

«En aquesta era yo ans que vengués en aquest loc». Notes al *Llibre del gentil* a propòsit del canvi d'opinió del savi jueu sobre la resurrecció¹

Josep Maria Ruiz Simon

Universitat de Girona

1. Les falses aparences del *Gentil*

Al llibre primer del *Gentil* Lull eludeix deliberadament d'identificar quin savi parla en cada moment per crear l'aparença que allò que s'hi vol provar són veritats compartides per les religions jueva, cristiana i musulmana. Aquesta és la raó per la qual sembla que s'hi exposen i s'hi demostren les creences que són comunes a les tres lleis abans de procedir, als tres llibres següents, a l'exposició i demostració de les doctrines que les distingeixen.² Però Lull, en un hàbil recurs literari, després d'evitar en aquell llibre primer la identificació dels savis, fa que, al llibre segon, el savi jueu confessi que ell, abans que la seva ment fos

¹ Aquest treball forma part del projecte de recerca coordinat CODITECAM-II (FFI 2008-05556-C03-01) del Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN). També s'inscriu en el marc dels treballs del Grup de Recerca Consolidat «Cultura i Literatura a la Baixa Edat Mitjana» (2009 SGR 1261) del DURSI de la Generalitat de Catalunya. Agraïxo a Anthony Bonner els seus comentaris a una versió anterior d'aquest article.

² Cf. *OS*, I, 115, nota 25, i Robert Pring-Mill, «El microcosmos lul·lià» dins id., *Estudis sobre Ramon Lull* (Barcelona: Curial Edicions – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), p. 40. Les creences de què s'ocupa el llibre primer són l'existència de Déu i la resurrecció dels cossos. Tant en aquest llibre com en els tres següents, els tres savis que representen les tres lleis revelades exposen i pretenen demostrar, dialogant amb el gentil, els articles de fe de les seves respectives religions. El procediment que segueixen per demostrar aquests articles és el d'assenyalar la concordança de la seva afirmació, i la contrarietat de la seva negació, amb les deu condicions simbolitzades a les flors dels arbres que, en la narració-marc que dona peu als diàlegs, els ha ensenyat una personificació al·legòrica de la intel·ligència.

il·luminada pel coneixement dels arbres on es troben les condicions que els ha ensenyat Intel·ligència, tot i creure en la resurrecció, no compartia la creença en la mena de resurrecció que els savis sense identificar han provat amb anterioritat, una resurrecció definitiva en què el cos perduraria per sempre juntament amb l'ànima immortal que l'informa.³ Aquest és el motiu que explica la benedicció dels arbres i de les condicions que aquest savi jueu fa al primer dels paràgrafs del capítol que tracta de la resurrecció, una raó que devia passar desapercebuda al copista del manuscrit que conté la traducció castellana de l'obra, que, donant precipitadament per fet, com fa també alguna edició moderna, que el savi jueu ja creia de bon principi en la mena de resurrecció demostrada, posa aquesta benedicció en boca del gentil.⁴

Aquest relat que el savi jueu fa del seu canvi d'opinió es desenvolupa en el marc del reconeixement per part d'aquest mateix savi, a resposta d'una pregunta del gentil, del fet que, entre els jueus, es troben tres opinions diverses pel que fa a la resurrecció. El reconeixement d'aquesta divisió té una clara funció dins l'estratègia literària seguida en aquesta obra, que es fonamenta en l'ús del diàleg com a instrument per a la polèmica religiosa contra els no-cristians. Aquest reconeixement del savi jueu es produeix després que tots tres savis han admès, al final del llibre primer, que, contràriament al que havia pensat precipitadament el gentil, ells també estan dividits pel que fa a les seves creences i que per això no comparteixen la mateixa llei, una circumstància que fa que el gentil, que al començament de l'obra estava desesperat per la consciència de la seva finitud i que creia haver trobat el consol que buscava sentint els arguments dels savis sobre l'existència de Déu i la resurrecció, pateixi dolors encara més greus que els inicials i, de nou desconsolat, no pugui abstenir-se de plorar.⁵ També es produeix just després que, un cop que ha sentit l'exposició que el savi jueu li fa de l'article sobre el Messies, el gentil hagi fet palès que li és inacceptable com a home lliure i que resulta contrària a les condicions dels arbres l'assumpció voluntària d'un llei que, donada la situació històrica dels jueus, alliberaria la seva ànima de la servitud de l'error però convertiria en serf el seu cos.⁶ I prece-

³ Que la resurrecció dels cossos que es vol provar al llibre primer és una resurrecció per sempre es pot comprovar llegint el primer dels arguments sobre la resurrecció que es presenten al llibre primer. Vegeu *Llibre del gentil*, I, 1, línies 138-149, *NEORL* II, 20. Que la resurrecció en què creia el savi jueu era una resurrecció temporal es pot comprovar a *Llibre del gentil*, II, 5, línies 27-46, *NEORL* II, 72-73.

⁴ *Llibre del gentil*, II, 5, línies 3-7, *NEORL* II, 71. Cf. *Llibre del gentil*, nota de variants de la línia 4 i *OS* I, 163 nota 27.

⁵ *Llibre del gentil*, I, Epíleg, línies 55-62, *NEORL* II, 44-45.

⁶ *Llibre del gentil*, II, 4, línies 142-152, *NEORL* II, 70.

segons la qual la multiplicitat d'opinions sobre la resurrecció que existeix entre els seus correligionaris té a veure tant amb la falta de ciència del seu poble com amb el seu menyspreu per l'altra vida, una falta de ciència i un menyspreu que mira de justificar a partir de la seva dissortada història.⁷ La comparació de la reacció de menyspreu del gentil davant del coneixement de la divisió existent entre els jueus pel que fa a la resurrecció amb seva pròpia reacció de desconsol davant del coneixement de la divisió existent entre les tres lleis posa de manifest que, al moment en què es produeix aquesta segona reacció, ja no té cap esperança de salvar-se abandonant una llei natural que el reconeix com a home lliure per adoptar una llei, la jueva, que condemnaria el seu cos a la servitud.

El fet és que de la mateixa manera que és només en aparença que al llibre primer s'exposen les creences comunes a les tres lleis, és també només en aparença que, d'acord amb un altre lloc comú sobre el *Llibre del gentil*, Llull deixa realment al lector la feina de veure quina de les tres religions compleix millor amb les condicions dels cinc arbres quan, al final de l'obra, el convida a conversar amb privats i amb estranys sobre quina llei ha escollit el gentil.⁸ L'autor ja ha fet que el mateix gentil indiqui abans, de manera inequívoca, quina és la seva opció. Al llarg del llibre segon, el gentil, erigit com a portaveu de la intel·ligència que inquireix la racionalitat de les creences que li exposen, assenyala dues vegades que alguns articles de fe del judaisme entren en contradicció, tal com són exposats pel savi, amb les condicions dels arbres. Llull, fent que el jueu deixi sense resposta les dues intervencions del gentil que al·ludeixen a aquestes contradiccions i d'acord amb el principi segons el qual qui calla atorga, que regia en les disputes, presenta aquests silencis com a reconeixements de refuta-

⁷ *Llibre del gentil*, II, 5, línies 7-46, *NEORL* II, 72-73. La justificació de la situació intel·lectual del judaisme en el present a partir del relat de les vicissituds històriques del poble jueu i del seu estat de servitud és un lloc comú que es pot trobar, tot i que òbviamment tractat de manera diferent, tant en els textos de polèmica antijueva com en la pròpia literatura jueva. En aquest passatge, Llull fa que el savi jueu identifiqui tres motius que justificarien aquest estat: 1) la servitud en què viuen els jueus, que fa que pensin més en la recuperació de la sobirania i en el Messies que en l'altra vida; 2) el pagament del tribut als sobirans que els permeten viure als seus territoris, que els fa estar permanentment enfeinats i els deixa gairebé sense temps per a la reflexió; i 3) la falta de llibres de filosofia i d'altres ciències en hebreu. En el desenvolupament d'aquest últim motiu, de què parlarem en el proper apartat, el savi, d'acord amb un altre tòpic, contraposa la ciència de la filosofia (orientada a la teoria) a la del Talmud (orientada al dret i a les qüestions mundanes). Al *Tractat de la resurrecció*, Maimònides afirma que l'obsessió per les recompenses a la terra pel compliment de la Llei és la causa de l'oblit de doctrina del món de l'avenir. Cf. *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, traduccions i notes d'Abraham Kalkin, comentaris de David Hartman (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985), pp. 252-253).

⁸ *Llibre del gentil*, Epíleg, línies 314-318, *NEORL* II, 209-210.

cions.⁹ El primer d'aquests silencis es produeix al final de l'exposició de l'article sobre el Messies, després de la intervenció en què el gentil posa en evidència la situació contradictòria en què el posaria l'acatament de la Llei de Moisès. El segon, en l'exposició de l'article sobre el dia del judici, on planteja el problema que implica la invisibilitat del jutge en el judici final.¹⁰ Al llibre tercer, durant el diàleg entre el gentil i el savi cristià, no hi ha cap cas de refutació del gentil que rebi la callada com a resposta. Cal esperar al llibre quart, al diàleg entre el gentil i savi musulmà, en què el gentil acaba refutant cinc declaracions sobre els articles de l'islam, per retrobar-se amb aquests silencis.¹¹ La Llei cristiana és, en definitiva, l'única que no és refutada al llarg de tota l'obra.

El breu diàleg que posa fi a l'exposició de l'article de la Llei jueva sobre el dia del judici i en què el gentil acaba posant en evidència la contradicció entre allò que s'hi exposa i les condicions dels arbres és una bona mostra de l'ordit amb què s'entrecreu la trama de l'obra. La primera intervenció del gentil comença amb una pregunta: «Con Déu sia invisible, con porá el jutjar lo poble qui no-l porá ver?» En l'explicació d'aquesta pregunta, assenjala que, donat que és preferible que el dia del judici els qui són jutjats vegin a aquell qui dóna sentència, les condicions dels arbres es veurien corrompudes si Déu no fos vist aquell dia. En la seva solució, el savi jueu recorre a una analogia: de la mateixa manera que Déu va donar la Llei Vella a Moisès presentant-se davant seu «per alguna semblança vevisible», també es mostrarà per alguna semblança visible davant el poble el dia del judici. En resposta a aquesta solució, el gentil assenjala que, aleshores, aquesta semblança no serà Déu i apunta que, en cas de ser possible, el millor seria que aquell que ha de jutjar fos alhora Déu i visible.¹² Aquest judici preferible és precisament aquell que dóna a conèixer el savi cristià al llibre tercer quan exposa l'article de fe segons el qual Crist jutjarà. Després que el gentil li hagi dit que el savi jueu ja li havia provat suficientment el dia del

⁹ Cf. «Acta de la disputa del rabino gerundense Moisés con Fr. Pablo Cristiá, del órden de Predicadores», dins Enrique Claudio Girbal, *Los judíos de Girona* (Girona: Gerardo Cumané 1870): «Et cum hoc iterum coram Domino Rege fuisset repetitum non contradixit, sed tacuit, et sic tacendo concessit».

¹⁰ *Llibre del gentil*, II, 6, línies 114-128, *NEORL* II, 76-77.

¹¹ *Llibre del gentil*, IV, 2 [*Creador*, sobre la possibilitat que Déu hagi creat el pecat], línies 27-35, *NEORL* II, 162; IV, 3 [*Que Maffumet sia propheta*, sobre les «actualitzacions» de la llei divina], línies 53-64, *NEORL* II, 164; IV, 3 [*Que Maffumet sia propheta*, sobre els plaers corporals en el paradís], línies 111-115, *NEORL* II, 166; IV, 6 [*De la mort*, a propòsit de la mort dels àngels], línies 37-40, *NEORL* II, p. 174; IV, 8 [*Com Maffumet sserà exoiit*], línies 118-124, 181-182. És important de remarcar que aquestes cinc refutacions es produeixen després que el gentil, a l'inici del llibre quart, hagi mostrat la seva convicció que el musulmà no creu en la Trinitat cristiana per falta d'honestetat intel·lectual. Vegeu IV, 1, línies 12-21, *NEORL* II, 160-161.

¹² Vegeu *Llibre del gentil*, II, 6, línies 114-128, *NEORL* II, 76-77.

judici, el savi cristià insisteix a tornar al tema per mostrar-li que el fet que Crist sigui Déu i home fa que la seva sentència sigui com ha de ser d'acord amb les condicions dels arbres.¹³ Llull, com es pot veure i d'acord amb les regles del diàleg acordades entre els savis, no fa que el savi cristià polemitzí obertament amb el judaisme. Però el fa reprendre la consideració sobre el judici final just allà on havia quedat en el diàleg entre el savi jueu i el gentil mostrant implícitament que el cristianisme ofereix una creença en la resurrecció que compleix les condicions dels arbres que incompleix la Llei jueva. L'autor també evita que cap dels dos savis citi les Escripures. Però al darrere de les respostes del savi jueu es troba el somni profètic exposat a Daniel 7 i al darrere de l'exposició del savi cristià es troba Joan 5: 24-30, on, d'acord amb la lectura tradicional, s'explica, partint d'una reinterpretació tàcita de l'esmentat passatge de Daniel, que Crist jutjarà com a Déu, en tant que «fill de Déu», i com a home, i per tant visible com a cos, en tant que «fill de l'home». Per mitjà dels dos fragments de diàleg no consecutius entre el gentil i els savis jueu i cristià, Llull vol fer aparèixer, als ulls de tots els seus lectors i remetent a opinions comunament admeses, la major justícia del judici final en què creuen els cristians, però també fa palès, als ulls d'aquells que coneixen les autoritats que hi ha al darrere de les exposicions dels dos savis, que, pel que fa als passatges bíblics veterotestamentaris, la interpretació cristiana és preferible a la jueva. Aquesta manera de procedir exemplifica com es porta a terme al *Gentil* allò que Llull anomenarà més endavant la «reducció de les autoritats a raons».¹⁴ Al *Gentil* aquesta reducció es produeix sovint per mitjà de la mediació d'opinions comunament admeses que serveixen de pont per connectar la lletra de l'autoritat, que s'entén com a part d'una llei religiosa, amb la seva raó de ser, que es pensa en relació amb el compliment de les seves condicions dels arbres, que no són altra cosa que l'expressió de dues idees: que cal pensar Déu com la font de la millor de les lleis i que cal entendre aquesta llei com una llei que és digna del millor dels legisladors pensables i que promou els bons costums.¹⁵

¹³ Vegeu *Llibre del gentil*, III, 14, NEORL II, 153-154.

¹⁴ Cf. Anthony Bonner, «Reducere auctoritates ad necessarias rationes», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al segle XXI*, Maria Isabel Ripoll Perelló (ed.), (Palma/Barcelona: Universitat de les Illes Balears / Universitat de Barcelona, 2005), pp. 47-73.

¹⁵ Una de les opinions comunament admeses amb què s'argumenta al *Gentil* la superioritat del judici final tal com és cregut pels cristians és la que s'expressa a l'inici de l'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil: «Cadascú jutja bé en allò que coneix, i n'és un bon jutge» (I, 1, 1094b 28), opinió que serveix per articular a la [Flor 2] de III, 14 l'argument de la superioritat d'un judici final en què el jutge, a més de ser Déu, sigui, com aquells a qui jutja, home. És interessant de constatar, de cara a valorar la possible eficàcia d'aquest argument, que el mateix savi jueu fa ús d'aquest lloc comú en una de les seves argumentacions. Vegeu *Llibre del gentil*, II, 3, línies 70-73, NEORL II, 63.

2. Una obra de filosofia política per a llecs

Com ja hem apuntat, és entre les dues refutacions del gentil que troben com a resposta les callades atorgadores del savi jueu (als arguments sobre els articles 3 i 5) que aquest últim savi també reconeix (a l'argument sobre l'article 4) tant la divisió d'opinions entre els jueus a propòsit de la resurrecció com que aquesta divisió és deguda al menyspreu per l'altre món i a la falta de ciència. Una de les raons que el savi jueu dóna d'aquest «deffalliment de sciencia» és la següent: «nosaltres no avem tants de libres en sciencies de philosophia e d'altres coses con a nos sseria mester».¹⁶ Aquesta no és la primera referència que el savi jueu fa a la filosofia en el seu diàleg amb el gentil. Ja n'havia parlat a II, 2, on, després d'haver provat que el món és creat, informa al gentil que Aristòtil, a qui denomina el Filòsof recorrent a l'antonomàsia tradicional, havia volgut provar que el món era etern per honorar la causa primera (evitant que recaigués sobre aquesta causa la sospita que havia estat ociosa abans de la creació), però que els creients atribueixen major honor a Déu que els filòsofs antics en atribuir-li una obra intrínseca que aquests desconeixien.¹⁷ Evidentment, que sigui el savi jueu qui posa de relleu aquest coneixement que separa els creients dels filòsofs antics i que té molt a veure amb la Trinitat cristiana té una funció apologètica. Però l'afirmació que els filòsofs desconeixien l'obra intrínseca de Déu és força qüestionable. I podria resultar estrany, si no es trobés en una obra que s'adreça explícitament als llecs, el fet de sentir-la en boca d'un savi jueu que, com anirem veient, sembla que coneix bé el pensament de Maimònides, qui, a la *Guia dels perplexos*, una obra que, pel contrari, es presenta explícitament com a adreçada a aquells que han estudiat filosofia, parla, al·ludint al *Sobre l'ànima* aristotèlic, de l'enunciat «Déu és l'intel·lecte, l'intel·ligent i l'intel·ligible» com d'una «famosa proposició enunciatada pels filòsofs» que fa que Déu tot i ser aquests tres sigui numèricament u.¹⁸ En qualsevol cas, el que resulta clar és que, amb les seves dues referències a la filosofia, el savi jueu posa de manifest que els jueus saben més que no sabien els filòsofs antics en relació amb les obres intrínseca i extrínseca de Déu, però que, a propòsit de la resurrecció, podrien aprendre coses en els llibres de les ciències filosòfiques. Aquesta última afirmació tan sorprenent troba el seu complement just al final del llibre quart, quan el savi musulmà,

¹⁶ *Llibre del gentil*, II, 5, NEORL II, 72, línies 61-62.

¹⁷ *Llibre del gentil*, II, 2, NEORL II, 59, línies 211-228.

¹⁸ *Guia de perplexos* I, 68. Cf. *Llibre del gentil*, Pròleg, NEORL II, 6, línies 16-17 pel que fa al *Gentil* com a llibre adreçat als llecs i *Guia de perplexos* I, Epístola dedicatòria, pel que fa a aquesta obra com una obra adreçada als iniciats en la filosofia.

parlant del paradís alcorànic, explica al gentil que, entre els seus correligionaris, hi ha «[filòsofs] naturals» i «grans clergues» que han caigut en l'heretgia «per oyr logica y natures» i que per això les autoritats han prohibit l'ensenyament públic d'aquests dues disciplines.¹⁹

Cent vint-i-cinc pàgines separen a l'edició de la *NEORL* les dues consideracions sobre la situació de la filosofia entre els jueus i els musulmans que es troben al *Gentil*. Però, en una obra que Llull va escriure a la mateixa època, el *Libre de demostracions*, es troben aplegades en un mateix paràgraf.²⁰ En aquest paràgraf, Llull compara la relació que els jueus i els musulmans tenen tant amb la filosofia com amb la religió. Constata que els jueus, tot i ser menys fervorosos en la religió, no estimen tant la filosofia com els musulmans i afegeix, reblant el mateix clau que a l'obra que comentem, que els clergues musulmans han prohibit que s'ensenyi públicament la filosofia perquè consideren que porta a la descreença. I posteriorment allarga aquesta comparació introduint-hi els cristians, sobre la relació dels quals amb la filosofia no se'n diu res, de manera explícita, al *Gentil*: entre els cristians, afirma Llull, s'estudia públicament la filosofia i quan més filosofia saben els catòlics, més fervents i devots són, cosa que demostra que la fe catòlica és la veritable.²¹ Aquest passatge, en què compareix el cristianisme com a tercer terme de la comparació, serveix per aclarir les dues referències que es troben disperses al *Gentil* a les relacions dels no-cristians amb la filosofia. La filosofia posa problemes a la llei falsament divina (la musulmana) i dóna la raó a la veritable llei divina (la cristiana). Per la seva banda, els jueus, que havien rebut una llei veritablement divina, no han entès, per falta de filosofia, la seva significació.²²

Es podria plantejar la qüestió de si allò que el savi jueu creu que els seus correligionaris podrien aprendre sobre la resurrecció ho podrien aprendre en aquells mateixos llibres que es diu que les autoritats islàmiques han prohibit d'ensenyar perquè afavoreixen l'heretgia. Però, deixant de moment de banda el

¹⁹ *Libre del gentil*, IV, 12, *NEORL* II, 197, línies 138-143.

²⁰ *Libre de demostracions*, III, 48, 4, *ORL* XV, 590-591.

²¹ *Libre de demostracions*, III, 48, 4 i 6, *ORL* XV, 401-403. La caracterització que es fa en aquests paràgrafs de la relació dels cristians amb la seva religió troba la seva correspondència a *Libre del gentil*, III, 14, *NEORL* II, 155, línies 62-67. El silenci del *Gentil* sobre la relació del cristianisme amb la filosofia no amaga sinó que subratlla elegantment que el principal objectiu de Llull en aquesta obra és mostrar que el cristianisme és l'única llei divina que la filosofia, de què el gentil actua com a portaveu, no posa en entredit.

²² En altres obres, Llull, que, com era comú al seu temps, considera la filosofia com una activitat pròpia d'homes subtils capaços de llegir al·legòricament els textos que ho exigeixen, es refereix a l'enteniement rude dels jueus i al seu entestament a llegir literalment la Bíblia. Vegeu *Doctrina pueril*, *NEORL* VII, cap. 69, 178 i, sobretot, *Libre de virtuts e de pecats*, *NEORL* I, 16.

tema de la lògica, sembla força improbable que aquest savi vulgui dir que l'estudi de la física, les lleis de la qual no parlen a favor de la possibilitat del retorn de l'ànima a un cos descompost, pot ser la solució a la falta de ciència dels jueus a propòsit de la resurrecció.²³

Un passatge del *Tractat sobre l'art de la lògica* (Millot ha-higgayon) de Maimònides ofereix una pista sobre quins podrien ser els llibres de ciències filosòfiques que, segons el savi de la seva religió, podrien haver de menester els jueus per assolir un punt de vista correcte sobre la resurrecció. En aquest tractat Maimònides ofereix una classificació de les ciències filosòfiques. Distingeix, en primer lloc, entre la filosofia especulativa (que abastaria la matemàtica, la física i la teologia) i la filosofia política. I, posteriorment, identifica quatre parts en la filosofia política en funció de la mena de govern de què s'ocupa: el govern d'un mateix, el govern de la casa, el govern de la ciutat i el govern de la gran nació o de les nacions. Quan parla de la part de la filosofia política que tracta del govern de la ciutat, afirma que aquesta ciència estableix les regles de la justícia per mitjà de la qual les societats humanes es governen correctament. I afegeix que els homes savis que pertanyien a les nacions antigues havien establert, cadascun segons la seva perfecció, les regles per mitjà de les quals els seus reis governaven els seus súbdits, que van denominar «nomoi» (lleis). El discurs de Maimònides sobre la filosofia política acaba així: «Sobre tots aquests temes, els filòsofs tenen molts llibres que ja han estat traduïts a l'àrab. I potser són encara més nombrosos els que no han estat traduïts. Però, en el nostre temps, es prescindeix de tot això, perquè els homes es governen per lleis divines».²⁴ La qüestió és, evidentment, si els llibres filosòfics que el savi jueu diu que serien de menester als jueus en hebreu són aquells llibres de filosofia política que s'ocupen dels règims i de les lleis de què parla Maimònides quan afirma que una part d'ells ha estat traduïda a l'àrab i que, en l'actualitat, se'n prescindeix perquè els pobles es governen altrament. La contraposició que el savi jueu del *Gentil* estableix entre els llibres a què es refereix i el Talmud, que recull les discussions rabíniques sobre la Llei jueva, sembla afavorir aquesta hipòtesi.

Un cèlebre passatge de *Sobre les parts de la ciència* d'Avicenna, qui juntament amb Alfarabi és una de les fonts de l'autor de la *Guia de perplexos* en

²³ Pel que fa a la incompatibilitat entre les lleis de la física i la resurrecció, vegeu més avall l'apartat 3.3.

²⁴ *Treatise in the Art of Logic*, dins Raymond L. Weiss i Charles Butterworth (ed.), *Ethical Writings of Maimonides* (New York: New York University, 1975), pp. 160-161. Vegeu Leo Strauss, «Maimonides' Statement on Political Science», dins id., *What is Political Philosophy?* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), pp. 221-232.

aquestes matèries, serveix per identificar els llibres en què pensava Maimònides quan parlava de la filosofia política.²⁵ Avicenna distingeix en aquest passatge entre dos aspectes d'aquesta disciplina: la que té a veure amb el règim, que es troba en els llibres de Plató i d'Aristòtil sobre el govern, i la que té relació amb la profecia i la Llei religiosa (*shari'ah*), que es troba en els llibres d'aquests dos filòsofs sobre les lleis. Afegeix que, pel que fa a aquest segon aspecte, la política s'ocupa de l'existència de la profecia i de la necessitat que el gènere humà té de la llei divina pel que fa a la seva existència, pervivència i destí (*munqalab*), i especifica que tracta de la part de la saviesa que és present en els manaments divins que comparteixen totes les lleis divines i en aquells que són específics a cada llei divina particular, a més d'ocupar-se de la diferència entre les profecies veritables i les espúries.²⁶ Els llibres de Plató i Aristòtil sobre el govern són, respectivament, la *República* i la *Política*, però la *Política* d'Aristòtil mai no va ser traduïda a l'àrab. Per alguns, el seu lloc potser podia ser ocupat pels *Secret dels secrets*, un regiment de prínceps suposadament confegit per Aristòtil per recordar a Alexandre el Gran els principis a partir dels quals havia de governar-se a si mateix, la seva casa i el seu regne. El llibre de referència pel que fa a les lleis era, per als filòsofs àrabs, les *Lleis* de Plató. Tot i que no es conserva cap traducció d'aquesta obra a l'àrab, Alfarabi en va fer un important compendi. Tal com insinua el passatge d'Avicenna que acabem d'esmentar, les *Lleis* de Plató, que comencen parlant dels déus com origen de les legislacions, eren vistes pels *falasifa* com un model d'examen filosòfic de les lleis religioses i d'aquella «part de la saviesa» que contenen totes les lleis divines a partir d'uns criteris universals de racionalitat.²⁷ I aquest examen filosòfic era considerat com una de les parts de la filosofia política. A diferència del que podria semblar que vol suggerir el passatge del *Tractat de l'art de la lògica* de Maimònides que parla de la part de la filosofia política que s'ocupa de les lleis, els filòsofs àrabs, com Alfarabi i Avicenna pensaven que, tot i les diferències profundes existents entre

²⁵ Avicenna, *Fi aqşam al-Ulun al-Aqliyyah (Epistle on the Division of the Rational Sciences)*, dins *Tis' Rasa'il* (Cairo: Matba'ah Hindiyyah, 1908), pp. 107-8. Xem Tov Ibn Falaquera va fer una versió abreujada del text en hebreu: *Reshit Hokhma* (Berlin, 1902). Cf. Leo Strauss, «*La philosophie et la Loi*», dins id., *Maimonide* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), pp. 129-131.

²⁶ El terme *munqalab* es troba a l'Alcorà (26: 227), on s'associa a les expectatives humanes relacionades amb el judici final. Però també pot tenir una lectura filosòfica i al·ludir a una transformació política. Cf. James Morris, «The philosopher-prophet in Avicenna's political philosophy», dins Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p. 169.

²⁷ Vegeu la presentació de Pauline Koetschet a la traducció francesa del *Compendi de les Lleis de Plató* realitzat per Alfarabi a *Al-Farabi Philosopher à Bagdad au xe siècle* (Paris: Éditions du Seuil, 2007), pp. 130-137, particularment p. 133.

la concepció del diví dels grecs i la sorgida de la revelació, les *Lleis* i la matèria de què s'ocupaven seguien sent necessàries perquè tractaven de les lleis divines com a lleis que pretenien instaurar, a través de la regulació d'allò que cal creure i d'allò que cal fer, un ordenament polític idoni. I era precisament en tractar d'aquesta matèria quan s'ocupaven del tema de la recompensa i el càstig després de la mort i de la qüestió de la resurrecció corporal.²⁸ De fet, aquesta també sembla ser la convicció profunda de Maimònides, que, indicant que la llei divina ocupa el lloc de la filosofia política, no fa altra cosa que apuntar la funció política de la religió revelada, funció sobre la qual centra la seva anàlisi sobre la Llei de Moisès, que depèn molt estretament dels llocs comuns d'aquesta filosofia política.²⁹

És important, pel que fa a tot això, no perdre de vista que quan, al *Gentil*, es lamenta de la falta de determinats escrits de ciències filosòfiques i d'altres matèries, el savi jueu acaba de canviar d'opinió a propòsit de la resurrecció. I que ho ha fet gràcies a les condicions dels arbres de la Intel·ligència. A l'inici de l'obra, es parla de manera abrupta, d'una ciència demostrativa.³⁰ Com resulta clar llegint el llibre, es tracta de la ciència que, partint d'aquestes condicions, demostra quina, entre les diverses religions existents, mereix el nom de llei divina. En el passatge en què s'hi fa referència, que és el mateix on també es diu que aquest és un llibre per a llecs, no s'identifica aquesta ciència amb l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Alguns dels homes lletrats, amadors de la ciència especulativa, és a dir, filòsofs, que també són esmentats en el fragment, podien identificar-la fàcilment, si coneixien Avicenna o els autors que el segueixen, amb una altra ciència, la política, que, segons Avicenna, com acabem de veure, s'ocupa d'allò que comparteixen les lleis religioses, d'allò que és particular a cadascuna i també de la diferència entre les profecies veritables i les espúries. Aquesta és també l'ocupació de la ciència de què al *Gentil* es diu que es parla «breument e ab plans vocables». Per als homes lletrats erudits en aquestes qüestions, el *Gen-*

²⁸ Vegeu Leo Strauss, «Le lieu de la doctrine de la providence d'après les vues de Maïmonide», a id., *Maïmonide*, p. 159.

²⁹ *Guia de perplexos* II, 39-40 i III, 26-28. Cf. Strauss, «Maimonides' Statement », pp. 221-232.

³⁰ «Cada sciencia a mester los vocables per los quals sia manifestada. E cor a-questa sciencia demostrativa sien mester vocables escurs e que homens lecs no an en hus; e cor nos fassam aquest libre als homens lecs, per aço breument e ab plans vocables parlarem d'esta sciencia. E confiats en la gracia d'aquell qui es compliment de tots bens, avem esperansa que per esta manera metexa allonguem lo libre ab pus apropiatats vocables als homens letrats, amadors de la sciencia especulativa; cor injuria sseria ffeta a aquesta sciencia e a aquesta art, si no era demostrada ab los vocables que li covenen e no era significada ab les sutils rahons per les quals mills es demostrada». *Llibre del gentil*, Pròleg, *NEORL* II, 6, línies 14 i ss.

til era un llibre que tractava de la mateixa matèria que les *Lleis* de Plató; aquesta mateixa matèria el tractament de la qual Llull, en aquells anys, pretenia reglar per mitjà de la seva *Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

En relació amb aquesta coincidència entre la matèria del *Gentil* i l'objecte d'estudi d'una de les parts de la ciència política, cal recordar que el còdex on es troba el manuscrit més antic de l'obra inclou també el *Llibre de Sidrac*, el *filòsof*, un text enciclopèdic en què la matèria s'estructura a través de les preguntes que un rei formula al savi que dóna nom a l'obra, i el pseudoaristotèlic *Llibre del secret dels secrets*, que, com hem vist, suposadament Aristòtil havia adreçat a Alexandre el Gran per instruir-lo sobre com havia de regir la seva persona, la seva casa i el seu regne.³¹ Al segle XIII, a l'Occident llatí, on no es coneixia de primera mà la *República* de Plató, el *Secret del secrets* era considerat, fins que no va ser traduïda la *Política* d'Aristòtil, com el llibre on es transmetien els coneixements d'Aristòtil sobre el govern, que constituïen l'altre dels aspectes de la ciència política distingits per Avicenna. El volum que conté el manuscrit més antic del *Gentil*, un volum escrit en lletra gòtica cursiva característica de la cancelleria catalanoaragonesa, conté, en definitiva, una selecció d'obres la matèria de les quals podia ser vista, en el marc en què es devia divulgar, com la pròpia dels regiments dels prínceps. Aquesta consideració del *Gentil* convida a reexaminar el lloc comú de la bibliografia lul·liana que la interpreta com una obra adreçada als frares o als futurs frares de Miramar.

No es pot passar per alt que el *Gentil*, a més de tenir presents els «grans qui dormen» a l'epíleg, va ser escrit en llengua vulgar i s'adreçava explícitament als llecs.³² El seu primer públic, com solia passar amb aquesta mena de literatura sapiencial, havia de ser un públic laic i aristocràtic segurament relacionat amb la cort.³³ A la cort de Jaume I no faltaven aquells que, a semblança de Llull, havien participat molt de temps amb els infidels, com el mateix rei, que, durant la disputa entre Pau Cristià i Nakhmànides de 1263, no va poder evitar d'intervenir

³¹ Per aquest còdex, vegeu la Introducció d'Anthony Bonner a *NEORL II*, pp. xxiii-xxiv. El text de la primera d'aquestes dues obres ha estat editat a: Vincenzo Minervini (ed.), *Il Libro di Sidrac, versione catalana* (Bari: Laterza 1982). Pel que fa al *Secret del secrets*, vegeu William F. Ryan i Charles B. Schmitt (ed.), *Pseudo-Aristotle, The 'Secret of secrets': sources and influences* (Londres: Warburg Institute, 1982). Per a les vicissituds de les versions catalanes d'ambdues obres, vegeu Lluís Cifuentes, *La ciència en català a l'Edat mitjana i el Renaixement*, segona edició revisada i ampliada (Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2006), pp. 172-177.

³² *Llibre del gentil*, Pròleg, *NEORL II*, 6, línia 16 i Epíleg, línies 315-316, pp. 209-210.

³³ Des de fa anys, la bibliografia sobre Llull tendeix a menystenir aquest fet, que, al meu entendre, és el que explica millor moltes de les característiques de l'obra literària de Llull en llengua romanç.

aportant els seus arguments sobre les matèries que es discutien.³⁴ D'altra banda, els infidels eren presents a la pròpia cort, on els alfaquims jueus, a més d'exercir de físics i intèrprets del monarca, ocupaven altres càrrecs importants.³⁵ Tot aquest públic cortesà era el públic natural del *Gentil*. I la forma de faula o de paràbola que hi utilitza Llull, portava incorporada la idea que, adreçant-se com s'adreçava a llecs entre els quals segur que no faltaven nens, calia il·lustrar-los d'una manera plaent. I també, evidentment, la idea que, més enllà del seu sentit superficial, els seus possibles lectors més subtils i lletrats podien accedir a un sentit més profund.

3. Les tres opinions dels jueus sobre la resurrecció i el seu context

3.1. El Tractat de la resurrecció de Maimònides

És just abans de reconèixer la falta de ciència del seu poble que el savi jueu, com hem vist a l'inici, ha manifestat que els jueus estan dividits en tres opinions pel que fa a la creença en la resurrecció. Les tres opinions descrites pel savi jueu són: 1) la d'aquells que no creuen en cap mena de resurrecció dels cossos, 2) la d'aquells que creuen que els cossos ressuscitaran a les darreries d'aquest món però tornaran a morir quan aquest acabi, de manera que, en el món de l'avenir, només hi haurà ànimes, i 3) la d'aquells que creuen que els cossos ressuscitats no tornaran a morir i gaudiran o patiran una glòria sense fi o una pena temporal o permanent al món de l'avenir. El savi afirma explícitament que ell no és de la primera secta, que pertanyia a la segona i, com ja hem vist, que, després d'aprendre allò que ensenyen els arbres, s'ha passat a la tercera. També explica que són molts els jueus que comparteixen la segona opinió i que la tercera té menys seguidors que les altres dues.³⁶ Per mitjà d'aquesta explicació, Llull posa de manifest, d'entrada, a través del discurs del mateix savi jueu, que si el gentil es

³⁴ Pel que fa aquestes intervencions de Jaume I, vegeu Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Rutherford [N.J.]-Londres: Fairleigh Dickinson University Press-Associated University Presses, 1982), pp. 114 i 117. A la cort de Jaume II de Mallorca, on es troben croats com Guillem de Canet o Ponç Saguàrdia i algun noble que havia actuat com ambaixador al nord d'Àfrica, com Bernat d'Oms, tampoc faltaven, com és obvi, aquells que havien tingut relacions més o menys estretes no només amb jueus, sinó també amb musulmans.

³⁵ Vegeu Elka Klein, *Jews, Christian Society and Royal Power in Medieval Barcelona* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006), pp. 82-87.

³⁶ *Libre del gentil*, II, 5, NEORL II, 71-72, línies 3-46. Aquestes tres opinions s'analitzen també a Harvey J. James, *The Art of the Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century* (Leiden - Boston - Köln: Brill 2000), pp. 175-178.

convertís al judaisme i ho fes sense contradir les condicions dels cinc arbres, es convertiria a una manera d'entendre el judaisme que, pel que fa si més no a aquesta qüestió cabdal, és minoritària; també posa de manifest, encara que el savi jueu no en digui res, que aquesta manera d'entendre la resurrecció és l'única que concorda amb la pròpia dels cristians.

La introducció del concepte de resurrecció en el judaisme va ser lenta i la seva evolució complexa. Les referències explícites a aquest tema són totes posteriors al Pentateuc. No es troben fins als estrats més moderns de la Bíblia jueva, com els llibres d'Isaïes o de Daniel. I, al Nou Testament, es mostra un judaisme dividit entre una secta, la dels fariseus, que l'afirma, i una altra, la dels saduceus, que la nega. Però a l'Edat Mitjana, d'acord amb el Talmud de Babilònia, que exclou de la porció de l'altra vida que li correspon a Israel, aquells que neguen la resurrecció, es va acabar considerant aquesta creença com un dels fonaments de la Llei jueva.³⁷ Aquest també era el punt de vista mantingut explícitament per Maimònides en el seu *Comentari de la Mishna*. Però això no va estalviar-li de ser acusat de negar la resurrecció pel tractament que feia del món de l'avenir en algunes de les seves obres en què argumentava que, en aquell món, no hi hauria lloc per a realitats corpòries i només hi existirien esperits exercint la seva activitat intel·lectual. És en aquest context que, a finals del segle XII, va aparèixer el *Tractat de la resurrecció*.³⁸

El *Tractat de la resurrecció* es presenta com una carta en què Maimònides, com a resposta a les males interpretacions de què ha estat objecte el tractament a les seves obres de les qüestions de la resurrecció i del món de l'avenir, repe-

³⁷ Per una visió de conjunt sobre la qüestió de la resurrecció en la religió jueva, es pot consultar l'article «Resurrection» dins Louis Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 420-422.

³⁸ Es pot trobar una traducció anglesa d'aquest text a *Epistles of Maimonides* (citada *supra*, nota 7), pp. 211-81. L'escrit i la relació dels seus continguts amb els plantejaments generals de Maimònides a propòsit de l'escatologia, s'estudien amb detall a Herbert Alan Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 510-536 i a Ralph Lerner, «Maimonides' *Treatise on Resurrection*», dins *History of Religions*, vol. 23, núm. 2 (Nov., 1983), pp. 140-155. Per la qüestió de l'autoria –discutida– de l'obra, es pot consultar la bibliografia citada a Davidson, *Moses Maimonides: The man*, p. 525, nota 181 i veure Lea Naomi Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection. An Inquiry into its Authenticity* (New York: Ktav Publishing House, 1986). Cal tenir en compte, en qualsevol cas, que fos o no Maimònides qui va escriure el *Tractat*, sempre va circular com una obra seva. Pel que fa a la polèmica que va envoltar l'aparició del *Tractat* i per la querella que es va generar entorn de l'obra de Maimònides en general, vegeu Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy* (Leiden: Brill, 1965) i Sarah Stroumsa, «Twelfth Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad», dins *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Albert I. Baumgarten, Jan Assmann & Gedaliahu A. G. Stroumsa (ed.), (Leiden: Brill, 1998), pp. 313-34.

teix el que havia dit sobre aquestes matèries a les seves obres anteriors i aclareix aquells punts que podien haver estat malentesos. Segons s'hi diu, es tracta d'una obra que, d'acord amb el vell principi retòric segons el qual cal dirigir-se a cada grup tenint en compte les seves capacitats, s'adreça a la gent comuna, a aquells que els calen repeticions i aclariments. L'enunciat sobre el que es construeix l'exposició estableix que la resurrecció és un dels fonaments de la Llei de Moisès però que no és el fi últim de la vida humana. Com a resposta a aquells que pensen que llegeix en sentit espiritual els passatges bíblics que semblen referir-se a la resurrecció, l'autor insisteix en el fet que, com a fonament de la Llei, la resurrecció no pot ser negada pels jueus i que, per aquesta raó, cal llegir els passatges bíblics que en parlen entenent-los d'acord amb el seu sentit literal i sense interpretar-los al·legòricament. Però també insisteix en l'afirmació que, en l'altre món, que és on s'assolirà el fi últim de la vida humana, no hi haurà ni cossos ni res d'allò que cal als cossos a la vida present, sinó només els esperits o, més concretament, els intel·lectes que gaudiran de l'esplendor de la presència divina, en una vida sense mort que constituirà la més gran de les recompenses, el millor dels béns. D'aquesta manera, l'autor fa compatible la seva assumpció com a jueu de l'article de fe de la resurrecció, indemostrable filosòficament i només cognoscible mitjançant la revelació, amb la seva comprensió filosòfica de la felicitat com a conjunció intel·lectual amb l'intel·lecte diví.³⁹

Al *Tractat* es porta a terme un detallat treball exegètic dels passatges bíblics que es refereixen a l'«era del Messies» (*Y'mos HaMoshiach*), al «món de l'avenir» (*Olam Habah*) i a la resurrecció dels morts. Segons la Bíblia, l'era del Messies serà el temps en què es compliran sobre la Terra les profecies referents a la vinguda del rei jueu descendent de David amb qui s'identificava aquesta figura; el temps de l'alliberament no miraculós dels jueus de la seva servitud secular, l'època de la recuperació de la sobirania política, amb què cal relacionar les referències escripturàstiques a la resurrecció. L'altre món o el món de l'avenir, en canvi, és un món espiritual, sense res a veure amb l'era del Messies, i cal pensar-lo filosòficament com el fi últim de l'existència humana. Segons aquesta obra, la resurrecció en la qual cal creure, però que no s'ha de confondre amb l'altra vida, cal pensar-la com una resurrecció miraculosa i temporalment limitada, que s'esdevindrà abans, durant o després de l'arribada del Messies i que, a diferència de l'altra vida que no tindrà fi, constituirà, només, un episodi passatger que acabarà amb una segona mort corporal dels ressuscitats.

³⁹ Vegeu Sarah Stroumsa, «True Felicity: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides», *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51-77.

Al *Tractat de la resurrecció* es troben reflectides, en definitiva, les tres opinions que distingeix el savi jueu del *Llibre del gentil*. La primera d'aquestes opinions és, segons el text, la que atribueixen a Maimònides aquells que l'acusen de negar la resurrecció i també la d'aquells que, apel·lant a l'autoritat del propi Maimònides, creuen que cal interpretar al·legòricament (com a referides a alguna mena d'immortalitat de l'ànima o intel·lectual) les comptades referències bíbliques a la resurrecció. La segona és la que es manté en el *Tractat*. La tercera és la que consideren tradicional i ortodoxa aquells que acusen Maimònides de negar la resurrecció. Aquestes tres opinions es troben sovint a la literatura sobre aquesta matèria que es publica en hebreu als països de la cristiandat al llarg del segle XIII i principis del XIV, una literatura en què es reflecteix la mateixa polèmica entorn de la posició de Maimònides a propòsit de la resurrecció que va donar lloc a la composició del *Tractat* i que es confon amb les disputes sobre l'obra de Maimònides i sobre la relació entre la filosofia i la religió característiques d'aquest període.

3.2. La qüestió de la resurrecció en la querella sobre Maimònides

La qüestió de la resurrecció dels cossos es va convertir, en els temps en què Llull va viure, en el camp de batalla on s'enfrontaven les diverses posicions dels savis jueus sobre la relació entre la filosofia i la religió, i la querella sobre les opinions de Maimònides al voltant d'aquesta qüestió va tenir un paper decisiu en l'esclat, a les comunitats jueves de les terres cristianes del sud d'Europa, de les controvèrsies sobre la pròpia obra de Maimònides i sobre els estudis filosòfics. Totes aquestes controvèrsies es van viure amb molta intensitat a les aljames dels territoris que formaven la Corona d'Aragó a l'època de Jaume I, a finals de la qual es va escriure presumiblement el *Gentil*.⁴⁰ A Montpeller, on Llull potser va confegir l'obra, hi havia una populosa comunitat jueva, on els «els filòsofs» no només eren nombrosos sinó que, a més, eren els membres més influents; al costat de Montpeller, es troba Lunel, on s'havia instal·lat al segle XII la família dels tibònides, un dels quals va ser el traductor a l'hebreu de la *Guia* i del *Tractat de la resurrecció* de Maimònides. Molts dels moviments que van desencadenar les querelles sobre la resurrecció, Maimònides i els estudis filosòfics que van esdevenir-se durant la vida de Llull van tenir el seu hipocentre en aquesta ciutat provençal, des d'on les ones sísmiques s'expandien ràpidament a Barcelo-

⁴⁰ Vegeu Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy* i Eduard Feliu, «La controvèrsia sobre l'estudi de la filosofia en les comunitats jueves occitanocatalanes a la primeria del segle XIV: alguns documents essencials del llibre *Minhat Quenaot* d'Abamari ben Mossé de Lunel», *Tamid* 1 (1997), pp. 65-131.

na, l'aljama de la qual tenia estrets vincles amb la montpellerina, i altres ciutats de la corona catalanoaragonesa. El «partit maimonedià», que també era el partidari dels estudis filosòfics, estava liderat pels *nessiim* (= els prínceps), la vella aristocràcia jueva, que estava estretament vinculada amb la corona. Xeixet Benveniste, que, com hem vist, va encarregar-se de defensar les posicions de Maimònides quan va esclatar la querella sobre la resurrecció, era un d'aquests *nessiim*. I també ho eren els membres més destacats de la família dels Alconstantini i dels Ibn Hasdai, els principals membres de les quals van signar el 1232 el document contra aquells que havien promogut la condemna de Maimònides. Tots ells van treballar per al rei com a alfaquims, com a físics, com a intèrprets o traductors o com a batlles. I alguns van tenir una important participació en la conquesta, repartiment i colonització de Mallorca, Menorca i el regne croat de València. A l'altra bàndol, es troben noms com els rabins Nakhmànides, que va protagonitzar a contracor la disputa de 1263, i el seu deixeble Salomó ben Adret. Tots dos, a banda de la seva proclivitat cap a la càbala, són reconeguts pel rei com a autoritats religioses i legals de les seves comunitats, experts en el Talmud, halakistes que, a més de ser crítics amb el paper que els maimonediàns reserven a la filosofia, també s'oposen als interessos dels *nessiim*.⁴¹

Els documents més característics de l'etapa inicial d'aquestes controvèrsies són les cartes que Meir ha-Leví Abulàfia de Toledo i el ja esmentat Xeixet Benveniste van escriure a la comunitat jueva de Lunel a propòsit de les idees de Maimònides sobre l'altra vida. El primer, després d'acusar Maimònides de negar la resurrecció, mantenia, en contra de l'autor de la *Guia*, que calia identificar l'altra vida amb la resurrecció dels cossos. El segon, en la seva carta escrita com a reacció a la d'Abulàfia, vol defensar la posició de Maimònides, que identifica amb la distinció entre la resurrecció i l'altra vida i amb el rebuig de la possibilitat de cap resurrecció real en un temps futur, un rebuig que no implica la negació de les resurreccions que la Bíblia narra en passat. Xeixet interpreta el significat dels passatges que semblen referir-se a aquesta possibilitat a partir del plantejament dels filòsofs àrabs i conclou que parlen al·legòricament de la immortalitat de l'ànima, que constituirà la recompensa que la vida futura reserva als justos. Segons ell, aquesta opinió és «allò comunament acceptat. La major

⁴¹ Pel que a la participació d'aquesta aristocràcia jueva en la conquesta i colonització dels territoris musulmans, vegeu Ricard Soto i Company, «Alguns homes rics (el paper dels jueus de Mallorca durant el segle XIII)», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, vol. 7 (1996), pp. 27-39. Pel que fa a la lluita pel poder sobre les comunitats jueves amb què es barreja la polèmica maimonediàna a Catalunya i Provença, vegeu Manuel Forcano, *Lletra apologètica de Rabí Iedaia ha-Penini. Un episodi de la controvèrsia Maimonidiana a Catalunya i Provença* (Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2003), pp. 29 i ss.

part dels filòsofs que són teòlegs mantenen que l'intel·lecte que retorna al seu creador [...] viu una vida eterna, i aquest és realment el significat dels termes 'resurrecció de la mort'. Si vosaltres trobeu alguns entre aquells que pretenen ser savis, o fins i tot entre aquells que ho són o entre els nostres experts en el Talmud, que mantenen que la resurrecció dels morts significa el retorn de l'ànima al cos i que existeix un paradís corpori [...] heu de saber que això ha estat dit només per a les multituds que no són capaces d'entendre».⁴²

Xeixet exposa la seva posició sobre la resurrecció com si fos la de Maimònides i res del que diu entra obertament en contradicció amb el que Maimònides havia dit sobre el tema a les seves obres, excepció feta del *Tractat de la resurrecció*, que Xeixet no sembla conèixer, on s'accepta la possibilitat d'una resurrecció temporal en el futur. Aquesta és una de les raons per les quals alguns estudiosos consideren que el *Tractat*, que tampoc és mai esmentat pel fill de Maimònides quan s'ocupa de la querella sobre la resurrecció que es va generar entorn de l'obra del seu pare, és una obra apòcrifa, que hauria estat confegida per algun partidari del mestre amb la finalitat de posar les seves obres a cobert de les acusacions d'infidelitat.⁴³ Es tracti o no d'una obra apòcrifa, del que no hi ha dubte és que, presentant la traducció en hebreu del *Tractat* en què suposadament Maimònides aclareix les seves posicions sobre l'altra vida, Samuel Ibn Tibon, el jueu provençal que la va traduir, presentava una obra que s'adreçava explícitament a la gent comuna que necessita de repeticions i aclariments. El contingut d'aquest *Tractat* no havia de coincidir necessàriament amb les idees que es trobaven en les obres en què Rambam s'havia ocupat de la mateixa matèria pensant en una altra mena de públic.

Les dues primers opinions de què parla el savi jueu del *Gentil* comparteixen la concepció de l'altra vida com una vida purament espiritual on no hi ha lloc pels cossos. Aquesta era la concepció fonamental de Maimònides, que feia de la qüestió de la resurrecció una qüestió independent de les qüestions filosòfiques del bé suprem de la vida humana i de la justa retribució dels homes virtuosos. I era aquesta concepció la que, en matèries escatològiques, va separar durant el segle XIII i principis dels XIV els partidaris de Maimònides i dels estudis filosò-

⁴² Vegeu Manuel Forcano, «Rabí Xeixet Benveniste versus rabí Meir Abulàfia. Un episodi de la controvèrsia maimonedià a Catalunya» dins *Mossé ben Nahman i el seu temps*, Joan Boadas i Raset i Sílvia Planas i Marcé (ed.), (Girona: Ajuntament de Girona, 1994), pp. 257-266 i id. *Lletra apologetica*, pp. 35-43. La carta de Xeixet es pot llegir a Alexander Marx, «Texts by and about Maimonides», *The Jewish Quarterly Review* 25 (1934-1935), pp. 414-428. El passatge que reproduïxo es cita a Lea Naomi Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise* (citada *supra*, nota 38), p. 44.

⁴³ Vegeu pel que fa a aquesta consideració l'obra de Goldfeld esmentada a la nota anterior.

tics d'aquells que s'hi oposaven en nom de la tradició. Així ho exemplifica *La porta de la recompensa (Sha'ar ha-gemul)*, del rabí gironí Nakhmànides, que va ser un dels líders espirituals d'aquest últim grup. En aquest tractat, escrit força després de la mort de Maimònides però tenint molt presents aquells que compartien les seves opinions, Nakhmànides defensa, en nom de la tradició, que l'altre món no serà un món merament espiritual, sinó un món en què l'esperit i la matèria expressaran la perfecció del creador i en el qual les ànimes viuran en els cossos ressuscitats a l'era messiànica, que s'hauran alliberat de les necessitats que els afecten a la vida en el món present, un punt de vista que també és el que acaba defensant, responent a les preguntes del gentil sobre el paradís, el savi jueu del *Gentil*.⁴⁴

El relat de l'abandonament de la segona opinió i l'adopció de la tercera per part d'aquest savi jueu és, en definitiva, el relat del seu abandonament de les posicions mantingudes pel *Tractat sobre la resurrecció* maimonedià i de l'adopció de les tesis d'aquells que, com Nakhmànides, defensaven, en nom de la tradició, que els cossos ressuscitats serien presents a l'altra vida. D'altra banda, la confessió per part del savi jueu que ell no pertany a la «secta» d'aquells que, d'acord amb la primera de les tesis descrites, no creuen en la resurrecció es podria entendre o bé com la confessió que ell no és filòsof *simpliciter* o com l'afirmació, més matisada, que ell no és d'aquells filòsofs que neguen la possibilitat d'allò que és contrari a les lleis de la naturalesa. Com veurem amb més detall a continuació, els arguments que el savi jueu esmenta com a propis dels que mantenen la primera de les opinions sobre la resurrecció no afecten la possibilitat de la immortalitat o la supervivència de l'ànima. Però el savi jueu passa per alt aquest fet a l'hora de descriure aquesta tesi. El seu silenci sobre això és coherent amb el plantejament que el narrador del *Gentil* fa a l'inici de l'obra,

⁴⁴ L'obra de Nakhmànides ha estat editada a Charles Chavel (ed.), *Kitve Rabbenu Mosheh ben Nahman* (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1963), vol. 2, pp. 307-311. Cf. Moshe Idel i Mauro Perani, *Nahmanide, esegeta e cabbalista: studi e testi* (Florència: Giuntina, 1998), p. 122, nota 54. Nakhmànides es manifesta en aquest escrit contrari a la condemna de la tesi de Maimònides com a herètica, però la considera errònia i relaciona el seu error amb la influència de la filosofia en l'exegesi bíblica, que hauria apartat Rambam de la creença avalada per la tradició. Pel que fa a l'absència a l'altra vida del menjar, el beure i d'altres activitats relacionades amb necessitats i apetits naturals, vegeu *Llibre del gentil*, II, 7, línies 139-69, *NEORL* II, 82-83. El que diu el savi jueu en aquest passatge coincideix amb els plantejaments que es troben al suplement de la tercera part de la *Summa theologiae* compilat pels deixebles de Tomàs d'Aquino. Vegeu *Supplementum*, q. 81 art. 4. En aquest article de la *Summa* es presenta la negació dels actes de nutrició i generació en els cossos ressuscitats com un tret que distingeix la fe cristiana de la dels jueus i els musulmans (*ad quartum*). Al *Gentil* el savi jueu i el cristià coincideixen en la negació de la existència d'aquests actes en els cossos gloriosos. La posició que manté el savi musulmà de l'obra és (vegeu *Llibre del gentil*, IV, 12, línies 62 i ss., *NEORL* II, 194 i ss.) la contrària.

on, després d'haver afirmat que el gentil, que era «molt savi en philosophia», «no avia conexensa de Déu, ni creya en resurrecció, ni après sa mort no creya esser nulla cosa»,⁴⁵ ignora la consideració de la possibilitat d'una altra existència purament espiritual o intel·lectual a què podia portar la distinció entre la creença en la resurrecció i la creença en «nulla (altra) cosa» que pogués donar-se després de la mort. Aquest escamoteig per part del narrador, que podia passar desapercebut als lectors llecs a què explícitament s'adreça l'obra de Llull, lectors que, d'acord amb el lloc comú, són incapaçs de pensar en una altra vida no corpòria, però que no havia de passar per alt als homes lletrats que s'hi acostessin, es justifica narrativament a partir d'una circumstància atzarosa. A la primera trobada entre el gentil i els tres savis, aquests li adrecen una salutació en què esmenten un Déu omnipotent i creador que ressuscitarà els bons i els dolents. I el gentil que, tot i ser «molt savi en philosophia», no sabia res de Déu ni creia en la resurrecció ni en cap altra mena de vida futura, s'interessa només, pel que fa a aquesta vida futura, per allò (la resurrecció) de què li acaben de parlar i de què mai no havia sentit dir res.⁴⁶ La ignorància del gentil, que, a pesar de ser «molt savi» en filosofia, sembla desconèixer el que saben els filòsofs, i l'atzar d'una salutació són les causes, en el marc narratiu, del protagonisme del tema de la resurrecció dels cossos en l'obra. I també acaba sent la causa de l'ambigüïtat que afecta en el text l'aparença de les creences d'aquells jueus que, segons el savi d'aquesta llei, no creuen en la resurrecció.⁴⁷

⁴⁵ *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 31-34, *NEORL II*, 6.

⁴⁶ *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 193-216, *NEORL II*, 12-13. Era un tòpic a la literatura filosòfica sobre aquesta matèria que, a diferència dels filòsofs, als homes d'enteniment gruixut (la majoria) els resultava inimaginable una existència pòstuma purament espiritual. Per a la presència d'aquest tema a Avicenna, vegeu John Tolan, «Saracen philosophers secretly deride islam», *Medieval Encounters* 8, 2-3, 2002, pp. 188-189. Havy Ibn Yaqzan, el protagonista de la novel·la *El filòsof autodidacte* d'Ibn Tufayl, és presentat pel seu autor com l'exemple que els homes d'enteniment subtil (els filòsofs, la minoria) arriben al coneixement d'una altra vida espiritual pels seus propis mitjans. Des de la perspectiva del lloc comú en qüestió, Havy Ibn Yaqzan demostra ser més subtil que el personatge de Llull, amb qui comparteix, a més de la gentilitat, la seva condició temporal d'*homo sylvestris*. Vegeu Ibn Tufayl, *El filòsofo autodidacte* (Madrid: Trotta, 2003), pp. 82 i ss.

⁴⁷ La paradoxal caracterització que al començament de l'obra Llull realitza del gentil mereixeria un tractament detallat. La seva descripció inicial on se'ns el presenta pensant en la vellesa, en la mort i en el caràcter fugisser de les delícies d'aquest món recorda el *Barlam i Josafat*, una història que cristianitza la de Buda, en què el príncep Josafat, un gentil molt erudit, després d'escapar del palau on el seu pare l'havia tingut sempre reclòs, veu per primer cop un malalt i un vell i es posa a reflexionar sobre la caducitat de les coses mundanes. Josafat acaba convertit al cristianisme després que l'ermità Barlam l'il·lustri, a través d'una sèrie d'exemples, sobre aquesta llei religiosa; vegeu Lola Badia, «La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerefons de la literatura lul·liana» dins id., *Teoria i pràctica de la literatura en*

El fet és que, en la seva descripció d'aquells jueus que no creuen en la resurrecció, el savi no diu res a propòsit de la qüestió més genèrica de si aquests jueus creuen que hi ha alguna cosa després de la mort. Aquesta omisió, que podria semblar sense importància, és significativa. Ja hem vist que, segons Maimònides i segons la literatura filosòfica de l'època en general, l'afirmació d'una altra vida espiritual era l'opinió pròpia dels filòsofs. Però aquells que, en nom de la defensa de la tradició religiosa, criticaven aquells que pretenien ser jueus sense per això deixar de ser filòsofs, els presentaven sovint com a negadors de qualsevol mena d'altra vida. Xem Tov Ibn Falaquera, autor de les *Creences dels filòsofs* i de *La guia de la Guia*, una obra que comenta Maimònides tenint ben present Averroïes, es fa ressò d'aquesta imatge en una *Carta sobre la discussió* en què relata un diàleg entre un home pietós i un filòsof erudit que l'instrueix sobre la seva ciència.⁴⁸ Cap al final d'aquest diàleg, l'home pietós, després de mostrar-se sorprès pel fet que allò que ensenyen els filòsofs no es correspon a la idea, a causa de l'opinió comuna, que en tenia, declara que fins aleshores veia els filòsofs com a heretges, com a epicuris, com a autors de llibres la lectura dels quals impedia de tenir un lloc en el món de l'avenir. Això dóna peu que el filòsof li instrueixi sobre les diferències radicals que separen els veritables filòsofs d'aquells que el Talmud anomena epicuris. «Els epicuris –l'informa– són gent molt insolent que diuen que Déu [...] no és present en el món i que l'ànima mor quan mor el cos. En canvi, els veritables filòsofs [...] raonen amb arguments de pes i veritables contra aquestes creences dels epicuris. I fan conèixer amb aquests arguments que hi ha un Déu en el món i que l'ànima

Ramon Llull «Assaig» 10 (Barcelona: Quaderns Crema, 1992), pp. 97-119. Com el text lul·lià posa repetidament de manifest, el gentil de Llull, que no es troba amb un sol savi, sinó amb tres, busca, com el Boeci de la *Consolació de la Filosofia*, consol i en la seva recerca fa, com el filòsof autodidacte d'Ibn Tufayl, però més provisionalment, la figura d'home selvàtic. Però, tot i que es digui que és molt savi en filosofia, el que l'acaba consolant no és aquesta, sinó la religió. La seva actitud pel que fa això contrasta amb la d'un altre filòsof gentil, el que a les *Collationes* de Pere Abelard dialoga amb un jueu i un cristià, que no necessita el consol de cap llei religiosa perquè està satisfet amb la llei natural, però que decideix, per raons filosòfiques relacionades amb la filosofia moral que queden sense aclarir, assumir-ne una. No va ser perquè sí que Le Myésier, a la *Parabola gentilis*, que s'adreçava a un públic diferent del de *Gentil*, va canviar la caracterització del personatge, que va deixar de ser «molt savi en philosophia» per esdevenir «Astrologus enim erat naturalis atque aequaliter philosophus sed non multum profundatus». Vegeu Joscelyn Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 439.

⁴⁸ Steven Harvey, *Falaquera's Epistle of the Debate: An Introduction to Jewish Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987). Per a una breu introducció al pensament de Falaquera (1225-95), contemporani de Llull, membre d'una família aristocràtica de Tudela i que va viure, entre altres llocs, a Barcelona, vegeu Colette Sirat, *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté* (Paris: Presses du CNRS, 1988), pp. 42-46.

sobrevisi després de la mort».⁴⁹ A la fi d'aquest diàleg, el filòsof guanya l'home pietós per a la causa de la filosofia. Tot el contrari del que s'esdevé, si més no superficialment, en el *Llibre del gentil*, on d'entrada s'amaga la distinció entre els filòsofs i els epicuris i en què el peculiar filòsof que Lull hi presenta, s'acaba convertint en un home pietós, per bé que cal subratllar que aquesta conversió el gentil no la declara obertament fins que, a la fi del seu diàleg amb l'últim dels savis, ha descobert la possibilitat de llegir al·legòricament els articles de la fe referents a l'altra vida.⁵⁰

3.3. La primera opinió dels jueus sobre la resurrecció i la física aristotèlica

Les raons que el savi jueu del *Gentil* exposa atribuint-les a aquells que segueixen aquesta primera opinió són, com hem apuntat més amunt, raons que, des de la perspectiva de l'època, cal considerar com a estrictament filosòfiques i que es basen en els principis de la filosofia natural aristotèlica: «lo cors –els fa dir– per sso cor es de natura corronpable, no pot esser retornat en aquell esser metex en lo qual es ans de la mort, ni sens menjar e beure no-s puria sostenir, ni-s poria soferre les inffernals penes, ni en paradís no-s cové que hom menuc ni beva, ni paraýs es loc de cors, con sia cosa que lo cos no sia estant, si no en alcuna cosa que sostenga sa ponderositat».⁵¹ Convé tenir en compte, per no caure en l'error exposat per Falaquera a la *Carta sobre la discussió* identificant precipitadament aquesta primera opinió amb una opinió «materialista» epicúria, que es tracta d'arguments que volen provar la impossibilitat que el cos mort i descompost torni a la vida i visqui en el cel, i que no afecten ni qüestionen la possibilitat de la supervivència de l'ànima.⁵² El primer d'aquests arguments remet tàcitament a un passatge del *Sobre la generació i la corrupció* d'Aristòtil (II, 11; 338b 7-10), on s'afirma que els éssers naturals que es corrompen mai no poden tornar a ser numèricament idèntics a si mateixos, tot i que poden retornar

⁴⁹ Cf. Harvey, *Falaquera's Epistle*, pp. 48-50 i notes 93 i 95.

⁵⁰ Mirant bé aquesta superfície, es veu, però, que és la raó i no la fe la que porta el gentil cap a una llei divina. Com diu el mateix gentil a l'oració que pronuncia a l'epíleg, és la prudència la que porta el savi a Déu. *Llibre del gentil*, Epíleg, 5, línies 95-8, *NEORL* II, 202.

⁵¹ *Llibre del gentil*, II, 5, línies 11-16, *NEORL* II, 71.

⁵² És per aquest motiu que el savi jueu, a l'hora de justificar que ell no comparteix aquesta primera opinió, pot fonamentar l'argument amb què que vol provar la possibilitat que el cos sobrevisqui sense fi en una altra vida sense menjar ni beure i en el lloc que sigui sobre la comparació amb el poder diví de crear una ànima immortal i incorruptible, un poder que no qüestionaven aquells que mantenien aquesta primera opinió. Vegeu *Llibre del gentil*, II, 5, línies 17-26, *NEORL* II, 71.

a l'espècie a què pertanyien.⁵³ Entre els *falasifa* o filòsofs àrabs, que eren ben coneguts tant per Maimònides com pels promaimonedians que negaven tota corporalitat en l'altra vida, aquest argument s'havia utilitzat tant per demostrar la impossibilitat de la resurrecció dels cossos *tout court* com, en determinats contextos, per demostrar la impossibilitat de la resurrecció dels cossos entesa com el retorn a la vida d'un cos idèntic al que ha mort. Avicenna, que llegeix al·legòricament els passatges alcorànics que es refereixen a la resurrecció, l'usa amb el primer objectiu.⁵⁴ I a *La destrucció de la destrucció*, una obra escrita com a resposta a *La destrucció dels filòsofs* en què Algatzell identificava la negació de la resurrecció com una de les tesis característiques dels filòsofs com Avicenna i els seus sequaços, Averroïis l'usa, de manera ambigua, amb el segon objectiu; cosa que li permet de no negar obertament la possibilitat de la resurrecció i, alhora, de criticar la descripció que en fan determinats teòlegs com els *mutakallim* o el mateix Algatzell, que consideren l'ànima com un accident i que donen per fet que els cossos que ressuscitaran seran idèntics als que han mort, en lloc de concloure, d'acord amb les lleis de la física, que l'hipotètic cos de què s'invertiria l'ànima hauria de ser diferent del que havia tingut en aquesta vida.⁵⁵ Com es pot

⁵³ Per entendre la manera com Llull construeix els diàlegs del *Gentil*, resulta útil de tenir present que, en un dels arguments a favor de la resurrecció del llibre primer un dels savis ja havia tingut tàcitament en compte, en una de les seves característiques citacions mudes, aquest passatge aristotèlic. Vegeu *Llibre del gentil*, I, 1, línies 150-168, *NEORL* II, 20-21: «En natura se covenen granea e poder, cor per .i. gra de sement retorna la erba o l'arbre de son llynatge; mas enperò no retorna aquell arbre metex, mas altre arbre...». L'argument del savi dona per bo que això és així pel que fa a la natura i raona que resultaria inconvenient que Déu no mostrés, ressuscitant els cossos, que el seu poder no és superior al de la naturalesa. De manera que, quan al llibre segon sent que el savi jueu li exposa l'argument basat en el *Sobre la generació i la corrupció* com el primer dels arguments d'aquells que neguen la resurrecció, el gentil ja disposa de l'argument que li permetria de solucionar aquesta objecció. Però no és gentil, sinó el propi savi jueu qui, com hem vist a la nota anterior, ofereix aquesta solució. Un cop l'ha oferta, conclou: «E si Deus no avia d'assò poder, no auria perfecció en les fllores del primer arbre, e serien destruïdes totes les condicions dels arbres», *Llibre del gentil*, II, 5, línies 25-26, *NEORL* II, 20. És efectivament en un dels arguments del llibre primer, que es basen en les condicions del primer dels arbres [Flor 8: De granea poder], que es troba el raonament de què parteix el savi jueu.

⁵⁴ A Jean Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne* (Leuven: Peeters, 1986), pp. 13-14, nota 58 es pot trobar un inventari dels arguments físics i metafísics que Avicenna presenta contra la possibilitat de la resurrecció dels cossos.

⁵⁵ Algatzell s'ocupa de la qüestió de la resurrecció i del paradís corporals a la vintena i última discussió de *La destrucció dels filòsofs*. Vegeu Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, traducció, introducció i notes de Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), pp. 212-229: «[Twentieth] Discussion: On refuting their denial of bodily resurrection and the return of spirits to bodies; of the existence of corporeal fire, of the existence of paradise, the wide-eyed houris, and the rest of the things people have been promised; of their statement that all these things are parables made for the commonality to explain spiritual reward and punishment that are of the higher rank than

veure, la manera de procedir d'Averroïis en aquesta obra té, encara que no desemboqui en la mateixa tesi, un aire de família amb la que se segueix en el *Tractat de la resurrecció* maimonedià. Tant en un cas com en l'altre, els autors, que tot i els seus coneixements filosòfics parlen en aquests textos com a homes de la Llei, miren de donar una solució a problemes que la filosofia planteja a determinada interpretació literal del passatges sobre la resurrecció dels seus respectius textos revelats sense caure en el recurs de fer dels cossos de què es parla en aquests passatges meres semblances al·legòriques de l'ànima. En qualsevol cas, hi ha una diferència radical entre les seves solucions respectives. La solució de *La destrucció de la destrucció* dóna una vàlidesa universal a l'argument extret del *Sobre la generació i la corrupció* i per això presenta com a possible una «resurrecció» corporal que no contradigui la llei natural que aquest argument descriu. La solució del *Tractat de la resurrecció*, en canvi, parteix de l'acceptació de la possibilitat del miracle, és a dir de l'acció divina que subverteix la llei natural, tot i que no barregi la seva concepció de l'altra vida amb aquesta mena d'accions divines. Pel que fa a això, el *Tractat* resulta genuïnament maimonedià, donat que, per a Maimònides, l'acceptació de la Torà com a llei divina revelada depèn de l'acceptació de la possibilitat dels miracles.⁵⁶

La referència del savi jueu, al llibre segon del *Gentil*, a la presència entre els seus correligionaris d'un sector que nega la resurrecció per raons relacionades amb la filosofia natural és complementada, com ja hem vist, per un comentari del savi musulmà sobre la prohibició a l'islam de l'ensenyament públic de la lògica i la filosofia natural. La descripció que fa d'aquells que són considerats com a quasi heretges per aquest savi convida a pensar que la física podia haver portat a aquests quasi heretges a considerar impossible la creença en un paradís amb cossos ressuscitats i que la lògica, amb la seva distinció entre els arguments demostratius i els retòrics i els poètics, els hauria ensenyat que podien llegir els passatges que en parlaven al·legòricament de manera que no contradiguessin les demostracions, tot i acceptant la bondat persuasiva de la seva lletra per a la multitud. És interessant d'assenyalar que Llull, al *Gentil*, no posa cap referència comparable en boca del savi cristià. Evidentment, això no vol dir que la mateixa qüestió no es plantegés en relació amb el cristianisme. Ja al segle IX, Joan Escot Eriúgena havia defensat que, donada l'absurditat del que afirmaven, calia interpretar com a metàfores els passatges bíblics que, adaptant el discurs a la simpli-

the corporeal». Averroïis també li dóna resposta al final de la seva obra: vegeu *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The incoherence of the incoherence)*, traducció i notes de Simon van den Bergh (Londres: Luzac 1954), final.

⁵⁶ Vegeu *Guia de perplexos* II, 25.

citats dels oients, parlaven de la resurrecció dels cossos.⁵⁷ I, a la segona meitat del segle XIII, a l'occident llatí, tot i que no fos habitual recórrer a l'al·legoria per concordar el que afirmaven els articles de la fe amb les conclusions de la filosofia, els arguments sobre la incompatibilitat entre la resurrecció dels cossos i la física aristotèlica, que eren coneguts sobretot a través de les traduccions d'Avicenna i Algatzell, també eren usats des de plantejaments anàlegs als dels *falsifica* pel que fa a la voluntat d'establir criteris de demarcació entre el demostrable filosòficament i allò que queia fora dels dominis de la demostració. Així ho confirma el fet que entre las proposicions incloses en la condemna que el bisbe de París va fer el 1277 d'una sèrie de tesis que s'ensenyaven a la Universitat de la seva diòcesi no hi faltés una (la 215) que, d'acord amb el principi abans esmentat del *Sobre la generació i la corrupció*, enunciava: «Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero nec idem numero resurget». Entre aquells a qui es podria atribuir aquesta tesi, hi ha Boeci de Dàcia, que havia afirmat que era impossible segons la filosofia allò que afirmava com a creient: que «l'home tornés a la vida sense una nova generació i segons una identitat numèrica».⁵⁸ Al costat d'aquesta tesi, el *syllabus* del bisbe Étienne Tempier en contempla d'al-

⁵⁷ Cf. Juan Escoto Eriúgena: *Sobre las naturalezas (Periphyseon)* (Barañáin: Eunsa, 2007), V, 986c-d, p. 789: «En efecto, quienes piensan que no hay nada más que este mundo sensible son más propensos a negar la verdadera especulación de las naturalezas que a admitirlas. Evidentemente, al oír que, después del fin de este mundo, no habrá lugares, ni tiempo, ni cuerpos, ni realidades corporales, apresuradamente, inflamados, explotan y gritan diciendo: si ninguna de estas realidades va a permanecer, no habrá nada. Y se burlan de quienes prometen las solas realidades espirituales y eliminan las creencias de las realidades sensibles. Así pues, estas opiniones –según estimo– que consideran los grandes y divinos varones y que cuidan de los tímidos pensamientos de los simples fieles, les pareció más útil predicar la transmutación de los cuerpos terrenos y sensibles en cuerpos celestes y espirituales que predicar que los cuerpos y todas las realidades sensibles no existieran nunca». Al llibre tercer, l'Eriúgena parla, en termes semblants, de les explicacions literals del relat bíblic de la creació. Tot i que ell defensa, a l'obra, una lectura al·legòrica de l'obra dels sis dies, justifica les explicacions que, com la de Basili, adapten el seu discurs a la rudesia del seu públic i apunta que Moisès, el més sublim dels profetes (i el suposat autor del *Gènesi*), havia fet exactament el mateix. *Ibidem*, III, 708b-c, p. 429.

⁵⁸ «Quod homo mortuus redibit vivus sine generatione et idem numero». Vegeu Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain-París: Publications Universitaires, 1977), p. 308. A una de les obres que va escriure durant la cèlebre campanya antiaveroïsta que va portar a terme durant la seva última estada a París, Llull identifica les tesis «quod non sit altra vita» i «quod resurrectio non est possibilis» com opinions defensades pels averroïstes llatins i presenta com la primera de les proves d'aquests mestres contra l'altra vida i contra la resurrecció la que es basa en el principi «quia quorum substantia deperit, non reuertuntur eadem numero». Vegeu *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, quos contra Christi fidem sanctam catholicam aliqui nituntur inducere* (París 1310), ROL VI, 314-315. Cf. Lulle i la condemna de 1277: *La Déclaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*, trad. Cécile Bonmariage i Michel Lambert; intr. Cécile Bonmariage, «Philosophes Médiévaux», XLVI (Louvain - la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2006), pp. 39-42.

tres que també posen de manifest que, a la cristiana Universitat de París, també existia una diversitat d'opinions a propòsit de la resurrecció: «Que és impossible que Déu faci subsistir perpètuament una realitat transformable i corruptible» (214), «Que la resurrecció no pot ser concedida pel filòsof, perquè no és possible de tractar-la racionalment» (216) i, fins i tot, «Que la mort és la fi de les coses temibles» (213), tesi, amb un gran regust epicuri pel que fa a la seva formulació, que entesa literalment també sembla posar en entredit la immortalitat si no necessàriament de l'ànima, sí la de les ànimes subjectes de punició.⁵⁹ El silenci del savi cristià sobre l'existència d'aquestes tesis entre els seus correligionaris és tant eloqüent en relació amb el plantejament polèmic del *Gentil* com ho són les referències dels savis jueu i musulmà a la divisió existent entre els jueus i els musulmans pel que fa a aquesta matèria.

4. La racionalitat política d'alguns dels arguments del *Gentil* a favor de la resurrecció

Si més no d'entrada, els arguments del llibre primer del *Gentil* amb què els savis sense identificar pretenen provar, seguint les condicions dels arbres, la resurrecció podien trobar una major receptibilitat en un partidari de la segona de les tres opinions sobre la resurrecció que distingeix el savi jueu, una opinió que, com hem vist, comporta l'acceptació de la possibilitat dels miracles, que no en un partidari de la primera, que, com també hem vist, nega aquesta possibilitat. L'argument crucial pel que fa a això és el que es troba a I, 1 [Flor 8], on un del savis, que no és identificat, assumeix, sense citar Aristòtil, la pertinència de la llei natural descrita a *Sobre la generació i la corrupció* 338b pel que fa al curs natural de les coses i l'usa per argumentar que si Déu no ressuscités els homes, no podria demostrar que el seu poder és més gran que el de la naturalesa.⁶⁰ Un argument com aquest podia ser plenament compartit per un maimonedià, però no per un jueu que, seguint determinades tendències de la filosofia àrab, limités el poder de Déu a allò que és naturalment possible. Cal assenyalar sobre això que el *Tractat de la resurrecció* no recorre a l'argument basat en el *Sobre la generació i la corrupció* per negar la correspondència entre l'altra vida i la resurrecció, un recurs que resultaria òbviament absurd en una obra que reconeix la possibilitat de la resurrecció. La seva argumentació depèn, d'una manera molt

⁵⁹ Hissette, *Enquête*, p. 308.

⁶⁰ *Llibre del gentil*, I, 1, línies 150-68, NEORL II, 20-21.

estreta, de la identificació de la recompensa divina amb la beatitud pensada, d'acord amb el llibre desè de l'Ètica a Nicòmac, com un estat de contemplació intel·lectual. Un cop identificada l'altra vida amb aquesta contemplació, i d'acord amb la dita del Talmud segons la qual en aquella vida no es menjarà ni es beurà ni es fornica, Maimònides conclou que si la nutrició i la reproducció no tenen lloc en l'altre món, no tindria sentit que Déu, que no fa res en va, ressuscités un cos per a aquest intel·lecte. Convé remarcar, a propòsit d'aquesta argumentació, que alguns arguments del llibre primer del *Gentil* argumenten precisament la no vanitat de la presència del cos en l'altra vida. Aquests arguments es basen en raons basades en la lògica de la recompensa i el càstig pel compliment o l'incompliment de la llei divina amb què es relaciona la resurrecció. El primer d'aquests arguments al·ludeix al fet que és just que aquell que mereix el premi o el càstig sigui exactament el mateix que aquell que els rep (la qual cosa no s'esdevindria si només l'ànima els pogués rebre).⁶¹ Els altres incideixen, en diversos aspectes que fan que sigui més just un càstig que també és rebut pel cos que ha estat instrument de la culpa o ocasió de la pena merescuda.⁶² Tots aquests arguments insisteixen en què és més just, considerat des del punt de vista del dret penal, que el càstig no sigui només espiritual, sinó també corpori. I, per tant, no són arguments que s'adrecin a aquells que neguen qualsevol altre mena d'altra vida, sinó a aquells que (sota la influència de la filosofia) no identifiquen aquesta altra vida amb la dels cossos ressuscitats. D'altra banda són arguments que mostren que la resurrecció dels cossos no és en va si es considera des del punt de vista de la persuasiva imatge sobre el poder coactiu de Déu que se'n desprèn. Un maimonedià que estigués disposat a fer compatible la seva consideració de l'altra vida a partir de la idea de la felicitat intel·lectual de l'Ètica a Nicòmac amb la concepció d'aquesta altra vida pròpia de la filosofia política d'arrel platònica podia ser, si més no sobre el paper, el receptor ideal d'aquesta mena d'arguments. I també de l'argument, igualment present en el llibre primer (I, 4, 6), que apunta que el temor a una pena infernal corpòria i el desig d'una benaurança corporal en la glòria és el millor incentiu de la templança, que consisteix en el terme mitjà entre dos vicis.⁶³ Perquè el fet és que, com hem vist, Maimònides, tot i el que diu en el passatge del *Tractat sobre l'art de la lògica* esmentat anteriorment en què parla de la falta d'ús en el seu temps dels escrits filosòfics sobre la llei divina, teoritza sobre aquesta llei tenint molt en compte allò que els filòsofs, i particularment Plató, ensenyaven sobre aquestes qüestions.

⁶¹ *Llibre del gentil*, I, 1 [Flor 9], *NEORL* II, 21-22.

⁶² *Llibre del gentil*, I, 3 [Flor 3], *NEORL* II, 29-30; I, 5 [Flor 4], 40; I, 5 [Flor 7], 42.

⁶³ *Llibre del gentil*, I, 4 [Flor 6], *NEORL* II, 36-37.

Als capítols que dedica a l'anàlisi de la funció política de la Llei de Moisès, Maimònides afirma que, a diferència d'alguns *mutakallim* musulmans, els jueus creuen, tant els savis com la multitud, que totes les lleis tenen una motivació i responen a una utilitat. Totes tenen una raó de ser conforme a la saviesa divina, per bé que aquesta raó pugui restar oculta a la intel·ligència humana donada la limitació natural d'aquesta o la seva falta d'il·lustració.⁶⁴ Rambam recorda, pel que fa a això, que no es poden atribuir a Déu actes ociosos, que Déu no fa res en va.⁶⁵ I, a partir d'aquest pressupòsit, mira d'analitzar l'objectiu utilitari dels diversos manaments, uns manaments que són expressió de la saviesa i la voluntat divines i que no només regulen les accions, sinó també les creences. Abans de fer-ho, analitza, però, quin és el fi genèric de la Llei en el seu conjunt i distingeix una doble finalitat, una relacionada amb el benestar espiritual i l'altra amb el benestar corporal.⁶⁶ Pel que fa a la primera, es limita a assenyalar que radica en el fet que tots els homes tinguin un ideal recte, conforme a les seves capacitats, i que d'això les Escriptures en parlen o bé explícitament o bé per mitjà d'al·legories quan no és a l'abast de la multitud la comprensió real d'un determinat assumpte. Pel que fa a la segona, assenyalava que s'assoleix a través de la millora en la convivència entre els homes i que s'hi arriba per una doble via. D'una banda eliminant la violència recíproca. I, d'altra banda, inculcant en cada individu, per mitjà de determinats manaments però també per mitjà de determinades creences, una ètica profitosa per a la vida en comú, uns bons costums orientats cap a la perfecta regulació dels interessos socials. Entre les creences que tenen com a objectiu la consecució de costums honorables, Maimònides situa la creença que Déu llançarà la seva còlera contra els violents.⁶⁷

L'últim dels arguments del *Gentil* a propòsit de la resurrecció que hem esmentat no fa altra cosa que discórrer, d'acord amb els plantejaments de Maimònides, sobre l'objectiu utilitari del manament legal de creure en la resurrecció

⁶⁴ *Guia de perplexos* III, 26.

⁶⁵ *Guia de perplexos* III, 28.

⁶⁶ *Guia de perplexos* III, 27 i 28.

⁶⁷ *Guia de perplexos* III, 28. La segona de les condicions del quart arbre del *Gentil*, que prescriu que cal considerar veritable allò que augmenta les virtuts i el mèrit que s'aconsegueix per mitjà de la seva pràctica, és la que serveix per introduir d'una manera més immediata l'anàlisi política en la valoració de les diverses lleis que es proposa a l'obra. L'objectiu d'aquesta condició no és altre que el de sospesar, d'acord amb la segona via cap a la millora de la convivència descrita per Maimònides, quina llei serveix per inculcar millor una ètica profitosa. Cal assenyalar, d'altra banda, que la primera de les vies cap a la millora de la convivència descrites per Maimònides, l'eliminació de la violència, també té un paper al *Gentil*. Aquest objectiu és un dels que fan desitjable, segons les paraules del tres savis en el Pròleg, que tot els homes comparteixin una mateixa llei. Vegeu *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 166-172, *NEORL* II, 11-12; cf. Epíleg, línies 302-303, 209.

considerat des del punt de vista de la segona via per la qual transita la segona finalitat de la llei. I ho fa tenint en compte la concepció aristotèlica de la templança tal com és analitzada a l'*Ètica a Nicòmac*. Aquells que coneixien els continguts de la *Guia* podien veure en aquest argument un argument dissenyat per a consum de jueus que, afirmant la possibilitat dels miracles, però negant que Déu faci res en va, neguessin *simpliciter* la identificació de la resurrecció amb l'altra vida. El savi jueu del *Gentil* és descrit per Llull, que el presenta inicialment com a partidari del punt de vista sobre la resurrecció exposat en el *Tractat de la resurrecció* maimonedià, com un jueu d'aquesta mena. La manera en què Llull el caracteritza indirectament per mitjà de les seves intervencions deixa clar que no forma part d'aquells que Maimònides considera herètics, que identifiquen la resurrecció amb l'altra vida perquè són incapaços d'imaginar-se cap realitat, ni la divina, com a espiritual.⁶⁸ La seva creença inicial en una resurrecció temporal en aquest món mostra que creia en la possibilitat dels miracles i que, per tant, no considera, com els jueus que segueixen la primera opinió, que allò impossible per a la naturalesa determini allò que és impossible per Déu. L'argument relatiu a la templança podia mostrar-li que hi havia (d'acord amb els plantejaments de la filosofia política) una raó per al manament de creure en la presència dels cossos ressuscitats en l'altra vida. Aquesta raó podia portar-lo a pensar que una llei que afirmés que cal creure una resurrecció d'aquesta mena era millor que una que no ho fes. Una qüestió diferent és la de si, arribats a aquest punt, que és aquell en què trobem al savi jueu en el llibre segon, havia de pensar que els savis podien interpretar aquesta creença recorrent a l'al·legoria i donant per fet que si la llei n'havia de parlar en els termes en què ho feia era només per persuadir la multitud.

Cal tenir en compte pel que fa a aquesta possibilitat del recurs a l'al·legoria que, com ja hem vist, alguns *falasifa* musulmans com Avicenna (que argumentaven, a partir dels principis de la filosofia natural, contra la possibilitat de la resurrecció i alhora assumien, també com a filòsofs, una llei divina revelada en el text

⁶⁸ Vegeu *Llibre del gentil*, II, 1, línies 120-42, *NEORL* II, 51-52. En aquest capítol, dedicat a provar la unitat divina, el savi jueu introdueix, de manera en aparença innecessària i a resposta d'una demanda del gentil, una breu lliçó de teologia negativa, on aprofita per remarcar la incorporalitat de Déu. L'argumentació exegètica de la incorporalitat de Déu és el tema inicial de la *Guia* i és present als primers quaranta-nou capítols de l'obra. Cal assenyalar, pel que fa a això, que, a diferència de la creença en la unitat de Déu, que era compartida per tots els jueus, no s'esdevenia el mateix amb la seva incorporalitat. De fet, un dels arguments característics de la polèmica cristiana contra el judaisme parteix de l'afirmació que els jueus creuen en la corporalitat de Déu. Ramon Martí, al *Capistrorum iudaeorum*, encara afirma: «maior pars iudaeorum usque nunc, Deum esse localem, et corporalem credit». Cf. *Capistrum iudaeorum* II, edició i traducció Adolfo Robles OP, *Corpus Islamo-Christianum* (Würzburg: Echter Verlag, 1993), p. 58.

de la qual es parlava d'aquesta resurrecció corporal) mantenien que els homes de la seva condició havien de llegir al·legòricament els passatges on es trobaven aquestes referències.⁶⁹ I que, en aquesta lectura, la resurrecció dels cossos era interpretada com una imatge que al·ludia a la immortalitat de l'ànima o a la felicitat intel·lectual i que resultava útil per persuadir la multitud incapaç d'entendre el concepte filosòfic de benaurança. Aquesta posició, com es pot veure en els textos relacionats amb la querella sobre la resurrecció sorgida arran del tractament del tema a les obres de Maimònides, no era exclusiva dels *falasifa* musulmans.

Maimònides, tot i que en el seu *Tractat de la resurrecció*, no recorre a aquesta mena d'interpretació per tractar la creença en la revivificació dels difunts, recorre sovint a l'al·legoria en altres contextos amb la finalitat de traduir en conceptes filosòfics passatges no assumibles en la seva literalitat pels filòsofs. Tant ell com Falaquera parlen de la imaginació com de la capacitat de presentar la veritat a la multitud per mitjà d'imatges i paràboles que permet als profetes de governar i instruir els pobles.⁷⁰ I Maimònides deixa ben clar que cal mantenir les interpretacions al·legòriques d'aquestes imatges en secret, de manera que restin ocultes als ulls d'aquells que no tenen la vocació de filosofar. Isaac Albalag, que va viure a la segona part del segle XIII a Catalunya o Provença i que va traduir a l'hebreu les *Tendències dels filòsofs* d'Algatzell, relaciona explícitament el recurs a aquesta capacitat imaginativa amb el tema de la resurrecció. En el comentari a aquesta obra, que va escriure amb la finalitat de defensar els filòsofs de les crítiques d'Algatzell (i de passada també de les peculiars crítiques que els fa Maimònides a la *Guia*), enfoca la qüestió de les lleis religioses revelades d'acord amb els punts de vista característics de la filosofia política descrita per Avicenna. Consta, des d'aquesta perspectiva, que hi ha quatre creences que són comunes a totes les religions revelades i que en constitueixen el fonament. I afegeix que la filosofia també les admet i mira d'establir-les, amb la diferència que mentre que la legislació revelada les ensenya segons un mètode adaptat a la intel·ligència de la multitud, és a dir, d'acord amb un mètode narratiu, la filosofia les ensenya pel mètode demostratiu, que només convé a les elits. Aquestes quatre creences són, segons Albalag, l'existència de la recompensa i del càstig, la super-

⁶⁹ Aquest punt de vista és descrit pel savi musulmà del *Gentil* al final del llibre quart com l'opinió d'alguns «naturals e grans clergues» de l'islam que ell i d'altres tenen per «quasi heretges». Vegeu *Llibre del gentil*, IV, 12, línies 128-143, *NEORL* II, 196-197.

⁷⁰ Vegeu Strauss, *Maimonide* (citat *supra*, nota 25), p. 111. Pel que fa a aquesta idea de la paraula profètica com a instrument pedagògic de la multitud, cal assenyalar que, quan parla de l'altra vida, Maimònides hi recorre no només per explicar què en diu la Bíblia, sinó també per donar raó del silenci sobre el tema dels llibres del Pentateuc.

vivència de l'ànima després de la mort del cos, l'existència d'un Senyor que premiarà i castigarà, que és Déu, i l'existència d'una providència. I la Torà, que, a diferència de l'obra en què n'està parlant, s'orienta a la instrucció de la multitud, es refereix a aquests dogmes, apartant-se de la veritat, a través d'imatges que fan referència al càstig per mitjà del foc o als plaers corporals.⁷¹

Aquest text d'Albalag, que era un bon coneixedor de la filosofia àrab i compartia molts dels plantejaments d'Averroïes, posa de manifest que, d'acord amb la filosofia política de què parteix, el problema de la veritat dels articles de fe és diferent del problema de la conveniència de la seva presència en una llei divina, tot i que evidentment tots dos problemes acaben trobant-se en la mesura que la seva eficàcia com articles depèn del fet que la majoria cregui fermament no en la seva utilitat política, sinó en la seva veritat. El text també apunta, a través de la referència al mètode narratiu, a una qüestió important de cara a la comprensió de la concepció de la filosofia política que arranca d'Alfarabi i Avicenna. Es tracta de la distinció entre els arguments demostratius, considerats com aquells arguments sobre els quals es fonamenta la ciència dels filòsofs, i els arguments poètics o semblances, presentats com aquells que, juntament amb els retòrics, el filòsof, d'acord amb els seus coneixements adquirits, usa per persuadir la multitud. En la mesura que l'autor (Déu o profeta) de la llei divina és pensat a partir de la figura platònica del filòsof-rei-legislador i que el text en què s'ofereix la Llei s'adreça en primera instància a la multitud, la valoració de la bondat d'aquest text apareix com estretament relacionada amb l'eficàcia persuasiva dels seus arguments retòrics i poètics. A la *Destrució de la destrucció*, Averroïes recorre a aquest punt de vista per argumentar que la llei musulmana és superior a les altres lleis divines perquè, amb la seva promesa de plaers corporals en el paradís, incita millor les masses a la pràctica d'actes virtuosos que no els discursos de la resta de lleis.⁷² Aquest plantejament d'Averroïes, que és inseparable de

⁷¹ Per Isaac Albalag, vegeu Sirat, *La philosophie juive* (citada *supra*, nota 48), pp. 46 i Maurice-Ruben Hayoun i Alain de Libera: *Averroès et l'averroïsme* (Presses Universitaires de France: París, 1991), pp. 43-53. «La fin visée par la Tora est la félicité des simples, leur éducation moral et leur instruction dans la vérité, selon leu esprit en est capable. Par contre la philosophie ne vise ni l'instruction, ni la félicité du vulgaire, mais uniquement la félicité des parfaits... Lorsque, pour réaliser le bonheur du vulgaire, certaine doctrine lui semblait devoir être mentionnée, mais que elle ne pouvait être exposée telle quelle, la Tora en parle d'une manière qui s'écarte de la vérité. Tout cela, non pas à cause de l'imperfection de ces doctrines en elles-mêmes, mais à cause de l'imperfection de l'esprit des auditeurs», Georges Vajda, *Isaac Albalag. Averroïste juif, traducteur et commentateur d'Al-Ghazali* (París: J. Vrin, 1960), pp. 17-19.

⁷² «Et cela est aussi le cas de ce qu'énonce [la Révélation musulmane] à propos de la vie future: ces discours sont à même d'inciter à la pratique d'actes vertueux mieux que ne le font les discours des autres Révélations. C'est pourquoi la représentation (*tamthil*) de la vie future à [la foule] par des choses corporelles est préférable à la représentation par des choses spirituelles. D'où l'énoncé divin: 'Tel est le jardin

la seva consideració de l'Alcorà com el millor dels llibres, posa de manifest la pluralitat de possibilitats que s'oferien a aquells que, en cadascuna de les religions, es mostraven disposats a valorar la bondat de les creences considerant-les des del punt de vista de la seva utilitat política.

5. La condició de possibilitat de les disputes interreligioses

Tinc previst d'ocupar-me en una altra ocasió del tractament que es fa, al llibre tercer del *Gentil*, de la creença musulmana en el paradís. Les qüestions que es poden plantejar en relació amb aquest tractament no coincideixen del tot amb les que he pres en consideració en aquest article prenent com a punt partida el reconeixement del savi jueu de la diversitat d'opinions sobre la resurrecció existent entre els seus correligionaris i el seu canvi de punt de vista. Un dels objectius d'aquest article era mostrar que l'exposició de la divisió d'opinions dels jueus sobre la resurrecció que es fa en el llibre segon del *Gentil* respon molt fidelment (fins i tot pel que fa al silenci respecte a la possibilitat d'una immortalitat purament espiritual) a les diverses concepcions sobre l'altra vida que van dividir les sinagogues durant el segle XIII i començaments del XIV, una divisió que era, de fet, el reflex d'una diversitat més fonamental, la que tenia a veure amb les diferents maneres amb què es plantejava el problema de la relació entre la religió i la filosofia. No hi ha dubte que Llull, que, com diu al principi del *Gentil*, havia «participat long de temps» amb els jueus, coneixia bé el que, segons ell, eren «lurs falses opinions e errors». ⁷³ Però també havia de conèixer allò que hi havia darrere d'aquestes diferències. I no podia ignorar la manera com les querelles intrareligioses es barrejaven amb la qüestió de la disputa interreligiosa. Relatant el canvi d'opinió del savi jueu, Llull explica, com hem vist, la història d'un jueu maimonedià que abandona les que, segons ell, són posicions majoritàries en la seva comunitat (les dues que, en el judaisme del seu temps, depenien d'una manera més clara de la visió filosòfica de l'altra vida). Però també, com hem igualment apuntat, la d'un jueu que, abandonant aquestes posicions, manté una opinió sobre la resurrecció coincident amb la cristiana. El fet que passi a mantenir una posició sobre la resurrecció que coincideix amb la cristiana no vol dir, però, necessàriament que s'hagi convertit al cristianisme. Es podria pensar, fins i tot, que si aquell canvi fos puntual i se circumscrigués al

promis à ceux qui craignent Dieu: les ruisseaux y coulent'», Averroïs, *Tahafot at-Tahafot*, Maurice Bouyges (ed.), (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1992). Cito la traducció que es troba a Marc Geoffroy, *Averroès. L'islam et la raison* (Paris: Flammarion, 2000), p. 203.

⁷³ *Llibre del gentil*, Pròleg, línies 5-6, NEORL II, 5.

tema de la resurrecció podia dificultar aquesta conversió en la mesura que el savi jueu no hauria d'abandonar la religió en què s'ha educat per poder creure en una mena d'altra vida que ara, segons els plantejaments lul·lians, li semblaria més racionalment satisfactòria que aquella en què creia anteriorment. Resulta obvi que, pel que fa a la possibilitat de conversió del savi jueu, el que compta no és el que cregui sobre la resurrecció, sinó la seva predisposició a examinar racionalment tots els fonaments de la seva llei i de la seva religió i a compararlos amb els fonaments d'altres lleis i religions. I d'entrada aquesta predisposició, que implica abandonar la submissió al domini de les autoritats per situar-se sota el de les raons, és una actitud filosòfica. O, fins i tot, una obligació dels filòsofs. Aquest és, si més no, l'opinió de dos autors amb molta influència sobre els pensadors jueus més proclius a la filosofia, Alfarabi i Averroï, qui, a *La destrucció de la destrucció*, afirma, en una afirmació de gran importància de cara a la contextualització de la manera en què Llull es planteja el seu *negotium*, que pertoca al filòsof d'escollir la millor de les lleis religioses del seu temps, com van fer els filòsofs de Roma a l'arribada del cristianisme i els d'Alexandria a l'arribada de l'islam.⁷⁴

Com es pot veure llegint els textos que es van escriure arran del decret de Samuel ben Adret pel qual l'any 1305 es va voler prohibir els estudis filosòfics als jueus menors de vint-i-cinc anys, des del sector anti-filosòfic, tradicionalista, es veien aquests estudis com una camí que portava a la descreença i d'aquesta a l'apostasia i a la conversió al cristianisme, en una visió des de la qual s'interpretava com a interessada la intervenció de les autoritats cristianes en contra d'aquesta prohibició.⁷⁵ L'estratègia de Llull pel que fa a la conversió partia d'aquest mateix punt de vista. Tant pel que fa als jueus, respecte als quals sol insistir que el principal obstacle per a la seva conversió és la grossesa del seu enteniment, poc il·lustrat per la filosofia, i la seva tossuda resistència a llegir al·legòricament la Bíblia, com pel que fa a l'islam, on, segons ell, com hem vist, els mateixos clergues musulmans constataven que la filosofia portava a la descreença.

⁷⁴ «Il lui incombe aussi [à le philosophe] de choisir la meilleure religion de son temps –même si, selon lui, toutes sont vraies; et d'être persuadé que la meilleure [à une époque donné] est abrogeable par une meilleure qu'elle. C'est pourquoi les sages enseignaient à Alexandrie, lorsque leur fut parvenue la Révélation de l'Islam, se firent musulmans. Et les sages qui se trouvaient au pays des Rum, lorsque leur fut parvenue la Révélation de Jésus –paix sur lui– se firent chrétiens». Vegeu Averroï, *Tahafot*, pp. 580-586. Cito la traducció que es troba a Averroës. *L'islam* p. 200. Cf. Abu Nasr Al-Farabi, *El libro de las letras* (Madrid: Trotta, 2004), cap. 6, pp. 89-93 i *Llibre del gentil*, Epíleg, línies 254-288, *NEORL* II, pp. 207-208.

⁷⁵ Vegeu Forcano, *Lletra apologètica* (citada *supra*, nota 41), pp. 97-122 i, de nou, Eduard Feliu, «La controvèrsia» (citada *supra*, nota 40), pp. 65-131.

Pel que fa als musulmans, Lull apunta que els filòsofs eren el seu principal objectiu estratègic. Ho fa fins i tot en vers, en *Lo desconhort*:

N'ermità, el sarraïns són en tal estament
 que cells qui són savis per força d'argument
 no creen en Mafumet; ans tenen a nient
 l'Alcorà, per ço car no visc honestament.
 Per què aquells venrien tost a convertiment
 si hom ab ells estava en gran disputament
 e la fe los mostrava per força d'argument,
 e aquells convertits, convertrien la gent.⁷⁶

Aquests filòsofs que no creuen en Mahoma o els que, com aquells de què parla el savi musulmà del *Gentil*, admiren l'habilitat política que demostra l'Alcorà⁷⁷ però poden estar disposats a comparar-la amb la que s'expressa en altres lleis eren els destinataris immediats de l'art de conversió de Lull. El seu retrat del savi musulmà del *Gentil*, que, a diferència del savi jueu pel que fa a la resurrecció, és incapaç d'abandonar, tot i que les condicions dels arbres la desmentixin, la seva creença en un paradís on es menja, es beu i es fornica, il·lustra les raons d'aquesta elecció. Tornant als jueus, cal assenyalar que és improbable que, pel que fa a ells, els plantejaments de Lull passessin per fer d'aquells que, a la manera de Nakhmànides i Ben Adret, s'oposaven a la reflexió racional sobre els fonaments de la fe el seu principal objectiu estratègic.⁷⁸ La conversió del savi jueu del *Gentil* al cristianisme només podia ser pensable, des de la perspectiva lul·liana, si el seu canvi d'opinió pel que fa a la resurrecció no implicava el sacrifici de l'actitud filosòfica que havia permès aquest canvi i l'adopció de l'actitud antifilosòfica que caracteritzava aquells que, entre els seus correligionaris, seguien la seva nova opinió.

Es recorda sovint a la bibliografia lul·liana la història –repetidament explicada pel mateix Lull– del rei o miramolf de Tunis a qui el frare que li havia fet

⁷⁶ Ramon Llull, *Lo Desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.), (Tona: Obrador Edèndum, 2004), p. 88. Cf. *Liber de fine*, ROL IX, 256.

⁷⁷ Vegeu *Llibre del gentil*, IV, 12, línies 134-6, *NEORL* II, 197: «[...] e dien que Maffumet parlava per semblansa a les gents qui eren pegues e sens enteniment; e per so que-ls pogués enamorar de Deu, lur recomtava la gloria damunt dita».

⁷⁸ Per a una opinió diferent, vegeu James, *The Art of the Conversion*, pp. 109-117, on, seguint Millás Vallicrosa, es parteix, al meu entendre precipadament i incorrectament, de la identificació del Abram Denanet esmentat a l'incipit del *Liber predicationis contra Judaeos* amb Solomon Ibn Adret. Vegeu Ramon Llull, *Liber predicationis contra Judaeos*, José M. Millás Vallicrosa (ed.), (Madrid – Barcelona: CSIC, 1957), 21.

perdre la fe no va poder convertir al cristianisme perquè, tot i que el rei estava predisposat a fer-ho, el frare partia de la idea, típicament tomista, que la fe cristiana no es pot provar. Una de les versions d'aquesta història subratlla que el miramolí, que no volia deixar de creure per creure, sinó per entendre, era, com els quasi heretges de què parla el savi musulmà del *Gentil*, bon coneixedor de les ciències lògiques i de les naturals. I també deixa clar que el rei, del qual no s'informa si era o no erudit en ciència política, estava disposat a obligar tots els seus súbdits a seguir el seu exemple sota l'amenaça de decapitar-los si no l'obeïen. En aquesta versió, Llull, de manera excepcional, continua la història fent intervenir un tercer personatge que no apareix en les altres versions de l'anècdota. Es tracta d'un jueu amb qui el mateix frare que havia fracassat en l'intent de conversió del rei disputava posteriorment amb freqüència a Barcelona també amb la finalitat de convertir-lo. Llull explica que algunes vegades aquest jueu li havia dit que en diverses ocasions li havia comunicat a aquest frare la seva intenció de fer-se cristià si el feia entendre les creences del cristianisme. I, després de donar per fet que, en cas de convertir-se, molts dels seus correigionaris haurien seguit el seu exemple, afirma que el jueu va continuar sent jueu i que, en endavant, va tenir la llei cristiana per improbable i falsa.⁷⁹ És impossible saber si la segona part d'aquesta història de les dues conversions frustrades respon a un fet real. Però si fos així, caldria situar aquests contactes de Llull amb el savi jueu entre el 1270, any en què, segons una altra versió de la part tunisenca de la història, s'hauria donat la conversa amb el rei de Tunis, i 1273-4, en què Llull ja disposava d'una art que, al seu entendre, permetia de provar allò que, segons el frare en qüestió, era improbable.⁸⁰ Res no impedeix d'imaginar que, en el cas que s'haguessin realment produït, aquestes hipotètiques converses de Llull amb un jueu de Barcelona predisposat a plantejar filosòficament la seva opció per una o altra llei religiosa, havien de tenir un paper important en la gènesi del *Gentil*, que Llull va escriure poc després i que és una obra en la qual Maimònides, tot i no ser-hi esmentat, hi és ben present.

Paraules clau

Filosofia i religió, Disputes religioses

⁷⁹ Éphrem Longpré, «Le *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* du bienheureux Raymond Lulle», *Criterion* 10 (1927), pp. 276-277.

⁸⁰ Cf. *Liber de fine*, ROL IX, 267.

Key Words

philosophy and religion, religious disputations

Resum

El savi jueu del *Llibre del gentil e dels tres savis* reconeix, al llibre segon, que els seus correligionaris estan dividits pel que fa a la creença en la resurrecció. I confessa que, abans que la seva ment fos il·luminada pel coneixement dels arbres on es troben les condicions que els ha ensenyat Intel·ligència, ell, tot i creure que els cossos d'alguns homes ressuscitaran, no creia en la mena de resurrecció que els savis sense identificar han provat en el llibre primer. Aquest article fa algunes remarques que contextualitzen les diverses opinions sobre la resurrecció distingides per aquest savi i s'orienten a la comprensió del significat i de la funció que té a l'obra la seva confessió. I, a través d'aquestes remarques, proposa una interpretació del *Llibre del gentil* diferent de l'habitual.

Abstract

The Jewish wise man of the *Book of the Gentile and the Three Wise Men* admits, in Book Two, that those of his faith are divided on the matter of belief in the resurrection. He confesses that before his mind was enlightened by knowledge of the trees in which are found the conditions taught by Lady Intelligence, even though he believed that the bodies of some men would be resuscitated, he did not believe in the kind of resurrection that the unidentified wise men had proved in Book One. This article makes several observations which contextualize the varying opinions about the resurrection described by the Jew, observations which help us understand the meaning and function of his confession within the work. And, as a result of these observations, the author proposes an interpretation of the *Book of the Gentile* different from those usually given.