisès restà pur intel·lecte¹⁵⁹.

A Maimònides la seva tasca com a metge el deixava esgotat al final de la jornada i pràcticament no tenia temps de dedicar-se als assumptes públics. Pel que es

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵⁷ Javier ROIZ, *Maimónides y la teoría política del sur de Europa*, op. cit., p. 32.

¹⁵⁸ Steven HARVEY, «Maimonides in the Sultan's Palace», p. 70.

¹⁵⁹ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 310.

desprèn de les seves paraules, creiem que no és l'activitat política en si mateixa el que li resulta tediós, sinó el fet de no disposar de la quietud i la tranquil·litat necessàries per poder-s'hi dedicar apropiadament. Harvey ve a dir que en ell l'activitat política no és vista amb desconfiança malgrat la importància que dona a la contemplació, però sí que li resulta tediosa perquè li pren temps per estar sol i dedicar-se a l'exercici contemplatiu. Pel contrari, nosaltres ens inclinem a pensar que reclama un temps que gairebé no té degut a la seva ocupació professional per poder-se dedicar en condicions a l'activitat política, i això inclou temps per a l'estudi, un cert temps per poder parar i mirar les coses amb perspectiva. Com l'espai de "temps sagrat" del qual parla Kenneth Seeskin a propòsit del Sàbat, que obliga a parar de treballar i que amb això dona "una altra perspectiva des d'on veure el món i el nostre lloc en ell"¹⁶⁰. Allunyar-se del món de la necessitat, diu Seeskin, permet entre d'altres coses adonar-nos que no som només bèsties de càrrega o, citant a Hermann Cohen, engranatges en la maquinària de la civilització. La tasca de govern és una tasca complexa que requereix perspectiva. Per això, no ens estranya que com a mestre de la llei jueva Maimònides considerés que no es podia cobrar per ensenyar, ens està dient que els temes de govern no es poden tractar d'una manera apressada. També recomana que un terç de la jornada és dediqui a l'estudi. La qüestió és que el que entén per perfecció humana, encara que ho entengui en termes intel·lectuals, no és idèntic al ideal de la racionalitat filosòfica¹⁶¹.

Ens podem fer una idea de com Maimònides entén la tasca especulativa si parem atenció al capítol I: 10 de la *Guia de perplexos*, en el qual es dedica a parlar dels termes pujar (*aloh*) i baixar (*yarod*) tal com apareixen en l'Esriptura, per exemple: "El Senyor va baixar a la muntanya del Sinai" (Ex. 19: 20) o "Moisés va pujar cap a Déu" (Ex. 19: 3). La posició existencial de l'home, diu Maimònides, és la més baixa comparat amb l'esfera celeste més alta, però la posició de Déu per molt elevada que sigui no es pot entendre en termes espacials¹⁶². Si hi ha cap coneixement que provingui de Déu només pot venir a nosaltres per via de l'emanació. Més endavant

¹⁶⁰ Kenneth SEESKIN, *No Other Gods: the Modern Struggle Against Idolatry*, Behrman House, New Jersey, 1995, p. 76-77. En aquest sentit, resulta interessant l'apunt de Seeskin sobre que la paraula hebrea *kadosh*, que es tradueix habitualment per sagrat, significa en realitat "separat". *Ibid.*, p. 73.

¹⁶¹ Ho posa en relleu també Sarah Stroumsa quan diu que en Maimònides el pensament només ho és si s'utilitza per humanitzar. El pensament com a racionalitat pot ser rellevant teòricament i fins i tot a la pràctica, però pot portar al mal. Per això, des del punt de vista de Maimònides, no es podria considerar com a perfecció intel·lectual. Sarah STROUMSA, *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton, 2009, p. xi.

¹⁶² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 36 (I: 10).

veurem com, en base a això, Maimònides concep la inspiració profètica. Aquí només volem mostrar que en Maimònides no hi ha exactament un lloc cap on dirigir la tasca especulativa, o els pensaments, no és possible ascendir fins a trobar la causa primera. Quan s'afirma que Moisès va pujar cap a Déu, assenyala Maimònides, l'Escriptura no diu que hi hagi un lloc al qual es pugui ascendir, sinó que faria referència al nivell d'elevació espiritual de Moisès al temps que s'exaltaria la figura de Déu. Moisès és la figura bíblica que allibera els israelites de l'esclavatge i que per mitjà de la Llei revelada instaura pràctiques i creences que substitueixen les pràctiques i creences que els israelites mantenien quan eren esclaus a Egipte. La seva racionalitat està vinculada a un desig de transformació i a la tasca de govern. Maimònides, com Moisès, manté una idea intel·lectualista de la perfecció humana que no és incompatible amb les seves responsabilitats comunitàries, només ho és si es concep la qüestió de la perpetuïtat o immortalitat que segueix a la idea de perfeccionament intel·lectual en termes de salvació individual.

Al preguntar-nos per la perfecció humana en Maimònides cal posar en el centre la qüestió del govern. L'intel·lecte en si no és el que fa a l'home un home, sinó només quan es posa "en acte" i aquest es demostra en la capacitat de governar i ser governat. Àhuc el relat bíblic del carro d'Ezequiel (la *maaseh merkavah*)¹⁶³, que per Maimònides és equivalent a la ciència divina o metafísica, és pot considerar un tema relacionat amb el govern¹⁶⁴. Per això, no podem desvincular la pregunta per la perfecció humana de la seva teoria de la Providència divina, de la qüestió del govern de Déu. L'adquisició de virtuts racionals és el que dona a l'individu la perfecció verdadera, el que el fa preservar per sempre, anuncia a l'inici del capítol III: 54. Si tenim en compte que

¹⁶³ La "maaseh merkavah" és un terme que els rabins han utilitzat per referir-se a les discussions que des d'antic han tingut lloc sobre la visió d'un carro amb quatre éssers vivents i quatre rodes que apareix en el primer capítol d'Ezequiel i que ha estat identificat amb el tron diví. La visió del carro d'Ezequiel ha estat un tema recurrent en la mística jueva. Gershom Scholem ha historiat les diferents etapes del misticisme de la "merkavah". Gershom SCHOLEM, «El misticisme de la Merkabá y el gnosticismo judío», a *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. Beatriz Oberländer, Edicions Siruela, Madrid, 2012, p. 61-100.

¹⁶⁴ Steven Harvey destaca que comentadors medievals com Abrabanel o Efodi, així com comentadors moderns com Munk i Kafih, relacionen el tema de la *merkavah* amb el tema del govern diví, específicament a través dels capítols III: 18 i III: 19 de la *Guia de perplexos* que tracten sobre la Providència. Pines per la seva banda, diu Harvey, hauria considerat el capítol III: 2 rellevant en aquest sentit. Harvey diu que la relació del tema de la *merkavah* amb el tema del govern queda confirmat en el capítol III: 6. Concretament, diu que el "com" del govern diví està relacionat amb la part de la ciència divina que no es pot demostrar. Steven HARVEY, «Maimonides in the Sultan's Palace», a Joel L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, op. cit., p. 58-60.

Maimònides desenvolupa la qüestió de la perfecció en el context de la seva teoria sobre la Providència, quan explica com la Providència vetlla sobre els homes, podem pensar que en parlar de preservar per sempre s'està referint a un tipus d'immortalitat terrestre¹⁶⁵, que té veure amb el món dels homes, i que no fa necessàriament referència a la salvació individual. Sabem, per exemple, que Moisès malgrat el seu grau de perfecció no arriba a entrar a la terra promesa. Podem recuperar de nou el que diu l'Escriptura:

Si escolteu i obeïu els manaments que jo us dono avui, si estimeu i adoreu el Senyor, el vostre Déu, amb tot el cor i amb tota la ànima, ell farà caure al seu temps la pluja sobre els vostres camps, a la tardor i a la primavera; així tindràs bones collites de blat, de vi i d'oli. També farà créixer l'herba dels prats per al teu bestiar, i menjaràs fins a saciar-te (Dt. 11: 13-15).

Si estimes Déu “amb tot el cor i amb tota l'ànima”, o sigui, si ets capaç d'aprehendre Déu intel·lectualment, tindràs bones collites i menjaràs fins a saciar-te, no hauràs de preocupar-te per aquestes coses, ve a dir l'Escriptura, perquè Déu et protegirà. El vincle que l'home estableix amb Déu duu a la conservació de la vida, però no només perquè per mitjà de la Llei revelada manté els homes dins un ordre sinó sobretot perquè el contacte amb la divinitat eixampla l'horitzó i actualitza el potencial humà. La funció de la política aquí no és mantenir la ciutat en estat de virtuositat perquè la virtut no és la finalitat última. La finalitat última, el que porta a la felicitat, és “servir” a Déu i se'l serveix en el pla polític, no en el pla exclusivament moral, posant en pràctica la facultat de govern. Perfecció individual i benestar comunitari estan entrelaçats en Maimònides, com intentarem mostrar quan abordem de manera més detallada la seva teoria de la Providència, un dels temes més controvertits de la seva obra. Aquí mantindrem, amb Strauss, que es pot entendre des de la perspectiva política, sobretot si prenem en consideració com el nostre pensador concep la política i la ciència política. No obstant, això no vol dir que per entendre com Maimònides

¹⁶⁵ Hi ha hagut moltes interpretacions sobre aquesta qüestió. Joseph B. Soloveitchik, per exemple, apunta que la immortalitat en Maimònides no és una promesa sinó una tasca. L'home tindria com a tasca crear una intel·ligència metafísica abstracta independent de la fase psicosomàtica de la vida de l'home que pot continuar existint després de la desaparició d'aquesta fase psicosomàtica. Joseph B. SOLOVEITCHIK, *Maimónides, entre la filosofia y la Halajá*, Alpha Decay, trad. Javier Guerrero, Barcelona, 2018, p. 196-197. Maimònides es resisteix a acceptar que hi pugui haver un tipus de resurrecció corporal i enfoca el tema de la immortalitat cap al món que ha de venir més que cap al tema de la resurrecció.

comprèn els “camins de Déu” necessàriament haguem d’assumir els camins de la filosofia política.

2.3 La prioritat de la política

Maimònides exposa la seva visió de la ciència política en el *Tractat de lògica*¹⁶⁶. Es tracta d’una obra de joventut concebuda com a introducció a la terminologia de la lògica, però que ha tingut notorietat en el món contemporani entre els estudiosos de Maimònides per la classificació de les ciències que apareix en l’últim capítol, sobretot per la seva divisió de la ciència política. En el *Tractat de lògica* es fa ressò de la divisió clàssica entre filosofia teòrica i pràctica. Segons els antics, diu, “la filosofia abraça dues categories de ciència: l’una anomenada filosofia teòrica [la matemàtica, la física i la teologia o metafísica] i l’altra filosofia pràctica, dita també humana o política”¹⁶⁷. Pel que fa a la ciència política, o filosofia pràctica, Maimònides la divideix en quatre parts: 1) l’ètica [govern d’un mateix], 2) l’economia domèstica [govern de la casa], 3) l’economia de la ciutat [govern de la ciutat] i 4) l’economia de la nació o de les nacions [govern de la gran nació o de les nacions]¹⁶⁸.

¹⁶⁶ En els últims anys, Davidson ha posat en dubte que el *Tractat de lògica* sigui obra de Maimònides i que aquest hagués estat instruït en l’art de la lògica. Herbert A. DAVIDSON, *Moses Maimonides. The Man and His Works, op. cit.*, p. 313-322. La tesi de Davidson ha estat contestada per Sarah Stroumsa, qui considera que Davidson passa per alt les particularitats de l’escola andalusí: Sarah STROUMSA, «On Maimonides and on Logic» a *Aleph*, Vol. 14, Núm. 1 (2014), p. 259-263.

¹⁶⁷ MAIMÒNIDES, «Del Tractat de lògica», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits, op. cit.*, p. 72.

¹⁶⁸ *Ibidem*. Entre claudàtors hem afegit una traducció alternativa a partir del treball d’Israel EFROS: «Maimonides’ Treatise on Logic (Maḳālah fi-Šinā’at Al-Manṭiḳ): The Original Arabic and Three Hebrew Translations», a *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, Vol. 8, 1937-1938, p. 63. En lloc de la tradicional divisió aristotèlica (ètica, economia, política) ens trobem una divisió quatripartida inusual, sobretot per la diferenciació que estableix entre “el govern de la ciutat” i “el govern de la gran nació o de les nacions”. L’any 1936, Harry A. Wolfson en un article titulat “Note on Maimonides’ Classification of the Sciences” apunta que la diferenciació de Maimònides respon a la gradació que Alfarabi estableix entre la ciutat i la nació, però amb alguns matisos. Per Wolfson, Maimònides s’estaria referint a la ciutat i a la gran nació o nacions com a dos tipus d’estat diferent: un estat civil i un estat religiós o estats religiosos, respectivament. Harry A. WOLFSON, «Note on Maimonides’ Classification of the Sciences», a *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 26, Núm. 4 (1936), p. 369-377. Més endavant, Leo Strauss en el seu assaig “Maimonides’ Statement on Political Science” utilitza aquest mateix argument per apuntar que quan Maimònides parla de la “gran nació” s’està referint a les religions universalistes (no només Israel), a les que aplica la consideració de gran nació per la seva pretensió universalista, mentre que “les nacions” serien les antigues nacions paganes. Per això, segons Strauss, és significatiu que Maimònides parli específicament del “govern de la gran nació o les nacions”, seria la seva manera de dir que les religions universalistes i les nacions paganes es troben dins la mateixa branca de la filosofia política. Strauss situa les religions universalistes i les nacions paganes dins la categoria d’estats religiosos de Wolfson per acabar assenyalant que es tracta de propostes polítiques

L'ètica, diu Maimònides, tracta de les disposicions morals que conformen l'acció dels individus, el que els filòsofs anomenen virtuts i vicis, incloses les virtuts intel·lectuals i els vicis intel·lectuals:

L'ètica ensenya a l'home a adquirir les disposicions morals bones i a defugir les dolentes, o a alliberar-se de les que ha contret. Hom entén per disposicions morals els costums o hàbits que havent esdevingut adquirits conformen l'acció dels individus. Els filòsofs les qualifiquen de virtuts i vicis, i anomenen les disposicions bones virtuts i les disposicions dolentes vicis. Els actes derivats de les virtuts són anomenats bons; i els derivats dels vicis, dolents. Semblantment fan amb els actes de la raó: els uns són virtuoses i els altres viciosos, aquells essent qualificats de virtuts intel·lectuals i aquests de vicis intel·lectuals¹⁶⁹.

Es pot dir que l'ètica s'ocupa de l'estudi de la virtut i fa referència al que d'altra manera s'anomena el govern de l'individu. Sobre l'economia domèstica o govern de la casa, diu Maimònides, instrueix l'home en l'administració dels béns segons les seves possibilitats i circumstàncies. Pel que fa al govern de la ciutat, el que es considera en general l'assumpte de la política pròpiament, Maimònides apunta que és la ciència que s'ocupa del coneixement de la veritable felicitat:

alternatives, és a dir, aplicaria o una o l'altre, però no les dues al mateix temps. Si les *nomoi* de les nacions paganes tenen un estatus polític, també el tindria per contigüitat la llei en les religions universalistes, o sigui, la Torà en el cas d'Israel. Maimònides després ja no es fa ressò de la bipartició entre "la gran nació i les nacions", però per Strauss no vol dir que li resti importància, al contrari, considera que és una insinuació a tenir en compte. Leo Strauss, «La exposició de la ciència política en Maimònides» a *El libro de Maimónides, op. cit.*, p. 382-383. Al cap dels anys, Strauss encara dona voltes al què significa l'expressió de "la gran nació o les nacions", potser insinuant la necessitat de retornar a aquesta qüestió, tal com veiem en el text breu «Nota sobre Maimònides» que apareix publicat pòstumament en *Studies in Platonic Political Philosophy* i que trobem a la compilació de textos de Strauss sobre Maimònides: Leo STRAUSS, «Nota sobre el *Tratado del arte de la lógica* de Maimónides», a *El libro de Maimónides, op. cit.*, p. 515. A dia d'avui encara no està clar a què es refereix Maimònides exactament quan parla de "la gran nació o les nacions". Joel L. Kraemer considera que, en això, la lectura política de Strauss és excessiva. Joel L. KRAEMER, «Maimonides on the Philosophic Sciences in his Treatise on the Art of Logic», a Joel L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies, op. cit.*, p. 101. Per Kraemer, la divisió de la ciència política en Maimònides no és tan diferent del programa aristotèlic. Sobretot, perquè en endavant quan Maimònides diu en què consisteix el govern de la ciutat inclou el govern de la nació o les nacions, de manera que a la pràctica divideix la ciència política en tres parts: el govern d'un mateix (ètica), el govern de la casa (economia) i el govern de la ciutat (política). Coincidim amb Kraemer que la divisió no és tant diferent, tanmateix, sí que hi ha en la ciència política que presenta Maimònides elements de desacord amb la tradició aristotèlica per explorar que perfilen una proposta política pròpia.

¹⁶⁹ MAIMÒNIDES, «Del Tractat de lògica», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits, op. cit.*, p. 73.

[É]s la ciència que dóna als que la posseeixen el coneixement de la veritable prosperitat [felicitat] i l'aptitud per aconseguir-la; semblantment, els dóna el coneixement del veritable mal i l'aptitud per evitar-ho. El que posseeix aquestes virtuts sap estar-se de cobejar la prosperitat [felicitat] il·lusòria i de voler-ne fruir, i sap evitar el sofriment i el llanguiment per mals il·lusoris¹⁷⁰.

El fet de vincular el coneixement de la felicitat a la ciència de govern de la ciutat en comptes de vincular-lo a l'ètica, com en canvi és habitual en la tradició filosòfica, suposa un desplaçament de perspectiva que capgira les relacions entre ètica i política. En *Ètica nicomaquea*, Aristòtil havia situat la felicitat com a finalitat última de l'home i l'ètica se n'havia ocupat des d'aleshores. Per què aleshores Maimònides situa el coneixement de la felicitat en el camp de la política pròpiament dita i no en l'ètica? Quan parla del govern de la ciutat introdueix encara una altra qüestió que ha fet discutir extensament als seus estudiosos. La ciència política, diu Maimònides, té entre les seves ocupacions establir lleis per ordenar convenientment els assumptes humans, com serien les *nomoi* que establiren els savis de les nacions antigues:

El savis de les nacions perfectes establiren lleis i regles de conducta segons el grau de perfecció de cada individu, perquè els esclaus que depenien d'ells s'hi conformessin. Aquestes lleis foren anomenades constitucions [*nomoi*], i les nacions es captien segons el que hi havia establert¹⁷¹.

Maimònides manté que els filòsofs han escrit molt sobre aquest tema, i que molts textos han estat traduïts a l'àrab (que era la seva llengua d'ús corrent juntament amb l'hebreu). I al final de tot afegeix:

A nosaltres, però, no ens cal tot això en aquests temps, vull dir totes aquestes lleis, doctrines i constitucions [*nomoi*], car la conducta dels homes és ordenada pels preceptes divins¹⁷².

Què significa exactament que Maimònides digui en el curs de la seva disquisició sobre la ciència política que la conducta dels homes és ordenada pels preceptes divins? Aquest és un dels punts més discutits del *Tractat de lògica*. Sembla

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

que Maimònides estaria aquí anteposant la Llei divina a les *nomoi* de les nacions antigues. Al reconèixer el mandat de la Llei divina en substitució d'altres sistemes legislatius com les *nomoi*, estaria dient que la primera regeix en els temes que tenen a veure amb el govern de la ciutat. Si és així, al ocupar el lloc de les *nomoi*, la Llei divina pot ser pensada també des de la ciència política. Tanmateix, què vol dir amb aquest “nosaltres”? I què vol dir “en aquests temps”?¹⁷³

Aquests interrogants que es plantegen en el *Tractat de lògica* anticipen alguns dels elements diferencials de la proposta política de Maimònides. Ens referim al fet que vinculi el coneixement de la felicitat a la política (a la ciència de govern de la ciutat), en lloc de vincular-lo a l'ètica, i que presenti la Llei divina com la llei encarregada d'ordenar els assumptes humans en contrast amb les *nomoi* gregues. Des d'aquesta perspectiva, molts dels temes sobre els que tracta la *Guia de perplexos* són en realitat temes de la ciència política. Especialment, quan Maimònides tracta sobre les diferències de la Torà respecte als règims de *nomoi* de les nacions paganes¹⁷⁴. A continuació, ens centrarem en la primera d'aquestes qüestions, el desplaçament de la pregunta per la finalitat última de l'ètica a la política, i reprendrem la qüestió del caràcter diferencial de la Llei divina al final del capítol i també en el capítol següent, que hem titulat “L'espai de la política”, en el qual parlarem amb més detall de la doctrina política de la Llei. En un dels primers escrits sobre Maimònides, Strauss emmarca la filosofia maimonidiana en la tradició filosòfica islàmica. Concretament, diu que el punt de partida de Maimònides és “la política platonitzant d'Alfarabi”¹⁷⁵. Les dues qüestions que hem destacat del *Tractat de lògica* aparentment no diferien del

¹⁷³ Lawrence Berman, deixeble de Leo Strauss a la Universitat de Chicago, indica que aquesta afirmació es pot entendre com a simple descripció del context que viu Maimònides. En aquest paràgraf estaria dient bàsicament que les religions revelades haurien reemplaçat les lleis de les nacions paganes, fetes pels homes, amb la llei divina, no que una sigui preferible a l'altra. Lawrence V. BERMAN, «A Reexamination of Maimonides' 'Statement on Political Science'», a *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, Núm. 1, 1969, p. 110.

¹⁷⁴ Maimònides tracta aquestes diferències quan parla sobre la profecia, especialment en el capítol II: 40, d'aquí el suggeriment de Strauss sobre que la profetologia de Maimònides en el seu conjunt és una branca de la ciència política. Leo STRAUSS, «La exposició de la ciència política en Maimónides», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 381. Una aproximació a la política en Maimònides, a partir de les diferències que estableix entre la Llei divina i els règims de *nomoi*, es pot veure a: Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 30-34.

¹⁷⁵ Leo STRAUSS, «Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Al-Farabi», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 211. Encara que amb algunes modificacions importants, la filosofia de Maimònides s'emmarca en la corrent neoplatònica dels *falasifa* que té com a objectiu primordial buscar la ciutat ideal, que busca la pau i la perfecció moral. Un i altres tindrien en comú la creença en la revelació, en un llei revelada a través d'un profeta que és un rei-legislador.

tractament que li dona Alfarabi. Abans que Maimònides, Alfarabi ja havia considerat la felicitat i la qüestió de la Llei divina un assumpte de la política. Com recull Strauss, Alfarabi ja indica que la felicitat “només es pot adquirir dins i per mitjà de les comunitats polítiques”¹⁷⁶. Per això, continua Strauss, Alfarabi parlaria de la felicitat en el seu *Llibre sobre la política*. Per la seva banda, la ciència política, al assumir com a funció el coneixement de la felicitat, acaba ocupant-se de les “coses divines” ens diu Strauss, atès que la verdadera felicitat apel·la al coneixement de Déu i dels àngels. Per això, apunta, les obres més polítiques d’Alfarabi, el *Llibre sobre la política* i *La ciutat ideal*, són al mateix temps llibres de metafísica, perquè s’enfoquen al coneixement dels éssers separats de la matèria¹⁷⁷. El vincle entre la política i les “coses divines” en Alfarabi seria evident en la figura del “primer cap” que ha de ser un “profeta” i també, seguint a Plató, un filòsof. Strauss suggereix que quan Maimònides prescindeix dels llibres dels filòsofs relatius a les qüestions de govern, perquè regeix la Llei divina, estaria considerant en canvi que la “política filosòfica” (és a dir, la idea de la ciutat governada pels filòsofs) és supèrflua perquè ja existeix la Torà¹⁷⁸. En Maimònides, la Llei de Moisès és perfecte tal com és, per tant, podem dir amb Strauss que el règim del profeta superaria a qualsevol règim polític imaginat pels filòsofs¹⁷⁹. La tasca política que ocupa a Maimònides no és la cerca de la ciutat ideal, sinó la comprensió de la llei donada, la Llei revelada. En general, la seva obra estaria dedicada a fer comprensible la llei, a això dedica els seus esforços, encara que des de diferents perspectives. Amb l’excepció, justament, del *Tractat de lògica* i de les seves obres mèdiques, que tot i així són rellevants quan estudiem a Maimònides des de la perspectiva de la política. En particular, es pot considerar que està fent ciència política quan a la *Guia de perplexos* es proposa tractar la “ciència de la llei en el seu sentit verdader”¹⁸⁰.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹⁷⁸ Es podria considerar que la “política filosòfica” és supèrflua quan es donen les condicions d’exili que es donaven amb els jueus, és a dir, quan no és possible la constitució d’un règim polític convencional. Tanmateix, no creiem que aquest sigui el cas, ja que suposaria negar la dimensió pública i política del camí de la halacà del rabinisme medieval.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 222. En aquest sentit, resulta significatiu que Maimònides consideri que a la profecia de Moisès no intervé la imaginació, en contrast amb Alfarabi, qui no concep la profecia sense la imaginació. Ens fa notar la diferència Shlomo PINES: «Translator’s Introduction», a *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. lxxxix. Al excloure la imaginació de la profecia mosaica aquesta queda en certa manera blindada.

¹⁸⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 5.

Aquest trencament casi imperceptible de Maimònides amb Alfarabi i els *falasifa* creiem que està relacionat amb el fet que desplaci l'estudi de la felicitat a la política, més enllà de l'ètica. Com Alfarabi, Maimònides considera que la felicitat només és concebible en el marc de la comunitat política. Però el desplaçament de la qüestió de la felicitat de l'ètica a la política en Maimònides té un abast més llarg. Maimònides emplaça específicament el coneixement de la felicitat en la política, no en l'ètica. L'ètica, l'estudi de la virtut, es manté com una disciplina pròpia de la filosofia pràctica o política, al costat del govern de la casa i el govern de la ciutat. En Alfarabi, en canvi, el coneixement de la felicitat es desplaça a la política perquè l'ètica queda absorbida per la política. Ens podem remetre a la imatge del líder virtuós que uneix govern i virtuositat. Així, també, podem veure que en el seu *Catàleg de ciències* Alfarabi parla de qüestions ètiques quan descriu la ciència política però sense fer menció específica de l'ètica. L'ètica es fon en la política. Com assenyala Strauss, ètica i política es confonen fins a tal punt que no es poden separar una de l'altre, “no hi ha una ètica que precedeixi a la política”¹⁸¹. Strauss veu en la postura de Maimònides “un compromís entre la concepció d'Alfarabi i la d'Aristòtil”¹⁸², és a dir, considera que Maimònides accepta el punt de vista d'Alfarabi i que manté, com Aristòtil certa independència de l'ètica. En el fons, però, tant Alfarabi com Aristòtil consideren la qüestió de la felicitat un assumpte de l'ètica i no de la política. Encara que ètica i política acabin entrelaçades, o fusionades, la felicitat s'associa directament a la virtut. La posició de Maimònides la podem veure també com a part del seu trencament amb la filosofia política precedent: està proposant en realitat un replantejament de la relació entre ètica i política. En aquest sentit, les investigacions de Javier Roiz són reveladores. Roiz pren a Maimònides des d'aquí, declarant la ruptura de la seva ciència política amb la tradició aristotèlica dels filòsofs andalusins amb qui s'havia format, inclòs Alfarabi¹⁸³. Per Roiz, en Alfarabi persisteix en realitat “una separació dràstica entre els hàbits morals i les coses públiques que porta a una comprensió de la filosofia del govern o del règim polític que entén l'objecte d'aquesta ciència com una cosa externa a l'home”¹⁸⁴. Estem parlant d'una separació que opera en el moment de la cognició, quan ens proposem tenir coneixement de les coses públiques.

¹⁸¹ Leo STRAUSS, «Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Al-Farabi», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 218.

¹⁸² *Ibid.*, p. 219.

¹⁸³ Javier ROIZ, «Maimónides y la teoría política dialéctica», a *Foro Interno*, Núm. 6, 2006, p. 13.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

Alfarabi, com Aristòtil, considera que la felicitat és una combinació d'excel·lència de discerniment i hàbit moral¹⁸⁵. Per això, la suprema felicitat és la filosofia; hi ha la idea que a través de la potència de la ment l'home pot arribar a l'excel·lència de discerniment i, per tant, a mantenir opinions vertaderes i comportaments lloables.

L'hàbit moral bell i la potència de la ment constitueixen conjuntament la virtut humana, perquè la virtut de cada cosa és la que li fa adquirir l'excel·lència i la perfecció en sí mateixa i adquirir excel·lència en les seves accions. Aquestes dues coses conjuntament són aquelles que, quan les tenim, aconseguim l'excel·lència i la perfecció en nosaltres mateixos i en les nostres accions. Per elles arribem a ser nobles, bons i virtuoses¹⁸⁶.

Quan Maimònides emplaça la finalitat última de l'home que és la felicitat directament en l'àmbit de la política pròpiament dita, més enllà de l'ètica, les qüestions que tenen a veure amb el món anímic o espiritual acaben entrelligades amb la política d'origen. Roiz assenyala la transcendència del gir de Maimònides perquè suposa la introducció del món anímic en la vida pública. En certa manera, es pot dir llavors que els hàbits morals o el govern propi depenen també del govern d'allò públic¹⁸⁷. El desplaçament de la qüestió de la finalitat última de l'home de l'ètica cap a la política, que introdueix el món anímic directament en la vida pública, s'explica per la primacia que Maimònides atorga al benestar del cos. Maimònides parteix de la idea que no es pot separar la vida anímica dels assumptes públics en la mesura que tampoc concep que sigui possible que cos i ànima funcionin separadament. En una carta que escriu al seu fill Abraham, a mode de testament moral, diu el següent:

Heu de saber que la perfecció del cos precedeix a la de l'ànima, és com la clau que obre l'interior d'un palau. Per això allò essencial del meu principi moral respecte de les excel·lències del vostre cos i de la

¹⁸⁵ ALFARABI, *El camino de la felicidad*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Trotta Editorial, Madrid, 2002, p.49.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸⁷ Diu Roiz que el govern propi queda lligat per necessitat al govern d'allò públic, però aclareix que allò propi només és d'interès públic quan entra amb coalició amb la llei de Moisès. Javier ROIZ, «Maimónides y la teoría política dialéctica», *op. cit.*, p. 33.

perfecció de la vostra conducta ètica, té com a finalitat d'obrir-vos la porta dels cels¹⁸⁸.

Per Maimònides, el cos és l'instrument de l'ànima. L'activitat anímica i intel·lectual depenen del benestar corporal. “Conservar el cos sa i íntegre és un manament de Déu”, diu a la *Mixné Torà*¹⁸⁹. L'ànima està lligada a allò corporal de tal manera que les afeccions d'una repercuteixen en l'altra. D'aquí que perfeccionar l'ànima sigui també un assumpte del cos. Per això, perquè considera l'activitat anímica una funció corporal, la política és prioritària. La política, mitjançant l'abolició del dany recíproc que es fan els homes al viure junts, garanteix la pau i tranquil·litat que fa que els membres de la comunitat puguin complir amb els preceptes i donar el millor de si mateixos. Aquí el que resulta interessant destacar és que Maimònides, si hi ha cap noció d'ordre polític que sigui aplicable al seu pensament, no és fonamenta amb la moral. L'objectiu de govern no és mantenir la ciutat en estat de virtuositat, com seria el cas d'Alfarabi, perquè per Maimònides és quan hi ha pau, quan es donen unes condicions de justícia, que l'home està en millor disposició per complir els preceptes i aconseguir l'excel·lència moral¹⁹⁰. La política és prèvia a la religió o la moral. I totes dues, política i moral, són prèvies a la virtut racional. Aquesta qüestió no la desenvolupa en el *Tractat de lògica* però sí en obres posteriors. El perfeccionament de la virtut moral que és el que busquen la majoria dels manaments, diu Maimònides a la *Guia de perplexos*, és només una preparació per alguna cosa més i no una finalitat en sí mateixa¹⁹¹. De cara a la filosofia moral, el que resulta interessant de la proposta de Maimònides és que la moral no és la finalitat de la raó. Les virtuts morals són prèvies en el cultiu de les virtuts racionals, preparen i predisposen l'home per a l'exercici intel·lectual. Amb tot, la moral o fins i tot la virtut intel·lectual no garanteixen la felicitat. La qüestió de la felicitat en Maimònides passa pel fet que la ciutat estigui ben

¹⁸⁸ MAIMÒNIDES, «Epístola a su hijo Abraham», a *Cinco epístolas de Maimónides*, op.cit., p. 128-129.

¹⁸⁹ MAIMÒNIDES, «Human Dispositions, 4: 1», a *Mishneh Torah*, trad. Elyahu Touger, Moznaim Publishing, Jerusalem, 1986-2007. “Com que el manteniment d'un cos sa i vital és un dels camins de Déu –perquè un no pot entendre ni tenir cap coneixement del Creador, si està malalt–, per tant, ha d'evitar allò que perjudica el cos i acostumar-se a allò que és saludable i ajuda al cos a fer-se més fort”, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Human_Dispositions.4.1?lang=en&with=all&lang2=en

¹⁹⁰ David Bakan ha apuntat a un problema de circularitat no resolt en el plantejament de Maimònides. La virtut moral és considerada una preparació per a la virtut racional; la virtut racional és considerada necessària per arribar a estimar i témer Déu; i l'amor i temor a Déu són necessaris abans que les virtuts morals es puguin adquirir. David BAKAN, Dan MERKUR, David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Percussor of Psychoanalysis*, op. cit., 2009.p. 132.

¹⁹¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., Vol. 2, p. 635 (II: 54).

governada, de manera que sigui possible el compliment dels preceptes i el perfeccionament espiritual. Això coincideix amb la imatge que té de l'era messiànica, on al Messies se'l reconeix perquè duu a un estat de pau absoluta, reconstrueix el Temple i reuneix als jueus dispersos d'Israel. Aleshores, el món és un lloc on la Torà i els seus preceptes es poden complir plenament. El Messies prepara el món per servir a Déu¹⁹². El coneixement relatiu a la felicitat (que s'identifica en el període medieval amb el coneixement de Déu) és un tipus de coneixement que busca la veritat i la pau.

Strauss, en el seu assaig «L'exposició de la ciència política en Maimònides», posa de nou en relleu del *Tractat de lògica* que l'estudi de la finalitat última de l'home pertany a la política. Segons Strauss, “significa, en primer lloc, que les virtuts morals i el seu exercici no són la finalitat verdadera de l'home. Significa, a més a més, que les virtuts morals només poden ser enteses amb la perspectiva de la seva funció política”¹⁹³. Sense que això vulgui dir, apunta, que la finalitat última de l'home sigui política, o sigui, el benestar del cos. El que voldria dir és que la perfecció final de l'home només es possible en contraposició a la vida política, que és on té lloc la perfecció primera. Sembla que Strauss, amb Maimònides, està vinculant l'enteniment teòric que es responsable de la perfecció última de l'home a la vida política, que és com dir que filosofia i política estan irremeiablement lligades, encara que sigui una en contraposició a l'altra. En aquest esquema, la moralitat passa a pertànyer, com fa palès Strauss, al regne de les opinions comunament acceptades, a les *endoxa*. La possibilitat de comprensió teòrica, racional, de la moralitat és desafiada per les pròpies condicions naturals de la vida política. En paraules de Strauss, s'explica perquè “els requisits de la societat i els requisits de l'enteniment teòric no són completament idèntics, sinó que es troben en certa tensió”, degut bàsicament a la pròpia naturalesa dual de l'home¹⁹⁴. Strauss ens situa amb Maimònides de ple en el dilema clàssic del filòsof en la ciutat, però conscient que la perfecció final de l'home només és possible en contraposició a la vida política. En una obra madura de Strauss com és *Dret Natural i Història* veiem

¹⁹² MAIMÒNIDES, *The Code of Maimonides. Book Fourteen: The Book of Judges*, Yale University Press, New Haven i Londres, 1963, p. 238, p. 240-241.

¹⁹³ MAIMÒNIDES, «La exposició de la ciència política en Maimònides», a *El libro de Maimónides, op. cit.*, p. 390. Caldria veure si aquesta lectura de Strauss se segueix de la seva primera lectura sobre el tema, la que exposa a «Algunas observaciones sobre la ciencia política en Maimónides y Al-Farabi» a *El libro de Maimónides, op. cit.*, o si Strauss està adoptant aquí un canvi de perspectiva.

¹⁹⁴ MAIMÒNIDES, «La exposició de la ciència política en Maimònides» a *El libro de Maimónides, op. cit.*, p. 391.

com la tensió d'alguna manera permet conservar l'impuls transcendent del que es capaç l'intel·lecte per poder posar en dubte allò donat, allò que forma part de l'àmbit del "convencionalisme"¹⁹⁵, les opinions comunament acceptades. Per Strauss, la tasca de la filosofia política és intentar reemplaçar les opinions sobre la naturalesa de les coses polítiques per coneixement. La posició no és molt diferent que la de Maimònides quan amb la seva "ciència de la llei verdadera" se situa entre l'impuls cap a la veritat i l'obediència a la llei. Strauss, com Maimònides, posa en valor la dimensió pràctica de la reflexió filosòfica. El fet que en Maimònides l'estudi de la perfecció final de l'home pertanyi a la política, i no a l'ètica, pot haver ajudat a Strauss a pensar el vincle de la filosofia amb la política de la manera que ho va fer, donant lloc a una proposta de filosofia política sustentada en la idea de la filosofia i la política com a pols oposats i al mateix temps entrelaçats, no necessàriament per via de la moral¹⁹⁶. Com en Maimònides, quan emplaça la qüestió de la finalitat última que és el perfeccionament racional en la política, la filosofia política de Strauss parla de la filosofia des de la política. El recorregut que proposa és des de la vida política a la vida filosòfica.

L'exposició de la ciència política en Maimònides té també altres obertures possibles diferents de la de Strauss. En situar l'estudi de la felicitat en la política, el nostre autor posa el pes de la pregunta per la perfecció humana directament en la vida política, i això té les implicacions següents:

- 1) La política assumeix responsabilitat pel món anímic. El benestar de l'ànima que és l'expressió més elevada de la perfecció humana, la de l'home que és capaç de fer-se càrrec del seu propi govern, no seria exclusivament un tema de la moral sinó també de la política. Sobre això, veurem com la legislació profètica en Maimònides es fa càrrec de l'administració dels assumptes polítics i socials i també d'inculcar opinions correctes sobre

¹⁹⁵ Leo STRAUSS, *Derecho natural e historia*, op. cit., p. 162-163, 172.

¹⁹⁶ Hermann Cohen havia llegit a Maimònides des de l'ètica platònica i havia acabat proposant un tipus de moralitat racional, universal, a la que també podia contribuir la filosofia jueva. Infra: p. 160. Cohen manté que encara que l'ètica en Maimònides semblava aristotèlica, en realitat és platònica. Strauss se suma al gir platònic de Cohen però pren com a referència amb Alfarabi el Plató polític i no el Plató de la teoria de les idees. Leo STRAUSS, «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 123-124, 196-201.

qüestions especulatives, amb aquesta doble finalitat que és el benestar del cos i el benestar de l'ànima¹⁹⁷.

- 2) Quan la política adopta com a objectiu el coneixement de la felicitat verdadera que en Maimònides és idèntic al coneixement de Déu, les fronteres entre la filosofia teòrica (metafísica) i la filosofia pràctica (política) es desdibuixen. Encara que en el *Tractat de lògica* es fa ressò de la divisió clàssica de la filosofia entre filosofia teòrica i pràctica, veurem que quan a la *Guia de perplexos* es proposa parlar de la “ciència de la llei en el seu sentit verdader”, que hem dit que el considerem un tema de la ciència política, acaba recorrent també a la metafísica que identifica amb la *maaseh merkavah*, el relat del carro d'Ezequiel.
- 3) La felicitat deixa de ser un assumpte de l'ètica individual. Maimònides entén que hi ha coses de l'ordre de la vida en comú que no ens pertanyen, no podem preveure el resultat de les nostres accions, perquè assumeix que l'home té llibertat per fer el bé i el mal. Com veurem, sosté que Déu no determina que l'home faci bé o mal perquè la voluntat divina no sempre actua¹⁹⁸, cosa que fa que les interaccions humanes siguin imprevisibles. Així, encara que la virtut racional o el perfeccionament racional que condueixen l'home a la felicitat pertanyin només a l'individu, el coneixement de la felicitat veritable recau al final en la ciència de govern de la ciutat.
- 4) Hi ha un reconeixement implícit de la importància de la contingència en la vida humana. El gir de Maimònides significa que l'estudi de la felicitat està sempre atent a les condicions de pluralitat i contingència que són pròpies de la vida política; si hi ha cap veritat de les coses que fan bé o mal es manifesta a la vida política. El coneixement de la felicitat aleshores no pot

¹⁹⁷ En aquest sentit, Daniel H. Frank apunta que si es considera la *Guia de perplexos* un treball de ciència política, a partir del *Tractat de lògica*, cal distingir entre una política que s'ocupa bàsicament de regular l'ordre polític i una política que anomena *political governance* que es preocupa també per la felicitat o les qüestions especulatives. Daniel H. FRANK, «Reason in Action: The 'Practicality' of Maimonides's Guide», a Daniel H. FRANK (ed.), *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1995, p. 75.

¹⁹⁸ MAIMÒNIDES, «Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 289.

ser per via de la metafísica, a través del discerniment des de certs principis morals, sinó només a través del reconeixement del bé i el mal en les circumstàncies de la ciutat. La impredictibilitat de la vida humana desafia els conceptes universals i la certesa dialèctica. Per això, com ha indicat Roiz, en Maimònides estar atent a la felicitat és una cosa de cada dia¹⁹⁹. D'aquí també que posi en valor el judici en comptes del discerniment. El discerniment com a raonament objectiu que té lloc purament a la ment, discursivament, ajuda a diferenciar allò verdader d'allò fals i en el mateix sentit és aplicat a la moral per distingir entre les accions bones i dolentes: permet deduir si un acte està bé o malament comparant-lo amb el que estableix la llei o els estàndards morals²⁰⁰. Al situar el coneixement de la verdadera felicitat en la política, no obstant, Maimònides incorpora un element d'imprevisibilitat que fa necessari atendre els particulars de l'àmbit públic-polític a través de la reflexió i el judici quotidià²⁰¹.

2.4 La virtut no és la finalitat última

D'acord amb la filosofia antiga, Maimònides considera que hi ha quatre tipus de perfecció en l'home: de la possessió, de constitució, moral i intel·lectual. La primera es refereix a l'obtenció de béns que pertanyen a l'individu, com diners, propietats o esclaus. Aquest tipus de possessions, encara que l'individu consideri que li pertanyen,

¹⁹⁹ Javier ROIZ, «Maimónides y la teoría política dialéctica», *op. cit.*, p. 33.

²⁰⁰ Laura Adrián Lara ha estudiat com el judici queda devaluat en discerniment quan s'aplica el tipus de raonament sil·lògic als assumptes morals. Laura ADRIÁN LARA, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015, p. 271-272. Adrián Lara estudia particularment el context d'introducció de la dialèctica ramista per mostrar entre altres coses com s'imposa un tipus de discerniment moral que opera a partir d'un codi moral instal·lat en la consciència, en "un espai íntim i privat que connecta a cada individu amb la divinitat". *Ibid.*, p. 274.

²⁰¹ En això, Maimònides s'apropa més a Hannah Arendt que al Kant de la filosofia moral. Arendt parla de la facultat de judici com aquella que parteix dels particulars i no d'una raó pràctica que "raona" i dicta què cal fer i què no cal fer. Al contrari, voldria dir que és possible predir o planejar com es comportaran els altres. Veure Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. Fina Birulés i Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002, p. 454. Per a un estudi de la qüestió del judici en Arendt, però en general per a una aproximació al pensament d'Arendt que ha influenciat la nostra manera de comprendre la singularitat de la teoria política arendtiana, veure Fina BIRULÉS, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, *op. cit.*, 2007.

subsisteixen fora d'ell. No és un tipus de perfecció que el millori en res. La segona perfecció, la de la complexió corporal, és un tipus de perfecció que no pertany a l'home com a home, sinó que ho té en comú amb els altres animals. Un individu pot ser més o menys fort, etc., però aquest tipus de perfecció no seria útil a l'ànima. El tercer tipus de perfecció, la perfecció de les virtuts morals, sí que subsisteix en el subjecte individual. Es refereix al perfeccionament dels hàbits morals de l'individu respecte d'altres persones. La majoria de manaments, diu Maimònides, busquen aquest tipus de perfecció. Aquí introdueix una idea inusual perquè diu que la perfecció moral, o sigui, allò que persegueixen la majoria de manaments, no té finalitat per si mateixa. Això suposa un canvi de direcció en la manera d'entendre la jurisprudència jueva i també respecte de l'ètica aristotèlica, ja que Aristòtil considera que la virtut moral s'ha d'elegir també per si mateixa²⁰². Finalment, el quart tipus de perfecció és la perfecció intel·lectual, que consisteix en l'adquisició de virtuts racionals i que considera la verdadera perfecció humana. La perfecció intel·lectual seria superior als altres tres tipus de perfecció. Cal dir que quan Maimònides parla de la virtut racional es refereix, concretament, “a la concepció dels intel·ligibles, que ensenyen opinions verdaderes sobre les coses divines”²⁰³. Aquesta puntualització és important perquè vol dir que limita la virtut racional a la concepció dels intel·ligibles, o sigui, a allò pensat. Entén la virtut racional en el pla totalment intel·lectual i l'àmbit de la practicitat queda aquí fora de la seva consideració. Des d'aquesta perspectiva, l'ètica com a saber eminentment pràctic no pot constituir la finalitat última de l'home, cosa que l'allunya d'Aristòtil²⁰⁴. Amb això Maimònides confirma que la virtut no té finalitat per si mateixa i que la màxima perfecció és ser racional en acte.

El fet que la virtut no tingui finalitat per si mateixa explica el desplaçament que veiem abans de la qüestió de la felicitat de l'ètica cap a la política. Maimònides no té problema en adoptar l'ètica aristotèlica, al contrari, en les seves obres mèdiques

²⁰² ARISTÒTIL, «Ética Nicomáquea», a *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1998, Llibre II, Cap. 4, 1105a32, p. 167.

²⁰³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 635 (III: 54).

²⁰⁴ Una interpretació sobre el perquè Maimònides exclou la saviesa pràctica de la seva definició de virtut intel·lectual és la de Kenneth Seeskin, qui apunta que Maimònides no considera que es pugui anomenar realment saviesa (*hokhma*) perquè té a veure amb les opinions i no amb la veritat. La veritat seria l'única que realment portaria al perfeccionament anímic. Kenneth SEESKIN, «Maimonides' appropriation of Aristotle's ethics», a Jon MILLER (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 107-125. Seeskin es posiciona contra la idea straussiana sobre que la saviesa pràctica, tot el que ateny a la filosofia pràctica podem dir, no és necessària per Maimònides perquè existeix la Llei revelada que ja compliria aquesta paper.

remet especialment a la filosofia i a l'ètica per tractar els assumptes relacionats amb l'ànima; el fet d'estar instruït en la virtut filosòfica repercuteix positivament en la qualitat de l'ànima²⁰⁵. Però l'ètica no té un paper central i això es posa en relleu sobretot en el context de la seva discussió sobre la Providència. Vegem a continuació com Aristòtil i Maimònides conceben el paper de l'ètica respectivament. En el cas d'Aristòtil ens haurem de referir a la seva teoria de la felicitat i en el cas de Maimònides a la seva teoria de la Providència.

Des del punt de vista aristotèlic, la felicitat és un exercici individual de cerca racional del que és millor per un mateix i de realització de la pròpia virtut. Es considera que a través de la virtut l'ésser humà desplega el que hi ha d'excel·lent en ell. Aristòtil, com després Maimònides, parla concretament de dos tipus de virtuts: les virtuts ètiques i les virtuts intel·lectuals. Les virtuts ètiques són virtuts de caràcter o costums morals que perfeccionen la part irracional de l'ànima. En aquest sentit, es considera virtuós qui orienta els desitjos d'acord a la raó, és a dir, el qui en les seves accions es guia per la recta raó. Les virtuts ètiques serien especialment útils per la vida política. Les virtuts intel·lectuals, en canvi, perfeccionen la part racional de l'ànima, la part directiva i, per això, se situen en un pla superior respecte de les virtuts ètiques. Les virtuts intel·lectuals es relacionen amb el coneixement i la veritat i són les que governen l'ànima. De les dues parts de l'ànima, diu Aristòtil, a una li és natural manar i a l'altra obeir. En aquest esquema, la felicitat respon a una combinació de la raó i el desig d'acord a la virtut. La felicitat és "l'activitat d'una vida perfecta [on el desig està ordenat rectament] que està en concordança amb la virtut perfecta"²⁰⁶ i la virtut més perfecta és la intel·lectual, la que impulsa a fer un ús de la raó d'acord a la veritat.

Es pot dir que ser feliç és qüestió de saber elegir racionalment el bé i obrar en concordança. En aquest context, l'ètica ve a dir: "fes el que et toca com a home i seràs feliç". En el fons de l'esquema aristotèlic preval una idea motor que Maimònides no comparteix: la idea que el cultiu de la virtut garanteix la felicitat. És cert que Aristòtil desmenteix la idea de bé platònica que identifica el coneixement de la virtut amb la

²⁰⁵ MAIMÒNIDES, *El régimen de salud. Obras médicas I*, trad. Lola Ferre, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1991, p. 79-80. La teoria del terme mig, per exemple, Maimònides l'adopta d'Aristòtil.

²⁰⁶ ARISTÒTIL, «*Ética Eudemia*», a *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Llibre II, Cap. 1, p. 432.

felicitat. Conèixer la virtut, ens diu Aristòtil, no implica la felicitat²⁰⁷. De què li serveix a un metge contemplar la idea de Bé si el que necessita és aplicar una cura per a cada individu particular? Contemplar la idea de Bé, diu, no el fa millor metge, ni al fuster millor fuster, etc. La virtut aristotèlica és eminentment pràctica. Per això, l'ètica està estretament vinculada a la política que és el camp de l'acció, on es posa en pràctica la virtut. Del que es tracta, diu Aristòtil, és que "arribem a ser bons"²⁰⁸. L'home troba la felicitat quan realitza accions d'acord a la virtut. Viure bé, obrar segons la virtut, doncs, seria el mateix que ser feliç. En tot cas, veiem que la felicitat recau en la virtut. Concretament, la felicitat suprema recau en l'activitat de la virtut que Aristòtil considera més excel·lent, o sigui, l'intel·lecte. Com més excelsa és la virtut intel·lectual, més perfecte és la felicitat. El prototip de la virtut intel·lectual per Aristòtil és el savi que es dedica a la vida filosòfica i que es guia en el seu dia a dia per la recta raó. Des d'aquesta perspectiva, l'home que es dedica a l'activitat contemplativa i que adquireix bons hàbits morals és qui desplega allò més excel·lent que hi ha en la naturalesa humana; és el més estimat pels déus i, per tant, el més feliç²⁰⁹.

Com en Maimònides, l'intel·lecte seria el que ens diferencia dels animals i l'única semblança amb Déu. Per això, l'objectiu principal és el desplegament de la racionalitat que s'esdevé per mitjà del procés d'actualització de l'intel·lecte. Ara bé, el procés d'intel·lecció no és exactament igual en Maimònides i en Aristòtil, perquè un i altre conceben Déu de manera diferent. I aquí radicaria una de les diferències més importants entre els dos, que els porta a postures diferents pel que fa al lloc de l'ètica i la virtut en la qüestió de la perfecció humana. En l'esquema aristotèlic, hi ha un intel·lecte agent (Déu) que sempre està en acte (en moviment etern) i un intel·lecte pacient que s'actualitza quan coneix els conceptes universals. Estem parlant d'un tipus de coneixement contemplatiu, autosuficient²¹⁰. Concretament, la cognició es dona per mitjà d'un procés lògic escalonat que porta fins a la Causa Primera, el principi del moviment, ja que s'assumeix que es pot arribar a conèixer Déu a partir dels efectes que operen a la natura. L'home que s'instrueix suficientment és capaç d'obtenir aquest tipus de coneixement de la divinitat. Per Maimònides, en canvi, per molt que el món

²⁰⁷ ARISTÒTIL, «Ética Nicomáquea», a *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Llibre I, Cap. 6., p. 137-141.

²⁰⁸ *Ibid.*, Llibre X, Cap. 9, p. 401.

²⁰⁹ *Ibid.*, Llibre X, Cap. 8, p. 401.

²¹⁰ *Ibid.*, Llibre X, Cap. 7, p. 394.

depengui de Déu, en qualitat de Creador o de Primer motor, no és pot inferir cap tipus de coneixement metafísic de Déu a partir dels efectes de la natura. Si fos el cas, estaríem parlant d'un món governat per la necessitat, d'una existència que seria resultat d'un procés causal, cosa que suposaria negar la llibertat d'acció humana. Maimònides, com que parteix de la llibertat humana com a idea motor, considera que per molt que l'home s'instrueixi i per molt que perfeccioni la moral o fins i tot la virtut racional no vol dir que li sigui garantida la felicitat. L'home no troba la felicitat en les seves activitats virtuoses, ni tant sols en l'activitat de la facultat més excel·lent que seria l'intel·lecte, sinó només quan actua segons el pla o propòsit diví.

En això, Maimònides s'oposa a la via intel·lectual dels filòsofs. En particular, s'oposa a l'argument aristotèlic de la necessitat:

L'idea de la necessitat, mantinguda per Aristòtil, consisteix en que tot entre els éssers que no sigui un artefacte, obligadament ha de tenir una causa segona que l'hagi produït i efectuat tal com és, la qual implica una tercera, i així successivament fins a arribar a una causa primera, de la qual tot deriva necessàriament, perquè és inadmissible una sèrie infinita...[Aristòtil] sosté que tal necessitat és semblant a la de l'intel·ligible derivat de l'intel·lecte, quan l'intel·lecte actua com a agent de l'intel·ligible en quant a tal. Aquesta Primera Causa [Déu] – encara que, segons diu, és un intel·lecte del rang més alt i el més perfecte i que vol el que necessàriament emana d'ella, i li agrada i li complau– no pot voler el contrari [del que deriva necessàriament d'ella]. D'això no se'n pot dir *propòsit*, ni hi ha cap noció de propòsit que se li pugui aplicar²¹¹.

Maimònides lamenta que amb aquest plantejament es presenti un món que procedeix de l'acció de Déu, de la seva suposada voluntat, però que tot i així sempre ha estat i serà com és. Hi hauria una espècie d'emanació eterna que tindria lloc de forma concatenada degut al què Déu és i no degut al què fa²¹². Així, el que succeeix als homes de la mateixa manera que a la resta d'espècies, succeeix de forma accidental

²¹¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 313-314 (II: 20). Hem utilitzat també la traducció de Gonzalo Maeso: MAIMÒNIDES, *Guía de perplejos*, op. cit., p. 291-292. Les cursives són nostres.

²¹² Sobre això es pot veure: Kenneth SEESKIN, «Metaphysics and Its Transcendence», a Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 82-104, p. 92. Aristòtil, diu Seeskin, al mantenir la creença en l'eternitat del món concep l'existència com a resultat d'un procés causal i no com a resultat de la voluntat divina. Aquesta causalitat implica que tot passa pel que Déu és i no pel que Déu fa, doncs Déu existeix constantment en actualitat sense poder parar el procés.

però, en certa forma, segons allò previst. Això alteraria el sentit del terme necessitat i també la concepció de l'ordre del món i de les seves diferents particularitzacions. En Aristòtil, diu Maimònides, s'expliquen les particularitzacions per les lleis de la necessitat física. Tant les esferes celestes com l'esfera sublunar existeixen "d'acord a la necessitat natural i no d'acord al propòsit de qui predisposa les coses absolutament com vol"²¹³. Així, per exemple, el fet que les esferes celestes es moguin més ràpid o més lentes seria obra de la necessitat i no d'un ser intencionat. Maimònides no concep que d'això se'n pugui dir voluntat divina, ja que li resulta inconcebible que alguna cosa pugui existir per necessitat i al mateix temps segons un disseny o propòsit²¹⁴. Ara bé, també parla en certa manera de la necessitat quan diu que hi ha coses que depenen de determinades conveniències de la necessitat, com ara les proporcions dels nervis en un ase o en un gos o que un nervi es ramifiqui d'un altre. El mateix podríem dir de la facultat de govern en l'home. Segons Maimònides, totes aquestes coses es poden considerar necessàries segons el propòsit de qui les va crear. Entre les coses que són creades per determinació del Creador hi ha també, per exemple, el fet que l'home tingui dos braços i dues cames. Sobre aquesta qüestió, l'home no pot actuar per determinació pròpia però tampoc vol el contrari, és a dir, vol tenir dos cames i dos braços. En aquest cas, no es pot dir que l'home actuï o no conforme el propòsit diví ni és adequat parlar de propòsit. En Maimònides, "les nocions de propòsit i de particularització només apliquen a allò inexistent susceptible de ser o no ser"²¹⁵, on l'home pot actuar o no conforme el propòsit diví.

Maimònides, com Aristòtil, estableix un tipus de relació intel·lectual amb Déu, però descarta l'argument aristotèlic de la necessitat causal perquè el considera contrari a la idea d'un Déu amb voluntat del judaisme. Per això, encara que l'aproximació a Déu sigui per la via intel·lectual, quan planteja la qüestió de la perfecció última que seria equivalent al tema de la felicitat no pot fer-ho exactament en els mateixos termes. El problema amb l'argument de la necessitat és que repercuteix en la creença que

²¹³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 306 (II: 19).

²¹⁴ Com ha indicat Mario Saban, per Maimònides els éssers "no poden existir per necessitat, i per altra banda, existir per un disseny. Si existeixen per necessitat no necessiten d'un disseny, i si són fruit del disseny, no neixen de la necessitat". Mario Javier SABAN, *Rambam. El genio de Maimónides*, Mario Saban, Buenos Aires, 2008, p. 269. Maimònides, diu Saban, veu una contradicció en les idees d'Aristòtil: per una banda, no pensa que el món sigui obra de la fatalitat cega perquè reconeix que Déu ho és de l'intel·ligible (per tant, és necessàriament pensat per l'intel·lecte) i, per altra banda, assumeix l'argument de la necessitat causal.

²¹⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 314 (II: 20).

segons Maimònides cal mantenir respecte de Déu. Darrere d'un món governat per la necessitat hi ha un Déu que existeix sempre en estat d'actualitat. Com bé destaca Kenneth Seeskin, es tracta d'un Déu que s'asseu al final d'una jerarquia metafísica i que l'home pot arribar a conèixer per mitjà de proposicions i argumentacions, ja que al considerar que el món es regeix per la necessitat natural s'assumeix que és com és i no pot ser d'altra manera²¹⁶. La idea d'un Déu amb voluntat, que queda patent en la mateixa noció de la Providència divina, introdueix un element d'imprevisibilitat a aquest món governat per la necessitat. Ara bé, cal tenir en compte que per Maimònides la voluntat de Déu s'expressa en la Creació i, per tant, no es tracta d'un Déu que actüi en el món natural de forma miraculosa a posteriori. Des d'aquesta perspectiva, podem dir que si l'home no pot conèixer en la seva totalitat tot el que coneix Déu és bàsicament perquè el coneixement de Déu inclou el no-ser, és a dir, tot allò inexistent susceptible de ser o no ser que queda predisposat des del moment de la Creació.

A partir de l'obra d'Alexandre d'Afrodísia *Sobre la Providència*, Maimònides mostra quin és el problema de l'actitud dels filòsofs des del punt de vista de la Providència divina. El seu argument és el següent: els filòsofs han vist com de vegades els homes virtuosos porten una vida de misèria i com homes perversos, en canvi, porten una vida de felicitat i plaer. Davant d'això, arriben a la conclusió que o bé Déu no sap res de les circumstàncies d'aquests individus o bé no se'n preocupa. Per evitar imputar a Déu cap tipus de negligència, decideixen que si l'home virtuos està a la misèria és perquè Déu no ho sap, no coneix els fets contingents que tenen lloc en el món sublunar, i no pot canviar la situació. Per Maimònides, el problema és un altre: en realitat els filòsofs especulen sobre tot això perquè la ciutat no està ordenada²¹⁷. Si la ciutat estigués ben governada, diu, no haurien arribat a la conclusió que Déu no s'interessa pels assumptes humans només basant-se en les condicions en les que es troben els homes virtuosos o perversos. Diuen: “el Senyor no ens veu” (Ezq. 8: 12) quan veuen que les circumstàncies dels individus, que per naturalesa són contingents, no prenen el curs que creuen que haurien de prendre però no atenen a les circumstàncies de la ciutat²¹⁸. La virtut es presenta com a condició necessària però no

²¹⁶ Kenneth SEESKIN, «Metaphysics and Its Transcendence», », a Kenneth SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, op. cit., p. 91.

²¹⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 461 (III: 16).

²¹⁸ *Ibid.*, p. 479-480 (III: 19).

suficient per a la felicitat, per això podem entendre que Maimònides proposi el desplaçament del coneixement de la felicitat de l'ètica a la política. La identificació entre virtut i felicitat no pot ser automàtica si es reconeix la contingència humana. Des de la posició maimonidiana de reconeixement de la contingència, la felicitat no pot ser un assumpte individual que depengui només de nosaltres i la nostra voluntat. Maimònides entén que si fem x no ens passarà necessàriament y , perquè hi ha coses de l'ordre de la vida en comú que no ens pertanyen. Aquest espai d'incertesa Maimònides el posa en relleu quan s'oposa a la idea d'un món governat per la necessitat. En un món en el qual actua la voluntat divina és una fantasia omnipotent pensar que si fem una acció determinada sempre en succeeix l'acció corresponent, de la mateixa que pensar que podem conèixer el "com" de la Providència divina completament. Conèixer Déu perfectament, la totalitat del que Déu coneix, és "pura follia" per Maimònides²¹⁹. L'única via de coneixement possible és intentar saber en quin sentit Déu intervé en l'ordre natural per tal de poder conformar les nostres accions a la voluntat divina, doncs segons el plantejament maimonidià la forma que té Déu de connectar amb el món és a través del seu propòsit. La imatge que millor retrata el conjugi entre l'home i Déu és la que apareix a la visió d'Ezequiel. El moviment seria com els dels quatre vivents d'aparença humana que apareixen en aquest relat bíblic: es mouen en diferents direccions "cap a on l'esperit [*ruah*] els empeny" (Ezq. 1: 12). Maimònides indica que *ruah* en el relat d'Ezequiel no vol dir vent sinó propòsit²²⁰. Per tant, voldria dir que els quatre vivents d'aparença humana "es mouen en la direcció que, segons el propòsit diví, s'han de moure"²²¹. La dificultat radica en que per molt que l'home intenti conformar la seva voluntat a la de Déu, seguint els camins de la justícia divina, la realitat és que el món dels homes no es regeix per la justícia. Parteix de la base, com dèiem, que l'home té llibertat per fer el bé i el mal, no és com els animals que es despleguen segons la seva naturalesa. No hi ha tal determinisme en l'home²²². Des d'aquesta perspectiva, la felicitat no pot ser només un assumpte de l'ètica individual, de posar en pràctica la virtut, sinó que cal que sigui també un

²¹⁹ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits, op. cit.*, p. 299.

²²⁰ Sobre el terme "propòsit" es pot veure: MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed, op. cit.*, p. 483 (III: 20).

²²¹ *Ibid.*, p. 419 (III: 2).

²²² En això, Maimònides es posiciona també contra els *mutakal-limun* i la seva idea d'un món governat exclusivament per la voluntat divina. Si la voluntat divina actua sempre vol dir que Déu ho acaba determinant tot. «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits, op. cit.*, p. 289.

assumpte del govern de la ciutat. La qüestió del govern de la ciutat es torna especialment rellevant en tant que un ciutat ben governada pot oferir les condicions de pau i tranquil·litat que facin possible que l'home es pugui fer càrrec del seu govern.

Hem de dir que tot i que la felicitat és un assumpte de l'ètica individual en Aristòtil, no significa que la política en sigui totalment aliena. Per això, de fet, a la classificació aristotèlica de les ciències, l'ètica forma part de la filosofia pràctica que també és anomenada humana o política. Tampoc en Plató, que situa l'ètica en el camp de la teoria, aquesta en realitat és tan aliena de la política. Ja Plató reclama la utilitat dels universals de la filosofia per a l'experiència política. La reflexió filosòfica platònica retorna a la ciutat (a la caverna) per dir la veritat, per assenyalar el que és correcte o incorrecte²²³. En aquesta tessitura, el coneixement del filòsof pot fins i tot resultar subversiu respecte a l'ordre polític establert al ser capaç d'assenyalar la tirania. Igualment, pot passar també que per a l'ordre polític establert sigui útil apel·lar a la veritat moral de la filosofia. El discurs de les virtuts, la idea que si fas el que et toca com a home o com a ciutadà seràs feliç, és útil en el manteniment de l'ordre social. Aquest és el paper que ha acabat jugant la moral en la política²²⁴. En Aristòtil hi ha un vincle més directe entre teoria i praxis, ja que l'encontre de la vida filosòfica i la vida política es produeix per via de l'ètica. Segons l'ètica aristotèlica, la millor forma de viure, la més racional, és una combinació de contemplació teòrica i virtut pràctica, essent la vida política el lloc de l'acció on es posa en pràctica la virtut. La política no n'és aliena, al contrari, la política és la ciència suprema i directiva, les altres ciències queden subordinades al bé de la ciutat, que és més perfecte i desitjable. En aquest sentit, l'ètica aristotèlica és com si fos “una certa disciplina política”²²⁵. En la mesura que la política busca el bé de la comunitat, és a dir, en tant que requereix d'algun tipus de principi moral que orienti la comunitat cap al bé, l'ètica hi queda subordinada.

²²³ Sobre la problemàtica del retorn del filòsof a la ciutat es pot veure: Hannah ARENDT, «Philosophy and Politics», a *Social Research*, Vol. 57, Núm. 1, Philosophy and Politics II (1990), p. 78. Arendt ha apuntat que quan el filòsof torna a la ciutat ja no té sentit el que diu, ja no pot orientar-se en la caverna. Encara que intenti aportar el seu coneixement total als habitants de la polis, aquests s'han conformat opinions sobre els mateixos temes i el filòsof està en desavantatge quan retorna a l'esfera política.

²²⁴ De forma semblant, el sobirà de Hobbes es recolza sobre la norma sagrada. Sobre la teologia política de Hobbes es pot veure: Leo STRAUSS, «La base de la filosofía política de Hobbes», a *¿Qué es la filosofía política? Y otros ensayos*, op. cit., Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970, p. 241-247. En Hobbes, ens diu Strauss, l'Estat Nacional es converteix en la “condició necessària i suficient de la virtut”, de manera que la moralitat queda integrada en l'Estat.

²²⁵ ARISTÒTIL, «Ética Nicomáquea», Llibre I, Cap. 2, 1094b14, p. 133.

L'ètica descobreix principis morals en vistes a la consecució de la felicitat que són útils a la política i facilita la instrucció moral dels ciutadans. La política, diu Aristòtil, s'ocupa de la virtut perquè vol fer als ciutadans bons i submisos a la llei²²⁶. En aquest esquema, la llei suscita obediència perquè ordena fer el bé.

Les ordres del pare no tenen força ni obligatorietat, ni en general les d'un simple home, a no ser que sigui rei o algú semblant; en canvi, la llei té força obligatòria, i és l'expressió de certa prudència i intel·ligència. I mentre els homes acostumen a odiar als qui s'oposen als seus impulsos, encara que ho facin rectament, la llei, en canvi, no és odiada al ordenar fer el bé²²⁷.

El tipus de vincle que Aristòtil estableix entre ètica i política matisa la idea de la superioritat de la contemplació sobre la vida activa que hi ha subjacent en el mite platònic de la caverna. Si per Plató l'ètica pertany a la teoria, per Aristòtil pertany directament al camp de la pràctica. Aquesta dimensió pràctica de la vida contemplativa s'explica per la creença d'Aristòtil en la naturalesa política de l'home. Quan apunta que la felicitat suprema recau en l'activitat de la virtut més excel·lent, l'intel·lecte, està donant primacia a l'intel·lecte. Ara bé, el fet de considerar la naturalesa política de l'home fa que no pugui abraçar totalment l'ideal de vida filosòfica. En aquest sentit, la proposta d'Aristòtil no és tan diferent de la de Maimònides. Daniel H. Frank, per exemple, ha posat de relleu la "practicitat" de l'obra més filosòfica de Maimònides, la *Guia de perplexos*, en línia amb la dimensió pràctica de la vida contemplativa aristotèlica²²⁸. Frank posa en relació l'*Ètica a Nicòmac* i la *Guia de perplexos* i apunta que aquesta última és una obra de la filosofia pràctica igual com ho és la primera, en el sentit que no busquen el coneixement pel coneixement. Aristòtil diu, sobre l'*Ètica a Nicòmac*, que "el present estudi no és teòric com els altres (doncs el propòsit no és saber què és la virtut, sinó actuar bé, d'altra manera no ens beneficiaria)"²²⁹. Quan Maimònides a la *Guia de perplexos* tracta la ciència de la llei ho fa també amb un objectiu pràctic, ja que en últim terme busca orientar les accions a través de l'enteniment de la llei. Considerar l'obra de Maimònides un treball de filosofia pràctica

²²⁶ ARISTÒTIL, *Ibid.*, Llibre I, Cap. 13, p. 156.

²²⁷ ARISTÒTIL, *Ibid.*, Llibre X, Cap. 9, p. 404.

²²⁸ DANIEL H. FRANK, «Reason in Action: The 'Practicality' of Maimonides's Guide», a DANIEL H. FRANK (ed.), *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 69-84.

²²⁹ ARISTÒTIL, «*Ètica Nicomáquea*», Llibre II, Cap. 1, p. 162.

implica posar la qüestió del govern en el centre i, en aquest sentit, suggereix Frank, significa entendre la *Guia de perplexos* com si fos una segona Torà. Quan posem la qüestió del govern en el centre ens situem directament en el pla de la praxis²³⁰. El problema és determinar com és el vincle entre la vida política i la vida teòrica, si una té preferència sobre l'altre i si realment podem assimilar la proposta de Maimònides a la d'Aristòtil. Ja hem vist que per Strauss és fonamental conservar la tensió entre una i l'altra, entre la filosofia i la política, o el que vindria a ser el mateix: entre Atenes i Jerusalem. D'aquí que consideri la *Guia de perplexos* un llibre jueu i no un llibre filosòfic. Per Frank, que entén l'obra de Maimònides com un llibre de filosofia pràctica (aristotèlica), posar el pes en la praxis no vol dir que la teoria en quedi exclosa, com demostraria el fet que tant Maimònides com Aristòtil apel·lin a l'especulació o a la reflexió filosòfica per complir un fi pràctic²³¹. En termes generals, podem definir aquest fi pràctic com un actuar en consonància a la raó, amb el qual podrien estar d'acord tan Maimònides com Aristòtil. Ara bé, les expectatives no són iguals i el tema de la Providència il·lustra millor que cap altra la particularitat de la proposta maimonidiana. En aquesta recerca mantenim que les diferències són massa fonamentals per considerar que l'obra de Maimònides és un treball de filosofia pràctica aristotèlica.

En les qüestions que tenen a veure amb el govern de la ciutat, o la política, i la doctrina de la Providència s'hi relaciona com cap altra²³², Maimònides es desmarca de

²³⁰ Sobre la qüestió del govern, cal subratllar que diferents traduccions han utilitzat terminologia diferent o han posat èmfasi en qüestions diferents de la política. Leo Strauss assenyala, per exemple, que en l'edició francesa de la *Guia de perplexos* de Salomó Munk no es menciona a la taula de continguts termes com "ciutat", "política", "govern", "règim", "legislador", "economia", ni tan sols "ètica" o "moral", que són qüestions que tenen una importància considerable a la *Guia de perplexos*. En el mateix sentit, Strauss parla d'errors de traducció significatius com traduir "allò relatiu a la ciutat" per "allò social", o "Estat" en lloc de "ciutat". Leo STRAUSS, «Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Al-farabi», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 207.

²³¹ Howard Kreisel ha posat també en valor la raó pràctica o intel·lecte pràctic en Maimònides, però en la seva lectura considera que el coneixement polític és instrumental a un fi últim teòric. Quan Maimònides en el capítol III: 54 es refereix a imitar el actes de Déu estaria parlant de la perfecció màxima de la raó pràctica, que veu de manera complementaria a la raó teòrica. Howard KREISEL, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, State University of New York Press, Albany, 1999, p. 92.

²³² Seguim en això les investigacions de Strauss on adverteix que la doctrina de la Providència no s'ha d'entendre en un "context estrictament teològic", o teorètic, sinó que té a veure amb el govern. Amb això, Strauss situa a Maimònides més enllà de la tradició del *kalam* i, sobretot, el diferencia de la tradició occidental llatina, "on la perspectiva dominant considerava aquesta qüestió un tema de la teologia natural i, per tant, de la filosofia teorètica". Strauss té en ment aquí a Tomàs d'Aquino. Leo STRAUSS, «El lugar de la doctrina de la profecía [providencia] según Maimónides», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 257, 259, 261.

la tradició filosòfica. Això explica perquè en el *Tractat de lògica*, quan parla del govern de la ciutat invita a prescindir dels llibres dels filòsofs sobre les lleis, i diu que “nosaltres” ens regim pels preceptes divins. Quan parla de l’ètica, en canvi, diu també que els filòsofs han escrit molt sobre el tema però no se’n distància. Al contrari, és evident quan llegim el *Comentari a la Misnà*, anomenat també popularment “els vuit capítols de l’ètica de Maimònides”, que assumeix molts dels postulats de l’ètica aristotèlica. La discordança es produeix a l’hora d’assignar un lloc a l’ètica i, bàsicament, en la relació de l’ètica i la política. Ho hem vist abans quan parlàvem de la concepció de la ciència política que Maimònides exposa en el *Tractat de lògica*, en el desplaçament que hi ha de la qüestió de la perfecció última des de l’ètica cap a la política, i ho hem vist de nou aquí en el context de la seva discussió sobre la Providència quan suggereix que els filòsofs no haurien arribat a la conclusió que Déu no s’interessa pels assumptes humans si la ciutat estigués ben governada. Com ha indicat Strauss, el fet d’assignar la doctrina de la Providència a la política és desconcertant per la filosofia, també per la filosofia islàmica i jueva²³³. Strauss diu que per la manera com està disposada la *Guia de perplexos* es fa evident d’entrada que la qüestió de la Providència i l’omnisciència divines queden excloses del domini de la metafísica. Un punt de ruptura essencial es produiria en el capítol III: 7 on es diu que sobre les matèries metafísiques tractades fins aquell moment ja no se’n parlarà més. A partir d’aleshores l’obra està dedicada a discòrrer principalment sobre la Providència, sobretot de la Providència i de la profecia en les que es poden considerar les pàgines més polítiques de l’obra. Segons aquesta partició, fins i tot la qüestió del coneixement de Déu queda fora dels temes metafísics i es converteix en un tema de la política. Creiem que té sentit la lectura que proposa Strauss i és concordant amb la idea de Maimònides sobre el fet que abans d’estudiar la ciència verdadera de la llei cal estudiar, per ordre, la ciència natural i després la metafísica, i només aleshores es pot estar en condicions d’aprehendre alguna cosa dels secrets que amaguen els llibres profètics²³⁴.

Strauss diu que el gir de Maimònides cap a la filosofia és el que el porta a fer virar la doctrina de la Providència cap a la política, a partir de prendre en consideració

²³³ Leo STRAUSS, «El lugar de la profecía [providencia] según Maimónides», a *El libro de Maimónides*, *op. cit.*, p. 261.

²³⁴ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 7-9 (Introd.).

la figura del legislador profètic dels *falasifa*²³⁵. Això l'hauria portat a concebre la Providència de manera diferent a la tradició, en termes intel·lectuals, encara que parteixi de la Llei. Ara bé, també podem pensar que Maimònides segueix en realitat la via dels profetes, atès que sosté que els profetes, tant com els filòsofs, han considerat que la perfecció verdadera és la perfecció intel·lectual, que estaria impulsada pel desig de conèixer Déu. Així ho expressa Jeremies quan diu “que el savi no es gloriï de la seva saviesa, ni el fort de la seva força, ni el ric de la seva riquesa. D’una sola cosa podeu gloriar-vos: d’entendre’m i conèixer-me” (Jer. 9: 22-23). En el capítol III: 51 de la *Guia de perplexos*, Maimònides situa clarament els profetes per sobre dels filòsofs en quant al seu grau de perfeccionament en la què es coneix com la paràbola del palau. En aquesta explica que hi ha un governador en un palau, Déu, i com diferents habitants de la ciutat es troben més o menys a prop d’aquest governador d’acord amb el seu grau de perfeccionament. En aquesta gradació, el profeta se situa per sobre del filòsof, i sembla que Maimònides està assumint que per arribar fins on arriba el profeta ha hagut també de dominar la metafísica, la ciència primària del filòsof. En les pàgines anteriors, ja havia suggerit la idea que Moisès i els patriarques en realitat dominaven la metafísica tant com els grecs. El vincle de la tradició amb la metafísica no pot ser més clar que quan Maimònides indica que la *maaseh merkavah*, l’especulació entorn de la visió del carro d’Ezequiel²³⁶, equival a la metafísica. Es tracta d’una idea insòlita i, a més, Maimònides ve a dir que moltes de les conclusions metafísiques a les que arriben figures clau de la tradició hebrea en realitat es perden perquè queden assimilades a la cultura dominant. Maimònides es refereix a la cultura sabea i posa l’exemple d’Adam, el primer home, respecte al qual operaria una espècie d’apropiació. Els sabeus l’haurien considerat un profeta que cridava a la gent a adorar la lluna, una lectura que els hauria servit per enfortir la seva pròpia doctrina²³⁷. Seeskin ha apuntat que aquest argument de Maimònides, sobre que els descobriments es perden a causa de la persecució d’altres nacions, pot semblar fantàstic al lector modern²³⁸. En realitat, però, la idea de que Moisès i els patriarques dominen la metafísica tan com els grecs no és descabellada. Abraham és un bon exemple del nivell d’especulació al que poden

²³⁵ Leo STRAUSS, «El lugar de la profecía [providencia] según Maimónides», a *El libro de Maimónides*, *op. cit.*, p. 264-265.

²³⁶ *Infra*: nota 163.

²³⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 516 (III: 29). Sobre l’ús del relat adàmic, pot veure’s també: *Ibid.*, p. 519-520.

²³⁸ Kenneth SEESKIN, «Maimonides’ appropriation of Aristotle’s ethics», p. 120.

arribar. Maimònides diu que Abraham va créixer entre els sabians i que “el nivell més alt d’especulació al que arribaven els filòsofs d’aquells temps era imaginar que Déu era l’esperit de l’esfera [celeste] i que l’esfera i les estrelles eren el cos del qual la deïtat era l’esperit”²³⁹. Diu Maimònides que, com que creien que la deïtat es trobava en els cels, tots creien en l’eternitat del món.

Abraham hauria obert l’oportunitat de pensar la relació de l’home amb la divinitat en altres termes:

Quan el pilar del món –diu Maimònides en referència a Abraham– es va fer gran i li va quedar clar que hi havia *una deïtat que no era un cos ni una força en un cos* i que totes les estrelles i les esferes foren creades per ell, i va entendre que les faules en les que va estar criat eren absurdes, va començar a refutar les seves doctrines i mostrar que eren falses²⁴⁰.

Maimònides es refereix també a la *Mixné Torà* a l’activitat especulativa d’Abraham:

Després del seu deslletament, quan encara era un infant, [Abraham] havia començat a reflexionar. Dia i nit pensava i es preguntava: “com és possible que l’esfera [celeste] giri sense que ningú la controli, si ella mateixa no pot ser la causa que la fa girar”. Abraham no tenia cap mestre, ningú que l’instruís. Vivia submergit, a Ur de Caldea, entre ximpls idòlatres. El seu pare i la seva mare i tota la població al voltant d’ell adoraven [els astres], i ell també amb ells. Però seguia reflexionant fins a situar-se en el camí de la veritat. Finalment, va aprehendre els modes de pensar correctes i va saber que hi havia un únic Déu, que controlava l’esfera celeste, que ho havia creat tot i que, entre tot el que existia, no hi havia un altre Déu. Va comprendre que el món sencer havia estat sotmès a error i que la causa de tal error era que adoraven les estrelles i les imatges, de manera que la veritat desapareixia de les seves ments. Abraham tenia quaranta anys quan va reconèixer al seu Creador²⁴¹.

²³⁹ *Ibid.*, p. 515 (III: 29).

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 516 (III: 29). Les cursives són nostres.

²⁴¹ MAIMÒNIDES, «Laws concerning idolatry and the ordinances of the heavens», a *Mishneh Torah. The book of knowledge*, trad. i notes de Moses Hyamson, Boys Town Jerusalem Publishers, Jerusalem, 1965, p. 66b (1: 2).

Les reflexions especulatives d'Abraham representen un moment creatiu important. Les cròniques sabees, diu Maimònides, mencionen a Abraham i afirmen que degut al seu desacord amb la comunitat religiosa el rei va decidir posar-lo a la presó però, tement que influís en l'opinió de la gent i que menyscabés el seu govern, el va acabar desterrant. Amb això, subratlla com l'opinió d'Abraham s'oposava a l'opinió comunament acceptada. En particular, la premissa que Maimònides pren d'Abraham i que es converteix en un pilar fonamental de tot el seu sistema de pensament és la idea que la deïtat “no és un cos ni una força en un cos”. Déu no és una facultat que subsisteix en el cos del món, està a fora, separat de totes les parts governades del món²⁴². Per Maimònides, Déu és absolutament transcendent, crea totes les coses del món però no participa de la dinàmica del món. L'única manera mitjançant la qual pot exercir algun tipus d'influència en el món és a través de la seu govern i la seva providència, sense que l'home sàpiga exactament de quina manera Déu acompanya el món. En tot cas, la idea d'un Déu com una força física en el món, que és pròpia de la visió del món pagana i que conserva la filosofia aristotèlica a través de la doctrina de l'eternitat del món, és una forma d'entendre la manera com Déu és en la naturalesa que Maimònides no comparteix²⁴³. El fet que en això opti per seguir la via oberta per Abraham no significa que no pugui acceptar moltes altres de les premisses de la filosofia, però sí que hi ha un punt essencial en el qual es distancia i que és rellevant per comprendre la seva idea de la Providència i el perquè la virtut no pot ser una finalitat en sí mateixa.

²⁴² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 192 (I: 72).

²⁴³ Joseph B. Soloveitchik assenyala com, per Maimònides, l'opinió sobre que Déu és una força física en el món és una idea pagana, fruit d'una visió pagana del món. Quan Maimònides invoca al Déu d'Abraham s'estaria posicionant contra aquesta opinió. Joseph B. SOLOVEITCHIK, *Maimónides, entre la filosofia y la Halajá*, Alpha Decay, Barcelona, 2018, p. 92. Soloveitchik posa en valor el Déu abrahàmic de Maimònides per acabar proposant un tipus d'ètica intel·lectual. Conèixer Déu, per Soloveitchik, seria comportar-se èticament. Maimònides hauria traduït la Torà a un sistema moral particular que portaria de la ciència a l'acció. L'ansia de Déu es traduiria en una actuació ètica-intel·lectual. *Ibid.*, p. 90. Nosaltres partim del mateix lloc però apuntem que la proposta de Maimònides és més política que ètica.

2.5 Per què la bondat de Job no té recompensa? Sobre el “com” de la Providència

La Providència, segons Maimònides, s'aplica als individus humans d'acord al seu grau de perfecció i excel·lència²⁴⁴. En l'Esriptura hi hauria molts exemples que mostren que la Providència vetlla per l'individu humà, com en el cas dels patriarques: “Jo sóc per tu un escut (Gn. 15: 1), “Jo seré amb tu i et beneiré” (Gn. 26: 3), “Jo sóc amb tu i et guardaré pertot arreu on vagis” (Gn. 28: 15), “Jo seré amb tu i aquí tens el senyal” (Ex. 3: 12), “Igual com vaig ser amb Moisès, així seré amb tu” (Js. 1: 5). També, concretament, sobre que la Providència vetlla per l'individu segons el seu grau de perfecció: “Ell guarda els passos dels piadosos; però els dolents desapareixen en la fosca, car no és pas per la força que l'home és potent” (1S. 2: 9). Això vol dir, segons la interpretació que en fa Maimònides, que alguns individus de l'espècie humana són preservats del mal i d'altres en pateixen degut a la seva perfecció o imperfecció, perquè estan més a prop o lluny de Déu, però no degut a la seva disposició física o força corporal perquè per això és dit que “no és pas per la força que l'home és potent”²⁴⁵. En concret, la Providència vetlla sobre els individus particulars seguint l'intel·lecte, en tant que l'intel·lecte és el que uneix a l'individu amb l'intel·lecte diví. Al considerar que la Providència depèn de l'intel·lecte, de l'enteniment, Maimònides introdueix un component desacostumat en la doctrina tradicional de la Llei que considera que el bé i el mal són deguts a un sistema de càstig i recompensa entès en un sentit sobretot moral. Podem dir que la posició de Maimònides no s'ajusta al judaisme tradicional, però tampoc a la filosofia aristotèlica que entén que la Providència vetlla sobre l'espècie i no sobre l'individu en particular. El plantejament del mestre sefardita respon a una noció particular del coneixement, sobre el que Déu coneix de l'activitat humana i sobre el que l'home pot arribar a conèixer quan té coneixement de Déu.

²⁴⁴ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 476 (III: 18).

²⁴⁵ *Ibidem*. En la filosofia hi ha també aquesta idea d'una Providència que protegeix cada individu particular segons el seu grau de perfeccionament. Aquesta noció sobre la Providència és la mateixa que manté, segons Maimònides, Alfarabi en el seu comentari a l'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil: “Els qui tenen la facultat de fer progressar llurs ànimes d'una virtut [qualitat moral] a una altra són els qui, segons Plató, la divina Providència protegeix més”. *Ibidem*. Hem utilitzat també la traducció d'Eduard Feliu: MAIMÒNIDES, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit. p. 195.

Per entendre la particularitat de la concepció maimonidiana sobre la Providència divina ens hem de remetre a la lectura que fa del relat de Job a la *Guia de perplexos*²⁴⁶. Allà posa de manifest les diferents opinions sobre el “com” de la Providència i la seva pròpia posició al respecte. Maimònides intenta persuadir al lector sobre quina és l’opinió necessària que cal mantenir sobre les coses divines, ja que considera que entendre la justícia de les retribucions i càstigs tal com realment és constitueix una condició essencial del benestar i de la felicitat. En el relat bíblic de Job es posa en evidència més que mai que la virtut és una condició necessària però no suficient de la felicitat. El cas de Job és paradigmàtic perquè la seva bondat no es veu recompensada. Job és un exemple de virtut moral i pietat, però la seva rectitud moral no es tradueix en felicitat, al contrari, roman sotmès a tota mena de calamitats.

Si ens fixem en el que diu Maimònides sobre el relat de Job, veiem que Job passa per tres estadis diferents²⁴⁷. En una primera fase, Job es lamenta de la seva desventura i comença a creure que Déu descuida el govern dels homes. Els seus amics Elifaz, Bildad i Sofar intenten consolar-lo, li diuen que tingui paciència, que tothom que fa bé acaba tenint la seva recompensa i que qui fa mal serà castigat. Pels seus amics no és possible atribuir a Déu cap injustícia, com també seria l’opinió tradicional del judaisme i la de Maimònides, que diu que no és encertat inteferir com fa Job que Déu descuida el govern dels homes perquè “tots els seus camins són justos” (Deut. 32: 4). Tanmateix, Job és el més pietós dels homes i, així i tot, cauen sobre ell grans desgràcies i gran patiment. Si té paciència, Déu al final el recompensarà, com sembla que exhorten a fer els seus amics? Per què un exemple de pietat com Job es veu sotmès a tanta calamitat? Job accepta que és impossible atribuir cap injustícia a Déu i arriba a la conclusió que sí que vetlla per la Providència divina però no per una Providència individual: “Hi ha un sol camí, per més que jo parli: ell aniquila tant culpables com innocents” (Job 9: 22). Això significa que el just i el malvat són vistos per Déu com iguals. Aquesta és la segona fase, quan Job s’adona que estava equivocat i que era una blasfèmia pensar que Déu podia cometre algun tipus d’injustícia, malgrat que ell no

²⁴⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the perplexed*, op. cit., p. 486-497 (III: 22-23).

²⁴⁷ Seguim en això la interpretació de Raphael Jospe: Raphael JOSPE, «The Book of Job as a Biblical ‘Guide of the Perplexed’», a Donald W. PARRY, Daniel C. PETERSON, Stephen D. RICKS (eds.), *Revelation, Reason, and Faith: Essays in Honor of Truman G. Madsen*, Maxwell Institute Publications, 2014, <https://scholarsarchive.byu.edu> , <https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1066&context=mi>

havia pecat i s'havia trobat amb tantes desgràcies. Job es retracta de la seva opinió inicial sobre Déu quan diu: “només et coneixia d'oïda, però ara t'he vist amb els meus ulls. Per això ara em retracto, penedit sobre la pols i la cendra” (Job 42: 5-6). En aquesta segona fase, diu Maimònides, Job hauria conegut Déu per via de l'especulació i no només per autoritat de la tradició. Per Maimònides, aquesta postura és com la d'Aristòtil, quan Job per mitjà de l'especulació arriba a la conclusió que sí que hi ha Providència però no una Providència individual. Job s'hauria adonat que la finalitat última és el perfeccionament intel·lectual i no les coses relacionades amb el benestar corporal, com en el relat serien les riqueses, la salut o els fills. Sabem que per Maimònides el benestar corporal és important, en aquest sentit diu, en el context de la seva discussió sobre Job, que no es pot suportar amb paciència el dolor del cos i que mentre tot va bé és fàcil creure que Déu actua amb justícia²⁴⁸. Per això, sembla que quan diu que Job coneix a Déu per mitjà de l'especulació i no de la tradició intenta posar de relleu bàsicament el fet que el ritual o la virtut moral no el dispensen, i que la Providència divina és depenent de l'intel·lecte, exemplificant el que diu en els capítols anteriors sobre la Providència divina. Maimònides considera que aquesta postura de Job és més desitjable que la primera. Tanmateix, encara hi hauria una tercera fase al final del llibre de Job que és quan obté coneixement veritable de Déu. Job, en últim terme, per mitjà de la revelació profètica, hauria entès que el nostre coneixement i la mateixa idea de Providència no són com el coneixement o la Providència divines. Per Maimònides, aquests són sempre termes equívocs:

La noció de la seva providència no és el mateix que la noció de la nostra providència; ni la noció del seu govern de les coses creades per Ell no és la mateixa que la noció del nostre govern d'allò que governem.²⁴⁹

Segons Maimònides, Déu hauria dirigit l'atenció de Job a les coses naturals que són per sota de l'esfera de la lluna. Com quan Déu li diu a Job: “¿qui és l'entès que compta els núvols i aboca els odres del cel quan la terra, empedreïda, s'acivella i els terrossos s'aglomeren?” (Job 38: 37-38). Un cop l'atenció està posada en el món sublunar es fa evident que els homes no són com els altres animals que despleguen la

²⁴⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 488 (III: 22).

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 496 (III: 23).

seva naturalesa en l'acte de volar, de nedar, etc. Aquests tipus de coses no serien com les coses que fan els homes com a homes, ens referim a la facultat racional. Als animals els és igual fer el que és "útil". Podem prendre l'exemple de l'estruç del relat de Job. L'estruç abandona els ous a terra encara que els puguin trepitjar perquè això és el que fa per natura, "abandona els petits com si no fossin seus, tant li fa que el seu treball resulti inútil" (Job 39: 16). I tot seguit Déu afegeix: "És que jo l'he privat de saviesa, no li ha tocat gens d'enteniment. Però, quan s'alça i es posa a córrer, es riu del cavall i del genet" (Job 39: 17-18). Maimònides igualment dirigeix l'atenció del lector a les coses naturals per posar en relleu les diferències que hi ha entre l'home i els altres animals. Si el que fan els animals no s'assembla al que fa l'home, com pot assemblar-se la nostra Providència a la dels animals? Com podem pensar que Déu governa el món animal com governa el nostre?, pensa Maimònides²⁵⁰. Maimònides s'està posicionant aquí contra la idea que manté Job sobre que hi ha Providència però no una Providència individual i que seria també l'opinió d'Aristòtil.

Dèiem abans que l'home per Maimònides no és com els altres animals que simplement despleguen la seva funció natural, com un ocell que té per funció volar. En l'home no hi hauria tal determinisme perquè encara que hi hagi una funció natural que fa que l'home sigui home, que seria l'enteniment, no vol dir necessàriament que es desplegui segons la naturalesa perquè l'home té lliure albir. La capacitat d'elecció de l'home, d'actuar segons el seu parer, queda patent en el moment en que, contravenint la voluntat divina, Adam decideix menjar el fruit prohibit de l'arbre del coneixement del bé i del mal. Després d'aquest acte de desobediència primordial, és dit: "L'home s'ha tornat com un de nosaltres: ja coneix el bé i el mal!" (Gen 3: 22). Això significa que l'home és l'únic ésser del món que pot tenir algun tipus de coneixement del bé i el mal, precisament perquè pot fer el que li plagi sense restriccions²⁵¹. Podem imaginar que això fa difícil el poder preveure totes les possibilitats futures i, per tant, el "com" de la saviesa i Providència divines. Així entenem el que diu Maimònides quan apunta que la finalitat de redirigir la mirada de Job cap a les coses naturals és mostrar que el nostre intel·lecte no és capaç d'aprendre-ho tot. No és que hi hagi coses que Déu no conegui, sinó que el nostre coneixement no

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 496 (III: 23).

²⁵¹ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 290.

és com el seu coneixement. Per Maimònides és important tenir en compte això perquè davant de les desgràcies l'home no tingui dubtes sobre la deïtat o sobre el que Déu sap o no sap, com li succeeix a Job.

Les diferents opinions que apareixen en el llibre de Job representarien diferents opinions sobre la Providència²⁵². Maimònides associa cada una d'aquestes opinions a diferents maneres d'entendre el funcionament del món sublunar, "món inferior" a l'esfera lunar. Les diferents opinions sobre la Providència explicarien de manera diferent les circumstàncies particulars dels individus humans, com per exemple ser ric o pobre. Una primera opinió seria la dels qui pensen que no existeix la Providència divina i que tot és degut a l'atzar, d'acord a certes disposicions. Aquesta seria l'opinió d'Epicur i és l'única que no té correspondència en el relat de Job. Aristòtil, diu Maimònides, ja va demostrar que aquesta opinió era inadmissible i que no es podia atribuir l'existència de les coses a la mera casualitat, sinó que hi ha un Ser que les ordena i governa. La segona opinió seria la d'Aristòtil que és també l'opinió de Job. Admeten la intervenció de la Providència però limitada a l'esfera lunar. Segons això, les esferes celestes perduren invariables en el seu estat gràcies a l'acció de la Providència i aquesta en certa manera emana també al món sublunar en la mesura que els individus, al rebre i posseir la forma de la intel·ligència, aconseguen la seva perdurabilitat i conservació com a espècie. Tot plegat en un procés sense alteracions, que Maimònides vincula amb la doctrina de l'eternitat, en el que els individus estarien dotats conforme a les necessitats de la seva espècie (vegetal, animal o humana) però en el qual les seves circumstàncies individuals serien efecte de l'atzar. Una tercera opinió seria la de la secta musulmana dels aixarites, representada en el relat per Sofar, que contràriament a l'opinió aristotèlica afirmen que res és degut a la casualitat perquè tot obeeix a una voluntat. Això vol dir que sempre hi ha algun motiu, encara que ens sigui ocult, que Déu té les seves raons per fer que les coses siguin d'una manera o d'una altra. En aquest sentit, diu Maimònides, tot seria necessari o impossible, essent l'home desposseït de la seva capacitat d'obrar. Una quarta opinió seria la dels mutazilís, representada per l'opinió de Bildad, que consideren que la Providència vela sobre tots els éssers, des de la caiguda d'una fulla fins al moviment d'una formiga. En

²⁵² De les diferents opinions sobre la Providència: MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 464-474 (III: 17). Sobre les opinions que apareixen al llibre de Job en relació a les diferents opinions sobre la Providència: *Ibid.*, p. 491 (III: 23).

aquest cas sí que reconeixerien la facultat d'obrar de l'home però exaltant l'horitzó de la recompensa futura. Com més gran és el patiment més gran és la recompensa, venen a dir. La quinta i última opinió sobre la Providència que menciona és la de la tradició que en el relat de Job està representada per Elifaz. La Providència vetllaria segons els nostres mèrits, que es valorarien d'acord a les nostres accions.

L'opinió tradicional, que és també en part l'opinió de Maimònides, manté dues idees que considera fonamentals: 1) La idea que l'home, com a ésser dotat de lliure albir, posseeix la facultat d'obrar tot el que vol o prefereix sempre dins de la seva capacitat; 2) La impossibilitat d'atribuir a Déu cap injustícia. El judaisme tradicional parteix de la idea que no és possible la privació en Déu i, per tant, no hi ha res que Déu no conegui, igual com tampoc és possible atribuir-li cap injustícia. En això, s'alinea amb l'opinió de la tradició. Ara bé, encara que no hi hagi res que s'amagui al coneixement de Déu, manté que l'home només està sota la seva Providència quan ha perfeccionat l'intel·lecte. En això, Maimònides presenta una via d'accés de l'home a la divinitat més intel·lectual que pietista i s'acaba distanciant de l'opinió comunament acceptada dins la tradició. En base a això, Strauss ha apuntat que el racionalisme de Maimònides, l'elecció de la filosofia, es mostra obertament quan interpreta el llibre de Job²⁵³. Però l'opinió de Maimònides sobre la Providència no és exactament aliena a la tradició. Maimònides sembla que pren com a referència la posició d'Elihú, un personatge jove que apareix al final del relat i que es mostra molest perquè els amics de Job no saben respondre. Elihú apareix just abans que tingui lloc el diàleg entre Déu i Job i actua de revulsiu de la revelació profètica. Elihú anuncia que no pren partit i li diu a Job que “Déu parla de moltes maneres, però que no hi posem atenció”; que “parla en somnis i visions”; que “Déu paga a cadascú segons les seves obres”; que “Déu no fa el mal”; que a Déu no li afecta si pecca sinó que “és als homes a qui afecta el pecat”. Maimònides no identifica l'opinió de Elihú amb cap de les opinions sobre la Providència, sembla més aviat que la seva funció sigui posar en relleu el que diu Maimònides sobre que el nostre coneixement no és el coneixement de Déu. Elihú no dona exactament una opinió sobre el “com” de la Providència sinó que corregeix a Job quan aquest pensa que Déu comet injustícia, o que és negligent, i també quan espera

²⁵³ Leo STRAUSS, «El lugar de la doctrina de la profecía [providencia] según Maimónides», p. 265-266 (nota 2).

que la rectitud moral li reporti una recompensa. Job està assumint que pot conèixer com funciona la Providència i el govern divins.

Maimònides està prenent una postura com la d'Elihú, que és també l'opinió de Job després de la revelació final²⁵⁴. El “com” de la Providència o del govern diví, de la mateixa manera que el “com” de la profecia, és una matèria obscura, d'aquelles que només se'n poden ensenyar els primers rudiments²⁵⁵. L'home intel·ligent per Maimònides pondera els seus actes per amor a Déu, no en vistes a un càstig o recompensa²⁵⁶, sabent que les normes d'acció de Déu són inaccessibles a la seva intel·ligència. Hi ha implícit el reconeixement del lliure albir de l'home, i de la inclinació natural al bé i al mal, que fa que sigui impossible anticipar el futur. Cal tenir en compte que per Maimònides la Providència divina no està renyida amb el lliure albir, al contrari. Ho veiem clarament a la «Carta sobre l'astrologia» que escriu als jueus de Montpeller perquè volien saber si l'astrologia judicial era compatible amb la doctrina de la Providència. En aquesta carta posa l'exemple de Rubén (adober, pobre i amb un fill mort) i Simó (perfumista, ric i amb fills) i les diferents opinions que es podrien donar al respecte de les seves circumstàncies individuals. Una opinió és la dels astròlegs, segons els quals no hi ha res que es pugui canviar perquè està determinat per les estrelles i pel naixement. Una altra opinió és la dels filòsofs que diuen que les circumstàncies individuals són degudes al atzar. Déu no intervé en els fets contingents individuals. Rubén podria ser un perfumista ric o, al contrari, Simó podria ser un adober, o bé perdre el seu fill, però en qualsevol cas seria fortuït. Des de la perspectiva de la raó, diu Maimònides, es podria acceptar l'opinió dels filòsofs, però des de la perspectiva de la Revelació ambdues opinions són igualment falses²⁵⁷. Segons l'opinió de la tradició intervé la justícia divina, però això no vol dir que l'home no sigui amo de les seves accions, no hi ha cap força o dia de naixement que impulsin l'home a prendre un camí o un altre, afirma Maimònides. Per això, precisament, es fan

²⁵⁴ Sobre que l'opinió correcta és la d'Elihú i la de Job després de la revelació final es pot veure: Leo STRAUSS, «El lugar de la doctrina de la profecia [providencia] según Maimónides», p. 265 (nota 2).

²⁵⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 9-11 (Introd.).

²⁵⁶ Al respecte d'això, Maimònides diu el següent a la *Mixné Torà*: “El qui es dedica a l'estudi de la Torà per tal de rebre una recompensa o evitar calamitats no està estudiant la Torà pel bé d'ell mateix. El qui s'ocupa de la Torà, ni per por ni per recompensa, sinó únicament per amor al Senyor de tota la terra que mana fer-ho, s'ocupa de la Torà pel bé d'ell mateix”. MAIMÒNIDES, «Mishneh Torah. Laws concerning repentance 10: 5», a Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Behrman House, Nova York, 1972, p. 84-85.

²⁵⁷ MAIMÒNIDES, «Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier», a Maimònides, *Sobre el mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, op. cit., p. 245-246.

necessaris els manaments que li diguin a l'home "què ha de fer" o "què no ha de fer"²⁵⁸. Si tot fos degut a l'atzar, si l'acció humana no fos important, els manaments no tindrien sentit. De la mateixa manera, Maimònides apunta que perquè hi ha lliure albir "la raó solament no pot arribar a entendre quins són els designis del sant [de Déu] per l'home en aquest món o en el món que ve"²⁵⁹. Fins aquí, es pot dir que Maimònides comparteix l'opinió de la tradició. La doctrina de la retribució i el càstig, i la idea que tot el què succeeix a l'home és degut a la justícia divina (i no a l'atzar), són constitutives dels 13 principis essencials de la Torà²⁶⁰.

Per Maimònides, el marc moral que millor predisposa a ser conscient de la Providència Divina tal com realment és i a mantenir l'opinió menys perniciosa respecte a les coses divines és el de la Llei divina. En aquest sentit podem entendre que digui en el *Tractat de lògica*, quan explica en què consisteix la ciència política, que "a nosaltres" no ens calen totes les lleis i *nomoi* dels savis de les nacions antigues perquè la conducta dels homes és ordenada pels preceptes divins. Lawrence Berman que fou deixeble de Strauss a la Universitat de Chicago, indica que l'afirmació de Maimònides es pot entendre com a simple descripció del context en què viu. En aquest paràgraf estaria dient bàsicament que les religions revelades haurien reemplaçat les lleis de les nacions paganes, fetes pels homes, amb la llei divina, no que una sigui preferible a l'altra²⁶¹. Strauss ve a dir una cosa similar. En el seu assaig «L'exposició de la ciència política en Maimònides», indica que Maimònides s'està referint a que "nosaltres", els intel·lectuals, no necessitem les *nomoi* i a d'altres doctrines perquè predomina la llei revelada²⁶². Strauss observa que Maimònides es distancia explícitament dels llibres dels filòsofs en les qüestions que tenen a veure amb la filosofia pràctica o política, sobretot en les qüestions referides al govern de la ciutat. El motiu podria ser, afirma Strauss, que són superflus tenint la Torà, la qual cosa emfasitza el caràcter essencialment polític de la Torà²⁶³. Això concorda amb el fet que

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 248.

²⁶⁰ Maimònides, «Del comentari al Tractat Sanhedrin», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, *op. cit.*, p. 315.

²⁶¹ Lawrence V. BERMAN, «A Reexamination of Maimonides' 'Statement on Political Science'», a *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 1, 1969, p. 110-111. En canvi, apunta Berman, les teories ètiques dels filòsofs a les quals Maimònides no hi contraposa la llei divina, seguirien essent necessàries i útils també en "aquests temps".

²⁶² Leo STRAUSS, «La exposició de la ciència política en Maimónides», a *El libro de Maimónides*, *op. cit.*, p. 378.

²⁶³ *Ibidem*.

Strauss consideri la *Guia de perplexos* d'interès per a la ciència política. Segons això, a contracorrent de les lectures habituals, la filosofia teòrica o metafísica només en serien temes satèl·lit. Però aleshores, es pregunta Strauss, per què Maimònides diu que no calen les *nomoi* “en aquests temps”? En altres temps havien estat necessàries? Si tenim en compte que la Torà és anterior a la saviesa grega, segueix Strauss, significa que probablement “en aquests temps” es refereix als temps en que el poble d'Israel ha estat a l'exili. Això voldria dir que la Llei divina no seria suficient per abordar, entre d'altres, les qüestions militars d'un territori nacional com el que hauria existit prèviament a l'exili o el que s'esdevindria després de l'arribada del Messies. Com hem afirmat, coincidim amb Strauss quan emfatitza el caràcter essencialment polític de la Torà i de la *Guia de perplexos*. El fet que Maimònides digui que a “nosaltres” no ens calen els llibres de lleis de les nacions paganes relatius a la ciència de govern posa en evidència fins a quin punt la Llei divina pren rellevància política. Però, en contra de Strauss, no podem acceptar que “nosaltres” vulgui dir essencialment “nosaltres els intel·lectuals no ho necessitem ara en aquests temps [a l'exili] perquè predomina la llei revelada”. No és només que predomini la religió revelada, sinó que per Maimònides la Llei divina que s'expressa a la Torà és preferible per mantenir l'opinió menys perniciosa que cal mantenir respecte de les coses divines. Pensem que aquest “nosaltres” és el mateix “nosaltres”, el de la comunitat d'Abraham i el profeta Moisès, amb que Maimònides s'oposa a la doctrina aristotèlica de l'eternitat:

Perquè nosaltres, la comunitat dels seguidors de Moisès, el nostre Mestre i d'Abraham, el nostre Pare, que la pau sigui amb ells, creiem que el món es va generar d'una o altra manera i va arribar a ser en un determinat estat des d'un altre estat i va ser creat en un determinat estat, que va venir després d'un altre estat. Aristòtil, en canvi, comença a contradir-nos i a presentar contra nosaltres proves basades en la naturalesa del que existeix, una naturalesa que ha assolit estabilitat, és perfecta i ha assolit l'actualitat²⁶⁴.

Maimònides no posa en dubte els estudis d'Aristòtil sobre la naturalesa, de la mateixa manera com no posa en dubte els llibres dels filòsofs sobre l'ètica, però sí que dissenteix pel que fa a la doctrina de l'eternitat. A falta d'una demostració possible de la doctrina de la creació en el temps o de l'eternitat, Maimònides considera aquesta última la més perniciosa pel que fa a l'opinió que cal mantenir sobre Déu. En això,

²⁶⁴ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 296 (II: 17). També: *Ibid.*, p. 320 (II: 22).

segueix l'autoritat de la tradició. Abraham i Moisès són per Maimònides “els pilars del benestar de l'espècie humana”²⁶⁵.

Tanmateix, en la seva interpretació del relat de Job, Maimònides manté una opinió desacostumada dins la tradició: Job s'hauria adonat que la finalitat última és el perfeccionament intel·lectual. Això implica que la Llei, com a moral aplicada, no té finalitat per si mateixa. En Job veiem que no és suficient seguir fil per randa la llei, el ritual pel ritual, la seva situació no canvia fins que no coneix a Déu per mitjà de l'especulació i comença a mantenir opinions correctes respecte les coses divines, sobre el funcionament del món natural, i aleshores reconeix que actua la justícia divina. Ja hem vist amb l'exemple de Rubén i Simó que per Maimònides hi ha opinions que no són acceptables des del punt de vista de la Revelació, concretament les que neguen la justícia divina. Si tenim en compte la lectura que fa de Job, es pot dir que escull la filosofia per davant de l'autoritat de la tradició? Creiem que per Maimònides els textos profètics tenen la funció de servir d'avançament al que de totes maneres hom, segons la seva capacitat, pot arribar a concloure que és necessari, com seria l'amor i temor de Déu, que val a dir que aquest coneixement neix de la llibertat de l'home i no de Déu²⁶⁶. En un moment de desesperança com el que viu Job el fet d'entendre per ell mateix és l'única cosa que el posa de nou en el camí de Déu. Per això, podem comprendre que per Maimònides sigui important que la llei mantingui com a finalitat última el perfeccionament intel·lectual, un tret que diferenciaria la Llei divina de la resta de sistemes de lleis:

Quan remarcaràs... que una llei no té altre fi —ni en tenia cap més el qui la proclamà i en calculà els efectes— sinó el de mantenir la ciutat i els seus afers en bon ordre tot eliminant-ne l'opressió i la violència, sense esmentar per res qüestions especulatives, ni considerar el perfeccionament de la facultat de la raó, ni curar de les disposicions morals [opinions], siguin bones o dolentes [correctes o errònies], sinó només procurant arranjar els afers dels homes i llurs relacions mútues i fent que assoleixin una mica de felicitat aparent segons el criteri d'aquell legislador, sàpigues que aquesta llei no és sinó una norma de comportament [*nomoi*]²⁶⁷.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 288.

²⁶⁷ MAIMÒNIDES, «De la Guia dels perplexos i altres escrits», p. 157-158 [MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., II: 40, p. 383-384. A la nota 8, el traductor Shlomo Pines indica que l'expressió

Pensem que en la seva interpretació de la Llei busca mantenir els israelites en la mena d'existència intel·lectual que Déu vol a propòsit del pacte fundacional, i en aquest sentit la interpretació que fa del relat de Job és reveladora. L'objectiu últim legislatiu no és establir un ordre social i polític bo, sinó donar continuïtat al pacte abrahàmic pel qual els israelites envien a Déu a fora i s'asseguren un espai lliure d'omnipotència des d'on és possible el perfeccionament de la naturalesa racional i política dels homes²⁶⁸. Per això, per Maimònides, seguint amb la tasca iniciada per Abraham, en últim terme la finalitat de la Llei, de la qual en seguirem parlant en el proper capítol, és posar fi a la idolatria:

La finalitat de la Llei en el seu conjunt i el centre al voltant del qual gira és posar fi a la idolatria, erradicar-ne qualsevol rastre, per donar origen a un estat de coses en el que ningú pugui imaginar-se que un astre pot exercir qualsevol influx nociu o benefactor al respecte de les circumstàncies dels individus humans²⁶⁹.

utilitzada és literalment “nomic Law”, que significaria en el context “a law promulgated by a legislator who was not a prophet”].

²⁶⁸ Per Loberbaum, l'espai polític que deixa Maimònides l'ocupa la política secular. Sobretot, a mesura que les autoritats rabíniques perden autoritat i el compliment de la halacà es converteix en un afer voluntari, de la moral o la religió. La perspectiva de Maimònides sobre la Llei divina hauria facilitat, segons Loberbaum, el sorgiment d'un tipus de política humana autònoma en el si de les comunitats jueves, en paral·lel al procés general de secularització de la política. Un dels aspectes que es pot dir que haurien facilitat aquest procés seria el fet que en Maimònides la Llei no és divina per la seva font sinó pel seu propòsit i contingut. Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought, op. cit.*, p. 31. Certament, Maimònides amb la seva perspectiva sobre la Llei divina genera un espai en el qual és possible una política que no és exactament teocràtica. El poder no prové de Déu sinó que el reconeixement de l'omnipotència de Déu fa espai perquè sorgeixi la política. Tanmateix, aquí entenem que l'oposició de Maimònides a considerar l'autoritat del comú una persona legal o entitat diferent dels seus membres és en realitat una resistència a les noves formes de la política moderna (supra nota 14). El desenvolupament de la política com a activitat autònoma de la Llei divina comporta la ruptura de la connexió que estableix entre allò diví i allò natural, ja que tot i que la Llei divina segueixi essent la més justa de les lleis deixa de regir en els assumptes públics en favor de les lleis del regne o de la política secular. Això suposa la ruptura del vincle entre la qüestió del govern individual i els assumptes públics que, com hem vist, per Maimònides és fonamental.

²⁶⁹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed, op. cit.*, p. 517 (III: 29).

Capítol 3. L'espai de la política

“Així seràs un poble feliç i molt nombrós en un país que regalima llet i mel, tal com el Senyor, Déu dels teus pares, et va prometre”.

Deuteronomi 6: 3

3.1 El record d'una promesa

Com s'ha afirmat més amunt, la Llei divina, per Maimònides, té com a finalitat el benestar de l'ànima i el benestar del cos:

La Llei té dues finalitats, que són: el benestar de l'ànima [*tiqqun ha-nefesh*] i el benestar del cos [*tiqqun ha-guf*]. El primer consisteix a donar al comú dels homes opinions correctes segons llur capacitat. Per tal causa, aquestes idees són expressades adés clarament adés al·legòricament ja que la natura del comú dels homes no els permet d'entendre aquesta qüestió tal com és realment. Quant al benestar del cos, aquest s'obté pel millorament de la convivència entre els homes²⁷⁰.

El benestar de l'ànima, que consisteix en “l'adquisició d'opinions correctes”, és de noblesa més alta; la causa per la qual l'home obté la vida eterna. En certa manera, és equivalent a la veritat racional que busca la filosofia. Tanmateix, Maimònides parla de mantenir l'“opinió correcta”²⁷¹ segons la capacitat del comú dels homes. Quan parla de capacitat no és refereix només a un tema de capacitat individual. Maimònides s'està referint sobretot a com són les coses per natura, és a dir, al tipus d'existència que li és pròpia a l'home com a home; a la seva corporalitat. Per això, seguidament, assenyala: “per tal causa, aquestes idees [les veritats relatives a les coses divines] són expressades adés clarament adés al·legòricament ja que la natura del comú dels homes no els permet d'entendre aquesta qüestió tal com realment és”. Fins i tot Moisès,

²⁷⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 510 (III: 27), op. cit., p. 198.

²⁷¹ Els traductors de l'obra de Maimòndies s'hi han referit de diferent manera: “doctrina veritable” (en la traducció catalana d'Eduard Feliu) o “ideal recto” (en la traducció castellana de David Gonzalo Maeso).

malgrat el grau de perfecció que se li atribueix, no aconsegueix veure la cara a Déu, la percepció clara i total de Déu li és denegada. Moisès posseeix totes les virtuts intel·lectuals i les virtuts morals possibles, tot i així el fi que es proposa és impossible mentre tingui un cos. Per això Maimònides manté que ni Moisès pot percebre la veritable essència divina, “li és impossible en tant que esperit unit a una matèria, és a dir, en tant que home, com diu l’Escriptura: “l’home no em pot veure i continuar vivint (Ex. 33: 20)”²⁷². La separació entre el món diví i el món creat és clau en Maimònides. Per això, en gran mesura els seus esforços quan es proposa esclarir el sentit dels llibres profètics (el sentit de la llei) van encaminats a esborrar tot rastre de corporalitat divina, perquè ningú pugui pensar que Déu i l’home són de la mateixa espècie. D’entre els “13 principis de fe” que estableix Maimònides, el segon i el tercer principi sobre la unitat i incorporeïtat de Déu estarien destinats a destacar aquesta dissemblança: “Déu és u en una unitat com no n’hi ha cap altra”; “[Déu] no és cap cos ni cap força en un cos”²⁷³. Ens hem referit abans a aquesta qüestió, quan parlàvem sobre la Providència divina, aquí ens centrarem en les implicacions que té això en la forma de concebre la llei.

La Llei divina té la difícil tasca de mostrar l’existència d’un tipus de presència que no és exactament com la nostra, per això molts dels seus termes són necessàriament equívocs. A la primera part de la *Guia de perplexos*, Maimònides es dedica a explicar l’ambigüïtat de diferents termes que apareixen en el text bíblic. Així, per exemple, indica que “veure (*ra’oh*)”, “mirar (*habbit*)” o “contemplar (*hazoh*)” són termes que tenen a veure amb el sentit de la vista, però que aplicats a Déu tenen un sentit figurat. A través de la visió ocular, diu Maimònides, només podem percebre allò corpori amb els seus accidents (color, forma, etc.). Per això, assenyala que quan veiem algun d’aquests termes aplicats a Déu, “van veure el Déu d’Israel” (Ex. 24: 10) o “he fet l’experiència [contemplat] d’abundar en saviesa i coneixement” (Coh. 1: 16), es refereixen en realitat a l’aprehensió intel·lectual²⁷⁴. Igualment succeiria, per exemple, amb la paraula “lloc (*maqom*)” referida a Déu. “Aquí vora meu tens aquest lloc” (Ex. 33: 21) no es referiria a un lloc físic sinó al rang que l’home aconsegueix en l’exercici

²⁷² MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 282.

²⁷³ Maimònides formula els “13 principis de fe” en el seu *Comentari al tractat Sanhedrin*, que s’inclou dins del *Comentari a la Misnà*. MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 308.

²⁷⁴ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 27-28.

intel·lectual, el rang de l'individu respecte a la seva perfecció. Maimònides contempla l'existència d'un límit natural en la capacitat d'aprehensió de les coses de naturalesa divina per la dissemblança entre l'home i Déu, que fa que la ciència divina sigui de facto una matèria obscura²⁷⁵. Per aquest motiu el text legislatiu té la necessitat d'usar termes equívocs, analogies o paràboles, per fer entendre alguna cosa de Déu amb el llenguatge dels homes. Sobretot, pels qui estan menys acostumats a realitzar aquest tipus d'abstraccions o representacions a les que està avesat l'home que es dedica a l'especulació filosòfica.

D'una manera o d'una altra, sigui per mitjà de l'especulació o del mandat de la tradició, l'objectiu és mantenir opinions correctes respecte a les coses que existeixen i dels primers principis que donen significat al que existeix. Per Maimònides, “el qui coneix la Llei en el seu sentit verdader és *savi* en dos sentits: respecte a les virtuts racionals de la Llei i respecte a les virtuts morals que inclou”²⁷⁶. El problema rau en què el contingut racional de la llei arriba per tradició, no s'explica per mitjà de l'especulació, per això no es considera com a ciència. D'aquí que els llibres dels profetes i els llibres dels savis (filosofia) hagin acabat essent dos tipus de saviesa, com si fossin d'espècies diferents, diu Maimònides. Però el que ens arriba per tradició no té perquè ser contrari al que podem arribar a conèixer a través l'especulació. De fet, Maimònides apunta que quan el text bíblic entra en contradicció amb la raó cal anar més enllà i buscar el sentit intern de l'Escriptura²⁷⁷. La *Guia de perplexos* busca precisament això, apuntar al sentit intern de la Llei per demostrar la racionalitat de les opinions que hi ha contingudes. La manera que proposa Maimònides de fer-ho és valorant les opinions per la seva utilitat de cara al benestar del cos i de l'ànima.

A banda del benestar de l'ànima, per Maimònides la Llei divina té com a finalitat “el millorament de la convivència entre els homes”. Al regular la convivència social la llei vetlla pel bé de la comunitat, un bé del que tots els seus membres participen encara que individualment no sempre els beneficiï. En aquest sentit, la Llei

²⁷⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of The Perplexed*, op. cit., p. 8-9.

²⁷⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of The Perplexed*, op. cit., p. 633 (III: 54). Maimònides parla d'un tipus de saviesa (*hokhmah*) que té com a finalitat última el coneixement de Déu.

²⁷⁷ Per Maimònides es poden donar contradiccions per diversos motius; de vegades perquè les afirmacions que s'hi troben responen a diferents opinions sobre un tema o perquè es tracta de paràboles que es poden entendre en el seu sentit aparent o en el seu sentit intern. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 17-18 (Introd.).

divina adopta clarament una funció política, igual com qualsevol altra llei encarregada del govern de la ciutat. El fet que la Llei divina tingui una dimensió política, més enllà de la dimensió moral o religiosa, no és cap novetat. Aquesta dimensió política de la Llei divina es veu enterbolida a causa del cisma teològic-polític, però és part de l'especificitat de la llei jueva (i islàmica) el fet que es dediqui a orientar la vida pública. En els temps de Maimònides, les autoritats rabíniques regulaven en exclusiva els afers quotidians de les comunitats jueves; tant els aspectes més rituals de la religió com també d'altres aspectes civils com ara denúncies, divorcis, herències, compravendes, etc. Les autoritats rabíniques, que eren membres reconeguts entre els jueus per la seva expertesa en matèria legal, tenien poder legislatiu i executiu, fins i tot per dictaminar sobre delictes penals quan afectaven només a jueus. És a dir, quan no hi havia cristians o musulmans implicats en la contesa. El text base de tota jurisprudència era la Torà, que és expressió de la Llei divina. Les comunitats jueves medievals es van regir amb aquestes lleis pròpies que eren resultat de la tasca interpretativa rabínica fins que poc a poc es van anar imposant les lleis del regne per sobre les lleis d'Israel²⁷⁸.

Per Maimònides hi ha diferències importants entre la Llei divina i els altres sistema legislatius. La diferència fonamental és que la Llei divina no té per objectiu administrar els assumptes de la ciutat *per se*, es pot dir que el seu significat últim no és la pau social. Tampoc busca la felicitat en l'ordre moral, perquè com dèiem abans la virtut moral no és la finalitat última per Maimònides. La felicitat no consisteix en tenir la consciència neta en els actes que fem d'acord a un ideal moral, ja hem vist que no podem pensar com Job que seguint fil per randa la llei obtindrem recompensa. La Llei divina té com a finalitat el benestar corporal, a través del millorament de la convivència entre els homes, en vistes a la consecució d'un objectiu més elevat que és el benestar de l'ànima, el qual es relaciona amb la perfecció racional²⁷⁹. Maimònides

²⁷⁸ El canvi de política respecte als *malshinim* (els casos de jueus que difamaven altres jueus) es una mostra de l'inici de les interferències de les lleis del regne en assumptes que fins aleshores havien estat a càrrec de les lleis d'Israel. Sobre això: Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, op. cit., p. 306-308.

²⁷⁹ A partir de la gradació que proposa Maimònides, Lorberbaum diferencia entre: a) la ciutat natural (indiferent a la finalitat humana, centrada només en mantenir l'ordre social), b) la ciutat nòmica (les seves lleis promouen certs objectius no racionals, com seria la felicitat) i c) la ciutat divina (les seves lleis promourien la perfecció racional). Encara que Maimònides doni prioritat a aquest últim tipus de govern, Lorberbaum apunta que per Maimònides les lleis d'origen humà són també legítimes en la mesura que contribueixen a la preservació. Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 34, p. 170 (nota 43).

estableix una relació de dependència de l'ànima, del pensament, respecte al cos. La primera finalitat de la Llei, el benestar corporal, s'aconseguiria amb l'abolició del dany recíproc que es fan els homes uns als altres i amb l'adquisició de qualitats morals que són útils per a la vida en societat. Inclouria també la satisfacció de les necessitats del cos que li permeten a l'home prolongar l'existència, com les que satisfà per mitjà de l'obtenció de béns. Segons Maimònides, tot això només és possible a través de "l'associació política"²⁸⁰. La política, amb la seva funció ordenadora de la ciutat, resulta prioritària en la consecució de la perfecció racional, que per Maimònides és la verdadera perfecció humana. Per mitjà de l'establiment de bones relacions socials i eliminant la injustícia, als homes els és assegurada la pau necessària que els permet assolir la perfecció segona, que és la perfecció de l'ànima, la qual porta en últim terme a la preservació perpetua. Aquesta segona perfecció no té a veure amb les accions o les qualitats morals, sinó com dèiem amb el fet de mantenir l'opinió correcte de les coses que existeixen. Al respecte, hi hauria diferents graus de perfecció: el que s'obté quan es reben les opinions a través de la tradició (p.ex., "[Déu] no és cap cos ni cap força en un cos") i el que s'obté després de demostrar racionalment aquestes opinions, que és l'opinió de qui entén per ell mateix la necessitat i la transcendència de determinats hàbits i accions.

L'última perfecció consisteix, diu Maimònides, en "esdevenir racional en acte, o sigui, ser intel·ligent en acte que consistiria en saber tot allò que l'home pot saber de les coses que existeixen d'acord a la seva capacitat i segons la seva perfecció"²⁸¹. Estem parlant d'un tipus de coneixement essencialment polític que permet destriar accions, que ajuda a saber com viure, com governar-nos, en vistes a l'objectiu final de la preservació perpetua, per trobar "la felicitat per sempre" (Dt. 5: 29). Aquesta perfecció última, segons Maimònides, només es pot aconseguir després de la perfecció

²⁸⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 511-512 (III: 27). Una associació política implica més que la simple associació de persones, o conglomerat social, ja que s'orienta al bé de la comunitat a través principalment de la llei. Lorberbaum manté que Maimònides parla de la societat humana com a "associació política" (traduït a l'hebreu per Samuel ibn Tibbon com a *ha-kibbutz ha-medini*) no per casualitat sinó perquè respon a la seva concepció de la política, com a esfera diferent de la social. Segons Lorberbaum, "és a través de l'articulació de Maimònides del paper de la política que el terme *medini* adquireix significat teòric en virtut de designar allò polític com un camp diferenciat del pensament i l'acció". Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 28. *Medini*, de la mateixa manera que en àrab *madani*, provenen de la paraula *medinah* (ciutat) que és la traducció del grec *polis*.

²⁸¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 511 (III: 27). Hem utilitzat també la traducció de Feliu: *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 199.

del cos. Per això, els preceptes de la Llei se centren sobretot en això últim, en evitar el dany recíproc que es fan els homes uns als altres i l'adquisició de qualitats morals que són útils per a la vida en societat. Des d'aquesta perspectiva, afirmem que la singularitat de la proposta interpretativa de Maimònides radica en aquest lligam que estableix entre allò corpori i anímic, que és evident també amb la seva tasca com a metge, d'aquí que fins i tot se l'hagi considerat un precursor de Freud pel seu enfoc psicosomàtic²⁸². Tot i que el benestar de l'ànima és un objectiu de noblesa més alta, per Maimònides el benestar del cos és prioritari, "anterior en naturalesa i temps"²⁸³. En aquest sentit, per exemple, apunta a la *Guia de perplexos* que "és impossible que l'home entengui res d'intel·ligible, per més que li vulguem donar entenent (i menys encara si ell mateix ha de fer l'esforç), si el dolor l'acora o pateix de fam, de set, de calor o de fred vivíssims"²⁸⁴. De manera semblant, en el seu *Comentari a la Misnà*, Maimònides havia dit que és impossible que l'home pugui complir els preceptes si està malalt, té set o gana. El benestar anímic i corporal queden entrelligats de tal manera que la cerca d'allò transcendent acaba essent indeslligable de la preocupació pel benestar corporal²⁸⁵.

La Llei divina recolliria aquesta doble finalitat, el benestar corporal i el benestar anímic, quan diu que "el Senyor, doncs, ens ha manat de complir tots aquests decrets i de venerar-lo a ell, el nostre Déu; així serem feliços per sempre i ell ens conservarà la vida, com ha fet fins avui" (Dt. 6: 24). Segons Maimònides, aquí les Escripures fan referència a la perfecció anímica ("així serem feliços per sempre") en primera instància per la seva excel·lència i en segon terme es refereix a la perfecció corporal ("ell ens conservarà a vida"). Tanmateix, en realitat, per Maimònides se segueix un ordre invers: Déu a través del compliment dels preceptes ens conserva la vida i predisposa a que puguem aconseguir la perfecció segona que és el

²⁸² David BAKAN, Dan MERKUR, David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*. op. cit. Sobre la convergència de l'obra de Maimònides amb la psicoanàlisi es pot veure també: Helga JORBA, «David Bakan, Dan Merkur, David S. Weiss, Maimonides' cure of souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis», a *Foro Interno*, Núm. 12, 2012, p. 239-243.

²⁸³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 510 (III: 27).

²⁸⁴ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 511 (III: 27). Hem utilitzat també la traducció de Feliu: *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 199.

²⁸⁵ La importància que Maimònides dona al cos contrasta amb la prioritat que el món grec dona a l'ànima. Per a la cultura grega, com diu Javier Roiz, "el alma es en cualquier ser vivo superior al cuerpo: 'la substancia primera'. El logos –la ciencia, la psicología personal, nuestro propio gobierno– es un asunto de las almas, no de los cuerpos; o, como hoy se escucha, 'todo está en la mente'". Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, op. cit., p. 56.

perfeccionament de l'ànima, o sigui, el coneixement de Déu que ens faci merèixer viure en el món que ve²⁸⁶. Vist així, el coneixement de Déu és el resultat i no la causa de la prosperitat. Això no obstant, primerament ha calgut un acte de fe en Déu i en la bondat o racionalitat dels seus manaments²⁸⁷. En l'esquema que proposa Maimònides, la fe en la llei revelada se sustentaria en el seu potencial per conduir cap a la perfecció corporal ("ell ens conservarà la vida") i cap a la perfecció anímica entesa com a racionalitat en acte ("així serem feliços per sempre"). La llei verdadera, la Llei de Moisès, assenyala Maimònides, "ha vingut a portar-nos les dues perfeccions"²⁸⁸.

3.2 La política i la cura d'ànimes

El lligam entre el benestar anímic i corporal s'explica per la creença de Maimònides en la unitat del cos i l'ànima, que es mostra en la seva vessant com a metge i com a intèrpret de la llei jueva. Com a metge, Maimònides parla de com les afeccions psíquiques es projecten en el cos. Les alteracions, diu, són clares i visibles; per exemple, en l'home de rostre il·luminat i veu forta que en estat de desesperació perd la brillantor, s'encongeix i se li debilita la veu. Pel contrari, diu, un cos dèbil es veu enfortit davant una alegria²⁸⁹. Tal és l'alteració que poden provocar les afeccions de l'ànima que Maimònides sosté que els metges haurien d'observar i corregir els moviments psíquics abans d'aplicar cap tractament. En aquest punt la medicina s'entrellaça amb la filosofia, en particular amb l'ètica en tant que disciplina que s'encarrega de millorar les qualitats de l'ànima. Segons Maimònides, els qui adquireixen la virtut de la filosofia transformen l'ànima, la predisposen a rebre les

²⁸⁶ Supra: p. 75-79.

²⁸⁷ Entendre la raó de ser dels manaments resulta crucial per Maimònides. Però cal tenir en compte que la Llei mosaica on es recullen aquests manaments es torna necessària només quan la promesa continguda en el pacte abrahàmic resulta insuficient amb l'objectiu de conservar la fe. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 379-380 [II: 39]. En aquest sentit, ens podem referir també al relat de l'Èxode, quan Moisès suplica a Déu que mostri els seus camins (Ex 33: 12-14): "Moisès va dir al Senyor: Mira, tu em manes que guiï aquest poble, però no m'has fet saber qui faràs venir amb mi. I, tanmateix, m'has dit: 'Jo et conec pel teu nom', i encara: 'Et concedeixo el meu favor'. Si és així, si m'has concedit el teu favor, et prego que em mostris els teus camins: llavors et coneixeré, i, de fet, m'hauràs concedit el teu favor. Recorda que aquesta gent són el teu poble. El Senyor li va respondre: 'Vindrà en persona i et farà reposar'".

²⁸⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 511 (III: 27).

²⁸⁹ MAIMÒNIDES, *El règimen de salud. Obras médicas I*, op. cit., p. 77.

coses en la seva justa mesura. Així, per exemple, ens diu que en aquest cas el qui rep un bé no ho magnifica o el qui es troba davant d'una adversitat sap afrontar-ho amb fermesa i el perjudici és menor. Es tractaria de preparar moralment l'ànima perquè sàpiga afrontar el que ha de venir, fer que s'enforteixi amb l'adquisició de la virtut de la filosofia o "les qualitats de la Llei"²⁹⁰, la qual vindria a fer exactament la mateixa funció.

Maimònides està especialment interessat en la cura d'ànimes i les seves activitats, més que en l'ètica o la filosofia en sí²⁹¹, perquè és l'única manera que l'home pot sospesar les seves accions en condicions i actuar realment per lliure albir (sense que el seu judici es vegi afectat per concepcions fantasioses). Una ànima que té salut resta en disposició d'acomplir el que és bo, diu Maimònides, en canvi una ànima malalta es decanta contínuament per fer el que és dolent. L'ànima estaria malalta, per exemple, quan es pensa que està en el camí recte²⁹². Seria el cas d'algú que fa coses dolentes però la malaltia de la seva ànima li fa veure com a bones. Pensar que el mal és bé o que el bé és mal seria simptomàtic del desgovern de l'ànima, d'un tipus de neurosis que porta a una pèrdua de voluntat en l'home²⁹³. L'ànima estaria malalta quan pensa que ser bonàs o un heroi és el bo, quan en realitat s'està decantant cap a un dels extrems; el primer pren fins al final la virtut del benèfic encara que el perjudiqui i el segon pren la temeritat com una virtut²⁹⁴. Com en el terme mig aristotèlic, la cura d'ànimes passa per posar l'ànima en equilibri de la mateixa manera que qui va al metge per posar en equilibri un cos que està malalt. Però Maimònides no persegueix la virtut moral com a finalitat última, com hem apuntat en el capítol anterior la virtut moral és una preparació per a la virtut racional. El tipus de tractament moral que és possible a través de la virtut o les qualitats de la Llei serveix per posar en equilibri les disposicions de l'ànima de manera que s'eviti la pèrdua de voluntat i l'home pugui destriar el bo.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 80. En un cas i l'altre, sigui a través dels llibres de filosofia sobre la virtut o de la Llei Mosaica, es tractaria de judicis expressats per homes savis.

²⁹¹ Seguim en això les investigacions de David Bakan. David BAKAN, Dan MERKUR, David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Percussor of Psychoanalysis*, op. cit.

²⁹² MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 258.

²⁹³ Bakan recupera aquesta qüestió de Maimònides i estableix similituds amb Freud, per qui la neurosis suposa una pèrdua de la funció voluntària: BAKAN, MERKUR, WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Percussor of Psychoanalysis*, op. cit., p. 19-20.

²⁹⁴ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 260-261.

Tret que la voluntat sigui lliure, no hi ha responsabilitat individual per Maimònides i aleshores Déu estaria essent injust quan recompensa el bo i castiga el dolent.

El problema que es planteja és que l'home, per molt que conegui el bo, té lliure albir. Encara que estigui en disposició d'acomplir el que és bo no vol dir que el triï. Aleshores, com diu David Bakan, "què importa si és o no virtut per ser una virtut"²⁹⁵. Maimònides estaria portant més enllà l'ètica aristotèlica del terme mig i de fet, com apunta Bakan, estaria contradient a Aristòtil quan diu que una voluntat forta també pot cometre pecat lliurement. Per Maimònides, el coneixement veritable és el que evita el mal:

Així com el cec, per manca de la vista, topa per tot arreu, es fa mal i fa mal als altres quan no té ningú que l'acompanyi, així també dins els diversos grups d'homes, cadascú segons el seu grau d'ignorància es fa mal a si mateix i causa gran dany als altres en el si de l'espècie humana. Si posseïen la ciència [el coneixement], que és a la forma humana el que la facultat de la vista és a l'ull, deixarien de fer-se mal i de fer-ne als altres, ja que el coneixement de la veritat bandeja l'odi i la discòrdia, i priva els homes de fer-se mal i de fer-ne als altres...²⁹⁶.

Tanmateix, encara que consideri que el mal que es fan els homes és fruit de la ignorància, Maimònides no assumeix que el coneixement és virtut, perquè parteix de la idea que no és suficient conèixer el bé per escollir-lo²⁹⁷. En un món no determinista com el que planteja Maimònides, on intervé el lliure albir, no és suficient entrenar o ensenyar l'ànima en la virtut. Maimònides reconeix i abraça una vida de conflicte intern; és conscient que la dictadura de la raó cara endins no és possible perquè la virtut no depèn només de l'intel·lecte o d'haver après el que és el bo. D'això es desprèn la necessitat de considerar contínuament les disposicions de la nostra ànima, com el qui es cuida la salut del cos, i pel mateix motiu la Llei es torna necessària. Els comandaments no tenen sentit en món determinista que es regeix per la justícia.

En aquest context, la Llei divina tindria per funció encarrilar l'home "a viure d'acord a la seva natura, a seguir el camí del mig...a trobar el punt d'equilibri en la

²⁹⁵ David BAKAN, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Percussor of Psychoanalysis*, op. cit., p. 18.

²⁹⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 441 (III: 11). Hem utilitzat també la traducció de Feliu: MAIMÒNIDES, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 165.

²⁹⁷ En aquest punt, Maimònides es desmarca de l'herència filosòfica socràtica i també del voluntarisme ètic d'Alfarabi. David BAKAN, Dan MERKUR, David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Percussor of Psychoanalysis*, op. cit., p. 18.

conservació de l'ànima i del cos"²⁹⁸. La Llei invita l'home a sospesar les seves accions, l'acompanya en el seu treball de correcció constant:

Si l'home sospesava les seves accions i les endegava sempre pel camí del mig, assoliria el grau suprem de perfecció a què es pot arribar, s'acostaria a Déu i percebria la benaurança [Providència] que el Senyor li reserva. Aquesta és la forma més perfecta de retre culte a Déu²⁹⁹.

La qüestió és que podem no ser conscients de la malaltia de la nostra ànima, això fa difícil el treball de correcció, o podem ser-ne conscients i no fer res per corregir-ho. El mal no rau en no saber que està malament, sinó en confondre la realitat amb la ficció³⁰⁰. Com diu l'Escriptura, "que ningú...no s'enganyi pensant: tot m'anirà bé, encara que em deixi guiar pel meu cor obstinat i pervers, perquè on hi ha regadiu no hi ha secada" (Dt 29: 18). Per Maimònides, el qui actua així "intenta sadollar la seva set, però no fa sinó augmentar-la"³⁰¹. Com assenyala Bakan, Maimònides canvia la ignorància com a causa del mal per la imaginació i aquest és un canvi important perquè involucra a una facultat de l'ànima diferent de la intel·lectual³⁰². A l'anàlisi de la imaginació en l'obra de Maimònides dedicarem la darrera part d'aquesta tesi.

Maimònides apunta que l'ànima opera en 5 nivells: nutritiva, sensitiva, imaginativa, apetitiva i intel·lectual. A la part nutritiva i imaginativa de l'ànima no hi ha virtut o vici. Ni el pensament ni la voluntat hi tenen cap influència, la prova per Maimònides és que són facultats que duen a terme les seves operacions també quan l'home dorm. Les parts sensitiva i apetitiva són les que transgredeixen o compleixen amb els preceptes morals. Les virtuts morals concerneixen a la part apetitiva de l'ànima: la templança, el temor a pecar, la generositat, la dretura, la moderació, la humilitat...totes lidien amb el desig. La part sensitiva en realitat en seria només la serventa, ja que tots els òrgans del cos, àdhuc els dels sentits, estan al servei de la facultat apetitiva. Finalment, la part intel·lectual és la facultat que permet a l'home de ser intel·ligent, de reflexionar, de "destriar les accions avorribles de les

²⁹⁸ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 265.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 271.

³⁰⁰ Sobre aquesta qüestió en relació al tema de la imaginació, vegeu infra: p. 205 i ss.

³⁰¹ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 258. Déu els castigaria no deixant lloc per l'arrepentiment.

³⁰² BAKAN, *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*, op. cit., p. 50.

convenibles”³⁰³. En sí mateixa no realitza transgressions de preceptes, podem dir que l’home no pecca de pensament per Maimònides, però pot portar a pensaments errats.

L’ànima és una, l’intel·lecte n’és la forma i les altres parts en són la matèria, no hi ha diferents ànimes que corresponguin a les diferents parts o facultats de l’ànima per Maimònides³⁰⁴. Per això, no es pot dir que l’ànima de l’home sigui igual que la dels animals en cap aspecte. L’home es nodreix amb la part nutritiva de l’ànima humana, diu Maimònides, mentre que l’ase es nodreix amb la part nutritiva de l’ànima asina. I així amb qualsevol operació que afecti a qualsevol de les parts de l’ànima humana i animal. Sí que tenen en comú el fet que per a tots els éssers vius la mortalitat o la malaltia és deguda a la corrupció de la matèria. La matèria està subjecta a corrupció, mentre la forma no, només es corromp de manera accidental pel seu lligam amb la matèria. La forma és el que s’identifica generalment amb l’ànima pròpiament, l’esperit que manté el que és tal com és (el que fa que l’home sigui un home, que l’ase sigui un ase, etc.), es fa càrrec de la configuració proposada de les coses, mentre que la matèria s’identifica amb el cos.

L’existència de l’ànima que no ha rebut la forma, que resta sense intel·ligència, “no és res de bo”, dirà Maimònides³⁰⁵. Com diu l’Escriptura: “Àdhuc l’ànima, sense intel·ligència no és res de bo” (Pr. 19: 2). Maimònides desenvolupa la qüestió de la matèria i la seva relació amb la forma a la *Guia de perplexos*:

Tots els actes de desobediència i pecats de l’home són conseqüents a la seva matèria i no a la seva forma, mentre que les virtuts són conseqüència de la seva forma. Per exemple, l’aprehensió per part de l’home del seu Creador, la representació mental de cada intel·ligible, el control dels seus desitjos i de la seva ira, els seus pensaments sobre el que és convenient i el que és avorrible, totes elles són conseqüència de la seva forma. Per altra banda, menjar, beure, copular i el seu desig apassionat per aquestes coses, així com la seva ira i tots els mals hàbits que es puguin trobar en ell, són conseqüència de la seva matèria³⁰⁶.

³⁰³ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 254.

³⁰⁴ Segons Lola Ferre, Maimònides polemítza aquí amb pensadors jueus com Saadia Gaón, *mutakallim*, o Abraham Ibn Ezra, neoplatònic. Lola FERRE, «El alma en las obras médicas de Maimónides», a *Revista Española de Filosofía Medieval*, Núm. 12, 2005, p. 58.

³⁰⁵ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 254-255.

³⁰⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 431 (III: 8).

Com en la teoria hilemòrfica aristotèlica, cos i ànima són un compost inseparable. L'ànima és la forma del cos i no pot existir sense l'element material. En l'home és impossible que existeixi cap de les formes sense la matèria ni tampoc, diu Maimònides, la matèria sense la forma³⁰⁷. Una i altra coexisteixen de manera que els pensaments sobre el que és convenient, que serien conseqüència de la forma, han de lidiar constantment amb el desig natural que és conseqüència de la matèria. Àdhuc la forma més noble, “la imatge de Déu i la Seva semblança”, està lligada necessàriament a la matèria que és “terrenal, tèrbola i fosca” i que “causa en l'home tota imperfecció i corrupció”³⁰⁸. El vincle entre la matèria i la forma, entre el cos material i l'ànima espiritual, és inseparable en tots els nivells³⁰⁹. Això vol dir que l'activitat anímica és sempre una funció corporal, no es pot entendre sense el cos.

El reconeixement de la condició corpòria del pensament és tal en Maimònides que la salut corporal es torna un tema crucial de la cura d'ànimes, tant que turmentar-se el cos és considerat un pecat contra l'ànima. En l'expiació dels pecats de l'ànima pel turment corporal es castiga el cos i es torna a pecar contra l'ànima. Per això, no és estrany que Maimònides es posicioni de manera contundent contra la idea que mantenen membres destacats de la comunitat jueva sobre que els turments de l'exili són l'antesala del Messies³¹⁰. Quan Maimònides assumeix que l'ànima és la forma del cos, allò mental i allò físic queden connectats. No és només que l'intel·lecte es vinculi a allò corpori per influenciar-lo o donar-li ordres, sinó que la salut del cos es considera rellevant en l'adquisició de la saviesa³¹¹. La idea de fons és que a través del cos l'home pot millorar l'ànima i connectar-se a Déu. Cuidar-lo seria una de les maneres de servir

³⁰⁷ Maimònides és conscient que la unitat de cos i ànima planteja problemes a la idea de la resurrecció dels morts. Maimònides suggereix que la finalitat última no és la resurrecció dels morts sinó el món futur, sense que sigui possible la corporalitat en el món futur. Les vides que no moren, apunta, són les vides del món futur. MAIMÓNIDES, «Epístola sobre la resurrecció de los muertos», a *Cinco epístolas de Maimónides*, op. cit.

³⁰⁸ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 431-432 (III: 8).

³⁰⁹ Maimònides no concep que pugui existir l'intel·lecte a part del cos, ni que la forma pugui tenir existència metafísica pròpia. Per Maimònides l'intel·lecte no té entitat pròpia més que la que li atorguem quan donem una forma abstracta a una cosa. MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 164 (I: 68).

³¹⁰ Supra: p. 40. Segons Maimònides, “Déu no és desamic del cos”, així que el culte o la santificació del nom de Déu no pot passar pel martiri. MAIMÓNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 264.

³¹¹ MAIMÓNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 272.

a Déu: “conservar el cos sa i íntegre és un manament de Déu”, diu Maimònides a la *Mixné Torà*³¹². Tant és així que en cap cas el dolor o la malaltia poden ser resultat del designi diví. En el *Comentari a la Misnà* Maimònides recull aquesta mateixa idea quan diu que “l’art de la medicina és una bona introducció a l’adquisició de virtuts, al coneixement de Déu i a l’obteniment d’una felicitat veritable”³¹³. El cos està a la base de tota activitat anímica, és l’instrument de l’ànima. La intenció de l’home ha de ser adquirir les virtuts morals i racionals que li permetin assolir el coneixement de Déu que li és possible, però per aconseguir aquest fi l’home ha de satisfer primer aquelles necessitats del cos que li permetin perllongar l’existència. Per això, per Maimònides, la medicina és una bona introducció a l’adquisició de virtuts. La primera intenció de l’home ha de ser sempre, diu, conservar la salut del cos, amb la finalitat “de fornir a l’ànima d’òrgans sans i perfectes, aptes per lliurar-se a les ciències i adquirir virtuts morals i intel·lectuals que han de permetre a l’home assolir aquell fi”³¹⁴.

En les seves obres mèdiques, Maimònides planteja un tipus de relació psicosomàtica entre cos i ànima de doble sentit: per una banda, com dèiem al principi, considera que les afeccions psíquiques poden alterar molt el cos i, per altra banda, l’ànima es veu afectada per l’estat de salut del cos fins al punt que el comportament moral i les opinions es poden veure afectats pel que li passi al cos. Per això, la medicina i l’ètica són camps de saber que s’entrellacen contínuament en l’obra de Maimònides, com també ho fan l’ètica i la política. La insistència de Maimònides per la salut del cos no l’hem d’entendre com a culte al cos. No parla d’un cos que hagi de sobrepassar allò natural, que no pugui envellir o no pugui estar malalt, sinó de buscar sempre un tipus de benestar físic que benefici la psique. Maimònides posa l’exemple del qui pateix de melancolia: “cal que la venci escoltant música i tota mena de cants, deportant-se als jardins, contemplant belles construccions i exquisides obres d’art, i d’altres coses semblants que donin esplai a l’ànima i n’esvaeixin la melancolia”³¹⁵. La

³¹² MAIMÒNIDES, *Mishneh Torah*, «Human Dispositions, 4: 1», trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishing, Jerusalem, 1986-2007: “Com que el manteniment d’un cos sa és un dels camins de Déu – perquè no es pot entendre ni tenir cap coneixement del Creador si s’està malalt– per això, hom ha d’evitar allò que perjudica el cos i acostumar-se a allò que és saludable i que ajuda al cos a fer-se més fort”. A:

https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Human_Dispositions.4.1?lang=en&with=all&lang2=en

³¹³ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits, op. cit.*, p. 272-273.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 272.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 272.

idea de fons bàsicament és que podem actuar sobre el cos per ajudar l'ànima a exercitar-se millor. Molts dels preceptes de la Llei divina anirien en aquesta direcció.

Ajudar a l'ànima a exercitar-se millor vol dir predisposar-la a fer el que és útil, consonant a la raó, a fi de prolongar l'existència. La perfecció en Maimònides té a veure amb aquest fer el que és útil. Per Maimònides, per exemple, algú que menja alguna cosa que li pot fer mal no es comporta amb intel·ligència i, en aquest sentit, s'assembla a una bèstia. Però tampoc seria especialment virtuós el qui es cuida només per no tenir cap malaltia, diu Maimònides, doncs la finalitat última ha de ser que l'ànima pugui exercitar-se, que condueixi a l'home a la veritat veritable que és el coneixement de Déu. A efectes pràctics, això vol dir que l'home virtuós dels filòsofs no és més perfecte que el qui li costa evitar el mal però l'evita, perquè al cap i a la fi el que és important és que sàpiga sospesar les seves accions, que prengui a cada moment les accions més convenients a fi de prolongar l'existència humana. En això, Maimònides s'alinea amb la tradició jueva en contra de la filosofia.

Segons Maimònides, si pels filòsofs l'home virtuós és més excel·lent i perfecte que el qui ha de dominar la seva ànima, pels doctes de la tradició és més aviat al contrari. D'acord a l'opinió jueva tradicional, afirma, com més gran és el desig de transgressió i la dificultat per evitar-la més excel·lent és l'home. No seria superior el qui no sent cap desig, sinó el qui reconeix l'instint del mal però el domina (sempre que no siguin accions capitals com el vessament de sang, el robatori, etc.)³¹⁶. Al darrera d'aquesta postura hi ha el reconeixement de la tradició jueva del que s'anomena la "inclinació al mal" (*yesser ha-ra*), no com un instint o una disposició dolenta de l'ànima sinó com a simple reconeixement de la complexitat humana. La inclinació al mal té a veure amb el ser o no ser capaç de controlar els propis comportaments, com en l'exemple que vèiem abans d'algú que menja alguna cosa que li pot fer mal. El mal neix quan algú busca satisfer la seva inclinació al mal. Curar l'ànima vol dir trobar tractament a través de la virtut per "impedir que la disposició dolenta es consolidi amb la repetició de males obres"³¹⁷; vol dir ser conscient de la desviació (Satan) i esforçar-se en corregir-ho. No es tracta d'una inclinació inevitable cap al mal sinó del mal ús que l'home fa de les coses que el cos necessita per viure. El reconeixement de la

³¹⁶ *Ibid.*, p. 277.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 269.

inclinació al mal fa que el judici quotidià es torni especialment rellevant, perquè conèixer el bé no és suficient garantia. A més, pot passar com diu Maimònides que de principi algunes coses semblin bones i després no ho siguin³¹⁸. D'aquí la conveniència de creure en Déu, d'estimar-lo “amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces” (Dt. 6: 5), també en els moments d'ira. Per Maimònides, cal acceptar la inclinació al mal per poder vèncer la ira i millorar l'ànima. L'home ha de creure en el fonament transcendent que és Déu per aconseguir la veritable felicitat, perquè la nostra saviesa i el nostre judici no és com la Seva saviesa i el Seu judici. El final és bo o dolent si s'ajusta o no a les regles divines que, en definitiva, està relacionat amb si eleva o no el món que els homes tenen en comú³¹⁹.

3.3 Quan el legislador és un profeta

“Sense profeta, no hi pot haver cap Llei [divina]”³²⁰, anuncia Maimònides, posant èmfasis en que la creença en la profecia precedeix necessàriament la creença en la Llei. En l'univers bíblic, el profeta és l'emissari que treballa per donar continuïtat a l'aliança de Déu amb Israel, la qual conté la promesa d'una terra que regalima llet i mel. Els profetes transmeten al poble d'Israel el que Déu els vol dir en motiu de l'aliança. Per la seva capacitat de connectar amb la divinitat són capaços d'advertir sobre les conseqüències d'incomplir les exigències que posa l'aliança. El projecte mosaic, que dona forma legal i política a l'aliança de Déu amb Israel, és fonamenta ell mateix en la revelació profètica. Moisès és el més perfecte dels profetes, el qui millor arriba a

³¹⁸ MAIMÒNIDES, «Rambam on *Mishnah Berakhot* 9:5», a *Mishnah*, trad. Sefaria a partir d'edició de Vilna, 1913, <https://www.sefaria.org>, https://www.sefaria.org/Mishnah_Berakhot.9.5?lang=bi&p2=Rambam_on_Mishnah_Berakhot.9.5.3&lang2=bi&w2=all&lang3=en

³¹⁹ “Quina és la finalitat de seure en un tron? Aleshores es dirà que consisteix en aixecar-se i elevar-se per sobre de la terra de la persona asseguda sobre la cadira. Aleshores tornarà a preguntar, dient: quin és el final de ser elevat per sobre de la terra? Aleshores rebrà la resposta que consisteix en la magnificació del tron als ulls dels qui el veuen. Llavors us preguntareu: quina és la finalitat del seu ser gran en l'opinió dels qui el veuen? Aleshores rebrà la resposta que consisteix en ser temut i considerat amb admiració. Aleshores preguntareu, dient: quina és la finalitat de ser temut? Aleshores rebrà la resposta que consisteix a complir les seves ordres. Aleshores, demanarà: quina és la finalitat de que les seves ordres s'obeeixen? Aleshores rebrà la resposta que consisteix en la prevenció del dany que fan unes persones a altres. Aleshores, demanareu més saber el final d'això. Aleshores rebrà la resposta que consisteix en la permanència de la seva existència de manera ordenada”, MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 169-170 (I: 69).

³²⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 576 (III: 45).

conèixer a Déu, qui té un coneixement més profund de la voluntat divina. Per Maimònides, Moisès és més perfecte que el Messies que ha de venir³²¹.

En Moisès no hi ha cap impediment material que el privi de conèixer Déu en el grau més alt possible. Esquinça tots els vels. Diu Maimònides que “no restava entre Moisès i la percepció de la veritable essència de Déu sinó un vel lluent, que és l’intel·lecte humà no separat [del cos]”³²²; en el mateix sentit, diu, “la facultat apetitiva s’esvaní i Moisès restà pur intel·lecte. Per això ha estat dit que parlava amb Déu sense la mediació de cap àngel”³²³. Déu parla amb Moisès “boca a boca” (Nm. 12: 8) per la força de la seva unió amb l’intel·lecte. D’aquí que, seguint a Maimònides, la “seva” llei sigui justa, perfecte tal com és, i no n’hi pugui haver cap altra³²⁴. La Llei de Moisès dona compte bàsicament del que Déu anuncia al mont Sinaí, sense que intervingui altra facultat humana que la facultat intel·lectual. No hi ha cap altre profeta a Israel que parli amb Déu boca a boca com ho fa Moisès. En tots els altres profetes diferents de Moisès intervén la facultat imaginativa juntament amb la facultat racional, per això reben la profecia a través dels àngels i en forma de paràboles o d’altres figures retòriques³²⁵. La singularitat de la profecia de Moisès suggereix la idea que la nació jueva es configura sobre la base de la veritat racional. Per tant, tot allò que contradiu la Llei de Moisès difícilment pot ser veritat. Al menys, en aquelles condicions històriques particulars en les que la llei revelada demostra ser veritablement sostén de

³²¹ MAIMÓNIDES, «Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen», a *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre la astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, op. cit. p. 204. Sobre el problema que planteja la qüestió de la superioritat de la profecia de Moisès respecte al Messies es pot veure: Mario Javier SABAN, *Rambam. El Genio de Maimónides*, op. cit., p. 15-16, 439-449. Saban sosté que es produeix una contradicció entre dos dels tretze principis de fe de Maimònides: per una banda, diu que Moisès no serà mai igualat en la seva profecia, i per l’altra apunta que arribarà un Messies que transformarà les condicions de la humanitat. En aquest punt, Maimònides s’estaria allunyant de la teologia jueva que tradicionalment ha mantingut que el Messies té un grau de profecia superior o equivalent al de Moisès. Per Saban, la postura que manté Maimònides només es pot explicar per raons històriques, pel perill que suposava alçar el Messies per sobre de Moisès en un context d’intensa tasca apologètica cristiana i musulmana.

³²² MAIMÓNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 282-283.

³²³ MAIMÓNIDES, «Del comentari al Tractat Sanhedrin», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 310.

³²⁴ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 379 (II: 39).

³²⁵ *Ibid.*, p. 378 (II: 39). Reprendrem aquesta qüestió de la profecia en el «Capítol 4: Imaginació i política». A la nota introductòria de la *Guia de perplexos*, Shlomo Pines destaca el caràcter particular de la proposta de Maimònides quan apunta que en Moisès només actua la facultat racional, en contrast amb el profeta-legislador d’Alfarabi. Shlomo PINES, «The Philosophical Sources of *The Guide of the Perplexed*», a *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. xci.

la vida pública, d'Israel³²⁶; l'instrument per mitjà del qual els israelites s'asseguren la preservació continua³²⁷. A la *Carta sobre el Messies* que Maimònides escriu als jueus del Iemen, apunta que els savis que acompanyen Moisès a la falda del Sinai veuen ja aleshores que el que anuncia Déu per boca de Moisès és veritat³²⁸. Tots escolten la veu de Déu, segons Maimònides, però només Moisès és capaç de posar paraules al que escolten aquell dia a la falda de la muntanya.

Val a dir que, en realitat, com recull Maimònides, Moisès inaugura la missió profètica amb un àngel: “allí se li va aparèixer l'àngel del Senyor en una flama enmig d'una bardissa” (Ex. 3: 2)³²⁹. Però els àngels no intervenen en l'entrega de la llei. La crida de Moisès a la llei es basa en l'aprehensió únicament i no en imaginació. Si ens fixem en el context en el qual Maimònides fa menció de com un àngel s'apareix a Moisès, veiem que el que busca és fer ressortir que la revelació profètica verdadera és aquella que s'origina per mitjà dels àngels i no dels ídols: “la veritable revelació

³²⁶ A partir del testament mosaic es prefigura un tipus d'existència nacional particular. Els israelites queden units pel desig comú de viure segons el mandat de la Torà, de ser un “reialme sacerdotal i una nació santa” (Ex 19: 6). Encara que en l'aliança amb Déu hi ha continguda la promesa d'una terra que regalima llet i mel, l'existència nacional d'Israel queda supeditada al text legislatiu i no a cap territori en particular. Després de la Destrucció del Segon Temple, quan els israelites perden la sobirania nacional, es fa evident la rellevància del text legislatiu, del llibre, com a element entorn al qual s'articula la comunitat nacional. En aquest sentit, George Steiner ha dit que la condició jueva és la textualitat. “Els jueus habiten més la llengua que la terra”. George STEINER, «Our Homeland, the Text», a *Salmagundi*, Núm. 66, 1985, p. 21.

³²⁷ Resulta interessant en aquest context veure les tres maneres de concebre la llei que Hannah Arendt individua. Tal i com indica Matías Sirczuk a la seva tesi: “A través de esta inmersión en el pasado, por tanto, Arendt despliega tres formas de concebir la ley. La griega, que concibe la actividad de la legislación como resultado de la actividad de uno solo; la romana, que entiende la ley como relación; y la bíblica, que la concibe como mandamiento. Pero advierte también que estas tres nociones no ejercieron la misma influencia sobre el modo en el que los hombres de acción y de pensamiento modernos concibieron la ley. Mientras que la noción griega y la romana de la ley se hundieron en el olvido, la consolidación del poder terrenal de la Iglesia católica convirtió en hegemónica la idea de que la ley es mandato: '[e]l modelo sobre el que Occidente construyó la quintaesencia de todas las leyes, incluso de aquellas cuyo origen romano estaba fuera de toda duda, y en cuya interpretación jurídica utilizaron todos los términos de la jurisdicción romana, ese modelo no fue de ningún modo romano; su origen fue hebreo y estaba representado por los mandamientos divinos del Decálogo. El modelo no se alteró cuando, en los siglos XVII y XVIII, el Derecho natural ocupó el lugar de la divinidad, el lugar que había sido ocupado antes por el Dios hebreo, que era un hacedor de leyes, puesto que era el Hacedor del Universo, un lugar que después había sido ocupado por Cristo, la encarnación visible y corporal de Dios sobre la tierra, de quien posteriormente los vicarios de Dios, el Papa y los obispos de Roma, así como los reyes que les sucedieron, habían derivado su autoridad, hasta que, finalmente, los protestantes rebeldes se volvieron a las leyes y pactos hebreos y a la propia figura de Cristo.’ (Véase, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2004, p. 261-263). Este modelo de ley es el que heredó la modernidad política”. Veure Matías SIRCZUK, *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*, p. 115-116. [https://diposit.ub.edu/https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/125334/Mat%
c3%adas_Sirczuk_TESIS.pdf?sequence=1
&isAllowed=y](https://diposit.ub.edu/https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/125334/Mat%c3%adas_Sirczuk_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

³²⁸ MAIMÓNIDES, «Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen», *op. cit.*, p. 180.

³²⁹ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 576 (III: 45).

profètica és donada als profetes pels àngels, no pels ídols[...]"³³⁰. Per Maimònides la creença en l'existència dels àngels precedeix necessàriament la creença en la profecia, cosa que contrastaria amb la profecia dels pobles idòlatres com els Sabians³³¹ que obtindrien la revelació profètica a través dels ídols i d'alguns arbres (*asherot*) perquè pensen que Déu es manifesta en el cel i les estrelles i també en les estàtues que els hi fan honor. La creença en els àngels, en canvi, implica situar Déu més enllà de l'esfera i de les estrelles. Per això és significatiu que Moisès inauguri la missió profètica amb un àngel. En contra dels qui pensen que la deïtat es troba en les estrelles, la profecia mosaica reforça la idea que "Déu no és un cos ni una força en un cos"³³². En els seus fonaments la Llei parteix de la necessitat d'esborrar les opinions idòlatres que estan presents entre els israelites, continuant amb la tasca iniciada pels patriarques abans de Moisès.

Tot i que Moisès comparteix amb els altres profetes un mateix objectiu, el caràcter de la profecia de Moisès és diferent de tots els profetes abans i després que ell. Els patriarques abans que ell (Abraham, Isaac o Jacob) instrueixen i guien a la gent sense fer cap crida profètica, diu Maimònides. No diuen mai que Déu els ha enviat. Moisès, en canvi, diu que Déu l'ha enviat i els dona uns manaments a seguir, és a dir, els diu què han de fer i què no. En aquest sentit, podem dir que Moisès és l'únic que legisla³³³. Els profetes que venen després d'ell només exhorten a seguir les normes. Tal és la singularitat de la profecia de Moisès que quan Maimònides parla sobre la profecia a la *Guia de perplexos* es refereix a tots els profetes excepte Moisès³³⁴. Després dels profetes encara hi hauria una altra capa legislativa, la dels rabins i savis que posen en pràctica el que prescriuen els profetes, creant una sort de cadena de

³³⁰ *Ibid.*, p. 577 (III: 45).

³³¹ Maimònides fa referència als Sabians en diverses ocasions. Segons Shlomo Pines, Maimònides utilitza el terme per referir-se als pagans. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 514 (III: 29), nota 1. D'acord amb Maimònides, Abraham s'hauria format a la comunitat religiosa dels Sabians. Per tant, quan Abraham deixa endarrere els ídols del seu pare s'està postulant contra els profetes de Baal i els profetes de Asherah i contra la doctrina de l'eternitat del món que era mantinguda pels Sabians. *Ibidem*.

³³² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 577 (III: 45).

³³³ Per Strauss, el fet que la profecia de Moisès culmini amb la Llei mostra les limitacions de la llei. Strauss apunta que en Maimònides hi ha cert reconeixement de la possibilitat de progrés més enllà de la Torà de Moisès, sense que això vulgui dir negar la supremacia de la profecia mosaica. Un exemple seria el de la "profecia" de Daniel que sense tenir el mateix rang que Moisès és el primer que exposa clarament el tema de la resurrecció dels morts. Leo STRAUSS, «How to begin to study the *Guide of the Perplexed*», a *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. xxxiii.

³³⁴ Maimònides no pren a Moisès com a model de coneixement profètic sinó als profetes diferents de Moisès. Vegeu infra: p. 178.

tradició interpretativa. Tots tenen en comú que responen en primera instància al mandat de Déu que queda expressat a la Llei Mosaica. Per Maimònides, el legislador que segueix el mandat de Déu expressat a la Llei de Moisès és diferent del legislador que governa recolzant-se només en les normes de comportament convencionals, les lleis del qual serien només “resultat de la reflexió dels qui les proclamen”³³⁵. Igualment, Maimònides pren en compte diferenciar entre el legislador que verdaderament segueix el que prescriuen els profetes i el legislador que només se sosté en l’ensenyament dels profetes. Quan en el *Tractat de lògica*, en el decurs de la seva exposició sobre la ciència política, Maimònides anteposa el mandat de la Llei divina per davant d’altres sistemes legislatius està indicant ja la preferència per un tipus de legislador que en la seva forma ideal és un profeta. Més tard, a la *Guia de perplexos*, Maimònides apunta clarament que la Llei divina contrasta amb els altres règims polítics com les *nomoi* dels grecs o “els deliris dels Sabians”, diu, perquè els seus legisladors no són profetes³³⁶.

Un dels problemes amb que es troba Moisès en la seva tasca com a legislador és que ha de demostrar que ha tingut una revelació i que és Déu qui l’envia. Moisès expressa els seus dubtes: “Els israelites no em creuran ni m’escoltaran. Diran: ‘No és veritat que se t’hagi aparegut el Senyor Déu’” (Ex. 4: 1). Maimònides considera que en tant que els homes diferents de Moisès estan també dotats d’intel·lecte són capaços de rebre i acceptar el que Moisès els vol transmetre. Especialment, els ancians a qui s’adreça Moisès:

Vés a reunir els ancians d’Israel i digues-los: “El Senyor, el Déu dels vostres pares, el Déu d’Abraham, d’Isaac i de Jacob, se m’ha aparegut i m’ha dit: He decidit d’intervenir a favor vostre, perquè he vist com us tracten a Egipte; us trauré de l’opressió d’Egipte per portar-vos al país dels cananeus, els hitites, els amorreus, els perizites, els hivites i els jebuseus, un país que regalima llet i mel” (Ex. 3: 16-17).

³³⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 383 (II: 40). Ens hem basat en la traducció d’Eduard Feliu: Maimònides, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 157.

³³⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., II: 39, p. 381. Menachem Lorberbaum apunta que al comparar la Torà amb d’altres sistemes legislatius és quan es revela el caràcter particular de la Torà. Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 32. Lorberbaum veu en el paral·lelisme amb altres sistemes legals una manera de situar l’herència política jueva en la discussió teòrica-política.

Seguidament, Déu li diu a Moisès: “els israelites t’escoltaran” (Ex. 3: 18). Per Maimònides, això és com dir que “li promet que allò transmès ho acceptaran”³³⁷. La idea subjacent és que no hi ha necessitat de ser un profeta per arribar a les mateixes conclusions. Els homes poden arribar a obtenir cert coneixement del que han de fer i deixar de fer abans d’entrar a la terra promesa. Al Sinaí, Moisès i tot Israel aprehenen Déu, però el rang de Moisès és més alt. No tot el que aprehèn Moisès ho aprehèn també Israel en el seu conjunt. No obstant això, el seu enteniment és suficient per voler establir un pacte amb Déu. Al Sinaí és la primera vegada que Déu parla a tot el poble i hi estableix un pacte. “Res semblant passa abans ni tornarà a passar”, assenyala Maimònides³³⁸. En aquest punt, els israelites haurien escollit lliurement obeir la Llei de Moisès, com la millor expressió de la Voluntat divina. Com ha posat en relleu Michael Walzer a la seva obra *Èxode i Revolució*, el poble d’Israel obeeix no perquè sigui un deure sinó per aconseguir el que Déu promet³³⁹.

Per entendre com opera la promesa de Déu cap al poble d’Israel i el paper de la llei ens hem de remetre a la història de l’Èxode, al moment en el qual es produeix el pacte mosaic i la redacció dels manaments. Els israelites es troben al desert després d’haver deixat la vida d’esclavitud que tenien a Egipte i confien que Déu, que ja ha mostrat la seva misericòrdia, proveirà per ells. Però les condicions de vida al desert són dures, tenen set i gana (Ex 16-17), i comencen a murmurar contra Déu i contra Moisès. Els israelites comencen a perdre la fe en Déu i fins i tot troben a faltar la vida com a esclaus a Egipte. “Tant de bo la mà del Senyor ens hagués fet morir al país d’Egipte, quan ens assèiem vora les olles de carn i menjàvem pa fins a saciar-nos! Ens heu fet sortir cap aquest desert perquè tot el poble mori de fam” (Ex. 16: 3), diuen aleshores. Per Maimònides, és un miracle que puguin viure allà durant quaranta anys. El desert, diu, és un espai innatural a l’home: “no és terra que es pugui sembrar, no hi ha figueres ni vinyes ni magraners” (Nm. 20: 5)³⁴⁰. Per assegurar-se que el israelites, ara alliberats, obren tal com Déu exigeix (tal com exigeix la promesa d’una terra que regalima llet i mel, on poder viure feliços per sempre), els posa a prova. Cada dia fa ploure pa del cel a fi que recullin la ració necessària per aquell dia. Aquest pa els

³³⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit. p. 155 (I: 63).

³³⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 366 (II: 33).

³³⁹ Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, op. cit., p. 98.

³⁴⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 616 (III: 50).

israelites el van anomenar “mannà” i tenia “un gust com de galetes de mel” (Ex. 16: 31).

Els israelites passen quaranta anys al desert, alimentant-se del mannà, abans de poder entrar a la terra que Déu havia promès a Abraham en primera instància i abans no es produeix l’aliança i la llei els és revelada. Sobre el temps que passen al desert, les escriptures diuen: “[Déu] t’ha afligit fent-te passar fam, però després t’ha alimentat amb el mannà, que ni tu ni els teus pares coneixíeu. Volia que reconeguessis que l’home no viu només de pa; viu de tota paraula que surt de la boca del Senyor” (Dt. 8: 3). Per Maimònides, aquesta és la manera de dir que servir a Déu té la seva recompensa. La conveniència d’actuar segons la voluntat divina és tangible en el fet que s’alimenten i sobreviuen fins i tot en les dures condicions del desert. Els israelites obtenen verdaderament “alleujament de la fatiga”³⁴¹, diu Maimònides, però adverteix que del que succeeix al desert no es pot extrapolar que després d’un gran patiment la recompensa sigui major. No obstant, sí que es podria dir que la misèria del desert, comparada amb la terra promesa, els sembla poca cosa i això els dona coratge³⁴².

La terra promesa apareix en l’horitzó com un element que connota benestar i continuïtat en el temps. Com indica Shlomo Pines, per Maimònides la saviesa divina es manifesta a través de Moisès en: 1) la institució de lleis millors que les paganes; 2) la provisió de certa continuïtat³⁴³. Malgrat l’horitzó de la promesa, mentre són al

³⁴¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 499 (III: 24).

³⁴² Hi ha metàfores del desert que mistifiquen aquest temps de fatigues. Però el desert és àrid, està ple de miratges i depara un destí inflexible. Era necessari que els israelites visquessin les fatigues del desert abans de poder entrar a la terra promesa? El sofriment és el camí que porta a conèixer a Déu? La visió de Maimònides contrasta amb les lectures místiques del desert: “Fes-te com un nen, / fes-te sord i cec! / El teu propi jo / ha de ser nonada, / travessa tot ésser i tot res! / Abandona el lloc, abandona el temps / i també la imatge! / Si vas sense camí / per la senda estreta, / aconseguiràs l’empremta del desert”. Es tracta d’un fragment del poema *Granum sinapis* atribuït a Maestre ECKHART. Inclòs a: Alois M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, trad. Victoria Cirlo i Amador Vega, Ediciones Siruela, Madrid, 1999, p. 73-74. De fons, hi ha una anyorança del paradís, una voluntat de retorn. Una referència similar al desert i a la mortificació com a via d’accés a la vida espiritual es pot trobar també en Matilde de Magdeburg: “Has d’estimar el no-res [niht], / has de fugir al jo [iht], / has d’estar sol / i no acudir al costat de ningú. / No t’has d’ocupar de gaire / sinó que t’has d’alliberar de totes les coses. / Has de deixar anar els presos / i vèncer els lliures. / Has delectar els malalts / i tu mateix no tenir res. / Has de beure l’aigua del dolor / i encendre les brases de l’amor amb la fusta de les virtuts: / així viuràs en el veritable desert (I, XXXV, 1-15)”. Victoria CIRLOT i Blanca GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999, p. 163-164.

³⁴³ Shlomo PINES, «The Philosophical Sources of *The Guide of the Perplexed*», a *The Guide of the Perplexed*, op. cit., Vol. 1, p. cxxii. Sobre la idea de la “terra promesa” com a territori que connota continuïtat en el temps, capacitat de transcendir generacions, es pot veure: Menachem LORBERBAUM, «Making and Unmaking the Boundaries of Holy Land», a Allen BUCHANAN, Margaret MOORE, (ed.),

desert, els israelites desobeeixen en vàries ocasions. Respecte al manà, per exemple, Moisès els havia dit que només agafessin el que necessitaven per menjar, que no guardessin res per l'endemà (Ex 16: 19). Excepte el sisè dia, que havien d'agafar provisions també pel dia setè perquè era el dia de descans. Alguns israelites desobeeixen a Moisès i agafen més aliment del que necessiten. “Es va omplir de cucs i es va podrir” (Ex. 16: 20), diuen les Escriptures. Moisès va transmetent el que sent dir a Déu però li resulta difícil que el poble l'obeeixi. En general, a Moisès el lideratge li resulta una tasca feixuga i es veu sotmès a crisis d'autoritat. “Què haig de fer per aquest poble? Acabaran apedregant-me” (Ex. 17: 4), es lamenta Moisès. El seu sogre Jetró li recomana que no ho faci tot ell, que ensenyi també al poble els decrets de Déu i les seves lleis, que els indiqui com s'han de comportar. En aquest punt, Moisès es converteix en un mestre. Des que havia rebut el mandat diví, Moisès es comportava com un comandant o líder militar més que com un mestre³⁴⁴. Aleshores Moisès nomena jutges perquè apliquin també els decrets de Déu. En aquest context, Déu proposa l'aliança: “si escolteu la meua veu i observeu la meua aliança, sereu la meua heretat preferida entre tots els pobles, ja que tota la terra és meua: sereu per a mi un reialme sacerdotal i una nació santa [*goy kadosh*]” (Ex. 19: 5-6). El poble en el seu conjunt accepta l'aliança i comença a prendre forma com a entitat política, amb l'encàrrec particular de convertir-se en un “reialme sacerdotal i una nació santa” que hem d'entendre més com a responsabilitat que com a privilegi. Amb aquest acte fundacional els israelites demostren el seu poder de governar i ser governats. Les persones reunides en assemblea (*kahal*)³⁴⁵ a la falda de la muntanya del Sinaí es doten d'unes lleis i d'un horitzó legislatiu que transmeten a les generacions futures. El Judaisme es fonamenta en aquesta llei revelada al Sinaí que substitueix el culte pagà pel culte monoteista. Els israelites havien passat un temps al desert desacostumant-se a les velles costums paganes abans d'acceptar la Llei de Moisès que instal·la en la pràctica ritual la veritat del monoteisme. La seva autoritat descansa en el fet que la Llei

States, Nations and Borders. The Ethics of Making Boundaries, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 19.

³⁴⁴ És de notar que quan Maquiavel parla del Príncep i recupera la figura de Moisès posa atenció sobretot en les seves qualitats militars. MAQUIAVEL, *El Príncep*, trad. Jordi Moners i Sunyol, Edicions 62, Barcelona, 2000. Especialment, el capítol VI “Dels principats nous adquirits amb les armes pròpies i la virtut”, p. 64-68.

³⁴⁵ El terme “kahal” és adoptat posteriorment en un sentit més institucional, com a entitat política-administrativa encarregada del govern local de les comunitats jueves. Sobre el “kahal” es pot veure: VV. AA., «The good men of the town», a Michael WALZER, Menachem LORBERBAUM, Noam J. ZOHAR (eds.), *The Jewish Political Tradition*, op.cit., Vol. 1. p. 379-429.

sigui acceptada per Israel en el seu conjunt. Així ho apunta, per exemple, José Faur: “l’autoritat divina no és efecte d’un Poder Absolut que dicta la seva voluntat als seus inferiors, sinó de la negociació entre dos parts que són lliures per assentir i dissentir”³⁴⁶. En altres paraules, la legitimitat de la Llei no emana del poder de Déu sinó del poder de l’home de decidir en llibertat.

Maimònides posa especial èmfasi en la idea que és tot Israel el qui escolta la veu de Déu, encara que Moisès sigui qui ho posa en paraules, i en el fet que el que s’acorda al mont Sinaí és el que Déu vol (el que exigeix en virtut de l’aliança) i no el que Déu ordena. En aquest sentit, apunta que les paraules “dir” o “parlar” són termes equívocs aplicats a Déu³⁴⁷. El discurs que se li aplica a Déu estaria entre les coses que són creades, és a dir, les paraules que escolta Moisès són creades per Déu igual com crea la resta de coses. Per això, es pot dir que Déu parla als profetes i els hi diu què han de fer. Per Maimònides, és important establir certa semblança entre les accions de Déu i l’home perquè assenta la idea que allò que transmeten els profetes és un coneixement que prové de Déu i no només de la seva ment. Però això no vol dir, segons Maimònides, que Déu “parli” o “diguí” com ho fan els homes. Aquests termes expressarien en realitat voluntat, serien una manera d’expressar la voluntat de Déu. De la mateixa manera, el terme “manament” faria referència al què Déu vol³⁴⁸. Però cal assenyalar que per Maimònides no es tracta d’una voluntat que s’expressi a posteriori de la Creació. Les taules amb els manaments existirien anàlogament a com ho fan les estrelles en les esferes, apunta Maimònides, per efecte d’una “Primera Voluntat”³⁴⁹. Aquesta Primera Voluntat s’executa a la Creació quan Déu crea les estrelles i totes les espècies que habiten la terra i inclou el que fa referència a allò creat per la seva determinació (com ara que un individu tingui dos ulls i dues cames) i també allò inexistent susceptible de ser o no ser (allò que és en potència). Els manaments serien vistos com una obra de la Creació igual com es pot dir que les paraules que escolten els profetes són creades per Déu, perquè és tal com Déu crea a l’home el que ho fa possible. Concretament, les taules amb els manaments que el poble d’Israel rep al mont Sinaí serien el resultat del que *entenen* que Déu vol i que Israel també vol perquè és

³⁴⁶ José FAUR, «Understanding the covenant», a *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*, Vol. 9, Núm. 4, 1968, p. 44. El pacte (*brit*), diu Faur, actua com a factor extern de validació de la Llei.

³⁴⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 158 (I: 65).

³⁴⁸ Ibid., p. 159 (I: 65).

³⁴⁹ Ibid., p. 161 (I: 66).

bo pels homes³⁵⁰. Des d'aquesta perspectiva, el pes recau sobretot en l'acte d'enteniment. La Llei revelada donaria així continuïtat a l'obra de la Creació; seria el que els homes lliurament haurien decidit adoptar amb la perspectiva d'una vida millor, en consonància amb la raó. Moisès és el paradigma del perfeccionament racional. L'èmfasi de Maimònides amb la qüestió de la Primera Voluntat, com una voluntat volguda en el moment de la Creació i no com una voluntat que s'expressa a posteriori, el porta a considerar la Llei com a divina no per la seva font, o sigui, no perquè Déu l'ordeni, sinó divina per allà on vol arribar.

3.4 “L'home és polític per naturalesa”

Per començar aquest apartat, cal advertir que Maimònides, en concordança amb la tradició política occidental considera que l'home és polític per naturalesa. Tenint en compte això veiem com per a ell, la forma més perfecta de retre culte a Déu, és viure d'acord a la natura humana, això significa fonamentalment a través del desplegament de la nostra naturalesa política. L'home desplega l'obra de la Creació en l'esfera de la política, posant en pràctica la facultat de govern i judici. Aquesta idea que provarem de desenvolupar aquí és crucial en Maimònides i resulta fonamental per comprendre sobre què se sustenta la seva visió de la política. L'acte més gran de Déu respecte a nosaltres, ens diu Maimònides, és la nostra existència i la creació de la facultat de govern és una mostra de la seva misericòrdia³⁵¹. Segons Maimònides, Déu crea el que és necessari, tots els individus de la mateixa espècie serien iguals en aquest sentit, per això Moisès (“el mestre dels qui saben”) hauria dit de Déu que “és sempre just el seu comportament” (Dt. 34: 4).

La igualtat entre els individus d'una mateixa espècie seria una manifestació de la justícia divina. Maimònides es refereix al fet que cap individu dins la seva pròpia

³⁵⁰ Hem de tenir present que, tal com sosté José Faur, la Llei divina no és idèntica a la voluntat de Déu. Així, per exemple, hi hauria coses que la Llei prohibeix i que no són contra la voluntat de Déu. José FAUR, «Understanding the covenant», a *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*, Vol. 9, Núm. 4, 1968, p. 41. Per tant, caldria diferenciar entre el que és bo o dolent segons la Llei del que és bo o dolent per si mateix. Per la seva banda, Javier Roiz ha posat de relleu que si hi ha una transgressió sempre és en relació a la Llei. “No cabe pues la inspección de la conciencia de las personas desde el poder público, sino su sometimiento al buen juicio basado en estas prácticas y leyes, establecidas en el mundo externo compartido por todos”. Javier ROIZ, «Maimónides y la teoría política dialéctica», *op. cit.*, p. 34. Moral i política serien indiestriables.

³⁵¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 448 (III: 12).

espècie posseeix una part del cos addicional o una facultat especial que només ell posseeix³⁵². Maimònides contempla que hi poden haver accidents a la natura, que són rars, però no que hi hagi diferències en el curs de la natura. Quan parla de la igualtat i la justícia divines no es refereix a altres tipus de possessions com, per exemple, al fet que un individu posseeixi roba adornada amb or i un altre individu no. En aquests casos, no hi hauria desigualtat o injustícia aplicable a Déu. Un individu no és inferior o superior a un altre tampoc en aquests casos perquè aquest tipus de possessions no incrementen en res la seva substància, ni es pot dir que sigui deficient perquè li faltin les superficialitats de la vida. Per Maimònides, un dels problemes del seu temps és que la gent imputa les desgràcies al mandat de Déu i a la predestinació. També es podria dir de la desigualtat en la possessió de béns, o sigui, al fet de pensar que ser ric o pobre és degut a la predestinació. Aleshores creuen per defecte de la imaginació, ens diu Maimònides, que hi ha deficiència en el poder de Déu perquè permet que passin tot tipus de desgràcies i mals. Per contra, Maimònides posa la responsabilitat en l'home: "patim per culpa dels mals que nosaltres mateixos ens hem produït pel nostre lliure albir"³⁵³.

Els mals als quals l'home ha de fer front serien de tres tipus: 1) les malalties que es poden donar a causa del cos, sotmès a generació i corrupció; 2) els mals que els homes es fan els uns als altres, com ara amb la dominació tirànica d'uns sobre els altres; 3) el mal que cada individu es causa a sí mateix amb les seves accions. Aquest últim seria el més freqüent segons Maimònides i té a veure amb aquelles conductes inadequades com serien el desig excessiu de menjar, o beure, que poden causar malalties i alteren tant el cos com l'ànima, essent que l'ànima és una funció corporal³⁵⁴. A més, segons apunta Maimònides, en aquests casos l'ànima es pot acostumar a desitjar coses innecessàries tant per la preservació de l'individu com per la preservació de l'espècie. De manera que s'acaben descuidant aquelles coses que sí són necessàries. Quan parlem de les coses que són necessàries ens estem referint bàsicament a les necessitats del cos que li permeten a l'home prolongar l'existència, entre les més bàsiques "l'aire, l'aigua o el menjar"³⁵⁵. Aquestes necessitats no són diferents de les

³⁵² *Ibid.*, p. 447 (III: 12).

³⁵³ *Ibid.*, p. 443 (III: 12).

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 445 (III: 12).

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 446 (III: 12).

que tenen també altres espècies. En l'home però hi hauria dues diferències fonamentals respecte a les altres espècies: des que neix necessita dels altres per cobrir les seves necessitats i, també, des que neix i durant tota la seva vida té la necessitat de governar i ser governat per tal d'evitar els mals que s'infligeix ell mateix o que s'infligeixen uns als altres. Per això, tenint en compte el que dèiem abans, que Déu sempre crea el que és necessari, crea l'home amb la facultat de govern. Concretament, Maimònides relaciona la capacitat de govern amb ser racional en acte, que seria la perfecció màxima³⁵⁶.

Sobre la particularitat de l'home com a espècie Maimònides diu el següent:

[L]’home és un ésser polític per natura i que la seva natura el duu a viure en societat i no pas com els altres animals per qui viure en societat no és una necessitat³⁵⁷.

Aquí Maimònides ens remet a dues qüestions que sovint es barregen: el caràcter polític i social de l'home. De fet, hi ha diferents versions d'aquest passatge de la *Guia de perplexos*, segons on posi el pes cada traductor. La traducció anglesa de Shlomo Pines que hem utilitzat de referència emfatitza que “l'home és un ésser polític per natura”, mentre que les traduccions d'Eduard Feliu, de David Gonzalo Maeso i de Michael Friedländer, que es basen en la traducció francesa de Salomé Munk, emfatitzen en aquest punt la naturalesa social de l'home sense fer referència a la seva naturalesa política. En aquesta tessitura, Lorberbaum ha posat en relleu com les interpretacions modernes han subestimat la idea de la natura política de l'home en Maimònides. D'entrada hi hauria els qui se centren en les implicacions morals més que polítiques, en aquest sentit veurien el símil amb la ciutat ideal d'Alfarabi³⁵⁸. Lorberbaum diu que Maimònides no se centra en l'ètica, ni busca la ciutat ideal amb la raó. No parteix de la idea que en comunitat l'home fa el bé, sinó de la necessitat de

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 511 (III: 27).

³⁵⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, II: 40, p. 381. Hem utilitzat també la traducció catalana d'Eduard Feliu: MAIMÒNIDES, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, *op. cit.*, II: 40, p. 155. En aquest punt, Feliu remet al lector a ARISTÒTIL, *Política*, I, 1, 1253a. Maimònides estaria adoptant la idea aristotèlica de l'home com a “animal de polis”.

³⁵⁸ Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, *op. cit.*, p. 24-25. Lorberbaum contradiu en això la lectura de Lawrence V. Berman, qui troba en l'ideal de la *imitatio dei* (imitació dels camins de Déu) de Maimònides un tipus d'activisme polític que busca governar una ciutat ideal, a l'estil d'Alfarabi.

governar. La Torà es relacionaria amb el caràcter polític de l'home per la seva necessitat de governar i, per això, entraria dins el que és natural³⁵⁹. Per Lorberbaum, Maimònides se centra en realitat en la política, que aniria més enllà de l'ètica i d'allò social. Sobre allò social i allò polític, Lorberbaum assenyala també la confusió que es dona i que fa pensar que quan Maimònides parla de la natura política es consideri equivalent a allò social. Com Lorberbaum, pensem que allò polític pren entitat pròpia més enllà d'allò social en Maimònides.

Per una banda, Maimònides apunta a la naturalesa social de l'home. A diferència dels altres animals, ens diu en el llibre primer de la *Guia de perplexos* a propòsit de la relació de l'individu humà amb l'univers, l'home necessita de l'ajuda dels altres individus de la mateixa espècie per sobreviure³⁶⁰. No és com l'animal que es comporta com dicta la natura (menja, dorm i copula) i l'espècie del qual persisteix sense que ningú ajudi als individus que en formen part a conservar la vida. L'home, en contrast amb els altres animals, necessita cultivar aliments i disposar d'eines i de persones que es dediquin a oficis concrets; necessita d'una societat que ajudi a sostenir la vida. En definitiva, dient-ho amb Maimònides, “els homes necessiten algú que els guiï i els agrupi, i que llur societat estigui organitzada d'una manera durable a fi que es puguin ajudar els uns als altres”³⁶¹.

El repte de viure en societat és que les diferències entre individus són tant grans, diu Maimònides, que difícilment en trobem dos que estiguin d'acord en qüestió d'opinions, igual com tampoc n'hi ha dos amb una fisonomia idèntica. El rang d'accidents que acompanyen la forma és tant gran que pot semblar que pertanyin a diferent espècies. Maimònides posa l'exemple del diferent nivell de crueltat que poden tenir els individus, des d'algú que mata el seu fill a algú que no és capaç de matar un insecte. Per això, en societat, es fa necessari un governador o legislador que d'alguna manera faci esborradissa la diversitat natural. Val a dir que, per Maimònides, la prova de que hi ha un governador no és el fet que hi hagi un rei que visqui al castell i ordeni construir murs, ponts, etc., sinó que ho prova el fet que es previngui a un individu

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 30.

³⁶⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 190 (I: 72).

³⁶¹ *Ibid.*, p. 191 (I: 72). Hem utilitzat també la traducció d'Eduard Feliu: MAIMÒNIDES, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, *op. cit.*, p. 121.

fornit de matar a un prestador desvalgut³⁶². Això seria indicatiu que hi ha un governador que ordena els assumptes de la ciutat.

Per altra banda, l'home és l'únic animal que té necessitat de pensament i de reflexió per mantenir-se en la seva existència, afirma Maimònides³⁶³. Cap dels altres animals necessiten governar la seva conducta per sobreviure, a tal fi l'home està dotat de capacitat de govern. D'aquí que puguem parlar també específicament de la naturalesa política de l'home:

Déu en la seva saviesa, per mantenir aquesta espècie en la mena d'existència que ell volia, va posar en la natura de l'espècie la condició que els individus posseïssin una facultat de governament³⁶⁴.

La facultat de govern en Maimònides està estretament relacionada amb la facultat racional i amb la idea de la Providència divina. L'intel·lecte és l'instrument amb el qual l'home s'associa a l'intel·lecte diví, l'única relació de semblança entre l'home i Déu. A través de l'intel·lecte (del contacte amb l'intel·lecte diví) l'home s'encamina a la perfecció racional i esdevé capaç de govern, de governar i ser governat. Hem dit abans que l'home d'entre tots els animals és l'únic que necessita governar la seva conducta per sobreviure i la facultat racional seria la que li permetria viure amb els seus semblants, atendre les seves necessitats nutritives i d'empara o evitar els actes

³⁶² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 97 (I: 46). “Si algú pregunta: ¿aquesta ciutat té un governant? Hauries de respondre, sense dubte, que sí. Si et pregunten: ¿quina és la prova? Hauries d'explicar-li que la prova està en un prestador petit i de complexió feble que té davant d'ell una gran quantitat de dinars, davant d'un individu fort i fornit però pobre, que li demana com a almoïna un gra de garrofa, i el prestador li diu que no i fins i tot el maltracta i l'insulta. Si no fos pel temor al governant, l'home pobre s'hauria afanyat a matar-lo o a treure-li els dinars. Aleshores, això és una prova del fet que aquesta ciutat té un rei [governant]”.

³⁶³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 190 (I: 72).

³⁶⁴ Hem utilitzat la traducció d'Eduard Feliu amb algun matís. MAIMÒNIDES, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 156 (II: 40). Aquí el traductor atorga només a certs individus la facultat de govern: “...va posar en la natura de l'espècie la condició que *certs* individus posseïssin una facultat de governament”. Les cursives són nostres. Hem omès “certs” perquè genera confusió: és possible referir-se a “certs individus” d'entre totes les espècies, però en cap cas pot fer referència a les diferències en la facultat de govern entre individus de la mateixa espècie, ja que com veiem en altres capítols de la *Guia de perplexos* Maimònides atorga la facultat de govern a tots els individus en general, com una mostra de la misericòrdia de Déu respecte a ells. Els individus de la mateixa espècie, apunta, són iguals en la seva creació (III: 12) [Altres traduccions del capítol II: 40: “It is a part of the wisdom of the deity with regard to the permanence of this species of which He has willed the existence, that He put it into its nature that individuals belonging to it should have the faculty of ruling”. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 382; “la sabiduria divina dispuso que para conservar dicha especie, cuya existencia preordinó, tuvieran sus individuos una *facultad rectora*”. MAIMÒNIDES, *Guia de Perplejos*, op. cit., p. 344-345.

que li puguin causar algun mal. El perfeccionament racional orientat al govern de la conducta, al camp de l'acció, esdevé al mateix temps perfeccionament de la naturalesa política i és la manera com l'home és capaç de desplegar l'obra de la Creació. Per mitjà de l'intel·lecte, de la facultat racional, "cada individu, segons el seu grau de perfecció, governa, pensa i reflexiona sobre la seva durabilitat i sobre la preservació de la seva espècie"³⁶⁵. En el plantejament de Maimònides hi ha una relació inevitable entre pensament i acció. L'acció és l'essència de l'intel·lecte, allò intel·ligent és l'intel·lecte en acte. L'home que per naixement posseeix la capacitat intel·lectual però que per la seva existència no practica la reflexió i la perspiciàcia esdevé com els animals. En aquests casos, desproveït de la seva facultat més preuada, diu Maimònides, comportant-se com els animals però sense ser de la seva mateixa naturalesa, l'home patirà i serà destruït immediatament. El que ve a dir Maimònides és que, encara que l'home posseeix la facultat racional des del naixement i que la racionalitat és la característica que el diferencia dels altres animals, l'home és intel·ligent en potència i no necessàriament en acte.

Abans de continuar cal aclarir que tot i que la política sigui una dimensió pròpia de l'home, com també ho és pels antics que consideren la *polis* una prolongació del ser, la naturalesa no fa la cosa. És a dir, la facultat de govern com la facultat racional és una característica comuna a tots els homes (d'aquí que puguem parlar de la naturalesa política de l'home), però poden posar-la en acte o no. L'home no és exactament com els altres animals la naturalesa dels quals es desplega seguint el curs de la natura d'acord a la Voluntat Primera, fent el que s'espera d'ells, seguint l'ordre necessari. Els animals es comporten segons dicta la natura i es mantenen en la seva existència sense necessitat de pensament ni de reflexió. En canvi, els homes no estan subjectes a l'ordre de la necessitat perquè tenen lliure albir; poden decidir no fer alguna cosa i Déu no pot obligar-los, encara que d'això en depengui la seva supervivència individual o com a espècie. Maimònides adverteix de la deformació que suposa el confondre les coses que són en potència i les coses que són en acte. Allò que està creat, afirma, no canvia. Per exemple, no podem volar. D'aquí que pugui afirmar-se, junt amb la tradició, que Déu coneix les coses abans que s'esdevinguin. Però això no vol dir, diu Maimònides en contraposició a la filosofia, que hi hagi una ciència capaç de

³⁶⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 465 (III: 17).

conèixer el no-ser ni vol dir que les coses en potència i en acte siguin iguals³⁶⁶. Si les coses en potència i en acte fossin iguals l'home no seria amo de les seves accions ni el govern seria important. Totes les circumstàncies serien degudes a la naturalesa. Al posar l'accent en l'acció, en canvi, Maimònides posa en valor la responsabilitat individual i introdueix un element de contingència en l'estudi de la política que no és exactament com l'atzar de la naturalesa sinó que té a veure amb les coses es desenvolupen en el curs de l'acció³⁶⁷.

Sí que per Maimònides, dèiem, no hi ha cap canvi en la naturalesa d'allò creat. D'acord amb això fou dit: "allò que ha passat tornarà a passar, allò que s'ha fet tornarà a fer-se: no hi ha res de nou sota el sol" (Ec. 1: 9). Com a molt podria succeir que si algú està prou receptiu es proclamí el *miracle*³⁶⁸ de la natura, però no podria esdevenir-se de sobte, per exemple, que una formiga parlés. Des del moment de la Creació tot seguiria el seu curs natural, les seves pròpies lleis. Aquesta postura va ser criticada pels seus correligionaris, com el cabalista i talmudista gironí Nahmànides qui lamenta que Maimònides "abaixi els miracles i apugi la natura"³⁶⁹, i es queixa que si la natura fos l'únic agent del món, ningú no viuria ni moriria segons el mèrit o la culpa. Això eliminaria la possibilitat de miracles constants com el que podria succeir a algú que es

³⁶⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 463 (III: 16).

³⁶⁷ Sobre la importància de la contingència en Maimònides es poden veure les investigacions de Javier Roiz: Javier ROIZ, «Maimónides y la teoría política dialéctica», op. cit., p. 13; Javier ROIZ, *Maimónides y la teoría política del sur de Europa*, op. cit., p. 22-24; Javier Roiz, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, op. cit. També José Gaos ha subratllat la centralitat del concepte de contingència a la *Guia de perplexos* de Maimònides: "Mentre que els fenòmens naturals d'aquest món sublunar són, doncs, els concertats efectes uniformes de la causalitat necessària, les accions humanes resulten amb freqüència heteròclites i desconcertants. No per això els hi atribuïm, però, l'atzar. Al contrari, en la irregularitat que ens desconcerta vivim la seva gènesis en la lliure voluntat de l'agent. Més encara, accions particularment anormals e incomprensibles en una persona les atribuïm a una segona intenció o finalitat arcana per nosaltres. Doncs bé, com en general vivim les accions humanes, així viu Maimònides en especial els fenòmens celestials. La seva incomprensible irregularitat no és sinó el seu caràcter com a obra de la ignota voluntat divina...El concepte que concentra en sí aquesta multitud i varietat dels fenòmens celestials que la causalitat necessària no pot produir, ni per la causalitat necessària es pot explicar és el de contingència... Les notes amb que aquest es defineix a la *Guia dels perplexos* són idèntiques a les que concentra en sí el concepte de contingència o determinació: exclusió de la necessitat i causalitat, exclusió de l'atzar, finalitat prèvia, etc". José GAOS, «La filosofía de Maimónides», op.cit., p. 291-316.

³⁶⁸ Cal entendre el miracle en termes de des-velació atès que Déu només hauria actuat durant els sis dies de la creació: "els fets que es desvien del curs natural de les coses, així els que han tingut lloc com els que l'Escriptura assenyala pels temps esdevenidors, tots foren predeterminats per la voluntat divina en els sis dies de la creació". MAIMÒNIDES, «Introducció al comentari del Tractat Avot», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 289.

³⁶⁹ NAHMÀNIDES (Mossé ben Nahman de Girona), «Les Excel·lències de la Torà (Torat Adonai Temima)» (Torat Adonai Temima), a *El Llibre de la Redempció i altres escrits de Mossé ben Nahman de Girona*, trad. Eduard Feliu, Ajuntament de Girona i Universitat de Barcelona, Girona, 1993, p. 131.

guareix d'una malaltia perquè ha fet una obra de caritat. Tanmateix, la manera com Maimònides concep l'acció divina no s'avé exactament a aquest sistema tradicional de càstig i recompensa, ni tampoc a unes suposades lleis de necessitat causal, com ja hem vist quan parlàvem de la Providència divina. El que volem ressaltar aquí és que al apuntar al curs natural de les coses el que Maimònides vol fer notar és que no hi ha constriccions que afectin l'home més enllà d'aquelles que siguin degudes a la seva pròpia disposició: ser alt o baix, tenir un temperament més o menys calent, o fins i tot tenir naturalment una disposició a la virtut o al vici que faci que li siguin més fàcils unes conductes que altres. En qualsevol cas, els seus actes depenen únicament d'ell. No hi hauria cap influència exògena que l'inclini cap a la virtut o el vici. Ni la data de naixement com creien els astròlegs, ni tan sols la voluntat divina com havien cregut els savis del Kalam. La voluntat divina actua, diu Maimònides, només durant la Creació i no en un moment o esdeveniment particular: "Si quan algú s'alça o s'asseu dient que ho fa perquè Deu vol que ho faci, volem dir que Déu establí en la seva natura, en el moment de crear l'home, que es pogués alçar i asseure segons el seu lliure albir, i no pas que Déu vol en aquests moments que s'alci o que no s'alci, talment com no vol justament ara que una pedra caigui"³⁷⁰. Si els homes no tinguessin lliure albir, és a dir, si tot estigués escrit en la natura per una successió d'accidents, no hi hauria necessitat de govern i la Llei i els seus manaments no tindrien sentit³⁷¹.

3.5 De l'obligatorietat o racionalitat dels manaments

"La Llei [divina] tot i no ser natural, pertany a la categoria de les coses naturals", afirma Maimònides³⁷². Aquesta connexió entre allò diví i allò natural està sustentada

³⁷⁰ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 290.

³⁷¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 419 (III: 2).

³⁷² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 382 (II: 40). També: MAIMÒNIDES, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 156. No tothom ha llegit de la mateixa manera la idea de Maimònides de que la Llei divina tot i no ser natural pertany a la categoria de les coses naturals. Com bé apunta Lorberbaum, algunes interpretacions emmascaren el component polític de l'obra de Maimònides. Per exemple, Asher Crescas, diu Lorberbaum, considera que en realitat Maimònides apunta a una internalització de les ordres divines i per això, per Crescas, es fa evident parlar d'una segona natura de la Torà. Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 32. Igualment, hi hauria lectures tomistes com la de Shem Tov que parteixen de la diferència entre la llei natural (segons la concepció tomista) i la llei

en la necessitat i capacitat de govern dels homes. En l'escenari que planteja Maimònides, en el qual la salvació no ha tingut lloc, el fil de continuïtat o pont entre allò diví i natural es produeix en l'esfera de la política a través de l'acció dels homes, de la seva capacitat de govern. Ho veiem sobretot perquè Maimònides fa referència a aquesta qüestió de la naturalització de la Llei divina quan parla de la facultat de govern dels homes, amb la que Déu hauria creat als homes per tal d'assegurar la permanència de l'espècie humana. Entre els individus dotats de la facultat de govern hi hauria Moisès, a qui se li hauria revelat la Llei per mitjà de la profecia directa, i també els qui han de posar en pràctica el que ha prescrit el profeta, i així successivament en les diferents capes legislatives, incloses les formes de govern propi. La Llei divina pivota sempre a l'entorn de la idea de la necessitat i capacitat de govern³⁷³, que en últim terme té a veure amb el perfeccionament racional. La manera com la Llei divina pren amb Maimònides una dimensió política i racional es fa evident en la seva discussió sobre la raó dels manaments.

Abans de tractar el tema de la racionalitat dels manaments, és oportú detenir-nos un moment en aquesta idea d'allò diví no oposat a allò natural. Dèiem al principi, al parlar sobre la Providència divina, que la distància entre el món diví i el món creat és insalvable, en tant que el primer és incorpori i el segon és corpori. El vincle entre allò natural i diví es produeix en tot cas gràcies al rol que juga la facultat racional i que permet transitar per l'espai de transcendència que deixa la divinitat, i també gràcies a la imaginació³⁷⁴. Com ha apuntat Howard Kreisel, cal tenir en compte que en Maimònides l'emanació divina és produeix per via de la facultat racional i de la imaginació. Des d'aquesta perspectiva, la profecia s'acaba concebut com un fenomen natural. Això obliga, si cal, a redefinir el concepte del que s'entén per diví³⁷⁵. Si el profeta és capaç de concebre alguna cosa del diví en un procés que es pot considerar

divina, en la qual aquesta última quedaria cosificada en analogia a les lleis naturals. *Ibid.*, p. 170 (nota 40).

³⁷³ Loberbaum i també Roiz han posat de relleu aquesta idea de la necessitat i capacitat de govern com a fonament natural de la Llei divina en Maimònides. Per Lorberbaum, la Torà entra dins el que és natural perquè, com els altres sistemes de lleis, es relaciona amb el caràcter polític de l'home. Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 30; Roiz ressalta que la Llei en Maimònides és natural i divina perquè els homes han estat creats així, amb la necessitat de governar i ser governats. Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, op. cit., p. 111.

³⁷⁴ Sobre el rol de la imaginació: *Infra*: p. 177-190.

³⁷⁵ Howard KREISEL, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, op. cit., p. 11-12.

natural, no sobrenatural, vol dir que allò diví i allò natural o humà, la metafísica i el món material, no s'han de considerar necessàriament com a elements contraposats. De la mateixa manera, la Llei divina per Maimònides és divina i natural al mateix temps, sense que un i altre atribut entrin en contradicció. El fet que la Llei sigui divina i natural significa, a més a més, que no hi ha una llei divina i una llei natural³⁷⁶.

El doble atribut de la Llei, divina i natural, fa que no sigui exactament com d'altres sistemes legislatius. Concretament, Maimònides considera que la Llei revelada es pot entendre des d'aquesta doble perspectiva perquè, per una banda, es dedica a ordenar les circumstàncies de la ciutat com qualsevol règim de *nomoi*, però per altra banda té per objectiu també inculcar opinions correctes respecte a Déu i donar a l'home enteniment:

Si trobes una Llei, les disposicions de la qual tenen en vista el redreçament de les circumstàncies del cos [dels assumptes humans] i així mateix el redreçament de les creences, que inculca opinions correctes sobre Déu, primer de tot, i sobre els àngels, i que s'esforça perquè l'home esdevingui savi, per donar-li enteniment, i per despertar la seva atenció, de manera que entengui la realitat del món en el seu veritable ordenament, aleshores t'adonaràs que aquestes disposicions venen de Déu...i que aquesta Llei és divina³⁷⁷.

La Llei divina no s'esgota en allò natural que és el camp on actua directament la política, allà on els homes necessiten governar i ser governats, sinó que busca un tipus de perfecció que va més enllà del que es necessita per natura. Tal com ho planteja Maimònides, en últim terme la finalitat de la Llei és dur als homes a una mena d'existència intel·lectual que predisposi a la pau i també a la veritat. D'aquesta manera,

³⁷⁶ Sobre la inexistència de la idea de la llei natural en el judaisme es pot veure: Marvin FOX «Maimonides and Aquinas on Natural Law», a Marvin FOX, *Interpreting Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 124-151. No obstant, algunes veus han al·legat que el plantejament ètic de Maimònides és compatible amb una llei natural a l'estil de la de Tomàs d'Aquino. Per exemple: Michael P. LEVINE, «The Role of Reason in the Ethics of Maimonides: or, Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not», a *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 14, Núm. 2, 1986, p. 279-295. Sobre el problema de la "llei natural" es pot veure també: Leo STRAUSS, *Derecho Natural e historia*, *op. cit.*, p. 190-206. Per Strauss, la mateixa noció de la llei natural és problemàtica ja que si la naturalesa dicta normes implica que no hi ha llibertat d'acció. Quan els filòsofs conceben la idea de la naturalesa, diu Strauss, la conceben com oposada a la convenció o la llei. Leo STRAUSS, «¿Qué podemos aprender de la teoría política?», a Leo STRAUSS, *¿Qué es la filosofía política? Y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 166.

³⁷⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 384 (II: 40). Hem utilitzat també la traducció de Feliu: MAIMÒNIDES, *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, *op. cit.*, p. 158.

l'home pot actualitzar el seu potencial, posant en joc la facultat racional i de govern de que disposa des del seu naixement. La idea que la perfecció intel·lectual és la finalitat última de la Llei era quelcom nou en el sí del judaisme. Per Miquel Beltrán i Guillem Fullana és clar que aquesta idea d'una potència natural fora del control diví és una idea nova respecte al judaisme tradicional que Maimònides pren del Déu dels filòsofs³⁷⁸. Molts estudiosos de Maimònides han posat l'accent en el caràcter teòric d'aquest fi individual que seria el perfeccionament racional. Els mateixos Beltrán i Fullana apunten que en això Maimònides segueix la jerarquia aristotèlica, ja que la vida contemplativa passaria per davant de la vida moral en importància³⁷⁹. La dualitat mateixa entre la vida moral i la vida intel·lectual, diuen, no estaria present en el judaisme originari sinó que seria herència de l'aristotelisme. Beltrán i Fullana es posicionen en contra la rellevància que es dona de vegades a la dimensió pràctica d'aquest fi últim i que porta a justificar amb Maimònides un tipus de moral racional o llei moral natural³⁸⁰. El coneixement de Déu fa que l'individu tingui una conducta irreprotxable moralment, diuen, però l'intel·lecte en Maimònides no està orientat a allò moral. Estem d'acord que Maimònides no busca justificar racionalment la moral que es desprèn del testament mosaic com es podria pensar d'entrada al parlar de la racionalitat del manaments, però creiem que és inexacte pensar que Maimònides entén el component pràctic d'aquesta racionalitat en termes estrictament morals.

Quan Maimònides planteja la qüestió del perfeccionament racional en relació al govern de la conducta, no ho planteja només com si fos un assumpte de la virtut pràctica o de la vida moral, sinó com un assumpte de la política. Cal tenir en compte que no estem parlant del govern de la conducta en un sentit estrictament moral perquè

³⁷⁸ Miquel BELTRÁN, Guillem FULLANA, «Los dos incompatibles Dioses de Maimónides», a *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 2003, p. 80.

³⁷⁹ Per Beltrán i Fullana, Maimònides s'adscriu a la religió intel·lectualista contra el Déu de l'obediència. *Ibid.*, p. 86.

³⁸⁰ Hermann Cohen troba en el racionalisme de Maimònides la via per dotar el judaisme d'un tipus de moralitat racional universal. La seva aproximació a Maimònides parteix de la convicció que el judaisme podia aportar alguna cosa a la cultura europea si se l'estudiava sistemàticament, si hom se servia "correctament" de les fonts profètiques. Hermann COHEN, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 4. Concretament, en Maimònides hi troba una manera de fer compatible l'ètica de la raó autònoma amb el judaisme després de situar l'ètica platònica, enlloc de l'ètica aristotèlica, en la base del pensament de Maimònides. A través de Plató, Cohen associa la racionalitat amb la capacitat de govern de la conducta des d'una perspectiva essencialment ètica-moral. Hermann COHEN, *Ethics of Maimonides*, op. cit., 2004. Strauss dona una volta més al gir ètic que proposa Cohen i en comptes de llegir a Maimònides des del Plató de l'ideal ètic, proposa llegir-lo des del Plató de *Les Lleis*. Un Plató semblant al d'Alfarabi. Leo STRAUSS, «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 116-124.

partim de la base que en Maimònides el govern d'un mateix, que constitueix el camp propi de l'ètica, està inevitablement vinculat als assumptes públics. En aquest sentit, per exemple, prenem el que diu Javier Roiz, "que Maimònides planteja el govern dels individus no com una cosa reduïda a la moral sinó com un assumpte de la política i la religió, per tant, com un assumpte de la Llei divina"³⁸¹. La perfecció racional a la que aspira Maimònides es pot entendre en termes polítics si es concep com a imitació de les maneres de Déu de governar el món, més que com a imitació de les seves qualitats morals. Així es podria entendre el següent paratge bíblic, quan Moisès suplica a Déu que l'ajudi a guiar als israelites: "si m'has concedit el teu favor, et prego que em mostris els teus camins: llavors et coneixeré, i, de fet, m'hauràs concedit el teu favor" (Ex. 33: 13)³⁸².

Moisès seria la prova de la devoció a Déu a través de l'activitat política. L'intel·lecte en aquest cas no està orientat a allò moral, no busca organitzar la vida entorn a una idea de bé, sinó que busca una forma de vida que asseguri la permanència perpetua, de generació en generació, amb la qual cosa es desplegaria verdaderament l'obra de la Creació. Sobre les intencions del Creador, podem remetre'ns al què diu Déu que vol: "Tant de bo que sempre estiguessin disposats a venerar-me i a complir cada dia tots els meus manaments! Així ells i els seus descendents trobarien la felicitat per sempre" (Dt. 5: 29). Assumim que l'home desplega l'obra de la Creació en l'esfera de la política, posant en pràctica facultat de govern, però el problema és que sovint no sap cap a on, no sap què assegura la permanència, no sap el com de la justícia divina. Al mont Sinaí, els israelites decideixen lliurement confiar en la promesa política que queda continguda en l'aliança amb Déu i organitzar la vida pública entorn d'això. El mannà havia esperonat la confiança dels israelites; seguir els preceptes donava el seu fruit fins i tot en condicions àrides com les del desert. Si prenem a Moisès com a exemple de perfeccionament racional, com fa Maimònides, podem intuir que, si hi ha

³⁸¹ Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, op. cit., p. 111. Menachem Lorberbaum, per la seva banda, sense insistir en la dimensió política del govern propi, posa en relleu que fins i tot les aproximacions al pensament polític de Maimònides segueixen posant el pes en la qüestió moral. Menachem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, op. cit., p. 24. Per Howard Kreisel, quan Maimònides es refereix al benestar del cos i de l'ànima (II: 40) confina l'ètica a la política i, en tot cas, la moralitat no forma part de cap de les dues perfeccions. Howard KREISEL, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, op. cit., p. 168.

³⁸² Maimònides en fa menció quan parla sobre conèixer Déu a través dels atributs d'acció. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 637 (III: 54). També: *Ibid.*, p. 632 (III: 53) i (I: 53-54).

alguna racionalitat en els preceptes que la Llei Mosaica institueix, no és perquè aquests s'apuntalen sobre una idea concreta del que és veritat sinó perquè són veritablement sostenidors de la vida pública; la cerca de la veritat es desplaça al terreny d'allò fàctic, concretament en l'assoliment d'un tipus de salvació col·lectiva que el text bíblic posa en relleu amb la imatge d'Israel a les portes de la terra promesa. La racionalitat dels manaments descansa en aquest ser sostenidor de la vida pública a un nivell que va més enllà del deure moral.

La interpretació que fa Maimònides sobre l'obligació de guardar el Sàbat és un bon exemple de com els preceptes es poden entendre més enllà del deure moral. El precepte posa en marxa perspectives que orienten cap el perfeccionament racional, que és en definitiva perfeccionament de la naturalesa política. Complir amb el ritual del Sàbat és un dels mandats més importants dins el judaisme. En el text bíblic es diu: "Recorda't de consagrar-me el repòs del dissabte. Tens sis dies per a treballar i fer totes les feines que calgui, però el dia setè és el dia de repòs, dedicat al Senyor, el teu Déu" (Ex. 20: 8-10). Aquest dia de repòs contrasta amb la resta de dies de la setmana, els quals estarien dedicats a treballar. Mentre els israelites eren esclaus a Egipte, diu Maimònides, no treballaven per elecció ni tenien el "poder" de parar de treballar quan volguessin³⁸³. Per això, és significatiu que el Sàbat s'institueixi tot just després de l'alliberament. Aquest repòs que en la tradició jueva queda instituït per mitjà de la festivitat del Sàbat no només aporta beneficis al cos, dirà Maimònides, sinó que també resulta favorable per confirmar la veritat d'una opinió especulativa com és la relativa a la creació del món³⁸⁴. El fet que un conjunt de persones tinguin capacitat de parar el mateix dia és, segons Maimònides, un forma d'establir el principi de creació del món en el temps. Mentre eren esclaus a Egipte els israelites no treballaven per elecció, no podien decidir quan o on, ni tampoc tenien el poder de deixar de treballar. El Sàbat commemora la sortida d'Egipte i mostra la llibertat i capacitat d'acció humana, en contra de la necessitat que imposa la doctrina de l'eternitat³⁸⁵. En aquest cas, podem dir que l'objectiu seria guardar el Sàbat pel que comporta en termes de generació i

³⁸³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 360 (II: 31). També: *Ibid.*, p. 531 (III: 32).

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Sobre l'argument de la necessitat en la doctrina de l'eternitat del món es poden veure sobretot els capítols II: 20 i II: 21 *De la Guia de perplexos*. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 312-317 (II: 20-21). Segons la doctrina de l'eternitat el que existeix és en virtut de la necessitat i no produït en temps i això implica, per Maimònides, que la Causa Primera o Primer Motor no vol res contrari al que es deriva d'ell. No hi ha cap voluntat en això, diu, ni particularització possible.

preservació del món en comú, sempre que parlar serveixi a l'home per veure que el món que està per fer.

En el cas del Sàbat, Maimònides mostra la utilitat de guardar aquest precepte atenent als dos objectius de la Llei: el benestar del cos i el benestar de l'ànima, amb la inculcació d'opinions correctes. Aquesta és la manera com verifica el contingut racional de la Llei, segons la utilitat que cada opinió o precepte té de cara al cos i l'ànima. El procediment a seguir seria el següent:

Les opinions en qüestió s'han de conèixer primer com a rebudes per tradició; llavors s'han de demostrar; aleshores s'han de definir amb precisió les accions mitjançant les quals es pot ennoblir la pròpia forma de vida³⁸⁶.

L'ordre és significatiu, ja que apunta que primerament s'ha d'acceptar el que es rep per tradició, la Llei revelada, i després és quan es pot jutjar la seva utilitat. Quan Maimònides a la *Guia de perplexos* es proposa tractar sobre la "ciència de la Llei en el seu sentit verdader"³⁸⁷ busca això, és a dir, busca verificar la racionalitat del manaments d'acord a la seva utilitat. D'aquesta manera, ofereix una explicació exògena a les normes mateixes. Daniel H. Frank ha establert un paral·lelisme interessant entre el Nicòmac d'Aristòtil i el Yossef Ibn Aknin de Maimònides, a qui va adreçada la *Guia de perplexos*³⁸⁸. Yossef, diu Daniel H. Frank, busca el sentit del perquè està seguint les normes, del perquè menja *kosher*, etc., i Maimònides amb la *Guia de perplexos* dona resposta a això. L'obra estaria centrada en explicar al seu deixeble Yossef, i a altres com ell que poden tenir aquesta mateixa inquietud, quin camí seguir per tal de trobar sentit a les seves accions. Això mostraria, segons Daniel H. Frank, que el propòsit del llibre és sobretot pràctic. El focus en Maimònides està posat en buscar la veritat a la realitat, en fer bé (*tov*, el que és bo), que com suggereix

³⁸⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 633-634 (III: 54). Per Beltrán i Fullana, això demostra que tot i que a Maimònides se'l critiqui per racionalista estricte, en realitat se'n distancia perquè no considera que hi hagi una moral a la que s'arribi amb la raó. Seguint a Strauss en això, mantenen que en el judaisme no hi ha la idea d'una llei natural a la que s'arriba a través de la raó. "Es nega la saviesa i la salvació als qui fan de la moral un assumpte basat en allò racional". Miquel BELTRÁN, Guillema FULLANA, «Los dos incompatibles Dioses de Maimónides», *op. cit.*, p. 80.

³⁸⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 5.

³⁸⁸ Daniel H. FRANK, «Reason in Action: The 'Practicality' of Maimonides's *Guide*», a Daniel H. FRANK (ed.), *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 78.

Daniel H. Frank “és lliure de ser tan teòric o filosòfic com vulgui”³⁸⁹. La seva teoria sobre la racionalitat dels manaments l’entendem des d’aquesta practicitat.

Per Maimònides tots els manaments tenen la seva raó de ser, ja sigui per les opinions que sostenen o per les qualitats morals i accions cíviques que promouen:

Tot manament existeix amb la finalitat de comunicar opinions correctes, o de posar fi a una opinió no saludable, o de comunicar una norma de justícia, o de conjurar una injustícia, o de dotar els homes d’una noble qualitat moral, o d’advertir-los. contra una mala qualitat moral³⁹⁰.

També, en el mateix sentit:

Totes les històries que trobes mencionades a la Torà hi són per una necessitat a la Llei; o bé donen una noció correcta d’una opinió que és un pilar de la Llei, o bé rectifiquen alguna acció perquè no es produeixin maltractaments i agressions mútues entre homes.³⁹¹

Per buscar la raó de ser dels manaments, Maimònides explora els modes de vida dels israelites en relació al que anomena la “primera intenció de Déu” i que consistiria bàsicament en mantenir l’opinió correcta respecte a Déu³⁹². El manaments no existirien per si mateixos, assenyala, sinó que estarien pensats per beneficiar els homes a través del compliment de la primera intenció de Déu. En aquest sentit, per exemple, es poden entendre el conjunt de lleis contra la idolatria. En el moment que es donen els manaments hi ha un context particular amb els israelites acostumats a la cultura pagana i a formes de culte idolàtric com el fet d’oferir sacrificis al temple. Les lleis contra la idolatria tindrien com a finalitat corregir opinions sobre Déu que es consideren perjudicials i que porten a la idolatria. Tanmateix, Maimònides detecta que la Llei té un problema de fons i és que, justament perquè busca corregir opinions i hàbits, xoca contra la natura de l’home d’inclinar-se cap a les coses a les que està acostumat. D’aquí que la Llei hagi de fer concessions com les que es fan en relació a

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 73.

³⁹⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 524 (III: 31).

³⁹¹ *Ibid.*, p. 613 (III: 50).

³⁹² *Ibid.*, p. 527-529 (III: 32).

les lleis de sacrificis, que redueixen els sacrificis però no s'eliminen completament. L'home no pot passar de cop d'una forma de fer a una altra, diu Maimònides, i posa l'exemple dels mamífers i recent nascuts que passen per un període de lactància materna abans que els seus cossos estiguin preparats per assumir sòlids. Els pits estarien preparats per produir l'aliment adequat durant aquest període i la Llei funcionaria d'una manera similar, en el sentit que també ha de ser adequada a la natura humana. Hem de tenir en compte que Déu no pot simplement ordenar perquè l'home té capacitat per desobeir. En realitat, Déu no té poder per obligar els homes. Si els pogués obligar la Llei no tindria sentit, ens dirà Maimònides. Com assegurar aleshores l'obediència? Doncs considera que la via per motivar el compliment de la Llei és l'enteniment. El qui coneix la finalitat dels manaments de la Llei, diu, coneix com són les coses i pren com a pròpia aquesta finalitat. Entendre la raó dels manaments, la intenció primera de Déu, seria una manera d'entendre Déu. La persona que té aquest coneixement guarda els manaments sense esforç perquè sap com són les coses i actua fent el que és *necessari* “pel bé del benestar polític”³⁹³.

Sobre la qüestió de la necessitat val a dir que Maimònides l'utilitza en diverses ocasions per referir-se a coses diferents. Una cosa és la necessitat que segueix a la voluntat divina en la doctrina de l'eternitat aristotèlica, que cal entendre en termes de causalitat, i l'altra, un tipus de necessitat que també es vincula a la voluntat divina però que té a veure amb les accions i les opinions que són necessàries per millorar la convivència humana. Maimònides mateix argumenta com la doctrina de l'eternitat amb la seva idea d'un Agent sempre en acte altera el terme “necessitat”³⁹⁴. En contrast, fa ús del terme necessitat en altres contextos. Maimònides posa l'exemple de qui pensa que cert esdeveniment com ara l'esfondrament d'un vaixell és degut a la predestinació en comptes de considerar que potser no s'ha fet el necessari per evitar-ho. Així mateix, Maimònides es fa ressò de l'episodi del manà: “quan ho van mesurar, ni en sobrava als qui n'havien recollit molt ni en faltava als qui n'havien recollit poc. Cadascú havia recollit el que necessitava per a menjar” (Ex. 16: 18). La Llei orienta a fer el que és necessari apel·lant a un tipus particular d'utilitat: “No són paraules buides, són la vostra vida: gràcies a elles viureu molts anys en el país que posseireu” (Dt. 32: 47). Si

³⁹³ *Ibid.*, p. 512 (III: 28).

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 315 (II: 21).

són paraules buides, si és en va, ve a dir Maimònides, és que ets tu el problema³⁹⁵. El sentit d'aquestes paraules, el sentit de la Llei, s'eixampla quan es té en compte la raó dels manaments a la manera de Maimònides. Des del seu punt de vista, les restriccions que imposa la Torà, els seus preceptes morals, existeixen per allunyar l'home de certes coses a títol de tractament moral, per posar en equilibri cos i ànima. D'aquesta manera, posa les condicions que fan possible el perfeccionament racional. Al adoptar aquesta perspectiva, Maimònides revoluciona el model de jurisprudència jueva del seu temps perquè basa la legitimitat de la Llei no en el poder de Déu sinó en la natura, en el bé que fa en termes del benestar corporal i anímic. Això és el que la ciència de la Llei ha d'ajudar a posar en relleu. Per Maimònides, la veritat dels manaments no rau en el fet que ho hagi "dit" Déu sinó en el fet que compleixen amb el que prometen³⁹⁶.

Segons Maimònides, la Llei divina i els seus manaments són sempre racionals en tant que donen continuïtat al propòsit fundacional, encara que a primera vista la raó de cadascun dels manaments no sigui accessible als homes. Ara bé, pot passar que la Llei, de mires universals, resulti desfavorable per un individu particular perquè les contingències dels assumptes humans queden fora de consideració. Només després s'esdevé la tasca complexa d'aplicar la Llei a la vida pràctica, des d'allò universal a allò particular. En buscar el propòsit últim que es troba darrera de cadascun dels manaments, Maimònides ajuda a valorar el sentit del seu desplegament. Al final, la veritat que es desprèn de la Llei, encara que sigui ahistòrica, s'acaba manifestant sempre en la seva historicitat. Podem dir, com apunta José Gaos, que hi hauria en el pensament de Maimònides certa "rudimentària consciència històrica"³⁹⁷. La manera que té Maimònides d'entendre la Llei desvela no només una concepció de la història

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 617 (III: 50).

³⁹⁶ Des d'una perspectiva històrica, es pot arribar a posar en dubte la utilitat o veritat de la Llei Mosaica. Si tenim en compte les desgràcies que succeeixen al poble d'Israel, inclosa la seva pèrdua de sobirania política, podem afirmar que no tenien la millor guia possible? Si assumim que el guiatge és bo, que la Llei és el repositori de la veritat, es pot dir que les desgràcies es deuen als pecats d'Israel? Déu ha abandonat Israel? Kenneth Seeskin ofereix una aproximació interessant sobre el sentit de la història en Maimònides. Segons Seeskin, Maimònides no veu una lògica interna en el passat, de la història no podríem discernir el que és veritable o verdader. La seva posició seria que només podem mirar el passat i intentar entendre les causes. Per Maimònides, diu Seeskin, "l'home només pot tenir fe que les promeses de Déu es compliran; com i quan segueix sent un misteri. Si se li preguntés a Maimònides què afirma i què rebutja la història, el seu consell seria deixar de buscar la mà de Déu en tot el que succeeixi i admetre que en qualsevol moment els esdeveniments podrien [might –and could–] haver pres un gir diferent." Tot i la contingència, encara seria desitjable preservar la veritat del monoteisme. Kenneth SEESKIN, «Maimonides' sense of history», a *Jewish History*, Núm. 18, 2004, p. 142-143.

³⁹⁷ José GAOS, «La filosofía de Maimónides», *op. cit.*, p. 141.

avançada al seu temps sinó també el caràcter desacralitzador del seu pensament: el contingut normatiu de la Llei divina, tot i fonamentar-se en la Revelació, es considera just en la mesura que és raonable per a la vida de la ciutat. Quan en el procés de secularització s'acaba separant el regne d'allò diví del regne d'allò polític, quan es passa per alt el vincle polític de la Llei divina, les normes religioses acaben anant per una banda i les normes polítiques per una altra, de manera que l'horitzó de la Llei es torna menys palpable i aquesta més rígida. En aquest context, es fa més difícil també apel·lar a la dimensió política del pensament de Maimònides³⁹⁸. Aquesta és una de les tesis del present treball.

Incorporar a la lectura maimonidiana la perspectiva de la política, més enllà de la moral, ens dona un marc fructífer des del qual abordar la qüestió de la racionalitat dels manaments i de la Llei. Sobretot, perquè al posar en el centre la qüestió del govern polític juntament amb la idea de perfectibilitat entesa en termes intel·lectuals, podem arribar a pensar la relació entre allò natural i diví sense que sigui necessàriament una relació de contraris. La pròpia Llei, malgrat ser considerada divina, s'acaba legitimant en la natura que és el lloc on els homes tenen necessitat de governar i ser governats. Abans hem dit que la Llei es fonamenta en l'acord entre Déu i Israel, però si atenem al què planteja Maimònides podem dir que la seva veritat descansa en la pau i tranquil·litat que aporta i també en la seva capacitat de donar continuïtat a l'obra de la Creació per mitjà d'assegurar als homes un espai des d'on és possible el perfeccionament de la seva naturalesa racional i política. Els manaments no tindrien finalitat per sí mateixos. Concretament, tota prescripció legislativa tindria en última instància per Maimònides l'objectiu de servir com a ardit per complir el que se suposa que seria la "primera intenció" de Déu com a Creador respecte a nosaltres l'espècie humana. Per això, es pot dir com fa Maimònides que la Torà "encarrila l'home a viure d'acord a la seva natura humana"³⁹⁹, perquè ajuda a mantenir les opinions del món i de Déu que porten a la perfecció intel·lectual i a la felicitat. A través del tractament moral, la Llei predisposa a la virtut racional, mena a la perfecció, sobretot si erradica la idolatria que seria el principal obstacle.

³⁹⁸ Spinoza, per exemple, com a lector modern de Maimònides es queda amb la visió filosòfica de Déu de Maimònides i descarta el camí de l'halacà. Sobre Spinoza, en relació a Maimònides, es pot veure: Menachem LORBERBAUM, «Spinoza's Theological-Political Problem», a *Hebraic Political Studies*, Vol. 1, Núm. 2, 2006, p. 203-223.

³⁹⁹ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 265.

La postura maimonidiana xoca amb d'altres maneres d'entendre i fonamentar el judaisme. Ho veiem en les diferents posicions que adopten Maimònides i Nahmànides al respecte del sentit de la pregària (*tefillah*). Maimònides considera que la pregària es fonamenta en la Torà, concretament en el Deuteronomi: “Si escolteu i obeïu els manaments que jo us dono avui, si estimeu i *adoreu (le'ovdo)* el Senyor, el vostre Déu, amb tot el cor i amb tota la ànima” (Dt. 11: 13). La pregària és concebuda com una forma de servir (*le'ovdo*) a Déu. Nahmànides es distancia de Maimònides en aquest punt⁴⁰⁰. En contra de Maimònides, probablement influenciat per una tendència dins el judaisme que donava preeminència al Talmud, Nahmànides considera la pregària una prescripció rabínica. Això vol dir que considera la seva obligatorietat d'origen rabínic i no directament un mandat de Déu. Segons Nahmànides, la pregària només esdevé un mandat bíblic o *mitzvà (mitzvot* en plural) en moments de gran desesperació com els que van haver d'afrontar Abraham, Jacob, Isaac o Moisès, quan reclamen la intervenció de Déu. Les diferències de Maimònides i Nahmànides en aquest punt denoten diferències conceptuals més profundes. Si la pregària per regla general no té arrels bíbliques, com apunta Nahmànides, tampoc pren el sentit que té en Maimònides, per qui la pregària forma part directament de la promesa mútua entre Déu i el poble d'Israel: “ell farà caure al seu temps la pluja sobre els vostres camps, a la tardor i a la primavera; així tindràs bones collites de blat, de vi i d'oli. També farà créixer l'herba dels prats per al teu bestiar, i menjaràs fins a saciar-te” (Dt. 11: 14-15). Per Maimònides la pregària només pren sentit quan s'entén en aquest marc més general de la promesa mútua, sobre el qual es fonamenta l'experiència política del poble d'Israel.

L'èmfasi que Maimònides i Nahmànides posen en una o altra font, la Torà o el Talmud respectivament, respon a diferents formes de relacionar-se amb la tradició i a diferents tendències formatives dins el judaisme. D'entrada, pot semblar que si la pregària no té arrel bíblica significa que se'n pot prescindir, o sigui, que hi hauria certa laxitud en la seva aplicació. Però, en realitat, també pot significar justament el contrari.

⁴⁰⁰ Sobre les diferents posicions de Maimònides i Nahmànides al respecte de la qüestió de la pregària vegeu: Joseph B. SOLOVEITCHIK, *Reflections of the Rav. Lessons in Jewish Thought*, Vol. 1, Ktav Publishing House, New Jersey, 1993, p. 79-82. També, sobre la pregària com a mètode d'estabilitat institucional i com a resultat de l'estudi intel·lectual, veure: Mario Javier SABAN, *La matriz intelectual del Judaísmo y la Génesis de Europa*, Mario Javier Saban, Buenos Aires, 2005, p. 102-103 (nota 71).

Si com diu Nahmànides la pregària es justifica en base a les opinions contingudes en el Talmud, les quals elles mateixes són interpretacions del text bíblic, vol dir que la seva obligatorietat depèn del mandat de les autoritats rabíniques. Això és problemàtic perquè aleshores la font d'obligatorietat recau en les interpretacions autoritzades, amb la qual cosa es pot generar un reforç de l'autorització d'aquestes autoritats i una sacralització de les seves opinions. Per Maimònides, per tal de no desviar-se de la veritat cal de vegades desaferrar-se de les opinions que es mantenen només perquè resulten familiars. Això vol dir que si l'obediència té l'arrel en la veritat, en les promeses que compleix, no és suficient confiar en les opinions de la tradició només perquè són opinions comunament acceptades. La qüestió és esbrinar si verdaderament responen al que Déu demanda. Maimònides, al vincular la pregària directament a la promesa, amplia l'horitzó i el marge per a la interpretació i la innovació halàquica. El que sembla que vol evitar Maimònides és que se segueixi el ritual pel ritual sense prendre en consideració el marc general de la promesa mútua. Si fos així, Abraham hauria sacrificat a Isaac.

Capítol 4. Imaginació i política

“Us donaré un cor nou i posaré un esperit nou dins vostre; trauré de vosaltres aquest cor de pedra i us en donaré un de carn”.

Ezequiel 36: 26

4.1 Profecia i política

Quan abordem el tema de la política en l’obra de Maimònides ens hem de referir a la seva profetologia. Hem vist com Strauss estableix un vincle entre la concepció maimonidiana de la profecia i la política a partir de la filosofia islàmica, en particular d’Avicenna i Alfarabi, prenent com a marc de referència la figura del profeta legislador. Acabem de veure el cas de Moisès, el més perfecte dels profetes, en el seu rol de fundador d’una comunitat política articulada al voltant de la Llei divina. D’entrada, en la mesura que la Llei divina té, entre d’altres objectius, el de regular els assumptes públics, és evident que hi ha una clara connexió entre política i profecia. Maimònides reforça aquesta connexió quan diu que la Llei divina té com a finalitat el benestar de l’ànima, que consisteix en l’adquisició d’opinions correctes, i el benestar del cos, que es produiria amb el perfeccionament de les maneres de viure de l’home en la seva relació amb els altres⁴⁰¹. Des d’aquesta perspectiva, els textos profètics prenen immediatament una rellevància política, atès que l’activisme polític de Moisès, com a legislador i fundador d’una comunitat nacional, no admet dubte⁴⁰². La profecia mosaica culmina amb la implantació d’un règim legislatiu inspirat per Déu i en la configuració d’Israel com una comunitat que pren l’encàrrec de convertir-se en un

⁴⁰¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit. p. 510 (III: 27).

⁴⁰² Fins i tot Maquiavel pren a Moisès com a model pel nou Príncep. El Príncep es un nou Moisès i també un Messies, en la mesura que Maquiavel iguala la figura del filòsof-rei a la del redemptor messiànic. Sobre això: Miguel Vatter, «Machiavelli, ‘Ancient Theology’ and the Problem of Civil Religion, a: *Machiavelli on Liberty and Conflict*, David JOHNSTON, Nadia URBINATI i Camila VERGARA, (eds.), University of Chicago Press, Chicago, 2017. Segons Vatter, Maquiavel hauria utilitzat la profetologia medieval àrab i jueva per establir els fonaments del constitucionalisme republicà.

“reialme sacerdotal i una nació santa” (Ex. 19: 5-6). Els profetes després de Moisès exhorten a seguir les normes amb la mirada posada també al benestar de la comunitat política. David Hartman ha destacat que el profeta en Maimònides, més enllà de Moisès, és algú amb un rol principalment polític: “algú que accepta una missió política, la tasca del qual és traslladar la veritat filosòfica a un llenguatge adequat a les masses”⁴⁰³. En les pàgines que segueixen volem mostrar com és aquest vincle entre el profeta i la comunitat política, posant en relleu especialment la seva funció política-messiànica.

Respecte a la relació entre política i profecia hi ha emperò algunes confusions: per exemple, a la traducció castellana de la *Guia de perplexos* de David Gonzalo Maeso, es diu que les lleis i costums que queden fora de la Llei divina, com les *nomoi* dels grecs, són obra de polítics, no de profetes. Així plantejat, sembla que política i profecia siguin excloents⁴⁰⁴. Quan Maimònides contrasta la Llei divina amb els altres règims polítics de *nomoi* diu que la diferència és que aquestes últimes, les *nomoi* dels grecs, no provenen de legisladors que siguin al mateix temps profetes⁴⁰⁵. En el cas d’Israel hi hauria Moisès que és un profeta i un arquetip legislatiu; política i profecia queden lligades per via de la legislació mosaica, però en el nostre pensador el vincle entre una i altre va més enllà. Si ens fixem en com estan disposats els capítols de la *Guia de perplexos* veiem que parla de les lleis i de les qüestions de govern, sobretot en el transcurs de la seva exposició sobre la profecia, a la Part II de l’obra. Concretament, el capítol II: 40, considerat el capítol més polític de l’obra de Maimònides, en el qual es parla de la naturalesa política de l’home, queda integrat en el context de la discussió sobre la profecia. Per tant, la tesi que s’intenta defensar aquí és que la seva política està en el nucli de la seva profetologia o, dit d’una altra manera, la profecia és constitutiva de la seva ciència de govern. Abans hem vist que ja Strauss anuncia que quan Maimònides parla de les diferències entre els sistemes legislatius és quan més es veu que la profetologia és una branca de la ciència política. Strauss arriba

⁴⁰³ David HARTMAN, «Creativity and Imitatio Dei», *op. cit.*, p. 42. Hartman compara la concepció de la profecia de Maimònides amb la del rabí Joseph Soloveitchik a l’obra *Halakhic Man* qui concep la profecia, diu, com un paradigma de la llibertat total de l’home i el seu poder creatiu. Sobre el profeta en Soloveitchik, diu que “encarna l’anhel de Kierkegaard de ser el singular, reflecteix de Nietzsche la idea que l’objectiu de la humanitat no es troba al final de la història sinó en els seus exemples més elevats”. *Ibid.*, p. 40.

⁴⁰⁴ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, *op.cit.*, p. 344 (II: 39).

⁴⁰⁵ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op.cit.*, p. 381 (II: 39). *Supra*: p. 145.

a afirmar, com hem fet notar, que no s'acostuma a reconèixer l'origen polític de la profetologia de Maimònides arran de la influència de l'escolàstica medieval, i es refereix a Aquino que separa la doctrina de la profecia de la doctrina de la Llei divina⁴⁰⁶. Lorberbaum reprèn el tema de la ciència de govern en Maimònides on ho deixa Strauss i apunta que en comparar la Torà amb d'altres sistemes legislatius és quan es revela el caràcter particular de la Torà⁴⁰⁷. Tot i les diferències es posa en evidència que uns i altres parlen la mateixa llengua, que la Torà també està parlant de la ciència de govern de la ciutat.

La Llei mosaica conté aquells ensenyaments amb què Déu per mitjà de Moisès proveeix als homes per guiar-los en les seves accions, essent que l'home d'entre totes les espècies és l'únic animal que requereix per a la seva existència “reflexió, perspicàcia i governar la seva conducta”⁴⁰⁸. Per Maimònides, aquest conjunt de lleis que regulen la vida moral, cerimonial i civil tenen sentit en la mesura que són útils al perfeccionament corporal o anímic que ha de permetre a l'home fer-se càrrec del seu propi govern⁴⁰⁹. D'aquesta manera associa la idea del perfeccionament racional que és la finalitat última de la Llei amb la capacitat de govern de la conducta, amb fer que l'acció dels homes sigui consonant a la raó o, en altres paraules, amb fer que actuïn segons el pla diví. El tipus de perfeccionament individual al que aspira és indestruïble del benestar de la comunitat, que és el camp on actua la política, sobretot en la mesura en què el primer depèn del segon. Hem parlat ja de com per Maimònides el benestar corporal és prioritari respecte al benestar anímic, encara que aquest últim sigui un objectiu més noble. Sense tenir aquest rol legislador de Moisès, els altres profetes també adopten una funció política. Maimònides ressalta el vincle entre política i profecia quan diu que el tipus de coneixement que s'obté per mitjà de la revelació profètica és un que condueix a mantenir opinions verdaderes i que dona directius en relació al benestar dels homes en la seva relació amb els altres⁴¹⁰. En un i altre cas, en

⁴⁰⁶ Supra: nota 152.

⁴⁰⁷ LORBERBAUM, *Politics and the Limits of the Law*, op. cit., p. 32. Lorberbaum veu en el paral·lelisme amb altres sistemes legislatius que estableix Maimònides una manera de compatibilitzar l'herència política jueva amb el liberalisme polític. Lorberbaum assumeix que altres legisladors diferents del profeta també poden ser legítims. *Ibid.*, p. 33-34.

⁴⁰⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit. p. 190 (I: 72).

⁴⁰⁹ Val a dir que hi ha implícita certa idea sobre que el cuidar-se d'un mateix és cuidar-se d'Israel. “No hi ha dubte que el que és veritat per algú ho és per la comunitat”, diu Maimònides. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit. p. 626 (III: 51).

⁴¹⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 372 (II: 36).

la revelació mosaica i en la revelació profètica diferent de Moisès, hi ha un objectiu que podem considerar polític, les accions que menen a fer i les creences que mantenen són necessàries pel bé del benestar polític.

El profeta, en fer-se càrrec del benestar polític a través de mantenir opinions verdaderes i de donar directrius per a la vida en comú, co-participa en el pla diví. Únicament en l'era messiànica totes les accions són perfectament morals i preval la justícia. Es tracta d'un moment en el qual la creació natural aconsegueix la perfecció màxima, la prosperitat arriba a Israel i a totes les nacions del món. A la *Mixné Torà*, Maimònides exposa la seva visió de com és aquesta era en la qual la profecia sembla innecessària:

En aquesta era no hi haurà fam ni guerra, ni gelosia ni lluita. Les benediccions seran abundants, les comoditats a l'abast de tothom. L'única preocupació del món sencer serà conèixer el Senyor. Per tant, els israelites seran molt savis, coneixeran les coses que ara estan ocultes i aconseguiran una comprensió del seu Creador d'acord a la capacitat màxima amb que pot fer-ho la ment humana: "Ningú no serà dolent ni farà mal en tota la muntanya santa, perquè el país serà ple del coneixement del Senyor, com l'aigua cobreix la conca del mar (Is. 11: 9)⁴¹¹.

En particular, Maimònides vincularà el Messies amb la restauració de la sobirania d'Israel. Tanmateix, diu que "els savis i profetes no anhelien els dies del Messies perquè Israel pugui exercir domini sobre el món"⁴¹², sinó perquè es materialitzi aquest estat de pau absoluta en el qual Israel es pot dedicar al coneixement de Déu. El grau de perfecció aconseguit seria tal que mereixerien entrar en el món que ve. Entre les coses que destaquen de la forma que Maimònides té de plantejar l'era messiànica és que considera que en els dies del Messies no es produeix cap canvi en la natura, el món segueix el seu curs natural⁴¹³. Quan es diu en l'Escriptura, per

⁴¹¹ MAIMÒNIDES, *The Code of Maimonides. Book Fourteen: The book of Judges*, op. cit., p. 242.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Això contrasta amb el que diu Nahmànides, per qui el temps del Messies és vist com un temps de transició que canvia la natura de les coses: "Llavors, en els temps del Messies, serà abolit l'instint del mal, perquè puguem assolir la veritat tal i com és", Mossé ben Nahman de Girona [Nahmànides], «El llibre de la redempció», a: *El llibre de la redempció i altres escrits*, op. cit., p. 59. La diferència de plantejament en Maimònides i en Nahmànides s'explica per la seva aproximació diferent a la qüestió de la voluntat divina. El fet que Maimònides digui que Déu actua només en els sis dies de la Creació deixa els miracles en una posició difícil que Nahmànides no comparteix. Per això diu que "la majoria de filòsofs, entre ells Maimònides, es pensen que el món segueix les seves pròpies lleis", enlloc de

exemple, que “el llop conviurà amb l’anyell, la pantera jaurà amb el cabrit” (Is. 11: 6) cal entendre-ho figurativament, explica Maimònides, seria una manera d’expressar el nivell de seguretat amb el qual viurà Israel⁴¹⁴. Car, estava convençut que la idea dels temps messiànics havia de materialitzar-se en aquest món i no en el que ve i la profecia queda inserida en aquest fer de la visió messiànica una realitat palpable. Així, anuncia que totes les profecies concerneixen a l’era messiànica, cosa que automàticament implica que la profecia, igual com el messianisme, assumeix un horitzó de realització política que té al menys dues característiques: aspira a la pau i no condueix a cap modificació de l’ordre natural. La profecia, de la mateixa manera com l’arribada del Messies, no és un miracle, és el resultat de l’home i de la seva capacitat per construir un món comú⁴¹⁵. Cal recordar aquí que Maimònides parteix de la idea que la voluntat de Déu actua en els sis dies de la Creació i que després l’ordre natural segueix el seu curs sense intervenció de la gràcia divina, no hi ha altra intervenció que la que es produeix a través de les particularitzacions que es poden donar a partir del que existeix des del principi. Per això, la profecia mateixa no pot ser entesa sinó com un fenomen natural. La qüestió aleshores és com opera la profecia si no és per intervenció divina.

Abans d’abordar aquesta qüestió, volem fer un apunt sobre la relació entre política i profecia. Maimònides assenyala que als profetes, de la mateixa manera que al Messies, se’ls reconeix per les seves accions⁴¹⁶. Per tant, els miracles temporals, el que en l’Escriptura succeeix una vegada i no torna a succeir com, per exemple, que una vara es converteixi en serp⁴¹⁷, no són la prova de la veritat o autenticitat de la profecia. La veritat o falsedat de la proclama profètica es mesura en les seves accions.

considerar que Déu actua amb miracles. Mossé ben Nahman de Girona [Nahmànides], «Excel·lències de la Torà», a: *El llibre de la redempció i altres escrits*, op. cit., p. 128.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁴¹⁵ Sobre la profecia com a fenomen natural es pot veure: ALTMANN, Alexander , «Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?»: *Association for Jewish Studies, Review*, III (1978), p. 1-19. Altmann indica que Tomàs d’Aquino adopta en diversos punts la doctrina de la profecia de Maimònides, però que hi ha diferències ontològiques que els separen. Tomàs d’Aquino, assenyala, pren de Maimònides la idea que la profecia depèn de les disposicions naturals però “sense les implicacions emanacionistes”; manté una visió sobre els àngels que el porta a concebre la profecia en termes supranaturals; i no considera la funció política de la profecia. En particular, sobre la diferent concepció dels àngels es pot veure: Warren ZEV HARVEY , «Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible» a *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 55, 1988, p. 59-77. A diferència d’Aquino, diu Harvey, els àngels en Maimònides “existeixen en la imaginació del profeta, i no a fora en el món físic”, *Ibid.*, p. 74.

⁴¹⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 384 (II: 40).

⁴¹⁷ Hem dit ja abans que cal entendre’ls com a des-velació si atenem al que exposa Maimònides sobre que la voluntat de Déu actua en els sis dies de la Creació. Supra: nota 368.

Maimònides posa l'exemple dels reis Sedecies i Ajab que es recolzen en la inspiració profètica i, gràcies a això, apleguen gent al seu voltant que els segueix i emeten dictats amb certa autoritat, però es deixen portar pels plaers corporals i cometen adulteri amb les dones dels seus veïns. El mandat de Sedecies acaba amb la destrucció de Jerusalem i del Temple. No volem dir aquí que aquest sigui el motiu principal de la ruïna d'Israel, o més concretament de la fi del regne de Judea, ni que per Maimònides el profeta s'hagi de comportar amb una virtuositat angelical perquè fins i tot Moisès qui arriba al nivell de perfecció màxima es deixa portar per les passions i sovint es desespera i també s'enfada⁴¹⁸, però és un exemple de com algunes accions contenen un element perjudicial pel benestar dels homes en la seva relació amb els altres que seria contrari a la funció política-messiànica que se li suposa als profetes. Maimònides té cura de mencionar que no tothom qui té un somni és un profeta, la profecia està vinculada a la presa d'accions que són importants per a la vida política, que es realitzen acompanyats de "l'esperit del Senyor" (1 Sam. 16: 13). La forma com Déu fa promeses és a través de la instrumentalització del profeta⁴¹⁹.

Si bé els reis Sedecies i Ajab es recolzen en la inspiració profètica, aquesta no estaria complint amb l'encàrrec que se li suposa. En contrast, tenim el cas de Jeremies, el profeta que avista la destrucció de la ciutat i el Temple de Jerusalem. Ens trobem en un context en el qual els israelites compten amb institucions de govern, amb una monarquia i uns líders espirituals amb poders judicials, però que mostren signes d'esgotament i decadència. Jeremies profetitza durant els regnats de Josies, Joahaz, Joiaquim, Jeconies i Sedecies, els últims reis de Judà⁴²⁰. Quan Josies pren les regnes del govern es troba una ciutat, Jerusalem, i tot un regne sumits en la idolatria. En els recintes sagrats es professava el culte a altres déus i als astres, amb ídols fabricats amb les seves mans. Manassès, rei anterior de Judà, fins i tot havia fet cremar el seu fill com a sacrifici als déus pagans. Per Josies era clar que els israelites no havien complert la seva part de l'aliança amb Déu, la que van ratificar al Sinai quan van acceptar els seus manaments, i amb l'ajuda del ministeri de Jeremies intenta restaurar la Llei.

⁴¹⁸ Sobre la qüestió d'enfadar-se: FRANK, Daniel H., «Anger as a Vice: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics» a *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, Núm. 3, Jul., 1990, p. 269-281.

⁴¹⁹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 399 (II: 45).

⁴²⁰ Després de la mort de Salomó, el regne es fragmenta: el nord segueix anomenant-se regne d'Israel mentre que el sud, que no accepta a Roboam (el fill de Salomó) com a rei, s'independitza i passa a anomenar-se regne de Judà.

Segons es recull en els llibres profètics, “Josies va fer desaparèixer els nigromants, els endevins, els ídols domèstics, els ídols repugnants i totes les abominacions que es veien al país de Judà i a Jerusalem” (Reis 2 23: 24). També porta a terme reformes importants en el culte, entre altres la institució de la festa de Pésah per recordar el dia que els israelites van sortir del país d’Egipte, tal com estableix el llibre del Deuteronomi (16: 1-3)⁴²¹. Després de la mort de Josies, en els regnats successius, la situació segueix deteriorant-se i Jeremies acaba profetitzant la destrucció de Jerusalem i del Temple. Els sacerdots, el poble i d’altres profetes porten a Jeremies davant d’un tribunal que el jutgi per haver proclamat la destrucció de la ciutat i només els ancians semblen disposats a respectar les paraules del profeta. Aquest episodi de la condemna de Jeremies recorda el de Sòcrates. Jeremies, a diferència de Sòcrates, se salva de la condemna a mort, tot i l’oposició i persecució a la que es veu sotmès. Quan la caiguda de Jerusalem en mans de l’exèrcit del rei de Babilònia semblava imminent, durant el regnat de Sedecies, el rei cedeix davant de les pressions dels prohoms i entrega a Jeremies: “El deixo a les vostres mans, perquè ni tan sols el rei no pot res contra vosaltres” (Jer. 38: 5). Aleshores el van agafar i el van tirar a la cisterna de palau. El profeta encara serà salvat altra vegada de la mort, però les seves paraules seguiran sent desoïdes. La profecia es fa realitat i l’any 587 a. C. l’exèrcit del rei de Babilònia arrasa la ciutat.

4.2 De la facultat racional i imaginativa en el profeta

La manera com Maimònides concep la profecia és vista des de l’ortodòxia jueva com una racionalització excessiva. “La profecia –diu Maimònides– és una emanació de Déu a través de la intermediació de l’Intel·lecte Agent, cap a la facultat racional en primer lloc i després cap a la facultat imaginativa”⁴²². Aquest seria el grau més alt al qual l’home pot arribar i l’últim estadi de perfecció per a la facultat imaginativa. Abans, en el context de la discussió sobre la Providència, hem parlat sobre com el procés

⁴²¹ Es diu en els textos profètics que el sacerdot Hilaquià troba un llibre, suposadament el Deuteronomi (la Segona llei), i que l’entrega al rei Josies (2 Re. 22: 8-11). A partir d’aquesta troballa, Josies es proposa renovar l’aliança d’Israel amb Déu a través de l’observació de la Llei, particularment contra les pràctiques paganes que s’havien estès pel regne de Judà i a la ciutat de Jerusalem.

⁴²² *Ibid.*, p. 369 (II: 36).

d'actualització de l'intel·lecte és resultat de l'emanació del coneixement des de Déu, com a intel·ligència suprema, cap a l'intel·lecte humà a través dels intel·lectes separats (els àngels, als quals ens referirem més avall). Aquí veurem com aquest procés d'intel·lecció en el seu últim estadi es dona en la figura del profeta. Entre els profetes hi hauria diferents graus d'aprehensió i, per sobre d'aquests, hi hauria Moisès. El seu cas és una excepció entre els profetes perquè és l'únic que rep els ensenyaments de Déu sense que intervingui la facultat imaginativa. Quan Maimònides parla de la profecia es refereix a la forma de profecia de tots els profetes excepte Moisès.

Aquí partim de la tesi que el coneixement profètic és un model de coneixement polític per Maimònides. El profeta és capaç de conèixer la forma com Déu governa el món i d'alinejar-se a la seva voluntat. Per això, es considera que realitza una missió divina en la seva funció política-messiànica. En conèixer les regles divines, el profeta és capaç d'anunciar coses sobre el futur, de saber quines accions porten a la destrucció o conservació de les ciutats. A la paràbola del palau que trobem en el capítol III: 51 podem veure quina és la posició dels profetes respecte al coneixement de les coses que tenen a veure amb el govern diví. Posa l'exemple d'un governant (Déu) que està en un palau al centre de la ciutat i, tot seguit, presenta una gradació dels diferents tipus de coneixement. Alguns dels habitants de la ciutat no han vist mai al governant, viuen d'esquena a ell perquè mantenen opinions incorrectes i com més caminen en la direcció que creuen correcte més se n'allunyen. La majoria d'habitants, els qui observen els manaments, sí que s'encaminen en la direcció correcta però mai arriben a veure l'habitatge del governant. Després hi hauria aquells que coneixen la llei, que l'estudien i que mantenen opinions correctes. Aquests sí que aconseguen entrar en l'habitatge del governant. A la ciutat encara hi hauria un altre tipus d'habitant, els qui es dediquen a l'especulació, que aconseguen anar més enllà i entrar en l'avantcambra. Es tracta dels homes de ciència que en la mesura que dominen la ciència natural i la ciència divina, i que demostren tot allò que es pot demostrar, aconseguen estar a la mateixa habitació que el governant. Aquest tipus de coneixement sobre el funcionament del món seria el coneixement de la filosofia. Finalment, encara hi hauria un rang més alt de coneixement, el dels profetes que són els que estan en el "consell de govern". Els profetes s'aproximen a Déu més que cap altre dels habitants de la ciutat, no només estan en presència de Déu sinó que també participen del govern diví. Els profetes, a més, ens diu després Maimònides, tenen la

capacitat d'alinear els seus intel·lectes amb l'Intel·lecte agent que és Déu de tal manera que fins i tot quan estan amb els altres poden estar amb Déu⁴²³. Això significa que no necessiten allunyar-se de la mundanitat per estar en contacte amb Déu, al contrari, la revelació profètica és part de l'experiència política.

El coneixement profètic no seria igual que el coneixement filosòfic. Com bé ha apuntat Strauss, les diferències, en el pensament maimonidià, no són només degudes a un tema de grau⁴²⁴. El profeta està “a prop” de Déu però només en té alguna noció a través de flaixos momentanis que venen de dalt, no seria exactament com en el cas dels filòsofs que, com ens diu Strauss, il·luminen la foscor a través de “petites llums que envien [reflecteixen] certs cossos brillants”⁴²⁵. Com més “a prop” està dels límits del món intel·ligible, de conèixer la voluntat divina, més fosca es torna la matèria a tractar. Després, quan el profeta necessita explicar als altres habitants de la ciutat les veritats a las quals ha tingut accés li resulta difícil fer-ho si no és per mitjà de paràboles. En aquest sentit, per exemple, Maimònides, apunta a la necessitat que hi ha sovint de donar forma als àngels per tal de ser conscients d'altres existents⁴²⁶. Qui està avesat a la ciència especulativa no en tindria necessitat, però qui no està acostumat a realitzar aquest tipus d'abstraccions troba en la figura de l'àngel algú que guia la seva ment cap al coneixement de l'existència de Déu, per això se'ls atribueix ales, diu Maimònides:

Doncs és el moviment més perfecte i noble d'entre els animals irracionals, i l'home també ho creu; per això, fins i tot desitja volar per poder allunyar-se d'allò que fa mal i avançar ràpidament cap allò que li convingui encara que estigui lluny. En conseqüència, aquest moviment s'atribueix als àngels⁴²⁷.

La mateixa *Guia de perplexos* discorre per tots aquests temes d'una manera que no sempre és clara, fent ús de paràboles i mostrant-se de vegades contradictòria. Si tornem ara a la paràbola del palau, veiem que el profeta no es limita a passejar per la cambra i a observar el funcionament del món sinó que està en el “consell de govern”. Podem suposar que sap com funciona el món i que, a més, coneix alguna cosa de les

⁴²³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 624 (III: 51).

⁴²⁴ Leo STRAUSS, «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», a *El libro de Maimónides*, op. cit., p. 104-105 (nota 2).

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 109 (I: 49).

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 110 (I: 49).

regles divines. En aquesta investigació mantenim que el profeta no pot més que rebre indicis en forma de flaixos perquè lidia directament amb qüestions que tenen a veure amb el govern i la voluntat divines, que Maimònides ja anuncia que no estan subjectes a la necessitat. Recordem que, segons el mestre sefardita, a la noció de voluntat divina o disseny diví d'Aristòtil no se li pot dir exactament voluntat perquè s'estableix una relació de necessitat que fa que Déu vulgui el que emana d'ell però que no pugui voler el contrari⁴²⁸. Un concepte que il·lustra aquesta relació de necessitat és el del principi d'identitat aristotèlic, o sigui, el fet que no es pugui ser A i B al mateix temps, ser i no ser a la vegada⁴²⁹. En els últims anys, Javier Roiz ha fet de la crítica al principi d'identitat aristotèlic, la pedra angular de la seva proposta teòrica-política. Segons Roiz, des del segle XIII s'hauria imposat a Europa el que anomena una "societat vigilant" que manté com un axioma, entre d'altres, que "el temps històric i l'acció humana estan sotmesos al principi d'identitat aristotèlic"⁴³⁰. Per Roiz, mantenir això suposa negar l'existència del món intern i, per tant, també la contingència a ell associada. Efectivament, concebre un món regit per la necessitat i, de manera particular, pel principi d'identitat aristotèlic, implica negar la contingència que, en canvi, Maimònides abraça perquè és fruit de la llibertat d'acció de l'home. Ho podem dir també de la següent manera: en Déu l'home busca un principi primer que orienti l'acció, saber com Déu governa per saber què ha de fer, saber quins resultats tindran les seves accions. Estem parlant d'un escenari en el qual no hi ha una figura com Crist, que és "el camí, la veritat i la vida" (Joan 14: 16), atès que Maimònides no concep un sistema trinitari amb una figura a mig camí entre la terra i el cel que "corporalitza" la voluntat divina⁴³¹. Tanmateix, Déu no determina les accions dels homes, no determina que facin bé o mal, ni es pot dir que l'home tingui control total sobre la seva capacitat d'acció si prenem en consideració, com fa Maimònides, que en ell la facultat racional

⁴²⁸ Supra: p. 103-104.

⁴²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1998, Llibre IV, Cap. 4, 1006a, p. 174.

⁴³⁰ Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, op. cit., p. 139, 161. El principi d'identitat aristotèlic és, segons Roiz, un axioma de la filosofia vigilant de pensadors com Tomàs d'Aquino i Thomas Hobbes. Javier ROIZ, «Teoría e ingeniería de la vida pública» a *CIDE*, Núm. 269, 2016, p. 2.

⁴³¹ Eric Voegelin veu en la figura del Crist redemptor el puntal sobre el que es construeix la societat post-medieval. Més endavant, apunta, Hegel substitueix aquesta figura per un nou Gran Home que "renuncia a qualsevol suport extern... ha assumit els papers de l'Un [Déu] i del Mediador [Crist]". Eric VOEGELIN, «Sobre Hegel: un estudio de brujería», trad. Vicente Serrano: *Foro Interno*, vol. 10, 2010, p. 155-197, p. 187. En Voegelin veiem com un dels impactes de la perspectiva hegeliana basada en la identificació entre la filosofia i l'etern és que acaba absorbint la realitat en els conceptes, cosa que Maimònides intenta evitar al separar completament el cel i la terra, Déu i el món creat.

és una funció corporal com ho són la facultat apetitiva i imaginativa i que, per tant, el vincle entre l'activitat anímica i corporal és indeslligable. Aleshores és difícil concebre que puguin aplicar-se les regles de lògica al coneixement en matèria de govern o que aquest pugui presentar-se sistemàticament com si poguéssim saber d'avançat el curs de l'acció dels homes. Com a molt, hi ha les revelacions dels profetes que donen indicacions de com actuar, perquè d'alguna manera han obtingut un coneixement ampliat⁴³² i poden preveure el que passarà, però no poden més que expressar-se en paràboles i analogies per la impossibilitat de corporalitzar o d'assignar cap tipus d'atribut a Déu. Car, Déu és pura actualitat, però només és qui està essent. Tampoc hi ha multiplicat en ell i, per tant, cap atribut que se li pugui aplicar.

Hem de considerar que, a l'hora de conèixer coses d'ordre transcendent, el profeta parteix dels mateixos límits naturals en relació al coneixement que els de qualsevol altre habitant de la ciutat. Per Maimònides, quan l'home es proposa conèixer les regles divines, les seves maneres de governar el món, hi ha sempre alguna cosa que escapa a la seva capacitat d'aprehensió perquè allò diví i allò creat són dos tipus d'existència diferents, sobretot perquè Déu no és un cos, com ja hem comentat quan

⁴³² Entenem el coneixement profètic en Maimònides d'una manera similar a la "mentalitat ampliada" que Arendt reprèn de Kant, en el sentit que és una mediació necessària per garantir la validesa del pensament i del judici polític, en aquest cas el profeta és capaç d'incloure punts de vista no presents per a aquells que no tenen el do profètic: "El pensament polític és representatiu; em formo una opinió després de considerar determinat tema des de diversos punts de vista, recordant els criteris dels qui estan absents; és a dir, els represento. Aquest procés de representació no implica adoptar cegament els punts de vista reals dels qui sostenen altes criteris i, per tant, miren el món des d'una perspectiva diferent; no es tracta d'empatia, com si jo intentés ser o sentir com una altra persona, ni de comptar caps i unir-se a la majoria, sinó de ser i pensar dins de la meua pròpia identitat tal com en realitat no sóc. Quants més punts de vista diversos tingui presents quan estic valorant cert assumpte, i quant més capaç sigui d'imaginar-me com sentiria i pensaria si estigués en el lloc d'altres, més forta serà la meua capacitat de pensament representatiu i més vàlides les meves conclusions, la meua opinió. (Aquesta capacitat de "mentalitat àmplia" és la que permet que els homes jutgin; com a tal la va descobrir Kant en la primera part de la seva *Crítica al judici*, encara que no va reconèixer les implicacions polítiques i morals del seu descobriment). Hannah ARENDT, «Verdad y política», a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Ediciones Península, Barcelona, 1996, p. 239- 277, p. 254. Sobre la qüestió de la mentalitat ampliada i la imaginació en relació al pensament polític, veure: Fina BIRULÉS, *Hannah Arendt: el món en joc*, Arcàdia, Barcelona, 2023, p. 93 i ss., À. Lorena i FUSTER PEIRÓ, «La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Hannah Arendt lectora de Immanuel Kant», a *Hannah Arendt. El arte de leer*, Katz, Buenos Aires, 2017, p. 85-108. Per Arendt, la imaginació és la facultat que permet fer aquest exercici de representació que pot conferir imparcialitat al judici. Fuster assenyalava com a "revelador" que Arendt realitzi les seves primeres mencions a la imaginació no en relació a Kant i la filosofia occidental, sinó utilitzant un exemple concret que ella identifica amb la imaginació: Salomó, profeta i rei d'Israel. És a dir, Arendt té present en la seva rearticulació de la funció política de la imaginació, anterior a la seva teoria del judici, la tradició bíblica, i entén originalment la imaginació com el do amb que Déu dotà a Salomó, tenir "un cor comprensiu". Sobre aquesta qüestió veure: À. Lorena FUSTER PEIRÓ, «Imaginació. Arendt i la imaginació» a *Taula. Quaderns de Pensament*, Vol. 43 (2011), p. 59 -70.

parlàvem del coneixement de Déu en relació al tema de la Providència. “Tothom hauria de tenir en ment –diu Maimònides– que el nostre coneixement i el nostre poder no difereixen del coneixement i el poder de Déu perquè el segon sigui més gran i fort, i el primer menor en quantitat i més feble”⁴³³, sinó que són diferents espècies d’existència. Tant és el que ens separa de la divinitat que fins i tot la mateixa existència, continua dient, només se li pot atribuir de forma equívoca. Aquesta dissemblança absoluta entre la terra i els cels imposa una distància insalvable entre l’home i Déu. Per tant, encara que a la paràbola del palau ens presenti la figura d’un governant i els diferents graus de “proximitat” a què poden arribar els habitants d’una ciutat hem de tenir en compte que no es pot aplicar a Déu cap noció comú de “proximitat” perquè Déu no existeix com la terra o els cels. El Déu de Maimònides emana en totes direccions, “no hi ha diferència entre un individu que està al centre de la terra o, suposant que així fos possible, al capdamunt de la novena esfera celeste”⁴³⁴. Si alguna idea de distància és possible és només perquè, en l’acte d’aprehendre, l’home s’aproxima a coses que abans li eren remotes. Hem de considerar doncs que, a la paràbola del palau, el profeta manté una relació de distància respecte a Déu només en un sentit figurat. Aquesta dissemblança fa també que el llenguatge es torni problemàtic: com parlar del que no té atributs? Com aprehendre el que existeix de manera diferent a com existeix l’home? Les paraules són insuficients per contenir aquest tipus de perfecció que transcendeix la capacitat fonamental de l’home per nombrar. Amb cada afirmació, ens diu Maimònides, la relació es torna més remota ja que tota perfecció que li puguem atribuir ho és només respecte a nosaltres⁴³⁵. Això

⁴³³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed, op. cit.*, p. 80 (I: 35).

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 45 (I: 18).

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 139 (I: 59). Aquí val la pena fer un apunt sobre la concepció maimonidiana del llenguatge. Segons Maimònides, el fet que en el Gènesi l’home nombri els animals, i no Déu, “ens informa que els llenguatges són convencionals i no naturals”. *Ibid.*, p. 357-358 (II: 30). L’única cosa al respecte que seria natural i, per tant, atribuïble al Creador, seria la facultat de parlar. En aquest sentit, la seva postura és semblant a la de Walter Benjamin que diu que en aquest moment es produeix una mena de reconeixement metafísic de l’home com a “parlador”. Walter BENJAMIN, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», [1916] a *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 1991, p. 63. Per Maimònides, tot sistema de significació és fruit de l’artifici humà. Això no vol dir que sigui arbitrari, només que, a l’estar basat en la convenció, la significació esdevé contingent i específica d’una comunitat particular. Quan apunta al caràcter convencional del llenguatge, Maimònides desnaturalitza d’entrada tota relació entre aquest i la realitat. No hi ha una forma pura o encaix perfecte entre el nom i la cosa a la qual es refereix, contràriament a les concepcions místiques del llenguatge que consideraven la llengua hebrea divina en el seu origen i, com a tal, l’única forma pura capaç de reproduir la natura. Sobre la concepció del llenguatge en Maimònides pot veure’s: Josef STERN, «Maimonides on Language and the Science of Language», a Robert S. COHEN, Hillel LEVINE (eds.), *Maimonides and the Sciences*, Springer Science & Business Media, Boston, 2001, p.173-226. Segons Stern, Maimònides segueix en això la teoria de la significació de Alfarabi, per qui la paraula no està associada a cap entitat extra-mental. Tot el que fa de

explica que el profeta rebi en les seves visions únicament una paràbola d'alguna noció, que ni tan sols és noció en Déu. Qualsevol intent de definició d'allò diví des d'una perspectiva humana és vist per Maimònides com una deficiència, “totes les coses que tenen relació amb Déu i que considerem perfectes són extremadament deficients”⁴³⁶. El coneixement profètic en la seva problemàtica a l'hora de comunicar-se ens fa conscients d'aquestes dificultats: els profetes han de traduir a la “llengua dels homes”⁴³⁷ el que aconseguen entendre i representar-se ells mateixos, donar-li cos encara que es tracti de qüestions que se sostreguin a tota fixesa i corporalització, d'una manera que no dugui a pensar a la resta que Déu és corpori per efecte de la imaginació.

La manera com el profeta aconseguix obtenir algun tipus de coneixement transcendent, tot i les dificultats aquí exposades, és a través del perfeccionament de la facultat racional i de la facultat imaginativa. Malgrat la dissemblança absoluta entre Déu, que no posseeix cos ni forma, i l'home, hi hauria un punt de contacte pel qual a l'home li és possible aprehendre alguna cosa de l'ordre transcendent, en virtut de l'única “semblança” [*zelem*] que hi ha entre un i l'altre. Estem parlant de la facultat intel·lectual. En aquest sentit, Maimònides remarca que si el text bíblic atribueix alguna semblança entre Déu i l'home, com ara en el dictamen “fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres” (Gen. 1: 26), és exclusivament per la capacitat intel·lectual de l'home i en cap cas per la seva forma. De la mateixa manera, prenent una altra referència bíblica, l'expressió “visc com els mussols en el desert” (Salms 102: 7) no significa que el seu autor tingui ales i plomes sinó que la seva tristesa és

mitjancer entre la paraula i una noció mental, això és, el significat o concepte, seria convencional. Maimònides però, diu Stern, va més enllà d'Alfarabi al considerar que tota representació mental està subjecte a les mateixes limitacions. Al contrari de la postura que defensaven molts dels seus correligionaris com Yehudà ha-Leví, que consideraven l'hebreu una forma pura de llenguatge, i així mateix la Càbala.

⁴³⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 56 (I: 26). Moshe Halbertal i Avishai Margalit han utilitzat la perspectiva de Maimònides per parlar del fenomen de la idolatria en el llenguatge. Moshe HALBERTAL, Avishai MARGALIT, *Idolatria. Las guerras por las imágenes. Raíces de un conflicto milenario*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003, p. 74-82. La crítica de Maimònides a la representació lingüística, diuen, inclou el llenguatge religiós metafòric i el llenguatge filosòfic conceptual.

⁴³⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 56 (I: 26). Maimònides remarca en diverses ocasions que “la Torà parla la llengua dels homes”. Es tracta d'una expressió talmúdica que Maimònides utilitza per indicar com la Torà parla de Déu. Sobre la rellevància que té aquesta idea en Maimònides i el gir que li dona es pot veure Moshe HALBERTAL, Avishai MARGALIT, *Idolatria. Las guerras por las imágenes. Raíces de un conflicto milenario*, op. cit., p. 75: “Mentre que la polèmica anterior es referia a la redundància i es preguntava si la Torà utilitzava el mateix llenguatge que la gent comú, Maimònides va utilitzar la frase per expressar com la Torà parla de Déu. En la seva opinió, la Torà no descriu a Déu d'acord a la imatge metafísica correcte, sinó de manera que la gent pugui entendre-ho. El descriuen en termes d'excelsa perfecció humana, perquè la majoria de la gent no es capaç d'imaginar cap a altra tipus de perfecció que la pròpia”.

com la d'aquesta au⁴³⁸. Maimònides estableix que l'única intel·ligibilitat possible és per via de l'aprehensió i cognició intel·lectual, de manera que situa d'entrada el focus d'atenció en la vida psíquica també quan parla de la profecia. Però és conscient que en el coneixement relatiu a allò diví, que toca a l'omnipotència i l'omnisciència i que activa el desig, poden entrar en joc fantasies i desviacions de la imaginació vàries que poden enfosquir i ennuvolar encara més les matèries a il·luminar. Imatges que hom es pot conformar i que poden portar a pensar que el coneixement que se'n té és el coneixement de la totalitat. Per això, en la concepció de la profecia que ens presenta Maimònides, encara que la facultat intel·lectual estigui en la base de l'acte de conèixer, allò intel·lectual o racional està vinculat a allò imaginatiu de forma inseparable⁴³⁹.

La imaginació té un estatut doble, per això ambigu i complex, en tant que pot ser receptiva i productiva i, sobretot, perquè pot jugar a dues bandes: per mal si porta a imaginar, per exemple, que es pot establir algun tipus de relació de distància respecte a Déu, i per bé si actua d'una forma més noble i és capaç d'aportar coses noves al món. Per Maimònides, un dels errors de la imaginació és pensar que els àngels parlen “la llengua dels homes” i que donen ordres. Els àngels no tenen cos, són com els intel·lectes separats dels que parla Aristòtil, diu⁴⁴⁰. Sí que en certa manera corporalitzar-los ajuda a guiar la ment cap al coneixement de les coses relatives a la divinitat, perquè fa als homes conscients d'altres existents, però el problema és com es concep el paper dels àngels com a intermediaris. Pensar que els àngels són una extensió de Déu, que fan complir les ordres de Déu, pot portar a pensar que Déu es relaciona amb els homes en una direcció particular o a certa distància, de la mateixa manera que

⁴³⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 22-23 (I: 2).

⁴³⁹ Respecte al lloc de la imaginació en el pensament filosòfic medieval i modern en relació a l'ambigüitat pròpia de la imaginació, Fuster assenyala: “Quan atenem a la forma d'aproximació dels filòsofs moderns a la vida de l'esperit podem copsar fins a quin punt la modernitat hereta la passió taxonòmica medieval. Si es llegeixen els textos medievals hom pot observar les dificultats dels pensadors en col·locar la imaginació en les regions del cervell i en les teories gnoseològiques i psicològiques quan es regeixen per la norma empirista de l'escolàstica segons la qual tot el que hi ha en l'esperit ha passat abans pels sentits. Filòsofs com ara Avicenna malden per trobar un lloc adequat a la *imaginatio* (*khaial* és el mot àrab per a la '*imaginatio conservatrix*' llatina) entre les coordenades axiomàtiques de la presència, a fi d'explicar el pas de la sensibilitat a l'intel·lecte en l'acte del coneixement. Aquesta dificultat és pròpia de l'estatut de la imaginació descoberta per Plató com a *phantasia*. El *phantasma* significa 'allò que apareix', no allò que re-presenta l'aparició, en conseqüència, *phantasia* pot significar presentació veritable de la presència o aparença il·lusòria, però indistintament està en l'origen de la possibilitat de l'*aletheia* (veritat) i del *pseudos* (falsat)”. À. Lorena FUSTER PEIRÓ, *La imaginació arrelada: una proposta interpretativa a partir de Hannah Arendt*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2010, p. 328.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 262 (II: 6).

els astròlegs creuen que les estrelles determinen la relació de proximitat o llunyania dels homes respecte a Déu⁴⁴¹. Per Maimònides, no hi ha en realitat una manera de representar exactament com és la relació de l'home amb Déu i, per tant, tampoc és clar el "com" de la profecia. Si hi ha una imatge que d'alguna manera ressembla l'acció divina és la d'una "font d'aigua que brolla", diu Maimònides, que donaria idea de com és el procés d'emanació. Però, tot i així, intentar fer-se una representació mental de l'acció de qui no existeix de la mateixa manera que existeix l'home presenta dificultats:

No hi ha res més adequat a l'acció de qui està separat de la matèria que aquesta expressió, és a dir, "emanació". Doncs no som capaços de trobar la verdadera realitat d'un terme que es correspongui a la verdadera realitat d'una noció. La representació mental de l'acció de qui està separat de la matèria és molt difícil, igual com la representació mental de l'existència del qui està separat de la matèria. De la mateixa manera que la imaginació no pot representar-se ella mateixa el que existeix diferent d'un cos o una força en un cos, la imaginació no pot representar-se tampoc l'acció diferent de la que té lloc per mitjà d'un agent o a certa distància i en una direcció particular⁴⁴².

En ser l'existència de l'home de diferent espècie que l'existència d'allò que vol aprehendre, la seva aprehensió només és possible per via de l'analogia. Això vol dir que ha de fer ús de la facultat imaginativa, encara que paradoxalment l'acció de la imaginació és per Maimònides la causa de la deficiència de la raó i la considera un "impuls dolent"⁴⁴³. La qüestió és que la imaginació, encara que pot ser capritxosa, capacita a l'home a realitzar aquest tipus de representacions mentals que són necessàries quan parlem del que no té atributs⁴⁴⁴. Per això, el profeta no pot rebre la revelació si, a banda de perfeccionar l'intel·lecte, no ha perfeccionat també la facultat imaginativa. La facultat imaginativa pot retenir les coses percebudes pel sentits, combinar-les i imitar-les, fent que tals coses apareguin com si estiguessin fora. La imaginació, en conjunció amb la raó, fa que puguem pensar en coses que no tenen una representació en la realitat, en el món de les aparences. En altres paraules, la imaginació porta al món coses que, d'una altra manera, no podrien haver aparegut. Val

⁴⁴¹ L'astrologia estableix una relació particular de distància per mitjà de la posició en l'espai de les estrelles. *Ibid.*, p. 280 (II: 12).

⁴⁴² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 279 (II: 12).

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 280 (II: 12).

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 293-294 (II: 6).

a dir que aquestes aparicions no es donen de forma abrupta, com si alguna cosa ultramundana de sobte irrompés en l'escena. Es tracta més aviat d'una manera de fer alguna cosa evident, com per exemple, quan Maimònides entén els miracles com una espècie de des-velació. Ara bé, considera que els pensaments imaginatius per sí mateixos no són "coneixement", sinó que és la facultat racional, la qual rep la mateixa emanació, la que amb el "seu acte aporta coneixement de coses que són reals en la seva existència, i assoleix aquesta aprehensió com si ho hagués après partint de premisses especulatives"⁴⁴⁵. Entra dins de la tasca del profeta perfeccionar l'intel·lecte i posar en concordança els seus pensaments amb el que existeix realment, amb el que la raó pot informar. Això és fonamental per Maimònides, significa bàsicament que la representació mental ha de tenir correspondència amb la realitat perquè una opinió o creença sigui certa. Així, posa l'exemple d'algú que ha sentit parlar dels elefants i vol saber com són. Algú que té una idea errònia de com són els elefants li explica que tenen ales, viuen al mar, volen, parlen com els homes, etc. En aquest cas, caldria parlar d'una invenció perquè no hi ha res amb aquests atributs que existeixi en la realitat⁴⁴⁶. En el cas de Déu la qüestió és més complicada perquè encara que es pugui demostrar la seva existència, com a ser necessari, no hi ha cap noció que se li pugui aplicar que puguem dir que sigui certa. La dificultat del profeta aleshores és poder demostrar que el que diu és cert, com quan Moisès li demana a Déu que es mostri com és per poder transmetre-ho als israelites i aquest últim li diu: "Jo sóc el qui sóc" (Ex. 3: 14) [el qui estic essent].

La revelació profètica es pot acceptar com a correcta per autoritat de la tradició o es pot prendre el camí de l'especulació i buscar el sentit al que diuen els profetes, és a dir, hom es pot representar la veritat per ell mateix⁴⁴⁷. Si es pren aquesta última via, ve a dir Maimònides, cal tenir en compte que Déu no posseeix cap atribut essencial i que no hi ha cap creença abans de la representació. A propòsit de la profecia, posa el focus en el procés de representació mental per acabar mostrant com de determinant és en la concepció que l'home té de Déu i per la seva forma de ser en el món. D'aquesta manera mostra com intervé la facultat racional i imaginativa en el profeta, però també en qui es vol representar mentalment la veritat per ell mateix. Com quan alerta que

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 377 (II: 38).

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 146 (I: 60).

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 111 (I: 50).

l'especulació pot portar a imaginacions vanes que no tenen correspondència amb la realitat⁴⁴⁸. Com hem dit, per Maimònides el coneixement, per ser-ho, requereix posar en concordança els pensaments amb el que existeix i així és també com es pot diferenciar als falsos profetes. Entre els falsos profetes hi hauria els qui creuen o fan creure que la veritat de les seves opinions els ha arribat mentre dormien, de manera inesperada, sense saber quins traços d'aquestes opinions es trobaven ja en ells. En aquest cas, segons Maimònides, significa que no han perfeccionat la facultat racional i, per tant, no se'ls ha de tenir en compte. Els profetes tindrien la particularitat que, a diferència d'altres que destaquen per la seva imaginació, han après a guiar la seva imaginació mitjançant el perfeccionament de la facultat racional i dels hàbits morals. Així es com són capaços d'inculcar opinions correctes i procurar el benestar dels homes en la seva relació amb els altres, perquè coneixen el que existeix en la seva forma veritable. Els falsos profetes, en canvi, no haurien assolit tal saviesa i la seva falsedat podia ser descoberta tot observant les seves accions i maneres de viure.

En definitiva, Maimònides és conscient dels desviaments de la imaginació, però també reconeix la seva funció en el coneixement de les coses d'ordre transcendent. La imaginació té força creativa, a través de la imaginació el profeta és capaç de penetrar altres mons, i com a tal és una condició necessària per a la profecia i també per a l'home que s'encamina a la perfecció⁴⁴⁹. Cal dir que la concepció maimonidiana de la profecia és una concepció desacostumada dins la tradició jueva, com succeeix amb la seva doctrina de la Providència, però això no vol dir que en sigui aliena. D'una banda, amb la seva idea de la revelació profètica com a cognició intel·lectual, la profecia se situa en el pla natural, no seria un fenomen miraculós. Sobre la qüestió de la profecia com a fenomen natural, cal convenir també que Maimònides no considera que hi hagi una regió sobrenatural més allà de l'ànima, es pot dir que tot es juga a la vida anímica i corporal, per això la qüestió de la representació mental és una tema central. En aquest sentit, Maimònides està més en consonància amb els filòsofs o homes de ciència que amb les opinions tradicionals que consideren la profecia un fet miraculós⁴⁵⁰. El problema per Maimònides és aprendre a governar la

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 152 (I: 62).

⁴⁴⁹ Veure: José FAUR, «Maimonides on Imagination. Towards a Theory of Jewish Aesthetics», a *The Solomon Goldman Lectures*, The Spertus College of Judaica Press, Núm. 6, 1993, p. 89-104.

⁴⁵⁰ Maimònides considera la profecia un fenomen natural, encara que també considera que intervé la voluntat divina. La forma com concep aquesta intervenció difereix d'altres concepcions que

imaginació, el desig, com fan els profetes. Com ha apuntat José Faur a propòsit de la imaginació en Maimònides, “la imaginació interfereix en la raó, fa que l’home no pugui captar totalment el món ontològic”⁴⁵¹, que no pugui tornar al món metafísic perfecte de l’origen. D’altra banda, doncs, al posar en relleu el paper de la imaginació en la revelació profètica, els textos profètics es tornen en certa manera contestables, com li critica Meixul·lam de Piera que lamenta que Maimònides iguali la profecia al somni⁴⁵². Si la paraula de Déu passa per la ment del profeta, i especialment per la imaginació, com podem estar segurs de la veritat dels textos profètics?

Probablement, Baruch Spinoza ha estat un dels lectors que més ha empatitzat amb el pensament de Maimònides⁴⁵³ i també el qui ha propiciat una ruptura més gran. Si el que diuen els profetes a l’Escriptura ho han rebut de la mateixa manera que ho podem rebre nosaltres, o sigui, per mitjà de les facultats intel·lectual i imaginativa, llavors cadascú és lliure de jutjar les seves doctrines com millor li sembli per acceptar el culte diví i la religió amb “sinceritat d’ànim”, ens diu Spinoza⁴⁵⁴, referint-se a la capacitat d’entendre per un mateix. Per obeir a Déu amb sinceritat i llibertat, no des de la superstició i el fetixisme. Encara que en alguna cosa ens ressoni el pensament de Maimònides, els canvis que Spinoza introdueix respecte d’allò profètic són de llarg abast⁴⁵⁵. En el *Tractat teològic-polític*, Spinoza ofereix una lectura moderna de la Bíblia hebrea contraposada a la de Maimònides, tot i que en d’altres aspectes Spinoza assumeix el pensament maimonidià⁴⁵⁶. En el moment que Spinoza escriu aquesta obra

predominaven en el seu temps, per exemple, la de Yehudà ha-Leví. Si per Maimònides Déu actua a través de la intermediació de l’Intel·lecte Actiu, en Ha-Leví es tracta d’una intervenció directa de la voluntat divina. Sobre això: Harry A. WOLFSON, «Hallevi and Maimonides on Prophecy», a *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 33, Núm. 1, 1942, p. 49-82, p. 79.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁵² *Supra*: p. 48.

⁴⁵³ Específicament sobre el tema de la imaginació veure: Heidi M. RAVVEN, «Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination. Part 1. Maimonides on Prophecy and the Imagination» i «Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination. Part 2: Spinoza’s Maimonideanism», a *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, Núm. 3, 2001, p. 193-214 i p. 385-406 i GASPARI, Ilaria, «Immaginazione produttiva e profezia, fra Maimonide e Spinoza», a *Spinoza nel XXI secolo*, ETS, Pisa, 2012, p. 169-197.

⁴⁵⁴ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 191. En la manera com Spinoza concep la profecia i la imaginació a ella associada hi ha implícita la crítica a la religió del seu temps, plena de dogmes i prejudicis. *Ibid.*, p. 194.

⁴⁵⁵ Veure: Shlomo PINES, «Spinoza’s *Tractatus theologico-politicus*, Maimonides, and Kant», a SEGAL, Ora (ed.), *Further Studies in Philosophy*, Magnes Press, Jerusalem 1968, p. 3-54.

⁴⁵⁶ Sobre la posició de Spinoza respecte al pensament maimonidià es pot veure: Leon ROTH, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Clarendon Press, Oxford, 1924. Roth mostra com Spinoza assumeix algunes de les idees cartesianes quan encara no formaven part del cànon filosòfic, però no hi combrega completament perquè la seva postura oscil·la entre els plantejaments de Descartes i de Maimònides.

les comunitats jueves vivien el judaisme d'una manera especialment ritualitzada i l'Estat modern es presentava com a garant del dret civil. En aquest context, els ensenyaments dels profetes que abans havien guiat la vida dels homes medievals es tornen innecessaris. A més, des de la perspectiva de la nova ciència i de la filosofia cartesiana s'havien tornat poc fiables⁴⁵⁷. Spinoza se servirà de la doctrina de la profecia de Maimònides per justificar la no obligació de creure en els profetes des de la perspectiva del coneixement racional, basant-se en les poques garanties de la certesa profètica:

Atès, doncs, que els profetes van percebre les revelacions de Déu en virtut de la seva imaginació, no hi cap dubte que van poder percebre moltes coses que cauen fora del límits de l'enteniment. Perquè a partir de paraules i imatges es poden formar moltes més idees que a partir dels sols principis i nocions, sobre els que s'aixeca tot l'edifici del nostre coneixement natural⁴⁵⁸.

Després de Spinoza, la relació entre les facultats racional i imaginativa en la figura del profeta es fa difícil de mantenir. La profecia resulta vaga e inconstant als ulls del pensador modern, li falta la certesa que sí sembla oferir el coneixement natural. Spinoza i amb ell el pensament polític modern deixen als profetes als llimbs d'allò imaginatiu. Els profetes tindran des d'aleshores nul·la autoritat en matèria legislativa

També Mario Saban en la seva tesi doctoral sobre Maimònides recull aquesta idea de Leon Roth sobre que "allà on Spinoza s'aparta de Descartes, hi troba a Maimònides". Mario SABAN, *Rambam. El genio de Maimónides*, op. cit., p. 127. "De Rambam [Maimònides] Spinoza aprèn a refusar l'antropofornisme a l'hora d'entendre la divinitat. De Maimònides aprèn també, que Déu és la causa primera i única en l'essència de les coses, tant com en la seva existència. En Maimònides hi ha un antecedent de la identificació spinozista de voluntat i enteniment. I en Maimònides hi ha un antecedent, també, de la concepció de Spinoza segons la qual l'ordre i la connexió de les idees és el mateix que l'ordre i la connexió de les coses. La doctrina de Spinoza sobre l'eternitat de l'ànima és semblant a la de Maimònides sobre la immortalitat". *Ibidem*.

⁴⁵⁷ Segons Fuster, si llegim els escrits de Descartes i dels primers filòsofs moderns apreciem una ambivalència teòrica pròpia de la noció de ser com a presència que permet la determinació de la veritat en tant que evidència i certesa (*adequatio rei et intellectus*). En aquesta ambivalència la imaginació és ara condemnada per significar una distorsió de la presència copsada per l'intel·lecte de manera clara i distinta, ara utilitzada per satisfer la incorporació de la sensibilitat en el cor mateix del coneixement intel·lectual. El destí de ser un janus bifront entre les facultats de l'esperit es reproposa amb més o menys intensitat des de l'antiguitat, però l'atenció de la modernitat filosòfica a la teoria del coneixement col·locarà la imaginació en una situació estratègica del tot complexa. Spinoza, distanciant-se de Maimònides, apunta a aquest moment. "En una filosofia del ple ser com la de Spinoza, la imaginació és una font d'il·lusions del moment en què és capaç de representar-se com a presents coses que no estan presents en l'esperit. Amb la condemna ontològica i gnoseològica a la imaginació, però, Spinoza posa al descobert que la imaginació no és només passiva: és *potentia* i *virtus imaginandi*". À. Lorena Fuster, *Ibidem*, p. 328.

⁴⁵⁸ SPINOZA, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 94.

i especulativa. A la ment il·lustrada de Spinoza no hi ha necessitat de la tradició profètica, la guia de la raó és suficient perquè els homes actuïn com un tot moral, segons el que és bo per a la naturalesa humana (encara que rarament els homes viuen segons la guia de la raó, dirà Spinoza, perquè aquesta no pot reprimir els afectes). En Spinoza l'autoritat de la tradició ja no és necessària, però en la mesura que la raó per sí sola no pot reprimir els afectes humans es fa necessària una societat capaç de dictar i fer complir les lleis per mitjà de la coacció. Aquesta nova societat que imposa la norma comú de vida per mitjà de la coacció és l'Estat. Si el relat bíblic té algun lloc en aquesta nova societat és només com a revulsiu moral, en tant que útil per al manteniment de l'ordre social.

4.3 El “com” de la profecia

Maimònides diu que hi ha tres tipus d'opinions sobre la profecia⁴⁵⁹: 1) Una primera opinió seria la que professa la multitud entre els pagans i també alguns creients de la Llei que consideren a Déu com a únic i últim responsable de la profecia. No importa si algú és savi o ignorant, ancià o jove, per rebre una revelació profètica. Des d'aquesta perspectiva, la revelació profètica és únicament una qüestió de la voluntat divina, un esdeveniment miraculós. 2) Una segona opinió seria la que mantenen els filòsofs, pels quals no hi ha res miraculós en la profecia. Ningú no pot anar a dormir sense ser un profeta i al matí següent haver desvelat alguna cosa. La revelació profètica arribaria amb el perfeccionament del que hi ha per natura en l'home. Si hom entrena les seves potencialitats, si desenvolupa les seves qualitats racionals i morals, en el seu últim grau de perfecció serà necessàriament un profeta. El coneixement profètic, llavors, pertany per naturalesa a qui cultiva la raó i la virtut. 3) La tercera opinió seria la que es correspondria amb la doctrina de la tradició, és a dir, amb els ensenyaments de la Llei mosaica. Aquesta opinió seria idèntica a l'opinió dels filòsofs excepte que, en aquest cas, hi hauria espai per a la voluntat divina. Per què Déu dona la Llei a una nació en particular? Per què dona la profecia a algú i no a algú altre? La resposta seria que no

⁴⁵⁹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 360-391 (II: 32).

ho sabem perquè no coneixem la seva voluntat⁴⁶⁰. Es pot dir que aquesta tercera opinió combina elements de la primera i la segona opinió, encara que no es pot dir que assumeixi els mateixos postulats.

La tercera opinió que diu que correspon a la doctrina de la Llei és la que manté Maimònides, però està fent algunes assumpcions fora de la interpretació canònica: assumeix, com els filòsofs, que la profecia és un fenomen natural. Una pregunta habitual entre els comentaristes de Maimònides és si pot realment assumir la visió dels filòsofs i mantenir la possibilitat del miracle, en tant que dona peu a la intervenció de la voluntat divina⁴⁶¹. Alguns han vist aquí fins i tot una manera de dir que Maimònides de fet està escollint la filosofia sobre la Llei, o que és una forma de reconciliar-les. El que volem demostrar a continuació és que Maimònides sí que accepta el fonament natural de la profecia, per això considera, com ho fan els filòsofs, que la perfecció de les qualitats morals i racionals és una condició necessària de la revelació profètica. Però al mateix temps creu necessari també que hi hagi espai per a la voluntat divina per blocar tota asseveració presumptuosa respecte Déu, tot gest de pensar que sabem de ciència certa com podem guanyar-nos el favor de Déu, la qual cosa implica, segons el que venim dient en aquesta tesi, passar per alt la capacitat d'acció i la contingència humanes. Si desmereixem la importància política⁴⁶² que té per Maimònides el fet de mantenir opinions correctes respecte a Déu i la Providència divina, passarem per alt les particularitats de la seva perspectiva sobre el coneixement profètic. Com a exemple de la seva postura política deliberada podem assenyalar quan indica que tant la doctrina de l'eternitat com la doctrina de la creació en el temps són plausibles, però diu que

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 329 (II: 25).

⁴⁶¹ Sobre el tipus d'interpretacions que s'han fet sobre aquest tema es pot veure: Lawrence KAPLAN, «Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy», a *The Harvard Theological Review*, Vol. 70, Núm. 3-4, 1977, p. 233-256.

⁴⁶² La Llei mosaica, diu Maimònides, fa una crida a adoptar creences que són necessàries pel bé del benestar polític. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 512 (III: 28). A la «Carta sobre l'astrologia» és segurament on més clar queda el vincle que Maimònides estableix entre el benestar de les comunitats polítiques i les opinions que es tenen respecte a les coses divines, sobretot pel que fa a la justícia divina. «La raó que explica la desaparició del nostre regne, la destrucció del nostre Temple i que haguem arribat a la situació que ens trobem, és perquè els nostres avantpassats van pecar al trobar molts llibres amb les teories dels astròlegs...van creure que aquestes ciències eren dignes d'elogi i de gran utilitat». Maimònides, «Sobre astrologia. Carta a los judíos de Montpellier», p. 238. Per Maimònides, les creences que hi ha subjacents a l'astrologia interfereixen en l'opinió que creu que s'ha de mantenir respecte la justícia divina i minven la capacitat de resposta d'Israel a les eventualitats.

aquesta última és la que genera menys dubtes i la menys perniciosa respecte l'opinió que cal mantenir de Déu⁴⁶³.

L'opinió que manté Maimònides sobre la profecia incorpora la contingència humana a través del paper ambivalent que juga la imaginació en la revelació profètica. El fet que el coneixement profètic sigui el rang més alt de coneixement possible, com hem explicat anteriorment, i que aquest incorpori tant la facultat racional com imaginativa, implica assumir que sempre intervenen d'alguna manera les representacions imaginàries⁴⁶⁴. Aleshores, com que la imaginació no és una funció voluntària (com a tal no hi ha virtut o vici, dirà Maimònides) i com que és altament dependent de les condicions en les que té lloc la vida humana, podem dir que actua compassada amb la contingència de la vida, fora de control, en la vigília i la letargia⁴⁶⁵. La imaginació es veu afectada especialment en temps d'incertesa, però també en qualsevol situació que generi algun tipus de temor, d'aquí que un dels mecanismes de defensa per excel·lència sigui la projecció; imaginar a fora, en el altres, unes característiques que són fruit de les nostres carències o les nostres pors, cosa que genera idealitzacions vàries⁴⁶⁶. Resulta significatiu que d'entre tots els profetes només Moisès pugui accedir a la profecia quan vol, que pugui comunicar-se amb Déu quan

⁴⁶³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 320 (II: 22); Supra: p. 125.

⁴⁶⁴ Sobre les representacions imaginàries, resulta interessant el que apunta Juan Dorado seguint a Cornelius Castoriadis, sobre que Aristòtil en el tractat *De l'ànima* arriba a reconèixer que "l'ànima mai no pensa sense fantasmes", però tanmateix abandona el fil d'aquesta argumentació. Juan DORADO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015, p. 592. Fuster apunta en la seva tesi doctoral: "En Aristòtil el *nous* és ja sovint el mot per anomenar l'activitat intel·lectual [...]. A diferència de Plató per al qual la *phantasia* 've a ser opinió entorn un objecte sensible no percebut accidentalment', la *phantasia* en Aristòtil és pròpia d'altres animals que no són capaços d'opinió. Amb *phantasia* s'anomena una relació perceptiva amb l'aparèixer dels ens, però també una capacitat productiva d'imatges, posterior a la sensació i *condicio sine qua non* del judici i de l'intel·lecció. El verb *phantazo* significa 'fer aparèixer' i així, els termes *phantasia* i *phantasma* fan referència a 'aparences' o 'el que sembla', però és el mateix Aristòtil que afirma que les imatges, a diferència de les sensacions que sempre són veritables, són majorment falses". À. Lorena FUSTER PEIRÓ, *La imaginació arrelada: una proposta interpretativa a partir de Hannah Arendt*, op. cit., p. 322-323.

⁴⁶⁵ Javier Roiz ha destacat de Maimònides que reivindicar la metàfora en la visió profètica, ja que amb això dona importància al component letàrgic de l'individu. Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, op. cit., p. 77.

⁴⁶⁶ Sobre com la imaginació s'activa davant la incertesa i l'angoixa pel futur, i també a nivell de la psique com a mecanisme de defensa, es pot veure: Moshe HALBERTAL, Avishai MARGALIT, *Idolatría. Las guerras por las imágenes. Raíces de un conflicto milenario*, op. cit., p. 164. Halbertal i Margalit parteixen de la cosmovisió sobre la facultat imaginativa de Maimònides per mostrar com la manipulació de la imaginació pot ser utilitzada per part de líders idolàtrics per controlar a les masses, apel·lant al temor i l'angoixa. D'una manera similar, Judith Butler ha assenyalat com després dels atemptats de l'11 de setembre de 2001 el temor alimenta l'impuls de resoldre ràpidament el dol, cosa que porta entre d'altres coses a publicar imatges que suspenen la precarietat, establint determinat marc visual. BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, 2006.

vol i rebí la paraula en ple dia, precisament perquè com diu Maimònides és l'únic profeta en qui no intervé la facultat imaginativa més que en el primer moment. Moisès aconsegueix parlar amb Déu cara a cara “a causa de la força de la seva unió amb l'intel·lecte”⁴⁶⁷, que fa que la condició material no sigui cap impediment. Excepte Moisès, tots els altres profetes reben al revelació profètica a través de facultat racional i imaginativa. Dèiem abans que hi ha un límit natural al coneixement de les coses d'ordre transcendent que imposa la pròpia condició humana. D'aquí que per aprehendre i també per transmetre alguna cosa d'aquell món sigui necessari acudir a les analogies i, per tant, a la facultat imaginativa. Els àngels serien els objectes de la imaginació, que no tenen una forma corporal fora de la ment, però que, en les visions profètiques, adopten certa forma com a conseqüència de la imaginació. Tot i així, per molt que l'home perfeccioni els hàbits morals i també les facultats racional i imaginativa mai aconsegueix aprehendre completament allò relatiu a l'ordre diví, al propòsit o govern divins. El seu coneixement és fragmentari perquè les parts governades no tenen accés a la part que governa, hi ha una separació total de Déu respecte al món, “és lliure del món” diu Maimònides⁴⁶⁸, encara que segueix exercint-hi influència. El “com” de la profecia té a veure amb com Déu exerceix aquesta influència sobre el món tot i que n'estigui separat, és a dir, encara que no hi pugui exercir cap força física. Per explicar aquesta qüestió complexa podem partir de la idea que hi ha una relació d'utilitat, tot i que la mateixa noció d'utilitat està carregada amb una significació que no és ben bé la que volem expressar aquí⁴⁶⁹. Reprenem concretament la idea d'utilitat emprada abans quan parlàvem sobre la racionalitat dels manaments en funció de si eren útils al benestar de cos o de l'ànima. Hi ha en Maimònides la convicció que la facultat intel·lectual pot portar a l'home cap al que és útil a l'home com a tal, que és evitar el mal, en tant que és l'únic entre els animals que

⁴⁶⁷ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 312.

⁴⁶⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 193 (I: 72).

⁴⁶⁹ No ens estem referint a l'utilitarisme de la teoria econòmica que entén l'home com un *homo economicus* o racional que maximitza els seus beneficis, en un procés que s'engloba en el que es coneix com a “rational choice”. Tampoc ens referim exactament al que Jeremy Bentham, el pare de l'utilitarisme, proposa sobre que el principi de la màxima felicitat és aportar el màxim benestar i satisfacció al màxim nombre de persones. Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1781), Clarendon Press, Oxford, 1907 (a partir de l'edició revisada per l'autor l'any 1789 i publicada l'any 1823), <https://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html> (últim accés: 16 de maig de 2023). Aquest utilitarisme porta a fer el que fa feliç a la majoria i és fruit d'una teoria del benestar on la moralitat té com a fi l'ordre social, cosa que ja em vist que no és així en Maimònides.

necessita governar la seva conducta per assegurar la seva permanència. El tipus de racionalitat que propugna està relacionada amb el fet de ser conscients de la necessitat i de la capacitat de govern dels homes, com una qüestió que cal atendre en el dia a dia amb la vista posada a fer el que és útil al benestar anímic i corporal. Des d'aquesta perspectiva, fer el que és consonant a la raó és fer el que és útil, però entès en uns termes molt particulars que fan que la racionalitat no pugui portar al mal. Això és així en la mesura que la facultat intel·lectual està estretament vinculada a les qüestions de govern, com quan dèiem que en Maimònides la felicitat que és la perfecció màxima, el coneixement de Déu, és un tema de la política. En aquest esquema, Déu és el principi que governa tota la realitat existent i ho fa com si fos un sol individu, igual com en el cos humà hi ha una part que governa i les parts governades que necessiten estar sota el guiament de la part principal que les condueix:

Així com en el cos humà hi ha parts que governen [principalment, el cor] i parts governades que necessiten estar sota el guiament de la part principal que les condueix, a fi de mantenir-se, així també hi ha en el món parts que governen i parts governades que requereixen un governador⁴⁷⁰.

També:

Així com en l'home individual hi ha una força que entrelliga les parts del cos una amb l'altra, que les governa, i dóna a cadascuna el que li cal per mantenir-se en bon estat i n'elimina tot el que el danyaria –que és el que els metges han anomenat la força que governa els cossos vivents [la facultat directiva] i també, gran nombre de vegades, “natura” –així també en el món hi ha una força que lliga unes coses amb les altres, que guarda les espècies d'extingir-se i preserva els individus d'aquestes espècies en la mesura que és possible fer-ho⁴⁷¹.

Per Maimònides, aquesta semblança entre la manera de funcionar del món en general i de l'individu humà fa que es pugui parlar de l'home com un microcosmos, un món en petit. En tant que l'home, i no els animals, posseeix ànima racional, es pot dir d'ell que és un microcosmos, dirà Maimònides. L'home i el món tenen en comú la

⁴⁷⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 186 (I: 72). També hem utilitzat la traducció d'Eduard Feliu: “De la Guia dels perplexos”, op. cit., p. 115.

⁴⁷¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 188 (I: 72). També hem utilitzat la traducció d'Eduard Feliu: “De la Guia dels perplexos”, op. cit., p. 117.

part que governa tot el conjunt, el principi que governa l'home en la seva totalitat és igual que el principi que governa el món en el seu conjunt. Per això, diu que per mitjà de l'home Déu és “la vida del món”⁴⁷². Maimònides presenta una imatge molt suggeridora sobre la relació de la part que governa i les parts governades: el cor dels éssers que tenen cor està al mig, diu, i les altres parts del cos tenen com a funció evitar que cap mal pugui arribar-hi. La seva utilitat s'estén més enllà de la pròpia salvaguarda. Al prendre el món com a conjunt, la relació entre les parts que governen i les governades seria inversa: la part que governa, la part més noble, envolta a la part inferior, o sigui, a les parts governades, per evitar que cap mal pugui arribar-hi. D'aquesta manera, la part governada rep la influència d'un ser que és diferent d'ella, sense que la influència sigui deguda necessàriament a cap altre cos o a una força en un cos. La influència es dona a través de l'emanació, de “l'intel·lecte emanat” que és separat, no resideix en el cos⁴⁷³. El procés seria similar al que es dona en l'home, entre la seva part més noble, l'intel·lecte, i les parts governades. La part més noble protegeix i influencia les altres parts sense exercir cap força física⁴⁷⁴. Des d'aquesta perspectiva, la part que governa (la raó, dit *grosso modo*) té clarament una utilitat per a les parts governades, en termes d'evitació del mal bàsicament. Tornant a la posició de l'individu respecte al món, i de Déu com a part que governa, cal dir que si bé la part que governa

⁴⁷² *Ibid.*, p. 192 (I: 72). Caldria discutir si aquesta idea de l'home com a món en petit, com a microcosmos, arriba tant lluny com per proposar el tipus d'acció messiànica de la Càbala d'Isaac Luria que parteix de la convicció que el que fa l'individu en el món es reflexa en el món superior. Gershom Scholem, «Yitshac Luria y su escuela», a: *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 269-312.

⁴⁷³ MAIMÒNIDES, «De la *Guia dels perplexos*», op. cit., p. 123. Ens sembla pertinent aquí fer menció a les dues metàfores del coneixement de María Zambrano. Zambrano proposa atendre la “metàfora de la llum del cor”, de veure amb el cor, com una forma de coneixement l'origen remot de la qual seria oriental i que s'oposaria a la llum intel·ligible de la filosofia grega. María ZAMBRANO, «Las dos metáforas del conocimiento», a *La Verónica*, Núm. 1, 1942, p. 11-14. Aquesta mateixa idea la troba després en Agustí, en qui hi hauria la idea d'un cor transparent purificat per la confessió, i sobretot en Santa Teresa en la imatge d'un “cor travessat per un punyal d'or amb la punta de foc” que el transforma en mirall invulnerable de la divinitat. Esther Jiménez estableix certa semblança entre la mística que alimenta el pensament de Zambrano i el pensament de Maimònides, concretament amb el capítol III: 51 de la *Guia de perplexos* en el qual es parla de l'amor i del “culte del cor”. Esther JIMÉNEZ, «María Zambrano y la tradición judía», a *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, Núm. 7, 2005, p. 44-55, p. 51. Tanmateix, Maimònides no concep el procés d'emanació en els termes d'una unió mística amb Déu, el tipus d'emanació que té lloc en la profecia no es produeix per revelació infusa sinó que és deguda a una disposició de la ment humana. Sobre les diferències entre Maimònides i la mística es pot veure: David BAKAN, Dan MERKUR i David S. WEISS, *Maimonides' Cure of Souls: Medieval Precursor of Psychoanalysis*, op. cit., p. 55.

⁴⁷⁴ Els paral·lelismes que Maimònides estableix entre el món intern anímic i la relació de l'home amb el món donen una idea de la importància d'apreciar el món anímic en tota la seva complexitat. Prima la realitat del món anímic i, per tant, no concep una raó que pot governar les altres parts com si fossin esclaves. David Bakan destaca de Maimònides en especial la idea de la “unitat de l'ànima” i apunta a les implicacions que això té per la pràctica de la psicoteràpia. *Ibid.*, p. 3.

té una utilitat per a les parts governades no podem considerar que la direcció contrària sigui possible. En l'home les parts governades també beneficien i són d'utilitat a la part que governa, però en la relació de l'home amb el món, diu Maimònides, que “cap ésser, el govern del qual emana o confereix força, no treu cap benefici en cap aspecte d'allò que està regit per Ell”⁴⁷⁵. En altres paraules, la relació d'utilitat entre la part que governa, Déu, i la part governada, l'home, és referida només a la utilitat que la relació té per a l'home. Déu no pot esperar que l'home li sigui útil, no seria propi de la deïtat ve a dir Maimònides. Els regals que fa aquest ser que governa a l'home com un tot, que és la deïtat, els faria per la noblesa de la seva naturalesa i no per l'esperança d'una recompensa.

A la profecia, Déu està exercint aquest tipus d'influència sobre el món, “l'intel·lecte humà s'uneix a l'intel·lecte agent i en rep una emanació sublim”⁴⁷⁶, la qual cosa és possible entre els individus de l'espècie humana de gran perfecció i, concretament, per mitjà de la figura de l'àngel. Dèiem que la idea de l'àngel pot fer pensar que Déu dóna ordres, com si pogués actuar en el món a la manera de la força física, però en realitat només és un mode de fer evident algun tipus de relació entre el món superior i el món inferior. Quan en l'Escriptura les coses passen per la intermediació d'un àngel és perquè estan fetes d'acord a la intenció divina, afirma Maimònides, és a dir, d'acord a qui posa la força o potencial en l'home perquè actuï en cert sentit⁴⁷⁷. Déu governa a través de la intermediació dels àngels, però això no significa que donin ordres. D'entrada, cal subratllar que el fet que aparegui un àngel implica actuar en cert sentit. Així, per exemple, tenim l'àngel que s'apareix a Jacob en la confrontació amb Esaú (Gen. 32: 2), episodi que Emmanuel Lévinas utilitza per il·lustrar la seva idea de la revelació del rostre de l'altre⁴⁷⁸. podem dir el mateix de l'àngel que s'apareix a Abraham en l'episodi del sacrifici d'Isaac. En l'apartat següent veurem amb més detall els problemes que planteja la prova d'Abraham. Al final, tant en un cas com en l'altre, l'àngel és la “força” que porta a fer aquella acció que és útil i que assegura la descendència. Aquesta “força” de govern recau en últim terme en

⁴⁷⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 192 (I: 72).

⁴⁷⁶ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 310.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 262 (II: 6).

⁴⁷⁸ Emmanuel LÉVINAS, «Pau i proximitat», a *Humanisme de l'altre home*, Eliseu Climent, València, 1993, p. 39. A partir de Lévinas, Judith Butler recupera també l'episodi de Jacob i Esaú per discutir sobre el tipus de resposta ètica que es pot activar a partir del rostre de l'altre. Judith BUTLER, *Vida precària. El poder del duelo y la violencia*, op. cit., p. 171-174.

l'home, en les accions que empren, i no en Déu. Si bé Maimònides considera que la doctrina de la Llei coincideix en molts aspectes amb la doctrina dels intel·lectes separats d'Aristòtil, en això, és a dir, en el fet que la “força” de govern recaigui en l'home i no en Déu, se'n distancia⁴⁷⁹. D'acord a la doctrina de l'eternitat aristotèlica, tot procedeix necessàriament de Déu, mentre que en un món creat en el temps, com el que contempla la Llei, Déu crea “els intel·lectes separats i posat en l'esfera la força del desig cap a ells” i “les forces de govern”⁴⁸⁰. Les ales amb què l'home imagina els àngels, recuperant el què dèiem en l'apartat anterior, no farien sinó retratar aquest desig que, si atenem al que apunta Maimònides, és expressió humana del desig de volar “per poder allunyar-se d'allò que fa mal i avançar ràpidament cap allò que li convingui”⁴⁸¹.

A primera vista, posar el pes de la “força de govern” en l'home pot semblar contradictori amb el que dèiem sobre que a la profecia actua la voluntat divina, però es tracta d'una voluntat volguda en el temps i no una voluntat que s'imposa constantment. Això ens dona una pista del “com” diferenciat de la profecia segons l'opinió de la Llei (i la de Maimònides, que no sempre coincideix amb l'opinió general o canònica) i la dels filòsofs. Més endavant, Maimònides confirma que l'opinió sobre la profecia està relacionada amb la idea de l'eternitat o creació del món: “Les opinions de la gent sobre la profecia són com les opinions que tenen a veure amb l'eternitat del món o la seva creació en el temps” (p. 360, II: 32)⁴⁸².

Ara, si mirem el context de la revelació profètica, veiem que en tots els profetes, excepte Moisès, les revelacions tenen lloc en visions o en somnis. En aquest context letàrgic, quan els sentits descansen i no executen cap acció, és quan la facultat imaginativa pot actuar de la manera més noble, segons Maimònides⁴⁸³. En aquest estat de letargia és quan el profeta pot rebre les revelacions que emanarien de Déu, sempre segons el seu grau de perfeccionament moral i racional i també segons la seva

⁴⁷⁹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 265 (II: 6).

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ Supra: p. 181.

⁴⁸² Lawrence Kaplan ha discutit sobre quin tipus de relació estableix Maimònides entre les opinions de la profecia i les opinions sobre l'eternitat i creació del món. Lawrence KAPLAN, «Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy», op. cit., p. 233-256. Kaplan es fa ressò de com alguns comentadors de Maimònides han considerat que aquest només adopta la doctrina de la creació en el temps de forma exotèrica, però la seva visió de la profecia com a fenomen estrictament natural indicaria el contrari.

⁴⁸³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., 370 (II: 36).

disposició anímica o corporal, doncs el dolor corporal o psíquic podria minorar les seves facultats. Aquest fou el cas de Jacob, que es va veure privat de la revelació profètica durant el dol pel seu fill⁴⁸⁴. El qui perfecciona la virtut moral i racional estaria en millor disposició per aprehendre les coses d'ordre transcendent, com apunten també els filòsofs, però en el plantejament de Maimònides hi segueix havent incertesa respecte el moment de la revelació profètica. No sé sap exactament quan un profeta tindrà una revelació o no, el cultiu de la virtut no és suficient per obtenir el tipus de coneixement del profeta. La profecia pot no arribar mai, fins i tot si el profeta s'ha preparat⁴⁸⁵. Maimònides parteix de la idea que la imaginació és necessària per salvar la distància entre l'home i Déu, per tant, és vista com una virtut i no només com un defecte. Tanmateix, precisament perquè intervé la imaginació, la revelació profètica té irremeiablement també alguna cosa d'imprevisible, està fora del control de l'home, degut a les moltes maneres que un individu es pot veure afectat pel seu entorn. En moments d'angoixa o dolor, per exemple, com en el cas de Jacob durant el dol, es fa difícil especialment per a la imaginació que pugui actuar d'una manera noble. S'imposen aleshores les solucions màgiques o, com en la persecució que pateixen els jueus medievals, les elucubracions messiàniques⁴⁸⁶.

Maimònides no és l'únic que combina les facultats racional i imaginativa en el profeta, era habitual en la filosofia islàmica influenciada per Alfarabi⁴⁸⁷, la seva habilitat és que situa el profeta en el rang més alt de coneixement a pesar que intervé en ell la imaginació, com ha assenyalat S. Daniel Breslauer⁴⁸⁸. El problema aleshores és que en el rang més alt de coneixement que és el del profeta, el de qui està en el

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 372 (II:36).

⁴⁸⁵ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 313. També: MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 362 (II: 32).

⁴⁸⁶ Maimònides s'oposa a tot intent de calcular l'arribada del Messies. En un dels "13 principis de fe" que estableix parla del temps del Messies i diu el següent: "cal creure i tenir per ver que vindrà. No hem de pensar que triga: 'Encara que es retardi, espera'l (Ha, 2: 3), ni hem de calcular el temps de la seva vinguda, ni deduir-lo d'una certa interpretació dels versets de l'Escriptura". Maimònides, «Del Comentari a la Misnà *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 316. Igualment, sobre que no s'ha de calcular l'arribada del Messies, es pot veure el que diu a la *Mixné Torà*: MAIMÒNIDES, *The Code of Maimonides. Book Fourteen: The Book of Judges*, op. cit., , Cap. 12, p. 241.

⁴⁸⁷ Sobre el caràcter de la profecia en Maimònides i Alfarabi: Jeffrey MACY, «Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties», a Shlomo PINES, YOVEL I Yirmiyahu (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Springer Dordrecht, Nova York, 1986, p. 185-201.

⁴⁸⁸ S. Daniel BRESLAUER, «Philosophy and Imagination: The Politics of Prophecy in the View of Moses Maimonides», a *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 70, Núm. 3, 1980, p. 153-171, p. 155. En un sentit similar, Oliver Leaman ha apuntat a l'intent de Maimònides de ressaltar el paper de la imaginació i, al mateix temps, l'objectivitat de la profecia. Oliver LEAMAN, «Maimonides, imagination and the objectivity of prophecy», a *Religion*, Vol. 18, Núm. 1, 1988, p. 69-80.

“consell de govern”, l’home no té control total sobre les condicions que fan possible la profecia. El coneixement no és poder. Aquesta és una qüestió que ha ressaltat Roiz del pensament de Maimònides, que aquí subscrivim, i que ofereix tota una nova perspectiva des de la qual entendre la seva obra⁴⁸⁹. El “com” de la profecia, igual com el “com” de la Providència, és una matèria obscura per Maimònides pel vel que imposa la nostra corporalitat. Això fa que Déu no sigui mai el coneixement que en tenim d’ell, com dèiem abans a propòsit de la Providència: el nostre coneixement no és el seu coneixement, ni la nostra voluntat és la seva voluntat. Estem parlant de veritats transcendents, abstractes, però que tenen a veure amb la política pràctica, la dels profetes que entomen la missió de guiar els homes i les nacions en les seves accions. La missió que entoma també Maimònides. La nostra hipòtesi és que el coneixement profètic no pot oferir les certeses del coneixement natural ni tampoc es pot presentar sempre de forma sistemàtica per la pròpia naturalesa política de les veritats que tracta. Pel que fa a les alternatives al tractat sistemàtic ens podem remetre al que comenta María Zambrano sobre les guies com a gènere de coneixement, com a forma en la que el pensament actua de manera diferent de com ho fa el pensament filosòfic. Si no arriba a la forma de sistema no és per deficiència, suggereix Zambrano, sinó per la mateixa naturalesa de l’ensenyament que conté: “Si no ha arribat a la forma sistemàtica, per què ha de ser causa de deficiència? Per què la seva forma mixta, de vegades ambigua, no ha d’ocultar i abocar a la vegada, un pensament que no ha volgut reduir-se a la fórmula sistemàtica, tot tement que aquesta li arrabassi la seva virtut més íntima?”⁴⁹⁰.

Zambrano lamenta que la cultura europea del seu temps no transformi el coneixement filosòfic en coneixement actiu capaç de transformar la vida. En les guies hi troba un gènere d’altres hores que és un revers als sistemes de filosofia, un gènere capaç de conservar l’empremta de l’home concret perquè no busca un saber universal ni idees atemporals sinó que té per objectiu transformar la vida. Zambrano recupera la idea d’Ortega y Gasset sobre les idees que ancoren en els cors en forma de convicció, que penetren i serveixen per orientar la conducta diària de l’home. En aquest mateix sentit, Zambrano introdueix la idea de les veritats que han de ser acceptades i no només conegudes per tal de poder transformar la vida, del contrari, diu, “serem savis i bàrbars,

⁴⁸⁹ Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, op.cit., p. 69ss.

⁴⁹⁰ María ZAMBRANO, «La Guía, forma de pensamiento», a *Confesiones y guías*, op. cit., p. 103-104.

perquè el cor segueix essent rebel, els instints per domar i la voluntat sense fre”⁴⁹¹. Encara que Maimònides no comparteix la via mística d’accés a la divinitat que, en canvi, Zambrano valora en altres parts de la seva obra, sí que podem considerar que la *Guia de perplexos* s’inscriu en aquest gènere de coneixement del que parla Zambrano, que se sostreu a les formes sistemàtiques de la filosofia, i que en aquest cas concret queda plasmat en el tipus de coneixement profètic. La naturalesa política d’aquest tipus de coneixement determina la forma com s’expressa: se’ns fa evident a la revelació profètica que té lloc al Mont Sinaí, que requereix que sigui acceptada⁴⁹². Això implica que el seu camp d’actuació és el de la persuasió, el qui ho rep ha d’entendre i apreciar que el contingut de la revelació profètica persegueix el bé del benestar polític, que és també clarament en Maimònides un bé per a l’individu en termes de benestar no només corporal (del que afecta al cos en un lloc i temps en el qual estem en relació amb els altres) sinó també en termes de benestar anímic. Dèiem abans que així, atenent a la utilitat respecte al benestar anímic i corporal, és com es detecta als falsos profetes i falsos messies. La persuasió que és típica de l’arena política evita en certa mesura la coerció, el tipus d’obligació del mandat que ha de ser obeït perquè és el mandat de Déu. El “temor” a Déu, en tot cas, és per Maimònides un temor que sorgeix de la llibertat dels homes i no del poder de Déu⁴⁹³. En aquest esquema, en el que l’acceptació i l’apreciació de la veritat que hi ha continguda a la revelació és important, el component imaginatiu que conserva la retòrica i que permet remoure totes les parts de l’ànima és important. Al ser una veritat que s’ha de comunicar i que ha de ser acceptada amb tota l’ànima, podem dir, es troba amb evidents dificultats. Vegem sinó la desesperança de Moisès degut al descrèdit davant la seva gent quan els intenta convèncer de les bondats del govern i la providència divines: “què haig de fer amb aquest poble? Acabaran apedregant-me” (Ex. 17: 4). En Moisès es produeix un canvi de direcció important quan parla amb el seu sogre Jetró i comença a actuar més com un mestre que transmet els ensenyaments que com un líder militar. Un problema que es planteja és si no ens podem acabar convencent de coses que en realitat no són d’utilitat pel que dèiem abans. Aquí radica segurament una de les major dificultats, perquè té a veure amb determinar la veritat de les opinions prenent en consideració al

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁹² Sobre que rebre la Llei és també un procés d’acceptació, Jacob Neusner indica que la paraula hebrea “qibbel” que apareix en el context de la revelació del Sinaí significa “rebre” i també “acceptar”. JACOB NEUSNER, *Between Time and Eternity: The Essence of Judaism*, op. cit., p. 11.

⁴⁹³ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 288.

mateix temps la realitat de les circumstàncies humanes. La forma com Maimònides resol el dilema que això planteja de cara a la tradició que opera principalment a través del mandat coercitiu, és apel·lant a la necessitat de “refusar totes les creences espontànies”, dit en paraules d’Emmanuel Lévinas⁴⁹⁴. Així, encara que en primer moment s’acceptin els mandats per via de l’autoritat de la tradició, idealment és la reflexió el que ha de portar a l’acceptació dels mateixos.

Dit això, creiem que és especialment fructífer assumir amb Zambrano que la forma de la *Guia de perplexos* respon a les particularitats de l’ensenyament que vol contenir. És sobretot així en el cas d’aquesta obra en la que, a diferència de la *Misné Torà* que és un compendi de lleis, Maimònides es proposa reflexionar sobre els mandats de la tradició per oferir un marc de comprensió que sigui útil a l’objectiu d’orientar la vida. Des d’aquesta posició, només podem acceptar la proposta de lectura de Strauss des de l’esoterisme a mitges. Com Strauss, pensem que Maimònides ens està parlant d’opinions que són necessàries políticament, entre les més importants l’opinió sobre la Providència divina, però no creiem que la forma de la *Guia de perplexos*, el seu caràcter literari, es degui a què hi ha veritats que s’amaguen per evitar la censura del qui no podria entendre-les perquè només accepta les opinions comunament acceptades. El gènere que li escau a la *Guia de perplexos* és el de la persuasió, aquesta és la nostra tesi, com que parla del que és necessari políticament, de les opinions que creu que són menys perniciosos mantenir respecte a Déu, ha de tenir en compte la disposició i capacitats del altres que escolten, la qual cosa que resulta especialment complicat en el format escrit més que en l’oralitat⁴⁹⁵. Pedro Chacón a la introducció a l’obra de Zambrano sobre les confessions i les guies, un altre gènere que Zambrano considera també alternatiu al tractat sistemàtic, diu que aquestes són formes “més pròpies de l’ànima que de la ment”⁴⁹⁶. Aquest, efectivament, és el cas de la *Guia de perplexos*.

⁴⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel, «The contemporary relevance of Maimonides (1935)», *op.cit.*, p. 91-94, p. 92.

⁴⁹⁵ Maimònides comet un acte de transgressió quan decideix explicar els secrets de l’Escriptura, ja que segons recull el Talmud no es poden explicar a més d’una persona. Recordem les paraules ja citades adés al primer capítol: “Les relacions prohibides no es poden exposar en presència de tres... ni l’obra de la creació en presència de dos... ni [el treball del] carro en presència d’un” (Talmud babilònic, Chagigah, 11b, 13a). Supra: nota 85. Això no fa més que recalcar que Maimònides escriu sobre aquestes matèries de manera excepcional per orientar la vida en un moment de crisi, com un acte polític.

⁴⁹⁶ Pedro CHACÓN, «Otros caminos del pensar», a María ZAMBRANO, *Confesiones y guías*, *op.cit.*, p. 18.

Al darrere de la forma hi ha un objectiu que considerem polític de guiar la conducta diària dels homes, de facilitar la seva tasca de govern, des de la convicció que el govern d'un mateix i el govern de la ciutat no són assumptes separats. Com que tracta d'assumptes relacionats amb l'ànima, i no només de la ment, és ineludible considerar el paper de la imaginació, tant en la revelació profètica com en la comunicació d'aquesta. Per Maimònides és clar que aquestes veritats que queden plasmades en els textos profètics no poden ser il·luminades de la mateixa manera que la ciència natural. Ho adverteix a la carta introductòria de la *Guia de perplexos*, llibre amb el qual es proposa explicar el sentit dels llibres profètics:

De vegades la veritat centelleja i pensem que és de dia, i després la matèria i l'hàbit en les seves vàries formes l'amaguen de manera que ens tornem a trobar un altre cop en la nit fosca⁴⁹⁷.

La forma d'interpretar els textos profètics es correspon a la forma com entén la profecia. Si el rol de la imaginació a la profecia és determinant, també en la interpretació dels textos profètics juga un paper important. Maimònides, en primer lloc, adverteix del problema d'imaginar que les coses que diuen els profetes en els textos fan referència a un Déu corporal o amb certs atributs. Tota Part I de la *Guia de perplexos* és un intent de posar en clar la incorporeïtat de Déu (a partir de l'explicació de termes equívocs com tron, pujar, baixar, etc.). En segon lloc, invita a fer ús de la imaginació quan apunta que cal buscar el sentit intern que s'amaga en l'Escriptura, concretament en les paràboles. El significat intern de la paràbola és com la perla que està a les fosques, entremig de molts trastos, hi és però no la veiem fins que no encenem la làmpada⁴⁹⁸. Amb aquest tipus d'exegesi els llibres profètics acaben prenent sentit més enllà de la literalitat del text, i això tindria a veure amb el fet que concebi la profecia com un fenomen natural de la facultat racional i imaginativa. Aquesta relació entre la forma d'interpretar els textos profètics i la manera de concebre la profecia es fa evident en les reaccions que genera. Meixul·lam de Piera, qui critica a Maimònides per igualar la profecia al somni⁴⁹⁹, és a dir, per convertir-la en un fenomen natural, critica també aquest tipus d'interpretació bíblica:

⁴⁹⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 7.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 11 (Introd.).

⁴⁹⁹ Supra: p. 50.

Homes heretges diuen amb menyspreu: / No hi ha Llei, només hi ha aparences: / no és l'Esriptura tal com està escrita, / sinó que hom troba al·legories en la revelació. / Pensa el descregut que el Llibre, / adés és paràbola adés és semblança. / Ha parlat en secret contra els prodigis, / no creu sinó en l'experiència [...] ⁵⁰⁰.

Meixul·lam de Piera, quan diu que Maimònides no creu sinó en l'experiència, li està criticant que adopti una visió naturalista, cosa que l'hauria portat a desconsiderar l'element miraculós de la profecia i a considerar, en canvi, la rellevància de l'element imaginatiu. El fet de posar en primer pla la imaginació creiem que està relacionat amb el que dèiem sobre la importància que dóna al fet d'entendre per un mateix, d'acceptar el contingut de la revelació profètica pel que hi ha de veritable en aquesta i no per simple obligatorietat divina, com també vèiem quan parlàvem de l'obligatorietat o racionalitat dels manaments. Igualment, en el profeta la revelació implica acceptació, Maimònides parla del moment en el qual es produeix en el profeta un trasbals, no és un simple intermediari de Déu. D'aquí que sigui necessari prendre en consideració el món anímic en tota la seva complexitat, totes les seves facultats. Ara bé, la proposta maimonidiana tampoc encaixa en el naturalisme que li suposa Meixul·lam de Piera. Des de la perspectiva naturalista de la filosofia, el context de la profecia tal i com el planteja Maimònides és massa incert. Sobretot, per als requeriments de la filosofia en el món modern. De nou, Spinoza donarà un gir als plantejaments maimonidians, en consonància amb la nova posició privilegiada de l'home en el món que segueix al Renaixement. Si no hi ha certesa en la revelació profètica, tant dependent com és de facultats anímiques diferents de la facultat racional, per què acudir-hi? Per què acudir a allò transcendent? Per què no buscar el poder diví en la natura? A l'emplaçar la realitat divina directament en el pla natural aquesta queda subjecte a les lleis físiques. En el context de la seva discussió sobre la doctrina de l'eternitat, Maimònides ja s'havia oposat als intents d'inferir coneixement de l'essència divina a partir dels efectes que operen en la natura, que porta a concebre un món governat per la necessitat⁵⁰¹. L'argument de la necessitat no deixava espai per a la voluntat divina, però un Déu amb voluntat era un fre a les aspiracions de la raó humana. En Spinoza, seguint la cadena d'efectes, a través del mètode, es pot conèixer tot allò que existeix. Si hi ha alguna cosa que l'home no pot explicar, alguna cosa miraculosa, és només

⁵⁰⁰ Meixul·lam de Piera, *Poemes de Meixul·lam de Piera*, op.cit., poema núm. 12.

⁵⁰¹ Sobretot, vegeu: MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 302-317 (II: 19-21).

degut a la seva ignorància. Tant es així que al coneixement natural se li pot dir profecia, afirma Spinoza⁵⁰².

Simultàniament, Spinoza prendrà la forma d'exegesi racional de Maimònides –és a dir, la seva teoria de la racionalitat dels manaments que el porta a assumir un tipus de relativitat històrica i que es mostra, sobretot, en la seva interpretació de les lleis sobre els sacrificis– per acabar proposant una forma d'exegesi basada en el raonament històric i filològic que configurarà la forma d'exegesi bíblica moderna. Però, a diferència de Maimònides, per Spinoza la via per analitzar els textos profètics no és diferent de la que s'utilitza per interpretar la naturalesa i aborda la lectura de l'Escriptura des de la distinció entre imaginació i enteniment, o el que ve a ser el mateix, entre coneixement imaginatiu i coneixement natural⁵⁰³. El coneixement imaginatiu se situa en una posició d'inferioritat epistemològicament parlant, comparat amb el grau de certesa del que és capaç el coneixement natural. En canvi, com hem vist, en Maimònides el profeta es presenta com el grau més alt de coneixement possible tot i que intervé en ell la imaginació. Si Maimònides obre la possibilitat a la interpretació al·legòrica de l'Escriptura, Spinoza es posiciona en contra d'admetre diversos sentits d'interpretació perquè considera que suprimeix qualsevol forma de certesa⁵⁰⁴. Per Spinoza, a diferència de Maimònides, els passatges que contradiuen a la raó s'han d'entendre en el seu sentit irracional. No hi ha lloc per a la interpretació més enllà de la que és possible a partir del raonament històric i filològic. D'aquesta manera, no hi ha lloc a equívocs, més que els que són fruit de la transmissió o de l'ambigüitat lingüística del text.

⁵⁰² SPINOZA, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁰³ La capacitat reflexiva de l'enteniment es deuria exclusivament a la raó humana, que Spinoza considera infal·libre també en el coneixement de les coses divines. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, p. 102. La filosofia de Spinoza, en sintonia amb el pensament de la seva època, pren la raó com a guia fèrria del pensament i de l'acció i a la ciència com a model de coneixement. Viure segons la guia de la raó, afirma, és “tenir el major imperi possible sobre la fortuna”. Baruch SPINOZA, *Ética*, trad. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 368. Per Arendt, un dels problemes del plantejament de Spinoza és que es tracta d'una raó que no necessita comunicar-se amb els altres, és a dir, no necessita fer-se pública. Arendt, «Verdad y política», p. 246.

⁵⁰⁴ SPINOZA, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, p. 219.

4.4 El problema de la veritat en la política a partir de la crítica a la idolatria

Per Maimònides, un dels problemes del coneixement és que a l'home li resulta difícil diferenciar entre el que coneix a través de l'intel·lecte i el que és fruit únicament de la imaginació. En aquest sentit, podem dir que hi ha en ell la mateixa preocupació pels deliris de la imaginació que hem vist en Spinoza. Seguint a Alexandre d'Àfrodísia, indica que hi ha tres causes que poden induir a l'home a error: 1) l'amor per la dominació i la lluita, que poden allunyar-lo d'aprehendre la veritat tal com és; 2) la complexitat o obscuritat del tema tractat; i 3) la ignorància. Significativament, Maimònides afegeix encara una quarta font d'error: 4) el costum i l'educació⁵⁰⁵. El motiu d'afegir el costum i l'educació com una font d'error és, afirma, perquè l'home per natura s'inclina cap a les coses que li resulten familiars, i això fa que consideri com a bones les coses a les que està acostumat encara que no sempre ho siguin. El mateix succeiria amb les opinions:

L'home estima i vol defensar les opinions a les que està acostumat i en les que s'ha criat i té un sentiment de repulsió per altres opinions diferents que aquestes. Per això, l'home és cec a l'aprehensió de la verdadera realitat i s'inclina cap a les coses a les quals està habituat⁵⁰⁶.

Maimònides determina que el costum pot portar a pensar erròniament que les paràboles dels profetes fan referència a un Déu corpori i moltes altres coses que són fruit de la imaginació i que no són consonants a la realitat, com ara pensar que la ruïna d'un individu o d'una comunitat política és deguda als estats de còlera de Déu, o la prosperitat a la seva alegria. La concessió que la Llei mosaica fa en matèria de sacrificis és, segons ell, indicativa de fins a quin punt a l'home li resulta difícil desaferrar-se de les coses a les quals està acostumat. Després de sortir d'Egipte, mentre vaguen pel desert, els israelites deploren haver sortit d'Egipte i acaben reproduint els mateixos rituals pagans que realitzaven mentre eren entre els egipcis. El fet que un cop alliberats es dediquin a oferir sacrificis d'animals o a cremar encens segons el que els era costum és particularment remarcable perquè és un tipus de culte a la divinitat

⁵⁰⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 66-67 (I: 31).

⁵⁰⁶ *Ibid*, p. 67 (I: 31).

vinculat al paganisme. Concretament, com ha subratllat Amos Funkenstein, Maimònides veu els sacrificis com “un romanent de la cultura politeïsta dels Sabians que prevalia en els temps d’Abraham i Moisès”⁵⁰⁷. En realitat, diu, Funkenstein, els Sabians eren una secta gnòstica i és difícil mantenir com a vàlida la reconstrucció històrica que presenta Maimònides quan fa referència a la cultura en la qual suposadament Moisès i Abraham van ser educats. Tot i així, encara que no sigui exactament aquest el context que dóna origen a la Llei mosaica, per Funkenstein segueix essent significativa la seva explicació dels sacrificis com una concessió, podem dir, de caire històric-cultural⁵⁰⁸. Les lleis sobre els sacrificis les concep com una concessió als modes de fer habituals, igual com la construcció del Tabernacle. En tot cas, qualsevol forma de culte queda transferida al Déu únic: “és a Ell a qui cal adorar i estimar i témer i no les coses que es prenen per déus [divinitats imaginàries]”⁵⁰⁹.

Moisès acaba establint tot un sistema sacrificial que redirigeix el culte a través de la implantació de noves pràctiques i rituals que substitueixen les pràctiques paganes, a les que estan acostumats els israelites, per acabar establint la creença en el Déu únic i transcendental abrahàmic. Hem vist anteriorment que la Llei per Maimònides actua com en un lactant a qui se li ha de facilitar la transició des del pit matern fins a poder menjar sòlids⁵¹⁰. Funkenstein parla d’un Déu que no vol anar contra natura i que

⁵⁰⁷ Amos FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1986, p. 231. Si bé altres com Heinrich Graetz descarten l’argument de Maimònides per un error en la reconstrucció històrica, Funkenstein considera que la seva interpretació dels sacrificis seguint el “principi medieval d’acomodació” segueix essent vàlida i explica de manera contextualitzada la raó dels manaments. *Ibid.*, p. 233. Sobre el fet Maimònides identifiqui el paganisme amb la comunitat dels Sabians, podem considerar el que apunta Shlomo Pines sobre que en el món àrab es parlava dels Sabians per fer referència als pagans en general. Shlomo PINES, «Translator’s Introduction: The Philosophical Sources of *The Guide of the Perplexed*», a *The Guide of the Perplexed*, Vol. 1, *op. cit.*, p. cxxiv.

⁵⁰⁸ La postura que Maimònides pren sobre els sacrificis obre la veda a certa relativització històrica: diferents condicions històriques poden requerir diferents interpretacions. Funkenstein afirma que el tipus de consciència històrica que trobem en la seva obra és més pròpia dels segles XVI o XVII, i que no és fortuït de l’interès que desperta en aquells moments la *Guia de perplexos*, concretament la Part III que està dedicada principalment a la qüestió de la Llei i els seus manaments. Amos FUNKENSTEIN, *Maimónides. Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*, trad. Carolina Kohan, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012, p. 69.

⁵⁰⁹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 518 (III: 29). El caire que prenen els sacrificis també és diferent, com veiem en Nahmànides quan afirma que els sacrificis són una redempció avançada del càstig per les transgressions, per tant, no tenen la mateixa funció que en el culte idolàtric. Mossé ben Nahman [Nahmànides], «Excel·lències de la Torà», a *El llibre de la redempció i altres escrits*, *op. cit.*, p. 99.

⁵¹⁰ Supra: p. 164-165.

acomoda els seus plans al que existeix, a les circumstàncies contingents⁵¹¹. La funció que compleixen els sacrificis que és establir la creença en el Déu únic i transcendental abrahàmic es podria acomplir d'altres maneres, com ara per mitjà de l'especulació seguint l'exemple d'Abraham qui arriba a aquesta conclusió per ell mateix després de reflexionar dia i nit⁵¹². La revolució monoteista engegada per Abraham és ella mateixa també una resposta a la cultura politeista predominant en el seu temps, i requereix posar en dubte l'opinió comunament acceptada⁵¹³. Abraham aconsegueix deixar de banda tot allò a que està acostumat, tant la creença en un Déu que és un força en el món, fruit d'una concepció de la naturalesa divinitzada, com les formes de culte que sostenen aquesta creença. Hi ha un antic midraix jueu que relata que ja Abraham, quan era jove, havia recriminat al seu pare Tèrah, que es dedicava a construir ídols de fusta i de pedra, que basés les seves esperances i aspiracions en el poder d'aquestes pedres impotents:

Tèrah era un escultor d'ídols. Un cop va deixar a Abraham a càrrec de la botiga [d'ídols]...una dona va arribar i va comprar un plat de farina. La dona va dir: "té aquesta farina, ofereix-la en sacrifici [als ídols]". Abraham va agafar un bastó i va destrossar tots els ídols, i va posar el bastó a la mà del més gran. Quan el seu pare va tornar va voler saber què havia passat. Abraham va respondre: "Una dona ha vingut i ha portat farina fina i m'ha dit que l'ofereixi davant d'ells. L'he posat davant d'ells, i un ídol ha dit "jo menjaré primer", un altre ha dit, "jo menjaré primer". El més gran de tots ha agafat un bastó i ha destrossat a tots els altres. Tèrah li va dir: "per què em dius totes aquestes ximpleries, és que potser [els ídols] tenen coneixement [estan vius]?". Abraham li va dir: No haurien d'escoltar les teves orelles el que la teva boca està dient? (Gènesi Rabà 38: 13).

Abraham és capaç d'abandonar els costums dels seus pares, que adoren les estrelles i les imatges, i fonamentar la creença en un Déu Creador, transcendent i únic. Cal suposar que Abraham tenia una gran capacitat d'abstracció si va ser capaç en aquells moments d'arribar a concebre la idea d'un Déu més enllà de la naturalesa⁵¹⁴.

⁵¹¹ AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, op. cit., p. 232.

⁵¹² MAIMÒNIDES, «Laws concerning idolatry and the ordinances of the heavens», a *Mishneh Torah. The book of knowledge*, op. cit., p. 66b. Supra: p. 114.

⁵¹³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 521 (III: 29).

⁵¹⁴ Sobre aquest moment d'abstracció es pot veure el que comenta Gustavo Daniel Perednik: "És cert que la formulació filosòfica de tal abstracció es va consumir casi un mil·lenni més tard, com a resultat de la influència hel·lenista. Però la intuïció fonamental d'un Déu suprem, omnipotent i bondadós, l'únic que fa miracles i que es revela en visions profètiques, pot haver aparegut creativament en un individu,

El Déu transcendent abrahàmic és una peça essencial del pensament de Maimònides, en tant que assegura la separació radical entre Déu i el món, entre els cels i la terra, que considera necessària perquè estableix els termes de la relació de l'home amb la divinitat i sobre la qual hem anat parlant ja al llarg d'aquesta investigació. “Els cels estan massa lluny de nosaltres i massa elevats en lloc i rang”⁵¹⁵, adverteix Maimònides, fent-se ressò també de les paraules dels savis: “el Senyor s’ha reservat el cel i ha donat als homes la terra” (Ps. 115: 16), essent el cel el que està més enllà del firmament. Qualsevol intent de reduir aquest espai entre el cel i la terra ho considera una amenaça als principis monoteistes de la Llei i un motiu per a la ruïna d’Israel. El Déu abrahàmic és també un Déu amb voluntat sobirana que tanca la porta a la mitologització pagana i a les pràctiques màgiques en la relació de l’home amb Déu. Abraham va comprendre, ens diu Maimònides “que el món sencer havia estat sotmès a error i que la causa de tal error era que adoraven les estrelles i les imatges, de manera que la veritat desapareixia de les seves ments”⁵¹⁶.

Seguint el fil de la tradició iniciada per Abraham, Maimònides denuncia el tipus de creença que s’amaga darrera de l’adoració a les estrelles i les imatges, és a dir, darrera del culte idolàtric. Es pot veure clarament quina és la seva posició quan parla del vincle entre l’agricultura i la idolatria a partir del llibre *Agricultura nabatea*⁵¹⁷, que des del segle X circulava en el món àrab. En aquest context, lamenta especialment que els savis de la tradició pagana ensenyin als homes que les eventualitats de l’agricultura, de la qual depèn l’existència humana, puguin ser dominades per mitjà del culte idolàtric. Això inclou els artificis i els rituals de culte com podien ser danses rituals o pronunciar certes paraules a mode de maledicció o de talismà que feien creure als homes que, a través d’aquests mitjans, podien conjurar les calamitats i aconseguir certs avantatges. Per exemple, fer que ploqui o que la terra es torni fèrtil. Maimònides

que la tradició reconeix en Abraham, i ulteriorment va penetrar en la mentalitat popular de les tribus israelites”. Gustavo Daniel PEREDNIK, «Abraham y la fe», a: *Grandes pensadores. Judíos en la civilización occidental*, Universidad Ort, Uruguay, 2005, p. 15-24, p. 21.

⁵¹⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 326-327 (II: 25).

⁵¹⁶ MAIMÒNIDES, «Foreign Worship and Customs of the Nations», cap. 3:2, a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Jerusalem, 1986-2007, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Foreign_Worship_and_Customs_of_the_Nations.2?lang=bi&with=About&lang2=en (últim accés: 17 de maig de 2023).

⁵¹⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 522 (III: 30). Segons indica Shlomo Pines, *Agricultura nabatea* és una obra escrita per Ibn Wahshiyya en el segle X que recull les tradicions i pràctiques de l’antiga Babilònia contra les que s’hauria posicionat Abraham. Shlomo Pines, «Translator’s Introduction: The Philosophical Sources of The Guide of the Perplexed», op. cit., p. cxxiii.

deplora que darrera d'aquestes pràctiques s'hi amagui la creença que per mitjà d'elles és possible torçar la voluntat divina i exercir una influència miraculosa o extraordinària sobre el món, tant sobre les circumstàncies particulars dels individus com sobre les circumstàncies de la comunitat. Concretament, en el món medieval s'havia estès la idea que els cossos celestes exercien una influència decisiva sobre la vida dels homes. Els treballs de traducció, primer del grec al àrab i després al llatí, havien posat al abast obres antigues sobre astrologia i les seves doctrines van disseminar-se per tot Europa. La dominació astrològica, com bé diu Hans Blumenberg, es presenta en el període medieval com un tipus de resposta a la resignació teòrica, que és paral·lela al desenvolupament d'instruments d'observació astronòmica cada vegada més sofisticats. L'astrònom acaba convertint-se en astròleg: algú interessat en penetrar la llunyania del futur, reservada fins aleshores a la saviesa i providència divines. L'astrologia satisfà una necessitat fundada en el substrat instintiu de la naturalesa, diu Blumenberg, per això se la tolera⁵¹⁸. El problema ve quan, amb la seva suposada capacitat de visió del futur, l'astròleg acaba no sabent res del present. La preocupació de Maimònides és similar com veiem a la carta adreçada als rabins de Montpeller. Els rabins provençals havien rebut l'influx de les doctrines dels astròlegs i volien saber si era possible conèixer el destí dels homes. L'astrologia judicial, centrada en l'individu, era des d'una perspectiva religiosa la branca de l'astrologia que més controvèrsia generava. La convicció que a través del que decretaven les estrelles es podia predir el futur i el destí individual dels homes entrava en contradicció amb la idea de la Providència divina i el lliure albir. A la carta de resposta als rabins de Montpeller, Maimònides critica als qui creuen en el que diuen els llibres antics sobre la matèria, només perquè són antics, i arran d'això deixen d'ocupar-se de les coses que són verdaderament d'utilitat. En aquesta missiva afirma que el motiu pel qual el poble jueu es troba en l'exili, desaparegut el seu regne i destruït el Temple de Jerusalem, és degut al fet que els seus avantpassats s'havien deixat captivar per les teories dels astròlegs. Enlloc de preocupar-se pels assumptes mundans, tals com l'estratègia militar, van ser uns necis per "anar darrere aquells qui no són res, que no són de cap profit ni salven ningú perquè no són res" (1Sa. 12: 21), diu Maimònides en paraules dels profetes. Com quan Tèrah, el pare d'Abraham, diu sobre els ídols: "que potser tenen coneixement?". Tots els problemes relacionats amb el tema de l'astrologia són

⁵¹⁸ Hans BLUMENBERG, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, trad. Teresa Rocha i Isidoro Reguera, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 83.

branques del mateix arbre, adverteix Maimònides a la carta als rabins de Montpeller, referint-se bàsicament a la idolatria que hi hauria subjacent en les teories dels astròlegs que assignen a les estrelles el destí individual i col·lectiu d'Israel.

Segons la meua forma de pensar –diu Maimònides– jo us ordenaria:
“Abateu l'arbre i talleu-li el brancatge” (Dn. 4: 11) i planteu en el seu lloc l'arbre de la ciència del bé i del mal⁵¹⁹.

El que aquests llibres d'astrologia m'han deixat clar, manté Maimònides, és “la racionalitat de totes els ‘preceptes’; tots els homes han de comprendre que no hi ha res tant racional com ‘allò que decreten les Escriptures’”⁵²⁰. Aquesta afirmació ens sembla especialment rellevant perquè en ella es fa ressò del vincle entre la idolatria (en aquest cas continguda en la pràctica astrològica) i el benestar de la comunitat política, i del paper que hi juga la Llei com a instituidora de pràctiques i rituals que busquen substituir el culte idolàtric i així mateix les opinions que les sostenen⁵²¹. Des d'aquesta perspectiva, l'element racional de la Llei divina, la causa final dels manaments, s'explica per la seva capacitat d'assegurar el benestar d'una comunitat humana⁵²² i, a tal efecte, Maimònides considera fonamental el refús a la idolatria en totes les seves manifestacions. Tots els sentits que l'home pugui donar-li a la Llei van encaminats en últim terme a aquesta finalitat, a erradicar qualsevol traça d'idolatria⁵²³. De la mateixa manera, la qüestió de la idolatria acaba en el centre de la proposta de Maimònides, coincidim amb Moshe Halbertal qui comenta que el principi general que guia la seva interpretació és “la guerra total contra la idolatria”⁵²⁴.

⁵¹⁹ MAIMÒNIDES, «Carta sobre astrologia», a *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, op. cit., 1987, p. 250.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 238-239.

⁵²¹ Sobre la importància de les opinions pel benestar d'Israel, a banda d'evitar les formes de culte idolàtriques, es pot veure: MAIMÒNIDES, «Foreign Worship and Customs of the Nations», cap. 3: 2, a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Jersusalem, 1986-2007, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Foreign_Worship_and_Customs_of_the_Nations.2?lang=bi&with=About&lang2=en (últim accés: 17 de maig de 2023). Per altra banda, Ralph Lerner en les notes a la traducció anglesa de la “Carta sobre astrologia” ressaltava també que Maimònides estableixi un vincle entre idolatria i ruïna política. Maimonides, «Letter on Astrology», a Ralph LERNER i Muhdin MAHDI (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Cornell University Press, Ithaca, 1963, p. 227-236.

⁵²² De manera similar, Amos Funkenstein ha destacat que la Llei divina en Maimònides és una estructura plena de propòsit que té sentit només quan es compleix en societat. FUNKENSTEIN, Amos, *Maimónides. Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*, op. cit., p. 56.

⁵²³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 517 (III: 29).

⁵²⁴ Moshe HALBERTAL, «Halakhah And Morality. The Case of the Apostate City» a *S'Vara. A Journal of Philosophy, Law and Judaism*, Vol. 3, Núm. 1, 1993, p. 67-72, p. 72.

El que aquí estem intentat mostrar és que la proposta de Maimònides és un exercici genealògic per recuperar el sentit de la Llei, tornant a Abraham com a paradigma de l'actitud de refús a la idolatria. Des del nostre punt de vista, l'Abraham de Maimònides és un model a seguir, capaç de deixar endarrere els costums dels seus pares, un pioner de la crítica cultural. Com ho veiem en la seva capacitat per desafiar concepcions que li són familiars, que són part del seu univers cultural. El moment creatiu que representa Abraham obre l'oportunitat de pensar la relació de l'home amb la divinitat en altres termes, essent simptomàtic d'una voluntat de re-posicionament. Se'ns fa evident si seguim la teoria de les raons dels manaments de Maimònides. Per conèixer la "primera intenció" de la Llei es remet al context històric, a l'època d'Abraham, per mostrar que les opinions que la Llei mosaica intenta inculcar sobre les coses divines són les que sosté Abraham en contra de la cultura politeïsta predominant del seu temps. El fet que Maimònides posi el pes en la qüestió de la idolatria, tant en les formes de culte com en les opinions, el porta a posar en primer pla a Abraham i la seva renúncia a l'omnipotència en el món. La Llei pren bàsicament un sentit instrumental⁵²⁵, sense que tingui finalitat per sí mateixa sinó que s'explica per la necessitat de desfer-se de pràctiques i, sobretot, "opinions insanes que aparten l'atenció del que és útil a la doble perfecció [el benestar del cos i el benestar de l'ànima]"⁵²⁶. Cal tenir en compte que la Llei, les segones taules de la llei, s'entreguen en un moment determinat segons el relat de l'Èxode, després de l'episodi del vedell d'or, que es considera una gran idolatria. Moisès havia pujat a la muntanya dels Sinaí per rebre els deu manaments i els israelites comencen a pensar que no tornarà. Aleshores demanen a Aaron que els fabriqui un vedell d'or per tal que el puguin adorar, i li fan sacrificis, el poble hi buscava una mena de talismà que els assenyalés el camí enmig del desert, diu Nahmànides, "un objecte sobre el qual davallés una força superior"⁵²⁷. Els israelites van creure aleshores que aquest objecte de culte era capaç de rebre la potència de Déu. Fins i tot després de l'experiència de l'alliberament seguien depositant les seves esperances en un ídol de metall creient que, per mitjà del culte, guanyant-se la voluntat de Déu, aquest solucionaria la seva vida materialment.

⁵²⁵ Curiosament, en sintonia amb la idea que Martine Leibovici recupera d'Arendt d'una llei fora de la Llei bíblica que "lliga cap endarrere sense ser sobirana", degut a la promesa i no per l'obligatorietat dels manaments. Martine LEIBOVICI, *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, trad. Esther Cohen i Silvana Rabinovich, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, p. 95.

⁵²⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 518 (III: 29).

⁵²⁷ NAHMÀNIDES, «Excel·lències de la Torà», a *El llibre de la redempció i altres escrits*, op. cit., p. 175.

En veure-ho, Déu envia a Moisès de tornada per destruir aquest objecte de culte que els israelites pensaven que era d'algun tipus d'utilitat pel seu govern.

L'episodi del vedell d'or és representatiu del pecat d'idolatria i és una mostra més del que costava desacostumar-se a les pràctiques a les que estaven habituats i, també, una constatació de la disposició dels homes a l'omnipotència, a la que la Llei intentaria posar remei. Al respecte, podem referir-nos al següent dictamen talmúdic que recull Maimònides: “Quan la serp va arribar a Eva, la va contaminar. La contaminació d'Israel, que havia estat present al Mont Sinaí, va arribar a la seva fi. Pel que fa a la contaminació de les nacions que no foren presents al Mont Sinaí, la seva contaminació no s'ha acabat”⁵²⁸. En aquest context, es pot entendre que la Llei tingui com a finalitat última, com diu Maimònides, destruir la idolatria, perquè aquesta suposa un obstacle a l'hora de fer el que verdaderament és útil de cara al benestar corporal i anímic. La Llei mosaica, com abans Abraham, expulsa l'omnipotència (Déu) més enllà del món, amb la qual cosa posa fre a les idolatries i demès solucions màgiques. Concretament, es postula contra les creences perniciososes que indueixen als homes a pensar que poden apropar-se a Déu, conèixer la seva voluntat, i guanyar-se la seva benevolència mitjançant tot tipus de pràctiques rituals. Les advertències de la Llei al respecte són clares: “quan aixequis els ulls al cel i contemplis el sol, la lluna i les estrelles, tot l'estol dels astres, no et deixis seduir fins al punt d'adorar-los i donar-los culte. El Senyor, el teu Déu, els ha assignat a tots els altres pobles que hi ha sota el cel” (Dt. 4: 19); “Guarda't bé de deixar-te seduir: no us allunyeu del Senyor, no doneu culte a altres déus, no els adoreu” (Dt. 11: 16). El problema que hi veu Maimònides és que quan els homes estan dominats per la seducció que operen els ídols, siguin les estrelles o les imatges que com el vedell d'or es converteixen en les representacions de la divinitat, poden conduir al món a la seva ruïna política. Com quan diu que el Temple de Jerusalem fou destrossat perquè els israelites s'havien deixat portar per les teories dels astròlegs enlloc d'ocupar-se del que era útil, com l'agricultura o l'estratègia militar. Una comunitat pot veure's limitada en les seves possibilitats al depositar les seves esperances en aquests déus de pedra o metall, a més a més, en aquest escenari general de predestinació el sentit que pugui tenir tota intervenció

⁵²⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 357 (II: 30).

humana s'esvaeix. En el fons perviu una il·lusió de control sobre els esdeveniments futurs i sobre el propi destí, que s'activa especialment en moments d'incertesa.

La principal innovació de Maimònides respecte el tema de la idolatria és que considera que afecta també a les representacions mentals. La guerra contra la idolatria en Maimònides no es limita a barrar el pas als rituals idolàtrics, com en el culte que els israelites tributen al vedell d'or, sinó que la seva postura implica una denúncia d'aquestes formes internalitzades d'idolatria en els modes de representar-se el món⁵²⁹. Maimònides apunta a l'inici de la *Guia de perplexos* que “la raó per la qual els ídols són anomenats *imatges* rau en el fet que el què es pot trobar en ells és la noció que s'espera que hi subsisteixi, i no la seva forma i configuració”⁵³⁰. La idolatria es presentaria en cada intent de projectar en Déu, de la mateixa manera que en els objectes de culte, el què és resultat de la imaginació de l'home. En aquest sentit, la idolatria no és només un tema pagà, la nació jueva (com totes les altres nacions) viuria cada dia amb ella. De manera anàloga a com els israelites al desert es postren davant les figures d'or que s'han fabricat i els ofereixen sacrificis tot dient: “Aquests són els teus déus, Israel, que t'han tret del país d'Egipte!” (Ex. 32: 8), atorgant als objectes de culte el poder de Déu, així mateix en les representacions mentals hi ha el risc d'acabar reduint el potencial de Déu al seu contenidor. Qualsevol imatge es pot convertir en un ídol si la convertim en la realitat última. Una cosa similar passa quan convertim una persona en un ídol i esperem d'ella que faci el que hauria de fer segons la idealització que n'hem fet. La il·lusió de control subjacent aquí, per altra banda molt humana, deixa poc espai perquè aquestes persones siguin en tota la seva extensió. Ens sembla que Maimònides està reclamant pel pensament aquest mateix espai quan diu que “Ell [Déu] és poderós, però no a través de poder; Ell coneix, però no a través del coneixement”⁵³¹. Si els ídols tendeixen a reduir l'espai entre l'home i Déu, expulsar l'omnipotència de l'àmbit del coneixement com fa és una forma de conservar-lo.

La idolatria, més enllà del culte a altres déus [*avodah zarah*] o dels rituals idolàtrics com el del vedell d'or, es converteix amb Maimònides en un fenomen del

⁵²⁹ Moshe HALBERTAL i Avishai MARGALIT, *Idolatría. Las guerres por las imágenes. Raíces de un conflicto milenario*, op. cit., p. 59 ss.

⁵³⁰ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 22 (I: 1).

⁵³¹ *Ibid.*, p. 132 (I: 57).

pensament que afecta la forma com l'home interpreta la realitat. Al final, ens trobem que tota activitat intel·lectual està exposada al problema de la idolatria, en la mesura que ens deixem portar per imatges o marcs mentals degut a un ús inapropiat de la imaginació. L'exemple que posa Maimònides d'aquest tipus d'idolatria és pensar que Déu és corporal, però també poden ser els prejudicis, els models teòrics o simplement les opinions que mantenim per familiaritat. Es tracta d'imatges mentals que entorpeixen la comprensió de la realitat tal com és. Recuperant el que dèiem al principi d'aquest apartat, el costum i l'educació són fonts d'error per Maimònides, una de les causes de desviació de la veritat. Com més elevada sigui la natura de la cosa afectada, més elevada en el rang del què existeix, dirà, més grans són les conseqüències de no entendre-les adequadament. Des del seu punt de vista, l'idòlatra és també doncs el qui es deixa portar per representacions defectuoses:

Si, tanmateix, el sentit extern del text bíblic pot fer que els homes tinguin dubtes, has de saber que un idòlatra és impulsat de manera similar a la seva idolatria per mitjà de fantasies i representacions defectuoses⁵³².

Entenem la lectura que Maimònides fa d'Abraham i el sacrifici d'Isaac des d'aquest mateix prisma. De nou, Abraham mostra el camí, però no tant perquè sigui un model de pietat al disposar-se a sacrificar a Isaac, com normalment es llegeix aquest episodi bíblic, sinó per les creences que manté i amb les que aconsegueix la descendència promesa. Una prova com la que afronta Abraham, diu Maimònides, serveix com a model per mostrar el que s'hauria de fer o creure i ell n'extreu dos ensenyaments en particular⁵³³: 1) Abans de complir amb l'ordre de sacrificar el seu fill, passen uns dies en els quals recapacita i reflexiona sobre el que se li ha ordenat. No actua en estat d'exaltació pensant en el càstig o la recompensa que pot obtenir de Déu sinó pensant en el bé dels adamites; 2) Inculca que la revelació profètica, que el profeta rep per mitjà de la facultat imaginativa, és certa encara que la rebi en una visió o en el somni, igual com el que es pot rebre a través dels sentits o de l'intel·lecte. Per Maimònides, Abraham mostra la creença en la unitat divina i la profecia de la manera més extrema, que és amb la seva disposició a sacrificar un fill. L'àngel que se li apareix

⁵³² MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 83 (I: 36).

⁵³³ *Ibid.*, p. 501-502 (III: 24).

a Abraham abans de sacrificar a Isaac el para i li diu que ara sap que tem a Déu: “no aixequis la mà contra el noi, no li facis res. Ara sé que reverencies Déu, tu que no li has refusat el teu fill únic” (Gen. 22: 12). Finalment, des de la posició de temor a Déu, Abraham no sacrifica a Isaac i li és garantida la descendència futura.

4.5 La desobediència d’Adam com un acte de la imaginació

Una imatge que sens dubte ha acompanyat la tradició de pensament polític occidental és la de la “caiguda” adàmica (Gen. 3: 1-19). Estem parlant del moment en el qual Adam i Eva són expulsats del jardí de l’Edèn. Les diferents interpretacions d’aquest episodi bíblic donen compte de diferents concepcions sobre la naturalesa humana. Concretament, el terme “caiguda” s’ha utilitzat en el marc del cristianisme per albergar la idea d’una naturalesa humana corrupta que és conseqüència d’un pecat original. El cristianisme recupera des dels seus inicis el tema adàmic amb una clara intenció cristològica⁵³⁴. Ho veiem en les cartes paulines, incloses en el Nou Testament, en les quals la universalitat de la salvació cristiana queda establerta per mitjà del paral·lelisme entre la figura d’Adam i la de Crist, que és la imatge del nou home o també anomenat l’Últim Adam: “així com per la desobediència d’un de sol tots han esdevingut pecadors, també per l’obediència d’un de sol tots seran fets justos” (Romans 5: 19). El pecat que s’origina amb Adam, i que s’estén a tots els homes, queda redimit amb la figura de Crist⁵³⁵. A través del baptisme el cristianisme renova el triomf de l’home nou sobre l’home vell, és a dir, sobre Adam i els seus descendents. La ciència moderna també s’ha pensat i configurat al voltant de la idea de la caiguda. Fixem-nos sinó en la revitalització de la qüestió adàmica que té lloc a Europa especialment durant el segle XVII, vinculada aleshores a la discussió sobre les capacitats cognitives dels homes i que és simptomàtica dels canvis que s’estaven

⁵³⁴ Lewis Mumford posa en evidència com en el moment de transformació des de les ciutats medievals a les noves ciutats burgeses la doctrina del pecat original converteix la desobediència d’Adam en una “malaltia hereditària” que acaba facilitant a l’Església el monopoli de la salvació. Lewis MUMFORD, *The City in History. Its Origins, Its Transformations and Its Prospects*, Harcourt Brace Jovanovich, Nova York, 1961, p. 320.

⁵³⁵ Sobre com la imitació a Crist condueix a devaluar l’acció: Véronique ALBANEL, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2010, p. 150.

operant i de les noves aspiracions en matèria de coneixement⁵³⁶. En aquest context, Francis Bacon planteja a la *Gran Restauració* una reforma dels sabers a partir del model de la ciència però també, fonamentalment, planteja recuperar el saber i el poder sobre la naturalesa que l'home havia perdut com a conseqüència del pecat original⁵³⁷.

Vegem a continuació quina és la interpretació de Maimònides sobre aquest episodi bíblic per mostrar quina és la seva perspectiva sobre l'home i les seves capacitats cognitives, a partir de la qual desenvolupa el seu pensament. L'Escriptura diu que en els orígens [*Bereshit*], després de crear el món, Déu va plantar un jardí a l'Edèn, a la regió d'orient i hi va situar l'arbre del coneixement del bé i del mal: “va fer néixer de la terra fèrtil tota mena d'arbres que fan goig de veure i donen fruits saborosos. Al mig del jardí hi feu néixer l'arbre de la vida i dels coneixement del bé i el mal” (Gen. 2: 9). En aquest paradís hi va posar a l'home [*ha-adam*], el va elevar a un altre rang ens diu Maimònides⁵³⁸, amb l'advertència de no menjar del fruit de l'arbre del coneixement del bé i del mal perquè si ho feia moriria. El relat bíblic explica que, enganyada per la serp, Eva es va veure temptada de tenir aquell coneixement i veient que era bo i feia goig de veure va menjar-se el fruit prohibit i en va donar de menjar també a l'home. És després d'aquest acte de desobediència primordial que Adam i Eva són expulsats del jardí de l'Edèn.

Aquest episodi bíblic deixa al descobert, segons Maimònides, en quin sentit és dit que l'home fou creat a “imatge i semblança” de Déu (Gen. 1: 26). D'entrada, cal destacar que per a ell abans i després de l'acte de desobediència no hi ha cap canvi en les condicions de l'existència humana. Per això, adverteix des del començament que al interpretar aquest episodi no s'ha de prendre el sentit literal del text i pensar que originàriament, fins al moment que Adam i Eva decideixen menjar del fruit de l'arbre del coneixement, l'home és com els altres animals que són incapaços de distingir entre el bé i el mal⁵³⁹. Només algú que prengui per vàlid el primer que se li acut, sense

⁵³⁶ Sobre com la filosofia moderna afronta les conseqüències epistemològiques de la caiguda adàmica pot veure's: Peter HARRISON, «Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe», a *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, Núm. 2, 2002, p. 239-259.

⁵³⁷ Sobre la rellevància de la noció baconiana del saber com a instrument per restituir el domini de l'home sobre la naturalesa es pot veure: GARIN, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento*, Taurus Ediciones, Madrid, 1981, p. 113, 129.

⁵³⁸ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 357 (II: 30).

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 23-24 (I: 2).

reflexionar-hi, diu, pot arribar a una conclusió així. El Creador hauria infós des de l'inici en l'home la intel·ligència, d'aquí que es digui que fou creat a imatge seva. A més, afegeix Maimònides, no tindria sentit que com a càstig, a resultes de la seva desobediència, a l'home li sigui atorgada la capacitat intel·lectual que és considerada la més noble de les característiques humanes. A través de l'intel·lecte, del que en diríem el raonament, l'home és capaç de distingir la "veritat" [*emet*] de la "falsedat" [*seger*], així com el "bé" [*tov*] i el "mal" [*ra*], que tradueix també com el "bo" o el "dolent"⁵⁴⁰. Sobre jutjar el bo o el dolent, la veritat o la falsedat, Maimònides estableix una distinció important: la veritat i la falsedat farien referència als intel·ligibles i el bo o el dolent pertanyerien a les coses que són generalment conegudes, és a dir, a l'àmbit de les opinions. Shlomo Pines, traductor de la *Guia de perplexos*, indica que el terme àrab utilitzat per Maimònides en aquest cas [*al-mashhurat*] seria l'emprat habitualment per traduir la paraula grega *endoxa*⁵⁴¹. En aquest sentit, Maimònides comenta que no es diu que la proposició "el cel és esfèric" és bona o que la proposició "la terra és plana" és dolenta, sinó, respectivament, verdadera o falsa⁵⁴². Això ens fa pensar que per Maimònides hi ha diferents matèries o àmbits de coneixement que requereixen aproximacions diferents. Les proposicions "el cel és esfèric" o "la terra és plana" fan referència a la ciència natural i poden ser jutjades com a falses o vertaderes, igual com les proposicions de la matemàtica. En aquests casos no s'empren, en canvi, el termes "bo" i "dolent" perquè no es poden atribuir al que és necessari per naturalesa⁵⁴³ sinó només a les coses que són generalment conegudes. No estem d'ent amb Maimònides que no hi ha veritat fora del que és necessari, o sigui, en la ciència humana, sinó només que no es pot operar de la mateixa manera que en la ciència natural o la matemàtica.

Per Roiz, quan Maimònides exposa les dificultats del coneixement de les coses relatives a Déu està assenyalant "la incapacitat de la lògica aristotèlica i de la lògica

⁵⁴⁰ "Tov" i "ra" són traduïdes també com a "bell" i "lleig" en la traducció que proposa Maeso: MAIMÒNIDES, *Guia de Perplejos*, op. cit., p. 69. Pines en la versió anglesa utilitza en certs moments els termes "fine" i "bad" i no "good" i "evil" perquè diu que Maimònides utilitza els termes en àrab "al-hasan" i "al-qabih" enlloc dels termes comuns utilitzats prèviament "al-khayr wa'l-sharr". MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 24 (II: 2) (nota 6).

⁵⁴¹ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 24 (nota 7).

⁵⁴² Aquesta distinció recorda a la que estableix Leibniz entre les veritats racionals i les veritats de fet. Leibniz fou lector de Maimònides. Les seves notes de lectura han estat publicades a: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Antología de la Guía de Maimónides por Leibniz*, trad. Walter Hilliger, Le Cercle Hilliger, Nova York, 2022.

⁵⁴³ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 25 (I: 2).

grega més avançada per explicar moltes parts de la vida”, concretament les que farien referència al món intern de l’home on no regiria el principi d’identitat. Hem de dir que Roiz considera que en Maimònides Déu no és una personalitat divina sinó el lloc de l’omnipotència en estat pur i, com a tal, una substància essencial de la vida quotidiana i del funcionament de la història humana⁵⁴⁴. En aquest marc, es poden entendre els intents de conèixer el bé i el mal com una forma d’apropament intel·lectual a l’omnipotència i omnisciència divines però que xoquen amb una realitat humana complexa que no es deixa reduir a la lògica. Sobre això, resulta significatiu que quan Maimònides parla del que no és necessari, o sigui, del que no està subjecte a la necessitat natural, prefereixi traduir els termes hebreus “tov” i “ra” per “bo” i “dolent” [“al-hasan” i “al-qabih” en àrab, que Pines tradueix com a “fine” i “bad” en anglès] enlloc dels termes “bé” i “mal”. Aquesta elecció terminològica no sembla debades, ja que “bo” i “dolent” rebaixen les pretensions universals que s’associen a termes com “bé” i “mal”. Més endavant, en un sentit similar, Maimònides diu el següent:

Pel que fa a l’arbre del coneixement, mai no ha estat revelat a l’home i mai no ho serà. Això és així en tant que la natura del que existeix ho requereix⁵⁴⁵.

D’altra banda, Strauss parla d’una aparent contradicció entre l’home creat a imatge de Déu, capaç per a la vida intel·lectual, i la prohibició d’adquirir coneixement; una contradicció similar a la que aparentment es dona en Aristòtil entre l’home dedicat a la vida intel·lectual, que desitja saber la veritat, i la seva actitud de necessària prudència. A la tradició bíblica això mateix es reafirmaria a través de la figura de Moisès, quan es diu que “es va tancar la cara perquè tenia por de mirar Déu” (Ex. 3: 6)⁵⁴⁶. En aquest punt cal aclarir que Maimònides parteix de la base que hi ha matèries que, per la seva naturalesa, són intel·ligibles per a l’home, amb independència de les capacitats de cadascú. Els qui es dediquen a l’especulació, sense distinció d’escola o opinió, saben d’aquesta deficiència de l’intel·lecte humà, no és que ho digui la Llei. Per molt que hi hagi diferències de capacitat intel·lectual entre individus de la mateixa

⁵⁴⁴ Javier ROIZ, *El mundo interno y la política*, op. cit., p. 167-168.

⁵⁴⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 357 (II: 30). A partir del comentari del midraix al llibre del gènesis: Gènesis Rabbah, XV.

⁵⁴⁶ Leo STRAUSS, «How to begin to study The Guide of the Perplexed», a *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. xxviii.

espècie, la diferència en capacitat no és infinita⁵⁴⁷. La prohibició de menjar el fruit de l'arbre del coneixement del bé i el mal es pot entendre en aquest sentit, és a dir, com una advertència per part del Creador de les coses que l'home pot o no pot conèixer, de les seves limitacions. Ara bé, el fet que hi hagi necessitat de prohibir de menjar aquest fruit és també significatiu. En la prohibició hi ha implícit el reconeixement de l'apetència de l'home per conèixer i jutjar les coses i de la possibilitat de desobediència, d'altra manera la prohibició no tindria sentit. L'home té gran apetència per conèixer les coses, diu Maimònides, i s'esforça per buscar-ne la realitat verdadera. El fruit és apetitós, “feia goig de veure” (Gen. 3: 6)”, així que en el seu acte de desobediència hauria actuat inclinat pels “desitjos de la imaginació” i el “plaer dels sentits corporals”⁵⁴⁸. Aquí el paper de la serp, que simbolitza aquest desig de la imaginació, és fonamental: “No, no moriríeu pas!”, diu la serp, “Déu sap que, si un dia en menjàveu, se us obririen els ulls i seríeu igual com déus [*elohim*]: coneixeríeu el bé i el mal” (Gen. 3: 4-5). Concretament, fou Eva qui va trobar-se amb la serp i va veure que “era temptador de tenir aquell coneixement, en va collir i en va menjar; i va donar-ne també al seu home, que en menjà amb ella” (Gen. 3: 6).

Des d'aquest prisma, el problema que planteja aquest episodi és el problema que planteja en general la imaginació. Segons un antic midraix jueu, sobre la serp muntava Sammael, un nom que s'aplica a Satan, el mateix genet que s'hauria aparegut a Abraham en el moment del sacrifici d'Isaac. Satan també està present en el relat de Job. Maimònides comenta que un dels problemes en aquest cas és que Job pensa que Déu li envia tota mena de calamitats enlloc de pensar que és per intermediació de Satan⁵⁴⁹. Això planteja un tema important: es pot considerar a Satan un intermediari

⁵⁴⁷ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, *op. cit.*, p. 65 (I: 31).

⁵⁴⁸ Segons la interpretació de Gaspari d'allò que vol donar a entendre Maimònides, Adam ja té un mínim de capacitat imaginativa, que és comuna a tots els animals, però només adquireix la imaginació productiva un cop desobeeix la prohibició: “Per tant, el pecat d'Adam consisteix bàsicament en haver introduït la imaginació en el rang de les seves facultats cognitives, quan va optar per rebutjar la racionalitat plana del seu pensament i llenguatge originals. Per descomptat, Adam abjura de la seva perfecció original: hi ha, per tant, quelcom anterior a l'adquisició d'aquesta nova facultat. Tanmateix, alhora, és precisament la facultat adquirida per Adam com a càstig del seu propi pecat, com a compensació d'una mancança irreparable, la que finalment li dóna la consciència del seu propi estat, de la seva pròpia identitat. Per oferir-li la possibilitat d'una autonomia entesa també en sentit jurídic, com suggereix la polisèmia de la paraula *elohim*, que obre la comparació divina o angelical amb el pla de la praxis, introduint la idea de governador que té la capacitat real d'esdevenir, en termes de Spinoza, *compos sui*”. Ilaria GASPARI, «Immagine e profetia, fra Maimonide e Spinoza», *op. cit.*, p. 13.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 490 (III: 22).

de Déu? Què vol dir Maimònides quan explica que Job atribueix a Déu les seves desgràcies enlloc d'atribuir-les a Satan? Creiem que el que fa és posar el focus en la vida de la ment, en la qüestió de les representacions mentals, Satan aquí representa la imaginació desviada⁵⁵⁰. La imaginació que porta a Job a pensar que Déu li envia les calamitats i que si pot atribuir algun tipus de mal a Déu. Al situar el problema en la intermediació centra l'interès en la relació que Job estableix amb Déu, en el tipus de representacions que se n'ha fet, Satan es mostra com un àngel que intermèdia entre el que està lluny en els cels i el que està a la terra. De la mateixa manera que la imaginació és la facultat intermediària a la profecia, que pren la forma d'un àngel, aquí també la imaginació actua com a intermediària entre els dos mons però d'una manera fantasiosa. Des d'aquesta perspectiva, la figura de Satan no es pot entendre com un mal extern o sobrenatural que colonitza l'ànima, que es pugui exorcitzar, és la "inclinació al mal" [*yetzer ha-ra*] del judaisme i que Maimònides situa de manera particular en la vida de la ment⁵⁵¹, en les representacions i imatges que l'home es fa de les coses⁵⁵². A la història de l'Edèn, Satan es presenta a través de l'al·legoria de la serp i fa la mateixa funció. Impulsada pels desitjos de la imaginació, temptada de tenir aquell coneixement, Eva pren el fruit prohibit i també Adam. Si seguim el mateix tipus d'interpretació, podem dir que la desviació aquí seria pensar que poden tenir coneixement del bé i del mal. En el cas de Job, l'angoixa dispara la imaginació. En el cas d'Adam i Eva es mouen pel desig i per la fantasia omnipotent de creure que poden ser igual que Déus, que el coneixement que poden tenir és igual que el coneixement de Déu, o sigui, un coneixement de la totalitat, del que és i del que és en potència, susceptible de ser o no ser.

Adam i Eva havien estat advertits que si prenen del fruit de l'arbre del coneixement del bé i el mal moririen. El mateix li diu Déu a Moisès: "No podràs veure la meua cara, perquè el qui em veu no pot continuar vivint" (Ex. 33: 20). Hi ha una

⁵⁵⁰ Maimònides mateix indica que Satan deriva del verb *satah* (desviar-se). MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 489 (III: 22).

⁵⁵¹ Quan parlem de la vida de la ment hem de tenir en compte que la reflexió intel·lectual és una funció corporal en Maimònides. L'aprehensió intel·lectual tant com l'aprehensió sensorial depèn de la matèria. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 68 (I: 32).

⁵⁵² El fet que la imaginació pugui portar a l'home a conformar-se "imatges" errònies sobre el món fa que Maimònides acabi relacionant la idolatria amb el pensament. Concretament, Moshe Halbertal i Avishai Margalit han parlat de la internalització del fenomen de la idolatria en Maimònides: Moshe HALBERTAL, Avishai MARGALIT, *Idolatria. Las guerras por las imágenes. Raíces de un conflicto milenario*, op. cit., p. 146.

limitació fonamental que té relació amb les condicions en què es dona la vida humana. La saviesa de la deïtat en relació al govern i permanència de l'espècie humana, o sigui, el coneixement de la totalitat que és el coneixement de Déu, no és compatible amb la vida. En l'Esriptura es diu que després de l'acte de desobediència, “un cop l'hagué expulsat [a l'home], [Déu] va posar a l'orient de l'Edèn els querubins amb la flama de l'espasa fulgurant per a guardar el camí de l'arbre de la vida” (Gen. 3: 24). Davant d'aquesta limitació, hi ha diferents possibles sortides. La tradició jueva parla de quatre savis que intenten entrar al Pardes⁵⁵³, un jardí que guarda paral·lelisme amb el jardí de l'Edèn primigeni. Dels quatre savis que entren, el primer troba la mort, anul·la la relació amb el món material; el segon, es torna boig, perd de vista la realitat; el tercer, acaba trencant amarres amb el món i només el quart, el rabí Akiba, aconsegueix entrar i sortir-ne en pau. Maimònides pren al rabí Akiba com a exemple de l'actitud a prendre cap al coneixement d'aquelles matèries especulatives que sobrepassen l'àmbit de la demostració. Si l'home no intenta demostrar el que no pot demostrar, si no intenta anar més enllà del que no pot conèixer, pot arribar a aconseguir el tipus de perfecció del rabí Akiba, diu. Pel contrari, pot veure's superat per les imaginacions, pot tenir imaginacions enganyoses i ser més deficient que ningú. D'una manera molt suggeridora, Maimònides indica com el tipus d'aprehensió intel·lectual és similar al de l'aprehensió sensorial, ambdós facultats corporals:

Quan mires amb els ulls, perceps el que està en el poder de la vista percebre. Si forces els teus ulls a fer alguna cosa excessiva a la seva capacitat –a mirar fixament o a gran distància, més enllà del límit de la visió, o claves la teva mirada en una escriptura diminuta o en un dibuix minúscul que resulta imperceptible– i forces l'ull, més enllà de la seva capacitat, a fi de captar l'autèntica realitat de l'objecte, el teu ull no només serà incapaç de percebre el que és imperceptible sinó que la teva vista també minorarà i no podrà percebre el que sí li resulta assequible. El teu ull estarà cansat i seràs incapaç de percebre el que podies percebre abans de fer mirar a l'ull fixament a la força⁵⁵⁴.

⁵⁵³ Sobre el Pardes, diu Marc-Alain Ouaknin que “per evitar la trampa de la idolatria –la il·lusió de la possessió del sentit–la tradició hebrea va introduir la noció de nivells de significació [...] Es distingeixen quatre nivells de lectura, als que es designa amb els noms de: *Peshat* (el sentit simple o literal); *Rémez* (sentit al·lusiú); *Derah* (sentit sol·licitat) i *Sod* (sentit ocult o secret). Les inicials d'aquestes quatre paraules formen una sigla, que, vocalitzada, es denomina Pardés, és a dir, ‘verger’ o també ‘paradís’. Cap text de la tradició exposa amb precisió els difícils camins del Pardés”. Marc-Alain OUAKNIN, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, op.cit., 1999, p. 103 .

⁵⁵⁴ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 68 (I: 32). Hem utilitzat també la traducció de Maeso: *Guía de perplejos*, op. cit., p. 104.

Rabí Akiba sabia que hi ha un límit natural en el qual l'intel·lecte ha de parar, per tal de no arribar a un punt en el qual no pugui ni percebre el que sí que li és assequible. El perill de no fer-ho és acabar desbordat per imaginacions enganyoses. En relació amb això, Maimònides porta a col·lació una altra paràbola que troba en l'Escriptura i que vincula l'apetència pel coneixement amb el menjar: "Si trobes mel, menja'n només per la gana que tinguis, perquè si te n'afartes la vomitaràs" (Prov. 25: 16). La mel, diu, és un menjar apetitós que en excés pot fer mal de panxa i vòmit. Doncs bé, el mateix es pot dir del fruit de l'arbre del coneixement del bé i del mal, el fruit prohibit era apetitós i "feia goig de veure". El que queda patent per mitjà del vincle que s'estableix en el relat adàmic entre el coneixement i el menjar és que la facultat de coneixement lidia amb el que és apetitós i, per tant, amb el desig. Maimònides té molt clar que el coneixement no és independent dels desitjos, que passa per la facultat apetitiva tant com per la facultat intel·lectual i que, a més a més, intervé la facultat imaginativa fins i tot en el grau més alt de coneixement, el coneixement profètic, tal com hem explicat abans⁵⁵⁵. Una de les dificultats és que en la imaginació no actua la voluntat, tot i així pot ser una font d'error, pot portar a pensaments errats, segons Maimònides. "Un dia es va reunir la cort celestial a la presència del Senyor. Entre ells també hi va anar l'Acusador [Satan]" (Job 1: 6; 2: 1), significa que Satan "es personifica sense que es pensi en ell, sense que se'l busqui", apareix sense que hi hagi intencionalitat⁵⁵⁶. Satan vaga per la terra i només se sostrau al seu domini l'ànima que queda després de la mort (*nefesh*)⁵⁵⁷.

Tornant a l'episodi de l'expulsió del jardí del Edèn, encara hi ha una altre qüestió que es posa en joc a banda del tema de les possibilitats del coneixement i dels desviaments de la imaginació. En aquest episodi quedaria palesa una idea que és fonamental en el pensament maimonidià i que en aquesta investigació hem analitzat des de diferents angles: que l'home no està subjecte a la necessitat natural com ho demostra el fet que pot actuar contravenint la voluntat divina i, per això, la qüestió del govern esdevé essencial. L'apetència per conèixer que ve del plaer dels sentits i de la

⁵⁵⁵ La perspectiva de Maimònides fou criticada per Hasdai Crescas. Per tots dos la facultat intel·lectual és fonamental per entendre la Torà, però Crescas segueix concebut la profecia com a gràcia divina, no com un fenomen natural. Hasdai CRESCAS, *Light of the Lord*, trad. Roslyn Weiss, Oxford University Press, Oxford, 2018, Llibre II, Part 4, p. 187.

⁵⁵⁶ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 487 (III: 22). Hem utilitzat també la traducció de Maeso: Maimónides, *Guía de perplejos*, op. cit., p. 427.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

imaginació porta a Adam i Eva a desobeir, però també els porta a descobrir-se en l'acte de desobediència⁵⁵⁸ com éssers necessitats i capacitats pel govern. D'aquí que la facultat de judici que permet destriar el “bo” i el “dolent” es torni rellevant. El desig de conèixer i poder jutjar les coses és la base del dret que fonamenta les formes de convivència humana⁵⁵⁹. Per mostrar com a resultes d'aquest acte de desobediència l'home [*ha-adam*] entra en un nou estat⁵⁶⁰, Maimònides fa referència al moment en el qual home i dona s'adonen que van nus. La nuesa no és dolenta per si mateixa, diu, però quan l'home descobreix la seva capacitat per desobeir, per actuar segons el seu propi judici, comença a quedar absorbt en la tasca de jutjar les coses segons aquestes siguin bones o dolentes. En aquest acte de desobediència primordial quedaria patent que l'home pot fer el que li plagui, sense restriccions, fins i tot contravenint la voluntat divina. Com que es demostra que l'home pot actuar mogut pel desig i que pot desobeir resulta necessari que conegui el camí de la justícia. Aquesta és la mateixa idea que subratllàvem abans quan dèiem que per Maimònides no hi ha cap força, ni el dia del naixement, que pugui arrastrar a l'home a seguir un camí o un altre⁵⁶¹. Si l'home no tingués lliure albir, si fos com els animals que es despleguen segons la naturalesa determina, ni els manaments ni el govern no tindrien sentit. A partir del que apunta Maimònides, podem dir que en aquest descobriment l'home esdevé conscient de la seva llibertat per fer el que li plagui i de la seva necessitat i facultat de govern, per la qual requereix capacitat de judici, per poder distingir el “bo” del “dolent”. Maimònides fa menció de la traducció al arameu d'Onquelos per posar en relleu que el terme *Elohim* de la frase “seríeu igual com Déus [*Elohim*]” és equívoc i que es pot entendre també com “i seríeu com governants”. En el *Comentari a la Misnà*, fa referència al mateix tema i allà veiem de forma encara més manifesta que la frase “igual com Déus [*Elohim*], pel coneixement del bé i del mal” (Gen. 3: 22) pot ser traduïda seguint a

⁵⁵⁸ Maimònides no parla del pecat sinó de desobediència.

⁵⁵⁹ Segons Warren Zev Harvey, la interpretació de Maimònides és que “un cop [Adam i Eva] viuen d'acord a les seves passions egocèntriques, Adam i Eva són una amenaça un per l'altre. De cop, necessiten normes morals o lleis”. WARREN ZEV HARVEY, «Four Jewish Visions of the Garden of Eden», a *Religions*, Núm. 14, 2023, p. 1-11, p. 2. Tanmateix, si l'home és el ser irracional de Maimònides que interpreta Harvey, pot verdaderament complir les lleis amb “el cor”, o sigui, des de l'aprehensió intel·lectual com proposa Maimònides? MAIMÒNIDES, *The Guide the Perplexed, op. cit.*, p. (III: 51).

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 25 (I: 2)

⁵⁶¹ Supra: p. 122. Maimònides explica un curiós cas del que podríem considerar una apropiació cultural quan diu que els Sabians (el poble pagà en el qual hauria crescut Abraham) havien considerat a Adam com un apòstol de la lluna que invitava a rendir culte a la lluna. Maimònides denuncia que s'utilitzés Adam per dir que la divinitat està en els astres i les esferes, el contrari del que entén Maimònides que ensenya la història d'Adam. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed, op. cit.*, p. 516 (III: 29).

Onuelos per “com un de nosaltres”, o “com governants”, i que per Maimònides això significa que l’home és l’únic al món amb aquesta facultat de conèixer i fer per ell mateix el bé i el mal, sense que res el privi, sense que els seus actes siguin predeterminats⁵⁶². Si prenem aquesta última accepció, podem entendre l’acte de desobediència d’Adam i Eva com un episodi especialment rellevant per comprendre des de quin lloc Maimònides aborda les qüestions de govern.

Recapitulant, la discussió del relat bíblic del Jardí de l’Edèn porta a col·locació diverses qüestions que han estat extensament explorades a la literatura acadèmica i rabínica però que Maimònides tracta des d’una perspectiva no sempre habitual:

- 1) Sobre el tema de les possibilitats del coneixement, del qual parlàvem també a propòsit de la Providència, Maimònides sorprèn al situar el coneixement del bé i el mal en el terreny d’allò opinable. A la interpretació que fa del relat sobre el jardí de l’Edèn veiem particularment que bé i mal, bo i dolent, entren en la categoria de les “opinions generalment acceptades” perquè no estan subjectes a la demostració. Aquest desplaçament és vist en general com una forma de dir per part de Maimònides que, com a càstig a la seva desobediència, Adam i Eva perden la comprensió intel·lectual⁵⁶³. Tanmateix, tenint en compte que segons ell no hi ha cap canvi en la natura de les coses abans i després de l’acte de desobediència, hem de suposar que l’home manté la seva facultat intel·lectual intacte i, per això, ens inclinem a pensar que el límit al coneixement són les pròpies condicions contingents en les quals es dona la vida humana. Des del marc de la racionalitat moderna de lectors com Moses Mendelssohn, per exemple, aquest punt és inassumible⁵⁶⁴. Ara bé, hem de tenir

⁵⁶² MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, op. cit., p. 290-291.

⁵⁶³ SABAN, Mario, *Rambam. El geni de Maimónides*, op. cit., p. 137. Warren Zev Harvey interpreta que per Maimònides l’expulsió del jardí és una pèrdua de la Raó pura per influència dels sentits. ZEV HARVEY, Warren, «Four Jewish Visions of the Garden of Eden», op. cit., p. 4.

⁵⁶⁴ Moses MENDELSSOHN, *Hebrew Writings*, trad. Edward Breuer, Yale University Press, New Haven, 2018, p. 312-13. Des del mateix marc il·lustrat, Salomó Maimon en canvi concorda amb Maimònides sobre la “subjectivitat” o “relativitat” del coneixement del bé i el mal. Aquestes diferències en la lectura del jardí de l’Edèn les recull Warren Zev Harvey en un article recent: Warren ZEV HARVEY, «Four Jewish Visions of the Garden of Eden», op. cit., p. 1-11. Harvey mateix concep el jardí de l’Edèn de Maimònides com la personificació de la vida contemplativa aristotèlica, de la perfecció racional, i assumeix amb Mendelssohn que Maimònides considera els conceptes de bé i mal com a subjectius (com també ho hauria fet Spinoza en l’*Ètica*, IV). Des d’aquesta perspectiva que no compartim, Harvey considera l’acte de desobediència en Maimònides un desviament de la Raó i el començament de la vida

en compte que Maimònides no es regeix pels estàndards de la racionalitat moderna i considera les opinions també una forma de coneixement si es verifiquen les creences sobre les que es basen. “Una creença és l’afirmació que el que ha estat representat existeix fora de la ment igual com existeix en la ment”⁵⁶⁵, així és com es pot saber si una creença és certa i arribar a mantenir una “opinió correcte” després de representar-se la veritat per un mateix⁵⁶⁶.

- 2) Seguint amb la tradició jueva, Maimònides parteix del reconeixement de “la inclinació al mal”. Aquesta inclinació al mal està representada en la serp i, en realitat, seria una inclinació que hi és des que l’home és home i és la que el porta a desobeir. El que resulta particular de la seva lectura és que situa aquesta inclinació al mal en els desitjos de la imaginació. Això el porta a posar atenció especialment en la qüestió de la representació mental; sempre hi ha el perill de deixar-se portar pels desitjos de la imaginació i això és un fet amb el que el coneixement ha de lidiar en tots els nivells, també en l’estadi de coneixement més elevat que ja hem vist que per a ell és el profètic. Si ens fixem en com opera la imaginació en la revelació profètica veiem que passa per la facultat racional i també per la facultat imaginativa. Ho fa quan aquesta última actua de la forma més noble, això és, en els moments de letargia, quan la facultat apetitiva s’esvaeix. En el relat del Gènesis hi hauria el fonament antropològic de la visió maimonidiana de la profecia. De fet, si ens fixem en el lloc que ocupa la discussió sobre el jardí de l’Edèn i sobre la desobediència d’Adam i Eva a la *Guia de perplexos* ens trobem que Maimònides en parla al principi, tot just després d’explicar la raó del perquè les imatges són anomenades ídols i, més endavant, en el context de la seva explicació sobre la profecia, just abans de començar a parlar de les diferents opinions sobre la profecia.

irracional que faria necessària la Llei. No pensem que es pugui entendre la proposta interpretativa de Maimònides en termes de racionalitat o irracionalitat si partim de la idea que les opinions també són una forma de coneixement per Maimònides.

⁵⁶⁵ MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 111 (I: 50).

⁵⁶⁶ A través de les “opinions correctes” l’home pot arribar a aconseguir la perfecció última. MAIMÒNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 512 (III: 28). Maeso en la traducció castellana utilitza l’expressió “veritats metafísiques”. MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, op. cit., p. 447.

3) Maimònides considera que després de l'acte de desobediència, impulsats pel desig de conèixer⁵⁶⁷, Adam i Eva entren en un nou estat de comprensió en el que queden absorts en la tasca de distingir el bo i el dolent. En la desobediència descobreixen que els seus actes no estan predeterminats, que poden triar les seves accions, d'aquí que prengui sentit considerar el bo i el dolent. Per Maimònides, el fet que Adam i Eva s'adonin que van nus vol dir que obren els ulls, en referència a aquest nou estat de comprensió que adopten. Això no vol dir que vegin coses que abans no veien, no és un tema dels sentits ni hi ha cap canvi en la naturalesa d'allò creat, sinó que significaria que tenen una comprensió diferent de les coses. Per mostrar aquest canvi d'estat, Maimònides parla concretament d'un gir en la direcció d'Adam: al dirigir-se cap el fruit prohibit canvia el seu objectiu i és expulsat del Paradís, a treballar la terra, i en la majoria d'aspectes acaba essent com els altres animals. Maimònides utilitza aquí la cita bíblica següent: "L'home no dura en els honors, s'assembla al bestiar, de qui no es parla més" (Ps. 49: 13)⁵⁶⁸. En el mateix sentit, ens podem referir a un paràgraf bíblic similar: "L'home que viu en els honors i no entén res, s'assembla al bestiar, de qui no es parla més" (Ps. 49: 21). No és evident en quin sentit Maimònides diu que després de l'expulsió del Paradís l'home s'assembla als animals. Vol dir que abans de l'acte de desobediència Adam i Eva vivien completament segons el seu intel·lecte i després ja no? Per clarificar-ho pensem que és oportú veure el que diu Maimònides sobre els actes de desobediència (en relació a la voluntat divina):

Un home que comet un acte de desobediència ho fa només, com he anunciat, degut als accidents que depenen de la seva matèria; és a dir, comet un acte de desobediència a través de la seva bestialitat⁵⁶⁹.

Ens trobem aquest enunciat fora del context de la seva discussió sobre la desobediència adàmica però creiem que és pertinent aplicar-lo al cas que estem discutint. Maimònides realça el fet que els actes de desobediència

⁵⁶⁷ Rabí Joseph Soloveitchik assenyala que en Maimònides l'interès de conèixer Déu és un tema més determinant que la capacitat o incapacitat de conèixer Déu. El fet que l'home tingui aquest impuls metafísic que es tradueix en el desig de coneixement provaria la seva capacitat de pensar sobre aquests temes. Joseph SOLOVEITCHIK, *Maimónides, entre la filosofia y la Halajá*, op. cit., p. 113.

⁵⁶⁸ MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed*, op. cit., p. 26 (I: 2).

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 434 (III: 8).

respecte a la voluntat divina són deguts a la condició material de l'home. Ho diu en el capítol III: 8 de la *Guia de perplexos*, en el qual parla sobre la matèria i la forma, un capítol que funciona a mode de frontissa entre les qüestions metafísiques que ha dit que ha tractat abans d'aquest capítol i les qüestions polítiques sobre les que tracta després. Al final del capítol III: 8 afirma que s'ha desviat del propòsit de l'obra per parlar de qüestions morals i religioses, però que no són l'objectiu principal⁵⁷⁰. En aquestes pàgines seguim mantenint que el tema de la *Guia de perplexos* és la qüestió del govern. El gir explicatiu que fa Maimònides és el mateix gir en la direcció que fa Adam, de preocupar-se per contemplar la realitat divina a preocupar-se pel món corporal⁵⁷¹. La desobediència implica bàsicament adonar-se que l'intel·lecte és inseparable del cos i d'altres facultats anímiques, en especial de la imaginació.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 436 (III: 8).

⁵⁷¹ Howard Kreisel veu aquest canvi de direcció d'Adam com un canvi d'identitat. Howard KREISEL, *Maimonides' Political Thought, op. cit.*, p. 73. Kreisel considera que Maimònides posa en evidència la problemàtica del coneixement en relació a la vida corporal, en aquest sentit, apunta que és la mateixa problemàtica que planteja tot coneixement de la praxis. Kreisel associa aquest tipus de coneixement bàsicament amb la moralitat i assenyala que Maimònides el veu com a negatiu respecte de la perspectiva d'una racionalitat teòrica perfecta.

Conclusions

“Aquesta setmana he imaginat què és una paradoxa. Una veritat que no pot trobar el lloc on representar-se, que penetra amb força en el món i que apareix de cop com una dislocació”.

Rahel Varnhagen

Per arribar al final d'aquest recorregut on s'ha intentat respondre a la pregunta què hi ha de rellevant en el pensament de Maimònides que encara pot interpel·lar la forma mateixa de la teoria política contemporània hem seguit la pista que ens ofereix Leo Strauss: la filosofia de Maimònides, si se'n pot dir filosofia, no es pot entendre si no es parteix del marc de la tradició revelada, entesa aquesta com a Llei. Si en el cristianisme la religió és una fe formulada en dogmes i, per tant, la discussió dels fonaments de la fe pren la forma d'una teologia dogmàtica, en el judaisme, de la mateixa manera com en l'Islam, la tradició revelada es concep en el període medieval com a llei, com un codi de lleis d'origen diví. En conseqüència, l'intent de fonamentar racionalment la fe pren com a forma la ciència de la Llei. Maimònides, com els *falasifa*, diu Strauss, tracten de comprendre la Llei que els ha estat donada. En aquest intent de fer comprensible la Llei donada, Maimònides n'examina racionalment els fonaments, en fa una aproximació filosòfica si se'n vol dir, en tant que busca fer entendre el fonament per evitar el ritual pel ritual i perquè hom pugui entendre i jutjar les qüestions relatives a la Llei per si mateix. Aquest tipus d'aproximació es fa evident en la *Guia de perplexos*, que es considera la seva obra més filosòfica, però també en la *Mixné Torà*, el seu codi legal. Hem vist com des de Barcelona, Xeixet Benveniste defensa que amb Maimònides “es va aprendre a jutjar les qüestions i a verificar les sentències dels jutges”⁵⁷². El tipus de discussió sobre la veritat de la tradició revelada pren la forma d'una discussió entorn de la qüestió legislativa que com a tal adopta rellevància política. Des d'aquest angle d'interpretació hem aconseguit rellegir a

⁵⁷² Citat per: Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española (siglos VIII-XII: los Judíos)*, *op.cit.*, p. 288. Les cursives són nostres. Supra: p. 59.

Maimònides des d'algunes coordenades que han permès fer aflorar la dimensió política del seu pensament, fora del marc del conflicte teològic-polític.

Hem vist com el problema de partir de la tradició revelada és fer-ho en un context de desvalorització de l'estatus cognitiu de la revelació, un procés que és paral·lel al desenvolupament de la ciència. La veritat de la revelació es torna de dubtosa objectivitat des de les premisses de la nova ciència. Hem subratllat, amb Strauss, que la tradició revelada i la ciència adopten concepcions de la veritat pròpies, però només la segona es dota de la força vinculant del coneixement. La tradició revelada queda en canvi reduïda a l'àmbit de la moral. Aquest fet determina en gran mesura el lloc que els plantejaments de Maimònides poden tenir en una disciplina com la ciència política, segons quines siguin les condicions de validesa del coneixement polític i quin sigui el paper de la moral. Ara bé, plantejar el seu pensament en termes de fidelitat a la veritat dels filòsofs o dels profetes no té sentit en el marc de comprensió propi de l'autor. Així hem arribat a la conclusió que la concepció maimonidiana de la profecia desafia la idea de la doble veritat de la ciència i la revelació. La segona, la revelació profètica, és a més concebuda com la forma de coneixement polític més elevada. Immediatament, se'ns planteja un dilema que té a veure amb la forma de concebre el coneixement polític: com la ciència de la política pot mantenir-se oberta al repte que significa la revelació? Es pot separar la ciència política de la moral? Què aporta l'element transcendent a la política? I un Déu que és un *locus* d'omnipotència? Quin ha de ser el fonament de l'obligatorietat política? Com pensar la relació entre veritat i política? Són qüestions que poden replantejar-se a la llum del pensament de Maimònides.

En el primer capítol, una mirada a l'itinerari personal de Maimònides ha mostrat que el conflicte entre les fonts de veritat de la filosofia i els profetes és estrany als seus plantejaments: "cal acollir la veritat qui l'hagi dita"⁵⁷³, dirà. Des del seu punt de vista, no importa tant qui diu què sinó què diuen que sigui útil per fer comprensible la tradició i, sobretot, perquè aquesta segueixi orientant la vida. La urgència per donar una resposta a les circumstàncies històriques sembla que hagi estat determinant en el pensament i l'obra de Maimònides. En aquest sentit, hem vist que la interpretació dels

⁵⁷³ MAIMÒNIDES, «Del Comentari a la Misnà», De la Guia dels perplexos i altres escrits, *op. cit.*, p. 250. Supra: p. 58.

preceptes la realitza també a la llum de les circumstàncies històriques, tal com s'ha mostrat mitjançant la seva primera intervenció pública quan indica que els jueus que es veuen obligats a pronunciar la fórmula de confessió de l'Islam, però no són forçats a realitzar cap acció, i poden viure segons els preceptes de la Llei jueva, no incorren en una transgressió. Al posar atenció en el tipus de resposta de Maimònides a les circumstàncies històriques, s'ha pogut observar com es proposa comprendre la Llei heretada des dels seus fonaments i atenent sobretot al seu motiu de ser perquè pugui seguir orientant la vida, especialment en un temps en què la vida dels jueus estava marcada per la persecució i s'estaven instal·lant creences que considerava perniciososes com la creença que els turments de l'exili acceleraven l'arribada del Messies. Des de la perspectiva maimonidiana, aquest tipus de creença minva la capacitat de resposta als esdeveniments i és contrària a la idea que l'era messiànica s'ha de materialitzar en aquest món, gràcies a la capacitat dels homes per construir un món en comú en el que regna la pau absoluta i en el que és possible dedicar-se al coneixement de Déu. Pensar que a través del turment, i no del benestar, s'accelera l'arribada dels Messies, és posar en valor l'element sacrificial i una visió del sistema de càstig i recompensa divines que contrasta amb la noció de justícia divina que trobem en el pensament de Maimònides, per qui en cap cas el dolor o la malaltia poden ser resultat del disseny diví. Amb la creença que els turments de l'exili acceleren l'arribada del Messies succeeix igual com amb l'astrologia judicial: porta a descuidar els assumptes mundans en lloc d'orientar-los a cultivar les coses que, en canvi, sí que són útils pel benestar individual i de la comunitat política com l'agricultura o àdhuc l'estratègia militar.

Davant d'això, Maimònides presenta una aproximació particular a la Llei en la seva funció de procurar el benestar corporal i anímic, posant atenció especialment a la capacitat d'aquesta per eliminar tota traça de culte idolàtric i, sobretot, les opinions que el sostenen, romanents de la cultura pagana, que considera que obstaculitzen el benestar de la comunitat política. Tal com hem indicat en aquesta tesi, entenem que la seva proposta interpretativa passa per recuperar el sentit de la Llei a partir d'un exercici genealògic que el fa tornar a Abraham com a paradigma de l'actitud de refús a la idolatria. En aquest context, la Llei pren com a funció principal redirigir el culte a través de la institució de noves pràctiques i rituals que substitueixen les pràctiques paganes per acabar establint la creença en el Déu únic i transcendental abrahàmic. El fet que subratlli el paper de la Llei i d'Abraham com a resposta al paganisme no treu

que pugui acudir a la filosofia, encara que sigui una forma d'expressió també de la cultura pagana, per exemple, per demostrar l'existència de Déu o per discutir sobre les bases metafísiques de la fe jueva. Així s'ha mostrat que la tradició de la halacà andalusina d'on prové Maimònides ja estava habituada a combinar l'estudi de la Torà i les matèries seculars. Els estudiants de les acadèmies rabíniques, un cop havien après els essencials de la Torà i el Talmud, es dedicaven als estudis seculars. Moltes de les seves figures destacades combinaven l'exegesi bíblica amb la poesia i la filosofia. En la tradició halàquica andalusina prevalia la decisió jurídica, l'esperit pràctic, més que l'anàlisi en sí del text. Amb aquest esperit pràctic, Maimònides acull, com dèiem més amunt, la veritat qui l'hagi dita i acaba posant el pes de la seva proposta interpretativa en la capacitat de jutjar i avaluar un mateix les opinions de la tradició per la seva utilitat de cara al benestar anímic i corporal. En el segon capítol hem mostrat com la Llei revelada s'acaba justificant no per si mateixa, ni pel seu origen diví, sinó per la racionalitat dels seus manaments i la manera de verificar la racionalitat dels manaments és, segons el plantejament de Maimònides, avaluant-ne la seva utilitat en termes del benestar anímic i corporal que procuren. La Llei, aleshores, es considera divina no tant pel seu origen sinó per allà on vol arribar, la qual cosa condueix a afrontar el text legislatiu amb amplitud de mires. Des d'aquesta perspectiva, la veritat de la Llei revelada rau en el fet que sigui verdaderament sostén de la vida pública. Però això només és possible mantenir-ho si partim del vincle polític de la Llei divina. D'aquí que haguem afirmat que, quan en el procés de secularització s'acaba separant el regne d'allò diví del regne d'allò polític, es fa més difícil apel·lar a la dimensió política del pensament de Maimònides. També, més enllà de la rellevància que pugui tenir la proposta maimonidiana per a la qüestió política, hem vist que quan les normes religioses acaben anant per una banda i les normes polítiques per una altra, l'horitzó de la Llei revelada es torna menys palpable i aquesta més rígida.

Les seves dues gran obres, la *Mixné Torà* i la *Guia de perplexos*, s'ha afirmat en aquest treball que tenen en realitat una mateixa motivació que és la d'orientar els assumptes públics. Ja sigui a través de l'autoritat de la tradició o de la raó, però en tot cas amb la finalitat d'orientar l'acció cap al que fa bé, cap allò que és bo per a les circumstàncies de la ciutat o útil als homes en la seva relació amb els altres. Si la primera d'aquestes obres està adreçada en general a tota la comunitat jueva, destacant les opinions de la tradició que creu que són fonamentals a tal fi, la segona s'adreça de

forma específica als jueus avesats a l'especulació i influenciats per la teologia racional del *kalam* que dubtaven de les opinions que calia mantenir respecte de qüestions clau dins la tradició jueva, com la doctrina de la Creació o de la Providència divina, i de les raons per defensar una opinió o una altra. Per Maimònides, era important sostenir opinions correctes sobre les coses divines com una qüestió de rellevància política, i encara més essencial era mantenir una actitud cap el coneixement de les coses divines no des del domini sinó des de la desposició, és a dir, sense intentar acomodar la realitat a les opinions i assumint els límits naturals al respecte del coneixement de les regles divines o els modes de Déu de governar el món. En Maimònides, Déu que és la intel·ligència suprema emana en totes direccions sense que hi hagi un lloc des del qual estar a prop, sense que s'estableixi una relació de proximitat: no hi ha cap posició des de la que estar a prop perquè Déu i els homes tenen un tipus d'existència diferent que fa que el nostre coneixement i el nostre poder difereixi del Seu coneixement i el Seu poder. Hem mencionat en diverses ocasions com aquesta dissemblança absoluta entre el cels i la terra, entre el Creador i allò creat, és crucial en seu plantejament i no és sinó la seva manera de situar l'omnipotència fora del món. Aquesta insistència per emplaçar l'omnipotència a fora, per mostrar un Déu que és lliure del món, és segurament el més significatiu de la proposta política de Maimònides, el fet que el nostre coneixement no sigui el Seu coneixement, o en altres paraules, que Déu no sigui mai el coneixement que en tenim d'ell. Per això, una preocupació recurrent en el seu pensament és demostrar la incorporalitat divina en contrast amb la nostra corporalitat, que el fet d'atorgar atributs a Déu per tal de fer-lo parlar la llengua dels homes no porti a pensar que un concepte o una imatge poden contenir aquest tipus de perfecció, o que hi ha una veritat definitiva, fins a obviar la parcialitat de la que parteixen les reflexions humanes. Com hem ressaltat, parlem de veritats transcendents, abstractes, però que tenen a veure amb la política pràctica, la dels profetes que entomen la missió de guiar els homes i les nacions en les seves accions.

Un aspecte que val la pena destacar relacionat amb això i que veiem també projectat en la seva forma de llegir el relat adàmic és que aquesta separació radical entre els cels i la terra i el vel que imposa la nostra corporalitat condueix a Maimònides a entendre el coneixement del bé i el mal en termes del que és bo o dolent en les circumstàncies de la ciutat, del que verdaderament és útil temporalment de cara als assumptes humans sense aspirar a un tipus de veritat eterna o immutable. Com que

Déu és lliure del món i “no és un cos ni una força en un cos”, com repeteix insistentment Maimònides, no hi ha res que obligui a l’home a prendre un camí o un altre. De fet, com hem vist, els manaments que diuen a l’home què ha de fer o què no ha de fer tenen sentit precisament perquè l’home té llibertat d’acció. Maimònides entén que si fem x no ens passa necessàriament y perquè hi ha coses de l’ordre de la vida en comú que no ens pertanyen, pensar el contrari no seria sinó una fantasia omnipotent. En aquestes condicions, atès que l’home no pot conèixer la totalitat del que és i el que no és susceptible de ser o no ser, un coneixement que es reserva només al Creador, la reflexió sobre el que fa bé o mal no pot ser més que una cosa a avaluar cada dia, que necessita de l’atenció a la contingència i del judici quotidià que per Maimònides és tant vàlid i necessari en el govern dels assumptes propis de l’ànima com pels assumptes de la ciutat. La ciència del bé i del mal se situa més enllà de l’ètica i es trasllada amb Maimònides al terreny d’allò “opidable” com hem posat en relleu sobretot quan parlàvem de la seva interpretació del relat de l’Edèn. Amb això assumeix les condicions de contingència de la vida política, però no vol dir que el que no és demostrable de la mateixa manera que ho és la matemàtica o la geometria no pugui ser també una forma de coneixement. Com dèiem, també considera que és important mantenir opinions correctes i no arbitràries, per això no escatima esforços a l’hora de verificar les opinions de la tradició en base a la seva utilitat de cara al benestar del cos i de l’ànima, segons si allunyen l’home d’allò que fa mal i l’apropen a allò que convé. La seva racionalitat l’avalua per la capacitat que tenen aquestes opinions d’evitar el mal que s’infligeixen els homes ells mateixos o uns als altres, perquè porten a fer el que és útil en aquest sentit i, per tant, a fer el què és consonant a la raó. Podem dir que aquest és el prisma des del que avalua la veritat dels filòsofs i dels profetes per aquelles qüestions relacionades amb el bé de l’individu i de la comunitat política.

En els capítols segon, tercer i quart d’aquesta tesi hem exposat quina és l’opinió que Maimònides manté sobre tres temes en particular: la Providència, la Llei divina i la profecia com una via d’entrada al seu pensament polític, seguint les investigacions de Leo Strauss, qui considera que aquests són temes de la política en l’obra de Maimònides. Per això, hem cregut oportú presentar primer la proposta de lectura de Strauss i, a partir d’aquí, traçar la nostra pròpia proposta de lectura. La interpretació política de Strauss presenta un Maimònides que és un continuador del Plató de *Les lleis*. En analogia amb Plató, qui se situa en l’encreuament entre la filosofia i la ciutat,

en una tensió que Strauss considera tant irresoluble com necessària, dirà en els mateixos termes amb Maimònides que “ser un jueu i ser un filòsof són coses incompatibles”. Això el porta a descobrir-lo des de la seva doctrina de l'esoterisme que és precisament una manifestació del conflicte del filòsof en la ciutat. S'han intentat mostrar quins són els límits i les oportunitats de l'aproximació straussiana, en diàleg amb altres interpretacions modernes. Per una banda, la lectura esotèrica de l'obra maimonidiana invita a no deixar-se portar per primeres impressions, habitualment modelades pel costum, i predisposa al lector a una major permeabilitat, a entomar el text de fora cap endins, sense opinions preconcebudes. Per això, com a principi hermenèutic, Strauss considera que cal estudiar un text per si mateix, entendre què diu l'autor abans d'acudir a fonts externes. Tanmateix, per altra banda, en la dualitat que estableix entre els ensenyaments exotèrics i esotèrics hi ha continguda certa idea de veritat restringida al pensament filosòfic que es pensa en contraposició a la vida de la ciutat, en contra de les opinions comunament acceptades que són necessàries per a l'estabilitat de l'ordre social i polític. Strauss, com Maimònides, no està disposat a acceptar aquestes opinions només per autoritat o per costum, i troba en l'activitat filosòfica un tipus d'irreverència alliberadora, podem dir. La posició de Strauss és la d'algú que educat en l'ortodòxia jueva, turmentat pel dogmatisme i la rigidesa de la norma religiosa, es reclama ell mateix com a filòsof. La seva perspectiva és la de la filosofia, encara que no descuida el benestar de la comunitat política. Quan diem en aquesta tesi que Strauss parla de la filosofia des de la política és perquè busca defensar la veritat de la filosofia davant el tribunal de la ciutat, com creu que també fa Maimònides, a diferència de la teologia cristiana que buscava defensar la teologia davant del tribunal de la filosofia. Maimònides, però, tal com s'ha mostrat, es contraposa a la filosofia quan nega que hi hagi una ciència capaç de conèixer el no-ser atès que les coses en potència i en acte, diu, no són iguals. Només Déu coneix les coses abans que s'esdevinguin, l'home es veu limitat en el coneixement de la totalitat i de les causes primeres que busca la filosofia per les pròpies condicions de contingència en les que es desenvolupa la vida política. Si Strauss adopta la perspectiva de la filosofia, Maimònides adopta la perspectiva de la política.

Més enllà de la discussió sobre l'esoterisme que envolta la interpretació política del Maimònides de Strauss, s'han posat en relleu altres aspectes que bordegen la discussió i que ofereixen una obertura interessant: el Maimònides filòsof polític que

és una espècie de crític cultural dins l'àmbit de la tradició jueva, o el Maimònides que s'ha de llegir des de la "sociologia del coneixement" per no limitar-se a estudiar només el que es considera pròpiament coneixement. La tesi s'ha acabat desenvolupant amb aquestes dues qüestions en ment. Sense deixar encara a Strauss i el problema clàssic del filòsof en la ciutat, entre filosofia i llei, s'ha plantejat com diferents respostes a l'abisme entre vida contemplativa i vida política han donat peu a diferents maneres d'entendre la proposta maimonidiana. Concretament, a través de la discussió entorn de la seva noció de la perfecció última, perquè segons es considera aquesta estrictament intel·lectual, moral o política, així s'ha tendit a considerar també el sentit de la seva proposta. El que s'ha constatat és que el seu pensament i el seu itinerari vital es tornen paradoxals si s'assumeixen els camins tradicionals de la filosofia i, amb ella, els prejudicis antipolítics dels quals adverteix Arendt. Al estudiar a Maimònides des de la perspectiva de la política, ens hem trobat varies vegades amb ressonàncies entre els plantejaments de l'una i de l'altre. El marc dialèctic entre teoria i pràctica, entre filosofia i llei, fa difícil apreciar la originalitat del pensament polític de Maimònides. La idea de la irresolubilitat entre ambdues de Strauss i la doctrina de l'esoterisme que hi està vinculada ens sembla un intent d'evitar que una quedi subjugada a l'altre, sobretot per assegurar la possibilitat de la filosofia, i en aquest sentit, posicionar a Maimònides entre els autors esotèrics vol dir reconèixer aquesta capacitat de reflexió filosòfica que en Strauss sempre té lloc en el marc de la ciutat. Des d'aquí, es perfila aquest Maimònides filòsof polític que dèiem abans, que és capaç d'anar més enllà del convencionalisme, i que reprenem en aquesta tesi. Ara bé, també pensem que en Strauss la lectura platònica el porta a assumir el gir conservador de Plató després que la persuasió no hagués servit per evitar la condemna Sòcrates, és a dir, el porta a oposar veritat i opinió, encara que amb matisos. El Maimònides que amb la *Guia de perplexos* busca donar a entendre la veritat de les opinions, no reemplaçar l'opinió per coneixement, vist des d'aquest marc d'oposició, queda en una situació estranya. Aquesta és una qüestió que sobrepassa l'àmbit d'aquesta tesi, i que pot ser represa en un futur. Entre d'altres coses, després del treball que hem realitzat, ens preguntem si en Maimònides no es dona el tipus de ciència política que reclama Arendt en el seu *Diari filosòfic* i que, com diu, ha de partir d'una filosofia per a la qual els homes només existeixen en plural⁵⁷⁴. En aquesta investigació el que hem fet per donar resposta al

⁵⁷⁴ Hannah ARENDT, *Diario filosófico, 1950-1973*, trad. Raúl Gabás, Herder Editorial, Barcelona, 2011.

problema que suposa llegir a Maimònides des dels camins de la filosofia és partir d'aquells elements del seu pensament que se'n distancien.

Hi ha un text breu, però fonamental, que s'ha acabat convertint en l'àncora d'aquesta investigació: les escasses quatre pàgines del *Tractat de lògica* en les quals Maimònides exposa la seva visió de la ciència política. Allò que es volia mostrar en aquesta tesi, que en la seva obra hi ha una dimensió política que no sempre és evident, i que pot ser rellevant per a la reflexió teòric-política contemporània, es fa palesa en la discussió d'aquestes pàgines. Quan parla de la ciència política introdueix alguns elements dissonants amb la tradició filosòfica que el precedeix i que m'han servit per posar en valor la proposta política de Maimònides. Un d'aquests elements és el desplaçament de la qüestió de la felicitat de l'ètica a la política, que hem tractat en el segon capítol, i hem vist també com es desmarca en això respecte de la filosofia política d'Alfarabi. Amb aquest gest, Maimònides posa el pes de la pregunta per la perfecció humana directament en la vida política, cosa que indica d'entrada que l'activitat anímica i, en particular, l'activitat intel·lectual, no la concep independentment de la vida política. Pensament i acció acaben entrelaçats d'una manera inevitable en Maimònides, tant com ho estan cos i ànima, atès que concep l'activitat anímica com una funció corporal. Les conseqüències d'aquest desplaçament de la qüestió de la felicitat des de l'ètica a la política, que creiem que parteix del tipus de vincle que estableix entre cos i ànima, són les següents: 1) la política assumeix responsabilitat pel món anímic; 2) les fronteres entre teoria i praxis es desdibuixen; 3) la felicitat deixa de ser un assumpte de l'ètica individual; 4) hi ha un reconeixement de la importància de la contingència en la vida humana. Aquest ha estat el nostre punt de partida i des del que creiem que es pot mostrar la rellevància política de Maimònides, seguint també les investigacions de Roiz que apunten al vincle que estableix entre assumptes morals i públics, i des d'aquesta òptica hem procedit a llegir a Maimònides.

En aquest context de discussió sobre la ciència política el que hem fet en el segon capítol és portar a col·lació el tema de la Providència divina per veure com es produeix el re-posicionament de la qüestió moral en la política. La idea d'una virtut que no és la finalitat última, sobre la que pivota la nostra interpretació de la Providència en Maimònides i que mostrem particularment en la lectura de Job, posa en relleu un

tipus de relació entre moral i política que se sustenta en el reconeixement de la contingència. Hem vist que per molt que l'home s'instrueixi i per molt que perfeccioni la moral, o àdhuc, per molt que perfeccioni la virtut racional, això no significa que li sigui garantida la felicitat. La política és prèvia a la moral, atendre les circumstàncies de la ciutat és prioritari, així i tot la recompensa a les accions no sempre pren el curs que un espera, però crea condicions favorables al govern de la conducta. Per Maimònides, l'home només troba la felicitat quan actua segons el propòsit diví, i només es pot parlar del propòsit en un món que no està governat per la necessitat, del contrari seria negar la llibertat d'acció humana. La seva postura al respecte es mostra sobretot quan en la *Guia de perplexos* s'oposa a la idea aristotèlica d'un món governat per la necessitat. Concebre un món regit per la necessitat seria negar la contingència que és fruit de la llibertat d'actuar dels homes. Aquest és un punt central de la que considerem la proposta política de Maimònides que en aquesta investigació hem volgut subratllar i que el porta a oposar-se a la doctrina de l'eternitat aristotèlica. En un món governat per la necessitat, dirà, no hi ha lloc en realitat per la voluntat divina, Déu existeix sempre en estat d'actualitat. Maimònides planteja, en canvi, que la voluntat divina s'expressa en els sis dies de la Creació, eliminant la possibilitat d'una actuació miraculosa posterior sobre la natura, i que el coneixement de Déu inclou tot allò inexistent susceptible de ser o no ser que queda predisposat des del moment de la Creació. A diferència del Déu aristotèlic que s'asseu al final de la jerarquia metafísica i que l'home pot arribar a conèixer per mitjà de l'argumentació, el Déu amb voluntat de Maimònides introdueix un element d'imprevisibilitat i només es pot conèixer pel que fa i no pel que és.

El que hem volgut destacar és que assumir una o altra noció sobre Déu té implicacions més enllà de la discussió metafísica. Saber com Déu governa el món, el seu principi, és voler saber què hem de fer, quins resultats tindran les nostres accions. Un món en el que no hi ha verdaderament voluntat divina pot portar a creure que es pot saber per avançat quina recompensa tindran les nostres accions. Així, l'argument aristotèlic de la necessitat que s'associa a la doctrina de l'eternitat mena a creure que es pot conèixer l'essència de Déu, el què és, a partir dels seus efectes en la natura, per mitjà de proposicions i argumentacions, sense tenir en compte allò inexistent susceptible de ser o no ser i, per tant, negant la llibertat d'acció humana i la contingència a ella associada. En escollir l'argument de la Creació, Maimònides està

triant el Déu bíblic que no es deixa conèixer en la seva essència i diu “Jo sóc el qui sóc... Jo sóc” (Ex. 3: 14), el qui estic essent. Maimònides reconeix que no hi ha una demostració possible entre la doctrina de l’eternitat i la doctrina de la Creació, i apunta que Aristòtil també n’era conscient d’això, però tot i així la seva elecció és significativa: d’entre les dues doctrines, el mestre sefardita acaba escollint la que li genera menys dubtes i la menys perniciosa per la creença que pensava que calia mantenir respecte de la deïtat que és la que coincideix amb l’opinió de la tradició, d’Abraham i Moisès, la doctrina de la Creació. Malgrat que anuncia la seva preferència per la Creació, hi ha hagut entre els cercles d’estudiosos de Maimònides molta discussió sobre quina és realment la seva posició sobre el tema, després que Strauss apunti que en realitat es decantava per la doctrina de l’eternitat. El fet que digui que d’entre les dues, que considera igualment acceptables des del punt de vista de la raó, escull l’opinió menys perniciosa, ens ha dut a considerar l’elecció de Maimònides com una postura política deliberada. La doctrina de la Creació, en oposició a la doctrina aristotèlica de l’eternitat que manté la idea d’un món governat per la necessitat, situaria l’home en una millor posició respecte del món i de les seves circumstàncies.

La nostra lectura ha apostat per entendre aquesta preferència per la doctrina de la Creació com una qüestió política, de les opinions que considera necessàries mantenir pel bé del benestar polític, i aquest marc interpretatiu ens ha servit també per introduir-nos en altres aspectes del pensament de Maimònides. Quan el llegim des de la tradició revelada és, en definitiva, reprenent aquesta idea de la postura política deliberada, atenent a les opinions que considera que són preferibles mantenir a fi de guiar la vida de la ciutat. En general, considerarà que la Llei divina és el marc que millor predisposa a mantenir l’opinió menys perniciosa respecte de les coses divines i també el que regeix la conducta dels homes en contrast amb les *nomoi* gregues. En el tercer capítol hem estudiat la Llei divina com un tema de la política seguint l’afirmació que fa en el *Tractat de lògica*, quan al parlar sobre la ciència de la política diu que a nosaltres en aquests temps no ens calen les lleis i *nomoi* dels savis de les nacions antigues perquè la conducta dels homes és ordenada pels preceptes divins. Aquesta afirmació es presenta com la constatació que la Llei divina adopta una funció política, igual que qualsevol llei encarregada del govern de la ciutat. De fet, hem destacat la figura de Moisès per la seva activitat política. La dimensió política de la Llei s’ha fet evident també al explicar com la recepció de la Llei al mont Sinaí és la primera vegada que

Déu parla a tot el poble i hi estableix un pacte. Els israelites decideixen lliurament viure d'acord al mandat de Déu, la legitimitat de la Llei emana d'aquest poder de decidir en llibertat el que és convenient al bé de la comunitat i no del poder de Déu. Amb Maimònides hem fet èmfasi en aquest fet, en què els presents al mont Sinai escolten la veu i entenen que el que anuncia Déu per boca de Moisès és veritat, pel que els israelites demostren el seu poder de governar i ser governats. El marc que ens ha permès posar en valor la dimensió política de la Llei és el que envolta la promesa de Déu cap a Israel, quan es produeix el pacte mosaic, pel qual la terra promesa apareix en l'horitzó com un element que connota benestar.

Però ens hem volgut detenir sobretot en les diferències que per Maimònides la Llei divina presenta respecte d'altres sistemes legislatius. Hem vist que no s'ocupa d'administrar els assumptes de la ciutat *per se* sinó que té com a objectiu més elevat el benestar de l'ànima i que el seu legislador és un profeta. La Llei, des de la perspectiva maimonidiana, fa emergir un espai de transcendència que l'home transita a través de l'aprehensió intel·lectual en un procés que, seguint a Lorberbaum, hem definit com de naturalització del diví i que té lloc per la necessitat de l'home de governar i ser governat. A través del contacte amb l'intel·lecte diví l'home s'encamina a la perfecció racional i, sobretot, esdevé capaç de govern. En part, veient-ho des de la perspectiva maimonidiana, gràcies a que la mateixa creença en el fonament transcendent que és Déu possibilita reconèixer la nostra parcialitat, al evidenciar que la nostra saviesa i judici no és com la Seva saviesa i el Seu judici. El tipus de coneixement que és resultat del contacte amb la divinitat és essencialment polític en la mesura que, com hem destacat en aquesta tesi, ajuda a saber com viure, a destriar accions, a governar i ser governat. La Llei divina vol fer entendre alguna cosa de Déu, la intel·ligència suprema, busca la veritat a més a més de perseguir la pau social. Hem parlat concretament de la doble finalitat de la Llei: el benestar del cos i el benestar de l'ànima, que té a veure amb mantenir opinions correctes, i de com un i altre es relacionen. El benestar de l'ànima és un objectiu de noblesa més alta, diu, però el benestar del cos és prioritari, "anterior en naturalesa i temps". En aquest sentit, hem ressaltat com aquest lligam que estableix entre el benestar del cos i de l'ànima és una singularitat de la proposta interpretativa de Maimònides que fa que la cerca d'allò transcendent acabi essent indeslligable de la preocupació pel benestar corporal. Hem posat atenció a la seva vessant com a metge per mostrar com parteix de la convicció

que es pot actuar sobre el cos per ajudar a l'ànima a exercitar-se millor, predisposar-la a fer el que és útil o consonant a la raó, i també a la inversa, que les afeccions anímiques poden afectar al cos. Al seu torn, el lligam que estableix entre el benestar del cos i de l'ànima el porta a considerar que els preceptes morals de la Llei no tenen finalitat per si mateixos. Hem vist que la idea que la perfecció intel·lectual és la finalitat última de la Llei era quelcom nou en el si del judaisme, i en aquest esquema la moral és prèvia, no el resultat de la virtut racional, igual que la política. Dit en altres paraules, per Maimònides el coneixement de Déu és el resultat i no la causa de la prosperitat. Aquesta idea que es desprèn de la seva interpretació de la Llei resulta interessant de cara a plantejar tota filosofia moral i política. Hem ressaltat com la moral en Maimònides no té finalitat per si mateixa, no busca el ritual i l'ordre per se, ni tampoc és el resultat de la virtut racional, sinó que és més aviat a la inversa de com s'acostuma a considerar des del racionalisme moral: a través del compliment dels preceptes Déu "conserva la vida" i, d'aquesta manera, predisposa als homes al perfeccionament de l'ànima i aquests poden ser "feliços per sempre". Un punt crucial que hem posat en relleu i que explica aquesta postura és que Maimònides, a diferència de la tradició filosòfica, no assumeix que el coneixement és virtut, perquè parteix de la idea que no és suficient conèixer el bé per escollir-lo.

Això ens ha donat una perspectiva interessant sobre la legitimitat de la llei i la obligatorietat del mandat. Quan la Torà diu "Quina felicitat tan gran reserva als qui us temen!" (Ps. 31:20), o "A fi que siguis feliç i visquis llargament" (Dt. 22:7), o coses per l'estil, dirà Maimònides, no està dient que la seva finalitat sigui donar totes aquestes coses en recompensa. El que està dient la Torà, diu Maimònides, és que Déu promet que eliminarà els destorbs i donarà salut i tranquil·litat per tal que assolim un coneixement perfecte de Déu i mereixem de viure en el món que ve. La Torà et promet que si vols complir els preceptes t'ajudarà a complir-los, perquè és impossible que l'home pugui complir els preceptes si està malalt, té set o gana. En el món que ve, en el qual les nostres ànimes esdevenen intel·ligents pel coneixement que tenen del Creador, no hi ha guerres, totes les nacions volen estar en pau, i no hi ha res que privi l'home de complir amb els preceptes. Des d'aquesta perspectiva, la Torà com a llei no suscita obediència perquè ordena fer el bé, a diferència del que planteja Aristòtil en la seva *Ètica a Nicòmac*, per exemple, sinó perquè posa les condicions per tal que els homes quotidianament puguin assolir coneixement de Déu i complir amb els preceptes,

ja sigui perquè aquesta assegura el benestar corporal com perquè inculca en els homes opinions correctes respecte les coses divines. Ens hem trobat amb una forma d'obediència a la llei que idealment es dona a través de l'enteniment, no de la moral, encara que en un primer moment calgui confiar en els judicis de l'autoritat. Pel que fa al paper pròpiament de la política, a l'hora de parlar sobre la qüestió de la Llei divina hem posat el focus d'atenció en la promesa per posar en relleu com des d'aquí emergeix l'espai per a la política. A través de la promesa, la Llei dona continuïtat al pacte abrahàmic pel qual els israelites envien a Déu a fora. En aquest espai no desproveït de transcendència però lliure d'omnipotència l'home pot perfeccionar la seva naturalesa racional i política.

En l'últim capítol de la tesi hem desenvolupat la noció de la profecia en Maimònides, la referent als profetes diferents de Moisès, la qual ens ha permès mostrar la manera com Déu influencia el món encara que no sigui un cos o una força en un cos i amb la qual hem posat en relleu el paper de la imaginació a més a més del de l'intel·lecte. El que hem intentat defensar és que la política en Maimònides es troba en el nucli de la seva profetologia, constituint el coneixement profètic, que apel·la a les seves facultats racional i imaginativa, un model de coneixement polític. Per això, hem presentat al profeta en la seva funció polític-messiànica i hem aprofundit en les particularitats del coneixement profètic. En parlar de la paràbola del palau del capítol III: 51 de la *Guia de perplexos*, hem vist que Maimònides presenta la figura d'un governant (Déu) i els diferents graus de "proximitat" a què poden arribar els habitants d'una ciutat, com una gradació dels diferents tipus de coneixement. Alguns habitants no han vist mai al governant, dirà, viuen d'esquena a ell perquè mantenen opinions incorrectes. La majoria, els qui segueixen els manaments, s'encaminen en la direcció correcta, però no arriben a veure el seu habitatge. Els qui estudien la llei i mantenen opinions correctes es troben en el mateix habitatge que el governant. Després hi hauria els qui es dediquen a l'especulació, que dominen la ciència natural i la ciència divina, que aconsegueixen anar més enllà i entrar en l'avantcambra. El profeta se situa per sobre de tots en aquesta jerarquia, essent l'únic que està en el "consell de govern", que participa del govern diví. Segons es desprèn d'aquesta gradació, el profeta per Maimònides coneix la ciència natural i la ciència divina, com els qui estan avesats a l'especulació, i a més a més coneix alguna cosa del govern i la voluntat divines, dels modes en que Déu governa el món. En aquesta investigació hem mantingut que el

profeta, precisament perquè brega directament amb aquestes qüestions de naturalesa política, no pot més que rebre la veritat en forma de flaixos. De la mateixa manera, a l'hora de comunicar aquesta veritat no pot fer-ho sempre de forma sistemàtica. Seguint a María Zambrano hem considerat la *Guia de perplexos* com el màxim exponent d'un gènere de coneixement que actua diferentment de com ho fa el pensament filosòfic. La guia és capaç de conservar l'empremta de l'home concret perquè no busca un saber universal ni idees atemporals, dèiem amb Zambrano, sinó que té per objectiu transformar la vida. Des d'aquí, hem arribat a la conclusió que el gènere que li escau a la *Guia de perplexos* és el de la persuasió, perquè considerem que està escrita de tal manera que el lector entengui per ell mateix i apreciï les opinions que són útils pel bé del benestar polític. Així, de la mateixa manera que hem vist que l'elecció de la doctrina de la Creació és una postura política deliberada, hem afirmat que Maimònides escriu la *Guia de perplexos* com un acte polític. Pensem que la intenció de l'obra, centrada en esclarir el sentit dels llibres profètics, és en últim terme evitar que s'instal·lin opinions que creu que són perjudicials respecte l'opinió que pensava que calia mantenir pel bé del benestar polític. Maimònides parla del que és necessari políticament, en una forma que apel·la a l'ànima més que a la ment perquè busca l'enteniment i també l'acceptació.

Sobre la imaginació, hem constatat que juga un rol fonamental en la revelació profètica, però ambigu: és capaç d'aportar coses noves al món, d'ampliar la perspectiva, però també pot portar a imaginar que existeixen coses que no són conforme a la realitat. Un dels problemes del coneixement per Maimònides és precisament la dificultat de diferenciar el que és fruit de l'intel·lecte i el que és fruit únicament de la imaginació. En les representacions mentals hi troba sovint una forma internalitzada d'idolatria com seria l'intent de projectar en Déu el que és resultat de la pròpia imaginació. La ficció que resulta de la imaginació és causa del mal per Maimònides, més que la ignorància. A través de la figura d'Abraham hem introduït aquesta qüestió de la idolatria, que té relació amb el problema que planteja la imaginació, igual com l'episodi de l'expulsió d'Adam i Eva del Jardí de l'Edèn que també hem tractat en el capítol final per mostrar el problema que planteja la imaginació, quan aquesta actua com a intermediària entre Creador i món creat d'una manera fantasiosa. Malgrat tot, encara que en la profecia intervingui la imaginació i

que aquesta planteja problemes com els que aquí ressaltem, per Maimònides el del profeta segueix essent el rang més alt de coneixement polític.

Finalment, hi ha temes que aquesta investigació ha plantejat d'una manera tangencial i que es poden explorar en un futur: aprofundir en el que comentàvem abans sobre si la ciència política en Maimònides s'avé a la ciència política que reclama Arendt que ha de partir d'una filosofia en que els homes només existeixen en plural; abordar d'una manera més detallada la qüestió de la forma i contingut de la *Guia de perplexos* que ens ha portat a afirmar que es tracta d'un gènere de la persuasió; o bé estudiar els usos del relat adàmic en contrast amb la lectura de Maimònides. Hem intentat entendre i fer comprendre la seva obra en els propis termes de l'autor, de vegades a costa de limitar la discussió amb d'altra literatura secundària, ja que hem primat com a objectiu d'aquesta investigació el poder mostrar la dimensió política del seu pensament que no sempre ha estat recollida pels estudiosos de Maimònides. Ara, esperem que el treball que hem realitzat obri algunes escletxes i que més enllà de presentar a Maimònides com un pensador polític permeti abordar problemàtiques polítiques concretes atenent a les particularitats de la perspectiva teòrico-política maimonidiana.

Bibliografia

1. Escrits de Maimònides

Guía de descarriados, DUJOVNE, León (ed. i trad.), Editorial Sigal, Buenos Aires, 1955.

The Code of Maimonides. Book Fourteen: The Book of Judges, Yale University Press, New Haven i Londres, 1963.

«Letter on Astrology», a LERNER, Ralph; MAHDI, Muhdin (eds.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Cornell University Press, Ithaca, 1963, p. 227-236.

The Guide of the Perplexed, PINES, Shlomo (ed. i trad.), University of Chicago Press, Chicago, 1963-1969.

Mishneh Torah. The book of knowledge, HYAMSON, Moses (ed. i trad.), Boys Town Jerusalem Publishers, Jerusalem, 1965.

«Laws concerning idolatry and the ordinances of heavens», a *Mishneh Torah. The book of knowledge*, a HYAMSON, Moses (ed. i trad.), Boys Town Jerusalem Publishers, Jerusalem, 1965, p. 65b-81b.

The Eight Chapters of Maimonides on Ethics (Shemonah Perakim), ed. Joseph I. Gorfinkle, Ams Press, Nova York, 1966.

«Maimonides' introduction to Mishneh Torah», a TWERSKY, Isadore (ed.), *A Maimonides Reader*, Library of Jewish Studies, Behrman House, Vol.13 Núm. 2, Nova York, 1972, p.159-165.

«Mishneh Torah. Laws concerning repentance 10:5», a Isadore TWERSKY (ed.), *A Maimonides Reader*, Behrman House, Nova York, 1972, p. 84-85.

De la Guia dels perplexos i altres escrits, FELIU, Eduard (ed. i trad.), Editorial Laia, Barcelona, 1986.

«Del Tractat de lògica», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, trad. Eduard Feliu, Editorial Laia, Barcelona, 1986, p. 71-74.

«Del Comentari al Tractat Sanhedrin», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, Feliu, Eduard (ed. i trad.), Editorial Laia, Barcelona, 1986, p. 300-317.

«Del Codi o Mishné Torà», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, Feliu, Eduard (ed. i trad.), Editorial Laia, Barcelona, 1986, p. 215-246.

«Del Comentari a la Misnà», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, Feliu, Eduard (ed. i trad.), Editorial Laia, Barcelona, 1986, p. 247-300.

- «Introducció del Comentari al Tractat Avot», a *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, FELIU, Eduard (ed. i trad.), Editorial Laia, Barcelona, 1986, p. 249-251.
- «Human Dispositions, 4:1», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishing, Jerusalem, 1986-2007, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Human_Dispositions.4.1?lang=en&with=all&lang2=en
- «Foreign Worship and Customs of the Nations», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Jerusalem, 1986-2007, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Foreign_Worship_and_Customs_of_the_Nations.2?lang=bi&with>About&lang2=en
- «The Sanhedrin and the Penalties within their Jurisdiction 23:5», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishers, Jerusalem, 1986-2007, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_The_Sanhedrin_and_the_Penalties_within_their_Jurisdiction.14?lang=bi&with>About&lang2=en
- «Repentance 8:2», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishing, Jerusalem, 1986-2007, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Repentance.8.2?lang=bi
- «Repentance 8:6», a *Mishneh Torah*, trad. Eliyahu Touger, Moznaim Publishing, Jerusalem, 1986-2007, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Repentance.8.6?lang=bi
- «Carta sobre astrologia», a *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, trad. Judit Targarona Borrás, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1987, p. 225-251.
- «Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen», a *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, trad. Judit Targarona Borrás, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1987, p. 133-222.
- «Epístola a su hijo Abraham», a *Cinco epístolas de Maimónides*, trad. María José Cano i Dolores Ferre, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1988, p. 125-142.
- «Epístola sobre la conversión forzosa», a *Cinco epístolas de Maimónides*, trad. María José Cano i Dolores Ferre, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1988, p. 49-75.
- El régimen de salud. Obras médicas I*, trad. Lola Ferre, Ediciones El Almendro de Córdoba, Córdoba, 1991.
- Guía de perplejos*, GONZALO MAESO, David (ed. i trad.), Trotta Editorial, Madrid, 2008.
- «Rambam on Mishnah Berakhot 9:5», a *Mishnah*, trad. Sefaria a partir d'edició de Vilna, 1913, www.sefaria.org, https://www.sefaria.org/Mishnah_Berakhot.9.5?lang=bi&p2=Rambam_on_Mishnah_Berakhot.9.5.3&lang2=bi&w2=all&lang3=en

2. Escrits sobre Maimònides consultats

- ALEXANDER, Tamar; ROMERO, Elena, *Érase una vez...Maimónides*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1988.
- ALTMANN, Alexander, «Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?», a *Association for Jewish Studies, Review*, III, 1978, p. 1-19.
- AXELROD-KORENBROT, Alicia, *Maimónides filósofo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981.
- BAKAN, David, MERKUR, Dan, WEISS, David S.; *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Percussor of Psychoanalysis*, State University of New York, Albany, 2009.
- BELTRÁN, Miquel; FULLANA, Guillema, «Los dos incompatibles Dioses de Maimónides», a *Mediaevalia. Textos e Estudios*, 2003, p. 73-92.
- BERMAN, Lawrence B., «A Reexamination of Maimonides' 'Statement on Political Science'», a *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, Núm. 1, 1969, p. 106-111.
- BERMAN, Lawrence B., «The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamicate Civilization», a Joel L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Liverpool University Press, Oxford, 1991, p.13-32.
- BLIDSTEIN, Gerald J., «The 'Other' in Maimonides Law» a *Jewish History*, Vol. 18, Núm. 2-3, 2004, p. 173-195.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo, *Historia de la filosofía española (siglos VIII-XII: los Judíos)*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911.
- BOURETZ, Pierre, *Lumières du Moyen-Âge. Maïmonide philosophe*, Gallimard, Paris, 2015.
- BRAGUE, Rémi, «Leo Strauss et Maimonide» a PINES, Shlomo, YOVEL, Yirmiyahu (eds.); *Maimonides and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Philosophical Encounter*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1986, p. 246-268.
- BRESLAUER, S. Daniel, «Philosophy and Imagination: The Politics of Prophecy in the View of Moses Maimonides», a *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 70, Núm. 3, 1980, p. 153-171.
- COHEN, Hermann, *Ethics of Maimonides*, trad. Almut Sh. Bruckstein, The University of Wisconsin Press, Madison, 2004.
- , *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004.

- CRESCAS, Hasdai, *Light of the Lord*, trad. Roslyn Weiss, Oxford University Press, Oxford, 2018.
- DAVIDSON, Herbert A., «Maimonides' Secret Position On Creation», a TWERSKY, Isadore (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge i Londres, 1979, p. 16-40.
- , *Moses Maimonides. The Man and his Works*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- DIAMOND, James A., «Maimonidean Scholarship: Pointing the Way beyond the Academy», a *Jewish History*, Vol. 18, Núm. 2/3, *Commemorating the Eight Hundredth Anniversary of Maimonides' Death*, 2004, p. 227-241.
- EFROS, Israel, «Maimonides' Treatise on Logic (Maḳālah fi-Šinā'at Al-Mantiḳ): The Original Arabic and Three Hebrew Translations», a *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, Vol. 8, 1938, p. 3-65.
- FAUR, José, «Maimonides on Imagination. Towards a Theory of Jewish Aesthetics», a *The Solomon Goldman Lectures*, The Spertus College of Judaica Press, Núm. 6, 1993, p. 89-104.
- , «Anti-Maimonidean Demons», a *Review of Rabbinic Judaism*, Vol. 6, Núm 1, Leiden, 2003, p. 3-52.
- FERRE, Lola, «El alma en las obras médicas de Maimónides», a *Revista Española de Filosofía Medieval*, Núm. 12 , 2005, p. 55-64.
- FOX, Marvin, «The Guide of the Perplexed (review)» a *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 3, Núm. 2, 1965. p. 265-274.
- , «Maimonides and Aquinas on Natural Law», a FOX, Marvin, *Interpreting Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago, 1990. p. 124-151.
- FRANK, Daniel H., «Anger as a Vice: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics» a *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, Núm. 3 (Jul., 1990), p. 269-281.
- , «Reason in Action: The 'Practicality' of Maimonides's Guide», a FRANK, Daniel H., (ed.), *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1995.
- FUNKENSTEIN, Amos, *Maimónides. Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*, trad. Carolina Kohan, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012.
- GAOS, José, «La filosofía de Maimónides», a *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba*, núm. 46, 1935, p. 291-316.
- GASPARI, Ilaria, «Immaginazione produttiva e profezia, fra Maimonide e Spinoza», a *Spinoza nel XXI secolo*, ETS, Pisa, 2012, p. 169-197.
- GILSON, Étienne, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Ediciones Rialp, Madrid, 2004 [1979].

- GITELMAN, Zvi Y., (ed.), *The Emergence of Modern Jewish Politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2003.
- HART GREEN, Kenneth, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany, 1993.
- , *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- , «Chapter 7. The Maimonidean Revolution. Western Tradition as Reason and Revelation», a *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago i Londres, 2013, p. 135-136.
- HARTMAN, David, «Creativity and Imitatio Dei» a *S'Vara. A Journal of Philosophy, Law and Judaism*, Vol. 2, Núm. 1, 1991, p. 36-43.
- HARVEY, Steven, «Maimonides in the Sultan's Palace», a KRAEMER, Joel L., *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Liverpool University Press, Londres, 1991, p. 47-75.
- IVRY, Alfred L., «Leo Strauss on Maimonides», a UDOFF, Alan (ed.), *Leo Strauss's Thought: Towards a Critical Engagement*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1991, p. 75-91.
- JEREMY SILVER, Daniel, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Brill, Leiden, 1965.
- JORBA, Helga, «David Bakan, Dan Merkur, David S. Weiss, Maimonides' cure of souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis», a *Foro Interno*, Núm. 12, 2012, p. 239-243.
- , «Profetología y ciencia política», a *Desafíos. Questiones de Ruptura*, Vol. 1, Núm. 2, 2017, p. 257-265.
- JOSPE, Raphael, «The Book of Job as a Biblical 'Guide of the Perplexed'», a PARRY, Donald W.; PETERSON, Daniel C.; RICKS, Stephen D., (eds.), *Revelation, Reason, and Faith: Essays in Honor of Truman G. Madsen*, Maxwell Institute Publications, 2014, www.scholarsarchive.byu.edu, <https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1066&context=mi>
- KAPLAN, Lawrence, «Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy», a *The Harvard Theological Review*, Vol. 70, Núm. 3-4, 1977, p. 233-256.
- KELLNER, Menachem, *Maimonides on Human Perfection*, Brown Judaic Studies, Scholars Press, Atlanta, 1990.
- , Menachem, «Maimonides' Conception of the Ultimate Meaning of Life: Human Perfection. A Further Contribution to URAM Maimonides Studies», a *Ultimate Reality and Meaning*, Vol. 14, Issue 3, 1991, p. 175-184.

- , «Strauss' Maimonides vs. Maimonides' Maimonides: Could Maimonides have been both Enlightened and Orthodox?», a *Le'ela*, Núm. 50, 2000, p. 29-36.
- KRAEMER, Joel L., «Maimonides on the Philosophic Sciences in his Treatise on the Art of Logic», a Joel L. KRAEMER (ed.), *Perspectives on Maimonides*, Oxford University Press, Oxford, 1991, p. 77-104.
- , (ed.), *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Liverpool University Press, Oxford, 1991.
- , «Moses Maimonides: An Intellectual Portrait», a SEESKIN, Kenneth (ed.), *Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Illinois, 2006.
- , *Maimonides. The Life and World of One of the Civilizations' Greatest Minds*, Doubleday, Nova York, 2008.
- KREISEL, Howard, *Maimonides' Political Thought, Studies in Ethics, Law and the Human Ideal*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- LASTRA, Antonio; MONTSERRAT MOLAS, Josep (eds.), *Leo Strauss, Philosopher. European Vistas*, State University of New York Press, Albany, 2016.
- , «A Proem», a LASTRA, Antonio; MONTSERRAT MOLAS, Josep (eds.), *Leo Strauss, Philosopher. European Vistas*, State University of New York Press, Albany, 2016, p. 1-14.
- LEAMAN, Oliver, «Maimonides, imagination and the objectivity of prophecy», a *Religion*, Vol. 18, Núm. 1, 1988, p. 69-80.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Antología de la Guía de Maimónides por Leibniz*, trad. Walter Hilliger, Le Cercle Hilliger, Nova York, 2022.
- LEVINE, Michael P., «The Role of Reason in the Ethics of Maimonides: or, Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even if He Did Not» a *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 14, Núm. 2, 1986, p. 279-295.
- LEVINAS, Emmanuel, «The contemporary relevance of Maimonides (1935)», trad. Michael Fagenblat, a *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 16, Núm. 1, 2008, p. 91-94.
- MACY, Jeffrey. «Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties», a PINES, Shlomo; YOVEL, Yirmiyahu (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Springer Dordrecht, Nova York, 1986, p. 185-201.
- MELAMED, Yitzhak Y., «Salomon Maimon and the Failure of Modern Jewish Philosophy», [www.academia.edu](http://www.academia.edu/10753050/Salomon_Maimon_and_the_Failure_of_Modern_Jewish_Philosophy_English_version_email_work_card=view-paper), https://www.academia.edu/10753050/Salomon_Maimon_and_the_Failure_of_Modern_Jewish_Philosophy_English_version_email_work_card=view-paper
- MENDELSSOHN, Moses, *Hebrew Writings*, trad. Edward Breuer, Yale University Press, New Haven, 2018.
- MONTSERRAT MOLAS, Josep, «La descoberta 'platònica' de Maimònides en Leo Strauss», a *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Núm. 54, 2015. p. 55-75.

- MUGUERZA, Javier, *Des de la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990.
- ORIÁN, Meir, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. Zeev Zvi Rosenfeld, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 2004.
- OUAKNIN, Marc-Alain, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, trad. Alberto Sucasas, Riopiedras, Barcelona, 1999.
- PINES, Shlomo, «The Philosophical Sources of *The Guide of the Perplexed*», PINES, Shlomo a *The Guide of the Perplexed*, Vol. 1, University of Chicago Press, Chicago, 1963, p.lvii-cxxxiv.
- , «Translator's Introduction», a Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago i Londres, 1963, pp. lvii-cxxxiv.
- , «Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*, Maimonides, and Kant», a SEGAL, Ora (ed.), *Further Studies in Philosophy*, Magnes Press, Jerusalem 1968, p. 3-54.
- , «The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides», a TWERSKY, Isadore (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1979, p. 82-109.
- PINES, Shlomo; YOVEL, Yirmiyahu (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Springer Dordrecht, Nova York, 1986.
- RAVVEN, Heidi M., «Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination. Part 1. Maimonides on Prophecy and the Imagination», a *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, Núm. 3, 2001, p. 193-214.
- , «Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination. Part 2: Spinoza's Maimonideanism», a *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, Núm. 3, 2001, p. 385-406.
- RIBERA FLORIT, Josep; JIMÉNEZ Esther, *Poemes de Meixul·lam de Piera*, Patronat Call de Girona, Girona, 2008.
- ROIZ, Javier, «Maimónides y la teoría política dialéctica», a *Foro Interno*, Núm. 6, 2006, p. 11-38.
- , *Maimónides y la teoría política del sur de Europa*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2007.
- ROTH, Leon, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- SABAN, Mario Javier, *La matriz intelectual del Judaísmo y la Génesis de Europa*, Mario Javier Saban, Buenos Aires, 2005.
- , *Rambam. El Genio de Maimónides*, Mario Javier Saban, Buenos Aires, 2008.

- SAMUELSON, Norbert M., «Maimonidean Scholarship at the End of the Century», a *AJS Review*, Vol. 26, Núm. 1, 2002, p. 93-107.
- SEESKIN, Kenneth, «Esotericism and the Limits of Knowledge: A Critique of Strauss», a *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, Oxford University Press, Nova York i Oxford, 2000, p. 177-188.
- , «Maimonides' sense of history», a *Jewish History*, Núm. 18, 2004, p. 142-143.
- , «Maimonides' appropriation of Aristotle's ethics», a MILLER, Jon (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 107-125
- SOLOVEITCHIK, Joseph B., *Maimónides, entre la filosofía y la Halajá*, trad. Javier Guerrero, Alpha Decay, Barcelona, 2018,
- STERN, Josef, «Maimonides on Language and the Science of Language», a COHEN, Robert S.; LEVINE, Hillel (eds.), *Maimonides and the Sciences*, Springer Science & Business Media, Boston, 2001, p. 173-226.
- , «The Embodied Life of an Intellect», a *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, Cambridge i Londres, 2013, p. 306-349.
- , «The Agendas of Shlomo Pines for Reading the *Guide of the Perplexed* from 1963 to 1979», a MANEKIN, Charles H.; DAVIES, Daniel, (eds.), *Interpreting Maimonides. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 208-227.
- STRAUSS, Leo, «Maimonides' Statement on Political Science», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol.22, 1953, p. 115-130.
- , «How to begin to study the *Guide of the Perplexed*», MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, trad. Shlomo Pines, University of Chicago Press, Chicago i Londres, 1963, p. xi-Ivi.
- , Maimonide, BRAGUE, Rémi (ed.), Imprimerie des Presses Universitaires de France, Vendôme, 1988.
- , *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trad. Eve Adler, State University of New York Press, Albany, 1995.
- , *El libro de Maimonides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012.
- , «La exposición de la ciencia política en Maimónides», *El libro de Maimonides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 382-383.
- , «El lugar de la doctrina de la profecía [providencia] según Maimónides», a *El libro de Maimonides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 255-272.

- , «Cómo empezar a estudiar la *Guía de perplejos*», *El libro de Maimónides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 395- 478.
- , «Filosofía y ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», *El libro de Maimónides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 45-201.
- , «Algunas observaciones sobre la ciencia política de Maimónides y Al-farabi», a *El libro de Maimónides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 203-253.
- , «El carácter literario de la *Guía de perplejos*», a *El libro de Maimónides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 289-370.
- , «Notas sobre *El libro del conocimiento* de Maimónides», a *El libro de Maimónides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 479-504.
- , «Nota sobre el *Tratado del arte de la lógica* de Maimónides», a *El libro de Maimónides*, LASTRA, Antonio; MIRANDA, Raúl (eds.), Pre-Textos, València, 2012, p. 511-515.
- STROUMSA, Sarah, *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- , «On Maimonides and on Logic», a *Aleph*, Vol. 14, Núm. 1, 2014, p. 259-263.
- RAVITZKY, Aviezer, «Maimonides: Esoterism and Educational Philosophy», a SEESKIN, Kenneth (ed.), *Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge i New York, 2005, p. 300-323.
- ROBINSON, James T. (ed.), *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought*, Vol. 9, Brill, Leiden, 2009.
- TWERSKY, Isadore, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale University Press, New Haven, 1982.
- WOLFSON, Harry A., «Note on Maimonides' Classification of the Sciences», a *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 26, Núm. 4, 1936. p. 369-377.
- , «Hallevi and Maimonides on Prophecy», a *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 33, Núm. 1 (1942), p. 49-82.
- WEISS, Roslyn, «Maimonides on Perfecting Perfection», a *The Harvard Theological Review*, Vol. 110, Núm. 3, 2017, p. 339-359.
- ZEV HARVEY, Warren, «Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible» a *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 55 (1988), p. 59-77.

- , «Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics», a ROBINSON, Ira, et al., (eds.), *The Thought of Moses Maimonides*, Edwin Mellen, Nova York, 1990, p.1-15.
- , «Why Maimonides Was Not a Mutakallim», a KRAEMER, Joel L. (ed.), *Perspectives on Maimonides*, Oxford, 1991, p. 105-114.
- , «Four Jewish Visions of the Garden of Eden», a *Religions*, Núm. 14, 2023, p. 1-11.

3. Altres fonts

- ADORISIO, Chiara, «Philosophy of Religion or Political Philosophy? The Debate Between Leo Strauss and Julius Guttman», a *European Journal of Jewish Studies*, Vol. 1, 2007, p. 135-155.
- ADRIÁN LARA, Laura, *Dialéctica y calvinismo. Una reflexión desde la teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2015.
- ALBANEL, Véronique, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2010.
- ALFARABI, Abu Nasr, *El camino de la felicidad*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Trotta Editorial, Madrid, 2002.
- AL-HARIZI, Judá ben Shelomo, *Las asambleas de los sabios (Tahkemoní)*, VALLE RODRÍGUEZ, Carlos del (ed.), Universidad de Murcia, Murcia, 1988.
- ALTMANN, Alexander, «Leo Strauss (1899-1973)», a *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 41/42 (1973 - 1974). p. xxxiii-xxxvi.
- ARENDT, Hannah, «Philosophy and Politics», a *Social Research*, Vol. 57, Núm. 1, Philosophy and Politics II (1990), p. 73-103.
- , *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , «Verdad y política», a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Ediciones Península, Barcelona, 1996, p. 239- 277.
- , *La vida del espíritu*, trad. Fina Birulés i Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002.
- , *Diario filosófico, 1950-1973*, trad. Raúl Gabás, Herder Editorial, Barcelona, 2011.
- ARISTÒTIL, *Política*, trad. Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 1988
- , *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

- , *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- , *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1998.
- ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA, *Bíblia Catalana Interconfessional*, Editorial Claret i Societats Bíbliques Unides, Barcelona, 1993, <https://www.biblija.net>, <https://www.biblija.net/biblija.cgi?biblia=biblia&l=ca>
- BAER, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. José Luis Lacave, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1998.
- BENJAMIN, Walter, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos» [1916] a *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 1991.
- BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom, *Correspondencia 1933-1940*, trad. Rafael Lupiani i Begoña Llovet, Taurus, Madrid, 1987.
- BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1781), Clarendon Press, Oxford, 1907, www.econlib.org, <https://www.econlib.org/> <https://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html>
- BIRULÉS, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.
- , *Hannah Arendt: el món en joc*, Arcàdia, Barcelona, 2023.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo, *Historia de la filosofía espanyola (siglos VIII-XII: Judíos)*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911.
- BLUMENBERG, Hans, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, trad. Teresa Rocha i Isidoro Reguera, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- BUTLER, Judith *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- CHACÓN, Pedro, «Otros caminos del pensar», a María Zambrano, *Confesiones y guías*, Eutelequia, Madrid, 2011, p. 11-34.
- CHAZAN, Robert, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath*, University of California Press, Berkeley i Los Angeles, 1992.
- CIRLOT, GARÍ, Victoria, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999.
- COHEN, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Rubí, Anthropos Editorial, 2004.
- DORADO, Juan, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

- FAUR, José, «Understanding the covenant» a *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*, Vol. 9, Núm. 4, 1968, p. 33-55.
- FORCANO, Manel, *A fil d'espasa. Les croades vistes pels jueus*, La Magrana, Barcelona, 2007.
- FUNKENSTEIN, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- FUSTER PEIRÓ, À. Lorena, *La imaginació arrelada: una proposta interpretativa a partir de Hannah Arendt*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2010.
- , «Imaginació. Arendt i la imaginació» a *Taula. Quaderns de Pensament*, Vol. 43, 2011, p. 59 – 70.
- , «La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Hannah Arendt lectora de Immanuel Kant», a *Hannah Arendt. El arte de leer*, Katz, Buenos Aires, 2017, p. 85-108.
- GARIN, Eugenio, *Medioevo y Renacimiento*, Taurus Ediciones, Madrid, 1981, p. 113, 129.
- GRAETZ, Heinrich, *History of the Jews*, Vol. 3, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1894.
- GUTTMANN, Julius, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*, trad. David W. Silverman, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973.
- HAAS, Alois M., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, trad. Victoria Cirlot i Amador Vega, Ediciones Siruela, Madrid, 1999.
- HALBERTAL, Moshe, «Halakhah And Morality. The Case of the Apostate City» a *S'Vara. A Journal of Philosophy, Law and Judaism*, Vol. 3, Núm. 1, 1993, p. 67-72.
- HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai, *Idolatría. Las guerras por las imágenes. Raíces de un conflicto milenario*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003.
- HARRISON, Peter, «Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe», a *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, núm. 2, 2002, p. 239-259.
- JIMÉNEZ, Esther, «María Zambrano y la tradición judía», a *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, Núm. 7, 2005, p. 44-55.
- LÉVINAS, Emmanuel, «Pau i proximitat», a *Humanisme de l'altre home*, trad. Xavier Antich, Eliseu Climent, València, 1993.
- LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, trad. Esther Cohen i Silvana Rabinovich, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

- LORBERBAUM, Menachem, *Politics and the Limits of Law. Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- , «Making and Unmaking the Boundaries of Holy Land», a BUCHANAN, Allen; MOORE, Margaret (eds.), *States, Nations and Borders. The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 19-40.
- , «Spinoza's Theological-Political Problem», a *Hebraic Political Studies*, Vol. 1, Núm. 2, 2006, p. 203-223.
- MAQUIAVEL, *El Príncipe*, trad. Jordi Moners i Sunyol, Edicions 62, Barcelona, 2000.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*, Vol. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994.
- MUMFORD, Lewis, *The City in History. Its Origins, Its Transformations and Its Prospects*, Harcourt Brace Jovanovich, Nova York, 1961.
- NAGREL·LA, Samuel ibn, *Poemes*, II, Num. 147, a AYOSO MARTÍNEZ, José Ramón, *La edad de oro de la Granada judía (Siglo XI)*, www.ugr.es, <http://www.ugr.es/~jayaso/JUD-ESPAGNA/Articulos-ESP/15-9-02%204.pdf>
- NAHMÀNIDES, (Mossé ben Nahman de Girona), «Les Excel·lències de la Torà (Torat Adonai Temima)», a *El Llibre de la Redempció i altres escrits de Mossé ben Nahman de Girona*, trad. Eduard Feliu, Ajuntament de Girona i Universitat de Barcelona, Girona, 1993, p. 101-185.
- NEUSNER, Jacob, *Between Time and Eternity: The Essentials of Judaism*, Dickenson Publishing Company, Encino, 1975.
- OUAKNIN, Marc-Alain, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, trad. Alberto Sucasas, Barcelona, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1999.
- PEREDNIK, Gustavo Daniel, «Abraham y la fe», a *Grandes pensadores. Judíos en la civilización occidental*, Universidad Ort, Uruguay, 2005, p. 15-24.
- ROCAFORT, Víctor Alonso, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.
- ROIZ, Javier, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003.
- , *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.
- , *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.
- , «Teoría e ingeniería de la vida pública» a *CIDE*, Núm. 269, 2016, p. 1-32.
- ROMERO CASTELLÓ, Elena; MACÍAS KAPÓN, Uriel, *Los judíos de Europa. Un legado de 2000 años*, Anaya, Madrid, 1994.

- SCHOLEM, Gershom , «El misticisme de la Merkabá y el gnosticismo judío», a *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. Beatriz Oberländer, Ediciones Siruela, Madrid, 2012, p. 61-100.
- SEESKIN, Kenneth, *No Other Gods: the Modern Struggle Against Idolatry*, Behrman House, New Jersey, 1995.
- , «Metaphysics and Its Transcendence», a SEESKIN, Kenneth (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 82-104.
- SIRCZUK, Matías, *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*, Universitat de Barcelona, 2013, <https://diposit.ub.edu>
[https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/125334/Mat%
c3%adas_Sirczuk_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/125334/Mat%c3%adas_Sirczuk_TESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- SOLOVEITCHIK, Joseph B., *Reflections of the Rav. Lessons in Jewish Thought*, Vol. 1, Ktav Publishing House, New Jersey, 1993.
- SPINOZA, Baruch, *Ética*, trad. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- , *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- STEINER, George, «Our Homeland, the Text», a *Salmagundi*, Núm. 66, 1985, p. 21-255
- STERN, David, «Una introducción a la historia de la Biblia hebrea en Sefarad», a *Esperanza Alfonso, et al. (eds.), Biblias de Sefarad*, CSIC, Madrid, 2012.
- STRAUSS, Leo, «A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss», a STRAUSS, Leo, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, HART GREEN, Kenneth, ed. State University of New York Press, Albany, 1997, p. 457-466.
- , *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2004.
- , *La persecución y el arte de escribir*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.
- , *Derecho natural e historia*, trad. Luciano Noretto, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014.
- , *¿Qué es la filosofía política? Y otros ensayos*, trad. Juan García-Morán Escobedo, Alianza editorial, Madrid, 2014.
- , «How to Begin to Study Medieval Philosophy», a PANGLE, Thomas L. (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago i Londres, 1989, p. 208.
- VALLS I PUJOL, Esperança, *Els fragments hebreus amb aljamies catalanes de l'Arxiu Històric de Girona: estudi textual edició paleogràfica i anàlisi lingüística* (tesi doctoral), Universitat de Girona, Girona, 2015.

- VATTER, Miguel «Machiavelli, ‘Ancient Theology’ and the Problem of Civil Religion», a *Machiavelli on Liberty and Conflict*, JOHNSTON, David; URBINATI, Nadia i VERGARA, Camila (eds.), University of Chicago Press, Chicago, 2017.
- VOEGELIN, Eric, «Sobre Hegel: un estudio de brujería», trad. Vicente Serrano a *Foro Interno*, vol. 10 (2010), p. 155-197.
- VOEGELIN, Eric; STRAUSS, Leo, *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, trad. Antonio Lastra i Bernat Torres Morales, Trotta Editorial, Madrid, 2009.
- WALZER, Michael; LORBERBAUM, Menachem; ZOHAR, Noam J. (eds.) , *The Jewish Political Tradition, Vol. 1. Authority*, Yale University Press, New Haven i Londres, 2000.
- WALZER, Michael, *Exodus and Revolution*, Basic Books, Nova York, 1985.
- WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998 [1964].
- WOLIN, Sheldon S., «Political Theory as a Vocation», a *The American Political Science Review*, Vol. 63, Núm. 4, 1969, p. 1062-1082.
- ZAMBRANO, María, *Confesiones y guías*, CHACÓN, Pedro (ed.), Editorial Eutelequia, Madrid, 2011.
- ZAMBRANO, María, «Las dos metáforas del conocimiento», a *La Verónica*, Núm. 1, 1942, p. 11-14.