

# Performativitat i aporia derridianes en la creació del món segons Hasday Cresques

Mar Rosàs Tosas

The University of Chicago  
mar.rosas.tosas@gmail.com



Data de recepció: 24-6-2013  
Data d'acceptació: 14-8-2013

## Resum

L'objectiu d'aquest article és fer llum a la complexa i ambigua explicació sobre la creació del món que proposa Hasday Cresques —un rabí, metge i filòsof jueu nascut a Barcelona al segle XIV— a *Or Adonay (La llum del Senyor)*. Harry A. Wolfson (1953) analitza com Cresques intenta conciliar la doctrina de l'emanació, d'arrel plotiniana, amb la de la creació del no-res, d'origen bíblic. És a dir, les dues explicacions, d'entrada excloents, que filòsofs i teòlegs jueus, musulmans i cristians empraven per explicar l'origen del món. Al nostre entendre, Cresques i, en menys mesura, Wolfson sembla que passen per alt que l'esmentada conciliació només es pot dur a terme a costa de desembocar en una sèrie de contradiccions lògiques vinculades a la voluntat divina i a la temporalitat. En aquest article, les assenyalarem. També hi mostrem com l'aporia en la qual desemboca l'argumentació de Cresques no és fruit de la seva manca de destresa lògica, sinó del fet que està intuït, sense encara disposar de les eines conceptuals per enfrontar-s'hi, que el concepte de creació del món és aporètic perquè produeix les seves pròpies condicions de possibilitat. Explorem aquesta idea amb l'ajut de les reflexions que Jacques Derrida fa d'altres fenòmens performatius aporètics.

**Paraules clau:** aporia; creació *ex nihilo*; doctrina de l'emanació; Hasday Cresques; Jacques Derrida; performativitat.

**Abstract.** *Derridean performativity and aporia in Hasday Cresques' account of the creation of the world*

The aim of this article is to shed light on the complex and ambiguous explanation of the creation of the world put forward in *Or Adonay (The Light of God)* by Hasday Cresques—a Jewish rabbi, doctor and philosopher born in Barcelona in the 14th century. Harry A. Wolfson (1953) analyzes how Cresques tries to reconcile the doctrine of emanation, of Plotinian origin, with the creation out of nothingness, of Biblical origin, that is, the two understandings of the origin of the world—which appear at first to be mutually exclusive—that Jewish, Muslim and Christian philosophers used in order to give an account of the creation of the world. In our opinion, Cresques, and to a lesser extent Wolfson, seem to overlook that the aforementioned reconciliation can only culminate in a series of logical contradictions linked to the divine will and temporality. These are identified in the article. We also show how the aporia to which Cresques' argumentation leads does not stem from his lack of logical ability, but rather from the fact that he is intuiting, despite still lacking

the conceptual tools to face it, the fact that the concept of “creation of the world” is aporetic insofar as it produces its own conditions of possibility. This idea is explored with the help of the reflections developed by Jacques Derrida about other aporetic performative phenomena.

**Keywords:** aporia; creation ex nihilo; doctrine of emanation; Hasdai Crescas; Jacques Derrida; performativity.

### Sumari

- |   |  |
|---|--|
| 1. Introducció  | 4. Secció tercera: Cresques i Derrida.<br>Les condicions d'impossibilitat<br>Referències bibliogràfiques |
| 2. Secció primera: Hasday Cresques<br>i l'aristotelisme                   |  |
| 3. Secció segona: Jacques Derrida<br>i l'aporia del cop d'estat a l'inici |  |

## 1. Introducció

El nostre objectiu és fer llum a la complexa i, a voltes, ambigua explicació sobre la creació del món que proposa Hasday Cresques, un reputat rabí, metge i filòsof jueu de la Corona d'Aragó nascut a Barcelona pels volts de l'any 1340.

Per fer-ho, ens servirem del text de Cresques i també recorrerem a l'anàlisi que en fa Harry A. Wolfson (1887-1974), il·lustre catedràtic de filosofia i literatura hebrees de la Universitat de Harvard, en un il·luminador article de 1953 titulat «Emanació i creació del no-res en Hasday Cresques», escrit originalment en hebreu i, fins ara, traduït només al català.

També ens hi ajudaran les reflexions d'un destacat pensador contemporani d'origen jueu, Jacques Derrida (1930-2004), que ha contribuït a «desconstruir»<sup>1</sup> —per emprar un terme central del seu pensament— una bona part de les argumentacions filosòfiques occidentals, és a dir, a treure a la llum moltes de les contradiccions i apories sobre les quals descansen<sup>2</sup>, i de les quals no s'és conscient.

Amb la intenció de satisfer el nostre objectiu, hem estructurat l'exposició en tres seccions. A la primera, s'hi contextualitzarà breument Cresques (de què es desmarca?, què aporta?) i, tot seguit, examinarem, amb l'ajut de Harry A. Wolfson, la concepció peculiar que té de la creació del món. A la segona secció, s'hi exposaran algunes de les reflexions que Derrida fa entorn de tot «inici conceptual». Cal dir que Derrida no és un teòleg. Ni parla de la creació, ni tracta de cap dels textos de Cresques. Tanmateix, Derrida explora la problemàtica relativa a tot intent d'explicar els «iniciis conceptuals», i considerem que

1. Vegeu Derrida (2004).

2. S'ha assenyalat que Jacques Derrida, en fer aquest exercici, ha emprat conceptes procedents del judaisme. Vegeu Bergo et al. (2007) i Handelman (1982).

les seves reflexions permeten fer llum a l'argumentació de Cresques, sempre que es vagi amb compte d'evitar analogies forçades i anacronismes. Finalment, i com a conclusió, a la tercera secció, s'hi posaran en relació el pensament de Derrida i el de Cresques per veure què ens pot ensenyar el primer del segon, malgrat que hi hagi una sèrie de diferències que facin que, en última instància, esdevinguin irreconciliables. Cal dir que el nostre propòsit no és, en cap cas, assenyalar possibles analogies entre els dos pensadors, sinó examinar la concepció de Cresques sobre la creació del món. I recorrerem a Derrida tan sols amb aquest objectiu.

## 2. Secció primera: Hasday Cresques i l'aristotelisme

Cresques nasqué cap al 1340 a Barcelona en una il·lustre família de talmudistes. Esdevingué un prestigiós rabí (acabà sent-ho de la comunitat de Saragossa) i consultor del rei Joan I d'Aragó. És autor de diversos textos sobre temàtiques diferents (*Refutació dels fonaments religiosos dels cristians*, *Sermó sobre la Pasqua*, etc.), però en tots és visible una mateixa idea que articula la seva obra i per la qual generalment és conegut: l'oposició al racionalisme medieval d'arrel aristotèlica que havia anat guanyant terreny al llarg de dos-cents anys.

Durant el segle novè i desè, es traduïren a l'àrab una sèrie de textos científics i filosòfics grecs. Arran d'això, un grup significatiu de savis jueus i musulmans començaren a considerar la ciència i la filosofia gregues, especialment l'aristotelisme, una font de veritat i l'empraven com a suport teòric de les seves disquisicions teològiques. A l'islam, Averrois (1126-1198) és l'exponent més destacat d'aquesta tendència. En el judaisme medieval, és Maimònides (que visqué, probablement, entre els anys 1135 i 1204) el representant més rellevant d'aquest fenomen. Influït per Averrois, Maimònides fou un gran estudiós d'Aristòtil i, com ell, atorgà una gran importància a la lògica i a la raó com a vies de coneixement, a diferència de la majoria de pensadors jueus anteriors. Li interessava mostrar la possibilitat de reconciliar la raó i la Torà. En aquest sentit, suposà un punt d'inflexió en el pensament jueu.

Aquesta proposta rebé una càlida acollida per part d'una sèrie de sectors, però fou titllada de perillosa per uns altres que consideraven que hi ha una sèrie d'aspectes de Déu i del món, justament els més fonamentals, que escapen a la raó. Aquesta divergència comportà, durant els dos-cents anys següents, diversos enfrontaments. N'és un exemple la controvèrsia, a la dècada de 1230, entre els rabins de l'eix Barcelona-Montpeller-Perpinyà, els racionalistes de Provença i els antiracionalistes castellans<sup>3</sup>, que, tot i que no rebutjaven la filosofia, desconfiaven de la pretensió de la filosofia de ser el camí cap a la salvació (Harvey, 2001: 136), ja que això comportaria, deien, un debilitament de la fe. Un dels clímax d'aquestes preocupacions tingué lloc a Barcelona l'any 1305, quan Salomó ben Adret prohibí als menors de vint-i-cinc anys d'estudiar la filosofia i la ciència gregues (Harvey, 2001: 141).

3. Vegeu Feliu (1996).

Cresques s'erigí, ben aviat, en estandard de l'oposició a la ciència aristotelicoaverroista. «La raó no és un instrument que pugui explicar-ho tot», sostenia. Per això el seu sistema filosòfic ha estat titllat de «fideista», malgrat que calgui evitar sostenir que s'oposava a la raó<sup>4</sup>.

L'objectiu de la seva obra més important, *Or Adonay* (*La llum del Senyor*), que escrigué en hebreu<sup>5</sup> i deixà inacabada, era exposar i argumentar els principis i la moral del judaisme i, en fer-ho, mostrà que certs postulats jueus de l'aristotelisme, als quals Maimònides i Leví ben Geršom s'adherien, són contraris a la tradició judaica<sup>6</sup>. S'oposava, per exemple, a la impossibilitat del buit, a la limitació de l'univers, a la definició aristotèlica del temps en termes d'espai, etc.<sup>7</sup>

Entre moltes altres coses, Cresques tracta de les dues doctrines sobre la creació del món que, aparentment, es contraposen: l'emanació i la creació del no-res. Ho fa quan comenta la concepció de la creació de Leví ben Geršom<sup>8</sup>. La doctrina de la creació del no-res implica que Déu creà el món del no-res, de manera que la creació té un començament temporal i s'ha d'entendre com un acte voluntari. En canvi, la doctrina de l'emanació postula que la formació del món de la substància de Déu és necessària, eterna i contínua. Com que l'últim principi de la realitat és etern, el que emana d'ell també ho és (Wolfson, 1953: 97).

El fonament de la doctrina de la creació del no-res es troba als versets del llibre del Gènesi. La doctrina de l'emanació, d'altra banda, deriva de Plotí<sup>9</sup>, per a qui tot allò existent ha *emanat* de l'U primordial, que no és el mateix que dir que ha estat *creat* per l'U primordial.

L'aportació de Cresques és la següent: sosté que la doctrina de l'emanació i la de la creació del no-res no són sinó dues cares de la mateixa moneda. Defensa que la «necessitat» i el determinisme, trets característics de l'emanació, i la «llibertat de Déu», requisit indispensable de la doctrina de la creació del

4. Eduard Feliu escriu: «Cresques només és antirracionalista perquè nega la supremacia de la raó, però no perquè l'abomini o no sàpiga servir-se'n. Calia fer el judaisme independent d'Aristòtil, fonamentant-lo més en l'aspecte espiritual de l'home que no en l'intel·lectual» (Feliu, 1996: 141).
5. No ha estat traduïda totalment. Wolfson en traduí una part important a l'anglès, que publicà juntament amb els seus comentaris, a *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy* (Wolfson, 1929). Es tracta de la versió que n'emprem nosaltres. D'ara endavant, quan citem fragments de Cresques publicats en aquest llibre de Wolfson ho indicarem amb un asterisc per diferenciar-ho dels comentaris que formula Wolfson en la mateixa edició.
6. Cal dir que, d'acord amb els resultats de les investigacions més recents sobre l'obra de Maimònides, cal matisar l'afirmació que Cresques s'oposava al racionalisme de Maimònides. Segons Miquel Beltrán, Maimònides, en funció del tema que tracta i del tipus de públic al qual es dirigeix, escriu des d'un enfocament o un altre. Per això no resulta estrany trobar-hi argumentacions pròpies de la mística que no se sustenten en el discurs logicoracional. Vegeu Beltrán (2005).
7. Per a una anàlisi dels punts en què Cresques difereix d'Aristòtil, vegeu Ramón Guerrero (2001: 152-156).
8. *Or Adonay*, III, qüestió I, c.5. Cresques malda per refutar els arguments de Gersònides contra la doctrina de la creació del no-res.
9. Encara que Maimònides i els pensadors anteriors a Averrois l'atribuïssin a Aristòtil (Wolfson, 1953: 97).

no-res, són compatibles. La seva teoria de la «creació eterna» intenta combinar, doncs, dues idees aparentment contradictòries: el dogma teològic de la creació del no-res i la tesi aristotèlica de l'eternitat de l'univers.

Harry A. Wolfson (1953) fa notar que Cresques no fou el primer a identificar totes dues doctrines, sinó que aquesta identificació s'havia produït en moments i en tradicions religioses diferents. En el món musulmà, fou el cas d'Alfarabi<sup>10</sup>, Avicenna i Averrois<sup>11</sup>. Per ells, la creació era eterna o, el que és el mateix, el món havia emanat de l'essència de Déu. També en els *mutakal-limun*<sup>12</sup> musulmans es troba alguna identificació entre *emanació* i *creació del no-res*.

En la filosofia cristiana, també hi hagué algun intent d'identificació de totes dues doctrines, però fruit d'una estratègia diferent. És el cas de Joan Escot Eriúgena. Ell era partidari de la doctrina de l'emanació de Plotí, però no descartava la de la creació del no-res, perquè sostenia que calia entendre el «no-res» com a «manca d'atributs» i Déu és la manca d'atributs per excel·lència. Així doncs, el món hauria estat creat del no-res, és a dir, per qui no té cap atribut: Déu.

El mateix motiu també induí alguns cabalistes jueus a equiparar totes dues doctrines, però amb la diferència que, per ells, el no-res no és Déu, sinó la primera emanació de Déu, la Corona Suprema (*Keter*), que designaren amb el terme *no-res* perquè no es pot copsar, ja que no té cap atribut intel·ligible<sup>13</sup>. D'altra banda, entre alguns cabalistes, s'havia generalitzat la tendència neoplàtonica d'intentar conjugar el Déu de Plotí amb el Déu de la Bíblia<sup>14</sup>. 'Azriel de Girona (1160-1238) n'és un clar representant.

Ara bé, com fa notar Scholem (1970: 13), no es tractava d'una empresa fàcilment legitimable: d'entrada, perquè Plotí molt rarament designa l'U primordial com a Déu. A més a més, encara que és cert que els dos déus s'entenen com a centre i font, en realitat, divergeixen en aspectes substancials, motiu pel

10. Per a una explicació dels plantejaments d'Alfarabi i Avicenna i de la crítica d'al-Ghazalí a la compatibilitat de les idees de «creació» i «eternitat» de l'univers, vegeu Feldman (1980).
11. Segons Averrois, la teoria de l'eternitat de l'univers, interpretada adequadament, és compatible amb la de la creació, perquè la volició no ha de ser pas temporalment anterior a l'obra. Per a una anàlisi d'aquest argument, vegeu Feldman (1980: 301-304).
12. Corrent de teòlegs de l'islam que es gestà al voltant del 750 dC i que destaca per un enfocament especialment racionalista —fins aleshores aliè a l'islam— com a conseqüència d'incorporar idees pròpies de la filosofia grega.
13. Com amablement em suggerí el Dr. Miquel Beltrán en el marc del IV Congrés per a l'Estudi dels Jueus en Territoris de Llengua Catalana (octubre 2010, Barcelona-València), cal tenir present que, entre els cabalistes, es troben diferents idees sobre la relació entre Déu i el no-res: mentre que el grup tot just assenyalat identifica la primera emanació, *Keter*, amb el no-res, hi ha cabalistes, en canvi, que identifiquen el no-res amb Déu i que consideren que aquest «no-res», en el procés d'emanació, també «arriba» a la primera corona. D'altra banda, també hi hagué entre els cabalistes qui equiparà Déu amb el no-res, però considerà que la primera corona ja és «alguna cosa».
14. Per a una exposició i una anàlisi detallada d'aquests intents, vegeu «La confrontació entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cábal», una de les conferències que Scholem pronuncià a les jornades anuals d'Eranos, a Ascona, entre els anys 1957 i 1965 (Scholem, 1970).

qual tots aquests intents toparen amb problemes significatius, normalment sota la forma de la incompatibilitat i la contradicció: el Déu de la Bíblia té atributs positius; té voluntat i consciència, per exemple. En canvi, l'U de Plotí es caracteritza per la manca absoluta de determinació. D'altra banda, el Déu bíblic és, en la seva unitat, personalitat, a diferència de l'U de Plotí, que és absolutament impersonal. Segons Scholem, els intents de conjugar tots dos enfocaments foren el blanc de diverses crítiques, i si foren possibles fou perquè no s'aplicaven els postulats de Plotí i de la Bíblia simultàniament, sinó en «nivells» diferents de l'experiència religiosa<sup>15</sup>.

També el cristianisme oferí resistència contra aquests intents de conjugar el Déu bíblic amb el de Plotí. Com analitza a fons Wolfson a «The Meaning of *Ex Nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas» (1948), d'acord amb les bases teològiques dels pares de l'Església, la doctrina de l'emanació era inadmissible. Els pares de l'Església havien distingit clarament entre creació i emanació. El món havia estat *creat* del no-res, mentre que la Paraula (o, el que és el mateix, el Fill) *emanava* de l'essència del Pare. Com diu el Credo cristià, el Pare *engendrà* el Fill o, el que és el mateix, el Fill *emanà* del Pare «abans de tots els segles». El món, però, no fou pas *engendrat* pel Pare, sinó *creat* pel Pare. D'aquesta afirmació, se'n deriven dues idees fonamentals per a la teologia i la filosofia cristianes: el món té un origen temporal (no és etern) i no participa de la substància divina. Així doncs, els pares de l'Església entengueren els versets del Gènesi als quals ens hem referit més amunt com a negació tant del postulat aristotèlic de l'eternitat del món com de la idea platònica —heretada per Plotí— de la creació del món a partir d'una matèria preexistent.

Tornant a Cresques, hem de dir que fou un dels pensadors que, des del judaisme, s'enfrontà a tots aquests problemes i maldà per conjugar totes dues doctrines, però ho féu d'una manera original, sense precedents.

Quina és, doncs, la novetat que aporta Cresques en referència a aquesta qüestió? D'una banda, no s'adhereix a la tesi que el «no-res» es refereix a la manca d'atributs de Déu. De l'altra, cal dir que Joan Escot Eriúgena, els cabalistes jueus o els pensadors musulmans que hem esmentat, primer admetien la doctrina de l'emanació i després mostraven que la de la creació del no-res n'era sinònima. Cresques, en canvi, primer admet la creació del no-res

15. «El procés que ha tingut lloc en els neoplatònics, primer, i en l'islam i el judaisme, després, es basava en el convenciment que hi ha una jerarquia d'experiències religioses, segons la qual s'experimenten coses diferents segons els diferents nivells sense que el progrés d'una experiència a una altra comporti cap contradicció. Segueix sent veritat, amb tot, que aquesta mútua-referència-creuada dels dos àmbits religiosos requereix grans esforços, fins i tot certa violència, motiu pel qual ha de pagar cert preu. Aquest preu consisteix en una coherència menor, fins i tot certa difuminació de la concepció neoplatònica de l'U i en una certa inseguretat pel que fa a la personalitat de Déu» (Scholem, 1970: 15). Unes quantes pàgines més endavant, Scholem aclareix la naturalesa d'aquestes dificultats: «D'aquesta manera era possible lligar la força de les negacions neoplatòniques amb la teologia positiva o la representació de Déu en la revelació bíblica, ja que una es referia, per dir-ho així, a la part il·luminada de la divinitat i l'altra a la no il·luminada. Només quedava una dificultat: el pas de l'una a l'altra» (Scholem, 1970: 20). Traducció del castellà de l'autora.

i després mostra que, des del punt de vista lògic, la de l'emanació vol dir exactament el mateix.

Wolfson (1953) analitza magistralment l'argumentació que Cresques forja per arribar a aquesta conclusió. Se centra en la preposició *de* de l'expressió «creació del no-res». A *La metafísica*, Aristòtil explica que *de* pot indicar tant la «causa material», és a dir, la matèria de la qual està fet quelcom (la taula és *de* fusta) com «posterioritat temporal» (el dia ve *de* la nit). En aplicar aquesta observació a la qüestió de la creació, es pot afirmar el següent: que el món hagi estat creat del no-res pot voler dir tant que ha estat creat «a partir» del no-res com «després» del no-res. Però, quin sentit tindria dir que el món fou creat «a partir» del no-res? Com pot, el no-res, ser el substrat del qual sorgeix el món? Davant d'aquesta impossibilitat, Cresques s'inclina per llegir «del no-res» de la segona manera. És a dir, segons Cresques, el món fou creat «després» del no-res o, el que és el mateix, «després de la privació».

És significatiu que Tomàs d'Aquino, probablement influenciat per Maimònides, per tal d'evitar la confusió a la qual indueix la doble accepció de la preposició *de* quan es diu —del món— «fit ex nihilo», i per deixar clar que l'entén de la segona manera, preferís dir que el món «non fit ex aliquo», és a dir, no havia estat creat de cap cosa existent.

El tret distintiu de l'aproximació de Cresques a les dues doctrines de la creació és, com ja hem assenyalat, que primer admetia la creació del no-res, entenent-la, en la línia de Maimònides i Tomàs d'Aquino, com a creació a partir de la privació, i després mostrava que, des del punt de vista lògic, la doctrina de l'emanació és equivalent a la creació «a partir de la privació», és a dir, del no-res. Entenia, doncs, que el món havia estat creat de la substància de Déu quan no hi havia res. Dit amb altres mots: la identificació de la doctrina de la creació del no-res i la de l'emanació serveix per negar que la creació hagi sortit d'una matèria preexistent diferent de Déu. Res preexisteix a Déu<sup>16</sup>. La matèria i la forma emanen de Déu, després de la privació, és a dir, «no havent existit abans», com diu Eduard Feliu en traduir el text de Wolfson (1953: 98).

Ara bé, parem atenció a aquest raonament. Cresques diu que la matèria i la forma han sortit després de la privació. En algun moment, doncs, no hi havia res. Aquí defensa la doctrina de la creació del no-res.

Però, alhora, és conscient que la matèria i la forma han d'haver sorgit de quelcom, és a dir, de la substància de Déu. Aquí introdueix la doctrina de l'emanació. Dit amb altres mots, Cresques fa evident que la doctrina de la creació del no-res només té sentit si, paral·lelament, es postula la doctrina de l'emanació, ja que el «no-res», sol, sense cap mena d'intercessió, no pot engendrar res. Cal, doncs, Déu. La doctrina de l'emanació i la de la creació del no-res es necessiten recíprocament; autònomes, trontollen.

16. Afirmar Wolfson, a propòsit d'altres autors que també han identificat la creació del no-res amb l'emanació: «In all such identification, the expression creation *ex nihilo* is taken to be a denial that creation was of anything outside of God, primarily a denial that creation was out of a pre-existent external matter» (Wolfson, 1959: 12).

Ara bé, en identificar les dues doctrines de la creació del món, Cresques resol un problema, però en fa sorgir un altre: l'emanació, que, en la mesura que és eterna, s'entén com a necessària, pot tenir un inici i ser voluntària? Com comença el procés d'emanació? Què el desencadena? Dit d'una altra manera: si Déu és perfecte, com poden canviar la seva voluntat i les seves accions?

Cresques no resol bé aquesta qüestió. D'una banda, proposa una complexa concepció de la «voluntat» que, segons ell, permetria que Déu «hagués decidit» crear el món i, tanmateix, la creació fos eterna<sup>17</sup>.

D'altra banda, però, Cresques acaba afirmant —probablement impulsat per la manca de consistència de la hipòtesi tot just esmentada— que Déu creà l'univers en un instant determinat, cosa incompatible amb la idea d'una emanació eterna<sup>18</sup>. Així doncs, malgrat la insistència a fer compatibles les dues doctrines sobre la creació del món, Cresques sembla que s'acaba decantant<sup>19</sup> cap a la creació del no-res. Cal fer notar, però, que els motius que el duen a fer-ho són prou diferents dels que fins aleshores havien empès determinats teòlegs i filòsofs a adherir-se a la doctrina de la creació del no-res. Per exemple, els pares de l'Església volien defugir el panteisme; Cresques, en canvi, estava particularment preocupat per respectar el lliure arbitri de Déu, és a dir, per garantir-li una voluntat pròpia. Ara bé, la doctrina de la creació del no-res esdevé problemàtica en un altre aspecte: la mena de temporalitat que implica o que requereix. I, amb tota probabilitat, és precisament perquè és conscient del fet que la doctrina de la creació del no-res no pot evitar una sèrie de problemes vinculats a la temporalitat —que, en canvi, la doctrina de l'emanació evita, motiu que probablement l'havia impulsat a defensar-la— que s'encara a la qüestió següent: *el temps comença amb la creació o, per contra, la creació té lloc en un moment determinat?*

Així doncs, Cresques fa explícit que la doctrina de la creació del no-res, per si sola, ja és problemàtica: si la creació té lloc en un moment determinat, el temps precediria la creació. Aquesta hipòtesi —que, com veurem tot seguit, és la de Cresques— només és possible si el temps existeix independentment de

17. Aquí podem desplegar només breument la dificultat de la qüestió de la voluntat en Cresques, que mereixeria una reflexió a part. Segons Cresques, una acció voluntària es defineix com una acció que no ha estat «forçada», encara que sigui causada per factors determinants. Per això, el pensament determinista de Cresques és compatible amb el lliure arbitri de Déu. Per trobar una anàlisi d'aquesta manera d'entendre l'acció voluntària en Cresques, vegeu Feldman (1980: 308).

Sens dubte, en el gest de Cresques, se sent Plotí —probablement a través del neoplatonisme— de fons. Com analitza Scholem (1970: 14), l'U de Plotí és la font de tot, però no s'hi dóna cap activitat creadora conscient. Certament, el món flueix a partir d'ell, però es tracta d'una emanació desproveïda de consciència, cosa que dificulta extraordinàriament que es pugui conjugar amb el Déu bíblic.

18. Feldman intenta mostrar que encara que Cresques, en alguns moments, sigui partidari de la «creació eterna» i, en d'altres, sostingui un inici temporal de la creació, el conjunt de la seva obra encaixa millor amb la primera idea. Vegeu la seva argumentació, que a nosaltres no ens sembla concloent, a Feldman (1980).

19. S'observa una oscil·lació entre les dues opcions, i resulta difícil concloure amb seguretat quina és la seva postura. En tot cas, mai no s'adherí incondicionalment a cap de les dues, perquè mai no renuncià als avantatges teòrics de cadascuna.



l'espai. La qüestió del temps entra, doncs, en escena. Wolfson dedica el quart capítol de la seva obra més important, *Crescas' Critique of Aristotle* (1929), a la concepció del temps en Cresques, i el conclou vinculant-la amb les seves idees sobre la creació. Volem prolongar aquesta reflexió —que Wolfson tan sols apunta— sobre l'estreta relació, en Cresques, entre una concepció determinada del temps i una creença determinada sobre la creació. Al nostre entendre, aquesta relació esdevé crucial per comprendre el que constitueix alhora l'originalitat i la limitació de la proposta de Cresques.

Aristòtil havia definit el temps en termes espacials: el temps és «el nombre de moviments segons l'abans i el després»<sup>20</sup>. Això significa que només es pot percebre el temps si hi ha moviment, és a dir, canvi d'un espai a un altre. La nostra ment transforma aquests punts de l'espai diferents en «passat» i «futur». Per Aristòtil, doncs, el temps implica l'existència de l'espai. D'això se'n deriva que l'univers ha de ser etern, que mai no ha pogut començar, ja que, per tal que quelcom comenci, cal que hi hagi temps (perquè, per tal de situar el començament, cal que hi hagi un «abans» i un «després» del començament), i el temps, al seu torn, requereix l'espai.

Cresques, en canvi, a la proposició quinzena del llibre primer d'*Or Adonay*, explica que ell entén el temps com a duració<sup>21</sup>. Fins i tot quan no hi ha moviment, quan s'està en repòs, hi ha temps<sup>22</sup>. La duració és a la ment, de manera que hi hauria duració encara que no hi hagués realitat externa. Escriu Cresques: «la definició correcta del temps és que és la mesura de la duració del moviment o del repòs entre dos instants»<sup>23</sup> (Wolfson\*, 1929: 289). En dissociar temps i espai, Cresques ens permet afirmar que la creació no és eterna, sinó que ha tingut lloc en un moment determinat. Abans de la creació ja hi havia temps, és a dir, duració.

Cresques està posant de manifest que, des dels principis aristotèlics, no es pot postular la idea d'una creació. Si s'aplica la concepció aristotèlica del temps a la idea judeocristiana de la creació, com s'havia fet durant dos segles, es desemboca en una aporia: per tal que la creació s'esdevingui en un moment determinat, cal que, abans de la creació, hi hagi temps; però el temps només pot existir si hi ha espai, és a dir, si la creació ja ha tingut lloc. La filosofia aristotèlica no serveix per argumentar la idea judeocristiana de la creació. Des de la seva lògica, només pot afirmar-se l'eternitat de l'univers.

20. Vegeu la definició de *temps* que fa Aristòtil a *Física*, 219a-220b (pàgines 269-275 de l'edició que emprem nosaltres).

21. L'afinitat amb la concepció del temps que Bergson proposà molt més tard és evident. Bergson sosté que una sèrie de problemes filosòfics —especialment la qüestió del lliure arbitri— es resoldrien fàcilment si els filòsofs no s'obstinessin a entendre el temps en termes espacials, com fa Kant, i el concebessin com a duració. Vegeu Bergson (1991), *Assaig sobre les dades immediates de la consciència*, Barcelona, Edicions 62.

22. En paraules de Cresques (traduïdes a l'anglès per Wolfson): «actual motion is not necessary in the conception of time» (Wolfson, 1959: 289).

23. La traducció de l'anglès és nostra. A la traducció anglesa que Wolfson fa de Cresques: «the correct definition of time is that it is the measure of the duration or motion or of rest between two instants».

Com assenyala Wolfson com a conclusió del seu capítol sobre el temps en Cresques i Aristòtil, «finalment, si es considera que el món ha estat creat, abans de la creació hauria existit duració, que és l'essència del temps»<sup>24</sup> (Wolfson, 1929: 98).

Ara bé, la proposta alternativa que fa Cresques per postular un començament de la creació presenta seriosos problemes. Cresques empra una concepció del temps realment desconcertant. És possible un temps que no mantingui cap relació amb l'espai?

Wolfson ja adverteix sobre aquest problema en la concepció del temps que proposa Cresques, encara que no el desenvolupa. El temps, tal com l'entén Cresques, no requereix, en efecte, que hi hagi moviment. Ara bé, encara que no calgui un moviment «en acte», sí que fa falta un moviment «en potència». És a dir, encara que aquest moviment no es produeixi, el temps es mesura a partir de la *possibilitat* del moviment (Wolfson, 1929: 98).

Al nostre entendre, Cresques, per tal de donar una solució alternativa que eviti l'aporia aristotèlica, efectua una estranya maniobra que cau pel seu propi pes<sup>25</sup>. És a dir, l'intent de Cresques de conciliar la doctrina de l'emanació amb la de la creació del no-res, malgrat que és extraordinàriament lúcida, no esdevé reeixit; ni tampoc ho és l'intent de forjar una concepció del temps compatible amb la creació del no-res.

Potser és cert que el temps no requereix l'espai, però, sens dubte, necessita «l'espaiament» de la distància. El temps és, essencialment, espaiament. I l'espaiament només existeix d'ençà que hi ha món. Abans del món, Déu vivia en repòs, sense ruptures ni espais.

Es pot dir, doncs, que la crítica que fa Cresques a Aristòtil és extremament lúcida. Però també cal assenyalar que la proposta alternativa no és reeixida. No obstant això, en cas que Cresques en fos conscient, no hem de pensar que li suposaria una preocupació. Com s'ha dit —amb encert—, l'interès principal de Cresques era mostrar les insuficiències del model aristotèlic, més que no pas bastir una teoria pròpia coherent i ben fonamentada (Wolfson, 1929: 114), és a dir, pretenia advertir del risc que suposava per al judaisme aplicar-hi la lògica i la física aristotèliques.

Així doncs, què aporta Cresques, tant en la seva crítica a Aristòtil com en la seva incapacitat de bastir una alternativa satisfactòria, a la reflexió sobre la creació? L'intent de Cresques de proporcionar una explicació satisfactòria esdevé fallit, perquè desemboca en una aporia. A Cresques, però, això no li representa cap problema, perquè entén que, com que «Déu és inescrutable» (Wolfson\*, 1929: 131), no obeeix a raonaments lògics. L'aporia en qüestió pot

24. La traducció de l'anglès és nostra. A la traducció anglesa de Wolfson: «finally, if the world is assumed to have been created, prior to creation there had existed duration which is the essence of time».

25. En paraules de Wolfson: «Crescas means to disestablish the connection between time and motion which Aristotle's definition has established. But how this end is achieved by Crescas' new definition is not quite clear» (Wolfson, 1929: 93).

expressar-se de la manera següent: *per tal que la creació tingui lloc, cal quelcom que només existeixi després de la creació.*

Dit amb altres paraules, sense pretendre-ho, Cresques està posant de manifest el caràcter performatiu del concepte de creació del món. Al nostre entendre, aquest caràcter performatiu, així com l'aporia que li és inherent, es poden comprendre millor a partir d'algunes argumentacions de Jacques Derrida.

### 3. Secció segona: Jacques Derrida i l'aporia del cop d'estat a l'inici

Jacques Derrida nasqué l'any 1930 a Algèria, en el si d'una família jueva sefardita. Acabada l'escolaritat, anà a estudiar a l'École Normale Supérieure, a París, i féu carrera acadèmica entre França i els Estats Units, on esdevingué tot un referent. Les seves primeres obres daten de la dècada de 1950, però no fou fins a finals dels anys seixanta que començà a forjar un projecte propi. L'eix que vertebrava totes i cadascuna de les seves obres és el següent: Derrida retreu a la filosofia anterior<sup>26</sup>, que anomena «metafísica de la presència», el fet de creure que hi ha un punt en el qual l'argumentació pot aturar-se, és a dir, un origen absolut, present, ple i simple que serveix com a fonament per bastir conceptes i argumentacions<sup>27</sup>.

Ell, per contra, considera que, al lloc de l'origen, hi ha una ruptura, una multiplicitat, una divisió. El que és simple no pot engendrar res. Cal una esquerra que permeti que hi hagi un cert marge de maniobra per a l'acció<sup>28</sup>. Considera que els filòsofs anteriors ho han ignorat i es dedica a desconstruir les seves argumentacions sobre les qüestions més diverses: ètiques, polítiques, arquitectòniques, etc. Desconstruir una argumentació o un concepte implica anar-los gratant fins a desmuntar-los, treure'n l'estructura subjacent a la llum per veure que, en realitat, lluny de ser autoevidents, es basen en una contradicció interna que impedeix que mai no pugui detectar-se'n «l'origen» o el «punt zero».

Cal subratllar que Derrida no concep la desconstrucció com un mètode que «s'apliqui» a conceptes i argumentacions (Derrida, 2004). Més aviat cal dir, apunta, que aquests conceptes o argumentacions «ja estan» en desconstrucció, ja contenen aquesta tensió, que ell es limita a fer visible.

26. Se centra especialment en Hegel, Husserl i Heidegger, que, per a ell, són, alhora, font d'inspiració i blanc de les seves crítiques.

27. A l'inici de *Marges de la philosophie* (1972), Derrida hi exposa l'objectiu que persegueix als seus textos de la manera següent: «Car ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit, d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principielle. La problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur d'arjé» (1972: 7).

28. Aquesta idea presenta una clara analogia amb la doctrina de Lúria, concretament amb el *tsimtsum* (Déu hagué de contreure's per fer lloc a la creació) i amb el *shebirat kelim* o 'trençament dels estris' (els vasos a través dels quals Déu emanava o es manifestava no són capaços de contenir tanta divinitat i es trenquen, de manera que el seu contingut s'escampa pertot arreu, amb la qual cosa es crea el cosmos). La fractura és, doncs, creadora. Aquesta analogia ha estat estudiada per Harold Bloom (1982).

El diagnòstic de Derrida és el següent: no hi ha un inici conceptual absolut. *Tot inici requereix allò que inicia*. Al lloc de l'origen (o, com se sol dir en filosofia, de la condició de possibilitat, de l'obertura o inauguració del sentit) hi ha la *différance*<sup>29</sup>, que és el motor que fa diferir les diferències, és a dir, que genera, que crea, que engega el moviment. Fins aquí, la seva proposta no presenta cap diferència respecte a la dels anomenats «metafísics de la presència» que ell critica. Ara bé, per Derrida, la *différance* no és només el motor que fa diferir les diferències, sinó també, alhora, una diferència que ja ha estat diferida (aquesta idea sí que és radicalment nova). Ras i curt: la *différance* és fruit d'ella mateixa. Heus-ne ací el caràcter performatiu.

En termes procedents de la lingüística: Derrida afirma que, al lloc del significat transcendental (Déu o la Idea platònica, per esmentar-ne dos exemples coneguts), no hi ha altra cosa, en realitat, que un significant (Derrida, 1967). Des de la visió tradicional, un significant és un suport que, necessàriament, ha de remetre a un significat per fer-lo present. Des del punt de vista lògic, doncs, és evident que, al lloc de l'inici, no pot haver-hi un significant. Derrida està afirmant, doncs, quelcom impossible; i així assenyalava la contradicció inherent a tot començament.

La seva obra està plagada d'exemples d'aquest fenomen. Pel cas que ens ocupa, el més il·lustratiu és el del cop d'estat (Derrida, 1989). Un cop d'estat és una irrupció sobtada d'una violència que destrueix l'antic ordre i que en crea un de nou. La peculiaritat d'un cop d'estat és que no es pot comprendre ni justificar des de l'ordre anterior, sinó només des del que ell mateix crea. Pot dir-se, doncs, que ell crea, o inaugura, les seves pròpies condicions de possibilitat. Se sosté a si mateix.

També s'observa el mateix fenomen en la producció de noves legislacions o marcs legals. Derrida analitza el cas de la Declaració d'Independència dels Estats Units (Derrida, 1986). Aquest document, explica Derrida, obté la seva força del fet que va ser firmat per una sèrie de persones amb autoritat. Derrida es pregunta què els va atorgar aquesta autoritat. La conclusió de la seva anàlisi, que ara no podem reproduir, és la següent: la declaració que elles signen és allò que els dona la potestat de signar-la. El document produeix els seus propis signants. Abans que aquest document existís, res donava aquesta potestat a la gent que el signà.

En definitiva, tant el cop d'estat com la Declaració d'Independència dels EUA es legitimen a ells mateixos. I, tanmateix, des del punt de vista lògic, sabem que tot inici requereix quelcom anterior per tal de tenir lloc; un marc, un context, la seva condició de possibilitat. Derrida mostra, doncs, que l'inici absolut o la condició de possibilitat són impossibles; que sempre estan, diferits,

29. A l'obra de Derrida, aquest terme apareix per primera vegada el 1965 en un assaig sobre Artaud que posteriorment s'incloué a *L'écriture et la différence* (1967b). París: Seuil, 1979. Tanmateix, Derrida anà desplegant aquest terme en altres obres i fou en una conferència de 1968 on en féu una anàlisi més detallada. El text es publicà simultàniament al *Bulletin de la société française de philosophie* (núm. 62, setembre de 1968) i a *Théorie d'ensemble* (París: Seuil, 1968). Posteriorment, s'incloué a *Marges de la philosophie* (1972), que és la font que citem en aquest estudi.

més i més enrere. *O, el que és el mateix, que les condicions de possibilitat i les condicions d'impossibilitat coincideixen.*

#### 4. Secció tercera: Cresques i Derrida. Les condicions d'impossibilitat

Salta a la vista que el pensament de Cresques i el de Derrida estan separats per un abisme: Cresques parla de la creació del món, mentre que Derrida tracta de l'inici de tota argumentació.

Què aporta Derrida, doncs, a la reflexió de Cresques sobre la creació? La identificació que efectua Cresques de les dues doctrines de la creació és un intent de solucionar les contradiccions que presentaven les dues concepcions de la creació, però el problema no es resol, sinó que, com hem vist, esdevé més evident. El raonament de Derrida permet entendre millor, *conceptualment*, quin és el problema que Cresques té entre mans. Vegem com es pot aplicar l'anàlisi derridiana del cop d'estat a la doctrina de la creació del no-res: la creació del no-res és com un cop d'estat; el cop d'estat crea la seva pròpia condició de possibilitat, de la mateixa manera que la creació crea l'espai (i l'espaiament), és a dir, la seva condició de possibilitat. Però, des del punt de vista lògic, el cop d'estat només pot tenir lloc si, prèviament, ja hi ha la seva condició de possibilitat, de la mateixa manera que la creació només pot esdevenir-se si, abans que tingui lloc, ja hi ha temps i, per tant, espai (és a dir, si la creació ja ha tingut lloc).

Això no vol dir, és clar, que no hi hagi hagut una creació. És una qüestió que no ens pertoca a nosaltres indagar. Derrida no parla de la creació del món, sinó de les contradiccions lògiques inherents a tota argumentació.

El fet d'aplicar el raonament de Derrida a Cresques ens ensenya que, en *parlar* de la creació, Cresques desemboca en una aporia a causa del caràcter performatiu de la noció d'inici. És més, ens ensenya que, en parlar de la creació, es faci des de l'angle que es faci, sempre es toparà amb una aporia irresoluble des de la nostra lògica: *la lògica ens aboca al fet que allò creat és requerit per tal que la creació tingui lloc*. Què és anterior: la creació o la possibilitat que la creació tingui lloc, és a dir, la «creacionabilitat»?<sup>30</sup> Respondre resulta impossible. L'una és la condició de possibilitat de l'altra.

En resum, el fet d'haver tingut present «la complicació originària de tot inici»<sup>31</sup> (de la qual parla Derrida) a l'hora de resseguir els arguments que esgrimeix Cresques a favor de la identificació de les dues doctrines de la creació del món, ens ha permès veure que el mateix Cresques ja semblava intuir-la, encara que no

30. Derrida descriu aquesta aporia amb els binomis revelació-revelabilitat i messianisme-messianicitat. Vegeu Derrida (1996).

31. La «complicació originària» de la qual parla Derrida significa que tot començament ha d'anar precedit d'alguna cosa, és a dir, d'allò que permet la possibilitat de començar. El començament *sempre ja ha* començat (1967: 55), escriu Derrida. El fet que, en hebreu bíblic, moltes frases comencin per la conjunció *i* no fa sinó posar això de manifest (Derrida, 2000). I aquest fenomen, sosté Derrida, no és només característic de l'hebreu bíblic, sinó de tota llengua. Tota frase, com tota argumentació, comença necessàriament per la conjunció *i*, encara que, en la majoria de casos, aquesta conjunció no sigui explícita. Vegeu Derrida (1990).

la desenvolupés. Ens atreviríem a dir que potser el fet que Cresques s'entrebanchi més d'una vegada i no aconsegueixi forjar una explicació sòlida de la creació del món és senyal del gran tan elevat en què arriba a detectar la «complicació originària de l'origen», i no pas del fet que sigui maldestre conceptualment.

Ras i curt, podria afirmar-se que Cresques està desconstruint, *avant la lettre* —i sense dur la desconstrucció fins a les seves últimes conseqüències— el concepte d'inici, és a dir, està posant de manifest la tensió que li és inherent. I Derrida permet entendre quin és, exactament, el motiu d'aquesta tensió. Derrida prolonga l'anàlisi transcendental kantiana o, el que és el mateix, la indagació entorn dels límits del saber. Però va més enllà de Kant i conclou, com hem vist amb l'exemple del cop d'estat i de la Declaració d'Independència dels EUA, *que les condicions de possibilitat coincideixen amb les condicions d'impossibilitat*.

Aquest paral·lelisme entre el pensament de Derrida i el de Cresques no és casual. No es tracta d'una influència directa, és clar, però sí que és cert que Cresques fou una peça crucial del pensament jueu medieval per al desenvolupament de la filosofia moderna; de Spinoza, per exemple, de qui Derrida beu tant directament com indirecta. Malgrat els segles i els interessos que els separen, els camps semàntics de Cresques i Derrida se superposen. Per això no és estrany notar-hi algunes afinitats importants<sup>32</sup>.

Cresques, a finals de l'edat mitjana, i Derrida, a la postmodernitat, assenyalen els límits de la raó. És significatiu, en aquest sentit, que tots dos pensadors critiquin l'excessiva confiança en la raó del pensament grec.

Així doncs, la *différance* derridiana i la identificació de les dues doctrines de la creació del món ens insten a admetre que la raó topa amb contradiccions

32. L'analogia del pensament derridià amb certes idees procedents del judaisme ha estat assenyalada per diferents autors. Vegeu Bergo et al. (2007), Bloom (1982) i Handelman (1982). El punt central d'aquesta comparació és la concepció derridiana i jueva del llenguatge i el text. De la mateixa manera que, des del judaisme, es considera que no hi ha res exterior a la Torà, de manera que Déu i la realitat són eminentment lingüístics, Derrida sosté que no hi ha cap concepte fora del text. En conseqüència, resulta impossible discernir entre el Llibre sagrat i el seu comentari. En canvi, segons la concepció grecocristiana del text, aquest és un mitjà per assolir una presència no textual. Moshe Idel sosté que l'analogia entre el pensament derridià i les idees subjacents al sistema jueu d'interpretació no és fortuïta. Es tracta d'una qüestió que ha estat molt estudiada. Moshe Idel (2007), per exemple, explica que la identificació entre Déu i la Torà no és marginal en el judaisme i sosté la hipòtesi que la idea derridiana «il n'y a pas de hors-texte» (Derrida 1967, 16) en procedeix. Un cabalista italià de principis del segle XIX, Menahem Recanati, afirmava la identitat entre Déu, la Torà i la totalitat de les ciències. D'aquí en derivava que no hi ha res fora de la Torà i que a la Torà no hi ha res que no estigui ja en Déu. Aquest text no fou traduït al llatí, però Gershom Scholem hi féu referència en un article publicat el 1955-1956. Derrida coneix aquest article, subratlla Idel, ja que el cita en una de les seves obres, *La dissémination* (1972b). París: Seuil. Segons Idel, Derrida només hauria substituït *Torà* per *text*. Com dèiem, doncs, no és casual el paral·lelisme entre l'absència d'un «fora del text» i la idea que «no hi ha res fora de la Torà».

Sigui o no cert que l'absència d'*hors-texte* procedeix directament del judaisme, no hi ha dubte que l'analogia entre totes dues concepcions del llenguatge pot ajudar a completar la nostra proposta: el fet que la realitat sigui eminentment textual vol dir que no pot haver-hi cap inici absolut. Cresques, jueu, no pot escapar a aquesta aporia.

irresolubles des del punt de vista lògic. Cresques i Derrida, des de la raó, n'assenyalen els límits. Malgrat la supèrbia que els ha estat imputada pel fet d'oposar-se a alguns dels grans pensadors que els han precedit, són un clam a la humilitat.

### Referències bibliogràfiques

Al cos del text, es fa referència a les obres per l'any de la seva primera publicació, excepte en el cas d'Aristòtil.

- ARISTÒTIL (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- BELTRÁN, Miquel (2005). *El Dios de Maimónides*. Saragossa: Certeza.
- BERGO, Bettina; COHEN, Joseph i ZAGURY-ORLY, Raphael (ed.) (2007). *Judeities: Questions for Derrida*. Nova York: Fordham University Press.
- BLOOM, Harold (1982). *Los vasos rotos*. Mèxic D. E.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. París: Minuit, 2006.
- (1967b). *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 1979.
- (1972). *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- (1972b). *La dissémination*. París: Seuil.
- (1986). «Declarations of Independence». *New Political Science*, 15, 7-17.
- (1989-1990). «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority» / «Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité». *Cardozo Law Review*, 11, 921-973.
- (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF.
- (1996). «Foi et savoir». A: DERRIDA, Jacques i VATTIMO, Gianni (dir.). *La religion*. París: Seuil, 9-86.
- (2000). *Et cetera (and so un, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, and so überall, etc.)*. París: L'Herne, 2005.
- (2004). «Qu'est-ce que la déconstruction?». *Le Monde*, 21 d'octubre.
- FELDMAN, Seymour (1980). «The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and some of his Predecessors». *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, 11, 289-320.
- FELIU, Eduard (1996). «La cultura hebrea a la Barcelona medieval». *Barcelona Quaderns d'Història*, 2/3, 125-142.
- HANDELMAN, Susan (1982). *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: State University of New York Press.
- HARVEY, Steven (2001). «De Maimónides a Crescas». A: IZQUIERDO, R.; SÁENZ-BADILLOS, A. i TARGARONA, J. (coord.). *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Conca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 125-144.
- IDEL, Moshe (2007). «Jacques Derrida and Kabbalistic Sources». A: BERGO, Bettina; COHEN, Joseph i ZAGURY-ORLY, Raphael (ed.). *Judeities: Questions for Derrida*. Nova York: Fordham University Press, 111-130.

- RAMÓN GUERRERO, Rafael (2001). «Hasday Crescas». A: IZQUIERDO, R.; SÁENZ-BADILLOS, A. i TARGARONA, J. (coord.). *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Conca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 145-163.
- SCHOLEM, Gershom (1970). «La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cábala». A: *Conceptos básicos del judaísmo*. Trotta: Madrid, 11-46, 1998.
- WOLFSON<sup>33</sup>, Harry A. (1929). *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- (1948). «The Meaning of *Ex Nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas». A: TWERSKY, I. i WILLIAMS, G. H. (ed.). *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 207-221, 1973.
- (1953). «Emanació i creació del no-res en Hasday Cresques». Traducció de l'hebreu d'Eduard Feliu. *Tamid*, 3, 97-106, 2000-2001.
- (1959). «The Meaning of *Ex Nihilo* in Isaac Israeli». *The Jewish Quarterly Review*, 50 (1), juliol, 1-12.

---

Mar Rosàs Tosas es va doctorar a la UPF el 2012 amb una tesi doctoral sobre la noció de «messianicitat sense messianisme» en el pensament de Jacques Derrida, que codirigiren el Dr. Amador Vega i el Dr. Francesc Torralba. Durant la seva etapa predoctoral va fer una estada d'investigació a l'Acadèmia Polonesa de Ciències sota la supervisió de la Dra. Agata Bielik-Robson. Actualment, fa de professora d'estudis catalans a la Universitat de Chicago i de consultora d'Ètica Aplicada a l'Educació Social a la UOC.

La seva recerca se centra en la intersecció de la filosofia del llenguatge, la teoria ètica, la teoria política i la filosofia de la religió. És membre del grup de recerca Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas i ara ho és del grup Pedagogia, Societat, Innovació i TIC, de la Universitat Ramon Llull. Ha publicat a *Ars Brevis*, *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, *Límites y fronteras*, *Pensamiento*, *Journal for Cultural Research*, *The European Legacy* i *Forma*, i ha traduït *After God* (University of Chicago Press, 2007) i *Fieldnotes from Elsewhere* (Columbia University Press, 2009) a l'espanyol per a Siruela.

Mar Rosàs Tosas holds a PhD from Pompeu Fabra University (2012), which she devoted to the notion of “messianicity without messianism” within the work of Jacques Derrida and was co-directed by Dr. Amador Vega and Dr. Francesc Torralba. While working on her PhD dissertation, she did a research stay at the Polish Academy of Sciences under the supervision of Dr. Agata Bielik-Robson. She currently teaches Catalan Studies at the University of Chicago and also teaches on-line Applied Ethics at the Open University of Catalonia. She specializes in the intersection between philosophy of language, ethical and political theory, and philosophy of religions. A former member of the Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas research group, she now conducts research within PSITIC (URL). Her work has been published in *Ars Brevis*, *Ramon Llull Journal of Applied Ethics*, *Límites y fronteras*, *Pensamiento*, *Journal for Cultural Research*, *The European Legacy*, and *Forma*. She has also translated *After God* (University of Chicago Press, 2007) and *Fieldnotes from Elsewhere* (Columbia University Press, 2009) into Spanish for the Siruela publishing company.

---

33. Quan, al cos del text, hi apareix un asterisc al costat de Wolfson, s'està indicant que es tracta de paraules textuais de Cresques, i no de l'anàlisi que en fa Wolfson. Vegeu la nota 5.