

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ALEXANDRE GOES LEONE

**Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval:**  
**Hasdai Crescas**

São Paulo

2018

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ALEXANDRE GOES LEONE

**Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval: Hasdai Crescas**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí

São Paulo

2018

**Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.**

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Leone, Alexandre Goes

L576i      Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia  
Judaica Medieval: Hasdai Crescas / Alexandre Goes  
Leone ; orientadora Marilena de Souza      Chauí. - São  
Paulo, 2018.  
252 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Hasdai Crescas. 2. Maimônides. 3. Infinito. 4.  
Transcendência. 5. Imanência. I. Chauí, Marilena de Souza ,  
orient. II. Título.

LEONE, Alexandre Goes. **Título do trabalho acadêmico: Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval: Hasdai Crescas.** Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_

Julgamento \_\_\_\_\_ Assinatura \_\_\_\_\_

para Selma, Ariel e Natan

## AGRADECIMENTOS

À Profª Drª Marilena de Souza Chauí, que junta grande erudição com a paixão pela emancipação humana, por sua atenção calorosa e apoio gentil como minha orientadora

Ao Prof. Dr. Neil Gillman, em memória, por ter me conduzido pelos caminhos da pesquisa em filosofia judaica, nos anos que passei no The Jewish Theological Seminary.

Ao Prof. Dr. Zeev Harvey, pela atenção e apoio durante o período de pesquisas que passei na Universidade Hebraica de Jerusalém.

Ao Prof. Dr. Alexander Fidora, pela atenção e apoio durante o período de pesquisas que passei na Universidade Autônoma de Barcelona.

Ao Prof. Dr. Luis Cesar Guimarães Oliva, pela atenção e apoio durante estes anos no Departamento de Filosofia de FFLCH-USP

À Profª Drª. Rosalie Helena de Souza Pereira, pelo apoio e amizade durante o período desta pesquisa.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pela oportunidade de realização do curso.

Se, como fez Hillel com a doutrina judaica, se tivesse de enunciar a doutrina dos antigos em toda concisão, em pé sobre uma perna, a sentença teria de dizer: “A Terra pertencerá unicamente àqueles que vivem das forças do cosmos”.

(Walter Benjamin – Rua de Mão Única)

## RESUMO

LEONE Alexandre G. **Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval: Hasdai Crescas**. 2018. 251 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Hasdai Crescas (1340 -1411), foi filósofo, rabino e homem público, que viveu em um período muito turbulento para as comunidade judaicas ibéricas e provençais, do final da Idade Média. Crescas fez uma crítica veemente ao paradigma aristotélico recebido da falsifa, que foi usado por Maimônides para embasar e provar a existência, unidade e incorporeidade de Deus, conceituado no Guia dos Perplexos como o ser necessário absolutamente transcendente em relação aos seres contingentes. Crescas elabora, em Or Hashem ( Luz do Nome Divino), um conceito alternativo de ser necessário, no qual as duas noções antitéticas de imanência e transcendência divinas se relacionam à distinção, no seio do ser necessário entre sua essência simples e os seus infinitos atributos. A essência simples e infável do ser necessário se expressa em infinitos atributos no ato eterno e constante de doar na univocidade do ser, seu bem, sua atualidade, aos infinitos entes contingentes. Crescas, advoga que universo apesar de ontologicamente contingente é infinito em sua atualidade. Deus é assim concebido como causa primeira eterna e constante, a enteléquia e Lugar do Mundo.

Palavras-chave: Hasdai Crescas. Infinito. Imanência. Transcendência. Maimônides. Aristotelismo Medieval

## **ABSTRACT**

LEONE, Alexandre G.. **Infinity, Immanence and Transcendence in Medieval Jewish Philosophy: Hasdai Crescas**. 2018. 251 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Hasdai Crescas (1340-1411) was a philosopher, rabbi and public man, who lived in a very turbulent period for the Iberian and Provençal Jewish communities of the late Middle Ages. Crescas made a vehement criticism of the Aristotelian paradigm received from falsifa, which was used by Maimonides to ground and prove the existence, unity, and incorporeality of God, which was conceptualized in the Guide of the Perplexed as the absolutely necessary transcendent being in relation to contingent beings. Crescas elaborates, in Or Hashem (Light of the Divine Name), an alternative concept of being necessary, in which the two antithetical notions of divine immanence and transcendence relate to the distinction, within the necessary being between its simple essence and its infinite attributes . The simple and ineffable essence of the necessary being is expressed in infinite attributes in the eternal and constant act of giving in the univocity of being, its good, its actuality, to the infinite contingent entities. Crescas, advocates that universe although ontologically contingent is infinite in its actuality. God is thus conceived as the eternal and constant first cause, the entelechy and Place of the World.

Keywords: Hasdai Crescas. Infinite. Immanence. Transcendence. Maimonides. Medieval Aristotelianism

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
Tradição de Pensamento como Sistema de Tensão	1
Breve Panorama da História da Filosofia Judaica Medieval	2
Hasdai Crescas (1340 – 1411)	8
<i>Or Hashem</i> (Luz do Nome Divino)	13
<b>1 O INFINITO ATUAL</b>	<b>18</b>
1.1 A Negação Infinito Atual em Maimônides	18
1.2. O Infinito no Pensamento Grego Clássico e no Neoplatonismo	20
1.3. Infinito no Pensamento Judaico Antes de Crescas	24
1.4. Crítica à Primeira Proposição e Demonstração da Magnitude Infinita	33
1.5. Crítica à Segunda Proposição, o Infinito como Singularidade	49
1.6. A Crítica da Terceira Proposição: A Série Infinita de Causa e Efeito	53
<b>2 A RELAÇÃO ENTRE MAKOM (LUGAR) E HAMAKOM (DEUS)</b>	<b>64</b>
2.1. <i>O Vácuo Tridimensional Infinito como Lugar dos Corpos</i>	64
2.2. Deus como Lugar do Mundo	80
2.3. O Debate sobre a Glória – Kavod - nas Fontes Judaicas até Crescas	89
2.4. <i>Kavod e HaMakom</i> em Crescas	98
<b>3 A UNIVOCIDADE DO SER E A EXISTÊNCIA DE DEUS</b>	<b>105</b>
3.1. Distinção entre Quididade e Existência em Deus	105
3.2 Quididade e Existência dos Seres em Geral	113
3.3 Existência como Caractere Intrínseco da Quididade	116
3.4. A Prova da Existência de Deus	122
<b>4 A UNIDADE E OS ATRIBUTOS DIVINOS</b>	<b>127</b>
4.1. Em Busca de um Conceito Geral de Unidade	127
4.2. Atributos Divinos na Filosofias Medievais Judaica, Islâmica e Latina	135
4.3. Os Argumentos Maimonidianos para a Interdição dos Atributos Divinos	140
4.4. Contradição entre Passagens de <i>Or Hashem</i> acerca dos Atributos Divinos	148
4.5. Objeções à interdição de Maimônides aos Atributos Positivos	152
4.6. Os Infinitos Atributos Essenciais Divinos	158

<b>5 AMOR DIVINO E CRIAÇÃO ETERNA</b>	<b>167</b>
5.1. O Problema do Amor como Atributo Divino	167
5.2. A Discussão sobre a Incorporeidade Divina	170
5.3. Alegria como Atributo Divino	176
5.4. O Bem e a Criação Eterna	183
5.5. Amor Divino e Conjunção Criativa	199
<b>6 VONTADE E CAUSALIDADE</b>	<b>210</b>
6.1. O Debate Acerca da Possibilidade do Livre Arbitro	210
6.2. O Aporte de Crescas à Discussão sobre a Vontade	215
6.3. Pode o Contingente Existir por sua Própria Natureza?	216
6.4. O Contingente por sua Própria Natureza não Existe	217
6.5. A Crítica de Crescas às Duas Teses Antagônicas	219
6.6. Vontade e Causalidade	225
6.7. A Paralaxe do Contingente	228
<b>CONCLUSÃO: INFINITO, TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA DIVINA</b>	<b>230</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>240</b>



## INTRODUÇÃO

### 1. Tradição de Pensamento como Sistema de Tensão

“Toda controvérsia que se der em nome do Céu, perdurará”. Esta máxima da literatura rabínica, que aparece no Tratado de Pirke Avot da Mishná, do século III, lida com uma das características mais interessantes do pensamento judaico, quando visto desde uma perspectiva de conjunto, que é a existência da peculiar polifonia que marca diversas obras e literaturas ao longo dos tempos. Em muitos casos, essa polifonia de vozes dissonantes ensejou controvérsias que não só ocorreram em uma dada obra ou geração, mas que também se desenvolveram como debates transgeracionais que marcaram profundamente o espírito dessa tradição. Essa característica certamente já é perceptível na Bíblia Hebraica, que está longe de ser uma obra una e sem contradições. Contudo, ela se tornou mais intensa no final da Antiguidade, a partir da literatura rabínica, em particular no *Talmud*, e se ramificou durante o medievo e, em seguida, no Renascimento, nas diversas tradições de pensamento místico, jurídico e filosófico.

Sobre essa característica dialética encontrada em diversas literaturas sapienciais judaicas, escreveu Abraham Joshua Heschel (1908 – 1972), em *Torá Min Hashamaim Beaspaklaria Shel Hadorot*, obra que é um magnífico e profundo estudo da trajetória do pensamento judaico, desde o final da Antiguidade, passando pelo Medievo, até os séculos iniciais da Modernidade:

“Em vários lugares, eu tenho tentado demonstrar que não é possível entender a essência do pensamento judaico pela via de uma simples categoria, mas, ao invés, por um processo de polaridades. Algumas vezes isso se apresenta como um sistema de tensão (*system of tension*), como uma coincidência de oposições, que tece seu produto na complementaridade entre diferentes vetores.”<sup>1</sup>

Ao invés da univocidade e concórdia entre os autores que possibilitariam formar noções de categorias conceituais mais ou menos semelhantes entre os diversos comentadores, Heschel entende o conjunto da história do pensamento judaico como um sistema de tensão que gerou tanto processos de fusão de extremos quanto divergências irreconciliáveis. A partir desta constatação, Heschel propõe uma abordagem segundo a qual é necessário estudar os pensadores

---

<sup>1</sup> HESCHEL *Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklalia shel Ha-Dorot*, New York, JTS Press, vol. 3, 1990 p. 712

no contexto dos temas em debate, em busca de uma visão em paralaxe, que permite não apenas contextualizar as ideias de um autor ou outro, mas também capaz de perceber uma tradição de pensamento como construção coletiva. Outro erudito contemporâneo, o holandês Abraham Lopes Cardoso, também entende que a pesquisa acerca do conflito entre ideias no pensamento judaico leva a uma visão dialética das tensões internas desta mesma tradição, expondo não apenas suas deficiências, mas também sua vitalidade.

É possível que até mesmo tal abordagem seja profícua na pesquisa de outras tradições de pensamento ocidentais e orientais, para além do pensamento judaico. Se assim não fosse, qual seria então o sentido de até mesmo se falar de tradições de pensamento se elas próprias também não se constituíssem em debates que não se dão apenas de modo sincrônico, isto é, em uma geração, mas, sobretudo, como controvérsias que se prologam por gerações, ganhando seus conceitos através de diversas vozes, como uma policromia dinâmica?

É neste espírito de abordagem de uma tradição de pensamento como sistema de tensão em que os pensadores são estudados no contexto das controvérsias e debates que se dá a presente pesquisa acerca de alguns aspectos do pensamento teológico e metafísico do filósofo Hasdai Crescas (1340 – 1411), tal como refletido em *Or Hashem* (Luz do Nome Divino), obra de sua maturidade, forjada no debate com o *Guia dos Perplexos* de Maimônides (1138 -1204) e com outros aristotélicos medievais judeus e islâmicos.

## **2. Breve Panorama História da Filosofia Judaica Medieval**

A filosofia correu inicialmente como um rio intermitente entre os judeus. Esse primeiro fluir da filosofia foi fruto das fusões culturais típicas da civilização helenística. Esse primeiro momento ocorreu no norte do Egito ptolomaico, onde, no final da Antiguidade, existiu uma grande comunidade judaica de língua e cultura grega. É nesse contexto que, entre os primeiros filósofos judeus, surge Filon de Alexandria (início do séc. I era comum) que interpreta o texto bíblico à luz da alegoria, ferramenta usada por pitagóricos e platônicos para interpretar os mitos gregos à luz do logos, ou seja ele, lê a Bíblia como mito. A obra de Filo, teve alguma repercussão na tradição cristã, contudo apresentou pouco impacto direto no judaísmo medieval. Com o desaparecimento do judaísmo helenístico, esse primeiro momento da uma filosofia judaica se esvaiu, deixando poucas marcas nos séculos seguintes.

O judaísmo rabínico que se tornou hegemônico nos séculos subsequentes, entre o final da Antiguidade e o início da Idade Média, tinha inicialmente sua base nas comunidades judaicas de língua aramaica, muito menos aculturadas ao mundo helenístico do que os judeus que viviam

em Alexandria, no Egito. Entre as primeiras gerações sábios, chamados de tanaítas e amoraítas, durante o período de composição do *Talmud*, entre os séculos II e VI, a filosofia, ou *hokhmat yavan* (sabedoria grega), como era então denominada por eles, era pouco conhecida e pelos comentaristas talmúdicos, por ser considerada uma tradição de pensamento estrangeira. É verdade que há indícios de contatos, como, por exemplo, nos relatos na literatura rabínica do período de conversas entre rabinos e filósofos (*filosofim*), em certa recepção de temas de possível origem platônica e estóica e mesmo no uso transformado da palavra *epikoros* אפיקורוס (epicurista), usado no sentido de cético, herético e ateu. É certo que na literatura rabínica é possível encontrar tópicos e procedimentos semelhantes aos da tradição filosófica, sobretudo no racionalismo rabínico, como na Escola de Rabi Ishmael (séc. II). Contudo, tanto em suas temáticas quanto em suas abordagens, a tradição de pensamento rabínica permaneceu em grande parte bastante distinta da tradição filosófica da Antiguidade, que ela em geral desconhecia.

A filosofia só voltou a ser cultivada entre os judeus partir do século X, durante a Idade Média, em virtude de sua participação na nascente cultura islâmica, quando, durante o califado abássida, foi iniciado o movimento de tradução sistemática dos textos aristotélicos, platônicos e neoplatônicos para o árabe, cujo estudo deu origem à *falsafa*, isto é, a filosofia islâmica medieval. É esse fator que explica por que, nesse primeiro momento, os cultivadores judeus da filosofia tenham escrito seus textos principalmente em árabe. Aliás esse uso inicial da língua árabe nos possibilita dividir a história da filosofia judaica medieval em dois grandes períodos. O primeiro período começa no século X, com Isaac Israeli e Saadia Gaon, e se estende até o fim do século XII, com Maimônides. A obra de Maimônides é a culminância desse primeiro período da filosofia judaica medieval, quando ela esteve fortemente associada à cultura árabe islâmica. Os judeus que viviam no Oriente Médio, no Norte da África e na Península Ibérica se expressavam em árabe e estavam fortemente integrados ao seu entorno, participando ativamente da vida econômica e cultural da civilização islâmica de então. No campo do pensamento, é bastante perceptível a influência das mesmas correntes como, por exemplo, o *Kalām*, isto é a *teologia islâmica*, o neoplatonismo e o aristotelismo, que também caracterizavam o pensamento islâmico daquele momento. A filosofia judaica medieval desse primeiro período dialogou com a tradição judaica nos moldes típicos da *falsafa*. Notemos que os textos filosoficamente mais relevantes de autores desse período, que vai até o século XII, tais como Isaac Israeli, Saadia Gaon, Yehuda Halevi, Bahya Ibn Pakuda, Shelomo Ibn Gabirol, Avraham Ibn Daud e Maimônides, que são autores muito diferentes entre si, mas que tiveram como característica em comum o fato de terem todos eles escrito sua obra filosófica em árabe. Interessante que esses

mesmos autores, quando escreveram textos jurídicos, comentários à Bíblia e poesia, o fizeram em hebraico e aramaico, seguindo o padrão tradicional da academia rabínica. Pode-se dizer que a filosofia era então cultivada fora do *beit midrash*, a casa de estudos, isto é a acadêmica rabínica. A obra de Maimônides marca de certo modo o auge, mas também o fim desse primeiro período da filosofia judaica medieval. Em Maimônides, o racionalismo rabínico encontrou-se com o aristotelismo medieval neoplatonizado, tal como recebido dos filósofos islâmicos, Al-Farabi e Avicena.

O segundo período da filosofia judaica medieval, que começa no século XIII e se estende até o XV, pode ser caracterizado como o período de recepção da obra de Maimônides nas comunidades judaicas localizadas em terras do cristianismo latino. A partir do século XIII, o cenário da filosofia judaica medieval começou a se transformar. Em virtude de um complexo de diferentes causas, a civilização islâmica medieval começou a perder seu ímpeto inicial, o que foi sentido em vários aspectos da vida cultural e econômica. Nesse cenário, a filosofia islâmica medieval começou a entrar em declínio e deixou de ser cultivada em seu próprio meio. Naquele momento, começou também o lento declínio da hegemonia cultural das comunidades judaicas de países islâmicos sobre o restante do mundo judaico. Assim, no começo do século XIII, o epicentro do pensamento e da filosofia judaica se transferiu para terras cristãs latinas que estavam localizadas próximas ao Mediterrâneo, que, na época, se tornaram lugares mais hospitaleiros ao florescimento de comunidades judaicas mais organizadas e prósperas. A filosofia judaica medieval passa então a ser cultivada principalmente no território dos reinos cristãos ibéricos e occitanos, principalmente em Aragão, no sul da França, na Provença e, a partir do século XV, na Itália.

Essa importante mudança no contexto cultural e social, teve vários reflexos na filosofia judaica medieval desse segundo período, refere-se principalmente ao modo diferente como os judeus se inseriram nas sociedades cristãs medievais. Enquanto que por um lado no mundo islâmico de então eles participavam da cultura geral, sem quase nenhum entrave, o que se refletia em uma produção filosófica em árabe; nas terras cristãs, ainda que houvesse contatos com os círculos de eruditos cristãos, os judeus tenderam a criar nichos sociais e intelectuais próprios com menos intercâmbios com seu entorno. Um exemplo interessante dessa situação é que com exceção do Pádua, na Itália, a partir do século XV, e somente em para estudar medicina, em geral, os judeus em virtude dos regulamentos estabelecidos não podiam frequentar as universidades e poucos eram fluentes em latim.

Como consequência dessa situação, o hebraico tornou-se a língua dos escritos filosóficos e científicos judaicos. Além disso, nos países cristãos, os judeus não compartilhavam então de uma língua vernácula comum, e, assim, é possível entender como ocorreu o renascimento do hebraico e em menor grau do aramaico, como línguas de expressão do pensamento, da religiosidade e das artes. Neste contexto, é necessário ressaltar o movimento de tradução da filosofia judaica do período islâmico, para o hebraico, iniciado no fim do século XII, com a tradução, para este idioma, de muitas obras filosóficas clássicas e medievais não judaicas. Destaca-se aqui o trabalho de muitos membros da família Ibn Tibbon, que, na Provença, se dedicaram ao ofício da tradução e da composição do vocabulário do hebraico filosófico, isto é, da versão dos termos filosóficos neoplatônicos e aristotélicos para o hebraico.<sup>2</sup> É interessante notar que, geralmente, não foram seus originais árabes que chegaram aos dias atuais, mas as traduções hebraicas das obras dos filósofos judeus do período islâmico. Foi assim constituído o hebraico filosófico medieval, que se tornou, para os judeus residentes nas comunidades sediadas em terras cristãs latinas, o meio de acesso à literatura filosófica produzida anteriormente em árabe. Em seguida, como fruto desse movimento, a partir do século XIII, começaram a serem compostos textos filosóficos escritos já diretamente em hebraico. É interessante que aquela parte da obra de Maimônides que fora escrita originalmente em árabe como, por exemplo, o *Guia do Perplexos*, é recebida e divulgada então em hebraico. É importante ressaltar que o próprio Maimônides tem um papel muito importante na constituição do hebraico filosófico. Primeiro dos quatorze tratados do *Mishnê Torá*, conhecido como *Sefer Ha-Madá (Livro do Conhecimento)* em poderia ser considerado o primeiro tratado de filosofia judaica escrito em hebraico. Também a tradução hebraica do *Guia dos Perplexos*, feita por Shemuel Ibn Tibbon, pouco antes da morte de Maimônides, teve importante repercussão, o que causou um forte impacto nos círculos intelectuais judaicos nos séculos seguintes à morte de seu autor. Além disso, a recepção da obra maimonideana não se fez notar apenas nos meios filosóficos e entre os juristas talmudistas, mas também é possível notar o uso da linguagem filosófica maimonideana em certas obras da literatura mística, como no *Guinat Egóz (Jardim de Nogueiras)*, de Yossef Gikatila, escrito no fim do século XIII. A recepção da obra de Maimônides, aliada ao movimento de tradução para o hebraico da literatura filosófica escrita em árabe, levou à composição de obras já diretamente escritas em hebraico entre os séculos

---

<sup>2</sup> FRAENKEL, Carlos. De Maimônides a Samuel Ibn Tibbon: Interpretando o Judaísmo como Religião Filosófica, em PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org). *Na Senda da Razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2016

XIII e XV. Por fim, a filosofia penetrou na academia rabínica, não apenas como matéria de corredores e de debates informais, mas também como parte do acervo das obras colocadas nas estantes do *beit midrash*, a casa de estudos. Esse talvez tenha sido o mais interessante aspecto da revolução educacional que, de acordo com Heschel<sup>3</sup>, era pretendida por Maimônides para a academia rabínica e o pensamento judaico.

No entanto, apesar de seu impacto, é importante frisar que uma forte polêmica em relação à recepção da obra de Maimônides nas comunidades judaicas sediadas em terras cristãs delimita o início do segundo período da filosofia judaica medieval. Moisés Maimônides, o mais respeitado e conhecido filósofo judeu medieval, morreu em 8 de dezembro de 1204. A tentativa de Maimônides de formular uma narrativa racionalista do judaísmo levou a uma controvérsia entre seus seguidores e oponentes que se estendeu por todo o século XIII, chegando até o início do século XV. As primeiras décadas do século XIII foram, contudo, as mais acaloradas. Como exemplo dessas querelas é notável que menos de trinta anos depois de sua morte, em 1232, dois de seus livros mais importantes – *O Guia dos Perplexos* e o *Sefer Ha-Madá* (Livro do Conhecimento) – foram banidos e queimados na cidade de Montpellier, no sul da França. As controvérsias em relação à sua obra começaram ainda durante sua vida, mas foi a recepção de sua obra na Europa durante o século XIII que causou uma acalorada divisão entre os partidários das posições maimonideanas e seus opositores. Com a radicalização das posições, ambos os grupos chegaram a se excomungar mutuamente, o que fez com que os oponentes de sua filosofia, que também se opunham ao pensamento de Averróis, recorressem às autoridades cristãs, o que levou o bispo local a ordenar aos dominicanos que queimassem as obras de Maimônides, consideradas fomentadoras de heresias. Essa controvérsia entre correntes racionalistas e místicas marcará produção intelectual judaica medieval nos séculos seguintes.

A polêmica sobre a obra de Maimônides desenvolveu-se a ponto de tornar-se um debate sobre a legitimidade da própria filosofia. Nesse contexto, até mesmo tentativas mal sucedidas de banimento do estudo da filosofia ocorreram, por parte, sobretudo, de rabinos da Castela e de Aragão, que, na época, representavam a ala mais tradicionalista da academia rabínica medieval, sacudida pela reforma educacional proposta por Maimônides<sup>4</sup>. Contudo isso não levou ao declínio da filosofia, mas a um dos períodos mais criativos e produtivos na história do pensamento judaico, tanto no âmbito da filosofia, hegemônica pelo paradigma aristotélico,

---

<sup>3</sup> HESCHEL, Abraham J. – *Maimonides: the life and times of the great Medieval Jewish Thinker*: Image Books, N. York, 1991 p. 83

<sup>4</sup> HESCHEL, Abraham J. – *Maimonides: the life and times of the great Medieval Jewish Thinker*: Image Books, N. York, 1991 p. 83

quanto nos círculos de talmudistas e nas correntes místicas. Atesta esse fato a quantidade de filósofos cujas obras completas ou em parte chegaram até os nossos dias, número que é muito maior do que o das obras que foram preservadas do primeiro momento da filosofia judaica medieval, quando ela fora produzida no mundo islâmico. Entre os pensadores do segundo período da filosofia judaica medieval que produziram entre os séculos XII até o XV poderiam ser destacados os nomes de Samuel Ibn Tibon, Shemtob Ben Joseéh Ibn Falaquera, Moisés Nahmanides, Joseph Ibn Kaspi, Hillel ben Samuel, Isaac Albalag, Abner de Burgos, Isaac Pollegar, Moisés de Narboni, Levi ben Gershon (Gersonides), Hasdai Crescas, Simeon ben Zemah Duran, Joseph Albo e Isaac Abravanel, entre outros.

Um importante elemento de tensão, mas também gerador de renovação no pensamento judaico desse período, foi o impulso do pensamento místico que floresceu a partir do século XII, sobretudo no norte da Península Ibérica e na Provença, com o aparecimento de um tipo novo de misticismo judaico que veio a ser conhecido como a *Kabalá* (tradição recebida). Esse “novo” misticismo não era apenas depositário de tradições rabínicas mais antigas, mas também foi receptor de elementos oriundos de várias tradições diversas, como o sufismo e o neoplatonismo. A cabala tornou-se, na época, uma poderosa contranarrativa ao aristotelismo proposto pelos filósofos judeus do período. Um marco importante deste novo misticismo foi a edição e publicação do *Sefer Ha-Bahir* (O Livro da Iluminação) e do *Sefer Ha-Zohar* (O Livro do Esplendor). Destacam nesse contexto as elaborações dos místicos ligados ao círculo de Gerona<sup>5</sup>, em especial as obras de Azriel de Gerona e de Nahmanides que trazem elementos neoplatônicos para a cabala, e também o círculo ligado à Avraham Abuláfia e seus discípulos, entre eles Yossef Gikatila, autor do *Guinat Egoz* (Pomar de Nogueiras).

Dessa intrincada conjuntura de debates e controvérsias entre místicos e racionalistas, entre tradicionalistas e aristotélicos (avicenianos e averroístas), em contato com o legado da filosofia árabe e da filosofia cristã, desenvolveu-se uma tradição de pensamento que influenciou e deixou marcas não apenas no judaísmo posterior, mas também no pensamento ocidental nos séculos subsequentes, durante o Renascimento, entre os judeus, em autores como Leão Hebreu, Eliah Delmedigo e Judá Messer Leon. É também possível encontrar uma clara recepção do pensamento judaico desse período também nas obras de filósofos europeus cristãos renascentistas como Pico Della Mirandola, Massílio Ficino e mesmo em Giordano Bruno. Na filosofia do século XVII, o pensamento de vários filósofos judeus medievais aqui mencionados

---

<sup>5</sup> SCHOLEM, Gershon *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, Volume 9).

será retomado nas obras de Baruch Espinosa, Henry More, Raphelson e até mesmo em Isaac Newton.

### 3. Hasdai Crescas

A maioria daqueles versados na filosofia ocidental leu pela primeira, e talvez uma única vez, o nome de Hasdai Crescas, na famosa carta número 12 de Espinosa, a Carta sobre o Infinito. No final da mesma, Espinosa menciona a demonstração da existência de Deus conforme enunciado por um “judeu chamado Rab Ghasdj”:

“Se houver um número infinito de causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo, nada há na Natureza cuja essência pertença uma existência necessária. Mas isso é um absurdo; logo, a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso das causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza.”<sup>6</sup>

Ghasdj é a forma como o nome Hasdai era comumente transliterado do hebraico, pelos judeus portugueses na Holanda, no tempo de Espinosa. Essa demonstração que Espinosa menciona na carta de uma forma um tanto truncada, aparece de um modo mais elegante em *Or Hashem* 1:3:2. Através dela, Crescas busca provar, contra Aristóteles e contra Maimônides, que, mesmo que seja admitida a existência de uma cadeia infinita de causas e efeitos, que é um dos modos como se apresenta o infinito atual, ainda assim, seria necessário admitir a existência de uma causa primeira, que é primeira não por ser o início de uma série finita de causas, mas por ser imanente a todas as infinitas causas e efeitos da série. Escreve Crescas: “A realidade depende de um determinante capaz de privilegiar a existência dos (infinitos) entes em detrimento de sua não existência, sendo, desse modo, a causa da totalidade dos efeitos em privilégio de sua existência. Este ser é Deus, bendito seja ele.”<sup>7</sup> A demonstração da existência de Deus em Crescas, por partir da admissão do infinito atual, um anátema para o aristotelismo que dominou a cena da filosofia judaica medieval entre os séculos XII até o XV, está formulada em expressa contradição e como alternativa às famosas demonstrações da existência de Deus elaboradas por

---

<sup>6</sup> ESPINOSA, B Carta sobre o Infinito, São Paulo, Abril Cultural, Coleção os Pensadores 1979.

<sup>7</sup> CRESCAS, H. *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (OH, 1,3,2,

Maimônides na segunda parte do *Guia do Perplexos*. Ao ser aquela demonstração, por sua vez, citada e retomada por Espinosa, torna-se então o exemplo que faz aflorar a intrínseca relação e participação do filósofo do século XVII na tradição filosófica judaica anterior. O que é, então, participar de uma tradição filosófica senão tomar parte dos debates, muitas vezes intergeracionais, dessa mesma tradição de pensamento? De certo modo, pode-se dizer que Espinosa está, em vários momentos de seu pensamento, num debate com Maimônides e Crescas.

No contexto medieval judaico, Hasdai ben Yehudá Crescas (1340 – 1411) foi o mais incisivo crítico das posições aristotélicas formuladas nas obras de Maimônides e de Averróis dentro do contexto da filosofia judaica medieval. Nascido em Barcelona em uma família de mercadores, sábios e rabinos, que há muito tempo residiam naquela cidade, desde jovem ele participou da vida pública da comunidade judaica desta importante cidade portuária. Em Barcelona, no século XIV, se localizava um *Call*, palavra em catalão para designar a judiaria ou a *al-hama*, isto é, a comunidade judaica local organizada como algo análogo a uma municipalidade, entre as mais influentes dentre nas comunidades judaicas no Reino de Aragão. Crescas passou sua vida entre Barcelona, Saragoça e Gerona, não muito longe das cidades castelhanas de Espinosa de los Monteros e Burgos, onde, nessa mesma época, residiam os antepassados de Baruch Espinosa. Crescas estudou e teve sua formação rabínica com Nissin Gerondi (1310 – 1375), famoso rabino catalão, um dos mais importantes talmudistas de seu tempo e que ainda hoje é estudado nas academias rabínicas. Conhecido, nos meios rabínicos, pelo acróstico RaN (Rabeinu Nissin Gerondi), ele era um erudito de personalidade independente, que escreveu, além de tratados jurídicos, um tratado filosófico onde demonstra grande familiaridade com os escritos de Maimônides, a quem também critica. O tipo de academia rabínica onde Crescas estudou era um espaço de debates intensos de temas que transitavam entre os estudos talmúdicos, a filosofia e a *cabala*. Certamente, a tradição mística teve forte influência em sua posição crítica à filosofia aristotélica, tal como veio a ser elaborada por ele no final de sua vida<sup>8</sup>.

Crescas já tinha mais de quarenta anos quando se mudou para Saragoça, que na época era capital, isto é a sede da corte do reino de Aragão, onde se tornou rabino chefe e juiz supremo dos tribunais judaicos do reino. Sua posição na corte tornou certamente possível o contato com eruditos cristãos. Por exemplo, é conhecida a sua amizade com o humanista catalão Bernard

---

<sup>8</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010. P. 15

Medge<sup>9</sup>. Em 1967, Shlomo Pines, no artigo *Scholasticism and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*, chegou a defender a tese de que seria possível encontrar certa “influência” da escolástica cristã anti-aristotélica na obra de Crescas, em especial, alguma recepção, ainda que indireta, do pensamento de Duns Escoto. Essa é, contudo, uma questão ainda controversa, em especial, por Crescas, nunca mencionar os filósofos latinos diretamente e nem apresenta uma clara recepção de suas obras em seu pensamento. O Muitas vezes, ele debate temas semelhantes, mas chega quase sempre a conclusões diversas dos autores latinos. Zeev Harvey, professor da Universidade Hebraica de Jerusalém e atualmente um dos mais importantes pesquisadores da obra de Crescas, sugere que contatos com o pensamento escolástico poderiam ter ocorrido já em sua juventude, em Barcelona, pois, como ele descreve, a academia rabínica distava menos de quinhentos metros do convento franciscano, o lugar, em Barcelona, onde ideias antiaristotélicas eram então estudadas e elaboradas. É reconhecida também uma possível relação da obra de Crescas com o pensamento de João Philoponus, sábio cristão do VI, cuja recepção poderia ter lhe chegado por meio dos árabes, de Nicolau Oresme, século XIII, ou de João Buridan, séc. XIV, principalmente em sua discussão acerca da possibilidade do infinito atual e do vácuo.

Durante sua vida, Crescas presenciou dois momentos muito diferentes para a comunidade judaica ibérica: até 1391, quando os judeus conservavam a proteção real que foi sendo aos poucos corrida, o que gerou uma forte pressão para a conversão ao cristianismo no meio das famílias mais ricas e que mantinha maiores contatos com a sociedade a sua volta e; depois de 1391, quando em virtude dos massacres do populacho incitado contra as comunidades judaicas, enormes números de judeus se convertiam para salvar suas vidas e comunidades inteiras foram destruídas. Começavam, nesse momento, cem anos antes da expulsão dos judeus, que só ocorreu em 1492, o problema do cripto-judaísmo. Por ocasião dos massacres de 1391, quando seu único filho foi morto, Crescas tomou para si a responsabilidade de reorganizar a comunidade judaica aragonesa, desorientada e em crise diante das perseguições da Igreja e do aparecimento de diversos conversos ao cristianismo. Esse marca o início da decadência dos judeus sefardim nos reinos cristãos ibéricos. O círculo íntimo de Crescas era formado de jovens eruditos, alguns dos quais se tornaram mais tarde proeminentes lideranças e pensadores da última fase do judaísmo ibérico, como seu discípulo direto, Yossef Albo, rabino e filósofo, autor do *Sefer Ha-Ikarim*, que teve participação destacada na Disputa de Tortosa (1413 – 1414).

---

<sup>9</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.

Nesse círculo mais íntimo de colaboradores ocorreram muitos debates e diferenças de posição, que eram, no entanto, ao que parece, tolerados por Crescas, conhecido como um professor extremamente gentil com seus discípulos.<sup>10</sup>

Apesar de Crescas ter sido um pensador imaginativo e original, a obra que chegou até o presente é pequena. Somente três tratados e uma carta sobreviveram. São eles: *Bittul Ikarei Ha-Notzrim* (A Refutação dos Princípios Cristãos), de 1398, um ensaio de polêmica anticristã, escrito como resposta à crescente pressão para a conversão dos judeus, a partir de 1391; *Derashat Ha-Pessah* (O Sermão da Páscoa), um tratado dedicado à filosofia do direito judaico (*halakhá*), escrito em data desconhecida; e seu mais importante tratado filosófico, o livro *Or Hashem* (A Luz do Nome Divino), completado no final de sua vida, em 1410. Sua única carta remanescente é dirigida à comunidade judaica de Avignon e relata os massacres de 1391. Há ainda o tratado filosófico *Even Shetiyyah*, composto por um de seus discípulos, Avraham ben Yehudá, enquanto ainda estudava com Crescas, em Barcelona, por volta de 1378, que vários estudiosos acreditam conter mais os pontos de vista do mestre do que os do discípulo.

Hasdai Crescas começa seu livro *Or Hashem* [Luz do Nome Divino], tecendo vários argumentos em prol da existência do infinito atual a partir da crítica ao aristotelismo medieval tal como era então transmitido e recebido nos círculos intelectuais judaicos de seu tempo. Esse crítica tecida a partir da análise e comentário da teses aristotélicas contidas na segunda parte do *Guia dos Perplexos* tem como intensão mais profunda rejeitar as bases nas quais Maimônides se apoia para construir e expor seu conceito de Deus, como ser absolutamente transcendente. Crescas por propor, no dizer de Harry Wolfson<sup>11</sup>, uma nova física. Igualmente propõe uma ontologia distinta tanto do aristotelismo aviceniano de Maimônides, quanto dos aristotélicos averroístas como Gersonides e Moisés Narboni.

Entre os séculos XII até o século XV, num arco litoral que ia de Marselha até Barcelona e Valência, as comunidades judaicas sediadas nas terras que então formavam o ocidente cristão latino mediterrâneo estavam a passar por intensa efervescência social, cultural e espiritual, oriundas de diversas causas internas e externas que ocorreram no, que Huizinga denominou da “outono da Idade Média”<sup>12</sup>. Externamente, as relações com o entorno cristão ficavam cada vez mais intensas e tensas, depois das cruzadas e da peste negra e com a intensificação da pressão pela conversão ou expulsão dos judeus, ao mesmo tempo que as várias comunidades judaicas

---

<sup>10</sup> LASKER, Daniel J. Chasdai Crescas in *History of Jewish Philosophy* (1997) 399-414, p.399

<sup>11</sup> WOLFSON, Harry Austryn. Crescas el precursor de una nueva concepcion del universo. *Davkei*, no 54, p. 4 - 8, 1962

<sup>12</sup> HUIZINGA, Johan. O Outono da Idade Média. São Paulo, Cosacnaify, 2010

na Provença, no sul da França e em Aragão continuavam a gozar de suas prerrogativas seculares. Interessante é observar que, no campo da troca de ideias naquele momento, a oportunidade surgida com a situação em que cada vez mais rabinos, eruditos e filósofos judeus, ligados às cortes ou que tinham cargos públicos, mantinham contatos com humanistas e pensadores cristãos. Ao mesmo tempo, a pressão para a conversão dos judeus tornava-se mais intensa e, assim, um novo grupo aparecia, o de judeus convertidos ao cristianismo, que inicialmente eram recrutados entre pessoas oriundas das famílias dirigentes das mesmas comunidades que mantinham mais próximos contatos com as cortes, os conselhos municipais e mesmo com bispos e outros representantes da Igreja. Alguns desse conversos, oriundos dessas famílias ricas, tinham em geral estudado e afirmavam conhecer em maior ou menor grau as fontes rabínicas, assim em muitos casos, tornavam-se auxiliares dos debatedores em *disputatio*, como a de Barcelona<sup>13</sup>, de 1263, em que a legitimidade do judaísmo fora posta em questão.

Internamente às comunidades judaicas, três círculos intelectuais e espirituais se diferenciaram na disputa por corações e mentes. O primeiro desses círculos era formado pelos talmudistas tradicionalistas, pautados pela tese de que o estudo centrado em torno do *Talmude* e da *halakhá*, o sistema jurídico rabínico, seria a garantia de preservação da tradição. Outro círculo muito influente nesse momento era formado pelos filósofos, que propunham uma narrativa do judaísmo, escorada na recepção da obra de Maimônides, principalmente o *Mishne Torá* e o *More Nevikhim* [Guia dos Perplexos], cuja interpretação se apoiava, sobretudo, num ponto de vista averroísta, da recepção do aristotelismo islâmico. Uma terceira corrente era formada por membros do novo movimento místico que se tornaram conhecidos como *cabalistas* [*mekubalim*]. A palavra קבלה *kabalá*, em hebraico significa recepção, daí ela ser usada no sentido de tradição recebida. Esse termo é usado no *Talmud* e na literatura agádica no sentido geral de tradição. Todavia, a partir do século XII ela foi usada pela nova corrente mística que se formou em torno dos círculos de estudo do *Bahir* para legitimar sua relação com a tradição como expressão de uma autêntica espiritualidade esotérica judaica. Referindo-se aos ensinamentos místicos judaicos, essa corrente formulou uma nova teosofia<sup>14</sup>, apoiada numa reinterpretção do *Sefer Yetzirá* [Livro da Criação], feita a luz do estudo do *Sefer Ha-Bahir* [Livro da Iluminação]. Isso é notado sobretudo em autores ligados ao círculo de Gerona, que também ligam o estudo do *Yetzirá* e do *Bahir* a elementos oriundos do neoplatonismo recebido

---

<sup>13</sup> ESTANYOL i FUENTES, M. J. *Els Jueus Catalans*, Barcelon, MRR, 2009, p. 164

<sup>14</sup> VALABREGUE-PERRY, Sandra, *Benistar Uvniqlá: iunim betoldot ha "ein-sof" bakabalá hateosofit*. Los Angeles, Cherub Press, 2010.

de fontes judaicas, como Yehudá Halevi e talvez até mesmo de Ibn Gabirol. Foi justamente a partir das controvérsias surgidas em torno dos escritos de Maimônides que estes grupos se diferenciaram e debateram intensamente nas academias rabínicas, através de conferências feitas nas sinagogas diante de grupos maiores e diversos debates que se deram através de seus escritos.

Neste contexto de um momento histórico dramático, localizado entre os massacres de 1391 e o Debate de Tortosa, ocorrido entre 1413 e 1414, Crescas publica finalmente, após longo processo de elaboração, em 1410, no final de sua vida, seu livro mais importante, *Or Hashem* [Luz do Nome Divino], assumindo nestes debates uma posição decididamente antiaristotélica, que é tecida em seu livro a partir da crítica ao *Guia dos Perplexos* e da tentativa de Maimônides e de seus principais comentadores, entre eles, Gersonides (séc XIII) e Moisés Narboni (séc. XIV), de formular uma narrativa aristotélica da tradição judaica, mas ao mesmo tempo ele não se vincula aos místicos, embora mostre certa recepção de suas ideias. Também ele não se coloca como representante dos juristas talmudistas, apesar de que era sua intenção declarada fazer a crítica da filosofia jurídica de Maimônides, tal como exposta nos quatorze tratados do Mishnê Torá.

#### 4. *Or Hashem* (Luz do Nome Divino)

*Or Hashem* ou Luz do Nome Divino<sup>15</sup>, a suma filosófico-teológica de Hasdai Crescas, foi concebido originalmente por seu autor como a primeira parte de uma obra mais volumosa

---

<sup>15</sup> *Or Hashem*, sobre o título em hebraico do livro de Crescas, a primeira palavra “or” significa luz e aqui não há maiores problemas de tradução. No entanto, é a segunda palavra do título aquela que apresenta uma maior dificuldade na sua tradução, pois em hebraico o que está escrito tanto nas versões manuscritas quanto nas impressas é a letra hebraica “he” ם, seguida de um apóstrofo. Esta letra é usada na tradição rabínica para fazer referência a outra palavra, o Tetragrama, as quatro letras que, na tradição judaica, compõem o nome de Deus, *yud, he, waw, he*, ou *YHWH*. Este nome, cuja raiz é a do verbo ser (*haia*), não é nunca pronunciado. Fora as Escrituras e os livros de oração, este nome também não é escrito diretamente, o que tornaria seu uso mais restrito. Assim, por convenção, é usada a letra *he*, com um apóstrofo, para indicar que ali estaria escrito o nome dos nomes. A razão para tal cuidado é que a tradição prescreve que o nome divino não poderia ser destruído, se escrito, o que dificultaria a manipulação de um livro que contenha este nome. Como professor nas academias rabínicas de Barcelona e de Saragoça e juiz principal dos tribunais judaicos do Reino de Aragão, Crescas sabia que outras palavras são usadas para referir-se e esta palavra impronunciável, assim como *Adonai* (Vossa Majestade ou Vossa Senhoria), que é usado somente durante a oração e a leitura pública da Escritura. Fora desses momentos, há o costume de usar o termo mais circunspeto, *Hashem* (O Nome). Desse modo, Crescas provavelmente pronunciaria o título do seu livro *Or Hashem*, que poderia ser poeticamente traduzido como *Luz do Nome*. Na modernidade tardia do início do século XX, no entanto, o uso de *Or Adonai* ficou de uso mais comum em livros e artigos acadêmicos, tanto europeus quanto americanos. Assim, por exemplo, o termo é usado por Wolfson (1929) em seus escritos. Shelomo Pines (1967), que, por outro lado, em seus artigos em inglês, preferiu usar o título traduzido pelo usual, *The Light of the Lord*. Hoje em dia, alguns seguem o costume da Universidade Hebraica de Jerusalém e da Universidade Bar Ilan e usam *Or Hashem*, sem traduzir o título. A versão em línguas como o francês e o português é usar o vernáculo “Eterno”, que se tornou comum nessas línguas, como influência da tradução da Bíblia, para o alemão, feita no século XVIII pelo filósofo iluminista judeu Moses Mendelssohn. Um exemplo recente é a tradução francesa feita por Eric Smilevich, *Lumiere de L’Eternel*. Como não há ainda uma tradição na pesquisa brasileira

de crítica ao pensamento de Maimônides cujo título seria *Ner Elohim* [Lâmpada de Deus]. *Or Hashem* [Luz do Nome Divino] era para ser, assim, a primeira parte desta obra maior e enfocaria a crítica ao *Moré Nevukim*, Guia dos Perplexos. A segunda parte de *Ner Mitzvá* [Lâmpada do Mandamento]<sup>16</sup>, que enfocaria a crítica ao *Mishné Torá*, nunca chegou a ser escrita ou se perdeu. Aparentemente, Crescas só conseguiu concluir *Or Hashem*, a primeira parte dessa obra, que era concebida originalmente para ter sido muito mais volumosa. Isso ocorreu possivelmente em virtude dos atribulados tempos em que passou o final de sua vida. Desde a juventude, Crescas, originado de uma família importante desempenhou cargos públicos no call<sup>17</sup>, isto é, na comunidade judaica local, em Barcelona. Anos depois, durante o reinado de João I e de sua esposa, rainha Violante, suas responsabilidades públicas aumentaram, pois já vivendo há alguns anos na corte, foi então designado como juiz supremo do Reino de Aragão e, portanto, um dos principais dirigentes e representantes das comunidades judaicas catalãs. Nessa época, ele se mudou para Saragoça, onde então vivia a corte. Essas responsabilidades públicas, aliadas ao turbilhão político e religioso de seu tempo, com os massacres de 1391, conversões forçadas, necessidade de reconstruir comunidades esfaceladas, certamente o impediram de completar seu intento de escrever a segunda parte do livro. Além disso, parece que *Or Hashem* [Luz do Nome Divino] foi retocado por diversas vezes, tanto por ele como por seus discípulos, até chegar à versão final somente em 1410, próximo da morte de seu autor.

O intento da primeira parte, isto é, de *Or Hashem* é discutir as doutrinas filosóficas, teológicas e religiosas do judaísmo rabínico de seu tempo. A segunda parte, Lâmpada do Mandamento, seria voltada para a discussão e exposição dos mandamentos (*mitzvót*) da *Torá* tal como são expostas no texto bíblico e na literatura rabínica.<sup>18</sup> Segundo a antiga distinção dos gêneros na literatura rabínica, Luz do Nome Divino seria mais voltado para a *agadá*, isto é, a narrativa sapiencial teológica, e Lâmpada do Mandamento para a *halakhá*, isto é, o pensamento jurídico. Em seu comentário introdutório à recente tradução francesa de *Or Hashem*, publicada em 2011, Eric Smilevitch faz uma interessante relação entre as palavras luz [*or*] e lâmpada [*ner*] dos títulos. Segundo ele, para Crescas, a observância religiosa seria o veículo para suas ideias

---

para a tradução do título, estarei usando alternativamente *Or Hashem* e o poético e talvez mais sugestivo e misterioso *Luz do Nome Divino*, e algumas vezes o mais usual *Luz do Eterno*.

<sup>16</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 1 - 14 OH Introdução.

<sup>17</sup> Palavra catalã judaica que designa uma comunidade judaica local, o mesmo *aljama* ou judaria, em outros lugares. *Kahal*, em hebraico.

<sup>18</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.

acerca de diversos temas da tradição, assim como a lâmpada é um veículo para a trazer a luz. Esta relação é traçada a partir do versículo usado pelo próprio Crescas para dele derivar o título do livro, como era costume em seu tempo. No Livro dos Provérbios 6:23, lemos: “Porque o mandamento é lâmpada e a *Torá*, luz”. O mandamento é assim um modo de corporificar a luz. Segundo Crescas, “a luz [*or*] da *Torá* é o raio ou esplendor intelectual e moral produzido pelo ensinamento divino”.<sup>19</sup> Na introdução à *Or Hashem*, o próprio Crescas escreve que o ensinamento divino “consiste no conhecimento verdadeiro dos princípios e axiomas da *Torá*”.<sup>20</sup> Interessante é que ele escreva sobre princípios e axiomas do judaísmo, mostrando que se dirige a um público iniciado em filosofia que, portanto, espera uma exposição racional e demonstrativa dos mesmos princípios e axiomas, como quando um tema é colocado em debate ou disputa e deve ser defendido com argumentos tirados da razão e não apenas com a autoridade da tradição. Essa luz, assim, não é a luz sobrenatural da profecia que origina o *insight*, mas, neste caso, a luz natural da razão que propicia o entendimento.

Quanto à sua estrutura e conteúdo, em sua versão final *Or Hashem* é composto de quatro tratados. Ao todo, os primeiros três tratados são constituídos por um conjunto de 18 seções subdivididas em 116 capítulos. O último tratado tem uma estrutura diferente, sendo composto de 13 investigações sobre temas não resolvidos e em debate. O assunto do primeiro tratado é acerca dos conceitos que consistem nas raízes do monoteísmo judaico tal como discutidos na Idade Média, isto é, a conceituação da existência, unidade e incorporeidade de Deus. É neste tratado que Crescas enfoca de maneira mais direta sua crítica à física e à metafísica aristotélica e ao modo como Maimônides concebe sua ideia de um Deus radicalmente transcendente a partir das premissas do aristotelismo oriundo da *falsafa*. Em oposição à transcendência radical, Crescas concebe o ser divino como transcendente do ponto de vista de sua essência, porém, imanente ao universo, de diversos modos, através de seus infinitos atributos. A metafísica e a teologia de Crescas estão na contramão da opinião hegemônica entre os filósofos judeus de seu tempo, em geral, partidários do paradigma aristotélico.

O tema do segundo tratado de *Or Hashem* são os seis pontos fundamentais doutrinários necessários listados por Crescas, sem os quais a *Torá*, em sua particular interpretação, através das fontes rabínicas, não poderia subsistir: o conhecimento divino dos entes individuais, a

---

<sup>19</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.237

<sup>20</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 1 - 14 OH Introdução.

providência, o poder divino, a profecia, o livre arbítrio, e o objetivo final da *Torá*. O terceiro tratado consiste no debate acerca das oito crenças que, conquanto não sejam necessárias *per se*, sua negação constituiria, segundo Crescas, numa grande heresia. São elas, a criação, a imortalidade da alma, a recompensa e o castigo, a ressurreição dos mortos, a eternidade da *Torá*, a superioridade da profecia de Moisés, o poder da profecia sacerdotal [*urim e tumim*] e a redenção messiânica. O terceiro tratado inclui ainda a discussão de três crenças adicionais, que são a eficácia da prece e da bênção sacerdotal, o arrependimento [*teshuvá*] e o valor das festividades e dias santos. O quarto tratado consiste em diversas investigações separadas sobre a validade de treze crenças disputadas, que incluem questões sobre a eternidade do mundo, a pluralidade dos mundos, se os corpos celestes são entidades vivas e racionais ou não, a influência astral, os demônios, o poder dos amuletos e encantamentos, a reencarnação, a recompensa futura de um menor, o significado de paraíso e inferno, o conteúdo de *maassê bereshit* (o estudo esotérico sobre a criação do mundo) e de *maassê merkavá* (o estudo esotérico sobre a Presença Divina), se o intelecto, o inteligível e inteligente podem ser um e o mesmo, o primeiro motor e o escopo da metafísica.

Pelos assuntos listados, fica claro que a primeira intenção de Hadai Crescas foi a de escrever um tratado de caráter filosófico-teológico, cujo interesse seria circunscrito ao âmbito dos círculos de estudiosos das academias rabínicas. Crescas, no entanto, tinha também como objetivo fundamentar uma narrativa do judaísmo oposta àquela de Maimônides, por acreditar que a narrativa maimonidiana enfraquecia o vigor religioso entre os judeus de seu tempo, o que, a seu ver, os tornava mais propensos a aceitar os argumentos dos pregadores dominicanos para a conversão ao cristianismo.<sup>21</sup> No entanto, é o fato de Crescas adentrar no terreno da física e da metafísica, em sua crítica do aristotelismo, que tornou *Or Hashem* de interesse para a filosofia ocidental para além dos círculos judaicos, numa recepção desta obra, que começa já no Renascimento Italiano, com Pico Della Mirandola, que na segunda metade do século XV, transcreve partes inteiras de *Or Hashem* em sua argumentação contra o aristotelismo; em seguida passa por Leão Hebreu e depois por Espinosa e ressurge numa recepção acadêmica que começa à partir dos trabalhos de Manuel Joel, durante o século XIX, que continua no começo do século XX, com Israel Isaac Efros e Harry Wolfson, seguidos, nos anos 1960, por Shlomo Pines e, recentemente, por Zeev Harvey e Eric Smilevitch.

---

<sup>21</sup> MUSALL, F. *Herausgeforderte Identität: Kontextwechsel am Beispiel Von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*, Schiften der Horshule fur Judische Studen Heidelberg, Heidelberg, 2008. pp.

A presente pesquisa busca analisar os caminhos pelos quais Hasdai Crescas, ao longo de *Or Hashem*, principalmente no Primeiro Tratado, faz a crítica às bases aristotélicas sobre as quais Maimônides buscou provar no *Guia do Perplexos* a existência, unidade e incorporeidade de Deus, o ser necessário aviceniano, concebido como radicalmente transcendente em relação ao mundo. Tal crítica leva à rejeição conceito maimonidiano de Deus. Para tanto Crescas é levado a rejeitar grande parte do da física e metafísica aristotélica medieval recebida tanto em sua versão aviceniana quanto averroísta. Em seguida, a partir da defesa da possibilidade do infinito atual, Crescas ele propõe outras provas que introduzem vários aspectos de imanência no seio do ser necessário sem, no entanto, chegar a postular a imanência absoluta, como fez Espinosa à qual 250 anos depois. Crescas é aqui estudado no contexto do debate acerca da imanência e transcendência em Deus que se deu a passagem entre o medievo e o renascimento nos círculos filosóficos judaicos.

## 1 O INFINITO ATUAL

### 1.1 A Negação Infinito Atual em Maimônides

O primeiro dos quatro tratados que compõe *Or Ha-Shem* é aquele em que Crescas faz sua crítica aos fundamentos físicos e metafísicos do aristotelismo na forma de uma réplica às “*vinte e seis proposições dos peripatéticos*” elaboradas por Maimônides e pelo aristotelismo judaico anterior a ele, para demonstrar a existência, unicidade e incorporeidade de Deus. Maimônides concorda com vinte e cinco das vinte e seis proposições aristotélicas, discordando apenas da última delas. Ele usa então as proposições, *avant la lettre*, *more geométrico* para provar a existência do *Matzui Rishon*, sua ideia de Deus como o ser primeiro e necessário aviceneano pensado como reunião do Primeiro Motor aristotélico com o Um neoplatônico, concebido como absolutamente transcendente ao mundo finito da cosmologia medieval aristotélico-ptolomáica.

Crescas critica e discorda da maioria das proposições, mas será justamente sobre as três primeiras proposições que resumem a posição aristotélica de negação da possibilidade da existência do infinito em ato que ele se deterá com maior profundidade.

As três primeiras proposições são as seguintes:

ההקדמה הראשונה שמציאות בעל שיעור אחד אין תכלית לו שקר:

Primeira proposição: A existência de uma magnitude infinita é impossível.

השנית שמציאות בעלי שיעור אין תכלית למספרם שקר, והוא שיהיו נמצאים יחד:

Segunda proposição: A coexistência de um número infinito de magnitudes finitas é impossível.

השלישית שמציאות עלות ועלולים אין תכלית למספרם שקר, ואע"פ שלא יהיו בעלי שיעור, והמשל בו שיהיה השכל הזה על דרך משל סבתו שכל שני, וסבת השני שלישי, וסבת השלישי רביעי, כן אל לא תכלית, זה גם כן שקר מבואר:

Terceira proposição: A existência de um número infinito de causas e efeitos é impossível, ainda que não sejam magnitudes. Se por exemplo uma inteligência fosse a causa de uma segunda, a segunda a causa de uma terceira, a terceira a causa de uma quarta e assim por diante, as séries não poderiam continuar *ad infinitum*.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, p. 159

Estas três proposições sumarizam tanto o pensamento de Aristóteles que nega a possibilidade do infinito atual expresso nos livros da *Física* e do *Céu*, quanto a tradição dos comentadores desde Alexandre de Afrodisia, passando pelos árabes Al Farabi e Avicena até Averóis, Avraham Ibn Daud e Maimônides.

Quando se observa a formulação das três primeiras proposições aristotélicas que negam a existência do infinito em ato contidas no *Guia dos Perplexos*, nelas vemos que Maimônides, como é seu estilo também no *Mishné Tora*, deixa de lado a discussão e a argumentação e simplesmente as enuncia sem preocupar-se em demonstrá-las. Aparentemente, cada uma das vinte e cinco proposições que ele aceita é tida como já há muito estabelecida e conhecida e, portanto, sem necessidade de ser novamente provada. Ele discute somente a vigésima sexta proposição, a que afirma a eternidade do tempo e do movimento, em virtude de que ela negaria a possibilidade da criação *ex-nihilo*, que, como visto antes, é onde Maimônides está em desacordo e tensão com Aristóteles. No entanto, a negação do infinito atual no mundo é aceita por ele como meio para provar a existência de um Deus radicalmente transcendente que não compartilha sua substância com o mundo finito.

A ideia de infinito em Maimônides não é carregada de uma conotação negativa como na tradição grega clássica, ela é apenas considerada como uma impossibilidade já estabelecida pela razão. A expressão hebraica usada na tradução do *Guia dos Perplexos* é “ein takhlit”, que foi também usada consistentemente nas traduções dos textos clássicos, em especial de Aristóteles e também nas traduções dos filósofos árabes feitas para o hebraico. Ela é a tradução do termo árabe *lâ-mutanâhi* usado por Maimônides no *Guia dos Perplexos*, originalmente escrito nesta língua. Conforme explicado por Attie Filho<sup>23</sup>, em árabe, o termo “infinito” se traduz por *lâ-mutanâhi*, constituído da negativa *la* (não) e da variante *mutanahi*, que significa “limite, extremo, término”. Da mesma forma, nos textos de Al-Kindi (*Filosofia Primeira*) e Ibn Sina (*O Livro da Alma*), o termo que aparece é *lâ-mutanâhi*. No capítulo I da *Filosofia Primeira* de Al-Kindi, quando aparece infinito, é *la-mutanahi* e, quando aparece eterno, é *azalyi*. Ibn Sina define o *nihâya* (limite) como “aquilo que a coisa, quantitativamente, atinge; o lugar que ela não pode ultrapassar.” (*Hudud*, 92). Assim, quando o *nihâya* está precedido da negação *la* (não) torna-se o sem-limite, o ilimitado. No *Livro da Alma*, Ibn Sina também usa a expressão *ghayr-mutanâhi*, ou seja, *in-finito*. De todo modo, o mais comum é *lâ-mutanâhi*.

---

<sup>23</sup> ATTIE FILHO em mensagem eletrônica dirigida ao meu inbox.

O termo usado nas traduções hebraicas *biti baal takhlit* é um decalque do termo árabe, pois ambos se referem ao infinito como sendo literalmente o sem limite.

Já os filósofos judeus medievais como Saadia Gaon, próximo ao Kalam e Maimônides, e os averroístas Gersonides e Narboni todos eles negam a possibilidade do infinito atual. É importante notar que o pensamento judaico tradicional bíblico e talmúdico não apenas não nega necessariamente o infinito atual como também não lhe outorga um sentido negativo como entre os gregos antigos. Porém, antes de passarmos a uma breve introdução à história da trajetória da ideia de infinito nas fontes judaicas, seria bom fazer uma breve explanação sobre as fontes gregas que tratam sobre o infinito que ecoaram pela filosofia judaica medieval.

## 1.2 O Infinito no Pensamento Grego Clássico e no Neoplatonismo

A história do conceito de infinito muito embora seja um assunto emocionante, excede o escopo deste ensaio. No entanto, uma explanação breve do conceito de infinito no mundo grego antigo entre os pré-socráticos e em Aristóteles se faz necessária para um melhor entendimento do assunto tratado.

A trajetória do conceito de infinito na filosofia grega começa já com os pré-socráticos com a composição do termo *apeíron*. A palavra *apeíron* é construída a partir do termo *pêras*, agregado ao prefixo negativo “a”. Tal palavra vem para indicar e fazer referência a algo ao qual falta determinação, ou seja, o indeterminado. O adjetivo *apeiros* indica algo que se assemelha ao caos, o caótico, ou ao qual falta sentido. A forma substantiva “to *apeíron*” indica a ausência de fronteira ou a falta de definição. É interessante notar, que, juntamente com a compreensão do infinito como o indeterminado, é possível derivar a palavra *apeíron* de outro termo, *peiras* (conhecimento, experiência, no lugar de *pêras*, limite) e, deste modo, o sentido do termo *apeíron* pode ser também uma alusão ao incognoscível ou ininteligível pela experiência.

A palavra *apeíron* aparece pela primeira vez na cosmologia grega com Anaximandro de Mileto (610-547 A.C.), um discípulo de Tales de Mileto (640-545(?) a.C.). Vários pensadores da escola de Mileto tinham como preocupação fundamental determinar qual o fundamento *arché* da natureza [*physis*], isto é, o fundo inesgotável e eterno de onde vem o *kósmos*; e para onde regressam todas as coisas, a realidade primeira e última de tudo. Deste modo, por exemplo, para Tales, tal princípio ou *arché* seria a água, enquanto, para Anaxímenes, o ar e, para Heráclito de Éfeso, este seria o fogo. Ou seja, para esses pensadores, *arché* era sempre concebida como um dos elementos da natureza. Porém, para Anaximandro (610-547

AEC.), tal princípio não seria um elemento material percebido na natureza ou uma qualidade determinada, definida ou delimitada. Segundo ele, o princípio das coisas - a *arché* - não seria algo visível, mas um ser etéreo e indeterminado (infinito). O *apeíron* (indeterminado, infinito) seria a causa e a fonte geradora dos seres, contendo em si todos os elementos contrários e por isso mesmo indeterminado, pois não se determinava por nenhum dos elementos contrários entre si. Esse foi um dos primeiros passos do pensamento monista entre os gregos. Para Anaximandro, *apeíron* não seria concebido apenas como o princípio e a causa indeterminados, mas também como algo material, e, assim entendido, ele não era apenas a causa, mas também o efeito. O *aperíon* é então também o *ariston*, ou, em outras palavras, aquele ao qual embora faltem todas as características, é também o princípio no sentido da matéria à qual falta toda forma. Assim, uma das primeiras ideias do infinito no mundo grego antigo é o entendimento do *apeíron* como indeterminação da matéria, a falta de forma, o totalmente amorfo<sup>24</sup>, ressaltando mais as ideias de indeterminação e não clareza do que de o ilimitado. É justamente por ser entendido como aquilo ao qual falta todo conteúdo é que ele é entendido como ilimitado e infinito. Há entre os pesquisadores contemporâneos aqueles que entendem o *apeíron* de Anaximandro como idêntico ao mundo e outros que divergem deste entendimento. No entanto, é importante ressaltar que, dentro dessa visão monista, tal princípio não é entendido nem como transcendente, no sentido de uma substância radicalmente diferente das coisas, nem como algo desvinculado da realidade. Outros pensadores da escola de Mileto identificaram os elementos perceptíveis como o fundamento da natureza [*physis*], isto é, o fundo inesgotável e eterno de onde vem o *kósmos*; e para onde regressam todas as coisas, a realidade primeira e última de tudo.

No entanto, é com Pitágoras e sua escola que o conceito de infinito começou a receber o sentido que teve longa trajetória nas gerações posteriores. Para os pitagóricos, como é bem conhecido, a unidade é tanto a *physis* quanto a *arché*. Da distinção entre o Um limitado e o ilimitado, isto é, da distinção entre unidade e multiplicidade derivam todos os números e suas relações aritméticas e geométricas que são concebidos como os fundamentos que fixam a ordem e a harmonia no mundo. Tal ordem é considerada boa e perfeita por ser também limitada, no entanto, aquilo que é infinito e não tem limites é tido como negativo e imperfeito. Outrossim, da oposição fundamental entre limitado e ilimitado, entre unidade e multiplicidade, derivam os números que se dividem em pares e ímpares, e daí, por sua vez, derivam outros pares de oposições como, ativo e passivo, macho e fêmea, movimento e repouso, bom e mau e assim por

---

<sup>24</sup> Esse sentido retorna com força no neoplatonismo.

diante. O *apeiron* não é assim negado pelos pitagóricos, mas a ideia de ilimitado e indeterminado que está ligada a ele lhe confere nesta escola um caráter oposto à harmonia e a perfeição. Nas gerações anteriores, *pêras* e *apeíron* eram tidos como princípios igualmente materiais. No entanto, é aqui que outra mudança importante começa a ocorrer, pois um dos princípios passa a ser entendido como ligado à matéria e ao efeito, enquanto o outro liga-se à forma e a causa. Assim, a partir desta distinção, fixa-se então a dinâmica central da realidade. Esta distinção entre matéria e forma deixou marcas profundas no pensamento grego e, depois, no pensamento ocidental. Na opinião Valambregue-Perry desta polarização, de um modo que já se pode adjetivar de metafísica, é que deriva a distinção entre causa e efeito, ativo e passivo<sup>25</sup>.

Segundo Parmênides, a *arché*, caracterizada como o uno, imutável ou imóvel, que não tem passado ou origem nem perece no futuro; é o ser indivisível e pleno. O ser é, enquanto que o não ser não é. O ser é considerado pleno e, portanto, limitado, como a esfera que tudo envolve. O *apeíron* é o indeterminado, o que não pode ser pensado ou dito, estando, assim, fora do ser<sup>26</sup>, fora da *physis*. Segundo Valambregue-Perry, há até mesmo intérpretes que ligam a ideia de negação do infinito metafísico a Parmênides. Um dos discípulos de Parmênides, Zenão, através de sua dialética, argumentará em seus paradoxos, negando a possibilidade da divisão infinita do movimento ou do tempo. Por outro lado, outro discípulo, Melissus de Samus, chama o Um de *apeíron*, modificando assim a função do conceito de *peras* no pensamento de Parmênides.

A inovação conceitual de Aristóteles se dá na distinção que ele estabelece entre infinito em ato e em potência. São duas as passagens principais de sua obra onde o Estagirita trata do tema do infinito na *Física* III de 4 a 8 e em *Do Céu* I de 5 a 7. Na primeira passagem, também muito conhecida, ele discute as ideias sobre o infinito sustentadas por filósofos anteriores, nega a percepção do infinito metafísico e formula o tema do infinito partir de um ponto de vista físico, embora nele haja também um aspecto matemático. Sua investigação busca saber se é possível existir alguma magnitude infinita, seja ela corpórea, numérica ou no tempo. Sua conclusão é a de que não pode existir um corpo infinito, pois se existisse tal corpo infinito, o elemento ou elementos que o comporiam terminariam por destruir os outros elementos finitos, dada a sua potência infinita. Por outro lado, se existisse mais de um corpo infinito, então eles se interpenetrariam. A teoria de Anaximandro de um corpo infinito distinto dos outros elementos também é abandonada, pois ele ou seria sensível e perceptível ou seria desprovido de qualidade,

---

<sup>25</sup> VALABREGUE-PERRY, Sandra, *Benistar Uvniqlá: iunim betoldot ha "ein-sof" bakabalá hateosofit Los Angeles* Cherub Press, 2010 pp. 40.

<sup>26</sup> CHAUI, Marilena de S. *Introdução à História da Filosofia Dos pré-Socráticos a Aristóteles* Vol. 1, Companhia das Letras, São Paulo, 2008 pp. 94.

o que, para Aristóteles, é um absurdo. Além disso, essa hipótese de um corpo infinito é incompatível com a noção de lugares naturais do aristotelismo. Na passagem em *Do Céu* I, 5 – 7, por um lado, Aristóteles afirma que o cosmos também não poderia ser infinito, pois, se assim o fosse, não poderia perfazer o movimento circular; mas, por outro, não poderiam existir infinitos mundos fora do cosmos, uma vez que fora do mundo não há nada, nem o pleno nem o vazio. Sua conclusão é a de que o infinito em ato não poderia existir. Entretanto, segundo Aristóteles, o infinito poderia existir em potência, não no sentido de algo em potência que poderia vir a se tornar ato, mas como algo que é sempre potencial em certos campos, sem nunca se realizar em ato. Tais campos são o do número, onde, dado um número, é sempre possível acrescentar-lhe uma unidade para dele obter um número maior e ainda o da divisão de uma grandeza, onde é sempre possível obter uma grandeza ainda menor. Tal também se daria no domínio do tempo, em cujo decurso um dado momento é sempre precedido e sucedido por outro momento. Assim como entre os pitagóricos e em Parmênides, para Aristóteles, o *apeiron* é considerado como imperfeito e negativo.

Assim como seus contemporâneos cristãos e muçulmanos, os judeus medievais também não conheceram diretamente os pré-socráticos, mas apenas por via indireta, através da tradição platônica e aristotélica.

Oriunda não das fontes gregas clássicas, mas engendrada no ambiente cultural do helenismo tardio de Alexandria, outra tradição filosófica importante no debate medieval judaico, é a do neoplatonismo, provavelmente também recebido de modo indireto através das fontes árabes. Em Plotino, a ideia de infinito receberá uma nova conotação. Por um lado, o Uno é concebido como infinito. Não o infinito tido apenas como material dos físicos pré-socráticos, mas agora concebido como infinito imaterial caracterizado como potência produtora ilimitada e infinita<sup>27</sup>. Se na tradição anterior o ser havia sido concebido como limitado e finito, então o Uno é pensado como estando acima do ser, ultrapassando-o. Sendo infinito, o Uno só pode ser caracterizado por definições predominantemente negativas, pois as demarcações do finito não lhe cabem e, assim sendo, o Uno é também inefável. Por sua vez, do Uno procede uma a uma a sucessão das hipóstases. Em geral, nos escritos dessa tradição, as primeiras hipóstases são o espírito e a alma, que acabam por gerar o cosmos e a matéria. Essa última, a matéria, é também infinita e ilimitada na medida que é suscetível de receber todas as infinitas formas que procedem da atividade que do um gera o múltiplo. O infinito está assim nos dois extremos do um e do múltiplo como potência e como ato.

---

<sup>27</sup> REALE, G. *História da Filosofia*. Vol. 1, São Paulo, Paulus, 1990, pp. 340.

### 1.3. Infinito no Pensamento Judaico Antes de Crescas

Observando o percurso histórico do conceito de infinito das diferentes tendências e escolas de pensamento nas literaturas sapienciais vinculadas à tradição judaica, é possível perceber a tendência geral de identificá-lo com noções como as de inumerável, de perpetuidade e de continuidade sem fim<sup>28</sup>. Semanticamente, a expressão *ein-sof*, que se tornou o termo preponderante para dizer infinito, é uma combinação bastante incomum, pois, a forma negativa deveria ser *lelo-sof* e não *ein-sof*<sup>29</sup>. No entanto, essa forma semântica não é um acidente único na língua hebraica, uma vez que, semelhante a ela, há também nela outros exemplos. Interessante é que, justamente, vários desses casos estão também ligados a expressões que articulam noções de infinitude.

Já no texto bíblico, é possível encontrar diversos exemplos de usos semânticos deste tipo. Nas *Escrituras* [*Tanakh*], o conceito de infinito é anunciado através de diversas expressões que transmitem a ideia de uma medida imensa e extremamente grande que não é possível ser contada e até mesmo entendida. No entanto, nem sempre elas são usadas no sentido literal, pois em muitas passagens elas têm apenas um sentido figurado, como, por exemplo, nas expressões bíblicas como: *ein-mispar* [inumerável ou sem número], *ein-heker* [inescrutável ou insondável] e *ein ketz* [sem limite ou sem fim]. Em algumas passagens, tais expressões devem ser entendidas como hipérbolas, mas, em outras, em especial naquelas passagens que fazem referência a Deus, as expressões podem ser entendidas como linguagem denotativa e conceitual. Tomemos, por exemplo, a expressão *ein-mispar* [inumerável ou sem número] em Gênesis 41:49 onde lemos:

ויצבר יוסף בר כחול הים הרבה מאד עד כי חדל לספר כי אין מספר :

Assim ajuntou José muitíssimo trigo, como a areia do mar, até que cessou de contar;  
porquanto não havia numeração [ki ein mispar].

Aqui, neste versículo, o sentido pode ser descrito como hiperbólico. O trigo que juntou José quando vice-rei do Egito era tanto que não havia como contá-lo. Não se trata, contudo, de uma quantidade infinita, mas de uma quantidade excessiva, que os seres humanos não têm meios de quantificar com precisão, dada sua imensidão. A expressão vem aqui combinada com

---

<sup>28</sup> VALABREGUE-PERRY, Sandra, *Benistar Uvniqlá: iunim betoldot ha "ein-sof" bakabalá hateosofit* Los AngelesCherub Press, 2010 pp. 120.

<sup>29</sup> VALABREGUE-PERRY, Sandra, *Benistar Uvniqlá: iunim betoldot ha "ein-sof" bakabalá hateosofit* Los AngelesCherub Press, 2010 pp. 40.

a alusão à areia do mar que em outras passagens tem também um sentido similar de impossibilidade de contar. Por outro lado, em Jó 9:10, onde lemos:

עשה גדלות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר:

(Deus) O que faz coisas grandes e inescrutáveis [ad ein heker]; e maravilhas sem número [ein mispar].

Aqui, a expressão *ein-mispar* se refere à capacidade de Deus de produzir maravilhas na natureza, como veremos mais abaixo. Seu poder é sem número no sentido de ser incessante. Neste versículo, o autor bíblico chega a tocar na noção de infinito, quando se refere à grandiosidade divina. A ideia de Deus ser tão grandioso que excede todo conceito aparece também na oração atribuída ao rei Salomão narrada na passagem de I Reis 8:27, quando ele afirma que aquele majestoso templo construído durante o seu reinado não seria capaz de ser de fato uma habitação para YHWH: “Mas, na verdade, habitaria Deus na terra? Eis que os céus, e até o céu dos céus, não te poderiam conter, quanto menos esta casa que eu tenho edificado”. Que a expressão *ein-mispar* possa ser entendida como uma alusão ao infinito quando dirigida a Deus, vemos também no Salmo 147:5:

גדול אדונינו ורב כח לתבונתו אין מספר:

Grande é o nosso Senhor, e de grande poder; o seu entendimento é infinito [ein-mispar].

Aqui o autor descreve outro aspecto do poder Divino, não a capacidade de criar e fazer maravilhas ou sua imensidão que nada pode conter, mas seu entendimento, seu pensamento, é que é infinito. O ilimitado descrito pela expressão *ein-mispar* está longe de denotar negatividade e imperfeição, mas, pelo contrário, o excelso e o incontável referem-se à grandiosidade e a imponência em escala divina. É o contrário da ideia preponderante entre os gregos clássicos sobre o *apeíron*.

O mesmo pode ser visto em relação à expressão *ein heker* [inescrutável ou insondável], em Provérbios 25: 2-3:

כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקר דבר שמים לרום וארץ לעמק ולב מלכים אין חקר:

A glória de Deus está nas coisas encobertas; mas a honra dos reis está em descobri-las. Os céus, pela altura, e a terra, pela profundidade, assim o coração dos reis é insondável [ein-heker].

A expressão *ein-heker* poderia ter um sentido hiperbólico ainda que seja possível defender um sentido mais literal para a expressão neste versículo, pois o pensamento dos homens poderia ser tido como infinito.

Porém, em versículos, como Isaías 40:28, onde lemos:

הלוֹא יִדְעַת אִם לֹא שָׁמַעַת אֱלֹהֵי עוֹלָם יְקוֹק בּוֹרֵא קִצּוֹת הָאָרֶץ לֹא יִיָּעַף וְלֹא יִיָּגַע אֵין חֶקֶר לְתַבּוּנָתוֹ:

Não sabes, não ouviste que o eterno Deus, YHWH, o Criador dos confins da terra, não se cansa nem se fatiga? É inescrutável o seu entendimento [*ein heker*].

Ou no Salmo 145:3:

גְּדוֹל יְקוֹק וּמֵהַלֵּל מְאֹד וּלְגַדְלָתוֹ אֵין חֶקֶר:

Grande é o YHWH, e muito digno de louvor, e a sua grandeza inescrutável.

Em ambos estes versículos a expressão é associada à grandeza e ao poder divino e possivelmente significa, no contexto, que Deus está além de todo entendimento humano.

Novamente, em Jó 9: 8-10, as duas expressões *ein mispar* e *ein heker* são associadas para descreverem o poder divino em relação à grandiosidade do mundo:

נִטָּה שָׁמַיִם לְבַדּוֹ וְדוֹרֵךְ עַל בְּמַתֵּי יָם: עָשָׂה עֵשׂ כְּסִיל וְכִימָה וְחֹדְרֵי תַמְךְ: עָשָׂה גְדֻלוֹת עַד אֵין חֶקֶר וּנְפִלְאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר:

O que sozinho estende os céus, e anda sobre os altos do mar. O que fez a Ursa, o Orion, e o Sete-estrela, e as recamaras do sul. O que faz coisas grandes e inescrutáveis [*ein heker*]; e maravilhas sem número [*ad ein mispar*].

E, finalmente, a expressão *ein-ketz*, sem limite ou sem fim, nos três versículo em que essa expressão aparece no texto bíblico, seu sentido é hiperbólico, como em Eclesiastes 12:12:

וַיִּתֵּר מֵהֵמָּה בְּנֵי הַזֶּהָר עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אֵין קֵץ וְלֵהֵג הַרְבֵּה יִגְעַת בֶּשֶׂר:

E, demais disto, filho meu, atenta: não há limite para fazer livros, e o muito estudar é enfado da carne.

Apesar de a ideia de ilimitado e infinito no texto bíblico, ao contrário do que ocorre entre os gregos, ser associada às noções de grandeza e perfeição divinas, as expressões não fazem referência a algo que é nomeado de “o ilimitado” ou “o infinito”, isto é, o termo não é um substantivo como o *to apeíron* grego. Deus não é chamado de o *Ein-Mispar* ou o *Ein Ketz*. As expressões são apenas adjetivos e advérbios que descrevem qualidades de coisas ou de ações e não a própria substância infinita.

Na literatura dos primeiros rabinos, os *tananim* e *amoraim*, isto é, em obras como a *Mishná*, a *Tossefta*, o *Talmud* e as várias coleções de *agadot* e *midrashim*, compiladas entre os séculos III e VIII da Era Comum, as expressões *ein ketz* e *ein mispar*, paráfrases do infinito, aparecem em diversas passagens também, em geral, com uma função hiperbólica para fazer referência ao extremamente grande ou abundante. Aqui não há grande inovação em relação à literatura bíblica que lhe precedeu. Contudo, é na literatura rabínica onde a expressão *ein-sof* [infinito] aparece pela primeira vez em várias passagens da *Mishná* do *Talmud* e principalmente do *Midrash Rabá*<sup>30</sup>. Nessas passagens a expressão também tem, como em outras expressões, um sentido hiperbólico.

É na literatura esotérica desse período, em especial no *Sefer Yetzirá* [*Livro da Criação*], que, segundo Scholem<sup>31</sup>, foi compilado em algum momento entre os séculos III e VI, onde a noção de infinito ligado a Deus assumirá um sentido mais próprio, com repercussões profundas no período medieval. Em outro livro, o *Shiur Komá* [*Dimensões Divinas*], uma espécie de antecessor do *Yetzirá*, que trata das dimensões do corpo divino, apesar de não usar diretamente nenhuma expressão que remeta à ideia do infinito, faz referência a medidas tão imensas que tocam em grandezas para além da percepção. Por exemplo, segundo este livro, o corpo divino seria cento e oitenta bilhões de vezes maior do que o universo. Estudiosos contemporâneos, como Joseph Dan, veem na linguagem deste livro tão problemático pelo seu aparente antropomorfismo, justamente uma tentativa de superá-lo pela via da hipérbole que rompe os limites da imaginação<sup>32</sup>. É no primeiro capítulo do *Sefer Yetzirá*, no entanto, onde as noções de ilimitado e infinito relacionadas a Deus na literatura bíblica são associadas, através do conceito das *sefirot*, ao infinito presente também na criação. Na quinta mishná do primeiro capítulo lemos:

עשר ספירות בלי מה מדתן עשר שאין להם סוף עומק ראשית ועומק אחרית עומק טוב ועומק רע עומק רום  
ועומק תחת עומק מזרח ועומק מערב עומק צפון ועומק דרום אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון  
קדשו ועד עדי עד:

<sup>30</sup> Por exemplo em Yevamot 16:4 lemos:

נפל למים בין שיש להן סוף בין שאין להן סוף אשתו אסורה אמר רבי מאיר מעשה באחד שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלשה ימים אמר רבי יוסי מעשה בסומא שירד לטבול במערה וירד מושכו אחריו ושהו כדי שתצא נפשם והשיאו נשותיהם ושוב מעשה בעסיא באחד ששלשלוהו לים ולא עלה בידם אלא רגלו אמרו חכמים מן הארכובה ולמעלה תנשא מן הארכובה ולמטה לא תנשא:

<sup>31</sup> SCHOLEM, Gershon *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, Volume 9).

<sup>32</sup> DAN, J. *Early Conceptions/In the Shiur Komah*. <http://www.myjewishlearning.com/beliefs/Theology/God>.

Dez Sefirot do nada. Sua medida é dez que não tem fim [sein lahem sof]. A profundidade do princípio, a profundidade do fim, a profundidade do bem, a profundidade do mal, a profundidade do acima, a profundidade do abaixo, a profundidade do leste, a profundidade do oeste, a profundidade do norte, a profundidade do sul. O Mestre único Deus fiel domina sobre todas elas desde sua Santa morada até a eternidade das eternidades.

E na sexta *mishná* do mesmo capítulo lemos:

עשר ספירות בלי מה צפייתן כמראה הבזק ותכליתן אין להן קץ ודברו בהן ברצוא ושוב ולמאמרו כסופה ירדופו ולפני כסאו הם משתחווים:

Dez Sefirot do nada. Sua visão é como a aparição do relâmpago. Seu limite não tem fim [ein lahem ketz]. Sua palavra nelas está correndo e voltando. Precipitam-se a seu dito como um furacão. E diante de Seu trono elas se prostram.

As *sefirot* que estão ligadas à ação divina de criar e formar o mundo são retratadas como sendo infinitas. Notemos que não é apenas Deus que é predicado como infinito, mas também sua ação no mundo é infinita. É a partir dos comentários medievais ao *Yetzirá* que a noção de infinito se torna parte da tradição mística judaica. Nesse percurso em que a noção de infinito, de adjetivo e advérbio, será transformada em substantivo, a influência do neoplatonismo judaico será determinante.

Vários filósofos medievais judeus vinculados à tradição neoplatônica, como Ibn Gabirol, Yehudá Halevi e Bahya Ibn Pakuda fizeram uso em seus escritos do conceito de infinito em referência a Deus. Bahya Ibn Pakuda, em seu livro *Hovot Há-Levavot* [*Os Deveres do Coração*], por exemplo, escreve sobre Deus, afirmando:

הוא הקדמון אשר אין ראשית לראשיתו והראשון אשר אין תכלית לקדמותו, כמו שאמר הכתוב (ישעיה מד ו): אני ראשון ואני אחרון, ואמר (ישעיה מא ד): אני ה' ראשון ואת אחרונים אני הוא.

Que Ele é o primeiro cujo princípio não tem começo o princípio infinito (ilimitado) [ein takhlit]. Assim como está escrito: Eu sou o primeiro, e eu sou o último (Isaias 44:6). E também está escrito: Eu YHWH, o primeiro, e com os últimos eu mesmo (Isaias 41:4)<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> IBN PAKUDA, Bahya. *Hovot Há-Levavot Há-Otzar: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi* Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011.

Segundo Bahia Ibn Pakuda, Deus é descrito na primeira parte de *Os Deveres do Coração* como unidade simples, absoluta e infinita que cria o mundo em um modelo muito próximo daquele descrito por Plotino. Há trechos de seu livro como, por exemplo, o dialogo entre o intelecto e a alma muito similares na estrutura ao dialogo mais antigo intelecto e a alma que é encontrado nos *Tratados das Eneadas*<sup>34</sup>. Interessante é que aparentemente Bahia não leu Plotino diretamente, mas somente através da transmissão indireta vinda dos árabes.

É, no entanto, Ibn Gabirol, em um poema de forte pendor místico intitulado *Shokhen Ad [O que mora nas alturas]*, numa estrofe do primeiro capítulo do *Yetzirá* que faz referência à Sefirot, quem primeiro parece usar a expressão *ein-sof* como um substantivo<sup>35</sup>. Essa passagem da expressão *ein-sof* de *shem toar* (qualificativo, adjetivo ou advérbio) para *shem etzem* (substantivo, nome) significa uma profunda mudança na noção de infinito que até então é encontrada na tradição judaica. Até este momento, nas diversas literaturas judaicas bíblica, rabínica e mística a expressão é usada em construções como *ad ein-sof* ou *lê-ein-sof*, mas nunca, como no poema de Gabirol, *ba-ein-sof*, que já denota substantivação. Um dos primeiros pesquisadores a notar essa mudança no uso da expressão feita pelos medievais foi Scholem<sup>36</sup>, segundo quem essa mudança tem enormes repercussões filosóficas e teológicas com relação ao conceito de infinito nas tradições sapienciais judaicas a partir de então. Uma coisa é afirmar que o poder, a grandeza ou o conhecimento de Deus é infinito, outra bastante diferente é afirmar que Deus mesmo é o infinito. A divindade não é apenas predicada como sendo infinita, ela é chamada de o Infinito – *Ha-Ein-Sof*. Essa mudança na concepção de infinito remete, por um lado, à aos pré-socráticos na filosofia clássica grega e à ideia de *apeíron* de Anaximandro de Mileto, segundo quem o princípio das coisas - a *arché* - não era algo visível, mas um ser etéreo e indeterminado (infinito). O *apeíron* (indeterminado, infinito) seria a fonte geradora dos seres, contendo em si todos os elementos contrários e por isso mesmo indeterminada. Por outro lado, remete também à ideia de Plotino do Um como Infinito do qual emana a multiplicidade dos seres finitos. Certamente a relação na filosofia judaica medieval e na cabala é mais forte com o neoplatonismo, todavia, em muitos escritos místicos, a tendência panenteísta irá bastante além do neoplatonismo.

---

<sup>34</sup> LEONE, Alexandre G. The Neo-Platonic Influence in the Duties of the Heart. *Vértices* (São Paulo). , v.8, p.27 - 38, 2006.

<sup>35</sup> VALABREGUE-PERRY, Sandra, *Benistar Uvniqlá: iunim betoldot ha "ein-sof" bakabalá hateosofit Los AngelesCherub Press, 2010 pp. 122.*

<sup>36</sup> VALABREGUE-PERRY, Sandra, *Benistar Uvniqlá: iunim betoldot ha "ein-sof" bakabalá hateosofit Los AngelesCherub Press, 2010 pp. 126.*

A substantivação da expressão *ein sof* transformada em um nome para designar Deus será definitivamente disseminada no pensamento judaico medieval entre o final do século XII e o início do século XIII, pelo novo misticismo que veio a ser conhecido posteriormente como a cabala [*kabalá*]. Esse uso da expressão pode já ser percebido nos escritos de Isaac, o Cego, originário da Provença, que constituiu em volta de si, com seus discípulos, o círculo de Gerona, quando se mudou para a Catalunha. Entre seus discípulos destaca-se Azriel de Gerona e, na geração seguinte, o aluno deste, Moises ben Nakhman, Nakhmanides. No caso de Azriel de Girona, é bastante estabelecida a influência neoplatônica em seu pensamento<sup>37</sup>. De certo modo, pode-se entender o misticismo judaico produzido no círculo de Gerona entre os séculos XII e XIII como uma nova interpretação do *Yetzirá* à luz do *Bahir* mesclado com ideias de matriz neoplatônica, que são fruto da recepção nos círculos místicos dos escritos dos filósofos judeus dos séculos precedentes. A substantivação da expressão *Ein-Sof* transformada em designação para Deus é também um dos temas centrais do *Zohar*, compilado no final do século XIII por Moisés de Leon. É importante notar, de modo mais preciso, que o termo *Ein-Sof* não é considerado pelos cabalistas medievais como um novo nome para Deus, pois, seguindo a ideia contida no primeiro capítulo do *Yetzirá* que relaciona dez nomes divinos às dez Sefirot, os nomes divino seriam designações para a ação divina ou para suas emanções (*atzilut*). O *Ein-Sof*, por outro lado, é uma designação para referir-se ao Deus não revelado anterior à criação e aos nomes e desse modo, anterior mesmo ao Tetragrama. Isso, no entanto, naquele momento era apenas uma das tendências da nascente cabala medieval, não sendo característica de todas as escolas, como Yossef Gikatila, por exemplo, no *Guinat Egóz*<sup>38</sup> não demonstra conhecer tal designação para Deus e assim volta-se para uma mística do nome divino. Todavia, a ideia do *Ein-Sof* como anterior à emanção e até mesmo ao Tetragrama foi uma tendência bastante difundida e presente em Gerona, de onde se originou Rav Nissin, de quem Crescas foi discípulo.

Voltando a Azriel de Gerona, em seu sistema exposto em escritos como seu comentário ao *Yetzirá* e num outro texto curto, porém bastante denso, chamado o *Portal do Questionador*<sup>39</sup>, em ambos esses textos, ele elabora um sistema no qual do Infinito [*Ein-Sof*] são emanadas as *Sefirot*. Segundo suas palavras, o Infinito, profundo, desconhecido e insondável é a causa primeira da qual emanam as *sefirot* e, através delas, ele gera todos os seres num processo que

---

<sup>37</sup> SCHOLEM, Gershon *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, Volume 9). PP. 356.

<sup>38</sup> GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat Há-Haiim VeHaShalom, 2011.

<sup>39</sup> AZRIEL de Gerona *Cuatro Textos Cabalísticos* Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1994.

começa a partir dessa emanção<sup>40</sup>. Há diferenças entre os *mekubalim* medievais com relação a se a primeira *sefirá*, *Keter* [Coroa], que é identificada com a vontade divina, se ela está ligada mais diretamente do que as outras *sefirot*, com o Infinito. Alguns escritos e autores apontam para um lado ou para outro, sendo que há vários em que é possível notar uma tensão neste tema. O *Ein-Sof* é caracterizado como desprovido de toda forma e, assim, as *Sefirot* são as primeiras formas ainda ligadas ao divino que emanam numa procissão, desde a primeira delas, a Vontade, como a única que emana diretamente do Infinito. Mesmo depois de tudo ter sido gerado, o Infinito permanece idêntico a si mesmo. Sendo ilimitado, nada existe fora dele, mas como ele é o princípio além de todo movimento ou forma, ele também é transcendente a todo o campo do ser. Essa teologia que afirma o paradoxo da transcendência e da imanência em Deus é uma característica de vários sistemas místicos judaicos, mas, nos escritos de Azriel, ela transparece de modo bastante vigorosa. Com relação à criação do universo, o *Ein-Sof*, por estar para além do número, não o gera diretamente. É somente com a emanção das *sefirot*, cuja raiz hebraica é a mesma que *mispár* [número], que o numerável e o dotado de forma podem surgir. Sobre isso escreve Smilevitch: “La différence ontologique entre l’Infini et les Sefirot repose sur l’antériorité de Eyn-Sof et sur l’ordre de procession des Sefirot l’une à partir de l’autre. En ce sens “l’un est le fondement du multiple”<sup>41</sup>.

É interessante que no mesmo período e lugar em que nos círculos cabalistas a expressão *Ein-Sof* era tornada substantivo e usada como uma designação para Deus, paralelamente, outras expressões hebraicas construídas em torno do termo *takhlit* [limite, finalidade, conclusão] começam também a serem usadas consistentemente nos círculos filosóficos para designar o infinito. A expressão *ein takhlit* [infinito ou ilimitado], aparentemente se torna mais comum na linguagem filosófica judaica do período que se seguiu à tradução para o hebraico do *Guia dos Perplexos*, de Maimônides, e dos textos de Aristóteles, de Platão e dos filósofos árabes e judeus traduzidos principalmente por Samuel Ibn Tibon e seus colaboradores e descendentes, entre o final do século XII e (...) durante o século XIII. Outra expressão, *bilti baal takhlit* [literalmente aquele ou aquilo que não tem limite ou que não é limitado], se dissemina a partir da composição do *Sefer Milkhamot Ha-Shem*, de Gersonides, em 1329.

---

<sup>40</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. 158, 159.

<sup>41</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.162.

É interessante notar que a expressão *ein takhlit* também é usada na literatura cabalista. Por exemplo, o *Zohar*, composto no final do século XIII, faz uso de uma linguagem que interpola e mistura as expressões *ein takhlit* e *ein sof*. Em diversas passagens, o *Zohar* mistura e amalgama as duas expressões tanto em hebraico quanto em aramaico, numa linguagem em que muitas vezes são utilizadas combinações tais como: *ad ein sof ... ad ein takhlit* (עד אין סוף... עד אין תכלית), *ad leit sof veleit takhlit* (עד דליית סוף ותכלית) e *ad leit sof vetakhlit* (עד דליית סוף ולית תכלית). Ou seja, temos na literatura tecida à volta do

*Zohar* um exemplo contundente de um pensamento que ao mesmo tempo relaciona as duas expressões *ein sof* e *ein takhlit*, entendendo-as, portanto, como sinônimas. O contrário, porém, ocorre com bem menos frequência. O único filósofo aristotélico que nesse período usa a expressão *ein-sof* é Moises de Narboni. Na literatura filosófica escrita entre os séculos XIII e XV, a expressão *ein sof* para designar o infinito praticamente não é usada nem como qualificativo e muito menos como substantivo. Como vimos anteriormente, a expressão *ein sof* encontrada nas traduções dos escritos de Saadia Gaon e dos neoplatônicos, no vocabulário dos filósofos do período posterior a Maimônides, o termo utilizado para infinito passou a ser referido de forma quase técnica e consistente como *ein takhlit* ou *bilti baal takhlit*. É importante notar que os círculos que se dedicavam à filosofia judaica no período da recepção da obra de Maimônides, entre os séculos XIII e XV, passam a estar sob a preeminência do paradigma aristotélico, assim as obras compostas nesse período, quando se voltam para o tema do infinito, assumem sempre o ponto de vista que nega o infinito atual. Em outras palavras, as expressões que se referem ao infinito são usadas sempre num contexto de negação da possibilidade de sua existência atual, que é considerada pelos diversos filósofos como algo absurdo. Somente Crescas usará as expressões afirmando e defendendo a possibilidade da atualidade do infinito. Porém, segundo o paradigma aristotélico defendido por Ibn Daud e Maimônides e, depois, também por Gersonides, uma magnitude infinita poderia ser no máximo admitida como potencial, como no caso da ideia da eternidade do tempo para Maimônides, para quem a única exceção é o número de almas que poderia ser infinito, enquanto que, em Gersonides, nem isso. Para eles, essa seria a única possibilidade da divisão potencialmente infinita da matéria. Além desses casos, o infinito estaria fora da existência (*metziut*) dos seres sensíveis e, para Maimônides, fora da existência mesmo

dos seres inteligíveis, se eles estivessem numa relação de causa e efeito entre si. Por outro lado, como já vimos, a expressão *ein-sof*, corrente na literatura *kabalista* aponta em geral para a fonte sem fim da existência, entendida como a própria dinâmica da Presença Divina no mundo e além dele. Notemos que para certos *kabalistas* o mundo poderia ser entendido como limitado ainda que a existência fosse entendida como infinita. Interessante é que Maimônides que nega a possibilidade do infinito atual entre os seres contingentes jamais liga a ideia de infinito a Deus. Para ele, afirmar a unidade radical de Deus significa formular uma teologia negativa, pois, nenhum atributo positivo pode ser predicado a Deus sem que isso enfraqueça a ideia da divindade como unidade radical no espírito do aristotelismo neoplatonizado. Assim, o tema do infinito só aparece no *Guia dos Perplexos* no final da primeira parte no contexto da crítica ao *kalam* e no começo da segunda parte, no contexto da formulação das vinte e seis proposições.

#### **1.4. Crítica à Primeira Proposição e Demonstração da Magnitude Infinita**

A primeira parte do Primeiro Tratado de *Or Hashem* é dedicada à exposição exaustiva dos argumentos aristotélicos em prol das 26 proposições, inclusive as três primeiras contra o infinito, tal como explicados pelos comentaristas medievais da obra de Maimonides e Averróis, os principais oponentes com quem Crescas debate ao longo do primeiro tratado, Al-Tabrizi, Gersonides, Narboni. É, contudo, somente na segunda parte do primeiro tratado de *Or Hashem* que Crescas passa a expor sua crítica desses mesmos argumentos, seguindo então um método dialético que parece se assentar tanto no *pilpul*, isto é, na dialética talmúdica, aprendida desde sua juventude na academia de Nissin Gerondi, em Barcelona. É possível também que seu método de argumentação guarde uma relação com a dialética escolástica medieval latina. Crescas, que foi muitos anos rabino da corte, esteve numa situação de maior possibilidade de contatos com autores latinos do que a maioria dos seus predecessores ou contemporâneos.

Pines foi o primeiro pesquisador a notar que o antiaristotelismo de Crescas apresenta um paralelismo notável com diversos temas e elementos encontrados em autores latinos medievais ligados à nova abordagem que se desenvolve em torno da Universidade de Paris no século XIV, em obras de pensadores como Duns Escoto, Nicolau Oresme e João Buridan. Ele chega mesmo a propor que a obra de Crescas seria uma espécie de escolástica judaica, algo como um paralelo da falsafa judaica produzida

no mundo islâmico. Sem deixar de ressaltar que, se há um encontro temático com esses autores cristãos latinos, que também criticam de algum modo o aristotelismo e, através dele, o averroísmo, é importante notar, como o faz Harvey, que as conclusões a que chega Crescas, em muitos casos, são diferentes desses mesmos escolásticos cristãos de seu tempo. Mas entre eles há em comum a investigação de temas que fogem ao paradigma aristotélico, como a possibilidade do vácuo ou do infinito atual. De qualquer modo, vale a observação de Musall de que o pensamento formulado por Crescas é também fruto das condenações de Paris de 1277<sup>42</sup>, que se por um lado visaram atacar o averroísmo latino, por outro lado, terminaram por abrir caminho para um pensamento que pôs em questão as bases do aristotelismo medieval.

Não é difícil de imaginar como esse contato com o pensamento escolástico de seu tempo teria se dado. Crescas era oriundo de rica família de eruditos tanto no campo rabínico quanto nas ciências, sendo que um dos ramos de sua família em Palma de Mallorca era de cartógrafos respeitados que há muito estavam a serviço dos reis de Aragão. Harvey nota que esse contato poderia ter se dado ainda em Barcelona, pois ficavam localizados muito próximos ao centro de estudos dos franciscanos, receptivos ao pensamento de Duns Escoto e à academia rabínica<sup>43</sup>. Outra possibilidade de contatos pode ter se dado na corte em Saragossa, para onde Crescas se mudou quando foi apontado como juiz do supremo tribunal rabínico do reino. Dessa mesma época é também muito conhecida a sua amizade com o humanista catalão, Bernard Metge, autor de *Lo Somni* (1398).

Ambas as matrizes, a rabínica e a escolástica podem estar presentes em seu método dialético único. Segundo esse método, primeiro é exposto o lado do oponente através de sua própria argumentação e de suas palavras, para só depois, então, no exercício da crítica, formular e expressar sua posição. É seguindo esse método que ele formula seu conceito de infinito no qual são distinguíveis elementos que nas tradições judaicas anteriores já apareceram amalgamados, com noções da escolástica antiaristotélica com que travou contato. Esses elementos são, porém, recontextualizados, gerando uma nova perspectiva sobre o infinito que vai além das tradições com as quais ele interagiu.

---

<sup>42</sup> MUSALL, F. *Herausgeforderte Identität: Kontextwechsel am Beispiel Von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*, Schiften der Horshule für Judische Studen Heidelberg, Heidelberg, 2008. pp.

<sup>43</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.

O *hidush* [inovação] de Crescas é o de aproximar o infinito teológico da ideia do infinito atual existente no universo ou, como ele o denomina, a realidade ou a existência [*metziut*]. Dito de modo sumário, seu método dialético de exposição e crítica termina por propor um sistema no qual o Deus, ser necessário de infinitos atributos, ao mesmo tempo [*nivdal*] transcendente ou incorpóreo, está imanente no universo infinito [*metziut*], preenchendo toda a extensão tridimensional infinita do vácuo com sua presença [*kavod*], que é o Lugar do Mundo. Esse Deus é também a causa imanente de toda a série infinita de causa e efeito que gera os seres contingentes e mantém a tendência à existência que se sobrepõe à tendência oposta para a o nada. Além disso, nesse sistema, o universo infinito, fruto da criação eterna, é possivelmente composto de infinitos mundos finitos [*olamot*] criados em sucessão ou em paralelo. Assim a ideia de infinito atual em Crescas está presente tanto em Deus, quando atualizada no universo de vários modos. Há um paralelismo entre o infinito atual em Deus e no universo.

A partir da crítica às três primeiras das vinte e seis proposições aristotélicas que abrem a segunda parte do *Guia*, vejamos agora como Crescas chega à sua formulação de uma metafísica e uma física do infinito atual.

A crítica à primeira proposição que afirma que “a existência de uma magnitude infinita é impossível”<sup>44</sup> é feita nas quatro meditações que compõem o primeiro capítulo da segunda parte do primeiro discurso. Através dessa crítica, ele busca provar a possibilidade da existência de uma grandeza ou magnitude tanto imaterial quanto material infinita. É aqui que ele expõe seus argumentos em prol do vácuo em sua argumentação de que o vácuo infinito é o lugar universal de todos os corpos, rejeitando também desse modo o conceito aristotélico de lugar como a superfície dos outros corpos que envolvem um dado corpo<sup>45</sup>. O capítulo seguinte tratará de modo mais extenso e aprofundado o modo como Crescas constrói seu conceito de vácuo [*reikut*] e de lugar [*makom*], assim no presente ensaio os conceitos de vácuo e lugar serão tratados de modo mais breve e só na medida em que se relacionam com o conceito de infinito que ele está a tecer em *Or Hashem*.

O que seria essa grandeza imaterial infinita? Algo cujas partes podem ser medidas ainda que ela mesma não possa ser medida em sua totalidade em virtude de ser infinita. Segundo Crescas, essa grandeza é o próprio espaço abstrato geométrico, a

---

<sup>44</sup> ההקדמה הראשונה שמציאות בעל שיעור אחד אין תכלית לו שקר

<sup>45</sup> ARISTÓTELES *Física* III 4-8.

extensão pura separada e distinta dos corpos que é idêntica ao vácuo [*reikut*]. Crescas rejeita como sendo falácias sofisticadas as argumentações de Aristóteles contidas na *Física* III e repetidas por seus comentadores medievais que negam a possibilidade do vácuo baseando-se na afirmação de que uma grandeza infinita deva ser, por definição, infinita em todas as suas partes. Eles argumentavam que se existisse uma grandeza infinita imaterial, enquanto grandeza ela deveria ser divisível em suas partes, sendo uma magnitude infinita, suas partes deveriam sê-lo também, mas como a parte pode ser igual ao todo? Mas se ela não é divisível não pode ser uma magnitude. Então uma grandeza imaterial infinita é um absurdo, contra argumenta Crescas, afirmando que mesmo que o todo seja infinito, não é obrigatório que suas partes também o sejam, pois o infinito não é necessariamente uma qualidade intrínseca a ela, mas unicamente uma quantidade, ou seja, um acidente. Ela não é “o infinito” em si, é apenas predicada como infinita. Tal é para Crescas o caso da extensão tridimensional pura ou o vácuo. Ele é a própria extensão imaterial. É possível medir um volume de vácuo ou a distância entre dois pontos sem que isso comprometa a infinitude da extensão tridimensional com um todo, pois ela não é material, por não ser em si mesma corpórea e pode se estender muito além dos limites do mundo fechado ptolomáico elevado à condição de paradigma pela cosmologia medieval. A extensão tridimensional é concebida como infinita em sua totalidade sem que seja infinita em sua essência, o que faria com que tivesse que ser necessariamente infinita em todas as suas partes. Segundo Crescas, essa possibilidade não chega a ser investigada em nenhum momento por Aristóteles, o que torna o argumento defectivo e falacioso.

O termo hebraico usado por Crescas para dizer imaterial é *nivdal* - נבדל. O significado comum do termo é distinto, diferente, separado ou isolado. Outra palavra da mesma raiz, *nivdelut*, significa isolamento. No vocabulário filosófico hebraico medieval, que é elaborado a partir do final do século XII, *nivdal* é usado para dizer transcendente, incorpóreo, ou fazer referência a uma das dez inteligências transcendentais que movem as esferas celestes. Ao pé da letra, imaterial seria “ló gashmi” ou incorpóreo. Crescas, portanto, quando denomina a extensão tridimensional ou o vácuo de *nivdal* está a fazer referência a este como algo incorpóreo que recebe e dá suporte à forma corporal, sem que com isso ele se confunda com o corpo e, por isso mesmo, permanece separado e distinto do corpo, transcendendo-o. É então deste modo que a extensão em si mesma, ou o espaço puro é concebido como realidade incorpórea. Esse ponto de vista distingue extensão de matéria.

As três dimensões imateriais da extensão, o espaço [*rahak nivdal*] é um suporte para a forma corporal, mas ele não é um meio, como o ar ou a água e, assim, ele não auxilia nem se opõe ao movimento dos corpos. Crescas rejeita desse modo uma ideia central na física aristotélica segundo a qual o meio é necessário para o movimento, mas, prefigurando a física que se desenvolverá nos séculos seguintes, ao contrário, afirma ele, é justamente, em graus variados, o meio material que impede o movimento e não o seu suporte, como afirmam os aristotélicos. Concebido desse modo, a extensão imaterial ou o vácuo é o espaço vazio [*panui*] que, quando recebe um volume corporal que o ocupa, torna-se o lugar [*makom*] do corpo. Ele mesmo, por ser incorpóreo, não tem limites, assim nada o impediria de estender-se infinitamente em todas as direções, para fora do mundo finito da cosmologia medieval, além da esfera das estrelas fixas. Essa é a prova apresentada por Crescas para demonstrar a existência de uma grandeza imaterial infinita.

Uma primeira noção de infinito é então tentada por Crescas. Essa primeira noção é construída a partir da crítica feita à prova de Al-Tabrizi para refutar a possibilidade do infinito. Aqueles que negavam o infinito atual baseavam-se, como fez Al-Tabrizi, no paradoxo de duas linhas infinitas, porém de tamanhos diferentes para provar a impossibilidade do infinito atual. O paradoxo é enunciado então por dois segmentos de reta finitos de tamanhos diferentes A-B e C-D, sendo A-B maior do que C-D. Tomamos agora mais dois segmentos de reta que começa em E indo até o infinito e outro que vai de F até o infinito. Estes dois últimos segmentos são iguais em tamanho, ou seja, são infinitos. Se então tomamos A-B mais E infinito e C-D mais F infinito, como A-B é maior do que C-D, então A infinito é maior do que C infinito. Mas então teríamos dois segmentos infinitos de tamanhos diferentes, só que isso é absurdo, o que provaria, segundo Al-Tabrizi, que o infinito atual é impossível. Crescas contra argumenta afirmando que não se pode acrescentar nada a um conjunto infinito de modo a se obter um infinito maior do que o primeiro com essa adição, isto porque o infinito não pode ser medido. Então não se pode dizer que um dos segmentos de reta é maior do que o outro e, portanto, é falso o raciocínio que leva a este paradoxo<sup>46</sup>. Ele está baseado em uma ilusão intelectual, ou seja, numa falácia, que toma aquilo que é finito e mensurável como analogia para daí tirar conclusões sobre o que é infinito e, portanto, imensurável. É assim então que, para Crescas, a imensurabilidade é uma

---

<sup>46</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 65 OH 1,2,1.

característica intrínseca do infinito. O vácuo infinito é assim o espaço imensurável. Nas suas palavras em *Or Há-Shem*:

ומה שאין תכלית לו הוא בלתי משער.

E aquilo que não tem fim [she-ein takhlit lo] não é mensurável [hu bilti meshuar]<sup>47</sup>.

Essa primeira definição de Crescas faz lembrar a antiga expressão *ein mispar* [sem número, inumerável], usada em diversos versículos bíblicos e repetida no *Talmud* e no *Midrash*. Em geral, a expressão *ein mispar* se refere, no contexto das passagens em que aparece, não apenas àquilo que não se pode numerar, mas também é possível entendê-la como se referindo àquilo que é imensurável, como já visto antes. Há, no entanto, duas diferenças importantes entre a expressão mais antiga *ein-mispar* e a expressão *hu bilti meshuar*, usada por Crescas nesta passagem. Em primeiro lugar, a expressão usada por Crescas é em hebraico mais precisa. Em hebraico, as palavras *shiur* e *meshuar* referem-se a noções de medida, tamanho, razão matemática, proporção e, por extensão, às ideias de sentido e lição ou aula e àquilo que é mensurável e etc. Nessa raiz hebraica, a noção de infinito aparece não apenas como imensidão inumerável formada por quantidades discretas, mas também como contínuo, como no caso dos dois exemplos da linha e do tempo oferecidos, na passagem, pelo próprio Crescas. Tal como no caso da linha ou do tempo, a extensão tridimensional, o vácuo é pensado por Crescas como contínuo infinito. Ele chega muito próximo da ideia de espaço que duzentos e cinquenta anos depois será proposta por Newton, que, aliás, usa também o termo *makom* [lugar] em seus escritos<sup>48</sup>. Em segundo lugar, outra importante diferença no uso feito por Crescas em relação à expressão *ein-mispar* como ela é usada na literatura bíblica e rabínica é que, ao invés da expressão ser usada de modo hiperbólico quando se referindo às coisas, aqui ela é usada de como linguagem denotativa e conceitual precisa. Como visto anteriormente, somente nas passagens referentes a Deus a expressão *ein mispar* poderia ser tida como linguagem denotativa na literatura bíblica e rabínica. Nos outros casos, em geral, ela poderia ser interpretada como figura de linguagem, dando margem ao entendimento de que a ideia de infinito atual no mundo poderia não ser corrente entre os judeus na antiguidade. Em Crescas,

<sup>47</sup> CRESCAS, OH 1,2,1 p. 65. Na tradução de Wolfson: “because an infinite is imensurable”. p. 191.

<sup>48</sup> COPENHAVER, Brian p. Jewish Theologies of Space in Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors, in *Annals of Science* n. 37, 1979, p. 489 – 548.

porém, a ideia do infinito atual nos seres, e não apenas em Deus, aparece com clareza e precisão. Nisso seu pensamento aproxima-se das ideias de dois cabalistas cujas obras eram conhecidas em Aragão, a saber, Isaac, o Cego e Azriel de Gerona. Entre eles também o infinito é afirmado em Deus assim como no mundo<sup>49</sup>. Diferente desses dois místicos, porém, a abordagem de Crescas se apresenta mais geométrica e física, fundada numa argumentação que está em diálogo com a tradição filosófico-aristotélica que nos séculos precedentes florescera, com sua linguagem e vocabulário. Em outras palavras, diferente de Isaac, o Cego e Azriel de Gerona, Crescas argumenta como filósofo.

Na segunda meditação, em *Or Hashem [Luz do Nome Divino]* 1,2,1, Crescas continua sua crítica à primeira proposição do *Guia do Perplexos* defendendo agora a possibilidade da existência de uma grandeza material infinita. Tal grandeza material infinita seria o corpo infinito pensado a princípio como esfera infinita, isto é, como concavidade infinita ou então como elemento infinito existente para além dos cinco elementos que compõem o mundo finito. Para defender a possibilidade da existência de tal corpo infinito, Crescas faz a crítica dos argumentos de Aristóteles contrários a tal possibilidade: a definição aristotélica de lugar, a de que o infinito é absurdo porque se assim fosse o mundo então não seria inteligível, de que a existência de um elemento infinito destruiria os demais elementos finitos, da leveza e gravidade e da noção de lugar natural. Um tratamento mais detalhado deste tema pode ser encontrado no próximo capítulo sobre a ideia de Crescas sobre lugar. Aqui o tema será abordado na medida que se relaciona à exposição do seu conceito de infinito. Crescas começa sua crítica a Aristóteles afirmando que a definição peripatética de lugar é falaciosa, pois apresenta como premissa aquilo que justamente carece ser provado. É um raciocínio circular, uma petição de princípio. Ao definir o lugar de um corpo como sendo a superfície ou superfícies dos outros corpos que o contém, Aristóteles já está determinando o corpo como finito. Mas, contra-argumenta ele, quem, em oposição, advoga a possibilidade da existência de um corpo infinito não definirá o conceito de lugar do mesmo modo. Se na primeira meditação foi provada a possibilidade da existência das três dimensões como contínuo infinito separado dos corpos então o conceito de lugar de um corpo não é mais definido de modo bidimensional como área

---

<sup>49</sup> SCHOLEM, Gershon. *Origins of the Kabbalah*, Princeton, JPS e Princeton University Press, 1990.

igual, porém, separada que contém um corpo, mas agora de modo tridimensional como volume igual, porém, separado do vácuo [*reikut*] ou do espaço vazio [*panui*] que é penetrado e penetra este corpo. Esse volume é ademais sua forma [*tzurá*].

ולזה, היה האמת עד לעצמו, ומסכים מכל צד, שהמקום האמיתי הוא הפנוי.

Conseqüentemente, isto está de acordo com a natureza da verdade, que é evidente em si mesma que o lugar verdadeiro (dos corpos) é idêntico ao espaço vazio<sup>50</sup>.

Essa definição tridimensional de lugar tem então várias consequências com relação a outros aspectos do conceito aristotélico de lugar que são repensados por Crescas como as noções de leveza e gravidade e de lugar natural, aplicadas ao corpo infinito e aos corpos em geral.

A objeção aristotélica contra a existência de um corpo infinito, segundo a qual a presença de um elemento infinito destruiria os demais, é respondida por Crescas com o argumento que esse elemento poderia ser neutro e destituído de toda qualidade [*ekhut*] e assim não apenas não promover a destruição dos outros elementos, mas, pelo fato de não ter qualidades, ser também o substrato ou o fundamento [*yessod*] dos outros. Em OH 1,2,7 esse elemento é chamado de *hilui*, termo hebraico emprestado do grego *hilo*<sup>51</sup>, isto é, a matéria primordial. Aqui sua ideia de infinito se aproxima do *apeiron*, de Anaximandro de Mileto. Muito provavelmente, se trata mais de uma aproximação acidental, pois Crescas só conheceu Anaximandro por meio de Aristóteles. A possibilidade do recebimento de ideias com a do ar dos estóicos é uma linha investigativa que, no entanto, não poderia ser de todo descartada. Segundo Freundental, ideias estóicas tiveram sua recepção na tradição medieval judaica de comentário do *Yetzirá*, chegando até às obras escritas na França no século XIII<sup>52</sup>.

No entanto, é a crítica de Crescas à objeção aristotélica de que o infinito atual não poderia existir, pois, se assim fosse, o mundo não seria inteligível o mais importante momento na segunda meditação para compreender sua ideia de infinito em suas relações não apenas com a tradição filosófica, mas também com as tradições sapienciais judaicas que o precederam. Sobre a ideia da inteligibilidade do mundo, Moisés Narboni, que viveu no século XIV, em seu

<sup>50</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990.

<sup>51</sup> HARVEY, Warren Zeev Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter in *Jewish History*, vol. 6 n. 1/2 The Frank Talmage memorial Volume, 1992, pp. 87 -98.

<sup>52</sup> FREUDENTAL, Gad. L'heritage de La physique stôicienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, Sefer Há-Maskil), in *Revue de Metaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

comentário a Averróis, escreve que “a afirmação de Aristóteles segundo a qual os princípios devem ser conhecidos é baseada em sua crença que para que uma coisa seja conhecida perfeitamente é necessário conhecer suas causas e princípios...”<sup>53</sup>. Sabemos que em Aristóteles um dos motivos alegados para que o número de causas seja finito é que de outra forma a relação de causa e efeito seria incompreensível, assim para ele é possível conhecer uma série infinita de causas. Do mesmo modo, o motivo aceito na tradição aristotélica judaica medieval para que o número de princípios seja finito é expresso em vários autores medievais como o de que na natureza não há nada em vão e, sendo assim, se a natureza do ser humano é imbuída do desejo de compreender todas as coisas e isso implica então em que ele tem que conhecer todas as suas causas e princípios, assim, para que a natureza humana e a natureza do mundo sejam compatíveis, o mundo deve ser inteligível e então seus princípios devem ser finitos, pois, de outra forma, o mundo não poderia ser conhecido em sua totalidade<sup>54</sup>. Em outras palavras, o universo aristotélico é concebido como finito não apenas para ser perfeito, mas também para ser inteligível.

A resposta de Crescas a essa argumentação que aparece na *Física I*, 7 é surpreendentemente direta e concisa:

וזה, שההקדמה האומרת בהמנעות מציאות יסודות בב"ת, לא התבארה בראשון מ"השמע" אלא בשתי טענות, האחת, כי הבב"ת לא תקיף בו ידיעה והנה, אין מהכרח ההתחלות במה שהן התחלות להיותן ידועות. והוא מבואר בעצמו.

Com efeito, a premissa que estipula que um número infinito de elementos [*metziut iessodot bilti baal takhlit*] é impossível não é estabelecida no Primeiro Livro da Física [*Hashema*] a não ser em virtude de dois argumentos [*taanot*], sendo o primeiro aquele que afirma que a ciência, o conhecimento [*iediá*] não pode compreender [*lo takif*] o infinito. E eis que nada há na natureza dos princípios considerados em si mesmos que requeira que eles sejam necessariamente cognoscíveis. E isso é claro em si mesmo.<sup>55</sup>

O infinito que antes foi conceituado como o imensurável [*ein shiur*] é agora também concebido como aquilo que não pode ser compreendido pelo conhecimento. Notemos que sua argumentação não afirma em momento algum que todo conhecimento é impossível. Crescas

<sup>53</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929n 44 p. 426.

<sup>54</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 n 44 p. 427.

<sup>55</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 pp. 66.

não desconfia da possibilidade da obtenção de conhecimento pelos seres inteligentes finitos. O que ele afirma é que o mero fato de que o infinito não pode ser abarcado pelo conhecimento, em outras palavras, de que o universo infinito [*metziut*] não possa ser completamente inteligível, não é motivo suficiente para rejeitar a possibilidade do infinito atual. Para ele é justamente a premissa em que se baseia Aristóteles de que o mundo é necessariamente inteligível que carece ser provada. Sua opinião vai em sentido oposto: a existência ou realidade finita [*metziut*] não é completamente compreensível. Mais a frente, ao discorrer sobre os infinitos atributos de Deus, ele afirma que somente o ser necessário [*haiav hametziut*] pode abarcar o conhecimento do infinito. Essa noção se apresenta muito próxima daquela expressa na linguagem bíblica e repetida no hebraico *mishnaico* dos *tananim* e *amoraim* que fala do infinito como *ein heker* [inescrutável ou insondável]. Mas ele não está apenas a retornar à expressão mais antiga, como já visto no caso de *ein mispar* [inumerável]. Os textos bíblico e rabínico antigo a usavam de modo hiperbólico quando se referiam ao mundo. Crescas, no entanto, usa a mesma noção numa linguagem denotativa para falar do infinito atual no mundo. A noção de infinito contida nessas expressões é usada de outro modo. Ele recorre à tradição judaica ao mesmo tempo em que a modifica. Nesse sentido, sua abordagem do infinito se distancia da tradição filosófica de seu tempo e se apresenta como uma reaproximação das tradições sapienciais judaicas não filosóficas que foram cultivadas e transmitidas em contato, porém de modo independente, da filosofia judaica cultivada entre os séculos XII e XV. Ser o infinito conceituado como inescrutável, insondável e não necessariamente cognoscível assim como incontável e imensurável, não significa para Crescas que ele não possa ser pensado e que a razão não possa ter com ele um trato matemático e geométrico. Pensar o infinito exige, no entanto, um caminho *sui generis* em relação a procedimento no trato com grandezas e números finitos. Pensar o infinito a partir do finito é cair no raciocínio falacioso. O infinito deve ser pensado a partir de sua singularidade. Se assim for feito, a razão no trato com a física e a metafísica é que é levada a postular a possibilidade de sua atualidade. Crescas fundamenta filosoficamente, em oposição a Aristóteles, Maimonides, Averróis e Gersonides, uma ideia de infinito que é baseada em noções já encontradas nas tradições sapienciais judaicas, mas que antes dele não recebera a mesma lapidação filosófica. É nesse exato contexto que ele é um filósofo medieval *sui generis*, pois, coloca em diálogo essas tradições vistas em seu tempo como antagônicas.

Um terceiro aspecto da ideia de infinito em Crescas aparece no final da segunda meditação, no que poderia ser chamado de um apêndice desta. Nesta passagem bastante densa de *Or Hashem*, ele se volta para o que pode ser considerado como um viés teológico de sua ideia de infinito. Aqui ele vai relacionar três ideias sobre Deus. A primeira é a de Deus ser a

forma de toda a existência ou de todo o universo infinito [*tzurat lê khlal há-metziut*]. A segunda, ligada a um nome rabínico dado a Deus, *Há-Makom*, o Lugar, que é explicado no *Midrash Rabá* 68:11 como significando que “Deus é o Lugar do mundo, mas o mundo não é o seu lugar”. E a terceira a de que assim como as dimensões do vácuo preenchem todo o corpo, mas não se confundem com ele; da mesma forma, sua Presença, sua Glória [*Kavod*] preenchem todo o universo, mas não se confundem com ele. Por trás de cada uma dessas três ideias relacionadas está a sua noção própria de uma imanência divina que não se opõe completamente à noção oposta de transcendência divina. Essa posição também ocorre no pensamento de vários cabalistas medievais e pós-medievais. A ideia de Crescas da relação entre imanência e transcendência divinas se coloca bastante diferenciada da transcendência radical do Deus proposta por Maimônides. Ela também não é exatamente igual à imanência radical, que em geral é atribuída a Espinosa. Com relação à ideia de Deus em Maimônides, ela é díspar o suficiente para que na terceira parte do primeiro discurso, dedicada à formulação de suas provas para a existência, unidade e incorporeidade de Deus, fique evidente aquilo que já está óbvio desde o início do Primeiro Discurso de *Luz do Nome* [*Or Há-Shem*], a saber, que refutar a maioria das 26 proposições do *Guia dos Perplexos* é desmontar as provas de Maimônides para existência, unidade e incorporeidade de sua ideia de Deus. Dito de outro modo, seu caminho no livro o leva a refutar o Deus *maimonidiano*, ou seja, a dizer que o infinito atual pode ser predicado tanto a Deus, enquanto ser necessário; quanto ao universo ou a existência, enquanto conjunto dos seres contingentes. Do ponto de vista de sua noção de infinito, a ideia de que Deus preenche todo o universo expõe um aspecto teológico de sua ideia de infinito atual. A existência infinita, o universo infinito e o vácuo ou espaço infinito acoplam-se e quase se confundem com a Presença [*Kavod*] que, por preencher todo o universo, é desse modo também apresentada como manifestação do infinito atual. Esse preenchimento que permeia completamente o preenchido, mas que não se confunde com ele, é relacionada aqui à extensão, pois o *Kavod* preenche completamente todo o universo assim como as dimensões preenchem completamente o corpo<sup>56</sup>. Nos capítulos da Terceira Parte do Primeiro Discurso (*OH* 1,3, 3) essa mesma imanência aparece formulada na prova da existência de Deus em termos de Deus ser a causa imanente, atuando em cada etapa da série infinita de causa e efeito que gera eternamente os seres contingentes, isto é a *metziut*. Sua Presença constante preenche tanto o tempo eterno quanto a extensão infinita. Sua ideia de transcendência não é a mesma de Maimônides. Para Crescas, a transcendência é entendida como infinita ultrapassagem; enquanto que, para Maimônides,

---

<sup>56</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, *OH* 1,2,1.

trancendência é entendida como diferença de substância. São duas noções diferentes da ideia de ser necessário.

Em seguida, na terceira meditação, Crescas discute a possibilidade de movimento do corpo infinito e rejeita a ideia de Aristóteles de que em um movimento circular há sempre logicamente um centro e, portanto, um corpo infinito não poderia existir em virtude de uma esfera infinita não possui um centro. Como ela giraria em torno de um centro? Crescas critica essa argumentação demonstrando que um corpo infinito não é uma esfera, pois ele não tem figura alguma. Assim não há para ele nenhuma relação entre a forma de um corpo e o seu movimento.<sup>57</sup>

É a quarta meditação que encerra sua crítica à primeira proposição do *Guia*, onde é exposto mais outro aspecto relevante de sua ideia de infinito. Após examinar, na terceira meditação, a geometria do círculo infinito,<sup>58</sup> ele então aplica a geometria do círculo infinito para entender a forma e o movimento do corpo infinito para averiguar possibilidade de sua existência em ato. Crescas, então, numa mudança abrupta em seu raciocínio, aparentemente propõe a possibilidade da existência de numerosos e talvez infinitos mundos finitos [*olamot*]. Essa aparente mudança abrupta de assunto é de certo modo originada na própria tradição aristotélica (*De Caelo* I, 8), pois, imediatamente após discutir o problema do infinito, Aristóteles passa então para esse tema.<sup>59</sup> Apesar do tema ser um aspecto da crítica à primeira proposição do *Guia*, a discussão de Crescas realmente se dá com Gersonides e seu argumentos contra a possibilidade de existirem muitos mundos. Retomando a questão quanto à forma do volume infinito, ele argumenta que também para Aristóteles tal corpo não teria centro ou bordas. Isso é importante para entender o passo que faz a seguir. A possibilidade de existirem múltiplos mundos é consequência da possibilidade da existência ou do vácuo ou do pleno fora do mundo, em virtude de que a extensão tridimensional vai além da esfera das estrelas fixas que marca seu limite na cosmologia ptolomaica:

התבאר מכל זה, שאין בכל מה שחשב לאמת ההקדמה הזאת, דבר מספיק. ולפי שהטעות שבהתחלות מביא אל הטעות שאחר ההתחלות, הביא זה לחייב שאין שם עולמות אחרים. וזה שהוא חייב תחילה, שאין חוץ לעולם מילוי ולא ריקות, וחייב שאילו היו שם עולמות אחרים, היו היסודות מתנועעים מעולם אל עולם, והוסיף הזיות ודברים מרבים הבל. ולמה שהטעות בהתחלה מבואר, וזה, שכבר התבאר במה שקדם חיוב

<sup>57</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. 411.

<sup>58</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.403.

<sup>59</sup> WOLFSON 472 nota 126 Wolfson nota também que a discussão feita por Burno em *De l'Infinito Universo et Mondis* IV, 369, LINHAS 39 -40 é muito semelhante a Crescas.

מציאות גודל בב"ת, וחייב ריקות או מילוי בב"ת חוץ לעולם. הוא מבואר, שמציאות עולמות רבים - אפשרי. ולא יתחייב תנועת היסודות מעולם אל עולם. וזה, שכל אחד מהיסודות מתנועע תוך מקיפו אל המקום הנאות לו. וכל מה שנאמר בזה לחייב ההמנעות, הבל ורעות רוח.

Tudo isso demonstra claramente que em todos os argumentos para provar esta primeira proposição (de que uma magnitude infinita é impossível) não há um único argumento convincente. E como um erro nos primeiros princípios leva a outros erros que seguem os primeiros princípios, a implicação desta proposição (que nega o infinito) faz com que ele conclua que não há outros mundos. Pois, tendo provado Aristóteles, para sua própria satisfação e não de modo contundente, que fora deste mundo não há nem pleno nem vácuo, argumentando, deste modo, que não há nenhum outro mundo e que, se existissem muitos outros mundos, os elementos deles se moveriam de um mundo para o outro; assim ele ajunta ilusões e argumentações vazias a muitas coisas que multiplicam a vaidade (Eclesiastes 6:11). Reconhecido o erro do princípio, uma vez que já foi estabelecida a existência necessária de uma magnitude infinita e que o cosmos é necessariamente envolvido pelo vácuo ou pelo pleno infinito, então a existência de múltiplos mundos é possível e isso não implica que os elementos de um mundo se moveriam para outro, pois, em cada mundo, seus elementos se movem dentro daquele dado mundo até o lugar que lhe é conforme. Tudo o que se afirma a este respeito para provar a impossibilidade são vaidade e aflição de espírito (Eclesiastes 1:14).<sup>60</sup>

Também na *Metafísica* (1074<sup>a</sup> 32), Aristóteles tenta buscar provas de que só pode existir um universo. Entre os gregos, ele não é o único com essa posição, pois também Platão advoga a unicidade do universo. Para ele, a razão seria mais de caráter teológico<sup>61</sup>. Essa ideia era algo estabelecido na tradição filosófica medieval do ocidente latino até que a reação contra o aristotelismo e o averroísmo, contida nas condenações de Paris de 1277 que fazem menção especificamente a esta questão no contexto da discussão sobre a onipotência divina<sup>62</sup> fizesse com que ela voltasse a ser objeto de renovada especulação. Aquino defende a posição aristotélica, opondo-se à dos franciscanos de Oxford, como Duns Escoto e Guilherme de

<sup>60</sup> *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 75OH 1,2,1 quarta meditação.

<sup>61</sup> MUNITZ, Milton K. One Universe or Many? in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, n2 University of Pennsylvania Press, abril de 1951, pp 239.

<sup>62</sup> MUNITZ, Milton K. One Universe or Many? in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, n2 University of Pennsylvania Press, abril de 1951, pp 240.

Ockham e, na Universidade de Paris, à de João Buridan e Nicolau Oresme, que tenderão a levantar argumento a seu favor. Também Boaventura e Francis Mayron voltaram-se para a discussão desta hipótese, mas encontravam várias dificuldades em virtude da teologia cristã considerar a encarnação de Jesus como um evento de caráter único e universal <sup>63</sup>. Todo este debate influenciará o pensamento de Nicolau de Cusa, encontrado em seu livro que é publicado, em 1440, trinta anos depois de Or Há-Shem. <sup>64</sup>

Sobre isso como escrevem Musall<sup>65</sup> e Pines<sup>66</sup>, aqui também o pensamento de Crescas está em diálogo com a escolástica e de certa forma também é herdeiro das condenações de Paris de 1277, o que demonstra que neste período a filosofia judaica está em contato com o debate travado em paralelo na filosofia medieval latina. Assim é melhor antes aqui falar em recepção e relação do que em influência. Crescas jamais cita ou parafraseia os autores latinos. Seu argumento em prol da possibilidade de múltiplos mundos segue uma elaboração própria e é colocado como consequência e culminância do percurso que ele faz para provar, como já vimos, a possibilidade da existência tanto da grandeza imaterial quanto material infinita, porém, não coloca de forma central o tema da onipotência divina. Se há magnitude infinita, então fora do cosmos existe ou vácuo ou o pleno. E em ambos os casos este mundo não poderia estar no centro do volume infinito em virtude da constatação de que não há um centro. Desse modo, o centro do cosmos finito não é o centro absoluto do volume infinito, seja ele vácuo ou pleno. Neste caso, a objeção de Aristóteles contra a existência de múltiplos mundos, segundo a qual os elementos desses mundos tenderiam a se deslocar deles em direção ao nosso mundo, o que resultaria no final em um único mundo, não faz sentido e cai por terra. Isso por que o movimento dos elementos é considerado no aristotelismo como tendo somente duas direções naturais, para cima ou para baixo, como, por exemplo, fogo para cima e terra para baixo, estando o ar e a água entre o fogo e a terra. Quando Aristóteles argumenta que o elemento terra dos outros mundos tenderia a se dirigir para o centro de este mundo, seu raciocínio não leva em conta como a possibilidade do vácuo ou pleno infinito altera a diferença de condições, pois ele toma a lógica do finito para

---

<sup>63</sup> McCOLLEY, Grant e MILLER, H. W. Saint Bonaventure, Francis Mayron, William Vorilong, and the Doctrine of a Plurality of Worlds. *Speculum*, Vol. 12, No. 3, Medieval Academy of America pp. 386-389. (Jul., 1937).

<sup>64</sup> MUNITZ, Milton K. One Universe or Many? in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, n2 University of Pennsylvania Press, abril de 1951, pp 241.

<sup>65</sup> MUSALL, F. *Herausgeforderte Identität: Kontextwechsel am Beispiel Von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*, Schiften der Horshule für Judische Studien Heidelberg, Heidelberg, 2008.

<sup>66</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967.

pensar o infinito. Crescas, que, antes, na segunda meditação, criticou a ideia de lugar natural e, portanto, a teoria peripatética que separa o movimento em natural e acidental, argumenta, concedendo que a ideia de lugar natural poderia ser restrita apenas aos mundos particulares, pois, os elementos constituintes desses mundos não necessariamente se precipitariam sobre o nosso mundo “pois, é possível que em cada mundo, seus elementos se movam dentro dele até o lugar que lhe é conforme”<sup>67</sup>. A ideia de lugar natural que já havia sido criticada por Crescas é aqui descartada por outra via: ou ele não existe (segunda meditação), ou ele é restrito aos mundos particulares (quarta meditação). É verdade que Gersonides já havia considerado essa hipótese e a descartado, Crescas aqui está, portanto, a recolocar os argumentos usados por Gersonides e a rejeitá-los. Isso por que, sobre esse assunto, ele está mais a debater com Gersonides (séc. XIV) do que com Maimônides, o que fica mais claro no final de *Or Há-Shem [Luz do Nome Divino]* na passagem dedicada ao debate sobre a existência ou não de muitos mundos [*olamot rabim*].

Essa discussão que aparece no quarto tratado no final de seu livro. O quarto e último discurso de *Or Há-Shem* está organizado de modo diverso dos três primeiros discursos, pois, ao invés de seções e capítulos, ele se divide em treze investigações sobre a validade de crenças disputadas, que incluem, por exemplo, temas como questões sobre a eternidade do mundo, a pluralidade dos mundos, se os corpos celestes são entidades vivas e racionais ou não, a influência astral, a reencarnação, a recompensa futura de um menor, os significados de paraíso e inferno, *maassê bereshit* (o estudo esotérico sobre a criação do mundo) e de *maassê merkavá* (o estudo esotérico sobre a Presença Divina), se o intelecto, o inteligível e aquele que conhece intelectualmente podem ser um e o mesmo, o primeiro motor e o escopo da metafísica. Essas investigações são organizadas de modo dialético [*pilpul*] com a confrontação dos argumentos de um lado e do outro, que são primeiro expostos e depois criticados.

Na segunda investigação (*OH* 4,2), dedicada ao debate sobre se “a existência simultânea de outros mundos ou de uma pluralidade de mundos é possível”, Crescas confronta os argumentos em prol da pluralidade dos mundos com os argumentos contrários de Gersonides. Os dois argumentos favoráveis são: primeiro, dada a existência do vácuo, qualquer que seja o modo como o mundo foi engendrado, pela vontade ou pela necessidade, nada impede que existam outros mundos e; segundo, se como é mais provável, foi pela vontade divina, então, ele ocorreu para difusão do bem e da magnanimidade contrário à avareza e à inveja e, assim, quanto

---

<sup>67</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1.2.

mais o número de universos aumenta, maior é a difusão do bem e, portanto, assim é possível a existência simultânea de muitos mundos<sup>68</sup>. Apesar de falar em muitos mundos à luz da terceira seção do primeiro discurso, na seção dedicada ao tema da alegria ou felicidade divina (*OH* 1,3,5), fica claro que o segundo argumento indutivamente está a advogar em prol de infinitos mundos. Depois de afirmar que Deus é o agente verdadeiro da existência de todos os seres de modo intencional e voluntário, perpetuando suas existências e doando sua bondade permanentemente, ele então afirma que essa atividade eterna e constante, próprio amor divino em ato, se dá conforme seu poder infinito. Harvey compartilha dessa interpretação e sobre isso nota que Crescas distingue em sua linguagem duas noções, a de *metziut* [existência ou universo infinito] e *olam* [mundo finito]<sup>69</sup> e que essa conclusão já é encontrada também em Wolfson<sup>70</sup>.

Os argumentos contrários à existência de muitos mundos, tirados de Gersonides, são, em primeiro lugar, os de que, se há muitos mundos, então, ou há o vácuo ou o pleno entre eles, mas, como os antigos demonstram que o vácuo é impossível, então temos o pleno. Esse corpo entre os mundos ou é transparente ou opaco, se transparente, então deveríamos poder ver os outros sóis e luas desses mundos, se opaco, deveríamos poder perceber, pelo menos, sua luz difusa. Em segundo lugar, temos que se a multiplicidade só ocorre entre os seres corruptíveis, animais e plantas, portanto, uma vez que o mundo é incorruptível, então só pode haver um. Em terceiro lugar, temos que o agente da totalidade da existência é uma unidade de uma simplicidade extrema e do um simples só pode provir o um simples. Em sua crítica desses argumentos, Crescas aponta que, em primeiro lugar, a existência do vácuo não é uma hipótese absurda, pois a possibilidade de sua existência foi demonstrada; em segundo lugar, um raciocínio analógico não é uma prova, porque afirmar que a pluralidade é encontrada entre os seres corruptíveis não prova que ela não possa existir entre os seres incorruptíveis; em terceiro lugar, o argumento derivado da perfeição do agente não impede a pluralidade de mundos, se cada um for distinto dos outros. Crescas, no entanto, admite que não é possível provar cabalmente a existência de outros mundos uma vez que ela é apenas uma necessidade da razão que vem como corolário da possibilidade da existência da magnitude infinita. Aqui então ele apresenta um argumento oriundo da tradição rabínica que é *sui generis*, mas certamente de peso entre os leitores judeus da academia rabínica a quem ele se dirige, que é o de que, em um *midrash* encontrado no *Talmud*, no tratado de *Avodá Zará* 3b, é dito que a providência divina

---

<sup>68</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990.

<sup>69</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) pp. 8.

<sup>70</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 117 – 118.

atua simultaneamente em dezoito mil mundos. Em outras palavras, segundo sua interpretação, os primeiros rabinos também afirmariam a pluralidade de mundos, mas, no entanto, eles também eram de opinião que sobre este tema não há como termos, ou como poderíamos obter, conhecimento cabal. Neste ponto, ele encerra sua crítica da primeira das proposições do *Guia* que rejeitam o infinito atual, terminando por tecer vários aspectos de sua ideia de infinito atual em Deus e no mundo, ou seja, o infinito como elo entre imanência e transcendência, isto é, sua ideia de magnitude infinita.

### 1.5. Crítica à Segunda Proposição, o Infinito como Singularidade

Relembrando, na segunda proposição do Guia dos Perplexos, Maimônides afirma:

השנית שמציאות בעלי שיעור אין תכלית למספרם שקר, והוא שיהיו נמצאים יחד:

Segunda proposição: A coexistência de um número infinito de magnitudes finitas é impossível.<sup>71</sup>

Em sua crítica a esta proposição, Crescas vai ao longo de sua argumentação apresentar mais um aspecto importante de sua ideia da existência de infinito em ato, a saber, que o infinito não pode ser descrito como par ou ímpar. Ele principia por afirmar que a refutação da primeira proposição já subentende a refutação da segunda, pois a existência de um número infinito de seres finitos é um caso particular da possibilidade de uma magnitude infinita em ato. Mas como há quem afirme que mesmo que a primeira proposição não possa ser conclusivamente estabelecida, a segunda poderia ser estabelecida baseada no argumento da impossibilidade de existir um número infinito em ato, em assim sendo, então, é necessário discuti-la em separado. Crescas enuncia o argumento dessa objeção com as seguintes palavras:

וזה, בשנאמר, כל מספר - אם זוג ואם נפרד. והזוג והנפרד, כל אחד מוגבל ובעל תכלית. אם כן כל מספר בעל תכלית. והנה כבר קדם לנו, בפ"ג מהכלל הראשון, שאין זה דעת הרב. גם אבוהמד ואבן סינא מסכימים עמו.

Que não é possível existir um número infinito é demonstrado pelo seguinte raciocínio: Todo número [mispar] ou é par ou ímpar. E, se par [zug] ou ímpar [nifrad], então cada número é limitado [mugbal] e finito [baal takhlit]. Assim, todos os números são finitos. Em

<sup>71</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim [Guia dos Perplexos]*. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. (Segunda Parte).

resposta a isso, nós podemos nos referir ao que já foi dito no capítulo três da primeira seção (OH,1,1,3), que este não é o entendimento do Mestre [she-ein zé daat há-rav] (Maimônides). Também Abuhamed (Al Gazali) e Ibn Sina (Avicena) concordam com ele.<sup>72</sup>

Em primeiro lugar, contesta que este seja o entendimento que o próprio Maimônides e os filósofos árabes mais antigos tivessem da segunda proposição. A referência nessa passagem é feita à posição advogada por Maimônides e Avicena de que somente um número infinito de seres materiais é impossível, enquanto que o número dos seres imateriais poderia ser infinito, pois não são contáveis. Maimônides nega que possa existir uma cadeia infinita de causa e efeito não apenas com relação aos seres materiais, mas também entre os seres imateriais, embora os seres imateriais possam ser infinitos em potencial, uma vez que são incontáveis. Crescas atribui a Averróis esta outra interpretação da segunda proposição segundo a qual os números devem ser finitos porque, por definição, todo número é par ou ímpar. Ou seja, sabemos que um número é par ou ímpar após tê-lo contado e que, se tudo que pode ser contado e que é atualmente contado é definido e limitado, então conclui-se que não pode existir um número infinito de elementos em qualquer conjunto. Essa argumentação de Averróis está em seu *Comentário Intermediário à Física III*. Crescas, que leu Averróis da tradução do hebraico dos *Comentários Médios*<sup>73</sup>, parafraseia quase o citando com as seguintes palavras:

והנה אבן רושד נתעורר בזה בבאורו לספר "השמע". ומה שראוי שייאמר בזה הוא, שהמספר בפועל, ר"ל הספורים בשם מספר, הנה הם מוגבלים. וכל מוגבל בעל תכלית בהכרח.

E eis que é Ibn Rushid [Averróis] que se inquieta com este problema em seu Comentário [bevaoro] sobre a Física [lesefer há-shemá], com o que pode ser enunciado assim: um número em ato [she há-mispar befoal], ou seja, são limitadas [mugbalim] as coisas computadas [sipurim] por uma cifra [be-shem mispar]. E tudo o que é limitado é forçosamente finito [takhlit be-hekhreah].<sup>74</sup>

Depois de Averróis, um argumento semelhante é também feito com concisão por Gersonides no *Sefer Milkamot Há-Shem* 6, 11. Segundo ele, a magnitude deveria ser finita, pois, todo e cada número é necessariamente delimitado e, portanto, finito. Sabemos que todo número

<sup>72</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,2.

<sup>73</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 pp. 477 nota 3.

<sup>74</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,2.

é delimitado porque, ao ser atualmente contado, cada número é par ou ímpar, seja ele múltiplo, primo ou composto, ou tenha ele qualquer outra propriedade que um número possa ter, porque, se essa regra não se aplicar a todos os tipos de números, então um deles deveria ser infinito por necessidade, pois ele não seria delimitado, o que já foi demonstrado como sendo falso. Como o infinito poderia ser contado? Desse modo, conclui Gersonides, seguindo Averróis:

וכן נאמר שהמספר הוא בעל תכלית, לפי שכל מספר הוא אם זוג, אם נפרד, וזהו תכליתו.

E assim é dito que o número é finito, pois, todo número é par ou é ímpar e isso implica que ele é finito (ou isso implica sua finitude)<sup>75</sup>.

Para Rabinovitch, Gersonides (séc. XIII) vislumbrou a implicação da possibilidade de que a regra de que todo número, por ser contado, é finito, poderia não se aplicar a todo tipo de número e, contudo, recuou, por não aceitar a necessária conclusão. Esse argumento, no entanto, já fora proposto antes de Maimônides (séc. XII) e Gersonides, por Abraham Ibn Daud (séc. XII), para quem é impossível que exista um número infinito de objetos contados ou ordenados, porque dizer que são contados significa que sejam um número específico, mas, se são infinitos, então significa que não é possível para alguém conta-los e, assim, chegar a um montante específico, pois, seria um absurdo dizer: “Eu contei o infinito e cheguei ao fim daquilo que não tem fim”<sup>76</sup>. Também, segundo ele, afirmar que um conjunto infinito possa ser ordenado é absurdo, por quanto a existência de ordem no infinito é uma contradição. Assim, conclui Ibn Daud que a existência de um conjunto atual formado por infinitos objetos ordenados seria o equivalente a existir um conjunto de objetos que são ao mesmo tempo ordenados e desordenados, ou seja, isso seria o mesmo que fazer um enunciado ao mesmo tempo positivo e negativo, o que é contraditório e, portanto, falso<sup>77</sup>. Conclui então Ibn Daud que número natural é, desse modo, finito.

Frente a estas objeções à existência de um número infinito Crescas tenta uma primeira resposta que será logo em seguida rejeitada por ele mesmo:

אבל בעלי המספר, ר"ל אשר מדרכם שיספרו, אבל אינם ספורים בפועל, אין הבב"ת נמנע בהם, ולו הונח שיהיה זוג או נפרד. וזה, שכבר אפשר שיהיו זוגים ונפרדים בב"ת.

<sup>75</sup> GERSONIDES *Sefer Milkamot Há-Shem* 6, 11.

<sup>76</sup> IBN DAUD *Emuna Rama* 1,4 RABINOVITCH, N.L., Rabbi Hasdai Crescas (1340 – 1410) on Numereica Infinities, p. 227.

<sup>77</sup> IBN DAUD *Emuna Rama* 1,4 RABINOVITCH, N.L., Rabbi Hasdai Crescas (1340 – 1410) on Numereica Infinities, p. 227.

No entanto, coisas que possuem número [baalei hamispar], ou seja, que são da sua natureza [midarkam] serem numeradas [sheissafru], mas que não são atualmente numeradas [sepurim befoal], para estas, a infinitude não é impossível. É até mesmo possível assumir que sua quantidade seja par ou ímpar, pois é possível existirem infinitos números pares ou infinitos números ímpares.<sup>78</sup>

Por que esta solução é rejeitada? Conforme nota Wolfson<sup>79</sup>, o argumento de Crescas se contrapõe à passagem da *Física* III, 5, 204b 7-10, na qual Aristóteles afirma que, “Tampouco é possível existir um número infinito em separado.<sup>80</sup>, pois número, ou aquilo que tem número, é numerável. Se fosse possível numerar o que é numerável, então seria possível contar o infinito”<sup>81</sup>. Na tradução medieval hebraica desta passagem da *Física* a palavra usada para número é *mispar*, e a expressão usada para traduzir “aqueles que têm número” é *baalei hamispar*. Crescas distingue aqui entre “aqueles que têm número” [*baalei hamispar*] e número [*mispar*] e, se opondo à tradição aristotélica, afirma que eles são conceitos diferentes. O número pode ser finito enquanto as coisas numeráveis, não. Mas esse raciocínio faz com que “aqueles que têm número” [*baalei hamispar*] sejam infinitos apenas em potencial, não em ato, pois se todas forem numeradas, então serão finitas. A indeterminação seria referente à possibilidade de realizar a conta. Como bem ressalta Smilevitch<sup>82</sup>, a questão de Crescas é provar a existência do infinito em ato e não apenas em potencial, como aquilo que pode ser numerado, mas não o é. Mas se realizada a conta chegássemos ao infinito, então, se assim fosse, teríamos a possibilidade do infinito par ou do infinito ímpar. Mas a questão para Crescas não é apenas quanto à possibilidade ou não do espírito contar um conjunto, mas a da possibilidade da existência em ato de um conjunto infinito. É assim que Crescas então propõe outra solução:

אלא שהאמת הגמור הוא, שהחלקה למספר אל זוג ואל נפרד, הוא במספר הבעל תכלית, המגבל. אבל במספר הבב"ת, למה שאינו מגבל, הוא בלתי מתואר בזוג ונפרד:

Todavia, a verdade plena é que a divisão dos números em par ou ímpar só se aplica ao número finito [*baal takhlit*] e, desse modo, limitado [*hamgubal*]. No entanto, o número

<sup>78</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,2.

<sup>79</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 nota 6 478.

<sup>80</sup> Por “número separado” é entendido nesta passagem uma totalidade numérica atual, e não meramente potencial. Ver comentário de Guillermo Echandia, à *Física*.

<sup>81</sup> ARISTÓTELES *Física* 282.

<sup>82</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. 413-414 nota 1.

infinito, justamente por ser limitado, não é possível descrevê-lo [*metoar*] como par ou ímpar.<sup>83</sup>

O número infinito é singular, ou seja, podem existir infinitos números pares ou ímpares, mas uma quantidade infinita não é passível de ser descrita nem como par nem como ímpar. À parte noções já propostas do infinito como imensurável e como incognoscível, Crescas propõe agora outra característica que o distingue dos números naturais que são limitados. Se à noção do infinito como imensurável corresponde a expressão bíblica e talmúdica *ein-mispar* e, à noção de incognoscível corresponde a expressão *ein-heker*, o infinito é agora entendido mais claramente em sua distinção radical do limitado e, portanto, como *ein-ketz* [sem limite]. Mas, novamente, não se trata da simples aplicação das noções bíblicas e rabínicas, pois seu trato do tema excede no rigor ao modo como essas tradições sapienciais judaicas lidaram com o problema do infinito e, desse modo, por dialogar para além da literatura tradicional judaica com os gregos e a *falsafa*, sua obra está de fato no campo da filosofia. Pois a distinção entre a filosofia judaica medieval e as outras tradições sapienciais judaicas é que ela não está apenas em diálogo com a tradição, mas em claro e aberto diálogo com autores gentios, gregos ou árabes.

O argumento usado por Averróis e Gersonides, isto é, pela tradição aristotélica para rejeitar a possibilidade da existência de uma quantidade infinita de seres finitos, é criticado por Crescas mais uma vez por conceber o infinito nos termos do finito. Quando o trato matemático do infinito é depurado e estabelecido em bases diversas das deles, sua atualidade se mostra possível, enquanto que o que não é possível é reduzir o infinito aos termos do finito, isto é, o infinito é singular.

### **1.6. A Crítica da Terceira Proposição: A Série Infinita de Causa e Efeito**

O enunciado que Maimônides fez das 26 proposições é escrito de forma elegante e concisa, como, aliás, é também seu estilo no *Mishné Torá*. Ele escreve assim todas as vezes que considera o assunto como já conhecido e provado e não se preocupa em trazer novos argumentos nem apresentar os de seus predecessores. Esse estilo de argumentar e escrever, no entanto, lhe rendeu muitas críticas, em especial nas academias rabínicas, pois a cultura de estudos destas frisava já há muitos séculos a necessidade de sempre citar as fontes. Diz o ditado rabínico que “quem cita a fonte traz redenção ao mundo”. Maimônides, porém, prefere alongar-

---

<sup>83</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,2.



entre causa e efeito que torna impossível, segundo a tradição aristotélica, uma série infinita de causas e efeitos. Isso porque segundo esta posição:

וזה, שהעלול הוא אפשרי המציאות בבחינת עצמו. והוא צריך אל מכריע, יכריע מציאותו על העדרו, אשר המכריע ההוא הוא עלתו. ולזה, השתלשלות עלות ועלולים לבלתי תכלית, לא ימלט כללם מהיות כולם עלולים, אם לא. ואם היו כולם עלולים, הנה הם אפשרי המציאות; ולפי שהיו צריכים אל מכריח יכריח מציאותם על העדרם, הנה להם עילה בלתי עלולה בהכרח. ואם לא היו עלולים כולם, הנה אחד מהם עילה בלתי עלולה, אשר הוא תכלית ההשתלשלות. וכבר הונח שלא היה לו תכלית. זה שקר בטל. והשקר הזה התחייב בהניחנו עלות ועלולים אין תכלית למספרם:

O efeito [*alul*] tem apenas uma existência possível [*efshari hametziut*] por si mesmo. Assim sendo, então, ele precisa de um determinante [*makhriah*] que determine [*iakhriah*] a preponderância da sua existência [*metziuto*] sobre a não existência [*hedero*]<sup>85</sup> e esse determinante é sua causa. Por isso, inevitavelmente, numa série infinita [*levilti takhlit*] de causas e efeitos ou todos os elementos são efeitos ou alguns não são efeitos. E se todos forem efeitos, têm apenas existência possível [*efshari hametziut*], pois necessitam de um determinante [*makhriah*] que determine [*iakhriah*] a preponderância da existência [*metziutam*] deles sobre a não existência [*hederam*], o que pressupõe a existência de uma causa não causada [*ilá bilti alua*]. Mas se eles não são todos efeitos, pois um deles é uma causa não causada, ela mesma marca o limite da série. Mas a série foi concebida como infinita, e isso é uma contradição [*sheker batel*]. E tal contradição só ocorre por termos admitido a existência de uma série infinita [*ein takhlit lê misparam*] de causas e efeitos.<sup>86</sup>

A argumentação de Al-Tabrizi se apóia por um lado em duas passagens da obra de Aristóteles, uma da *Física* VIII, 5 256a e outra da *Metafísica* α, 2 em que o pensador grego argumenta contra a possibilidade de uma série infinita afirmando que, se não há primeiro termo, não há causa para a série e, além disso, Al-Tabrizi se apoia na distinção feita por Avicena, que era também persa, entre ser necessário e ser contingente, para provar a impossibilidade de uma série infinita de causas e efeitos. Como os efeitos têm apenas existência possível, pois sua causa está fora deles, assim, podem tanto existir como não e então os efeitos necessitam de uma causa não causada para determinar sua existência. Essa causa é concebida como anterior a todos os outros elementos da série e é, portanto, logicamente colocada no começo da série e assim ela é

<sup>85</sup> Literalmente em hebraico falta de forma, estado amorfo.

<sup>86</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (OH 1,1,3).

a primeira causa que gera a série toda. Se há uma primeira causa, a série é então apenas potencialmente infinita para um lado, mas ela nunca será infinita em ato, o que só ocorreria se não tivesse começo.

Entretanto, ressalta Crescas, a terceira proposição, tal como entendida por Maimônides, restringe apenas a impossibilidade de um número infinito de efeitos para as coisas que são regidas por uma ordem posicional tal como as magnitudes, ou por coisas regidas por uma ordem natural, tal como as causas e os efeitos necessários. No entanto, os intelectos e as almas, por serem concebidos por Maimônides como não possuindo nem ordem posicional nem ordem natural, não teriam nenhuma restrição à possibilidade de serem infinitos. De fato, essa posição é afirmada no *Guia* em duas passagens. A primeira delas está no *Guia* 1,74, onde em sua crítica à tese do *kalam* segundo a qual o número de almas é finito, Maimônides escreve:

אמנם קצת אחרוני הפילוסופים התירו זה הספק בשאמרו, הנפשות הנשארות אינם גשמים שיהיה להם מקום והנחה שימנע במציאותם האין תכלית

Contudo, alguns filósofos mais recentes resolveram este problema com o seguinte argumento: as almas imortais não são substâncias corporais que ocupam um lugar e guardam posição (entre si), o que as impediriam de existir em número infinito.<sup>87</sup>

A segunda passagem em que Maimônides apoia a possibilidade de uma única causa poder ter mais de um efeito aparece em meio à discussão acerca da criação *versus* eternidade do mundo no *Guia* II, 22, onde ele escreve:

כי כל פועל שיפעל בכוונה ורצון לא בטבע, יעשה פעולות מתחלפות רבות:

Pois todo agente que age com vontade (intenção) e não apenas pelas leis da natureza é capaz de produzir muitos efeitos.<sup>88</sup>

Este é, aliás, o único caso em que Maimônides aceita a possibilidade do infinito: Deus o agente que age por vontade livre pode criar infinitas almas, que são assim, cada uma delas um efeito simultâneo da ação do agente. Crescas nota que esta também é a opinião de Avicena e Al-Gazali.<sup>89</sup> O único que nega tal possibilidade é Averróis, pois para ele um número infinito não poderia existir em ato em virtude de que, segundo sua opinião, todo número deve ser par ou ímpar, mas esta objeção averroísta já foi descartada na crítica à segunda proposição. A

<sup>87</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. I, 74.

<sup>88</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977.II, 22.

<sup>89</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990.

argumentação de Crescas em prol da possibilidade de uma série infinita de causas e efeitos vai levar em conta, por um lado, a restrição de Al-Tabrizi segundo a qual é necessária uma primeira causa não causada que determine a existência da série e, por outro, a possibilidade, aceita por alguns filósofos, entre eles Maimônides, de que um agente que age por vontade própria possa causar infinitos efeitos.<sup>90</sup> Assim, Crescas escreve em *Or Há-Shem* 1,2,3 que, se é possível para uma causa que age por vontade, emanar infinitos efeitos então:

ולזה, כאשר נניח עלות ועלולים, בשיהיה האחד עילה לשני, והשני לשלישי, וכן לעולם, מי יתן ואדע, בשנניח לכל אלו עילה אחת, איך יחייב מציאותה המנעות הבב"ת לעלות ועלולים. והנה כשנניח גם כן העלולים הבב"ת כל אחד עילה לחברו, לא יקרה מזה שום ביטול אלא שאנו צריכים לדבר יכריח מציאותם על העדרם, אחר שכלם אפשרי המציאות. ואנחנו כבר נודה בעילה הראשונה, אשר לא תחייב התכלית לזולתה מהעלולים, והיא המכרעת מציאותם:

Sendo este o caso, quando ordenamos uma série de causas e efeitos de tal modo que o primeiro seja causa do segundo e este do terceiro e assim para sempre, não encontro nenhuma razão que se saiba para (objetar) que, supondo uma causa única comum para todos os elementos da série, o número de causas e efeitos não possa ser infinito. E eis que, quando ordenamos uma série infinita com cada um sendo a causa do seguinte, também neste caso não há nenhuma contradição, levando em conta que precisamos falar em um determinante que faça prevalecer sua existência sobre sua não existência, pois todos têm apenas existência possível. Todavia já sabemos de uma causa primeira que não é o limite da série dos efeitos e ela é o determinante para suas existências.<sup>91</sup>

O texto de Crescas, mesmo em hebraico, parece argumentar de modo incompleto e obscuro. Conforme Wolfson, o argumento de Crescas seria o seguinte:

Suponhamos uma causa não causada e eterna, portanto, um ser necessário, capaz de produzir infinitos efeitos. Suponhamos também que estes efeitos coexistem com a causa infinita. Por que estes efeitos não poderiam ser arranjados numa série em que cada um aparece depois do outro mantendo entre si uma relação de causalidade accidental? Cada elemento deve sua existência à causa comum que é imanente a toda a série e simultânea em relação a cada um

<sup>90</sup> וזה, שלא יחייב המנעות מספר בב"ת אלא לדברים שיש להם סדר והדרגה במצב או בטבע. ולזה, אפשר בשכל אחד שיהיה עילת שכלים בב"ת במספר.

<sup>91</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,3.

deles ao mesmo tempo em que eles surgem, um após o outro, mantendo entre si uma relação de causalidade accidental. Essa série poderia ser infinita, pois a primeira causa não é apenas causa do segundo elemento da série e este do terceiro e assim por diante, marcando assim o limite da série, mas é causa comum à série inteira, que assim poderia ser infinita, apesar de composta por seres contingentes. Como no exemplo lembrado por Smilevitch<sup>92</sup>, o sol nasce e o camponês levanta-se para ir trabalhar no campo. Nesse exemplo, o evento nascer do sol precede o segundo evento o camponês se levantar para ir ao campo, mas aqui não há uma causalidade necessária, ela é meramente accidental, eles apenas estão ordenados em sucessão e, no entanto, a causa comum a todos eles é simultânea à existência de cada um. A primeira causa tem para com eles uma anterioridade ontológica e não meramente temporal. Isso é esclarecido por Crescas na continuação de sua argumentação em que ele comenta outra objeção à existência atual de uma série causal infinita que é levantada por Moisés Narboni:

וכבר חתר קצת המפרשים לאמת ההקדמה הזאת, בשאמר, זה לשונו, כי מה שלא יגיע בעצם, אם לא בקדימת מה שאין לו סוף, הנה לא יגיע, ואי אפשר שימצא. עד כאן.

Um dos comentadores (Narboni) tentou provar esta proposição com as seguintes palavras: Aquilo que não pode ser realizado senão por meio de uma anterioridade infinita [*she-ein lo sof*], que o preceda, nunca chegará a ocorrer e nunca existirá.<sup>93</sup>

O argumento da afirmação vem do seguinte raciocínio: Numa série causal infinita, todos os elementos são também efeitos e por isso têm apenas existência possível [*efshari há-metziut*]. Esquecendo por um instante o problema da necessidade de existir uma primeira causa sem causa para dar início à série, se todos os elementos têm apenas existência possível, então cada um pode existir ou não, até gerar o efeito seguinte à série. Basta um elemento não gerar o seguinte para a série acabar. Seria possível imaginar uma série assim e dizer que ela vem desde uma antecedência infinita continuando, e que esse evento de um elo da cadeia não causar o outro ainda não ocorreu. Todavia, afirma Narboni, se a série tem uma antecedência infinita, então, numa duração infinita, todas as possibilidades já ocorreram e, portanto, ela já teria sido descontinuada. Uma série assim nunca poderia ser atual.

Em sua crítica desta objeção, Crescas afirma que haveria alguma base para essa objeção de Narboni, se fosse o caso de uma anterioridade temporal/cronológica<sup>94</sup> em que as causas

<sup>92</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp 418.

<sup>93</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,3.

<sup>94</sup> והנה, אם היתה הקדימה זמנית, היה מקום לטענה הזאת. ואם כבר תקבל מחלקת

precedem os efeitos no tempo. Ele faz aqui alusão aos diversos modos como pode ser conceituada a ideia de anterioridade. A origem dessa discussão está em Aristóteles<sup>95</sup>, mas Crescas aqui se refere mais diretamente a esta mesma discussão feita por Maimônides em um tratado conhecido como *Sefer Há-Higaion [Livro da Reflexão]*<sup>96</sup>, onde ele também descreve as cinco categorias de anterioridade ou prioridade [*kadmut*]. Dessas cinco categorias de anterioridade, duas são mais importantes para nossa discussão: a *kadamá zmanit*, a anterioridade temporal/cronológica, e a *kadmá besibá*, a anterioridade causal. O exemplo dado por Maimônides para ilustrar a anterioridade temporal é o seguinte: Noé é anterior a Abraão, que é seu descendente, assim, Noé deve ter nascido antes de Abraão. A anterioridade causal é quando um elemento é a razão da existência da outro, podendo precedê-la ou sendo-lhe simultânea. O exemplo usado por Maimônides<sup>97</sup> é interessante, pois se refere a uma situação de existência simultânea: O nascer do sol precede a luz do dia ainda que os dois apareçam juntos porque este é a causa daquela ainda que eles sejam simultâneos. Em tal tipo de antecedência, ainda que a causa e o efeito existam simultaneamente, pois ele é aquele sem o qual o outro não pode existir, ainda que tendo uma existência simultânea, lhe é anterior, porque é sua causa. Wolfson traduz como anterioridade essencial, sublinhando que ela se refere à razão da existência do ser de algo.

Como vimos, Crescas retruca Narboni, afirmado que este último teria razão se fosse o caso de uma anterioridade temporal. Porém, aquilo que Narboni nega como impossível já ocorre. Para aqueles filósofos que, como Narboni, afirmam a eternidade do mundo, o dia de hoje é necessariamente precedido de uma antecedência infinita. Dizer, como faria Narboni, que essa antecedência é apenas acidental [*be-mikre*] é apenas um meio de escamotear o problema.

לאומרים בקדמות העולם. אלא שזה במקרה. ושנודה באפשרות שבמקרה ובהנעות אשר בעצם - צריך האמתה.

Para aqueles que afirmam a eternidade do mundo e que, no entanto, dizem que é por acidente. Mas afirmar que algo é possível apenas quando acidental [*be-mikre*], e impossível quando essencial [*be-etzem*], é uma afirmação que carece ser provada.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> ARISTÓTELES *Categorias* 12-13.

<sup>96</sup> Poderia ser também traduzido como Livro da Lógica.

<sup>97</sup> והחמישי - קדימה בסיבה, והוא שיהיו שני דברים מספיקים במציאות ולא ימצא אחד מהם בלתי האחר, זולת כי אחד מהם סיבה למציאות האחר; הנה אנחנו נאמר בסיבה, שהוא דבר יותר קודם מן המסובב, כמו שנאמר, כי עליית השמש יותר קודמת מאור היום, ואף על פי שהם כלם יחד, כי עליית השמש היא סיבה למציאות אור היום:

<sup>98</sup> CRESCAS *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,3

Todavia, ainda que esta distinção entre acidental e essencial seja verdadeira, ela só o seria para uma série causal onde a antecedência é temporal. Mas ela não é válida no caso de uma antecedência causal [*kadmut be-sibá*] em que causa e efeito são simultâneos, como no tipo de série infinita que propõe Crescas, onde a causa primeira é simultânea com todos os efeitos da série. Novamente, se uma causa pode produzir infinitos efeitos, tanto faz se eles coexistem no tempo ou se os efeitos estão arranjados entre si como causa e efeito acidental um do outro. A causa primeira é simultânea e imanente a toda a série e sua prioridade é, assim, essencialmente ontológica. Ela é o elemento que determina a preponderância da existência sobre a inexistência de cada elemento da série e, neste sentido, ela é primeira, isto é, antecedente a todos os efeitos.

Em Crescas, esta discussão serve para estabelecer a necessidade da primeira causa. Essa primeira causa é Deus. No capítulo dois da terceira seção do primeiro discurso de *Or Há-Shem*, essa mesma discussão remete à prova da existência de Deus como causa determinante que privilegia a existência dos entes em relação à sua inexistência. Essa mesma prova será citada por Espinosa na sua *Carta sobre o Infinito*. Isso, no entanto, será tratado de modo mais aprofundado em um futuro artigo sobre as críticas de Crescas às provas para existência, unidade e incorporeidade de Deus e as provas alternativas que ele propõe.

Esta passagem em que Crescas cita Narboni e com ele debate tem outra peculiaridade importante. Na maior parte do seu livro, Crescas usa apenas duas expressões para se referir ao infinito. A primeira delas é a expressão *ein takhlit* [sem limite], que é a expressão usada na tradução que Ibn Tibon fez do *Guia dos Perplexos*, do árabe para o hebraico, decalcando a expressão árabe *lâ-mutanâhi*, usada originalmente por Maimônides. A segunda expressão usada largamente por Crescas é *bilti baal takhlit* [aquele que não tem limite] que, como vimos, é introduzida na linguagem filosófica medieval hebraica por Gersonides. Vimos também que apesar de não serem diretamente usadas, as expressões mais antigas *ein mispar*, *ein heker*, e *ein ketz*, usadas na literatura bíblica e continuadas na *Mishná*, no *Talmud* e no *midrash*, são utilizadas no conceito de infinito que Crescas vai tecendo ao longo de sua crítica às três primeiras das 26 proposições do *Guia*. No entanto, uma única expressão hebraica para o infinito não fora até agora usada: a expressão *ein-sof* [infinito], com sua variante *ein lo/lahen sof*. Como vimos, tal expressão é a única usada na literatura dos primeiros rabinos *tanaim* e *amoraim*, na *Mishná*, no *Talmud* e no *Midrash*, que não é de origem bíblica, mas uma expressão que aparece primeiro nesta literatura escrita entre os séculos III e VI e que vai ser usada de modo eminentemente teológico no *Sefer Yetzirá* e nos comentários que foram feitos a esse livro na Idade Média até o século XV. A partir do final do século XII e durante o XIII, a expressão *ein-*

*sof* vai se popularizar na nova literatura mística judaica da cabala medieval, sobretudo nos escritos de Azriel de Gerona e na literatura tecida em torno do *Zohar*. Vimos também que essa expressão aparece nas traduções para o hebraico de filósofos como Saadia Gaon, que comenta o *Yetzirá*, e nas traduções dos textos dos filósofos neoplatônicos. Mas em geral, ela não está presente nos textos aristotélicos em traduções e produções feitas depois de Maimônides. Certamente, a linguagem da tradução do *Guia*, exerceu uma enorme influência, na traduções feitas da obra de Aristóteles e de Averróis e teve enorme impacto na linguagem filosófica hebraica medieval em seu segundo período, entre os séculos XIII e XV, quando o hebraico passou a ser a principal língua filosófica judaica medieval.

Em paralelo à trajetória da composição desta literatura filosófica judaica, outras literaturas sapienciais judaicas também eram compostas em ambientes diferentes das mesmas academias rabínicas, que são a literatura talmúdico-jurídica e a das escolas místico-cabalistas. Essa efervescência intelectual ocorria, então, na Provença, sobretudo em Aragão, onde se localizavam as academias de Gerona e de sua vizinha Barcelona, no tempo de Crescas. Ainda que pouco usada na literatura filosófica, a expressão *ein-sof*, com suas variantes, continuou tendo um uso mais comum nessas outras literaturas sapienciais. Apesar de serem geradas em círculos oponentes, em Crescas, essas literaturas rivais são colocadas em diálogo. Desse modo, é interessante que ele não tivesse até agora usado a expressão *ein-sof*. Isso, no entanto, diz muito sobre o modo como Crescas organiza seu pensamento e tece seu argumento. As expressões *ein takhlit* e *bilti baal takhlit*, que mais aparecem ao longo de seu livro, são, quando olhamos atentamente nas passagens, retiradas da linguagem de seu interlocutor, que é em geral no contexto de sua argumentação também seu oponente. Assim, ele usa *ein takhlit*, quando se refere à linguagem de Maimônides e de Averróis; e *bilti baal takhlit*, quando se refere à linguagem de Gersonides. Aqui ele usa *ein sof* por ser esta a linguagem empregada por Narboni em seu comentário ao *Guia dos Perplexos*. Nesta passagem, Narboni, que tinha um espírito eclético, pois, era seguidor de Averróis, mas que, no entanto, também escreveu um comentário sobre o texto místico *Shiur Komá*. Narboni, que nasceu em Perpignan e viveu em Toledo e Valência, usa indistintamente *ein takhlit* e *ein sof* para falar do infinito. Até aqui, no debate com aqueles que negam tal possibilidade, Crescas está sendo coerente com o modo como ele usualmente discutiu com vários aspectos oponentes da possibilidade do infinito atual. Como já mencionado, esse modo de argumentar, seguindo a linguagem do oponente, é encontrado na *disputatio* escolástica, mas é mais frequente no *pilpul*, isto é, dialética talmúdica. Nissin Gerondi, seu professor de Talmud, já emprega comumente esse método antes de Crescas. Seu *hidush* [inovação] é usá-lo no debate filosófico judaico. Diferente de Maimônides, que

introduziu o *organon* aristotélico no mundo do *beit-midrash* [casa de estudos]; com o *Mishné Torá*, quando se dirige aos seus colegas da casa de estudos, Crescas usa a própria dialética talmúdica para filosofar.

Além desse aspecto como metodologia de debate, o uso de diversas expressões para se referir ao infinito vai criando certo volume na ideia de infinito atual de Crescas, pois assim vão sendo percebidos ao longo de sua exposição diferentes aspectos de seu modo de concebê-lo. O infinito, como é sabido, é uma ideia muito difícil de ser conceituada. Segundo Lévinas, “pensar o infinito é pensar mais do que se pode pensar”<sup>99</sup>. No caso do hebraico medieval, esse uso de diversas expressões vai como que outorgando dimensões e complexidade à ideia de infinito. Assim, o *ein takhlit* [sem definição], o *bilti baal takhlit* [aquele que não é definido], o *ein ketz* [sem limite], o *ein mispar* [inumerável], o *ein heker* [insondável] e o *ein sof* [sem fim] vão se entrelaçando na literatura judaica medieval. Em Crescas, esses vários aspectos do infinito vão dando volume à possibilidade do infinito atual por ele defendida.

É importante ressaltar que o uso de várias expressões nos permite perceber não apenas a inter-relação entre as literaturas sapienciais judaicas medievais e as fontes que a elas se referem, dentro e fora da mesma tradição. No caso particular da filosofia medieval judaica, isso também permite perceber o momento em que o vocabulário filosófico não estava ainda completamente fixado e diferentes expressões foram usadas concomitantemente.

Sob que aspecto a expressão *ein sof* significa um acréscimo? Ao descrever a série infinita de causa e efeito, no enunciado de Narboni, com *ein sof*, a ideia da série como tendo existência contínua já está em germen. Isso por que a expressão *ein sof*, composta de duas partículas: *ein*, que faz a negação; e o termo *sof*, que deriva da raiz hebraica *safá* que significa “deixar de existir”<sup>100</sup>. *Ein sof*, assim, é o que não pode deixar de existir, isto é o que existe continuamente. Evidencia-se aqui outro aspecto da ideia de infinito como existência contínua eterna e sem limite. Essa existência infinita é dupla, pois é tanto a da Primeira Causa [*Haiav He-Metziut*] enquanto a atividade contínua infinita [*ein sof*] de gerar a série de causa e efeito, quanto dos seres contingentes entre si, cuja existência é apenas possível [*iefshar há-metziut*] e que juntos constituem a existência ou o universo infinito [*há-metziut*]. Com relação à série infinita de causa e efeito, Narboni está a afirmar que tal série, por ser formada por seres contingentes, não poderia existir com duração infinita. Por outro lado, para Crescas, a causa primeira é simultânea a todos os efeitos e é assim o fator determinante para a que a série infinita

<sup>99</sup> LÉVINAS, E *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

<sup>100</sup> KAPLAN, A. *Sefer Yetzirá*, São Paulo, Ed. Sefer, 1990, p 80 ver também Salmo 40:15, Jeremias 12:4, Gênesis 18:23.

possa continuar a existir. Essa causa primeira, por ser simultânea a cada efeito, é assim imanente à série toda. Os efeitos, porém, por estarem ordenados no tempo, mantêm entre si outra categoria de causalidade, não necessária, mas acidental. Em *Crescas*, é deste ponto crucial que nasce logicamente, tanto sua tese da criação eterna, quanto seu particular determinismo. Mas também é deste ponto que começa a ser tecida sua prova da existência de Deus, que será citada depois, por Espinosa, em sua *Carta sobre o Infinito*, dois séculos e meio adiante.

## 2 A RELAÇÃO ENTRE (*MAKOM*) LUGAR E (*HAMAKOM*) DEUS

### 2.1. O Vácuo Tridimensional Infinito como Lugar dos Corpos

O propósito deste capítulo é discutir a relação feita por Hasdai Crescas em *Or HaShem, Luz do Nome Divino*, publicado em 1410, entre, de um lado, os conceitos de *makom*, usado como referência ao vácuo tridimensional, entendido como extensão infinita imaterial e independente dos corpos que constitui o lugar daqueles; e, de outro, o nome *HaMakom*, uma das mais intrigantes metáforas rabínica para Deus. A palavra *makom* -מקום- é usada originalmente em hebraico para designar o lugar, a localização em que algo se encontra, e em Crescas designa o volume original de vácuo preenchido por um corpo. Essa palavra passou a ser usada no hebraico filosófico medieval, pelo menos a partir do século XII, tanto nas traduções para o hebraico, feitas na Provença, dos textos de Aristóteles e dos filósofos árabes e judeus, que escreveram originalmente em árabe ou judeu-árabe, quanto por aqueles que escreveram textos filosóficos diretamente neste idioma, a partir do século XIII, para designar os conceitos de lugar de um corpo tal como formulado por Aristóteles e pelos peripatéticos medievais para referir-se ao conceito grego de *topos*, definido como a superfície igual, porém distinta, que contém um corpo e é assim o lugar por ele ocupado<sup>101</sup>.

O conceito de lugar é tecido por Crescas a partir de sua crítica à primeira das 26 proposições de Maimônides. O enunciado dessa proposição é, como já vimos, bem conciso: “A existência de uma magnitude infinita é impossível”<sup>102</sup>. Através dessa proposição, Maimônides resume o pensamento de Aristóteles sobre o infinito, disperso em várias passagens nos tratados da Física, Metafísica e do Céu,<sup>103</sup> tais como elas eram entendidas na tradição dos comentadores árabes e judeus medievais. Nesses trechos de sua obra, o filósofo grego tece sua argumentação, negando a possibilidade da existência de uma magnitude incorpórea<sup>104</sup> ou corpórea<sup>105</sup> infinita.

<sup>101</sup> HESCHEL, A. J. *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1941. (original mimeografado) ARISTÓTELES Física IV, 210b, 212a 5.

<sup>102</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim [Guia dos Perplexos]*. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. (Segunda Parte) *Guia 2* Introdução Wolfson entende isso nas seguintes palavras: “Every magnitude, by its nature, contends Aristotle implies the existence of body”. WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 pp.53.

<sup>103</sup> ARISTÓTELES Física, III, 4-8; Metafísica, α, 2 K, 10 e Do Céu I 5-7.

<sup>104</sup> *nivdal* - נבדל. O significado comum do termo é: distinto, diferente, separado ou isolado. Outra palavra da mesma raiz, *nivdelut*, significa isolamento. No vocabulário filosófico hebraico medieval, que é elaborado a partir do final do século XII, *nivdal* é usado para dizer transcendente, incorpóreo, ou fazer referência a uma das dez inteligências transcendentais que movem as esferas celestes. Imaterial seria, ao pé da letra, “ló gashmi” ou incorpóreo.

<sup>105</sup> [*gashmi*].

A partir do final do século XII e início do século XIII até a época de Crescas (1340 - 1410), diversos autores que surgiram no contexto da filosofia judaica nas comunidades espalhadas pela Europa cristã latina comentaram a obra de Maimônides. Muitos deles interpretaram-na à luz de Averróis. Dois exemplos mais importantes desse tipo de interpretação são os comentários de Levi ben Guershon, conhecido no ocidente como Gersonides, e de Moisés Narboni. Essa pode ser entendida como uma recepção aristotelizante de Maimônides, que tendia a desenfatar os aspectos neoplatônicos de seu pensamento, neste ponto, mais próximo de Avicena do que de Averróis. Nesta tradição que circulou pelos ambientes intelectuais judaicos de então, em livros, círculos de estudos ligados às academias e mesmo nos sermões proferidos nas sinagogas, todo um debate intergeracional, isto é, toda uma tradição de pensamento entre os filósofos judeus havia sido plasmada em torno da ideia de um Deus absolutamente transcendente que não compartilhava sua substância com o mundo finito, de onde a possibilidade de infinito atual ser absolutamente negada na *metziut*, (existência ou realidade) do mundo (*olam*) dos seres (*nimtza'im*) causados.

No entanto, ainda que *convencional* nos círculos filosóficos, nem todo pensamento judaico de então compartilhava este paradigma. No outono da Idade Média, era geralmente associada aos círculos de cabalistas e talmudistas, onde se pode encontrar uma vasta literatura de oposição a este paradigma, mas estes círculos e sua literatura estavam, na época, fora da tradição filosófica. A originalidade de Crescas, o mais picante opositor do averroísmo no pensamento judaico medieval, é ser um dos primeiros a fazer sua crítica empregando, para tanto, a própria linguagem filosófica hebraica medieval. Não que ele faça a crítica da filosofia em linguagem filosófica, como fez Yehudá Halevi e, antes dele, Al-Gazali. Crescas não critica a filosofia enquanto tal, ele adere a esta, porém, com uma perspectiva diferente, tirando, assim, do aristotelismo, a posse exclusiva dessa tradição nas academias rabínicas. Ele não só retoma elementos neoplatônicos, e, segundo Fraenkel,<sup>106</sup> pitagóricos, além de possivelmente elementos oriundos do estoicismo, sendo que este último foi, nos dois séculos que o precederam, recebido e cultivado na tradição de comentário do *Sefer Yetzirá*<sup>107</sup>. Desse modo, ele também traz para o

---

<sup>106</sup> FRAENKEL, Carlos. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*, in *Aleph* 9.1, 2009, p. 77 – 111.

<sup>107</sup> FREUDENTAL, Gad. L'heritage de La physique stöïcienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, Sefer Há-Maskil), in *Revue de Metaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

debate filosófico conceitos oriundos das tradições cabalista e uma técnica de debate em que aparecem elementos do *pipul* judaico além da *disputatio*<sup>108</sup> da escolástica cristã.

Vejam como isso acontece em *Luz do Nome Divino*, na discussão que ele faz da relação entre lugar, vácuo e infinito atual.

Essa discussão é feita na primeira e segunda partes do primeiro tratado de *Or HaShem*. Na primeira seção do primeiro tratado, Crescas retoma detalhadamente as demonstrações aristotélicas que negam a possibilidade da existência de uma magnitude infinita, tal como eram feitas pela tradição aristotélica medieval. Segundo os comentadores de Aristóteles, uma substância imaterial não é divisível e, assim, não se podem admitir magnitudes, ou seja, quantidades imateriais, pois toda quantidade existente em ato quantifica alguma coisa sensível, sendo desse modo um acidente desta. Para Aristóteles, uma magnitude só existe fisicamente como propriedade dos corpos, o que exclui grandezas imateriais<sup>109</sup>. Contra isso, argumenta Crescas, o que dizer então da distância entre dois corpos, que seria uma grandeza imaterial, uma vez que não é acidente de nenhum deles e não está vinculada a nenhum outro corpo? É justamente esta questão que o remete à discussão da relação entre os conceitos de infinito (*bilti baal takhlit*) e do vácuo (*reikut*) e a investigação de sua possibilidade.

No início da primeira seção de *Or HaShem*, Crescas expõe vários argumentos dos peripatéticos, através dos quais o vácuo é negado como impossível e que buscam demonstrar que ele, tal como o infinito, não poderia existir em ato. O interessante é que ambos os conceitos remetem ao indeterminado e ao insensível, que é aquilo a que o aristotelismo medieval tem verdadeiro horror. Entre esses argumentos, temos, por exemplo, o de que no vácuo não poderia ocorrer o movimento natural de translação, pois, sendo suas partes homogêneas, ele não pode ser nem a causa material, nem a causa formal, nem o agente e nem a finalidade do movimento<sup>110</sup>. Assim, se o vácuo existisse, o movimento não poderia ocorrer, pois, para Aristóteles, o que faz uma flecha se mover depois que sai do arco é o impulso que ela vai recebendo ao longo de sua trajetória, dado pelo ar em movimento que age como meio de doação constante de força para o impulso do movimento. No pensamento de Aristóteles, não há lugar para a ideia de inércia. Assim, o vácuo, não sendo meio, não poderia sustentar o movimento. Segundo outro argumento, a velocidade do movimento depende do meio, que oferece certa resistência, o que faria, segundo

---

<sup>108</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967.

<sup>109</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010.

<sup>110</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 65 OH 1,2,1.

os peripatéticos, com que todo movimento ocorra num lapso de tempo, numa duração. No vácuo, onde não há resistência, a velocidade tenderia ao infinito e o movimento seria instantâneo ou atemporal, o que é inadmissível. Por fim, a ideia da impenetrabilidade dos corpos também exclui a possibilidade da existência do vácuo, pois o que seria a postular a existência do vácuo senão postular a existência de dimensões incorpóreas nas quais os corpos estariam penetrados? No entanto, como para Aristóteles são justamente as dimensões de um corpo que são responsáveis por sua impenetrabilidade, assim, ao admitir a existência do vácuo, estar-se-ia admitindo que as dimensões, isto é, os corpos, pudessem se interpenetrar, o que segundo esse paradigma é um absurdo.

A resposta de Crescas começa no primeiro capítulo da segunda seção do primeiro tratado de *Or HaShem*, a partir de onde passa a fazer a crítica dos argumentos aristotélicos e a estabelecer a possibilidade de uma grandeza ou magnitude incorpórea infinita. Ele não quer só argumentar em prol da possibilidade da existência do vácuo, mas, sobretudo, do vácuo infinito. Sua crítica dos argumentos aristotélicos começa então afirmando:

ונאמר שהמופת ההוא הוא הטעאיי, ונערך על הדרוש. וזה, שהמניח גודל נבדל בב"ת, אומר במציאות שיעור נבדל.

Esta demonstração (aristotélica) é sofisticada e repousa sobre uma petição de princípio, pois quem admite a existência de uma magnitude imaterial (incorpórea), afirma a existência de uma medida imaterial.<sup>111</sup>

A petição de princípio é uma falácia que consiste em pretender demonstrar algo que já é pressuposto por alguma das premissas utilizadas na demonstração. Segundo Smilevitch, “a demonstração produzida é só aparente e não real. Ela é, na linguagem de Aristóteles, sofisticada, porque é um dos procedimentos retóricos utilizados pelos sofistas para assegurar suas opiniões ou para confundir a plateia”.<sup>112</sup> Smilevitch nota que, em sua crítica, Crescas utiliza a noção de petição de princípio no contexto de uma controvérsia para mostrar que um dos protagonistas recusa-se a reconhecer as premissas do outro, fundando sua refutação em premissas que, por definição, excluem a possibilidade da tese adversária. Desse modo, a discussão é apenas aparente e, portanto, sofisticada. O adversário de Aristóteles (como, por exemplo, os pitagóricos), não argumenta a partir da primazia da experiência concreta dos sentidos e, por isso, postula a existência de magnitudes imateriais. Para esse adversário, o número como tal, em sua

<sup>111</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 65 OH 1,2,1.

<sup>112</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.368.

imaterialidade, pode ser dividido ou aumentado. É a partir desse ponto de vista que ele demonstra a existência de uma magnitude imaterial infinita. É justamente essa premissa que nunca é de fato investigada pelos aristotélicos de modo a poder ser refutada.

Assim, a argumentação de Crescas<sup>113</sup> parte da admissão da possibilidade hipotética da existência de uma grandeza imaterial, para fazer a investigação de suas consequências, na articulação de uma física que Wolfson denomina “nova física”<sup>114</sup>. Desse modo, a possibilidade da existência do vácuo [*reikut*] está vinculada à admissão da existência de uma medida imaterial ou incorpórea [*shiur nivdal*], pois medir uma distância ou um volume onde não há um corpo é quantificar essa distância ou esse volume, segundo as palavras de Crescas, como grande ou pequeno, e isso já demonstra que o vácuo, isto é, as três dimensões imateriais, tem a propriedade de ser medido, isto é quantificado.

Em seguida, Crescas demonstra que o vácuo não é contraditório com o movimento, como argumenta a tradição aristotélica. Segundo ele, os partidários da tese da existência do vácuo sustentam que ele pode ser apenas causa accidental do movimento, mas que não é em si mesmo contraditório com o movimento dos corpos. Partindo da ideia aristotélica de que o movimento retilíneo seria, ou natural, no qual o corpo dirige-se para o lugar natural com o qual ele conserva uma afinidade, ou violento, no qual o corpo é tirado de seu lugar natural por um agente externo, Crescas concorda que o vácuo não poderia ser causa do movimento natural dos corpos, pois, sendo homogêneo, ele não atuaria nem a favor nem contra seu movimento natural. Da mesma forma, assim conclui Crescas, ele também não impede o movimento violento, isto é, que não tende a um lugar natural:

ולזה לא ימנע מציאות התנועה הטבעית וההכרחית במציאות הריקות.

Desse modo, a existência do vácuo não anula a possibilidade nem do movimento natural, nem do violento.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Crescas, que foi discípulo de Nissin Gerondi, um famoso e hábil talmudista, estava treinado no debate e no raciocínio dialético (*pilpul*) cultivado nas academias rabínicas. Ao mesmo tempo, em sua época, as polêmicas com os cristãos, plasmadas em diversas disputas, como a famosa disputa de Barcelona (1263), havia habituado os rabinos de Aragão, tal como ele mesmo, ao tipo de disputa lógica da universidade medieval. Esse duplo treinamento na arte da polêmica é muito claro em sua obra.

<sup>114</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929; HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) pp. 8; HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.

<sup>115</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 65 OH 1,2,1.

O mesmo se dá em relação ao movimento circular. Neste ponto, Crescas dá mais um passo em sua argumentação e introduz uma importante ideia em seu conceito de vácuo que se aproxima do conceito de espaço:

וכל שכן שלא יחיב בזה המופת הימנעות מציאות הריקות חוץ לעולם .

E, da mesma forma, esta demonstração não implica a impossibilidade da existência do vácuo exterior ao mundo (*hutz la olam*).<sup>116</sup>

Ele então argumenta que, ainda que seja demonstrado que não há vácuo dentro do mundo, ele ainda assim poderia existir fora dele, e, do mesmo modo, isso não impediria o movimento circular da última esfera das estrelas fixas.

Quanto ao argumento aristotélico de que todo movimento requer uma duração e de que, deste modo, o vácuo não poderia existir, pois nele o movimento seria instantâneo, a resposta de Crescas propõe repensar a relação entre força aplicada a um corpo e o movimento daí resultante. Ele concorda que todo movimento se dá numa duração de tempo, porém, para ele, o meio, contrariamente à noção aristotélica, não atua como intermediário para que a força seja transmitida e com isso auxiliando que o corpo continue em movimento, mas, justamente ao contrário, o meio atua impedindo o movimento e diminuindo sua velocidade.. O vácuo, então, não atuando nem a favor nem contra o movimento, não é um empecilho nem um fator que o favoreça. Assim, a direção e a progressão do movimento dependem unicamente das propriedades do móvel<sup>117</sup>. Novamente, aqui, Crescas conclui que, ainda que seja admitido que o meio é condição indispensável para a existência do movimento dentro do mundo, nada impede que o vácuo exista fora do mundo (*hutz la olam*). É interessante como Crescas constrói sua argumentação em dois planos, por um lado, demonstrando a possibilidade da existência do vácuo intramundo, onde a experiência sensível parece favorecer o paradigma aristotélico, já estabelecido e dominante na tradição filosófica de seu tempo, e, por outro lado, sempre sugerindo e tornando mais plausível a possibilidade lógica do vácuo extramundo, que é um dos conceitos mais importantes em seu esboço de uma nova física.

O último tipo de argumento aristotélico contrário à existência do vácuo é aquele segundo o qual o princípio da impenetrabilidade dos corpos excluiria a possibilidade da existência do vácuo. De acordo com a tradição aristotélica, a impenetrabilidade dos corpos se deve exclusivamente às três dimensões que estão aprisionadas neles. A resposta de Crescas para esta

<sup>116</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 65 OH 1,2,1.

<sup>117</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. 376.

objeção busca reinterpretar a relação entre a matéria e as três dimensões redefinindo a noção de impenetrabilidade dos corpos:

ואמנם המופת הרביעי, יסודו ההקדמה האומרת, שהמנע הכנס גשם בגשם, הוא מצד רחקיו השלשה בלבד. והוא שקר מבואר לאומרים בריקות. שאין ההמנע מפני הרחקים מפשטים, אבל מפני הרחקים במה שהם בעלי חומר. ואם היה, שאין ההמנעות מפני החומר לבדו, למה שאם לא היה לו רחקים לא יטריד מקום, הנה גם כן הרחקים אם לא היו בעלי חומר לא יטרידו מקום; ואז לא היו צריכים אל מקומות בב"ת. אלא, שאם היה שלא יצדקו נפרדים, ר"ל, שאין באחד מהם די להמנעות היכנס גשם בגשם, הנה יצדק מורכב. שהרחקים בעלי חומר יטרידו המקום, אשר מזה הצד הוא נמנע הכנס גשם בגשם. ולזה לא יתאמת שהרחקים מפשטים יצטרכו אל מקום. וזה מבואר מאוד:

E quanto à quarta prova, que é fundada sobre a premissa que estipula que a impenetrabilidade dos corpos [*she-himana hikanesh gueshem be-gueshem*] é exclusivamente devida às suas três dimensões [*shiloshá rehakim*], para os partidários do vácuo, ela é completamente falsa, pois, segundo eles, a impenetrabilidade não é devida às dimensões abstratas dos corpos, mas ao fato de que suas dimensões estão presas (contidas) dentro da matéria [*homer*]. Então, como a impenetrabilidade dos corpos não é devida à matéria sozinha, pois a matéria desprovida de dimensões não ocupa lugar nenhum [*ló itridu makom*], assim também, paralelamente, se as dimensões não estão presas na matéria, então não ocupam lugar [*makom*] nenhum. Assim, contrariamente à afirmação [de Aristóteles], não é necessário postular um número infinito de lugares, caso fosse admitida a existência de dimensões imateriais, pois, consideradas separadamente, nenhuma delas é suficiente como causa da impenetrabilidade. Em outras palavras, nem a matéria nem as dimensões consideradas separadamente são condição suficiente para explicar a impenetrabilidade dos corpos. Pelo contrário, elas são condição quando estão compostas. Assim, somente as dimensões materializadas [*baale homer*] ocupam lugar, e é apenas desse modo que se produz a impenetrabilidade dos corpos. Ninguém justifica, portanto, as ideias de que as dimensões incorpóreas requeiram um lugar e isto é perfeitamente evidente.<sup>118</sup>

Vale lembrar aqui o entendimento que Wolfson tem desta passagem. Ele começa apontando que o vácuo pode ser conceituado como “tridimensionalidade desprovida de corpo”<sup>119</sup>. A questão que os aristotélicos levantam é a de que, se existisse um vácuo e, apesar de sua tridimensionalidade, ele pudesse ser penetrado, então por que os corpos não poderiam também penetrar uns nos outros?, como se o princípio da impenetrabilidade fosse apenas devido as suas

<sup>118</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 primeira meditação.

<sup>119</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 65 OH 1,2,1.

três dimensões e nada mais. Wolfson assinala que a resposta de Crescas é que a tridimensionalidade apenas não poderia ser a única causa da impenetrabilidade dos corpos, mas ela o é na medida em que está combinada com a matéria, isto é, na medida em que ela está corporificada. Ou seja, o vácuo é tridimensional assim como os corpos, mas, diferente destes, aquele assim o é por ser incorpóreo, ou seja, imaterial. De certa forma, ele é como que o negativo da tridimensionalidade dos corpos, por não ocupar um lugar. Mais adiante, Crescas usará o termo concavidade (*kaarirut*) para descrever o volume infinito ocupado pelo vácuo. Os corpos são assim como que entes convexos que preenchem o vácuo tridimensional. A matéria sozinha, sem suas dimensões, não ocuparia lugar, assim como o vácuo infinito sozinho não ocupa lugar e, então, separadamente, eles não são suficientes para causar a impenetrabilidade. Um corpo é impenetrável por ser fruto da composição entre matéria e as três dimensões e, assim, estar determinado e localizado (ter lugar). O vácuo, ou seja, as três dimensões incorpóreas, não tem lugar. Veremos que Crescas, mais a frente, afirmará que o vácuo infinito é o lugar [*makom*] genérico do mundo [*olam*] finito e da realidade [*metziut*] infinita. Dessa maneira, é introduzida a noção de extensão como algo distinto da noção de corpo.

O vácuo, isto é, a tridimensionalidade incorpórea, pode, desse modo, existir, tendo como uma de suas características a de estar interpenetrado com os corpos. Ele seria uma existência negativa e receptiva.. É bom ressaltar que, para Crescas, “a significação global de existência (*metziut*) é que aquilo a que é atribuído ser não é ele mesmo privado (carente) [*needar*] de realidade<sup>120</sup>, pois é característico do “ser existir (ser encontrado) fora do intelecto [*hutz la-sekhel*]”. Ou seja, para Crescas, contrariamente a Maimônides, o predicar a existência de algo, seja Deus ou os seres em geral, tem um sentido último único, como será discutido em outro capítulo. A existência imaterial e a material podem compartilhar de um conceito comum e a extensão ser predicada às duas. Segundo Wolfson, a argumentação de Crescas, pelo seu fraseado, parece estar se dirigindo a Simplicius, Averróis, Gersonides e Narboni, que insistiram em seus comentários que a impenetrabilidade dos corpos seria devida apenas à tridimensionalidade deles, deixando de fora sua materialidade<sup>121</sup>. Estaria, assim, refutada a argumentação aristotélica contra a possibilidade da existência de uma grandeza imaterial. Ou, nas palavras de Crescas:

הנה כבר התבאר, שאין בכל מה שאמר דבר ראוי לשום לב עליו, בבטול רחוק נבדל. והוא מה שכונו לבארו

<sup>120</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 65 OH 1,3, 1.

<sup>121</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 nota 28 p. 415.

Fica assim claro e estabelecido que não existe nada (na alegação dos aristotélicos) que mereça atenção como um argumento a refutar a existência de uma distância imaterial. E esta foi (até aqui) a nossa intenção.<sup>122</sup>

A seguir, Crescas passa a fazer sua demonstração da existência de uma grandeza infinita. Começa raciocinando que mesmo segundo aqueles que negam a existência de um corpo de magnitude infinita, ou seja, aqueles para quem o mundo acaba na última esfera das estrelas fixas, e é, portanto, finito, e que afirmam que fora do mundo não há *pleno*, mesmo segundo as suas premissas, agora não há nenhum argumento que impeça que fora do mundo as dimensões recebam outro corpo externo. Pois, se fora do mundo não há pleno, mas somente o vácuo, então nada há que impeça o vácuo de receber dimensões materiais, ou seja, que exista lá um corpo externo ao mundo. Crescas redefine então a noção de lugar, estabelecendo o vácuo como o lugar genérico de um corpo:

והנה רחקים נבדלים ענינם המקום הפנוי לקבל רחקי גשם. ואמרנו "המקום הפנוי", למה שיראה, שהמקום האמיתי לגשם, הוא הפנאי השווה לגשם, אשר יטרידנו הגשם, כמו שנבאר במקומו בגזירת הצור.

Pois o que são as dimensões imateriais (ou incorpóreas) senão o local vago capaz de receber dimensões corporais? E dissemos que ele é o “lugar vazio/vago/desocupado” [*ha-makom ha-panui*], porque este é o lugar verdadeiro de um corpo, ou seja, o espaço vazio/vago/desocupado não preenchido igual ao volume do corpo que o ocupa, como haveremos de explicar mais tarde, se Deus assim o decidir.

O vácuo [*reikut*], isto é, as três dimensões incorpóreas [*rehakim nivadilim*], quando desocupado, é o espaço ou lugar vazio [*ha-makom ha-panui*] e, quando ocupado por um corpo, é o lugar [*makom*] do corpo. Aparentemente, para Crescas, a diferença entre os conceitos de lugar ocupado e de lugar vago seria apenas uma diferença de situação ou de estado. No entanto, é importante indicar que Wolfson<sup>123</sup> aponta que, segundo Aristóteles,<sup>124</sup> aqueles que definem o vácuo como o lugar quando preenchido, também afirmariam que suas essências são diferentes. É uma questão interessante investigar se o fato Crescas assumir opiniões que Aristóteles atribui aos pitagóricos, e que, depois, Plutarco<sup>125</sup> atribui aos estóicos e epicuristas, indicaria de algum

<sup>122</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1, pp. 63.

<sup>123</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 nota 31 p. 417.

<sup>124</sup> ARISTÓTELES *Física* IV, 6, 213<sup>a</sup> 15-19.

<sup>125</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. 417.

modo que ele fosse partidário de todas as opiniões daqueles. Carlos Fraenkel relaciona e aproxima as opiniões de Crescas às defendidas pelos pitagóricos<sup>126</sup>. No entanto, olhando por outro lado, a indicação de Wolfson levanta também questão sobre como esta tradição alternativa ao aristotelismo teria sido recebida nas fontes judaicas medievais. Sobre isso, Freudental traz uma contribuição interessante ao apontar a tradição dos vários comentaristas medievais do *Sefer Yetzirá*, como uma possível via por onde a recepção do pensamento estoico sobre o conceito de espaço teria se disseminado nas academias rabínicas, na Europa latina medieval, depois do século XIII<sup>127</sup>.

Uma primeira noção de infinito é então, como já vimos no Capítulo 1, tentada por Crescas, quando refuta a prova de Al-Tabrizi contra o infinito atual..

Na segunda meditação do primeiro capítulo da segunda seção do primeiro tratado de *Luz do Nome Divino* (OH 1,2,1), Crescas discute a possibilidade da existência de um corpo infinito. É interessante a ordem seguida por ele, pois primeiro abordou a possibilidade da existência de uma magnitude incorpórea [*nivdal*] infinita e, em seguida, discute a possibilidade de uma magnitude corpórea infinita. De modo algum isto se dá gratuitamente na concatenação de seus argumentos<sup>128</sup>, pois a existência de uma magnitude imaterial infinita será agora usada como pressuposto da possibilidade da existência de um corpo infinito. Nesta segunda meditação, irão emergir outros aspectos da relação entre o vácuo infinito e a extensão tridimensional como o lugar [*makom*] geral dos corpos. O primeiro conceito aristotélico criticado agora é o de lugar [*topos*].

והנה הבאור הכולל שהתחיל בו תחלה, הוא מבואר הנפילה. שההקדמה הקטנה, האומרת, שכל גשם יקיף בו שטח או שטחים, חולק עליה בעל הריב האומר במציאות גשם בב"ת. והנה סידר מערכה על הדרוש: והנה אם הודינו לו בהמנעות גודל גשמי בב"ת, לא יתחייב מה שדמה בגודל נבדל. למה שכבר אפשר שיבדלו מן הגשם, כמו שבארנו במה שעבר.

A demonstração geral pela qual Aristóteles começa é manifestadamente inconsistente. A premissa menor, que estipula que todo corpo é cercado por uma ou mais superfícies, é rejeitada pelo adversário que advoga a existência de corpo infinito. Ele comete assim uma petição de princípio. Igualmente, mesmo que concordemos com ele sobre a impossibilidade

<sup>126</sup> FREUDENTAL, Gad. L'heritage de La physique stöïcienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, Sefer Há-Maskil), in *Revue de Metaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

<sup>127</sup> FREUDENTAL, Gad. L'heritage de La physique stöïcienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, Sefer Há-Maskil), in *Revue de Metaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998p. 453 – 477.

<sup>128</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p. 40.

de uma magnitude corporal infinita, isso não tem nenhuma implicação com relação à possibilidade da existência de uma magnitude imaterial infinita, pois, como já demonstramos, ela é pode existir separadamente dos corpos.<sup>129</sup>

Crescas considera o conceito de que todo corpo é sempre cercado por superfícies como uma petição de princípio porque já parte da noção de que todo corpo é finito por definição, mas isso é justamente o que tem que ser provado. Exatamente por isso o argumento é considerado como sendo circular<sup>130</sup>. Ele de fato não é uma demonstração, mas uma definição que exclui por princípio a possibilidade da existência de um corpo infinito<sup>131</sup>. Até aqui, vimos, várias vezes, que a falácia mais comum nos argumentos dos aristotélicos é argumentar contra a existência do infinito atual usando o finito como analogia. Pois, de acordo com Aristóteles, o infinito pode significar ou aquilo que está excluído do campo da limitação<sup>132</sup> por analogia com a voz que está fora do campo do visual, ou então, mais propriamente, é aquilo que, podendo ser limitado, é ilimitado<sup>133</sup>. Assim, a ideia de corpo é pensada, por analogia, a partir das definições do corpo finito.

Outra refutação aparece na Física<sup>134</sup>, onde Aristóteles nega a existência de um corpo infinito, argumentando que um número infinito de elementos é impossível. Segundo Crescas, estes são os dois argumentos mais importantes usados nessa refutação. O primeiro argumento aristotélico, nas palavras de Crescas, é:

האחת, כי הבב"ת לא תקיף בו ידיעה.

Porque a ciência (conhecimento) não pode abarcar o infinito.<sup>135</sup>

A refutação de Crescas a esse argumento, se não for entendida como mera retórica, nos fala muito sobre as bases de seu pensamento:

והנה, אין מהכרח ההתחלות במה שהן התחלות להיותן ידועות. והוא מבואר בעצמו.

<sup>129</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, OH 1,2,1, segunda meditação, p. 66.

<sup>130</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p. 191.

<sup>131</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. nota 2 p. 383.

<sup>132</sup> ARISTÓTELES *Física* VI.

<sup>133</sup> ARISTÓTELES *Física* VI.

<sup>134</sup> ARISTÓTELES *Física* VI, 189 a, 11.

<sup>135</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 (segunda meditação) p.66.

E eis que nada há na natureza dos princípios considerados em si mesmos que requeira que eles sejam necessariamente cognoscíveis. E isso é claro por si mesmo.<sup>136</sup>

A realidade [*metziut*] infinita é paralela ao pensamento também infinito, mas, por outro lado, ela ultrapassa a possibilidade de conhecimento ou de entendimento do mundo realizável por seres finitos. A realidade não é considerada necessária e completamente racional ou compreensível para os seres humanos. Isso está em conformidade com sua definição do infinito como sendo o imensurável. Se não pode ser mensurado, medido, também não pode ser conhecido em sua plenitude. Esse tema retornará ao debate em *Luz do Nome Divino*, na terceira seção do primeiro discurso, quando Crescas irá contrapor a ideia maimonidiana de que de Deus só podemos conhecer os atributos negativos, à sua tese segundo a qual Deus pode ter infinitos atributos que jamais os homens poderiam ter a pretensão de conhecer em sua inteireza<sup>137</sup>. Ideias semelhantes a esta, que afirmavam que a realidade ou o universo [*metziut*] não é necessariamente cognoscível, se disseminaram também no pensamento judaico nos círculos de cabalistas, entre os séculos XII e XV, na Provença e em Aragão, e circularam em Gerona e em Barcelona. A inovação de Crescas em relação aos místicos consiste, como já vimos, em formular filosoficamente estas ideias. Da mesma forma, sua inovação perante os círculos filosóficos é estar refletindo sobre as consequências da admissão da possibilidade do infinito atual, desde que, utilizando, para isso, o argumento da limitação da possibilidade de conhecimento acessível à razão, oriundo de uma literatura externa à tradição filosófica, mas que, para ele, é parte da tradição judaica recebida [*mekubelet*]. Por misturar elementos da tradição judaica, extra filosófica, cabalista e talmudista, com a filosofia de seu tempo, Crescas está numa posição *sui generis*. É desse modo que vemos aqui sua arguição, que rejeita o argumento, repetido por muitos filósofos, desde Maimônides, ou de Ibn Daud. Para ele, é justamente o argumento aristotélico de que o mundo precisa ser finito para ser cognoscível/inteligível que carece ser provado. Não que ele esteja afirmando que o universo é necessariamente incognoscível, e sim que não se adéqua necessariamente à potência humana de conhecer. Só o conhecimento divino envelopa o infinito, tanto o infinito de sua própria essência [*maut*] quanto o infinito da realidade/universo [*metziut*].

Outro argumento aristotélico para refutar a possibilidade de um corpo infinito é o que afirma que, se existisse um corpo composto infinito, o elemento de magnitude infinita destruiria

---

<sup>136</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 (segunda meditação) 66.

<sup>137</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3,1.

os elementos finitos, pois, a existência desse elemento ou corpo destruiria o equilíbrio entre os elementos e, forçosamente, faria desaparecer o processo permanente de geração e corrupção. A resposta de Crescas a esse argumento é importante para entender ao que ele se refere quando afirma a existência de um corpo infinito:

כי כבר אפשר שלא יהיה בעל איכות, למה שכבר אפשר שינח גשם בב"ת אין איכות לו. ומזה הצד הוא מקבל כל האיכויות, מצד היותו משולל מכולם, והוא להם יסוד.

Pois não é excluído que esse elemento (infinito) seja desprovido de qualidades [*she-ló ihie baal ekhut*]. E assim é possível admitir um corpo infinito que não tenha qualidades intrínsecas [*ein ekhut lo*] e que, por esta razão, seja susceptível de acolher [*mekabel*] todas as qualidades [*kol haekhuot*]. E, na medida em que esse corpo é completamente desprovido de qualidades, pode ser o fundamento/substrato/*arkhé* [*iessod*] dos outros.<sup>138</sup>

O argumento de Crescas é o de que um elemento infinito e sem forma própria poderia ser o substrato dos outros cinco elementos e, deste modo, ele não impediria a existência deles. Até pelo contrário, seria seu fundamento ou *aché*, que é um dos sentidos do termo *iessod* no vocabulário do hebraico filosófico medieval<sup>139</sup>. Ideias sobre um elemento original do qual derivam os outros elementos têm também longa tradição no pensamento grego, tendo sido abraçadas pelos pré-socráticos, por Platão, por epicuristas e pelos estóicos<sup>140</sup>. No pensamento judaico medieval, tais ideias foram, antes de Crescas, assumidas no sistema neoplatônico de Ibn Gabirol (sec. XI) e também, como já mencionado, circularam entre os comentadores do *Sefer Yetzirá*, tendo por essa via passado à tradição dos *hassidei ashkenaz* e dos cabalistas castelhanos, aragoneses e provençais. Com relação a ser um elemento neutro, Crescas argumenta que mesmo os aristotélicos tinham a noção de que o éter, o quinto elemento celeste, que afirmavam existir acima da esfera lunar, seria também um elemento neutro<sup>141</sup>. No entanto, segundo seu argumento, mesmo que esse elemento

<sup>138</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 (segunda meditação) p. 67.

<sup>139</sup> HESCHEL, A. J. *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1941. (original mimeografado).

<sup>140</sup> FREUDENTAL, Gad. L'heritage de La physique stöïcienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, Sefer Há-Maskil), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998p. 453 – 477. CHAUIÍ, Marilena de S. Introdução à História da Filosofia Vol. 2, São Paulo, Companhia das Letras, 2011; SCHOLEM, Gershon. *Origins of the Kabbalah*, Princeton, JPS e Princeton University Press, 1990.

<sup>141</sup> ARISTÓTELES *De Caelo*, I, 3.

não exista no mundo [*olam*] abaixo da esfera das estrelas fixas, nada impediria a possível existência de um corpo infinito exterior ao mundo.

Mas um corpo infinito não seria um *pleno* que terminaria por não dar lugar aos outros corpos? Assim argumentam os aristotélicos para rejeitar a ideia de que tal corpo infinito para além da esfera das estrelas pudesse existir. A resposta de Crescas é que isso ocorreria somente se a infinidade/infinitude for considerada essencial a todas as suas dimensões, porém, se a infinidade for uma das propriedades das dimensões desse corpo junto a outras, não sendo essencial para definir corpo [*gueshem*], então um corpo infinito não necessita ser infinito em todas as suas dimensões. Sua infinidade poderia ser um acidente e ele ser apenas uma calota com a superfície infinita e uma espessura finita. Este corpo, como um volume infinito e oco, deixa dentro de si espaço e lugar [*makom*] para muitos ou mesmo infinitos mundos finitos, possivelmente concebidos como mundos geocêntricos ptolomaicos. Tal corpo infinito, ademais, não tem peso [*kaved*] nem leveza [*kalut*] do mesmo modo como o aristotelismo concebia os corpos celestes.<sup>142</sup> Ele é pura concavidade [*kaarirut*] infinita<sup>143</sup>, sem convexidade, tal como a última esfera era concebida por Aristóteles, com a diferença de que, para o filósofo grego, a última esfera seria finita.

Neste ponto, vale a pena apontar que, segundo Wolfson, “não é sua intenção (de Crescas) provar a existência de um corpo de extensão infinita”<sup>144</sup>. O objetivo principal de Crescas seria o de “estabelecer a existência de uma extensão incorpórea e mostrar que esta extensão pode ser infinita”.<sup>145</sup> Ou seja, a interpretação de Wolfson é de que Crescas apenas teria argumentado teoricamente em prol de um corpo infinito para, através desse raciocínio, estabelecer melhor o conceito de vácuo infinito, isto é, da magnitude incorpórea infinita. Mesmo o corpo infinito, por ser corpo ocupa um lugar e este lugar é extensão incorpórea distinta mesmo do corpo infinito. Em outras palavras, vácuo infinito pode conter até mesmo um corpo infinito. É por esta razão que Wolfson inverte a argumentação de Crescas, como se ela devesse logicamente começar nos argumentos em prol do corpo infinito para então chegar aos argumentos em prol da magnitude incorpórea infinita. E é assim que ele explica o sistema de Crescas. No entanto, também é importante notar que, em oposição à interpretação de Wolfson, o comentarista medieval Shem Tov ibn Shem Tov (1390 -1440), em seu comentário a Averróis, considera que, de fato, Hasdai Crescas intenta provar a possibilidade da existência de um corpo infinito. Essa

---

<sup>142</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 p. 67.

<sup>143</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 p.67.

<sup>144</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p.41.

<sup>145</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p.41.

interpretação parecer ser mais compatível com o que escreve o próprio Crescas no começo da segunda meditação:

: והנה אם הודינו לו בהמנעות גודל גשמי בב"ת, לא יתחייב מה שדמה בגודל נבדל. למה שכבר אפשר שיבדלו מן הגשם, כמו שבארנו במה שעבר.

Assim, mesmo que concordemos com ele sobre a impossibilidade de uma magnitude corporal infinita, isso não tem nenhuma implicação com relação à possibilidade da existência de uma magnitude imaterial infinita, pois, como já demonstramos, é possível que ela exista separadamente dos corpos.<sup>146</sup>

A demonstração da existência de uma magnitude corpórea infinita não é um pressuposto para provar a possibilidade da existência de uma magnitude incorpórea infinita, pois a magnitude incorpórea é demonstrada de modo independente da corpórea. Se fosse sua intenção provar apenas a possibilidade da existência do vácuo, então a segunda meditação seria desnecessária. No entanto, as duas ideias da magnitude incorpórea infinita e do corpo infinito parecem, de alguma maneira, ser contraditórias, ou pelo menos a segunda parece supérflua em relação à primeira. Há uma tensão aqui entre esses dois conceitos. O lugar do corpo infinito não é a superfície que o envolve, como para os aristotélicos, mas o volume de vácuo que ele ocupa. Contudo, se ambos são infinitos, que diferença há entre o vácuo e tal corpo? Uma tentativa de resolver esta tensão pode<sup>147</sup> estar no conceito de corpo exposto por Crescas, no capítulo sétimo da segunda seção do primeiro discurso (OH 1,2,7), onde critica o conceito aristotélico de corpo e propõe uma definição segundo a qual a corporeidade é existência em ato [*nimtzá befoal*] de uma forma específica [*tzurat hameiuhedet*] e determinada da matéria como extensão tridimensional específica localizada do vácuo.<sup>148</sup> Conforme Smilevitch, a forma corporal como extensão determinada é o princípio de distinção e de individualidade de um corpo<sup>149</sup>. Ela é o encontro da *hylé* [*hilui*] com a enteléquia [*shelemut*], a delimitar [*megubal*] e a localizar um volume específico como forma corporal [*tzurat gashmit*] em ato [*bepoal*]. O corpo infinito é o resultado do encontro entre enteléquia com a matéria infinita em ato. Por outro lado, e em paralelo, para Crescas, o lugar de um corpo, diferente de Aristóteles, não necessita ser determinado por outro corpo. O vácuo existe independente mesmo do corpo infinito, pois, o

<sup>146</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 segunda meditação p. 66.

<sup>147</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1P. 69.

<sup>148</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1P. 81.

<sup>149</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. nota 1 p. 394.

vácuo infinito é seu lugar como o é para todos os corpos em geral. O corpo infinito e o vácuo são juntos determinação e delimitação da existência universal infinita [*metziut*] em ato que contém os infinitos mundos finitos [*olamot*]. Através desse raciocínio, Crescas determina o vácuo como o lugar [*makom*] único e universal de todos os corpos, ou conforme suas palavras:

כשהנהגנו הפנוי הוא המקום, הוא מסכים לכל המתנועעים, תנועה ישרה או סבובית...

Segundo nossa consideração, o vazio [*panui*] é o lugar [*makom*] conveniente de todos os móveis, sejam os que se movimentam por movimento retilíneo ou circular.<sup>150</sup>

Tanto os corpos sublunares quanto os celestes, tanto os corpos finitos quanto o infinito, tem o vazio como seu lugar geral. A discussão acerca do corpo infinito é feita com a intenção de determinar o vácuo [*reikut*] como lugar [*makom*] universal de todos os corpos, em oposição ao conceito aristotélico de lugar como superfície dos outros corpos a envelopar e conter um corpo. Segundo o conceito aristotélico, não há possibilidade de existência de um corpo infinito, pois ele teria que ser ou contido por outro corpo infinito e assim sucessivamente, ou ele deveria estar acidentalmente num lugar que seria o seu centro, como no caso da primeira esfera das estrelas fixas. Essas duas possibilidades são refutadas por Crescas. Assim, no final da segunda meditação, estabelece e afirma:

שהמקום האמיתי הוא הפנוי.

Que o lugar verdadeiro (dos corpos) é o vazio.<sup>151</sup>

Para ele, lugar é o volume determinado de vácuo ocupado por um corpo que o interpenetra. No caso dos corpos finitos, este é certo volume finito; no caso do corpo infinito, ele determina o vácuo infinito como volume e lugar universal, ou seja, a tridimensionalidade incorpórea como volume vazio [*halal*] ilimitado [*lo megubal*]. Esse volume vazio, é concebido por Crescas como um continuum imaterial infinito e imóvel, uma realidade de existência atual. Não é apenas um mero ente de razão, como o espaço divino extra mundo de Nicolau Oresme (séc. XIV da era comum).<sup>152</sup> Nesse sentido é possível dizer que Crescas chegou aos elementos básicos do conceito de espaço, justamente por distinguir a corporeidade, a materialidade, da extensão.

<sup>150</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1p.69.

<sup>151</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 p. 69.

<sup>152</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967. p.16 – 18

Crescas chega a um conceito de espaço, como contínuum de dimensões infinitas<sup>153</sup>. Contudo, ele não aprofunda esse tema e nem tira dele todas as conclusões possíveis, fica apenas esboçado esse elemento de uma nova física, que, todavia, quase como que antecipa em 250 anos o conceito de espaço absoluto newtoniano, justamente por entender o espaço como uma realidade física. Chauí nota que esta de fato é uma das primeiras ou mesmo a primeira formulação do espaço absoluto numa linguagem da filosofia medieval, nesse sentido, Crescas é decididamente inovador. Interessante, que no século XVI, Newton e Raphson fazem referência ao termo hebraico *makom* em suas formulações do conceito de espaço absoluto, que eles teriam incorporado de seu estudo de literatura esotérica e da cabala judaica disponível em seu tempo<sup>154</sup>. Contudo, Crescas não chega claramente à noção de inércia, se bem que percebe que o conceito de vácuo infinito é contraditório com a ideia aristotélica de lugar natural dos elementos e o movimento associado<sup>155</sup>, pois ainda que existisse localmente neste mundo, o movimento dos elementos para seu lugar natural não poderia ser uma tendência universal<sup>156</sup>.

## 2.2. Deus como Lugar do Mundo

A segunda meditação em OH 1,2,1 pode ser dividida em duas partes. Na primeira, Crescas inicia pela demonstração de seus argumentos em prol de uma grandeza corpórea infinita, isto é, de um corpo infinito e, desse modo, ele começa com o conceito de lugar [*makom*] e termina na conclusão de que o lugar de todos os corpos é o vácuo [*reikut*] que, quando desocupado, é o vazio [*panui*]. O volume de vazio ocupado é, assim, como já visto acima, o lugar determinado de um corpo. Nessa conclusão acaba a primeira parte da segunda meditação. Na segunda parte, ou, conforme alguns comentadores,<sup>157</sup> no seu apêndice Crescas aborda a relação entre espaço vazio como lugar [*makom*] e Deus como lugar do mundo [*HaMakom*].

Esta segunda parte começa com a relação entre lugar [*makom*] e forma [*tzurá*]:

---

<sup>153</sup> JAMMER, Max. Conceitos de Espaço: a história das teorias do espaço na física. Rio de Janeiro, Contraponto e Editora PUC- Rio, 2010, p. 108

<sup>154</sup> COPENHAVER, BRIAN p. Jewish Theologies of Space in Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors, in *Annals of Science* n. 37, 1979, p. 489 – 548.

<sup>155</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 nota 1 p. 388

<sup>156</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 p. 68.

<sup>157</sup> FRAENKEL, Carlos. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*, in *Aleph* 9.1, 2009, p. 77 – 111.

והנה להתפרסם זה הענין מהמקום, היה הרבה מהקדמונים שהיו רואים, כי מקום הדבר האמיתי – צורתו. בשהיא תגבילהו ותיחדהו כלו וחלקיו. עד שרבותינו ע"ה השאלו השם הזה לצורת הדבר ועצמותו. אמרם, "ממקומו הוא מכרע", "ממקום שבאת", כלומר, מאותו דבר עצמו, "ממלא מקום אבותיו":

Esta concepção de lugar também é reconhecida, tanto assim que muitos antigos [kadmonim] consideravam que o lugar verdadeiro de uma coisa [davar] é sua forma [tzurá], pois ela (a forma) delimita [tagbilehu] e individualiza [tiahadehu, literalmente, tornada única] a coisa e suas partes. Tanto assim que nossos mestres [raboteinu], a paz esteja com eles, utilizaram metaforicamente [hisihlu] o termo (makom) para designar a forma de uma coisa e sua essência. Como, por exemplo, nas expressões tradicionais em que se diz que certa coisa em debate “é resolvida por seu lugar”, ou “do lugar de onde você vem”, em outras palavras, da coisa em si mesma, ou “ele preenche o lugar de seus pais”.<sup>158</sup>

A interpretação desta passagem é importante para o entendimento do significado de Deus como lugar do mundo, idéia elaborada em seguida. Em primeiro lugar, vejamos a interpretação de Wolfson<sup>159</sup>: Em uma nota à *Or HaShem*, Wolfson afirma que, nesta passagem, Crescas está indiretamente apontando para outra importante implicação da diferença entre sua posição e a de Aristóteles sobre a definição de lugar. Segundo Aristóteles, o lugar de um corpo é diferente de sua forma, mas, para Crescas, o lugar ou volume de vácuo ocupado de um corpo é relacionado à sua forma. Então, assim como o lugar determina e delimita um corpo, do mesmo modo, a forma também o determina e delimita. De acordo com esta leitura, os antigos [kadmonim], que Wolfson não se interessa em definir quem são, concordam com os rabinos das passagens talmúdicas citadas por Crescas. Ou seja, esta leitura da segunda meditação entende que Crescas afirma ser mais próxima da tradição rabínica a ideia dos sábios antigos [kadmonim] de que a forma [tzurá] está relacionada ao lugar [makom] determinado [meiuhad] e delimitado [meguval] do vácuo [reikut], ou seja, a uma extensão espacial definida.

Contrariamente a esta interpretação, para Fraenkel, esta passagem indicaria que Crescas distingue entre o vácuo ocupado por um corpo (seu lugar) e sua forma. Ele começa identificando os antigos [kadmonim] aos quais Crescas se refere como sendo os pitagóricos, cujo pensamento Crescas não conheceu diretamente, mas soube deles apenas através de sua leitura de

<sup>158</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1pp. 69.

<sup>159</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 nota 82, p. 458.

Aristóteles<sup>160</sup> e também pela leitura dos *Comentários Longos* de Averróis. Fraenkel fundamenta seu argumento sublinhando que o verbo *hisihlu* (de *hishil*, falar algo metaforicamente ou expressar-se de modo figurado), na referência aos rabinos, significaria que, enquanto para os pitagóricos a forma é o lugar real, para os rabinos, na literatura talmúdica, a forma só figurativamente seria a mesma coisa que o lugar. Assim, segundo esta interpretação, Crescas, em acordo com os rabinos talmúdicos, teria uma opinião diferente dos pitagóricos sobre a forma ser o verdadeiro lugar de um corpo.

Esta interpretação é dependente da hipótese segundo a qual os *kadmonim* são apenas os pitagóricos, bem como da interpretação do verbo “falar de modo metafórico” como significando uma indicação de contradição entre os rabinos e os antigos, identificados, segundo a interpretação desse trecho como sendo a posição pitagórica, tal como feita por Aristóteles. Que os pitagóricos possam fazer parte desse grupo que Crescas chama de *kadmonim*, é uma hipótese razoável, mas porque, então, ele não os teria nomeado com mais precisão, como é seu estilo de argumentar? Os atomistas também são citados por Aristóteles na mesma passagem. A diferença entre pitagóricos e atomistas, segundo Aristóteles, é que, enquanto os primeiros afirmam a existência do vácuo apenas fora do mundo, os atomistas o afirmam também dentro do mundo. Pois bem, Crescas deixa claro em sua argumentação que ainda que ele prefira como mais provável a existência do vácuo dentro do mundo, assim como ensinam os atomistas, ele deixa claro que o mundo até a primeira esfera pode ser também o *plenum*, como afirmam os pitagóricos. É assim mais provável que o termo *kadmonim* seja mais genérico e poderia indicar um ou outro grupo, ou mais provavelmente os dois. É importante notar que em outras passagens de *Or HaShem*, o próprio Crescas usa o termo *kadmonim*, antigos, significando vários diferentes grupos, como por exemplo em OH 1,1,10, onde aponta diferenças de pontos de vista entre os antigos. O termo é mais provavelmente usado para indicar o pensamento grego das escolas opostas a Aristóteles. É também possível que *kadmonim* se refira a um grupo mais amplo e não inclua apenas escolas gregas.

É interessante notar que Smilevitch,<sup>161</sup> em seus mui precisos comentários, não se preocupe em deixar mais claro quem são os tais misteriosos *kadmonim*. Além disso, segundo sua leitura:

*Crescas préciserá que la forme du corps, sa délimitation comme morceau d'étendue, est le seul principe substantielle et le seul substrat de son individualité. Son intention ici est de*

---

<sup>160</sup> ARISTÓTELES *Física* IV, 7.

<sup>161</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 nota 1 p. 394.

*montrer que sa conception de l'espace pur, impliquant que les corps n'ont pas de lieux propres ou naturels, était partagée des Anciens.*<sup>162</sup>

Segundo Smilevitch, à luz da ideia defendida mais adiante em OH 1,2,7, é possível interpretar esta passagem como afirmando que o termo lugar não implica algo como a superfície dos outros corpos envelopando um corpo, como em Aristóteles, mas o substrato de sua realidade enquanto forma e essência, e também sua configuração física e seus limites externos. Crescas argumenta que sobre isso os rabinos no Talmud e os *kadmonim* concordam. Ainda segundo esta interpretação, o verbo *hishil*, “falar de modo metafórico”, não implica diferença de opinião entre ambos os grupos. Ele é usado aqui, por Crescas, para indicar que, cientes dessa relação entre lugar e forma, os rabinos emprestaram metaforicamente esta relação para a linguagem jurídica da *halakhá*.

É a partir da relação entre lugar [*makom*] e forma [*tzurá*] que Crescas compõe em seguida uma das passagens de maior densidade no apêndice da segunda meditação de *Or HaShem*. Neste trecho, ele finalmente expõe sua concepção do universo e do espaço infinito, vinculando-os à sua ideia de Deus:

ולזה, להיות הש"י הוא הצורה לכלל המציאות, כי הוא מחדשו ומיחדו ומגבילו, השאילו לו השם הזה, באמרם תמיד, "ברוך המקום", "לא על דעתך אנו משיביעים, אלא על דעתנו ועל דעת המקום ב"ה", "הוא מקומו של עולם". והיה הדמיון הזה נפלא. כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו, כן כבודו יתברך בכל חלקי העולם ומלואו, כאמרו (ישעיה ו, ג), "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו". ירצה, כי עם היותו קדוש ונבדל בשלש קדשות, שירמוז בהם אל היותו נבדל משלשה עולמות, הנה מלא כל הארץ, שהוא יסוד העכור שביסודות, כבודו. ומזה הענין אמרו (יחזקאל ג, יב), "ברוך כבוד ה' ממקומו". כלומר, שתואר הברכה והשפע ממקומו, ר"ל מעצמותו ולא מזולתו. ויהיה הכנוי "ממקומו" שב אל הכבוד.

Então, visto que o Santo, Bendito Seja Ele, é a forma de toda a realidade, pois ele a cria, individualiza e delimita, Ele é metaforicamente chamado constantemente por este nome: Bendito seja “O Lugar”; “Eis que te faço jurar não com a tua permissão, mas com a permissão do Lugar”. “Ele é o Lugar do mundo”. Esta imagem é extraordinariamente precisa, pois as dimensões do vácuo permeiam as dimensões do corpo, completamente,

<sup>162</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.162. Crescas especificará que a forma do corpo, sua delimitação como um pedaço de extensão, é o único princípio substancial e o único substrato de sua individualidade. Sua intenção aqui é mostrar que sua concepção de espaço puro, implicando que o corpo não tem lugares adequados ou naturais, foi compartilhada pelos antigos.

assim como foi dito: “Santo, Santo, Santo é YHWH dos Exércitos, toda a terra está preenchida pela sua Glória (Presença)”. Se você quiser (pode-se dizer que), Ele preenche toda a terra, pois, sua Glória (Presença), é o substrato dos substratos.<sup>163</sup>

Assim como a forma é a essência de algo, a causa formal é a produtora da essência da coisa. Dizer que Deus é forma de toda realidade [*tzurat likhlal hametziut*] significa que ele é sua essência porque é a causa formal de toda realidade. É importante notar, como faz Harvey,<sup>164</sup> a diferença feita por Crescas entre o *olam*, o mundo limitado pela primeira esfera, e a *metziut*, o universo ilimitado que pode conter dentro de si infinitos mundos. A *metziut* compartilha com Deus a infinitude, sendo este um de seus atributos essenciais. O infinito como atributo divino se desdobra em atributo da realidade. De certo modo, a ideia de *tzurat likhlal hametziut* antecipa a *anima mundi* do neoplatonismo renascentista de Marsílio Ficino, Pico Della Mirandola e Bruno<sup>165</sup> No caso de Deus como forma de toda realidade, além de individualizar e delimitar, como acontece na forma em geral, a ele é atribuída uma atividade a mais, pois é dito que ele cria. Smilevitch nota que os verbos nesta passagem são usados no presente, indicando que a existência do universo infinito é “desejada e sustentada permanentemente por Deus”<sup>166</sup>. Assim, enquanto forma de toda a realidade, Deus a determina e configura constantemente e, neste sentido, ele é seu criador. Na terceira seção do primeiro discurso de *Luz do Nome Divino*, Crescas argumenta que ele é a causa imanente de toda série infinita de causas<sup>167</sup>.

Da relação entre forma e lugar, isto é, de que o lugar [*makom*] de uma coisa [*davar*] é relacionado a sua forma [*tzurá*], é então proposta a ideia de Deus como lugar do universo infinito [*metziut*]. Para demonstrar sua opinião que esta é a concepção dos primeiros rabinos sobre Deus, Crescas cita algumas passagens de tratados do *Talmud*, do *Midrash*, em que ele é chamado de “O Lugar” [*HaMakom*], como por exemplo, *Avodá Zará* 40b, *Shevuot* 29a, *Nedarim* 25a e em especial do *Midrash Rabá* 68:9. No entanto, é esta última passagem de *Bereshit Rabá* 68:9, a mais importante em sua formulação da relação entre *makom* e *HaMakom*.

---

<sup>163</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 pp. 69.

<sup>164</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) pp. 8.

<sup>165</sup> Cusa e Bruno falarão em universo infinito; em Cusa ainda é o imensurável, mas em Bruno já é infinito atual – fala em infinitos mundos]

<sup>166</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 nota 6 pp. 394.

<sup>167</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1.

Na famosa passagem do *Midrash Rabá* 68:9, compilada por volta do século quarto da era comum, é narrado que rabi Yose ben Halafta, *tanaita* do segundo século, ensina que Deus é chamado *o lugar* “porque Ele é o Lugar [*HaMakom*] do mundo, mas o mundo não é o seu lugar”. Interessante que neste *midrash* a afirmação de rabi Yose ben Halafta aparece no contexto de um debate sobre se Deus contém o mundo ou se este o contém. Deus é chamado de *makom*, lugar, e de *maon*, abrigo, do mundo. Ambos os termos carregam a noção de uma extensão e de uma concavidade divina que transcende e contém a existência, mas que também lhe é interna e imanente. Seria essa uma metáfora? A pergunta que dá origem ao debate do *midrash* entende que *HaMakom* é um *kinui*, um apelido para Deus, um nome adicional ao nome próprio, não necessariamente uma metáfora. Certamente, o *midrash* faz aqui referência a esse ser um nome outro que o nome próprio, o *Shem Hameforash*, o Tetragrama, que, segundo a tradição rabínica, não deve ser pronunciado. O judaísmo rabínico foi muito criativo em inventar nomes e apelidos para Deus. A pergunta do *midrash* expressa, no entanto, um espanto com o uso de um apelido tão incomum. A resposta de rabi Yose ben Halafta aparece como se fosse um *koan* da tradição budista, um enigma que é sobretudo desconcertante, por parecer propor uma ideia de Deus que é profundamente paradoxal. Urbach traduz este termo como *onipresente* e acrescenta que o seu sentido primário é expressar a proximidade de Deus<sup>168</sup>. Como pode ser que o mundo e, portanto, toda a existência esteja em Deus? O *midrash* não responde e isso motivou diversos comentaristas medievais a se debruçar sobre essa afirmação tão inusitada para tentar explicá-la. Sobre isso, Chauí comenta que eles estão diante do enigma da imanência<sup>169</sup>.

De fato, este é um tema recorrente no pensamento judaico desde o final da antiguidade. Urbach sugere que as fontes orais apontam para o uso do termo por Simão, o Justo, que viveu no início do período do Segundo Templo, entre o quarto e o terceiro séculos, antes da era comum<sup>170</sup>. No entanto, o primeiro a refletir sobre esse tema é Filon de Alexandria, no primeiro século. Em *De Somnis*, na terceira definição de espaço, ele escreve: “Deus, ele mesmo, é chamado *lugar* pelo fato de que ele envolve o universo e não é envolvido absolutamente por nada, e também por ele ser o *refúgio* para todos... mas a Deidade, por não ser envolvida por nada, está necessariamente em seu próprio lugar”<sup>171</sup>. É memorável a proximidade dessa

---

<sup>168</sup> URBACH, Ephraim E. *The Sages: their concepts and beliefs*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2001 pp. 67, pp. 72 .

<sup>169</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 nota 82, p. 458.

<sup>170</sup> URBACH, Ephraim E. *The Sages: their concepts and beliefs*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2001.

<sup>171</sup> PHLO *On Dreams in The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, 2004, *Som*, Livro I, IX, pp. 62-64.

passagem em Filon, que comenta Genesis 28:11, com o *Midrash Bereshit Rabá* 68:10, que comenta o mesmo versículo. Ele demonstra uma relação insuspeitada entre Filon, como representante do judaísmo helenístico, e os primeiros rabinos, ou, em outros termos, entre a primeira manifestação do pensamento filosófico judaico e a literatura rabínica dos primeiros séculos da era comum. É difícil dizer se o *midrash* é uma recepção de Filon ou se ambos são recepções de fontes mais antigas. É provável que o redator do *midrash* no século quarto desconhecesse Filon, mas os pontos centrais de sua discussão encontram-se na fonte rabínica. Em ambas as passagens, Deus é denominado lugar [*makom*] e refúgio (ou local de acolhimento) [*maon*]. A fonte rabínica parece ter uma maior tendência ao espanto com essa ideia em virtude do debate no *midrash* ser em torno da questão sobre se Deus é o lugar do mundo ou se este é o seu lugar.

Entre os medievais, o tema de Deus como lugar do universo é retomado por Sholomo Ibn Gabirol (Avicembrom), que viveu em Al-Andaluz na primeira metade do século XI e cuja obra é uma tentativa de harmonizar o neoplatonismo com a tradição judaica. No sistema de Ibn Gabirol há uma hierarquia de diferentes tipos de lugares físicos e espirituais no topo dos quais está Deus que, como primeiro agente, é o lugar ou espaço infinito. Alguns aspectos de seu pensamento são retomados na literatura kabalista do século XIII, como, por exemplo, nos escritos de Azriel de Gerona<sup>172</sup>.

Outro filósofo que se ocupou desse tema foi Hibat Alá (Natanael) al-Baghdadi, judeu que se converteu ao Islã em sua velhice. Para ele, a noção de que o espaço é uma extensão tridimensional, que pode ser visto como vazio e cheio de corpos. O intelecto humano, segundo ele, tem uma imagem do espaço vazio antes de ter uma imagem do espaço preenchido. Uma vez que o espaço não é idêntico ao corpo que o ocupa, contrariando Aristóteles, ele acredita que o espaço é infinito e, como tal, é uma manifestação de Deus<sup>173</sup>.

Entre os aristotélicos, outro caminho foi seguido quanto à interpretação de Deus como HaMakom. Maimônides, por exemplo, afirma na primeira parte do *Guia do Perplexos*, *Moreh Nevikhim*, que certas palavras e expressões bíblicas e rabínicas devem ser entendidas em termos metafóricos ou como homônimos, quando aplicados a Deus. Assim, para ele, o termo *makom*, quando usado para referir-se a Deus, seria uma metáfora cujo sentido é fazer alusão à sua existência transcendente e incomparável<sup>174</sup>. Por ser de uma ordem de ser à qual nada se

---

<sup>172</sup> AZRIEL de Gerona *Cuatro Textos Cabalísticos*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1994.

<sup>173</sup> EFROS, Israel Isaac. The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy, in *The Jewish Quarterly Review*, Vol. VII, London, Macamillan & Company, 1916 – 1917, p. 223 – 251.

<sup>174</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim [Guia dos Perplexos]*. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. (Primeira Parte) cap. 8 pp.73.

assemelha, a tradição faz-lhe referência usando metáforas, como nesse caso, isso contudo, não deve ser entendido expressão literal, sugerindo atribuir extensão a Deus, pois é uma metáfora usada em virtude das limitações da linguagem humana. Desse modo, Maimônides trata o termo *makom* em versículos ou passagens da literatura talmúdica ou do *midrash*, que parecem falar de Deus como ligado fisicamente a um lugar, negando radicalmente que Deus tenha qualquer aspecto físico e que habite um lugar, ou que lhe seja associada extensão, reinterpretando as passagens bíblicas e rabínicas como alusões à sua grandiosidade transcendente. Assim, o termo é esvaziado do sentido de imanência ou presença que lhe fora conferido na tradição dos *tanaim* e *amoraim*. Por exemplo, no capítulo oito da primeira parte do *Guia dos Perplexos*, Maimônides escreve:

מקום. זה השם עיקר הנחתו למקום המיוחד ולכולל, ואחר כן הרחיבו הלשון ושמחו שם למעלת האיש וערכו, ר"ל לשלמותו בענין אחד, עד שיאמר פלוני במקום פלוני בענין הפלוני. וכבר ידעת רוב עשות בעלי הלשון זה, כאמרם ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. ואמרם ועדין מחלוקת במקומה עומדת, ר"ל במדרגתה. ועל זה הצד מן ההשאלה, נאמר ברוך כבוד ה' ממקומו, ר"ל כפי מעלתו ועוצם חלקו במציאות. וכן כל זכרון מקום שבא באלהים אמנם הכוונה בו מדרגת מציאותו יתעלה אשר אין ערך לה ולא דומה...

*Makom*: O primeiro sentido deste termo se refere a um lugar particular ou a qualquer lugar. Posteriormente, o idioma ampliou seu sentido e ele foi utilizado para designar a dignidade de uma pessoa ou, em outras palavras, como referência à sua excelência [perfeição] em algum assunto, como, por exemplo: “Fulano ocupa tal lugar em determinado assunto”. É sabido que este termo é bastante utilizado pelos que dominam o idioma (hebraico), como no exemplo: “Ele preenche o lugar [*makom*] de seus antepassados em sabedoria e temor”; ou “A controvérsia ainda permanece em seu lugar”, em outras palavras, em sua categoria. Sobre isso é dito de modo metafórico [*hashalá*]: Bendita seja a Glória [*kavod*] de YHWH no seu lugar (Ezequiel 3:12), ou seja, de acordo com sua altura e o seu poder de agir na existência [*metziut*]. O mesmo se dá com toda referência de lugar que cabe a Deus, cujo sentido é expressar a elevada categoria/nível/grau/posição/hierárquica [*dargá*] de sua existência à qual nada se compara ou assemelha...”<sup>175</sup>.

Crescas discorda do modo como Maimônides interpreta o termo lugar [*makom*] quando referido a Deus como uma referência a sua elevada e distinta categoria de existência. Para ele,

<sup>175</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim [Guia dos Perplexos]*. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. (Segunda Parte) *Guia dos Perplexos*, I cap. 8, p. 73.

a expressão encontrada no Talmud “Ele preenche o lugar [*makom*] de seus antepassados”, que, no contexto do tratado, deve ser interpretada de outro modo:

והסתכל, איך העידו שהמקום הוא הפנוי אשר ימלא בעל המקום, ולזה אמרו "ממלא", ואילו היה מכוון מדרגת לבד, היו אומרים, במקום אבותיו היה, כלומר, במדרגת אבותיו.

Observe com atenção a maneira como eles (os rabinos) dão testemunho (de sua crença) de que o vazio [*panui*] é o lugar [*makom*] que é preenchido por aquele que o ocupará, pois utilizaram a palavra “preenche” [*memale*]. Se fosse sua intenção se referir ao nível de sua categoria/nível/grau/posição hierárquica [*dargá*], eles teriam dito a expressão: “em vez de” [*bimkom*] seus pais (literalmente, no lugar de), ou, em outras palavras, denotando seu nível (para poder assumir o cargo de rei)<sup>176</sup>.

Crescas está aqui a afirmar que, nesta passagem, Maimônides equivocou-se quanto à interpretação do sentido exato do termo hebraico *makom* na tradição judaica. No entanto, não se trata aqui de uma controvérsia meramente sobre a gramática ou a sintaxe do hebraico. Seguindo Saadia Gaon (séc. X) e, antes dele, a escola de rabi Ishmael (século II da era comum), Maimônides quer desvincular qualquer ideia ou noção de proximidade ou de compartilhamento de substância entre Deus e o mundo. Tendo vestido o racionalismo rabínico com as roupagens do aristotelismo de Al-Farabi e Avicena, Maimônides quer excluir qualquer noção de imanência da divindade. Ele segue seu método descrito no *Guia*, segundo o qual “os portais da interpretação estão abertos”<sup>177</sup> quando é necessário tornar uma passagem bíblica ou rabínica mais condizente com a razão. Aqui, isso significa seguir a razão aristotélica e excluir qualquer possibilidade de mesclar Deus com a ideia de extensão, que segundo a tradição aristotélica está sempre ligada à corporeidade e assim é sempre finita e material. De acordo com Maimonides, Deus é incorpóreo [*nivdal*], isto é distinto da extensão. No vocabulário do hebraico filosófico medieval pós-maimonidiano, organizado pelo próprio Maimônides e por seus tradutores, como o imigrante vindo para a Provença, Samuel Ibn Tibon, o termo *nivdal* é sempre usado para significar a exclusão da noção de extensão. Assim, lugar [*makom*] aplicado a Deus só poderia significar uma metáfora para fazer referência ao seu alto nível [*dargá*] de existência [*metziut*] distinta do mundo [*olam*]. Por outro lado, para Crescas, cuja noção extensão é distinta da

<sup>176</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, OH 1,2,1, p. 69, Talmud Babilônico Horaiot 7b.

<sup>177</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim [Guia dos Perplexos]*. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. (Segunda Parte) *Guia dos Perplexos II*.

corporeidade, é concebível a possibilidade de um lugar [*makom*] infinito [*bilti baal takhlit*] e que, por ser infinito, é relacionado ao vazio [*panui*] incorpóreo [*nivdal*] que preenche [*memale*] e é preenchido pelos corpos finitos ou pelo corpo infinito da *metziut*, o universo infinito. A *metziut* é, para Crescas, possivelmente composta de incontáveis mundos [*olamot*] “ptolomaicos” finitos. Desse modo, visto que a existência extensa é infinita, tal como o ser divino é infinito, então, a presença e a alteridade da divindade, sua imanência e transcendência podem ser concebidas de maneira não mutuamente excludentes, como na formulação maimonidiana. Crescas e Maimônides apresentam conceitos bastante distintos, irreconciliáveis, sobre Deus. Segundo Maimônides, a transcendência absoluta e radical de Deus, significa que só se pode tangenciar a essência da divindade por meio de homônimos sem nenhuma concessão à anfibologia dos termos ou dubiedade de conceitos quando referidos, por exemplo, até mesmo à existência de Deus e dos seres, que permanecem conceitos homônimos. Para Crescas, por outro lado, só é possível conceituar uma única existência. Esse tema é discutido por ele, na terceira seção do primeiro tratado de *Luz do Nome Divino*, quando, após ter criticado as provas para existência de Deus formuladas no *Guia dos Perplexos*, bem como suas bases nas vinte e seis proposições, propõe outras definições para a existência, unidade e incorporeidade de Deus. Na segunda meditação, porém, esta controvérsia acerca da imanência e transcendência se expressa na diferente noção de glória de Deus [*kavod*] no *Guia dos Perplexos/ More Nevukhim* e em *Luz do Nome Divino /Or HaShem*.

### 2.3. O Debate sobre a Glória – Kavod - nas Fontes Judaicas até Crescas

O termo *kavod* (*kevod* no construto) tem longo percurso no pensamento judaico. Ele aparece primeiro nas fontes tidas como de origem sacerdotal, editadas no Pentateuco [*Sefer Torá*]. Nessas passagens, a expressão mais comum para indicar a manifestação da presença divina, é “*Kevod YHWH*”. Nas fontes sacerdotais, a expressão *Kevod YHWH* indica, sobretudo, a presença divina no próprio santuário, como por exemplo, em Êxodo 29: 43 a 44, onde se lê: “Então a nuvem cobriu a tenda da congregação, e *Kevod YHWH* encheu o tabernáculo”. De maneira que Moisés não podia entrar na tenda da congregação, porquanto a nuvem permanecia sobre ela e a *Kevod YHWH* preenchia o tabernáculo. A expressão foi geralmente traduzida nas línguas ocidentais como “*Glória do Senhor*” ou “*Glória de YHWH*”, no entanto, o termo *kavod*, em hebraico, estando ligado à raiz *kaf-beit-dalet*, (כבוד) tem o sentido de algo que tem peso, ou que é substancial, ou, ainda, de algo que pressiona. Em Ezequiel 1:4, a expressão descreve a presença divina como algo luminoso e radiante. Em fontes mesopotâmicas, acadianas, os deuses

são descritos como envolvidos por uma auréola ou uma nuvem luminosa e, já nestas fontes, os templos são descritos como envolvidos e preenchidos pelo esplendor divino. Uma tentativa de traduzir o termo seria assim “a presença eminente radiante da divindade que preenche um lugar”. Em Isaias 6:3, o *kavod* é descrito como preenchendo não apenas o Templo, mas também o mundo inteiro: “E clamavam uns aos outros, dizendo: Santo, Santo, Santo [*kadosh, kadosh, kadosh*] é o YHWH dos Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória [*melô khol haaretz kevodo*]”. Em todas estas fontes é evidente o traço de imanência e presença atual associado à noção bíblica de *kavod*. Em oposição à imanência do *kavod* nas fontes deuteronimistas, outra linguagem é consistentemente usada denotando a ausência e a distância divina no mundo, quando lá é dito que Deus “coloca seu Nome” [*sam Shem*] no Templo em Jerusalém. Seu Nome, como memorial, mas não sua presença atual, é o que está disponível para a experiência daqueles que vão ao santuário. Isso porque aqui é frisado que Deus reside nos céus. E ainda em I Reis 8:27, na oração atribuída a Salomão, aquele caracterizado pela tradição como o “rei sábio”, por ocasião da dedicação do Primeiro Templo, evento central na construção da ideia de Jerusalém como cidade santa, quando na narrativa ele diz: “Mas, na verdade, habitaria Deus na terra? Eis que os céus, e até o céu dos céus, não te poderiam conter, quanto menos esta casa que eu tenho edificado”.

Nos primeiros séculos da era comum, no *Targum*, isto é, nas traduções do texto bíblico para o aramaico, outro termo surge para indicar a noção de Presença Divina: *Shekhiná*, da raiz *shim-caf-nun*, כּוּשׁ significando algo como “Aquele que habita ou que reside” no mundo. No *Targum Onkelos*, por exemplo, no versículo onde está escrito originalmente - “Mas o lugar que o YHWH vosso Deus escolher de todas as vossas tribos, para ali pôr o seu nome, buscareis, para sua habitação, e ali vireis” (Deut. 12:5) – *Onkelos* parafraseia: “para lá descansar (ou pousar) sua *Shekhiná*” A noção rabínica da Presença Divina no mundo como proximidade em ato desenvolveu-se da particular leitura de versículos do Pentateuco [*Sefer Torá*], como, por exemplo, em Deuteronômio 12:11 e 14:23, onde se afirma que Deus (YHWH) faz habitar (*shakhan*) o seu nome no Templo. Desse modo, *Shekhiná* (Aquele que Habita) se tornou a designação para a Presença de Deus, que desce ao mundo para nele morar, no meio de povo (*Mishná Avot* 3:2, *Mekhilta* de rabi Ishmael: Ex.14:2). Desse modo, expressões como “saudar a face da *Shekhiná*” (comparecer diante de Deus no Templo); “colocar alguém debaixo das asas da *Shekhiná*” (aproximar alguém de Deus); são muito comuns nessa literatura. Além de *Shekhiná*, outros nomes utilizados para Deus no *Talmude* e no *Midrash* são: *Hashem* (o Nome), *Hamakom* (o Lugar), *Há-Kadosh Barukh Hu* (O Santo Bendito Seja Ele), *Marom* (o Altíssimo) e *Shamaim* (o Céu). Cada um deles descrevendo diferentes aspectos atribuídos à divindade.

É importante notar, no entanto, que a noção de Shekhiná adquiriu delineações diferentes nas diversas escolas de pensamento rabínico. Segundo Heschel<sup>178</sup>, isso fica evidente no debate entre rabi Akiva e rabi Ishmael, início do segundo século da era comum. Nos debates travados por estas escolas acerca de qual o lugar onde está a morada da *Shekhiná*, é possível notar diferentes pontos de vista sobre o que é entendido como Presença Divina. “A *Shekhiná* está apenas no templo ou em todo lugar?” Durante a *Amidá*, a principal oração da liturgia rabínica, os judeus fazem declarações divergentes. Recita-se: “Toda a Terra está cheia de Sua Glória” (Isa: 6:3) e, em seguida, recita-se na mesma oração “Onde está o lugar de Sua Glória?” A Presença Divina está em toda a parte ou em algum lugar especial?

Segundo Heschel, rabi Ishmael pergunta: “Será possível para mortais localizar Seu Criador?”. Rabi Ishmael formula assim o conceito de que “a *Shekhiná* está em todo lugar”. Desse modo, rejeita como incorreta a ideia de que Deus possa ser localizado ou relacionado a um lugar específico<sup>179</sup>. Em outras palavras, estabelece que a Presença Divina transcende qualquer lugar e é somente de modo metafórico que se pode falar de Sua Presença no mundo. Interessante que Heschel considera ishmaeliana a explicação de rabi Yose ben Halafta, que aparece no *midrash Bereshit Rabah* 69:9, de que Deus é chamado de *HaMakom*, o Lugar (o Onipresente), por “Ele ser o lugar do universo, mas o universo não ser o seu lugar”<sup>180</sup>. Por outro lado, segundo rabi Akiva, para quem a Glória [*Kavod*] desceu literalmente sobre o monte Sinai, também afirma que a *Shekhiná* habita “no oeste”, isto é, no *Kodesh Ha-Kodashim*, o Santo dos Santos, a câmara mais ocidental do Templo de Jerusalém. Segundo Rabi Akiva, embora o local preferencial de morada de Deus neste mundo seja o monte do Templo, em Jerusalém, que é tido como o centro do mundo, de acordo com esta teologia, a função do santuário de servir como a morada de Deus que vem habitar entre os homens faz pressupor que sua Presença pode então irromper em qualquer lugar. Para ele, Deus moraria inclusive muito mais neste mundo do que nos céus. Assim, rabi Akiva afirma que Deus é chamado de *Ha-Makom* [O Lugar], porque, onde um justo estiver em pé, Deus, que é onipresente, está também. Heschel entende como uma tentativa de reconciliar as duas visões o ensinamento atribuído a rabi Levi encontrado no *Midrash Shir Há-Shirin Rabá* 3:15, segundo o qual o Santuário [*Ohel*

---

<sup>178</sup> HESCHEL, A. J. *Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklalia shel Ha-Dorot*. London: Soncino Press, vol. 1, 1962; vol. 2, 1965, LEONE, Alexandre G. *Mística e Razão: Dialética no Pensamento Judaico - De Speculis Heschel*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011, (Coleção Estudos 289) pp. 97.

<sup>179</sup> HESCHEL, A. J. *Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklalia shel Ha-Dorot*. London: Soncino Press, vol. 1, 1962; p. 55.

<sup>180</sup> HESCHEL, A. J. *Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklalia shel Ha-Dorot*. London: Soncino Press, vol. 1, 1962; p. 55.

*Moed*] seria como uma caverna localizada próxima ao mar e, assim, conforme a maré sobe e o mar inunda a caverna, que fica completamente preenchida, e ainda assim o mar não diminui, tão enorme ele é. Da mesma forma, segundo rabi Levi, “a radiação da *Shekhiná* preenche o Santuário, mas o resto do mundo não fica menos preenchido de sua Presença”.

Em oposição aos *tananim* e *amoraim*, que geralmente identificavam a *Shekhiná* com a Presença de Deus, ou mesmo com o próprio Deus, vários filósofos medievais judeus estavam preocupados e concernidos em evitar quaisquer eventuais interpretações antropomórficas ou corpóreas deste conceito e, desse modo, se esforçaram em ressaltar que a *Shekhiná* não se refere ao próprio Deus, nem a qualquer parte de sua essência, mas indica uma entidade independente, criada por Deus. De acordo com Saadiah Gaon (séc. X), a *Shekhiná* é idêntica à *Kevod YHWH*, que serviu como intermediária entre Deus e o homem durante a experiência profética. Ele sugere que a " *Kevod YHWH* " é o termo bíblico, e *Shekhinah* o termo talmúdico para o esplendor da luz criada, que atua como um intermediário entre Deus e o homem, e que às vezes toma a forma humana. Assim, quando Moisés pediu para ver a glória de Deus, a ele foi mostrada a *Shekhiná* e, quando os profetas em suas visões viram Deus em semelhança a homens, o que eles realmente viram não foi o próprio Deus, mas a *Shekhiná*<sup>181</sup>. Ao enfatizar que ela é um ser criado separado de Deus, Saadia quer evitar qualquer possível comprometimento da unidade divina e qualquer indício de antropomorfismo.

Yehudah Halevi segue Saadia na interpretação da *Shekhiná* como intermediária entre Deus e o homem, sustentando que é a *Shekhiná* e não o próprio Deus que aparece aos profetas em suas visões. Mas, contrário a Saadia, no entanto, Yehudá Halevi não fala da *Shekhiná* como uma luz criada. Ele identifica a *Shekhiná* com a influência divina (*ha-ha-Inyan Elohi*). De acordo com Yehudá Halevi, a *Shekhiná* habitou primeiro no Santuário e depois no Templo. Com a destruição do Templo e a cessação da profecia, a *Shekhiná* deixou de aparecer, mas voltará com a vinda do messias.<sup>182</sup>

Maimônides aceita a visão de Saadia, segundo a qual a *Shekhiná* é uma luz criada, identificada com a Glória [*Kavod*]. Ele também associa a Glória com a profecia, explicando que é ela que aparece ao profeta em sua visão<sup>183</sup>. Explicando a profecia como uma influência

<sup>181</sup> Ver interpretação Saadiah de Ez 1. : 26, I Reis 22:19 e Dan 7:09, no Livro de crenças e opiniões, 2:10). *Há-Otzar*: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011.

<sup>182</sup> HALEVI, Yehudá (Kuzari, 2:20, 23; 3:23). *Há-Otzar*: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011.

<sup>183</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* [Guia dos Perplexos]. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. (Guia dos Perplexos, 1:21.

proveniente de Deus através da intermediação do intelecto ativo<sup>184</sup>, Maimônides escreve que o homem apreende Deus por meio dessa luz que Ele faz transbordar em direção ao ser humano, como está escrito, "na tua luz vemos a luz". Segundo alguns comentaristas<sup>185</sup>, para Maimônides, ela corresponde ao intelecto ativo em si, que é o mais baixo dos dez intelectos e que comunga com os profetas<sup>186</sup>. No entanto, Maimônides também identifica a Glória com a essência e realidade de Deus e não com algum outro ser e, neste caso, ela está completamente desvinculada de qualquer noção espacial ou de localização<sup>187</sup>. A Glória seria assim uma alusão à sua transcendência radical. Um terceiro sentido para *Kavod*, em Maimônides, é o da exaltação de Deus, por parte de todas as pessoas, vinda da apreensão intelectual, isto é, da contemplação de sua grandiosidade. É através desse terceiro sentido que ele interpreta o versículo: "Toda a terra está cheia de sua Glória" (Isa. 6:3), que significaria ensinar que "o Teu louvor preenche a terra (Hab. 3:3)<sup>188</sup>. É interessante como ele termina por afastar qualquer noção de imanência divina do conceito de *Kavod*.

Seguindo um caminho oposto ao da tradição filosófica vinculada ao racionalismo rabínico, que tem no pensamento de Maimônides sua mais completa expressão, a partir dos séculos XII e XIII outra visão sobre o *Kavod*, que vincula a Glória com a imanência divina, é elaborada na literatura mística que floresce nesse período na Provença, em Aragão e Castela e no sul da Itália. Esse novo misticismo recebe influências diversas, internas e externas ao pensamento judaico, e, em pouco tempo, foi denominado de *kabalá* [tradição recebida], possivelmente com a intenção de apresentá-lo como interpretação esotérica do pensamento dos primeiros rabinos e assim legitimá-lo perante os tradicionalistas de então. Como na Provença residiam principalmente os adversários de Maimônides, compondo então o novo movimento, o surgimento dos círculos cabalistas é frequentemente interpretado como uma reação à filosofia. No entanto, a crítica dos místicos, inicialmente, não se dirigia ao método interpretativo alegórico de Maimônides, mas à exclusão da espiritualidade pela racionalidade maimonidiana. Entretanto, o posicionamento inicial, ao lado dos tradicionalistas, isto é, dos talmudistas, não

---

<sup>184</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* [Guia dos Perplexos]. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. (Guia dos Perplexos. 2:36.

<sup>185</sup>DAN, J. *Early Conceptions/In the Shiur Komah*. [shtmlp://www.myjewishlearning.com/beliefs/Theology/God](http://www.myjewishlearning.com/beliefs/Theology/God).

<sup>186</sup> MAIMÔNIDES (Yad, Yesodei ha-Torah, 7:1) *Há-Otzar*: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011.

<sup>187</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* [Guia dos Perplexos]. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. Guia I 64 252.

<sup>188</sup> MAIMÔNIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* [Guia dos Perplexos]. Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. Guia I 64 252.

indica que os cabalistas eram *per se* contra a filosofia. De certo modo, os cabalistas e os filósofos, sendo círculos que reuniam elites que floresciam ao lado das academias rabínicas, compartilhavam as mesmas prerrogativas intelectuais e interrogativas e até mesmo noções semelhantes quanto à necessidade de manter certas questões restritas aos seus grupos, já que ambos distinguiam entre conhecimento exotérico e esotérico e buscavam intensamente decifrar esse último<sup>189</sup>. Mesmo tentativas de leituras místicas de Maimônides ocorreram, mas, no geral, uma oposição foi sendo construída contra a narrativa proposta dentro do paradigma aristotélico, que hegemonizou a filosofia judaica nesse período.

É assim perceptível a existência de visões teológicas diferentes e até opostas no que se refere à ideia da imanência divina. Por exemplo, no *Sefer Há- Bahir* [Livro da Iluminação], que começou a circular na Provença na segunda metade do século XII da era comum sobre a Glória, lemos:

אמר רבי רחומאי כבוד ול"ב הרי הם אחד, אלא שהכבוד נקרא על שם פעולת מעלה, ולב נקרא ע פעולת מטה,

והיינו כבוד השם והיינו לב השמים:

Disse (ensinava) o rabi Rahumai: Glória [*kavod*] e Coração [*Lev*] ambos têm mesmo valor numérico (32). São ambos um só, mas a Glória se refere à sua atividade nas alturas, e o Coração se refere à sua atividade abaixo. Glória do Nome (de Deus) e o coração do céu são ambos idênticos.<sup>190</sup>

A Glória de Deus, que em outras passagens do *Bahir* é descrita como presença invisível no mundo e como água que se espalha por todo o jardim (o mundo), é aqui, nesta passagem, identificada com a essência (coração) que está acima e abaixo. Descrita como água e como essência ela é o elemento divino que dá sustentação tanto à existência do mundo quanto à essência dos céus. Nesta passagem, a menção ao número 32, isto é, a relação da numerologia [guemátria] entre as palavras *kavod* e *lev*, é uma alusão aos primeiros capítulos do *Sefer Yetzirá* [Livro da Formação/Criação]. O *Yetzirá*, que Scholem afirma ter sido composto no período talmúdico, entre os séculos III a VI da era comum, é um texto da antiga literatura de *Maasse Bereshit* e *Maase Merkavá*. Uma nova mística surge da reinterpretação do *Yetzirá* feita nos séculos XII e XIII da era comum por diferentes correntes místicas como os *hassidei ashkenaz* ou o grupo em torno do qual o *Bahir* surgiu na Provença. Desse primeiro grupo, participou Avraham ben David de Posquieres. Essa reinterpretação do *Yetzirá* à luz do *Bahir* é

<sup>189</sup> MUSALL, F. *Herausgeforderte Identität: Kontextwechsel am Beispiel Von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*, Schiften der Horshule fur Judische Studen Heidelberg, Heidelberg, 2008. pp. L

<sup>190</sup> *Sefer Há- Bahir* 134: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011.

posteriormente levada a Aragão, quando da criação do círculo de Gerona por Isaac, o Cego, filho e discípulo de Avraham ben David. O principal discípulo de Isaac, o Cego, é Azriel de Gerona. Um exemplo interessante de interpretação imanentista do *Yetzirá* é o comentário que Nahmanides (séc. XIII da era comum), discípulo de Azriel de Genora, faz da seguinte passagem do *Yetzirá* 1:5:

עשר ספירות בלי מה מדתן עשר שאין להם סוף עומק ראשית ועומק אחרית עומק טוב ועומק רע עומק רום ועומק תחת

עומק מזרח ועומק מערב עומק צפון ועומק דרום אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון קדשו ועד עדי עד:

Dez Sefirot inefáveis. Suas dimensões são dez que não tem fim [*she-ein ba-hen sof*]. Profundidade primeira e profundidade última; Profundidade [*omek*] do bem e profundidade do mal; profundidade superior e profundidade inferior; profundidade do oriente e profundidade do ocidente; profundidade do norte e profundidade do sul. Um único Senhor, El, o rei, domina sobre todas elas desde a residência de sua santidade por toda eternidade<sup>191</sup>.

O tema das *sefirot* aparece pela primeira vez no *Yetzirá*, porém, lá elas não são claramente identificadas. Na *kabalá* elas serão identificadas com os atributos divinos no esquema que ficou conhecido como a Árvore da Vida [*Etz Haim*]. Em seu interessante comentário sobre esta passagem, Nahmanides identifica cada uma das profundidades sem fim com as seis direções do espaço, o antes e o depois, e as oposições de bem e mal do juízo de valores. Ou seja, os atributos divinos são identificados em parte com a extensão num contínuo infinito, que funciona como arcabouço da realidade [*metziut*]<sup>192</sup>.

Tanto Scholem quanto Idel, dois autores de linhas divergentes na pesquisa contemporânea dos textos da mística judaica medieval,<sup>193</sup> concordam que há tendências, que ambos chamam de panteístas expressadas nessa literatura em torno de noções como *Ein-Sof* e *Kavod*. Exemplos são livros como *Tzurat HaOlam* (A Forma do Mundo) e *Ner Elohim* (Lâmpada de Deus), onde as tendências panteístas e imanentistas são expressas com afirmações como “Ele está em tudo e tudo está Nele”. Por sinal, é muito interessante notar como a linguagem utilizada em ambos os títulos se aproximam da utilizada por Crescas em *Or HáShem* [*Luz do Nome Divino*]. Brian P. Copenhagen, em seu interessantíssimo artigo “Jewish Theologies of Space in Scientific

<sup>191</sup> *Sefer Yetzirá*, Yeshivat Kol Yehuda, Jerusalém, 1990, p. 49.

<sup>192</sup> *Sefer Yetzirá*, Yeshivat Kol Yehuda, Jerusalém, 1990, p. 49.

<sup>193</sup> SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972 (Col. Estudos, 12). SCHOLEM, Gershon. *Origins of the Kabbalah*, Princeton, JPS e Princeton University Press, 1990 IDEL, Moshe. *Cabala: Novas Perspectivas*. São Paulo. Ed. Perspiciva, 2000.

Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors”<sup>194</sup> expõe de modo bastante extenso a relação de influência entre a *Kabalá* e as teologias medievais judaicas e renascentistas na Europa, até autores ingleses, que no século XVII, identificam Deus com o espaço infinito.

Outro exemplo interessante é o livro *Guinat Egóz* [*Pomar de Amendoeiras*], escrito por Yossef Gikatila no final do século XIII. Gikatila, que nasceu em Barcelona, era discípulo de Avraham Abuláfia, um dos místicos medievais que procurou aproximar a filosofia e a mística. No livro de Gikatila é nítido o uso do vocabulário filosófico hebraico medieval mesclado com os temas da *kabalá*. Um dos temas centrais do livro é a ideia de que o Tetragrama, o nome divino YHWH, que é uma palavra ligada a raiz do verbo ser [*haia*], significa que Deus é ao mesmo tempo *hovê* [aquele que é, que existe em ato] e a *havaia* [a existência como ser e vir a ser, a ação impessoal de ser]. O ser de Deus abarca assim toda existência. Assim Gikalita refere-se a Deus como forma e lugar do mundo com as seguintes palavras:

כי ההויה מלבשת צורה לכל בעל צורה ... כי הוא מקום לכל מקום

Pois a existência [*havaia*] veste de forma todos os entes que têm forma... Visto que ele é o lugar de todos os lugares.<sup>195</sup>

A existência divina é descrita aqui como forma dos seres e, ao mesmo tempo, lugar do mundo, em termos muito próximos aos usados por Crescas, como aquela que abarca e envolve o mundo. Mas, envolvendo e envelopando o mundo, ele não é, por sua vez, envolvido por nada. No capítulo dedicado a ideia de Deus como *Há-Makom* ele escreve:

והוא מקום שאין לו מקום והויה שאין זולתה הויה

E Ele é o lugar que não tem lugar e a existência para além da qual não há nada [outra existência].

<sup>196</sup>

E assim ele conclui de modo místico:

כי סוד ההויה הוא סוד המקום...

Pois o segredo da existência é o segredo do lugar.<sup>197</sup>

E citando Isaias 66:1-2, onde se lê: “Assim diz YHWH: O céu é o meu trono, e a terra o escabelo dos meus pés; que casa me edificariais vós? E qual seria o lugar do meu descanso?”

<sup>194</sup> COPENHAVER, BRIAN p. Jewish Theologies of Space in Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors, in *Annals of Science* n. 37, 1979, p. 489 – 548.

<sup>195</sup> GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat HaHaiim VeHaShalom, 2011, p. 98.

<sup>196</sup> GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat HaHaiim VeHaShalom, 2011p. 350.

<sup>197</sup> GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat HaHaiim VeHaShalom, 2011p. 350.

Porque a minha mão fez todas estas coisas, e assim todas elas foram feitas, diz YHWH”, Gikatila comenta:

כלומר כל המקומות כולם אני המצאתים ואני מקום להם ונבדל אני מהם ובי הם תלויים...

Em outras palavras, todos os lugares, sem exceção, Eu fiz existirem e Eu sou o lugar de todos, mas Sou separado [transcendente] deles, de Mim eles dependem para existir.<sup>198</sup>

Não se trata aqui exatamente de uma ideia de imanência radical, mas de um panenteísmo no qual Deus é concebido como imanente e transcendente, pois ele é o lugar da existência, mas sua quiddidade vai além da essência dos entes.

Em outro capítulo dedicado á ideia de que Deus que preenche o mundo, esse conceito paradoxal de Deus como imanente e transcendente é novamente abordado:

וההויה היא ממלאה את כולם וסובלת אותם... הוא מקום לעולם ואין עולמו מקומו, באמת כן הוא, כי ההויה היא

מקום לעולם בהיותה סובלת הנמצאים ואין העולם מקום להויה.

E a existência divina preenche a todos e é o suporte deles... Ele é o lugar do mundo e o mundo não é o seu lugar, isso é completamente verdadeiro, pois a existência é o lugar do mundo, pois ela é o suporte de todos os seres criados e o mundo não é o lugar da existência.<sup>199</sup>

Vemos assim que a filosofia medieval judaica e os autores da literatura mística tenderam a interpretar de modo oposto as mesmas fontes bíblicas e rabínicas no tocante ao tema da transcendência *versus* a imanência divina. Essa controvérsia é também, como visto até aqui, anterior ao período medieval e já pode ser detectada nas leituras das fontes bíblicas feitas na literatura rabínica, e que vai tomando diferentes nuances nas diversas literaturas e tradições sapienciais judaicas que se seguiram. No entanto, no período medieval, principalmente a partir de Maimônides e de sua particular interpretação de Aristóteles, a ideia da incorporeidade divina, entendida como transcendência radical, tornou-se uma ideia amplamente aceita nos círculos filosóficos até o ponto de que qualquer ideia de imanência fosse criticada como mero antropomorfismo ou corporificação. Um exemplo dessa posição é o comentário do averroísta Moisés Narboni, que argumenta que afirmar que Deus é o lugar do mundo “não significa que ele seja um corpo que envolve o mundo como imaginam os kabalistas”.<sup>200</sup>

<sup>198</sup> GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat HaHaiim VeHaShalom, 2011p. 351.

<sup>199</sup> GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat HaHaiim VeHaShalom, 2011p. 375.

<sup>200</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 nota 6, p. 395.

#### 2.4. *Kavod e HaMakom em Crescas*

Esta longa exposição da trajetória e nuances, que foi assumindo o conceito de Glória [*Kavod*] nas diversas correntes de pensamento e literaturas sapienciais da tradição judaica, serve para contextualizar e assim esclarecer a leitura e a posição de Crescas neste debate intergeracional que, afinal de contas, é o que constitui uma tradição sapiencial. Igualmente, essa contextualização permite entender a relação que ele faz entre Glória e a ideia de Deus como lugar do mundo [*Há-Makom*] e forma da realidade [*Tzurat kol Há-Metziut*], elaborada no final do apêndice da segunda meditação em *Or Há-Shem* [*Luz do Nome Divino*] 1,2,1.

Voltemos à referida passagem:

"הוא מקומו של עולם". והיה הדמיון הזה נפלא. כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו, כן כבודו

יתברך בכל חלקי העולם ומלואו, כאמרו (ישעיה ו, ג), "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו".

“Ele é o Lugar do mundo”. Esta imagem [*há-demon há-ze*] é extraordinariamente pertinente<sup>201</sup>, pois, assim como as dimensões do vazio [*rahake há-panui*] penetram as dimensões do corpo e o preenchem [*u-meloo*] completamente, do mesmo modo, sua Glória [*Kevodo*], bendita seja ela, está em todas as partes do mundo [*helke há-olam*] e o preenche; assim como está escrito: “Santo, Santo, Santo é YHWH dos Exércitos, toda a terra está preenchida pela sua Glória (Presença)” (Isaias 6:3).

A comparação entre a relação que o vazio [*panui*], ou seja, o vácuo [*reikut*] como extensão tridimensional imaterial [*nivdal*] infinita tem com os corpos e a relação que a Glória [*Kavod*], isto é a Presença Divina imaterial infinita, tem com o mundo, mostra, em primeiro lugar, que para Crescas os dois conceitos mantêm entre si uma relação por anfibologia. O espaço é *nivdal* [imaterial] e infinito e o *Kavod* também. Isso faz ressaltar o sentido da noção de imanência divina no pensamento de Crescas. Na medida em que ambos estão relacionados, por igualmente preencherem o mundo, fica evidente que a extensão é formulada como atributo comum entre o espaço e a Glória, isto é a Presença. O espaço como extensão tridimensional é *nivdal* [incorpóreo] assim como a Glória [*Kavod*] é incorpórea. Sendo ambos existências incorpóreas, não apenas envelopam, mas preenchem na plenitude e recebem em si, locam, todos os corpos e todo o mundo.

---

<sup>201</sup> Proposta de tradução desta passagem por Smelovitch “Cette comparaison est d’une pertinence extraordinaire car,” SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp. 396.

Smlovitch entende aqui, talvez em virtude da expressão “esta imagem” [*há-demion há-ze*], que ele traduz como “esta comparação”, que Crescas admitiria graus diferentes de imaterialidade ou incorporeidade<sup>202</sup>. Essa interpretação deve ser entendida, no entanto, à luz da terceira seção do primeiro discurso de *Luz do Nome Divino*, onde Crescas discorre sobre sua noção de existência de Deus e lá argumenta contra a noção de homonímia de conceitos como o único modo de relacionar o ser necessário, Deus, com os seres contingentes. Ao invés disso, ele propõe que a relação conceitual entre eles deva ser entendida como de anfibologia. As perfeições que se afirmam de Deus, ser necessário e infinito, podem ser afirmadas acerca dos seres, contingentes e finitos; porém de Deus se diz, com primazia; e dos seres, secundariamente, mas essa diferença nunca é de completa homonímia, o que implicaria radical diferença de substância entre Deus e os seres. Ao contrário, é possível falar de Deus e dos seres sempre através de uma linguagem que subentende certa anfibologia. Assim, não se pode falar em duas substâncias radicalmente separadas, a do ser necessário [*Matzui Rishon*] e a dos seres contingentes [*hanimtzaim*] como em Maimônides. Deus é entendido como o lugar do mundo, não apenas no sentido de lugar como o que envelope, mas também como o que penetra até preencher completamente e que o estrutura. Neste sentido, Deus é a forma do mundo, pois, como visto antes, Crescas relaciona a noção de forma corporal com as três dimensões do vazio determinadas como lugar do corpo. Essa relação entre forma corporal e lugar, é um dos fatores que levam Crescas a rejeitar a ideia de lugar natural de Aristóteles. Seguindo sua teoria da criação contínua, Deus, como forma de toda a realidade, isto é, como sua enteléquia, é a forma sempre atual do mundo. A Shekhiná, sua Presença é esta atualidade.

Segundo Crescas, o espaço, isto é, o vácuo vazio, ou seja, as três dimensões imateriais, na medida em que é lugar, está em certa interpenetração com os corpos, porém, também numa ordem de primazia em relação aos corpos. O vazio é ontologicamente anterior ao corpo. Ou seja, o conceito de lugar vazio, talvez por ser anterior à experiência sensível, é aqui um conceito metafísico, que, no entanto, está em íntima relação com os corpos, pois é suporte de sua existência. Notemos como ao mesmo tempo em que Crescas descreve a relação de Deus com o mundo, como lugar e forma daquele, ele também esclarece sua noção de extensão tridimensional, isto é, de espaço. Isso levou Smilevitch a concluir que a Glória é o espaço imaterial infinito, ou seja, “Deus é por assim dizer (metaforicamente) o espaço puro do

---

<sup>202</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 397.

universo”<sup>203</sup>. Por Deus não poder ser descrito somente como espaço é que isso é uma metáfora, no entanto, como diz uma passagem *midráshica*, “que esta metáfora não seja leve aos teus olhos”<sup>204</sup>. Há certamente elementos de uma teologia do espaço, que guarda alguma semelhança com aquela descrita por Brian P. Copenhaver em seu interessantíssimo artigo “Jewish Theologies of Space in Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors”<sup>205</sup> e também descrita por Alexandre Koyré<sup>206</sup>, em *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*.

Crescas sustenta uma posição *sui generis* de em relação ao paradigma amplamente aceito nos círculos filosóficos de seu tempo porque sua ideia de Deus está mais próxima daquela da literatura mística do que do paradigma aristotélico filtrado pela recepção de Maimônides e Averróis. Wolfson já tinha percebido em suas notas e comentários a relação entre a noção de Glória, tal como apresentada por Crescas, com o pensamento *kabalista*<sup>207</sup>. Harvey demonstra que, apesar de haver poucas referências diretas à literatura *kabalista* em *Or Há-Shem*, duas ao *Sefer Yetzirá* e uma ao *Bahir*, em várias passagens existem referências indiretas que apontam para o que ele entende como uma recepção de fontes da literatura mística medieval no pensamento de Crescas<sup>208</sup>. E, como já visto acima, sua linguagem e formulação conceitual é muito próxima da linguagem do *Guinat Egóz*, de Gikatila. Crescas, no entanto, não é exatamente um cabalista, assim como tampouco era alguém associado àqueles círculos filosóficos onde a obra de Maimônides era lida, recebida e estudada à luz de Averróis. Se há em Crescas esse encontro entre essas duas tradições sapienciais medievais judaicas, a mística e a filosofia, que tomaram posições antagônicas nas querelas acerca do pensamento de Maimônides, há também uma forte relação com uma terceira tradição sapiencial judaica, a tradição dos talmudistas, que ele recebe de Nissin ben Reuven Gerondi de quem foi por muitos anos discípulo na academia rabínica de Barcelona. Mussal vê nos três grupos, filósofos, kabalistas e talmudistas, as três principais correntes presentes nas academias que competiam

---

<sup>203</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.

<sup>204</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.

<sup>205</sup> COPENHAVER, BRIAN p. Jewish Theologies of Space in Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors, in *Annals of Science* n. 37, 1979, p. 489 – 548.

<sup>206</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. São Paulo, Edusp, 1979.

<sup>207</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas’ Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p. 460 – 461.

<sup>208</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought).

pelos corações e mentes das comunidades judaicas presentes na Europa latina mediterrânea no “outono da Idade Média”<sup>209</sup>. É interessantíssimo que Crescas esteja na confluência dessas três tradições sapienciais. Quando a recepção de ideias cabalísticas em Crescas, que fora notada por Wolfson e Harvey, é entendida à luz do movimento geral da argumentação do Primeiro Discurso de *Or HaShem*, isto é, da crítica às provas maimonidianas para a existência de Deus, então ressalta à vista que elas se dão no contexto da oposição entre uma metafísica que aceita imanência e outra da transcendência radical. A de Crescas não é a imanência radical de Espinosa em oposição à transcendência radical de Maimônides, mas uma posição mais próxima do panenteísmo da mística, formulada entre ambas, porém mais próxima de Espinosa. A crítica às provas da existência de Deus e de suas bases se dá porque elas provam a existência de um Deus radicalmente transcendente, que, para Crescas, não se adapta com o que ele considera condizente com a tradição e a razão.

As ideias de transcendência radical de Maimônides e de imanência absoluta de Espinosa, são modelos acerca do ser necessário certamente opostos, mas que, no entanto, têm em comum enorme coesão lógica interna de cada um deles. O modelo de Crescas é muito mais tensionado internamente, como se pode notar nas passagens no final da segunda meditação em *OH* 1,2,1 onde aflora uma certa tensão em sua formulação da imanência, pois logo adiante ele escreve:

ירצה, כי עם היותו קדוש ונבדל בשלש קדשות, שירמוז בהם אל היותו נבדל משלשה עולמות, הגה מלא כל הארץ,

שהוא יסוד העכור שביסודות, כבודו.

“Se você quiser (pode-se dizer que), apesar de Ele ser Santo [*Kadosh*] e distinto/transcendente [*nivdal*] por três santidades, que são alusões aos três mundos dos quais ele é transcendente, ainda assim Ele preenche toda a terra, pois a sua Presença é o substrato (fundação) que impregna os elementos, mesmo o mais desprezível”.<sup>210</sup>

Estão fortemente relacionadas a afirmação de Crescas de que Deus é distinto, isto é, transcendente e a afirmação de que sua quiddidade não é acessível a outro que não ele mesmo<sup>211</sup>. Ainda assim, ele afirma que o *Kavod* está presente no mundo como substrato [*yessod*] dos elementos, mesmo do mais desprezível. Wolfson entende esta passagem como uma alusão à

<sup>209</sup> MUSALL, F. *Herausgeforderte Identität: Kontextwechsel am Beispiel Von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*, Schriften der Horshule für Jüdische Studien Heidelberg, Heidelberg, 2008. pp.

<sup>210</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1 pp. 69.

<sup>211</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3,1 SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.

teoria cabalística das *Sefirot*, os atributos divinos presentes no mundo. A ideia das *sefirot*, que tem sua origem no *Sefer Yetzirá*, foi bastante modificada, detalhada e especificada à luz do *Bahir* e, no século XIII da era comum, organizada no esquema da Árvore da Vida [*Etz Haim*], tal como desenvolvido na literatura cabalística desde então. Segundo Smilevitch, a mesma interpretação desta passagem é seguida por Urbach<sup>212</sup>. Para Smilevitch o termo *Kavod* é usado por Crescas para exprimir diretamente a existência imaterial de Deus, que preenche e abriga todo o universo<sup>213</sup>.

Entretanto, Crescas prossegue argumentando segundo seu *pilpul*, sua dialética filosófica, o que então leva essa questão a uma solução aparentemente dual:

ומזה הענין אמרו (יחזקאל ג, יב), "ברוך כבוד ה' ממקומו". כלומר, שתואר הברכה והשפע ממקומו, ר"ל מעצמותו ולא מזולתו. ויהיה הכנוי "ממקומו" שב אל הכבוד. ואם תרצה שיהיה הכבוד נאצל, יהיה הענין כפשוטו, ויהיה הכנוי שב אל השם; כלומר, שכבוד ה' ברוך ומשפע ממקום השם, ר"ל עצמותו, להיותו נאצל ממנו. ולא יצטרך לפרוש הרב אשר פירש מקומו - מדרגתו. כי אין ראוי ליחס מדרגה אצל השם. וזה מה שראינו לחתום בו זה העיון השני:

Sobre esse assunto, disseram: “Bendita seja a Presença de Deus desde seu lugar” (Ez. 3:12).

Ou seja, atribuindo a bênção e abundância proveniente de seu lugar, em outras palavras, da essência mesma de Deus e não de outra coisa. Mas se você prefere entender que sua Presença é uma realidade derivada (emanada) de Deus, a frase então se entende num sentido mais literal e assim lugar se refere a Deus e o sentido do verso seria que a Presença do Eterno é bendita (abençoa) e emana da essência mesma de Deus. A interpretação de Maimônides que entende a palavra lugar no sentido de elevado grau da divindade é, assim, sem sentido, pois é impróprio assinalar a Deus algum grau qualquer. Assim, nós julgamos por bem concluir a segunda meditação.

Segundo esta passagem, o conceito de Presença entre os comentaristas é entendido de duas maneiras: em primeiro lugar, como manifestação do próprio Deus no mundo, à maneira do esquema da árvore das *sefirot* e, assim, a imanência poderia ser-lhe atribuída diretamente e em sentido próprio. Mas, concede Crescas, em segundo lugar, a Presença pode ser tida por alguns como uma realidade emanada e ser distinta de Deus. Note-se que Crescas fala de algo emanado [*nitzal*], não de algo criado. Neste caso, o que seria ela? Ele descarta que seja uma alusão que se refere à diferença de substância entre Deus e os seres, como propõe Maimônides, afirmando que a Presença seria uma referência ao grau elevado de sua existência. A Presença, nesse caso, seria uma atividade divina no mundo. Que atividade é esta? Na linguagem do

<sup>212</sup> SMILEVITCH, Eric, *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 396 -397, nota 5 Urbach 819

<sup>213</sup> SMILEVITCH, Eric, *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 396 -397, nota 5

versículo, é abençoar o mundo. À luz da terceira seção do primeiro discurso de *Or Há-Shem*, onde Crescas discute suas provas para a existência, a unidade e a incorporeidade de Deus, Deus abençoa o mundo pela atividade que é a outorga se Si mesmo, isto é, a atividade perpétua e constante de outorga de existência ao mundo infinito [*metziut*]<sup>214</sup>, sendo sua forma e lugar para sua existência. Os seres são assim manifestações dessa atividade que se expressa em Deus como felicidade, e se manifesta no mundo como outorga de existência, ao que Crescas chama amor<sup>215</sup>. O amor divino é ser Deus a causa imanente de cada elemento de toda a série infinita de causas e efeitos que gera a realidade<sup>216</sup>. Essa ideia do amor divino como elemento fecundante terá desdobramentos interessantes na recepção de Crescas, durante o Renascimento Italiano, em Picco Della Mirandola, Leão Hebreu e Giordano Bruno. Aqui, no entanto, a Presença é concebida como uma forma de manifestação da imanência, não como primeiro intelecto maimonidiano, mas como lugar, elemento fundante que impregna o mundo e fonte de bênção.

Wolfson entende a dualidade da formulação da ideia de Glória nessa passagem como uma tentativa de Crescas na direção da imanência que, no entanto, não atinge o alvo e não se realiza completamente como em Espinosa. De acordo com Fraenkel, o pensamento de Crescas permanece, no final das contas, com a ideia de um Deus essencialmente transcendente. Tony Levi propõe, por outro lado, que Crescas de fato chega a uma concepção imanentista, mas concede retoricamente à possibilidade de ela ser apenas indireta<sup>217</sup>. Importante ressaltar que Crescas recepciona em seu pensamento o debate sobre transcendência e imanência feito na literatura mística de seu tempo, que também apresentavam muitas posições variantes dentro do espectro de possibilidades acerca do entendimento da relação entre a divindade e o mundo. Este debate, recebeu fortes ecos de elementos neoplatônicos, que transparecem em conceitos como os de emanção e hipóstase ligados às *sefirot*. Na literatura mística, o debate tendeu para a solução panenteísta de um *pilpul*, isto é de uma dialética entre imanência e transcendência. Ao trazer conceitos oriundos da mística para o debate filosófico, Crescas termina por conceber e compor outra metafísica, diferente daquela que preponderava na literatura oriunda dos círculos filosóficos hegemonzados pelo aristotelismo. Aquilo que Wolfson denomina de nova

---

<sup>214</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3,5.

<sup>215</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3,5, SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.162.

<sup>216</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3,5, SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.162.

<sup>217</sup> LÉVY, Tony. L'infini selon Rabbi Hasdaï Crescas (1340-1412) in *Inquisition et pérennité* (1992) 161-166, 1992.

concepção do universo<sup>218</sup> e que Pines e Harvey ligam com a nova física do século XIV<sup>219</sup>, que vinha sendo formulada nas universidades cristãs como tentativa de superação do aristotelismo, principalmente do averroísmo, após as condenações de 1277, e que encontra, em Crescas, o início da formulação de uma física, isto é, de uma descrição do mundo que vem amparada na formulação filosófica de uma nova, ou talvez fosse melhor dizer de uma outra metafísica, em claro debate com a tradição filosófica judaica e árabe, que traz em seu bojo elementos oriundos de tradições sapienciais judaicas não filosóficas, particularmente da literatura mística e dos comentadores do *Talmud*.

Talvez estes elementos tenham sido os responsáveis por ele ter formulado uma alternativa ao paradigma aristotélico que, nos círculos escolásticos latinos, pensadores como Buridan e Oresme, até mesmo antes de Crescas, já haviam buscado, mas que não chegaram a atingir e realizar<sup>220</sup>. Oresme, por exemplo, concebe um espaço extra mundo, mas afirma que este seria totalmente espiritual e desprovido de matéria e corpos. Durante os anos em que escreveu *Or Há-Shem*, em Saragossa, na corte de João I e Violante, reis de Aragão, em meio a humanistas cristãos como Bernard Metge, Crescas teria todas as possibilidades de travar contato com a reação antiaristotélica cristã, no século XIV e XV da era comum. Ele aborda os mesmos temas que Buridan e Oresme, porém com o uso de referências judaicas às quais eles não tiveram acesso.

Tendo seu pensamento bebido em tantas fontes, perante os círculos filosóficos judaicos de seu tempo, Crescas era uma *avis rara*, mas a recepção renascentista e pós-renascentista de seu pensamento corrobora que ele estava de algum modo em pleno caminho de afastamento do espírito medieval e aproximação do renascentista. Trinta anos depois da publicação de *Or Há-Shem*, em 1410, Nicolau de Cusa publicou seu livro *De Docta Ignorantia*, em 1440, onde versa também sobre o universo infinito.

---

<sup>218</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

<sup>219</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967, HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought).

<sup>220</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought).

### 3 A UNIVOCIDADE DO SER E A EXISTÊNCIA DE DEUS

#### 3.1 Distinção entre Quididade e Existência em Deus

Na terceira seção do primeiro tratado de *Or Hashem*, Hasdai Crescas conclui sua crítica a Maimônides ao completar a análise das provas para a existência, a unidade e a incorporeidade de Deus, apresentadas no *Guia dos Perplexos*. Nesse caminho, ele chegará ao final do primeiro tratado, com sua abordagem do significado do amor divino. Numa retrospectiva da senda trilhada por ele ao longo do primeiro tratado de *Or Hashem*, é possível notar que segue um caminho argumentativo no qual debate com Maimônides e, por extensão, com outros filósofos aristotelizantes medievais árabes e judeus. É assim que Crescas, na primeira seção das três que compõem o primeiro tratado, expõe os argumentos de seus adversários em favor das 26 proposições e as provas da existência de Deus, tal como entendidas à luz dos comentadores avicenianos e averroístas de Maimônides. Crescas debate tanto com a posição aristotelizante elaborada por Avicena, modulada por elementos neoplatônicos, quanto com a de Averróis, que se distancia dos elementos neoplatônicos em prol de uma releitura de Aristóteles.

O resultado dessas críticas implica a rejeição da física aristotélica, tal como recebida na tradição da filosofia medieval árabe e judaica, mas Crescas não debate somente com esses autores, cujas obras estavam disponíveis em hebraico, para chegar a essa nova física. Além da relação com a *falsafa*, o debate antiaristotélico latino ecoa em Crescas. Como já mencionado, Shlomo Pines e os pesquisadores que seguem sua abordagem veem também, em *Or Hashem*, um diálogo e um debate em voz baixa, nas entrelinhas, com diversos filósofos escolásticos latinos, em especial com Duns Escoto, Jean Buridan e Nicolau Oresme. São esses os latinos cujas obras refletem os ecos das condenações de Paris de 1277. No campo das literaturas sapienciais judaicas do medievo, há ainda a recepção de fontes oriundas da literatura mística e da vasta literatura talmúdica, ambas amplamente cultivadas em Aragão e na Provença. O diálogo com essas fontes é menos velado que aquele travado com os latinos. O interessante é que essas tradições sapienciais judaicas não filosóficas refletem, como nos escritos de autores do círculo de Girona, elementos de uma recepção eclética de ideias tanto neoplatônicas quanto estoicas<sup>221</sup>. De todo esse complexo caminho emerge a física esboçada por Crescas, que defende a possibilidade de um universo infinito e eterno, formado por mundos finitos, em que o vácuo

---

<sup>221</sup> FREUNDENTAL, Gad. L'heritage de La physique stöïcienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, Sefer Há-Maskil), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998

é o lugar geral de todos os corpos. Ao final, também são rejeitadas outras noções aristotélicas, como a de que o meio é necessário, para que ocorra o movimento, e a noção de lugar natural, para onde os elementos, terra, água, ar e fogo, respectivamente tenderiam.

Na terceira seção do primeiro tratado, ao concluir seu percurso, caracterizado por uma forma de debater que agrega elementos da dialética talmúdica e talvez da *disputatio* latina, Crescas apresenta finalmente suas provas para a existência, a unidade e a incorporeidade divinas. Essa apresentação das provas foi precedida e está embebida de uma veemente crítica à metafísica aristotelizante medieval, cujo resultado, no pensamento de Crescas, é fazer um esboço para além daquilo que Wolfson<sup>222</sup> caracterizou como uma nova física, a prenunciar aquela do Renascimento. Contudo, Crescas elabora também uma nova metafísica que entende Deus, sua existência e unidade, de modo muito diferente do Deus radicalmente transcendente do *Guia dos Perplexos* e do *Mishné Torá*. A ideia da transcendência divina era então tradição fortemente estabelecida nos círculos filosóficos judaicos. Na metafísica formulada por Crescas, Deus, apesar de sua quididade ser considerada inefável, incompreensível e transcendente, também apresenta aspectos de imanência, tais como sua presença, existência e, em sua atualidade constante, como causa primeira, geradora de infinitos efeitos. Deve-se notar que essa metafísica já é esboçada na segunda seção do primeiro tratado, na qual Deus é apresentado como lugar do universo, que é todo abrigado, envolvido e preenchido por sua Presença (*Kavod*), e também na concepção do ser necessário como causa primeira, imanente a cada elemento da série infinita de causas e efeitos. No entanto, é na terceira e última seção que finalmente são elaboradas as relações entre quididade e existência, atualidade e unidade, e também a questão de se os atributos essenciais divinos devem ser conhecidos pela via negativa de Maimônides ou por outra via, que é apresentada em suas teses. No auge do debate com Maimônides, Crescas defenderá a tese em prol dos infinitos atributos essenciais divinos e termina a terceira seção com sua discussão sobre a felicidade e o amor divinos. É por essa via que ele esboça sua teologia, divergente daquela elaborada por Maimônides.

Crescas começa a focar o tema da existência de Deus não somente distinguindo, mas também relacionando os conceitos de quididade e existência. Quididade, isto é, a essência de algo, é dita *mahut* no jargão filosófico hebraico medieval. Nesse mesmo hebraico filosófico medieval, existência é dita *metziut*. *Mahut* מהות é um substantivo abstrato, derivado da preposição interrogativa “mah” (“o quê?”), em hebraico. *Mahut*, tal como o termo latino

---

<sup>222</sup> WOLFSON, H. A. “Crescas on the Problem of Divine Attributes”. J.Q.R. 7 (1916). Pp. 1-44, 175-121 1971

quididade, é resposta à pergunta acerca da definição certa de uma coisa ou seu conceito, e portanto a exposição à razão de sua essência determinada. *Metziut* מציאות é também um substantivo abstrato, derivado da mesma raiz da do verbo *matzá* מצא que significa em geral encontrar, deparar-se, mas que no medievo recebeu na literatura filosófica o sentido adicional de existência ou realidade sensível. Assim, *metziut*, nos textos filosóficos hebraicos medievais usualmente significa existência ou realidade. O uso dessa raiz para denotar existência é anômalo no hebraico e tem sua origem no decalque do termo *wujud* usado na filosofia árabe<sup>223</sup>. Outros sinônimos de existência usados nos textos medievais judaicos, como esclarece Wolfson<sup>224</sup>, são *hiut* היוט ou *ieshut* ישות e *hovê* הוה. É interessante que estes últimos termos são mais comumente usados nos textos místicos da época, como no *Guinat Egóz*, de Yossef Gikatila (séc. XIII da era comum)<sup>225</sup>. Crescas prefere usar o termo *metziut*, mais comum no vocabulário filosófico hebraico medieval, que tornou-se de uso comum a partir das traduções hebraicas dos escritos de Maimônides e da filosofia islâmica. Isso porque ele se dirige a um leitor acostumado à linguagem dos textos filosóficos.

Nesse momento de seu debate com os aristotélicos, ele finalmente enfoca a disputa medieval acerca de qual é o sentido da afirmação de que “Deus existe”. Será que Deus, o ser necessário, existe no mesmo sentido em que os seres contingentes existem? Se nos seres em geral a existência é um acidente que agrega atualidade às suas essências, como um acidente, no caso, a existência poderia agregar algo à essência divina, uma vez que esta essência não admite acidentes? Para responder a essa questão, muitos medievais, partiam do pressuposto de que, no caso de Deus, sua existência deve ser considerada idêntica à sua essência. Esse era quase um lugar-comum desde Avicena, que era então aceito comumente, tanto entre árabes quanto entre judeus e latinos<sup>226</sup>. É nesse contexto que Crescas reflete sobre o que deve ser entendido por existência e por quididade e se tais conceitos são ou não idênticos no ser necessário. Essa investigação precede a enunciação de sua prova para a existência de Deus em *OH*, 1,3,2. Nessa discussão acerca da relação entre quididade e existência, ambas terminam por ser distinguidas não apenas nos seres em geral, mas até mesmo em Deus. Outra investigação empreendida por

---

<sup>223</sup> MENN, Stephen P. *Metafísica: Deus e ser*, em MCGRADE, A. S. (org) *Filosofia Medieval*, São Paulo, Idéias e Letras, 2008, pp. 189

<sup>224</sup> WOLFSON, H. A. “Crescas on the Problem of Divine Attributes”. *J.Q.R.* 7 (1916). Pp. 1-44, 175-121 (1916, pp. 186-189, nota 86)

<sup>225</sup> GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat HaHaiim VeHaShalom, 2011

<sup>226</sup> MENN, Stephen P. *Metafísica: Deus e ser*, em MCGRADE, A. S. (org) *Filosofia Medieval*, São Paulo, Idéias e Letras, 2008, pp. 179 -206

Crescas se volta para a pergunta se o conceito de existência aplicado ao ser necessário deve ser ou não tão radicalmente distinguido da existência do conjunto dos seres contingentes como faz Maimonides. Será que um atributo como existência tem, entre Deus e os seres em geral, uma relação de homonímia ou de anfibologia? Em outras palavras, será que a existência é predicada a Deus e aos seres de maneiras radicalmente distintas, sem nenhuma relação entre eles, ou, pelo contrário, a existência deve ser predicada a Deus e aos seres do mesmo modo, ainda que com diferença de grau ou de prioridade ontológica, mas sendo essencialmente o mesmo conceito? A questão aqui é se há um conceito geral de existência ou se são conceitos diferentes quando aplicados a Deus e aos seres, como propõe Maimônides. Em outras palavras, é ou não a existência de Deus completamente transcendente com relação à existência dos seres contingentes?

Nessa discussão Crescas se aproxima de modo notável de João Duns Escoto, que a partir da distinção entre quiddidade e existência, chega antes de Crescas na noção da univocidade do ser<sup>227</sup>. A coincidência no modo de abordar essa temática foi notada por Pines.<sup>228</sup> A univocidade do ser (*univocitas entis*) é uma noção concebida por Duns Scot. A univocidade do ser é a ideia de que o ser está no mesmo sentido de Deus e das criaturas. Ele se opõe à equivocidade e homonímia que estipulam uma diferença fundamental entre o significado de ser para Deus e para as criaturas. Não há no vocabulário de Crescas um termo semelhante à univocidade, mas ele chagará nesta mesma noção.

Refletindo sobre o que é a quiddidade divina, escreve Crescas:

הוא דבר מוסכם עליו מבעלי העיון ומכתובי התורה, שהוא נעלם תכלית ההעלם, באופן שהשגת מהותו לזולתו  
נמנע

A opinião comum entre os pensadores racionalistas (*baale hayiium* - filósofos) e os versados na Torá é que [a quiddidade divina] é absolutamente esquivada (*neelam takhlit hahaelem*), de sorte que a percepção de sua quiddidade (*mahuto*) é impossível a outro além dele. (*OH*, 1,3,1).

<sup>227</sup> GILSON, Etienne, Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto / [tradução Tiago José Risi Leme]. – São Paulo, Paulus 2010. – (Coleção filosofia):, p. 152: “Assim sendo, a univocidade do ser, do modo como Duns Escoto a empresta de Avicena, se reduz essencialmente à afirmação de que o Ser, causa de todos os seres, nos dotou de uma luz natural à sua semelhança. Imagem d’Aquele que é, nosso intelecto nada pode conceber sem concebê-lo sob as espécies do ser.

<sup>228</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967. P. 27 -29

Conforme já mencionado, o termo hebraico, usado nessa passagem para quiddidade, é מהות *mahut*, um substantivo construído a partir da preposição interrogativa “*mah*”, que em hebraico significa “o quê?,” unido ao sufixo *-ut*, usado para dar o sentido de substantivo abstrato. Trata-se de um termo que surge no hebraico medieval. É notável como o termo português “quiddidade”, também cunhado pelos latinos medievais, tenha sentido semelhante. Ambos os termos – quiddidade e *mahut* – são usados para traduzir o vocabulário aristotélico quando o estagirita pergunta sobre o que é a coisa, ou seja, qual é sua definição, isto é, sua essência. Em outras passagens, Crescas usa o termo *etzem*, que, originalmente, significa “osso”, mas que também é usado nos textos filosóficos medievais para dizer essência. Crescas principia esse trecho aparentemente concordando com Maimônides e com o conjunto da tradição filosófica medieval ao afirmar que a quiddidade ou a essência divina é *neelam takhlit hahaelem*, literalmente, oculta para além de todo limite de ocultação. Assim, nenhum outro ser além do próprio Deus pode ter a compreensão de sua quiddidade e abarcá-la com o intelecto. Nesse sentido, a essência divina é também considerada transcendente.

Contudo, essa concordância inicial com Maimônides logo é problematizada por meio do debate sobre a interpretação da passagem bíblica, em Êxodo 33:11-20, na qual Moisés roga a Deus que lhe revele sua Glória:

11 E falava YHWH a Moisés face a face, como qualquer fala com o seu amigo [...].

13 Agora, pois, se tenho achado graça aos teus olhos, rogo-te que me faças saber o teu caminho, e conhecer-te-ei, para que ache graça aos teus olhos; e considera que esta nação é o teu povo.

[...]

17 Então disse o YHWH a Moisés: Farei também isto, que tens dito; porquanto achaste graça aos meus olhos, e te conheço por nome.

18 Então ele disse: Rogo-te que me mostres a tua Presença/Glória (Kavod).

19 Porém ele disse: Eu farei passar toda a minha bondade por diante de ti, e proclamarei o nome YHWH diante de ti; e terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia, e me compadecerei de quem eu me compadecer.

20 E disse mais: Contudo, não poderás ver a minha face, porquanto homem nenhum verá a minha face, e viverá.<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Em hebraico, no texto bíblico, lê-se: ודבר יקוק אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו ושב אל המחנה ומשרתו: (יב) ויאמר משה אל יקוק ראה אתה אמר אלי העל את העם הזה ואתה לא הודעתני את אשר יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל: ס תשלח עמי ואתה אמרת ידעתוך בשם וגם מצאת חן בעיני: (יג) ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן

No *Guia I*, 54, Maimônides utiliza-se dessa mesma passagem bíblica para afirmar que a Escritura apoia sua ideia de que Deus tem uma existência radicalmente transcendente, isto é, a substância divina é totalmente diferente da substância do mundo. É desse modo que ele interpreta Êxodo 33:18 – em que Moisés se dirige a Deus com “Rogo-te que me mostres a tua Glória/Presença” – ao entender a frase como a súplica feita por Moisés para que Deus lhe permitisse compreender a essência divina e a resposta de Deus de que esta é inatingível e além da compreensão. No contexto daquele capítulo do *Guia*, essa passagem bíblica é interpretada como um ensinamento profético transmitido por intermédio de Moisés de que, enquanto a essência divina está além de toda compreensão, somente por seus caminhos, isto é, por meio de suas ações é que Deus pode ser conhecido. As ações divinas não são atributos essenciais, mas, segundo Maimônides, são os meios pelos quais os seres humanos podem obter algum conhecimento sobre Deus. No entanto, ao responder a Moisés “Não poderás ver a minha face” (Êxodo 33:20), Deus estaria afirmando assim a absoluta transcendência de sua essência. Para Maimônides, somente os atributos de ação, que não são verdadeiros atributos de Deus, mas sim caminhos pelos quais sua influência é testemunhada, são acessíveis aos homens.

Crescas questiona essa interpretação, perguntando como o príncipe dos profetas poderia ignorar a impossibilidade de conhecer a quiddidade divina, clara a qualquer filósofo principiante, quando ele mesmo teria chegado a um grau de elevação maior do que todos os profetas e sábios? Como Maimônides justificaria a ignorância de um princípio tão básico por parte de Moisés? Crescas especula que Maimônides poderia responder a essa objeção supondo que Moisés não teria de fato rogado a Deus para revelar sua essência, mas essa passagem seria apenas uma visão que teria ocorrido a Moisés, num transe profético, para que por meio dela fosse ensinado que a quiddidade divina é incognoscível. No entanto, contra-argumenta Crescas, “esta interpretação do versículo é contrária à da maior parte dos comentadores” (*OH*, 1,3,1). De fato, três dos mais importantes comentadores medievais dessa passagem bíblica – Rashi (séc. XI da era comum), Abraham ibn Ezra (séc. XII da era comum) e Nahmanides (séc. XIII da era comum) –, muito conhecidos no período e na região onde viveu Crescas, divergem da interpretação de Maimônides, pois interpretam a passagem à luz do versículo “E falava o YHWH a Moisés face a face” (Êxodo 33:11). A expressão “face a face” (*panim el panim*) é interpretada na *agadá* e

---

בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה: (יד) ויאמר פני ילכו והנחתי לך: (טו) ויאמר אליו אם אין פניך הלכים אל תעלנו מזה: (טז) ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה: פ(יז) ויאמר יקוק אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם: (יח) ויאמר הראני נא את כבודך: (יט) ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם יקוק לפניך וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם: (כ) ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי:

em vários *midrashim* com o significado de que Moisés, ao contrário de todos os outros profetas, não profetizava em transe. Rashi, França (séc. XI), por exemplo, escreve em seu comentário que Deus:

ומתמלל עם משה

Reúne-se com Moisés como alguém que está em uma conversa aberta (ou em uma reunião).<sup>230</sup>

O exegeta e filósofo *sefardi* Abraham ibn Ezra (séc. XII da era comum), em seu longo comentário ao versículo “Rogo-te que me mostres a tua Glória” (Êxodo 30:18), diferencia-se de Rashi, pois nega que a profecia mosaica ocorresse por meio de um diálogo feito por palavras, como o rabino francês parece sugerir, entretanto Ibn Ezra também conecta a passagem à expressão “face a face” (Êxodo 30:11), refletindo que, não sendo Deus corpo,<sup>231</sup> esse não pode se tratar de um diálogo por meio de palavras:

גם ודבר ה' אל משה איננה בפה, רק הוא הדבור האמתי, כי דבור הפה דמיון הוא

Apenas a palavra de Deus a Moisés, por não ser oral, ela é o discurso verdadeiro, pois o discurso oral é apenas um simulacro desse.<sup>232</sup>

Ibn Ezra considera tal experiência profética uma transmissão direta de Deus ao intelecto de Moisés, feita por meio não oral, diretamente ao intelecto humano:

וטעם כאשר ידבר איש אל רעהו (יא) - שלא היה על יד שליח שהוא מלאך. וזה דבור עם יוצר בראשית ידבר  
לא עם מלאך.

E a razão é dada pelo versículo “como qualquer fala com o seu amigo” (Êxodo 33:11), pois não era por meio de um emissário que fosse o mensageiro (o veículo). Assim como a palavra na criação não é por meio de um anjo.

<sup>230</sup> RASHI, *Comentário ao Pentateuco em Bar Ilan Judaic Library, Version 11 – Full Library (Responsa Project)*, Universidade Bar Ilan e Torah Educational Software, Monsey, 2004 em CD, Comentário à Torá – פרשנים לשמות פרק לג פסוק יא

<sup>231</sup> IBN EZRA, A. *Comentário Logo Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16*, DBS, Jerusalem, 2011 em CD, Comentário Logo כי ידענו דעת ברורה כי אין השם גוף. ואחר שאיננו גוף לא יתכן שיראה בעין, כי העין איננה רואה כי אם המקרים שהם בגוף, על כן אמרתי שמלת הראני איננה במראית העין. גם ודבר ה' אל משה איננה בפה, רק הוא הדבור האמתי, כי דבור הפה דמיון הוא.

<sup>232</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1p. 95- 96(OH, 1,3,1.)

Apoiando-se nesses comentadores, a tese de Maimônides de que Moisés, nessa passagem, estaria num transe profético, tendo uma visão e nela rogando a Deus que lhe revelasse sua essência, é disputada por Crescas. Em seu próprio comentário, ele lembra que, em várias outras passagens bíblicas, é repetido que a profecia mosaica ocorria face a face, ou seja, não se dava na forma de visões, mas quando o príncipe dos profetas estava desperto. Desse modo, conclui Crescas:

ולא בקש משה השגת המהות לעולם.

Moisés jamais pediu para contemplar a essência divina.<sup>233</sup>

Na retórica de sua argumentação, Crescas afirma que saber que a essência divina é incompreensível é uma conclusão simples, entendida até pelos iniciantes em filosofia, quanto mais por um grande sábio e profeta. Além de tirar o peso da interpretação de Maimônides ao retratá-la como opinião minoritária, essa discussão sobre a exegese daquela passagem bíblica serve a Crescas para distinguir as noções de quiddidade e de existência em Deus. Na continuidade de sua argumentação, conclui que, enquanto a existência de Deus é algo que pode ser revelado ao intelecto, sua quiddidade é *neelam takhlit hahaelem*, oculta para além de todo limite de ocultação. A conclusão de Crescas é de que a existência e a essência em Deus não são a mesma coisa. Assim, não é apenas nos seres contingentes que tal distinção ocorre, mesmo no ser necessário tais conceitos permanecem distintos. Enquanto a existência divina pode ser compreendida pelo intelecto humano, sua essência permanece sempre oculta. Desse modo, o que Moisés teria pedido, segundo a interpretação de Crescas, era para compreender Deus como *העלה לכלל הנמצאות* – a causa de todos os seres (OH, 1,3,1, 2011) – e para conhecer seus atributos essenciais. Interessante que, como veremos mais adiante, o enunciado de sua prova para a existência de Deus tem como peça central a ideia de Deus como causa primeira e necessária de todos os seres. Também é interessante notar que a Presença ou Glória (*Kavod*), na segunda seção do primeiro tratado (OH, 1,2,1), é entendida como o aspecto imanente da divindade, que se dá como presença constante que preenche todo o universo infinito e como atualidade da existência divina, não necessariamente de sua essência. Em OH, 1,2,1, ela é inclusive relacionada à ideia de que Deus é “o Lugar” do universo, na explicação do nome divino rabínico *Ha-Makom*. Sobre a Glória (*Kevod YHWH*), Crescas escreve que ela preenche o mundo tal

<sup>233</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1p. 95- 96(OH, 1,3,1,)

como o vácuo infinito preenche os corpos. Vemos que a noção de existência é construída por ele de modo que a aproxima da ideia de imanência divina. O sentido desse debate travado aqui com Maimônides é embasar filosoficamente a opinião que Crescas tem em comum com vários autores ligados ao círculo cabalista de Girona, para quem essência se refere ao aspecto oculto e existência ao aspecto revelado da divindade. Essa tese está, porém, em completa divergência com a tradição aristotélica medieval, que afirmava que existência e quiddidade em Deus se reúnem numa unidade indistinguível. No entanto, quiddidade e existência são diferenciadas na divindade, como já havia aparecido na cabala medieval, antes de Crescas. A distinção entre um aspecto oculto contraposto a outro revelado no seio da divindade não tinha, porém, até então, recebido fundamentação filosófica. Eis o aporte de Crescas para esse debate.

### 3.2 Quiddidade e Existência dos Seres em Geral

O passo seguinte de Crescas é mostrar que, justamente entre os principais comentadores da tradição aristotélica medieval árabe e judaica, há uma importante controvérsia (*makhloket*) no que concerne ao modo de entender a relação entre essência e existência. Essa controvérsia entre os “comentadores de Aristóteles” – מחלקת בו בין מפרשי ספרי אריסטו – é apresentada como aquilo que, no *Talmud*, é uma disputa de *tanaim*, ou seja, uma controvérsia que não tem como ser respondida pelos debatedores nos marcos de suas premissas; no caso, o aristotelismo medieval. Esse recurso retórico é usado aqui a fim de ressaltar que, nesse ponto crucial, a inexistência de unanimidade sobre o entendimento desses dois conceitos se deve a inconsistências nas posições mantidas em ambos os lados da disputa. Crescas põe então, de um lado, Avicena, Al-Ghazâli e Maimônides, que consideram a existência distinta da quiddidade e que a primeira é um acidente da segunda nos seres em geral, e que ambas idênticas em Deus; de outro lado estão Averróis e seus seguidores, entre eles, Gersônides e Narboni, que consideram a existência não distinta da quiddidade em nenhum ser.

É importante ressaltar que a distinção entre essência e existência não se encontra em Aristóteles. No entanto, na leitura neoplatonizante que Avicena faz da *Metafísica II*, é introduzida essa distinção, que passa a ser uma característica do aristotelismo medieval, transmitido dos árabes aos judeus e aos latinos. Maimônides segue e enfatiza a distinção, conceituando a existência como acidente da substância; a existência seria, por isso mesmo, uma espécie de acessório para a quiddidade do existente, isto é, do ser. O comentário de Avicena

(2007, pp. 211-219)<sup>234</sup> à Metafísica II estabelece como coisa óbvia e necessária que, em tudo aquilo que tem uma causa para existir, sua existência é algo acrescentado à sua quiddidade. O ser contingente, isto é, aquele cuja causa está em outro, é assim também entendido como meramente potencial com relação à sua existência. Isso porque sua existência é meramente uma possibilidade que pode ou não estar em ato. Todavia, a existência de Deus é necessária, pois não tem causa. Assim, nesse único caso, existência e essência convergem. Em Deus, sua essência é sua existência, isso porque a essência não é uma mera essência possível que aconteceu de existir em ato, de modo que sua existência seria um acessório da quiddidade<sup>235</sup>. Segundo Avicena, apenas no caso de Deus a existência é necessária, pois coincide com sua essência; todo o restante das criaturas tem somente a existência possível, que é um acidente de suas quiddidades. Por isso, a existência de Deus é qualitativamente diferente da existência comum dos seres contingentes.

Aproximando-se de Aristóteles, Averróis não aceita que ser e essência estejam separados (sejam distintos), nem nas criaturas, nem em Deus. No entanto, se a essência divina é diferente das essências das criaturas, então sua existência é também de ordem diferente da dos outros seres. Segundo a tese de Averróis, o ser e a quiddidade são uma e a mesma coisa, por isso não há sentido geral da palavra “ser”<sup>236</sup>. O significado de “ser” é determinado por cada quiddidade particular. Assim, a existência de Deus é absolutamente diferente da existência de outro ser. É o que reconhece Crescas ao comentar que, para Averróis,

ולזה הוא מחויב, שה"נמצא" יאמר על האלוה יתברך ועל זולתו בשתוף השם הגמור, ולא במין ממיני הספוק.

...isso implica que o termo “existência” é empregado com relação a Deus, abençoado seja, e com relação a qualquer outro ente que não ele de forma completamente homonímia (*beshituf hashem hagamur*), sem nenhuma anfibologia (*sipuk*).<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> AVICENA, *Al-Najat sobre a Metafísica II* editado em MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007. 211- 219

<sup>235</sup> MAIMONIDES *Guia dos Perplexos* em *Há-Otzar: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi* Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011 em CD I, 57, 2004)

<sup>236</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010

<sup>237</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1p. 95- 96(OH, 1,3,1,)

Os dois conceitos empregados por Crescas nessa passagem de *Or Hashem* – homonímia (*shituf hashem*) e anfibologia (*sipuk*) – são descritos por Maimônides (2011b)<sup>238</sup>, no capítulo 13 de *Milot Hahigaion*, livro que é dedicado por ele à discussão das categorias lógicas. Nesse capítulo, Maimônides descreve homonímia (*shituf hashem*) como o uso do mesmo termo para dois seres que são radicalmente diferentes, sem nenhuma comunidade entre si. Segundo Maimônides, quando um termo é aplicado a coisas diferentes e que não se relacionam, é um termo homônimo, como no exemplo da palavra hebraica *ain* (olho), usada tanto para nomear tanto o órgão da visão quanto uma fonte (“olho”) de água. Não há vínculo, a não ser o uso da mesma palavra para se referir a duas realidades sem nenhum vínculo formal. Já anfibologia (*sipuk*) ocorre quando temos o uso do mesmo nome para duas coisas que têm entre si algum atributo em comum, sem que, no entanto, esse atributo comum implique a comunidade de essência entre elas. Assim, a anfibologia implica inerentemente uma relação ambígua que é usada para significar duas realidades ou mais, por causa de certa semelhança que guardam entre si, apesar de essa semelhança não implicar a identidade entre suas quididades. O exemplo dado por Maimônides é a palavra “homem”, que tanto é usada para se referir a Rúben, uma pessoa, ente vivente e pensante, quanto para se referir à forma de um homem esculpido em madeira.

Assim, enquanto para Maimônides há dois tipos de existência – a dos seres contingentes, cuja existência é um acidente da quiddidade, e a do ser necessário, cuja existência e quiddidade são o mesmo –, para Averróis, cada quiddidade distinta implica uma existência diferente. Maimônides aplica o conceito de homonímia para descrever a total separação entre a existência divina e a existência das criaturas. Em Averróis, essa homonímia é ainda mais radical<sup>239</sup>. Em ambos os casos, porém, a homonímia implica radical transcendência divina e distinção de substâncias.

Pergunta Crescas: no caso da tese de Averróis, como, com base nela, *será possível compreender o significado de predicar algo como existente, seja quando empregado em relação à divindade ou a qualquer outro ente?* (OH, 1,3,1). Na afirmação “Deus existe”, por exemplo, o sentido desse enunciado fica fechado em si mesmo e torna-se tautológico. Como

---

<sup>238</sup> MAIMÔNIDES, Milot Há-Higaion em *Há-Otzar*: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011b

<sup>239</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010

interpreta Waxman<sup>240</sup> acerca dessa crítica de Crescas, “se a existência é idêntica à essência, então o que ela agrega como predicado”? Se a existência e a quiddidade são a mesma coisa, então essa afirmação seria igual a dizer “Deus é Deus”. Do mesmo modo, dizer que o “homem existe” seria o mesmo que dizer o “homem é o homem”, e assim para qualquer outro ente. Nenhum juízo sobre a existência seria mais possível, pois estaria resumido à afirmação de uma definição<sup>241</sup>.

Por outro lado, no caso da tese de Avicena e de Maimônides, segundo a qual a existência é apenas um acidente da quiddidade, a crítica que faz Crescas é a de que todo acidente implica um substrato, mas esse substrato também precisa existir anteriormente à existência que lhe é predicada. Essa existência anterior, por sua vez, também implica um substrato, ou seja, isso levaria à necessidade de postular uma existência anterior à existência até o infinito. Interessante que, apesar de argumentar em prol do infinito atual, esse tipo de regressão ao infinito é sempre rejeitado por Crescas como mera falácia e tautologia, pois a regressão é própria do infinito potencial.

### 3.3 Existência como Caractere Intrínseco da Quiddidade

A conclusão de Crescas é de que a existência não pode nem ser mero acidente da quiddidade, algo agregado a ela, conforme postulam Avicena e Maimônides, nem completamente idêntica à quiddidade, segundo postula Averróis (*OH*, 1,3,1, 2011).<sup>242</sup> O que é então a existência? A resposta a essa pergunta é interessante: apesar de que não deva ser compreendida como a essência nuclear (*etzem*) da quiddidade, a existência precisa ser entendida como caractere essencial (*atzmi*) da quiddidade:

ישאר אם כן שיהיה עצמי למהות. וזה, שמתנאי המהות – היותו נמצא חוץ לשכל. כמו שאמרנו על דרך משל שמהות האדם החיות והדיבור, הנה מתנאי המהות שיהיה נמצא חוץ לשכל.

Portanto, [a existência] deve ser um caractere essencial da quiddidade (*atzmi lamahut*).

Com efeito, é pertinente às condições intrínsecas da quiddidade (*mitnae hamahut*) existir fora do intelecto (*heioto nimitzá hutz la-sekhel*). Como declarávamos, por exemplo, que a

<sup>240</sup> WAXMAN, Meyer. *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*, N. York, Columbia University Press, 1920, p. 63)

<sup>241</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, pp. 470-471, nota 3

<sup>242</sup> No original: והנה כבר יראה, שהבטול בשלא יהיה מקרה למהות, הוא אמיתי והכרחי. יתחייב אם כן שיהיה עצם המהות, או עצמי לו.

quididade do homem são a vida e a fala, eis que pertence às condições intrínsecas [desta] quididade (*me-tnae ha-mahut*) existir fora do intelecto.<sup>243</sup>

Ao afirmar que a existência é um caractere essencial da quididade, Crescas entende que a existência é uma das manifestações intrínsecas de uma quididade, implicando, com isso, que há outras manifestações essenciais de uma quididade. O conceito de quididade é, assim, sempre mais abrangente que o de existência e não pode ser, como postulam Averróis e seus discípulos, reduzido apenas a um único caractere, tampouco a um caractere tão importante quanto o de existência, sob o ônus de, com isso, se fazer uma tautologia que destrói o sentido do que é a quididade como conceito. A pergunta “o que é uma coisa?” não é respondida apenas pela constatação de sua existência. Conforme vimos, para Crescas, nem mesmo em Deus quididade e existência são o mesmo conceito. Nos seres em geral, a quididade é uma intelecção sobre o que é aquilo que está diante de nós. Todavia, a quididade não se manifesta apenas ao intelecto. Um aspecto importante da manifestação de um ser se dá fora do intelecto (*hutz la-sekhel*), como manifestação sensorial e intuitiva que ocorre quando deparamos com ele como determinação atualizada e encontrada (*nimtzá*) fora de nós. A isso corresponde o conceito de existência. É necessário enfatizar que, entender a existência como manifestação da quididade para fora do intelecto é diferente tanto de entendê-la como acidente da quididade, como fazem Avicena e Maimônides, quanto de entendê-la como idêntica à quididade, como faz Averróis. A existência não é agregada à quididade de fora, nem completamente idêntica a ela, é apenas uma de suas manifestações possíveis. É desse modo que Crescas se acerca a um conceito único de existência: וְלִזֶה, הוֹרָאת הַמְצִיאוֹת נִאֲמַרְת בְּהַסְכְּמָה בְּכֹל שֶׁאֵר הַנְּמַצְאוֹת, וּבְלִבְדּ בְּמַקְרִים שֶׁאֵין לָהֶם קְדִימָה קִצְתָם עַל קִצְתָם, וַיֹּאמֶר בְּעֵצֶם וּבְמַקְרִים בְּסִיפּוֹק. לְמָה שֶׁהַמְצִיאוֹת חוּץ לְשִׁכֵּל, יֹאמֶר בְּקְדִימָה בְּעֵצֶם, וּבִאֲחֹר בְּמַקְרִים.

Desse modo, a existência é dita convencionalmente com respeito a todos os entes em geral. Tanto com relação aos acidentes (*mikraim*) que mantêm entre si uma relação hierárquica de prioridade uns com relação aos outros, de maneira que [a existência] é predicada à essência e aos acidentes de forma anfibológica (*be-sipuk*). É porque a existência se manifesta fora do intelecto (*hutz la-sekhel*) que ela será dita em prioridade (*be-kadimá*) em relação à essência e em posteridade (*uve-ahor*) em relação aos acidentes<sup>244</sup>.

<sup>243</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1p. 95- 96(OH, 1,3,1)

<sup>244</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1p. 95- 96(OH, 1,3,1)

A formulação de Crescas do conceito de existência afasta-se não apenas de Avicena, Maimônides e Averróis, mas também dos escolásticos latinos, que se referiam a uma existência no intelecto, por exemplo, dos entes matemáticos, e a outra existência na extensão, como os entes materiais. Crescas, no entanto, não chega a formular uma teoria completa da relação entre intuição, percepção e intelecto, mas fica claro que, para ele, a constatação da existência envolve uma operação que não se restringe apenas à atividade intelectual. A quiddidade pode ou não se manifestar como existência determinada, mas, quando assim se dá, ela é encontrada (*nimtzá*) por vias além do intelecto.<sup>245</sup> Esse modo próprio de manifestação da quiddidade (*mahut*), que se dá em determinadas condições para além do intelectualivo, como atualidade externa ao pensamento, é a existência. Crescas chega assim a um conceito geral de existência, usado tanto para se referir à manifestação da essência (*etzem*) quanto à dos acidentes (*mikrim*), deixando claro que há diferença de grau de prioridade ontológica entre a existência da essência e a dos acidentes. Contudo, o conceito de existência é fundamentalmente o mesmo, aplicado tanto a um quanto a outro. A existência é, portanto, um conceito ambíguo que relaciona diferentes níveis de ser. Ela é dita em prioridade da essência e em grau menor dos acidentes, assim como em prioridade de Deus e em grau menor dos entes.

Depois de ter tentado avançar uma conceituação positiva de existência, talvez por não ter desenvolvido uma teoria da relação entre intelecto, intuição e percepção, ou seja, do que significa, de modo mais claro, para ele, o *hutz la-sekhel*, o para fora do intelecto, Crescas retrai-se para uma definição geral negativa de existência. Nesse contexto, enuncia seu conceito geral de existência:

אבל אמנם ההוראה הכללית היא, היות הדבר המיחס לו המציאות - בלתי נעדר.

Contudo, o significado geral é que aquilo ao qual é atribuído existência, não é privado/carente [de realidade/de forma] (*bilti needar*)<sup>246</sup>.

Aqui temos uma definição da existência pela via negativa que, a princípio, faz lembrar um recurso semelhante usado por Maimônides para afirmar a inexistência de atributos divinos, uma vez que atributos positivos predicados a Deus são incompatíveis com sua unidade absolutamente simples e sem partes e imaterial. No entanto, o intelecto humano continua atribuindo predicados a Deus no intuito de buscar abarcá-lo com o pensamento. É nesse

<sup>245</sup> Interessante discussão sobre isso é feita por Waxman (1920) e por Smilevitch (2010), que apresentam pontos de vista díspares.

<sup>246</sup> CRESCAS, H. *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990

contexto que Maimônides se utiliza da tese dos atributos negativos, ao afirmar que, ao negar o que Deus não é, avançamos, pela via negativa, a um conhecimento de Deus, à medida que ideias errôneas sobre a divindade são deixadas de lado. Ainda que esse método não leve ao conhecimento da quiddidade divina, a tese maimonidiana afirma que é possível, por esse caminho, afastar o intelecto daquilo que não é Deus. De certa maneira, ao definir pela via da definição negativa a existência como o que é não privado ou carente de realidade, isto é, de atualidade, Crescas parece estar fazendo uma operação análoga àquela de Maimônides quando usa o conceito de atributo negativo; mas, de fato, Crescas está fazendo outra operação. O que ele tenta por essa via é enunciar um conceito mínimo de existência que pode ser aplicado a diferentes modos de como o ser é dito em ato. É dessa maneira minimalista que Waxman entende e interpreta seu enunciado do conceito de existência. Escreve ele: “*The general conception, however, must be understood in a negative way. The thing we predicate existence of is to be understood not non existing*”<sup>247</sup>. Chegar a um conceito único e geral de existência rompe com a noção aviceniana, segundo a qual, a existência de Deus – e, portanto, sua substância – é completamente distinta e sem nenhuma relação com a existência do mundo e totalmente dissociada dela. Para Maimônides, entre Deus e o mundo, há uma ruptura intransponível. Por outro lado, para Crescas, há certamente diferença de grau e primazia, mas não completa ruptura, a relação entre Deus e o mundo é análoga àquela que ocorre entre a substância e seus acidentes ou modificações, isto é, existem segundo uma distinção de grau. Duzentos e cinquenta anos depois, Espinosa radicalizará a posição de Crescas nesse debate intergeracional, entendendo que os entes existem em todos os sentidos como modos da substância.

O termo hebraico usado por Crescas, para denotar inexistência, é נעדר (*needar*), cujo sentido mais usual é ausência, falta ou privação. No jargão filosófico hebraico medieval, esse termo foi usado para se referir ao inexistente, ao transitório, ao que passou ou desapareceu<sup>248</sup>. Também *heeder* העדר, outro termo da mesma raiz, é usado no hebraico filosófico medieval para denotar privação, inexistência e aquilo que não é, mas poderia vir a ser. Com esse mesmo sentido, a palavra *needar* é consistentemente usada em várias traduções para o hebraico filosófico medieval de textos escritos em árabe. Por exemplo, na tradução hebraica do original árabe do *Sefer Emunot Vedeot*, Saadia Gaon (séc. X da era comum), *needar* é utilizado na

---

<sup>247</sup> WAXMAN, Meyer. *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*, N. York, Columbia University Press, 1920, p. 64

<sup>248</sup> HESCHEL, A. J. *A Concise Dictionary of Hebrew Philosophical Terms*, Cincinnati, Hebrew Union College, 1941. (original mimeografado)



*stéresis* é a essência do indeterminado. Na Física I, 191a-191b, o substrato permanente e a passagem de uma forma para sua contrária demandam a existência de uma carência (*stéresis*) da forma contrária, no substrato. O uso por Crescas de *needar* em diversas passagens de *Or Há-Shem*, está de acordo com essa observação de Smilevitch. No entanto, a descrição feita por Crescas da existência como privação ou carência de realidade ou de forma (*bilti needar*) parece mais próxima da *stéresis* neoplatônica que da aristotélica.<sup>252</sup> Plotino entende o não-ser como privação<sup>253</sup>. Assim, por exemplo, segundo Plotino, o mal não é uma substância; é na verdade a *stéresis*, ou seja, a privação do bem<sup>254</sup>.

É desse modo, por meio de dois enunciados paralelos, que Crescas busca um conceito mínimo, porém unificado, da existência aplicável por anfibologia tanto à essência quanto aos acidentes. O primeiro enunciado conceitua a existência como uma das manifestações da quiddidade, cuja característica é se dar como atualidade fora do intelecto, e, o segundo, se refere à existência como “não carência” ou não privação de realidade. Seu passo seguinte será estender essa anfibologia a Deus e aos seres em geral. É desse modo que Crescas então escreve:

ובדרך הזה בעצמו יאמר בקדימה בו יתברך, ובאחור על שאר הנמצאות. ולזה הוא מבואר, שלא יאמר ה"נמצא" עליו ועל שאר הנמצאים בשיתוף השם גמור, אלא במין הספוק.

E por essa via a existência é atribuída em prioridade de Deus, abençoado seja, e secundariamente aos outros entes. É assim esclarecido que a “existência” não é predicada a Deus e aos outros seres por uma completa homonímia, mas como um tipo de anfibologia.

255

Afirmar que o conceito de existência é anfibológico é dizer que ele é ambíguo, ou seja, que pode ser aplicado a diferentes graus de realidade que não compartilham entre si a mesma quiddidade, mas que se manifestam de modo semelhante como atualidade para além do intelecto. Essa ambiguidade da existência, no entanto, é hierarquizada numa gradação de prioridade ontológica entre os seres. Assim, em primeiro lugar, ela é predicada a Deus, pois sua existência

---

<sup>252</sup> Lembra Chauí que na Carta 21 de Espinosa a Blijenberg, o filósofo distingue entre privação e negação. Privação: supor que deveria haver em um ser algo que se encontra ausente, uma falta ou carência que decorre de nossa ignorância quanto à essência desse ser; ou seja, há carência de conhecimento e não carência de algo na própria coisa. Negação: dizer negativamente de um ser aquilo que, de fato, não pertence à sua essência; portanto, a negação é racionalmente desprovida de sentido, uma palavra vazia, um absurdo.

<sup>253</sup> PLOTINO, *Enneads*, Chicago, London, Toronto, Enciclopaedia Britannica, Inc. Willian Benton (Publisher), 1955 (Enéadas II, IV, 14)

<sup>254</sup> PLOTINO, *Enneads*, Chicago, London, Toronto, Enciclopaedia Britannica, Inc. Willian Benton (Publisher), 1955 (Enéadas I, VIII, 11)

<sup>255</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,2,1p. 95- 96(OH, 1,3,1.)

é necessária, isto é, independe de causa externa a si. Em segundo lugar, é também predicada aos seres em geral, cujas existências são apenas contingentes, isto é, suas causas são externas a eles. É por esse caminho que Crescas rejeita a tese da homonímia do conceito de existência, isto é, da radical transcendência divina em relação ao mundo. Não há uma ruptura absoluta, pois existir ocorre num contínuo entre Deus, os seres e seus acidentes. Somente a quiddidade divina permanece inacessível e, por isso mesmo, transcendente. No entanto, com relação à sua existência, certa imanência e comunidade de ser são desveladas.

### 3.4. A Prova da Existência de Deus

A discussão acerca da relação entre quiddidade e existência em Deus e nos seres em geral é a última etapa do percurso trilhado por Crescas até o enunciado de sua prova para a existência de Deus. Outros passos prévios nesse trajeto foram suas críticas à terceira das 26 proposições aristotélicas e à terceira prova para a existência de Deus, ambas apresentadas por Maimônides no início da segunda parte do *Guia dos Perplexos*.

Basicamente, a terceira proposição aristotélica no *Guia II* afirma que a existência de uma série infinita de causas e efeitos é impossível, ainda que não sejam magnitudes. Por exemplo, mesmo um intelecto, também não pode ser a causa de um segundo, e este, por sua vez, a causa de um terceiro, e assim por diante, até o infinito.<sup>256</sup> Os comentaristas medievais dessa proposição a explicaram por duas vias paralelas: a aviceniana e a averroísta. Segundo o comentário de matriz aviceniana<sup>257</sup>, feito por Al-Tabrizi, na Pérsia, durante o século XIII da era comum, admitindo-se a distinção entre ser necessário e ser contingente, uma série infinita não pode existir porque causa é aquilo cuja existência implica a existência do efeito e, se fosse concebida a não existência da causa, o efeito também não existiria.<sup>258</sup> Sendo assim, conclui-se que a série infinita é impossível, pois, se o efeito tem apenas uma existência possível, ele precisa de um determinante que faça preponderar a tendência para sua existência sobre a

---

<sup>256</sup> השלישית שמציאות עלות ועלולים אין תכלית למספרם שקר, ואע"פ שלא יהיו בעלי שיעור, והמשל בו שיהיה השכל הזה על דרך משל סבתו שכל שני, וסבת השני שלישי, וסבת השלישי רביעי, כן אל לא תכלית, זה גם כן שקר מבואר

<sup>257</sup> AVICENA, *Al-Najat sobre a Metafísica II* editado em MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007. 211- 219

<sup>258</sup> CRESCAS, H. *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (*OH* 1,1,3, 1990): הנה אחר שביאר בהקדמה השניה, המנעות מציאות בב"ת בדברים אשר להם סדר במצב, כגדלים, ביאר הימנעות מציאותו בדברים אשר להם סדר בטבע, כעילות ועלולים. כי העילה היא אשר בהימצאה ימצא העלול, ואם יצויר העדרה לא יצויר מציאות העלול.

inexistência (*hedero*)<sup>259</sup>, e esse determinante é sua causa. Logo, inevitavelmente, numa série infinita de causas e efeitos, ou todos os elementos são efeitos, ou alguns não são. Se todos forem efeitos, eles têm apenas existência possível e então não há o fator que determine que série possa vir a existir, senão tal série formada apenas por entes contingentes poderia existir sem causa. Por outro lado, se um dos elementos da série infinita é apenas causa, sem ser efeito, então ele deve estar no começo da série, o que conseqüentemente faz com que esta já não seja infinita, pois tem uma primeira causa que a gera e coincide com seu início. O corolário dessa argumentação contra a atualidade de uma série infinita de causas e efeitos é a conclusão da necessidade de existir uma primeira causa não causada.

Segundo o comentário de matriz averroísta, que Crescas cita em nome de Moisés Narboni, aquilo que não pode ser realizado senão por meio de uma anterioridade causal que o preceda desde o infinito, nunca chegará a ocorrer e nunca existirá<sup>260</sup>. O argumento é o seguinte: numa série causal infinita, todos os elementos são causa, assim como também são efeito, e, por serem todos efeitos, eles têm apenas existência possível. Deixando de lado o problema da necessidade de existir uma primeira causa incausada, se todos os elementos têm apenas existência possível, então cada um pode existir ou não, até gerar o efeito seguinte à série. Se por qualquer motivo um dos elos da série não gerar o seguinte, a série acaba. Todavia, dada uma antecedência ou temporalidade infinita, todas as possibilidades já ocorreram; portanto, a possibilidade da descontinuidade da série já teria ocorrido e a série causal já teria sido descontinuada, o que evidentemente não ocorreu, pois o mundo continua a existir. Assim, conclui Narboni, por essa via de argumentação, uma série infinita de causas e efeitos nunca poderia ser de fato atual.

Crescas responde a esses dois argumentos, que buscam embasar a rejeição à possibilidade de existir uma série atual infinita de causas e efeitos, contra-argumentando que, em primeiro lugar, Maimônides reconhece que a causa primeira poderia gerar infinitos efeitos. Desse modo, os efeitos, por sua vez, poderiam estar ordenados em sucessão uns aos outros. Além disso, mesmo sendo simultâneos à causa primeira, os efeitos poderiam manter entre si um ordenamento entre si ou uma causalidade accidental infinita, pois a anterioridade da primeira causa é ontológica e não necessariamente temporal. Dessa maneira, é possível conceber o ser necessário, a primeira causa incausada, como simultâneo a infinitos efeitos que formam entre si uma série causal infinita. Tal série infinita está eternamente a ser gerada pela primeira causa que é por sua vez imanente à série toda. A conclusão de Crescas é de que o único argumento

---

<sup>259</sup> Literalmente, em hebraico: falta de forma, estado amorfo.

<sup>260</sup> CRESCAS, H. *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (*OH*, 1,2,3, 1990)

dos aristotélicos medievais que fica de pé é aquele que afirma a necessidade de existir uma primeira causa não causada. Desse modo, o universo poderia ser eterno, pois poderia ser fruto da criação ou emanção constante da primeira causa, que é primeira em sentido ontológico.

A passagem do *Guia* II, que Crescas chama de terceira prova de Maimônides para a existência de Deus, menciona três possibilidades sobre a existência das coisas:

הכרחית, והוא אם שיהיו הנמצאות כלם בלתי הוות ולא נפסדות, (ג"א או כלם הוות ונפסדות) או יהיו קצתם הוות נפסד, וקצתם בלתי הוות ולא נפסד.

Ou nenhuma destas coisas tem início e fim, ou todas elas têm início e fim, ou algumas têm e outras não têm início e fim<sup>261</sup>.

No *Guia*, Maimônides argumenta que a primeira possibilidade é obviamente falsa, pois vemos coisas à nossa volta sendo geradas e sendo corrompidas e deixando de existir. A segunda possibilidade é também falsa, porque de acordo com essa hipótese, tudo no mundo estaria sujeito a processo de geração e corrupção, inclusive as esferas celestes, deste modo, o mundo terminaria por já ter deixado de existir, o que também é obviamente falso. Assim, a única possibilidade que resta é a terceira:

ויא"כ יתחייב בהכרח בזה העיון, אחר שיש נמצאות הוות נפסדות כמו שנראה, שיהיה נמצא אחד לא הוות ולא נפסד, וזה הנמצא שאינו לא הוות ולא נפסד אין אפשרות הפסד בו כלל, אבל הוא מחוייב המציאות לא אפשר המציאות

Consequentemente, é necessário, segundo essa especulação, que, desde que existam seres que sem dúvida são gerados e corrompidos, deve existir também um ser eterno que não está sujeito à geração nem à corrupção, e cuja existência é necessária e não meramente contingente<sup>262</sup>.

A crítica de Crescas à terceira prova aponta que Maimônides se contradiz, pois havia escrito no *Guia* que buscava provar a existência de Deus sem se utilizar da vigésima sexta proposição aristotélica, que afirma a eternidade do movimento, isto é, do tempo. Para Maimônides, juntamente com a criação do mundo (*hidush há-olam*) é também criado o tempo, que, deste modo, não poderia ser eterno. O tempo, assim, teria um começo, um primeiro momento de *fiat lux*. No entanto, a argumentação maimonidiana por trás da terceira prova

<sup>261</sup> MAIMONIDES *Guia dos Perplexos* em *Há-Otzar*: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011 em CD, Guia 2, 1, 2004)

<sup>262</sup> . MAIMONIDES *Guia dos Perplexos* em *Há-Otzar*: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011 em CD, Guia 2, 1, 2004)

pressupõe que já passou um tempo infinito e tudo não chegou ao fim. Maimônides necessita, portanto, daquela mesma proposição que ele diz rejeitar para poder sustentar seu argumento<sup>263</sup>. Além disso, como nota Harvey<sup>264</sup>, a terceira prova também está em contradição com a terceira proposição, que rejeitaria uma cadeia de causalidade infinita, pois, ainda que se argumentasse que a verdadeira posição de Maimônides é em prol da eternidade do mundo, haveria uma contradição interna na argumentação do *Guia*.

Depois de trilhar esse caminho, Crescas enuncia sua prova da existência de Deus:

אם שיהיו עלות ועלולים בעלי תכלית או בב"ת, אין הימלט, מהיות עילה אחת לכללם. למה שאם היו כולם עלולים, היו אפשרי המציאות בבחינת עצמם, והם צריכים למכריע יכריע מציאותם על העדרם, והיא העלה לכלם המכרעת מציאותם, והוא האל יתברך.

Independentemente de a série de causas e efeitos ser finita ou infinita, não há outra possibilidade a não ser a existência de uma causa (primeira) para todos. Pois, se todos são efeitos têm apenas, em si mesmos, existência contingente (possível). Assim, necessitam (dependem) de um (fator) determinante capaz de outorgar (determinar) sua existência em detrimento de sua não existência, sendo desse modo a causa (primeira) da totalidade deles que determina sua existência. Este ser é Deus, bendito seja ele.<sup>265</sup>

O enunciado da prova para a existência de Deus é ao mesmo tempo elegante e sintético. Depois de ter percorrido o caminho da crítica a vários aspectos das bases que sustentam as provas para a existência de Deus em Maimônides, tendo demonstrado não apenas a possibilidade do infinito atual, mas também a necessidade não declarada da eternidade do tempo para sustentar a prova maimonidiana, ainda que o conjunto das causas e efeitos fossem finitos, como sustentam os filósofos aristotelizantes árabes e judeus, ou infinitos, como ele busca provar, em qualquer um dos casos é necessário que exista uma causa primeira. A necessidade da existência da causa primeira é fundamentada na distinção entre ser necessário e ser contingente. O ser necessário não precisa de causa externa a si para existir, por isso ele é eterno. Segundo Crescas, sua existência é um dos atributos essenciais de sua quiddidade. Na discussão sobre os

<sup>263</sup> HARVEY Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought), p. 77 a 88,

<sup>264</sup> HARVEY Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought), p. 86)

<sup>265</sup> CRESCAS, H. *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (*OH*, 1,3,2, 2011)

atributos divinos, que vem em seguida à discussão acerca da existência, Crescas procura sustentar que tais atributos são infinitos. Todavia, os seres contingentes, por serem apenas possíveis em relação à sua causa, necessitam de um fator que determine sua existência em detrimento de sua inexistência, levando-os da mera possibilidade à atualidade. Interessante é que Harvey<sup>266</sup> nota que a prova de Crescas foi antecipada por Avicena em uma passagem da *Al-Najat* (A Salvação), em que o filósofo persa, apesar de negar o infinito em ato, baseando-se na distinção por ele introduzida entre existência contingente e necessária, afirma que a necessidade de uma causa primeira se colocaria, ainda que a série de causas e efeitos fosse infinita. A diferença entre Avicena e Crescas está no fato de um negar e o outro afirmar a atualidade da série causal infinita. É por afirmá-la que Crescas enfatiza que a causa primeira tem uma anterioridade ontológica não temporal em relação aos infinitos efeitos que constituem a *metziut*, ou seja, o universo infinito. A causa primeira é, assim, simultânea aos efeitos e, por isso mesmo, perpassa toda a extensão e o desenrolar-se da série causal infinita. Essa ênfase na anterioridade ontológica da primeira causa e seu corolário, isto é, o aspecto imanente da causa primeira em relação à série causal infinita, são elementos fundamentais na construção argumentativa que está por trás do enunciado de sua prova. O outro aspecto importante é aquele que vem da distinção entre quiddidade e existência, com base no qual Crescas define a existência como um dos atributos essenciais da essência divina e, portanto, não completamente idêntico à sua quiddidade. Notemos que na discussão que faz a seguir sobre a unidade divina, em crítica aberta ao *Guia dos Perplexos*, Crescas afirma serem infinitos os atributos essenciais divinos. O importante, no entanto, para sua prova, é que a existência recebeu uma conceituação comum tanto à essência quanto aos acidentes, tanto ao ser necessário quanto aos contingentes. Ou seja, em sua definição geral, o existente é aquilo que, ao mesmo tempo, é para além do intelecto e não está carente de atualidade. Assim, ainda que por uma anfibologia que estabelece uma relação de primazia e posteridade ontológica, a existência da causa primeira e a existência dos seres possíveis tem uma conceituação comum. A existência de Deus é em grau superlativo e infinito aquilo que a existência dos entes é em grau comum e finito; contudo, trata-se da mesma existência. Sua quiddidade é transcendente enquanto sua existência é imanente aos seres contingentes. A ideia de infinito desempenha, assim, um importante papel na teologia e na ontologia de Crescas. Segundo Harvey, esta é a primeira formulação de uma prova ontológica para a existência divina na história da filosofia judaica.

---

<sup>266</sup> HARVEY Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdan, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdan Studies in Jewish Thought), p. 77 a 88

## 4 A UNIDADE E OS ATRIBUTOS DIVINOS

### 4.1. Em Busca de Um Conceito Geral de Unidade

O caminho trilhado por Hasdai Crescas para abordar a questão da unidade divina e sua relação com o conceito de unidade aplicado ao seres em geral apresenta vários aspectos paralelos ao percurso que ele trilhou antes, para discutir a relação entre a existência de Deus e a dos seres contingentes. O primeiro aspecto paralelo está na estrutura retórica das duas discussões, constando ambas de um capítulo introdutório longo, onde os conceitos, num caso a existência e no outro caso a unidade, são discutidos, tendo em vista atingir a formulação de um conceito geral, que, em ambos os casos, divergirá da posição maimonidiana de homonímia de conceitos, segundo a qual os conceitos de existência e unidade, quando referidos a Deus, são completamente diferentes dos conceitos de existência e unidade aplicados aos seres contingentes, não tendo nenhuma relação um par de conceitos com o outro par. Por exemplo, os conceitos de unidade divina e de unidade dos seres contingentes são, para Maimônides, apenas homônimos entre si, sendo profundamente diferentes e diversos em seus conteúdos, pois, no caso do ser contingente, sua unidade é um acidente agregado à sua essência, e, no caso de Deus, o ser necessário, sua unidade é sua essência. Os conteúdos de ambos conceitos de unidade são, portanto, diferentes entre si. Desse modo, não há, para Maimônides, um conceito geral de unidade, assim como não há um conceito geral de existência. Tal homonímia será rejeitada mais uma vez por Crescas em prol da anfibologia dos conceitos, quando referidos ao ser necessário e aos contingentes. Ou seja, para Crescas, os conceitos de existência e de unidade são os mesmos quando aplicados à Deus e aos seres, desde que seja aqui também guardada a diferença de grau ou primazia entre o a unidade por essência e a unidade accidental. Por esse caminho, Crescas busca elaborar um conceito geral de unidade, assim como fez na discussão sobre a existência. Assim, do mesmo modo que fez na discussão acerca da existência, em seguida a um capítulo longo onde é conceituado o sentido da unidade como conceito geral, num capítulo curto, é enunciada então a prova de Crescas para a unidade divina. Outro ponto comum entre ambas as discussões, sobre existência e unidade, é que em ambos os casos, Crescas agrega elementos de imanência que rompem com a noção maimonidiana de transcendência divina absoluta.

O segundo paralelismo está na disjunção efetuada por Crescas em ambas as discussões entre os conceitos de existência e quiddidade e entre unidade e quiddidade, quando aplicados ao ser necessário. Esse é um ponto crucial no qual Crescas diverge da tradição filosófica do

aristotelismo medieval, que predominou na filosofia judaica entre os séculos XIII a XV, cuja tendência geral era a de postular que, no ser necessário, existência e unidade convergem com sua essência, na medida em que estes não seriam acidentes, como nos seres contingentes, mas conceitos que, no caso de Deus, seriam convergentes com sua própria essência, isto é, com a quiddidade divina. Na discussão acerca da existência, feita nos capítulos 1 e 2 da terceira seção do primeiro tratado de *Or Ha-Shem (Luz do Nome de Deus)*, Crescas primeiro discute exaustivamente a relação entre existência e quiddidade de modo a distingui-las para, em seguida e como conclusão dessa discussão, enunciar sua prova para a existência de Deus. Sua abordagem da relação entre quiddidade e existência começa pela crítica das duas alternativas opostas apresentadas por vários filósofos aristotélicos medievais árabes e judeus. De um lado, a tese segundo a qual a existência dos seres em geral é um acidente de sua quiddidade, porém, em Deus, quiddidade e existência são a mesma coisa, tese esta, que segundo Crescas era defendida por Avicena, Al-Gazali e, como já vimos, por Maimônides. E a tese oposta, segundo a qual a existência de qualquer ser é a sua própria quiddidade em ato. Essa é a tese formulada por Averróis em seu intuito de reler e aproximar-se do texto de Aristóteles, na *Metafísica IV*. É assim que em seguida, num paralelo interessante, nos capítulos 3 e 4 da mesma terceira seção do primeiro tratado, Crescas começa a abordagem da questão acerca da unidade também assinalando as diferenças de opinião mantidas pelos mesmos dois grupos de filósofos precedentes, para daí formular sua crítica a ambas as posições antagônicas, disputadas entre aqueles peripatéticos medievais muçulmanos e judeus. Por um lado, temos a tese segundo a qual a unidade é um acidente da quiddidade nos seres em geral, contudo, em Deus, unidade e quiddidade são a mesma coisa. De outro lado, a tese rival segundo a qual a unidade é a mesma coisa que a quiddidade em ato, em todos os seres. Novamente, os mesmos filósofos são agrupados por Crescas em campos opostos.<sup>267</sup> Por um lado, Avicena e Maimônides a defender a tese segundo a qual, no seres contingentes, a unidade é um acidente da quiddidade; em oposição a Averróis e seus discípulos judeus, Gersonides e Moisés Narboni, que defendem que a unidade é a própria quiddidade em ato, tanto em Deus como nos seres em geral.

Do mesmo modo que antes, na discussão sobre a existência, Crescas apresenta a discordância acerca do conceito de unidade entre os principais filósofos que o precederam, no intuito de minar sua posição e melhor refutar ambos os lados. Seu intuito é colocar a relação entre a unidade divina e a dos seres em geral em outras bases. Olhando mais atentamente para

---

<sup>267</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 99

כי גם בו נחלקו המפרשים. כי בן סינא ואבוהמד, והרב הנמשך אחריהם, יראו, שהאחדות בעצם הדבר - זולת המהות, אבל דבר נוסף עליו ומקרה קרה בו. ובן רושד יראה שאין האחדות בו זולת המהות. ומשפטו משפט המציאות.

os conceitos de unidade, em Avicena e Maimônides e em Averróis, é possível perceber que, apesar deles discordarem em relação ao que é a unidade nos seres em geral, entendida, por uns, como acidente de uma quiddidade e, pelo outro, como a quiddidade em ato, ambos concordam que, em Deus, a unidade converge com sua essência, que distinta de todas as outras. Desse modo, tanto para Maimônides e Avicena, mais próximos de uma interpretação que amalgama aristotelismo com neoplatonismo, quanto para Averróis, mais próximo de um aristotelismo depurado, em ambos, a unidade divina é relacionada apenas a sua quiddidade particular, que é, portanto, radicalmente diferente da unidade de qualquer outro ente. Em outras palavras, a unidade divina permanece, tanto para uns como para outros, como expressão de sua transcendência e, assim, não há possibilidade de enunciar um conceito geral de unidade que abarque o ser necessário e os contingentes. Não poderia haver qualquer imanência em Deus e, deste modo, nenhuma anfibologia entre o conceito de unidade quando aplicado a ele e quando aplicado ao mundo.

Crescas começa por criticar a posição de Averróis, através de duas objeções:

וזה, שאם היה האחדות הוא עצם המהות, היה אמרנו בעצם"מה, כאילו תאמר "האדם אחד" - כאמרנו, "האדם אדם". או על שהוא חלק מגדרו, כמו שקדם לנו בנמצא, ולא יוסיף לנו הוראה בו.

E com efeito, se a unidade fosse a essência da quiddidade, toda asserção concernente a uma essência qualquer seria tautológica, como se a formulação “o homem é um” fosse equivalente à formula “o home é homem”.<sup>268</sup>

A primeira objeção é que, se a unidade fosse a própria quiddidade em ato, então toda asserção concernente a uma essência qualquer seria tautológica, pois essa asserção não adicionaria nenhuma informação nova àquela quiddidade. É interessante essa crítica, pois ela pode ser vista como um acoima ao próprio texto aristotélico encontrado na passagem da *Metafísica IV*, pois, de fato, a leitura averroísta dá a impressão de ser muito próxima do texto aristotélico.<sup>269</sup> Para assinalar isso, Crescas cita os mesmos exemplos que se encontram em Aristoteles e que foram usados por Averróis em seu comentário para criticá-los. Para Crescas, a afirmação “o homem é um” não equivale, como afirma Aristóteles, à afirmação “o homem é homem”. Assim, se a unidade não fosse mais do que uma parte da definição, como ele já tinha dito anteriormente a propósito da existência, tal asserção não adicionaria nenhuma significação à quiddidade de um ente. Mas, ao afirmar que um ente é singular ou único (*ehad*), uma

<sup>268</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 100 e SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 479

<sup>269</sup> Aristoteles *Metafísica* livro IV 20 a 35 e *Metafísica* (1, 2, 1003 b 23).

informação está a ser dada sobre ele, concernente à privação por parte desse ente de multiplicidade (*eder haribui*) e isso é diferente da informação acerca da sua quiddidade, isto é, da definição deste ente.<sup>270</sup> Da constatação do sentido da afirmação sobre a unidade de um ente dado, segue a segunda crítica feita à posição de Averróis, pois, se como afirma a posição averroísta, a unidade expressa em ato a essência da quiddidade, então, todo ente que é dito como sendo singular deveria ter a mesma quiddidade<sup>271</sup>, o que é falso, pois a quiddidades são diversas. O conceito averroísta de unidade é assim descartado como inexato e falacioso. Assim, Crescas concluirá que unidade e quiddidade, por serem conceitualmente diferentes, devem informar aspectos diferentes e não redutíveis do ser, por um lado, sobre qual a definição de sua essência e, por outro, sobre sua determinação e singularidade em ato.

No entanto, Crescas concorda com um aspecto da interpretação que Averróis faz da Metafísica (1, 2, 1003 b 23), segundo a qual existência e unidade não podem ser meros acidentes, pois os acidentes estão ligados à causa material, enquanto que a existência e unidade relacionam-se à causa formal. A forma (*tzurá*) do ente, sua estrutura em ato, mais do que a matéria que o compõe, está vinculada de modo mais forte à essência, isto é, à sua quiddidade, porquanto é a forma que transmite ao ente sua existência, determinação, limite e distinção dos outros entes. Assim, a existência e a unidade não podem ser algo acrescentado, como no caso dos acidentes, pois ente em ato não pode ser pensado sem ambas. A posição aviceniana, que é seguida de perto por Maimônides, segundo a qual a unidade é um acidente nos seres contingentes, é também descartada.<sup>272</sup>

Crescas rejeita que a unidade seja idêntica à essência ou que seja algo acrescentado a ela, como um acidente. Como no caso da existência, o conceito geral de unidade é enunciado de dois modos coordenados. Por um lado, por ser vinculada à forma, a unidade é algo essencial (*davar atzmi*) a todo ente existente em ato (*nimtzá be-foal*). A unidade, como singularidade e determinação, é uma expressão essencial da atualidade, isto é, da existência de um ente qualquer. Segundo Crescas, ela nada informa sobre a quiddidade do ente, isto é, sobre sua essência, mas sim sobre sua determinação com ente atual. Por outro lado, a constatação da unidade em algo é um julgamento intelectual (*behiná sikhlit*) sobre a ausência ou privação, de multiplicidade no

<sup>270</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. "והנה הוראת ה"אחד" המפרסמת, היותו מורה על העדר הריבוי.

<sup>271</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. "יחייב אם כן בכל העצמים המתארים ב"אחד" שיהיה מהותם אחד.

<sup>272</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p.

והוא מבואר גם כן שאיננו מקרה בו. למה שהצורה, היא יותר אמיתות בשם העצם, נותנת לנמצא מציאות והגבלה והבדל בפועל, אשר אין הייחוד והמציאות וההגבלה דבר זולת זה.

ente em ato.<sup>273</sup> A unidade, portanto, não é apenas algo essencial ao ente em ato, mas é também uma intelecção sobre ele.<sup>274</sup> Esses dois aspetos coordenados formam o conceito geral de unidade aplicável, tanto ao ser necessário quanto aos contingentes.<sup>275</sup>

Crescas, desse modo, rejeita a homonímia de conceitos proposta por Maimônides, segundo a qual a unidade divina é completamente diferente e incomunicável com o conceito de unidade aplicado aos seres contingentes. Justamente essa homonímia é um aspecto importante e central da ideia de transcendência radical de Deus, tal como exposta no *Guia dos Perplexos*.<sup>276</sup> Ao invés da homonímia maimonidiana, Crescas propõe um conceito único, ainda que anfibológico, isto é ambíguo, de unidade, pois, como vimos, tal conceito é passível de gradação e prioridade. A unidade, assim como a existência, é aplicada ao ser necessário em primazia, pois a unidade, como conceito, em seu aspecto de determinação e singularização, é predicada em primazia à Deus, porquanto ele é eternamente em ato (*hu be-foal nitzhi*).<sup>277</sup> Além disso, visto que a unidade é relacionada à determinação, isto é, a diferenciação de um ente em relação aos outros, então, Deus, o ser infinito, por ser o mais absolutamente diferenciado de todos os seres, por isso mesmo, é aquele que deve ser predicado como um *ehad*, em primazia. Esse já é de certo modo o início da prova de Crescas para a unidade divina, conceito que nada nos informa sobre a quiddidade divina, mas sim sobre sua condição de existir eternamente em ato.

Em seguida no capítulo quarto, após essa discussão prévia, Crescas enuncia então sua prova para a unidade divina, a partir do comentário do versículo “Escuta (*Shemá*) Israel YHWH é nosso Deus, YHWH é Um/Único (*ehad*)” (Deuteronômio 6:4), versículo que é conhecido pelos judeus como o *Shemá*. Essa passagem bíblica é central na tradição judaica e, por isso, é recitada diariamente de manhã e a noite pelos devotos, como testemunho da unidade divina. Ele é também escrito em pergaminhos que são atados aos batentes das casas (*mezuzá*) e, se

<sup>273</sup> Notemos que anteriormente Crescas havia conceituado a existência como essencial à quiddidade em ato.

<sup>274</sup> Haveria aqui uma proximidade com o pensamento de Guilherme de Okham?

<sup>275</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p.

ומה שיראה לנו, שאין האחדות עצם המהות, ולא דבר נוסף עליו, אלא דבר עצמי לכל נמצא בפועל, ובחינה שכלית מהעדר הריבוי בו...אלא דבר עצמי לכל הנמצא בפועל ומוגבל, ובחינה שכלית מהעדר הריבוי בו:

<sup>276</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia I 58, pag 227.

<sup>277</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p.

וכאשר התבאר זה, הנה בהיותו עצמי לכל נמצא בפועל, הוא מבואר, שהנמצא שיאמר בו המציאות בקדימה לכל שאר הנמצאות, אשר הוא בפועל נצחי, הוא יותר אמיתי בשם ה"אחד" ויותר קודם מזולתו.

בביאור השרש השני, והוא, היותו יתברך אחד:

וכאשר התבאר זה, הנה בהיותו עצמי לכל נמצא בפועל, הוא מבואר, שהנמצא שיאמר בו המציאות בקדימה לכל שאר הנמצאות, אשר הוא בפועל נצחי, הוא יותר אמיתי בשם ה"אחד" ויותר קודם מזולתו. וכן להיות האחדות נותנת הגבלה והבדל לנמצא, הוא מבואר, שהנמצא שהוא בתכלית ההבדל מכל הנמצאות, ואם היה שלא יפול בו הגבלה, הנה הוא יותר אמיתי בשם ה"אחד" מזולתו. במה שה"אחד" יפול בנמצא להבדילו מזולתו. במה שה"אחד" יפול בנמצא להבדילו מזולתו, לא להיותו מוגבל במקום. וכשיתבאר גם כן שהוא יתברך בתכלית הפשיטות וההעדר מהריבוי, הנה הוא בבחינה הזאת גם כן יותר אמיתי ויותר קודם בשם ה"אחד" מזולתו:

possível, deve ser recitado pelo moribundo, antes de falecer, tal é sua importância nessa tradição. A palavra hebraica *ehad* pode ser traduzida em português de duas formas, tanto como “um” quanto como “único”, isto é, tanto no sentido de unidade como simplicidade, quanto no sentido de unicidade, isto é, informando sobre a não existência de nenhum outro igual a ele.<sup>278</sup> Essa ambivalência da palavra é notada por Crescas<sup>279</sup>, como demonstra Smilovitch em suas notas ao capítulo três. Para ele, o primeiro sentido do termo *ehad* como unidade e absoluta simplicidade do ser necessário é passível de ser entendido por meio da razão. A existência em sua totalidade e, dentro dela, o mundo em particular, se constitui num único ser. Crescas escreve que o mundo é “como um único indivíduo” (*ke-ish ehad*), no qual todas as partes estão ligadas umas às outras num todo coordenado. É interessante notar que a imagem do mundo como um indivíduo, conhecida como *Adam Kadmon*, começou a ficar em voga na literatura mística dos judeus ibéricos (*sefaradim*) a partir do século XII. Da unidade do mundo conclui-se a unidade de sua causa. Ela está assim ontologicamente ancorada à existência sempre atual do ser necessário (*haiav hametziut*). Nesse ponto, Crescas concorda com Avicena e com Maimônides que o ser necessário deve ser simples e não pode ser o agregado de dois ou mais elementos preexistentes, que seriam, deste modo, suas causas. Esse, aliás, é o conteúdo da proposição vinte e um<sup>280</sup> das vinte e seis proposições peripatéticas da segunda parte do *Guia dos Perplexos*, que estabelece que qualquer existente que seja o fruto do agregado de dois elementos deve a causa de sua existência a esta reunião destes elementos e, assim, não pode existir necessariamente, mas apenas como efeito de uma causa. A existência necessária, portanto, deve ser simples e desprovida de composição (*pashut mibeli harkavá klal*).<sup>281</sup> Em outras palavras, o ser necessário existe, isto é, mantém sua atualidade eterna, em virtude de sua essência e não de causas externas e, neste sentido, ele é sem causa. Interessante que duzentos e cinquenta anos depois, Espinosa descreverá a partir da recepção da escolástica latina através de Descartes, que existir por sua

<sup>278</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp 477 -478.

<sup>279</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 116.

לפי שהשרש הזה כבר יכלל שני ענינים, האחד, היות האל יתברך אחד בעצמו בתכלית הפשיטות. והשני, מניעת השניות. וזה, כי כשהונה היותו יתברך פשוט אחד בעצמו, כבר יפול הספק, אם יש שם אלהות יותר מאחד:

<sup>280</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977. II 51.

האחת ועשרים כי כל מורכב משני ענינים, אמנם ההרכבה ההיא היא סבת מציאותו כפי מה שהוא בהכרח, א"כ אינו מחוייב המציאות בעצמו, כי מציאותו (תלוי) במציאות ב' חלקיו ובהרכבתם:

<sup>281</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 116.

הנה הראשון נתבאר בקלות ממה שקדם. וזה, כי למה שהתבאר שהנמצא כלו כאיש אחד נקשר קצתו בקצתו. ושכחות הגלגל מתפשטות בזה החומר ומכינות אותו. ושלא ימלט מהיות לגלגל מניע, עד שנעלה למניע מחוייב המציאות, והמחוייב המציאות אי אפשר שיהיה מורכב, כמו שהתבאר בהקדמה הכ"א. הוא מבואר שהמחוייב המציאות הוא פשוט מבלי הרכבה כלל, והוא המין הראשון מהאחדות:

essência é ser causa de si mesmo, mas essa formulação positiva era desconhecida na filosofias árabe e judaica medievais. A simplicidade da existência necessária constitui a primeira sorte de unidade. Por isso, também Deus é dito “um” em primazia. No entanto, sua unidade não é de um conceito de tipo diferente, em nada relacionado à unidade dos seres em geral, como defende Maimônides, para quem a unidade divina é tal que sua essência não admite atributos nem comparações.

Segundo Crescas, a inteligência sobre a unidade interna do ser divino é possível de ser feita pela razão, isto é pela filosofia. No entanto, a constatação de sua unicidade, ou seja, de que só há um único ser necessário, não pode ser estabelecida pela razão.<sup>282</sup> A razão pode constatar que se o mundo é um todo coordenado, então sua causa é também una. E mesmo que existam infinitos mundos, o poder infinito do ser divino pode ser a causa de todos esses mundos, que são contidos pela realidade (*metziut*) infinita. Todavia, para Crescas, não pode ser verificada nem falseada a suposição de que pudesse existir um ser necessário ativo, causa primeira do universo infinito, juntamente com outro ser necessário inativo. Para Crescas, unicidade divina é um artigo de crença, não de razão, que só pode ser estabelecido pela *Torá* como fruto da revelação. É desse modo que Crescas interpreta que, no *Shemá Israel*, constam duas afirmações diversas, uma acerca da unidade divina e outra sobre sua unicidade. Em outras palavras, a afirmação de que só existe um ser necessário não é oriunda da razão e sim da revelação. Em seu comentário, Smilevitch observa que a há uma importante diferença entre uma unicidade accidental, por exemplo, a possibilidade de existirem outros indivíduos de certo gênero, mas só existir atualmente um único indivíduo, e outra a unicidade ontológica, situação na qual só pode necessariamente existir um único ente de uma dada espécie. Se numa espécie só é possível haver um único indivíduo, então, nesse caso, não há distinção entre indivíduo e espécie. No Deus do monoteísmo, universal e particular convergem, pois, como descreve Simelovitch<sup>283</sup>,

<sup>282</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 115 -116.

ואם המין השני, והוא השניות. וזה, כשנניח האל יתברך אחד פשוט, אבל שיהיה יותר מאחד, הנה לא ימלט, אם שיהיה האחד מתעסק בהנהגת המציאות או חלק ממנו, אם לא. ושקר שיהיה מתעסק בחלק ממנו, למה שהמציאות כלו נקשר קצתו בקצתו, והוא כאיש אחד, וראוי שיהיה מפועל אחד. ואולם שיהיה בלתי מתעסק בהנהגת המציאות הזה, הנה יש למערער שיאמר, שיש שם אלוה מנהיג עולם אחר חוץ מזה, כמו שיתבאר אפשרותו במה שיבוא, ר"ל אפשרות עולמים רבים. אמנם כשיתבאר במאמר השני והשלישי, שיכלתו יתברך בב"ת בחוזק, הוא מבורר שהאחד יכללם. אמנם שיהיה האחד מנהיג והאחר בלתי מנהיג לדבר, הנה בזה ננעלו דלתי העיון. ולהסיר המבוכה הזאת והספק הזה, ולבטל כל ערעור מהשרש הגדול הזה, האירה התורה עינינו, אנהנו קהל המאמינים, בשאמרה (דברים ו, ד), "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". והפליגה בזה בשכפל השם הגדול לרמוז אל שני מיני האחדות, וצרף השם הראשון אל אלהינו לרמוז אל המין הראשון, שהשם שהוא אלהינו ומנהיגו הוא אחד בעצמו, ר"ל פשוט. שבבחינת האלהות עלינו וההנהגה בנו הוא אחד. וכן השם מבלתי שנבחן להנהגתנו, הוא אחד ואין שני הן שיהיה מנהיג עולמות אחרים, אם היה שימצאו, הן שלא יהיה מנהיג עוד, הנה השם הזה הוא אחד ואין שני. והוא המין השני מן האחדות. וכבר הסכימו רבותינו עליהם השלום בשרש הזה, ר"ל הנהגתו יתברך עולמות אחרים, עד שמנאום על צד ההפליגה ב"ח אלף, בהרבה מהמדרישים. וזהו מה שכינונו בזה הפרק:

<sup>283</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010

Deus é essencialmente um em todos os sentidos possíveis, se ser simples uno e ser único. Para Maimônides isso pode ser demonstrado pela razão. Crescas, no entanto, discorda que a tese da unicidade divina possa ser confirmada pelas vias da filosofia, permanecendo uma crença amparada apenas pelas Escrituras.

Segundo Crescas, o ser necessário é predicado pela razão como sendo um (*ehad*) em primazia, em vários sentidos: a) por ser eternamente em ato (*befoal nitzhi*); b) por ser o mais absolutamente determinado (*mugbal*) e distinto (*nivdal*); e c) por ser absolutamente simples (*betakhlit hapshitut*) e desprovido de qualquer multiplicidade (*eder haribui*). Esse é o máximo até aonde a razão pode chegar, além disso, ele pode ser predicado como único, não pela razão, e sim pela profecia.

והמחזיב המציאות אי אפשר שיהיה מורכב, כמו שהתבאר בהקדמה הכ"א. הוא מבואר שהמחזיב המציאות הוא פשוט מבלי הרכבה כלל, והוא המין הראשון מהאחדות:

E com relação ao ser necessário é impossível que ele seja um composto, como esclarece a proposição vinte e um.<sup>284</sup>

היות האל יתברך אחד בעצמו בתכלית הפשיטות

Sendo Deus, Bendito seja Ele, um em sua essência, que é absolutamente simples<sup>285</sup>

É interessante que, para dizer absolutamente simples, Crescas utilize a expressão “*betakhlit ha-pastut*”, a mesma usada no *Guia* para fazer referência à simplicidade divina. No entanto, apesar de concordar com Maimônides quanto à absoluta simplicidade divina, Crescas não a concebe do mesmo modo como faz o autor do *Guia*. Para Maimônides, a absoluta simplicidade do ser necessário exclui de modo radical todo e qualquer atributo essencial. A unidade divina é de uma simplicidade absoluta, que não admite nenhum aspecto que pudesse possivelmente levar a qualquer multiplicidade, ainda que conceitual. Para Crescas, por outro lado, a simplicidade absoluta do ser necessário não é contraditória com a possibilidade de que ele seja predicado com infinitos atributos essenciais, como veremos mais adiante. Lembremos que a relação entre necessário e simples já aparece em Aristóteles, que afirma que “o necessário, no sentido primordial, é o simples, uma vez que ele não pode ser em mais do que uma condição”.<sup>286</sup> O simples é, portanto, o que existe de um único modo<sup>287</sup>, que não é ora de um

<sup>284</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 115 -116.

<sup>285</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p.

<sup>286</sup> ARISTÓTELES *Metafísica*, Livro V 5 1015b1 10 – 15.

<sup>287</sup> ABBAGNANO, Nicola – *Dicionário de Filosofia*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998 (*Dizionario di Filosofia*, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971. Tradução: Alfredo Bosi), 1071.

modo, ora de outro. Para Avicena uma das questões filosóficas mais importantes é preservar a simplicidade divina.<sup>288</sup> Desse modo, em seu comentário da *Metafísica*, Avicena enfatiza a relação entre o necessário e o simples. O ser necessário é interpretado por ele como sendo eternamente atual, sem causa, simples, imutável, ato puro, eternamente sem devir. Essa relação entre o simples e o necessário é interpretada por Maimônides nas proposições vinte e vinte e um, que afirmam que o ser necessário não pode ter causa e que também não pode apresentar composição em sua essência. A noção de simples tem sua significação ampliada para aquilo que, além de ser necessariamente do mesmo modo, também não tem composição em sua essência, no sentido de não poder lhe ser predicados atributos, pois atributos de qualquer tipo poderiam dissolver sua unidade conceitual estrita. Crescas está a interpretar a simplicidade apenas no primeiro sentido, o de que o ser necessário é ato puro, eterno, sem mudanças e composição. Contudo, como veremos a seguir, sua interpretação da simplicidade divina não exclui a possibilidade dos atributos essenciais.

#### 4.2. Atributos Divinos na Filosofias Medievais Judaica, Islâmica e Latina

O termo hebraico, usado tanto por Crescas quanto por Ibn Tibon, em sua tradução hebraica do Guia dos Perplexos, e por diversos autores medievais, para atributo, é תואר (*toar*). Essa palavra foi usada para descrever aquilo que Aristóteles concebe como uma propriedade permanente de uma substância, em oposição ao acidente מקרא (*mikre*), ou seja, uma modificação circunstancial ou acidental.<sup>289</sup> A palavra תואר *toar* é parte do vocabulário mais antigo da língua hebraica e aparece diversas vezes no texto bíblico. Contudo, nas Escrituras, seu uso se restringe aos sentidos usuais de aparência, aspecto, excelência, beleza ou formosura, quando usados para adjetivar uma pessoa.<sup>290</sup> Os escribas do texto bíblico não a utilizam num sentido teológico. No *Talmud*, nas coleções de *midrash* e, em geral, na literatura rabínica do final da antiguidade e do medievo, o termo *toar* é usado com os mesmos sentidos anteriores, sendo também acrescido a eles o sentido de atributo ou predicado de qualquer coisa.<sup>291</sup> É importante notar que a questão dos atributos divinos não parece ser um problema nessas diversas literaturas judaicas. Tanto a Bíblia quanto a literatura rabínica são textos

---

<sup>288</sup> MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007. p168.

<sup>289</sup> ARISTOTELES "Metaphysica," iv. 30, 1025a, 30.

<sup>290</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luis. Dicionário bíblico hebraico-português. São Paulo: Paulus, 1997. 696.

<sup>291</sup> JASTROW, Marcus, Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmei and Midrashic Literature, New York Judaica Press, Inc, 1996, p. 1649

teologicamente polifônicos, onde, de modo diverso, o monoteísmo é entendido principalmente no sentido da unicidade divina, a ideia de que há apenas um Deus, em oposição ao politeísmo, ao dualismo zoroastriano, ou gnóstico, e à Trindade cristã. A conceituação mais rigorosa da unidade divina, como simplicidade, que fora esboçada por Filon de Alexandria, no primeiro século da Era Comum, não teve grande eco na literatura rabínica dos séculos seguintes, pois os diversos nomes e aspectos de Deus não são entendidos pelos *tanaitas* e *amoraitas* como contraditórios com a noção da unicidade divina.<sup>292</sup>

Foi somente a partir do século IX, sob a influência da teologia islâmica e seu uso eclético das fontes da filosofia antiga, em particular pela escola *mutazilita*<sup>293</sup>, que a questão da relação entre atributos e unidade divina começou a ser problematizada, não apenas entre muçulmanos, mas também entre os judeus. Para a escola mutazilita, a questão da unidade divina está ligada à afirmação feita no Corão de que Deus é um e, no entanto, descrevê-lo com muitos atributos, numa aparente contradição com a noção de unidade. Para resolver este problema, os teólogos islâmicos medievais procuraram demonstrar que Deus pode ser descrito com diversos atributos, sem que isso viole sua unidade. Influenciado por essa escola de pensamento, Saadia Gaon (882 – 942), em seu *Sefer Emunot Vedeot (Livro das Crenças e das Opiniões)*, que foi uma das primeiras tentativas de sistematizar a teologia rabínica, coloca esse tema em questão e concorda que Deus, apesar de sua unidade, pode ser descrito com alguns atributos, tais como, existência, vida, poder e conhecimento. De acordo com Saadia, tais atributos servem apenas para explicar a natureza divina e não sugerem nenhum tipo de multiplicidade em Deus. Deus precisa ser descrito através de muitos atributos, porque a linguagem humana não consegue encontrar uma palavra para descrevê-los todos juntos.

No século XI, Bahya Ibn Pakuda é mais preciso em sua teoria dos atributos. O autor de *Os Deveres do Coração (Hovot Halevavot)*, obra de marcante característica neoplatônica, divide os atributos divinos em duas classes, os que indicam a essência de Deus (em árabe: *dhatiyat*) e aqueles que expressam suas ações (*fa'iliyat*). Os atributos essenciais são a existência, a unidade e a eternidade. Cada um deles é exigido pelos outros e, assim, eles são, de fato, um único atributo em sua essência. No entanto, ao descrever a Deus por esses atributos, deve-se ter em

---

<sup>292</sup> URBACH, Ephraim E. *The Sages: their concepts and beliefs*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2001. P 19 -36.

<sup>293</sup> KELLER, R. Perceptions of Other Religions in Sufism. In: Waardenburg (Ed.). *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*. Oxford Univ. Press, 1999.

mente que eles não o apresentam como um ser existente, eterno e único, na medida em que o sentido geralmente ligado a essas expressões não pode ser aplicado a Deus, que está para além da nossa concepção. Eles antes deveriam ser entendidos simplesmente como negação da possibilidade de Deus ter os atributos opostos que caracterizariam privação em seu ser.<sup>294</sup>

Com Yehudá Halevi, a questão se altera, pois, enquanto Saadia admite sem reserva quatro atributos essenciais, e enquanto Bahya não se opõe a três, desde que sejam enunciados de forma negativa, e enquanto ambos se recusam a admitir quaisquer outros atributos além desses, Yehudá Halevi não vê mal nenhum em predicar Deus com atributos que não sejam essenciais, desde eles sejam utilizados de forma negativa. Assim, ele divide todos os atributos encontrados nas Escrituras em três classes, a saber: nos ativos (*taziriyah*), como o enriquecedor (aquele que enriquece), empobrecedor (aquele que empobrece), etc; atributos relativos (*idafiyat*), como o abençoado, o misericordioso, etc; e em negativos (*salbiyah*), que compreendem todos os atributos essenciais, na medida que tais atributos essenciais só devem ser tomados de forma negativa, uma vez que a essência divina é inatingível. Para Halevi, os nomes de Deus encontrados na Bíblia são todos atributos que pertencem a uma ou outra das três classes mencionadas, cuja única exceção é o Tetragrama.<sup>295</sup>

O aristotélico Abraham ibn Daud, assim como Judá Halevi, admite todos os atributos relativos. Ibn Daud distingue oito atributos essenciais pelos quais Deus pode ser descrito. Estes oito são a unidade, a existência, imutabilidade, verdade, vida, conhecimento, poder e vontade.<sup>296</sup>

Entre os muçulmanos é Avicena quem introduz a discussão acerca da possibilidade do ser necessário poder ser ou não predicado com atributos essenciais. Avicena distingue no ser necessário duas classes de predicação: os atributos negativos, que lhe negam imperfeições, e os atributos relacionais, que descrevem sua relação com os seres criados.<sup>297</sup> No entanto, em certas passagens, ele afirma haver um atributo primário que seria a existência necessária. E em outras passagens, como em seu comentário sobre a *Metafísica VIII*<sup>4</sup>, Avicena vacila entre afirmar que a essência do ser necessário é sua existência necessária, e simplesmente negar que o ser necessário tenha qualquer essência.<sup>298</sup> A razão para isso é que uma essência pode ser

<sup>294</sup> Bahia Ibn Pakuda, *Os Deveres do Coração*, Ed. Sefer, S. Paulo, 2002 de x.).

<sup>295</sup> Haleví, Yehudá. *El Cuzari*. Trad. Lázaro Schallman, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1958., pp. 73

<sup>296</sup> Ibn Daud, Abraham. *Emunah Ramah*, pp. 54

<sup>297</sup> McGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007.p. 168.

<sup>298</sup> McGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007. 169.

considerada e tomada isoladamente de qualquer tipo de ente dado ou existente, sem referência a qualquer ente particular concreto, pois uma essência é uma conceituação universal. Avicena afirma que uma essência considerada em si mesma não é nada mais além dela mesma. Assim, por exemplo, a cavalidade (equicidade) não é um nem muitos, nem algo existente em concretos particulares, nem na alma, nem algo que seja potencial e possa entrar em atualidade. Desse modo, Avicena reconhece que aplicar a definição de essência ao ser necessário é extremamente problemático, pois ele não pode ser distinguido de sua essência e, assim, ele não está feliz em identificar nele a essência com sua existência, pois o ser necessário não pode ser considerado independentemente de sua existência. Ele é sua existência, pois ela não é um acidente agregado à sua definição. O ser necessário não pode ser também um concreto de um universal. Em outras palavras, Deus não é um ente que pertence a um gênero. Deus é sua essência simples, sem composição ou causa anterior. Do conceito de ser necessário segue assim a absoluta, pura e simples unidade de Deus.<sup>299</sup> Maimônides radicaliza a posição de Avicena, pois, para ele, visto que a existência e a unidade divinas são conceitos homônimos à existência e unidade dos seres em geral, então só é possível conceber atributos negativos e atributos de ação, uma vez que estes últimos não se referem à essência divina, mas à sua atuação.

No século XIV, seguindo de perto Averróis para quem não há distinção entre necessário e contingente, Gersonides aceitou a alternativa que Maimônides rejeitou. Defendendo que os atributos essenciais são idênticos à essência à qual eles pertencem, Gersonides afirma ser possível apreender os atributos de forma positiva, sem que isso introduza multiplicidade em Deus. Ele também mantém que os atributos, tais como vida, conhecimento ou vontade, têm o mesmo sentido quando aplicados a Deus ou aos seres em geral. Ele é um dos primeiros a afirmar que atributos devem ser entendidos de modo anfibológico, em primazia, quando aplicados a Deus e, secundariamente, aos outros seres. Essa posição será mantida também por Crescas.<sup>300</sup>

Entre os latinos, a abordagem acerca dos atributos divinos feita por João Duns Escoto é aquela com mais aspectos semelhantes à tese de Crescas. Tal como o autor de *Or Hashem*, Duns Escoto também defende a existência de múltiplos atributos essenciais no seio de Deus, que é concebido como o ser infinito. A aparente semelhança entre a tese de Duns Escoto e a de Crescas levou Pines e Harvey a interpretarem tais afinidades como um indício de alguma influência da posição de Duns Escolto sobre Crescas, fruto de alguma possível recepção da

---

<sup>299</sup> MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007. P. 295

<sup>300</sup> ARNALDEZ, Roger. La pense religieuse d'Averróes in *La theorie de Dieu dans le Tahafut*, Lyon Maisonneuve & larose Studia Islamica No 8 (1957). P. 21.

escolástica latina em *Or Hashem*. Segundo Gilson<sup>301</sup>, a partir dessa posição em prol da multiplicidade dos atributos positivos, a questão abordada por Duns Escoto é a de explicar o embasamento possível da distinção dos atributos divinos de maneira a preservar a simplicidade da essência divina. Como os atributos essenciais divinos podem ser distintos uns dos outros e encontrar um fundamento, para sua distinção, na essência perfeitamente simples de onde são predicados? De acordo com Gilson, o problema para Duns Escoto se coloca com uma urgência que ele não tinha em Tomás de Aquino. Na *Suma Teológica*, Aquino concebe os atributos como nomes divinos. Respondendo acerca da questão sobre se algum nome, tal como Sábio, Bom, etc, pode ser aplicado à substância divina, Aquino rejeita a posição de Maimônides, a quem cita explicitamente, segundo a qual os nomes só podem expressar a remoção de algo em Deus, ao invés de predicá-lo positivamente. É também rejeitada a posição defendida por Alan de Lile, segundo a qual, quando dizemos que Deus é bom, queremos dizer que ele é a causa do bem, ou seja, apesar de Deus ser a fonte do bem, sua essência não poderia ser predicada como sendo boa, o bem seria assim apenas um efeito de sua essência. De acordo com Aquino, o único modo admissível para que algo seja predicado de Deus e das criaturas é se for por analogia. Antes de Gersonides, Aquino já afirma que, para distinguir os atributos divinos dos atributos das criaturas, é suficiente admitir que eles são aplicados à Deus de modo mais eminente e às criaturas de modo secundário. Os atributos em seu sentido absoluto são predicados divinos antes de predicarem os seres. No entanto, não é possível expressar exatamente o que eles significam na essência divina e, assim, o problema da unidade de Deus é nublado pelo vago conhecimento que podemos ter dele.<sup>302</sup>

Segundo Gilson, em Duns Escoto a questão se coloca com uma precisão mais rigorosa. Pelo fato de ser um transcendental (universal), cada atributo designa uma quiddidade distinta, segundo a razão formal. Além disso, cada atributo é predicado univocamente e positivamente da essência divina e, deste modo, a razão formal de cada atributo distinto está distintamente presente naquela essência. Então, a questão passa a ser a como salvar a simplicidade divina se nela há diversos atributos distintos? É importante lembrar que em Duns Escoto todo esse tema se refere à explicação da Trindade. A afirmação dos atributos é a de existência em Deus de perfeições formalmente distintas e, deste modo, os diferentes atributos não são apenas o fruto de distinções de razão, meramente conceituais, nem são eles apenas diferentes maneiras de conceber um mesmo objeto formal, como quando dizemos, em latim, o par *homo/hominis* (homem e humano).

---

<sup>301</sup> GILSON, E. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris, 149 – 243, 1952. P. 243.

<sup>302</sup> GERSONIDES Sefer Milkahmot Hashem 3,3

As perfeições essenciais de Deus não são todas elas uma mesma essência divina, conhecidas segundo modos diferentes, que são distintas apenas em nosso entendimento. Não há como reuni-los nos limites de cada identidade formal. Contudo, é segundo a identidade real que todos eles se congregam na essência divina, pois, na medida em que essa essência é infinita, tudo que dela participa é igualmente infinito. Cada uma das perfeições, que lhe são atribuídas dever ser considerada como infinita em Deus e nisso ela se distingue da mesma perfeição na criatura. Porém, a infinitude não é em si um atributo, mas, antes, o modo próprio de ser da essência divina. Contudo, do ponto de vista formal, em si mesmo, nenhum atributo tem o ser infinito em sua razão formal, suas quiddidades são distintas e, assim, sua não identidade formal permanece intacta dentro da essência divina, apesar de sua infinitude.<sup>303</sup> Mas segundo a sua identidade real como atributos divinos no seio da essência infinito, eles passam de quiddidades irreduzíveis umas às outras a ter uma identidade de ser que lhes confere identidade no ser. Deus não é bom porque cria o bem, mas cria o bem, porque é bom. É possível que a recepção desse pensamento tenha auxiliado a composição filosófica da tese de Crescas, mas, como veremos mais a frente, apesar de algumas semelhanças, a tese de Crescas acerca dos infinitos atributos positivos tem outros embasamentos diferentes do exposto por Duns Escoto.

#### **4.3. Os Argumentos Maimonidianos para a Interdição dos Atributos Divinos**

Segundo o método na maioria das vezes usado no *Or Hashem*, nas várias discussões empreendidas, antes de apresentar seu ponto de vista, Crescas expõe primeiro o ponto de vista do oponente, em seguida faz a crítica, para no final colocar suas conclusões, numa discussão constante, ponto a ponto, com diversos aspectos das opiniões opostas. Desse modo, segundo a leitura que Crescas faz da primeira parte do *Guia*, Maimônides apresenta dois tipos diferentes de argumentos para embasar sua interdição à possibilidade de Deus ser predicado com atributos positivos. Por um lado, são apresentados argumentos filosóficos vinculados à recepção maimonidiana do conceito de ser necessário de Avicena. Por outro lado, Maimônides também apresenta argumentos fundamentados em sua interpretação de uma importante passagem do Tratado de *Berakhot*, 33b, do *Talmud* Babilônico, onde é discutida a possibilidade de predicar Deus com atributos durante a oração. A discussão desta passagem é bastante destacada por Crescas, pois Maimônides a utiliza buscando vincular sua posição às fontes rabínicas, o que lhe

---

<sup>303</sup> GILSON, E. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris, 149 – 243, 1952. P. 248.

conferiria maior autoridade no intuito de demonstrar que sua posição contra os a possibilidade de conceber atributos afirmativos teria embasamento na tradição.

Na primeira parte do *Guia*, a discussão em torno da interdição aos atributos positivos é uma extensa passagem que vai do capítulo 51 até o capítulo 60. Crescas resume de modo bastante apurado a discussão feita nesses capítulos, levantando sucintamente os pontos principais da argumentação de Maimônides. É interessante, no entanto, que Crescas não tenha se interessado em discutir a própria definição do conceito de atributo feita por Maimônides logo no início da discussão. Tal como para Avicena, também para Maimônides o conceito básico de atributo é o de uma predicação que não compartilha da essência da coisa predicada, mas é algo que incide sobre ela e, portanto, o atributo é a princípio basicamente um acidente.<sup>304</sup> A seguir, Maimônides concede que um atributo possa ser conceituado também como predicação acerca da essência daquilo que é descrito, isto é, como a explicação do nome de algo, sua definição.

Essa discussão inicial, no entanto, fica fora da exposição de Crescas, que começa com a classificação feita em seguida por Maimônides dos cinco tipos de atributos, a saber: o atributo como definição de uma quiddidade, como parte de uma definição, como uma propriedade, como relação externa com outro ser e, finalmente, o atributo como ação ou efeito da ação. Os primeiros quatro tipos de atributos são descartados como inapropriados para Deus, em virtude de contradizerem sua perfeição, pois implicam multiplicidade em sua essência. Por exemplo, o primeiro tipo de atributo, como definição de uma quiddidade, não é aplicável a Deus porque o ser necessário não é passível de definição. O segundo tipo, como parte de uma definição, também não é aplicável a Deus, em virtude de que se fosse possível separar partes da definição do que é Deus, então isso implicaria composição em sua essência. O terceiro tipo, o atributo como uma propriedade, é também descartado, ainda que não faça referência à essência, pois não sendo um indivíduo de uma espécie Deus também não pode ser descrito através de propriedades ou qualidades, uma vez que isso implicaria ele ser o substrato de acidentes, mas a existência necessária, sendo pura essência, não admite composição, o poderia sugerir algum tipo de multiplicidade nele. As relações com coisas externas tampouco podem ser aplicadas a Deus, porquanto, sendo incorpóreo não pode existir nenhuma relação entre ele e um lugar físico ou com o tempo, pois, segundo o paradigma aristotélico, tanto a localização quanto a temporalidade implicariam corporeidade e por isso Deus não pode ser uma realidade física ou extensa. Não pode haver também nenhum tipo de correlação entre Deus os outros seres, pois

---

<sup>304</sup> MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007. Pp. 195 -196

uma das propriedades dos entes relativos seria sua perfeita reciprocidade, e não pode haver nenhuma verdadeira correlação de qualidade ou de quantidade entre o ser necessário e os seres contingentes, cujas existências são meramente possíveis.<sup>305</sup> Em suma, Deus não pode ser comparado a nada distinto dele. Resumindo a posição de Maimônides, Crescas cita três versículos mencionados no Guia, usados por Maimônides como tentativa de trazer uma prova escritural para sua posição: “A quem, pois, fareis semelhante, para que eu lhe seja igual? diz o Santo.” (Isaías 40:25) “A quem, pois, fareis semelhante a Deus, ou com que o comparareis?” (Isaías 40:18) e “Ninguém há semelhante a ti, ó YHWH (Jeremias 10:6). Consequentemente, segundo Maimônides, não é admissível predicar Deus com nenhum atributo positivo dos quatro tipos mencionados. Deus não pode ser predicado com nada que implique corporeidade, ou passividade, ou mudança, ou qualquer carência ou privação. Segundo Guttman, trata-se da radicalização da ideia neoplatônica do Um acima do ser.<sup>306</sup> A distinção aviceniana de origem neoplatônica entre ser necessário e contingente torna-se, para o pensamento de Maimônides, a mais radical transcendência de Deus em relação a tudo o mais. Desse modo, qualquer atribuição só pode ser aplicada a Deus por homonímia de conceitos, pois uma perfeita atribuição nunca pode significar a mesma coisa quando aplicada a Deus e aos outros seres.

Avançando na explicação da posição do autor do Guia, Crescas acrescenta:

והעמיק עוד, כי גם המציאות והאחדות לא יאמר בו יתברך כי אם בשיתוף השם.

E aprofundando a questão, também a existência (*metziut*) e a unidade (*ahdut*) não podem ser predicados dele e dos seres, a não ser pela mais completa homonímia (*shituf hashem hagamur*).<sup>307</sup>

No capítulo 57 da primeira parte do *Guia*, Maimônides escreve a respeito dos atributos (*tearim*) que a existência (*metziut*) é um acidente (*mikre*) que ocorre a um existente (*nimtzá*) e, portanto, ela é um elemento acrescido (*mussaf*) à sua quididade (*mahut*). Tal conceituação de existência como acidente é válida para tudo aquilo que tem uma causa (*sibá*) para sua existência (*lemetziuto*). No entanto, Deus, e somente ele, não tem causa para sua existência. A noção de

<sup>305</sup> WOLFSON, H. A. “Crescas on the Problem of Divine Attributes”. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 7, No. 1 (Jul., 1916), pp. 13 – 14.

<sup>306</sup> GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003 191 192.

<sup>307</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 101, SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 485.

causa é sempre entendida por Maimônides como externa ou anterior ao ente, isto é, distinta da sua essência. Nesse sentido, Deus, cuja existência é necessária, deve ser considerado, portanto, como sem causa, na medida em que não há um grau de existência ontologicamente anterior a ele. Nesse preciso sentido, por ele ser independente de causa para existir, sua existência é necessária (*mehuiav hametziut*). Maimônides conclui então com uma linguagem muito próxima de Avicena, com a afirmação:

Sua existência é sua verdadeira essência e sua essência é sua existência. E não é uma essência que lhe ocorre de modo que ele por meio dela exista e assim sua existência fosse algo acrescido a ele. Visto que ele existe necessária e constantemente, e não como um evento que lhe ocorra, e não como um acidente que lhe aconteça. Portanto, ele não existe pela existência, assim como também é vivo – não pela vida; sábio – não pela sabedoria; pois tudo se volta para uma unidade (*ahdut*), sem haver pluralidade (*ribui*) nele, como explicarei.<sup>308</sup>

Da mesma forma, com argumentos semelhantes, Maimônides conclui que a unidade (*ahdut*) tal como usada para predicar os seres contingentes, assim como também a multiplicidade, são acidentes que ocorrem a um ente. Nesse sentido, seria um equívoco atribuir a Deus tanto o acidente da unidade como o da multiplicidade. Sua unidade, assim como sua existência, é de outra ordem, pois elas não são acidentes, mas ainda que incompreensivelmente, são inseparáveis de sua essência. Trata-se, portanto, de outro conteúdo para o conceito de unidade, usado apenas para o ser necessário, homônimo ao conceito de unidade usado para os seres em geral e ao qual não temos acesso conceitual, pois para isso seria necessário conhecer a definição da essência divina, o que é impossível.<sup>309</sup>

Em seguida, Maimônides demonstra que mesmo o conceito de eternidade (*kadmut*) não pode ser atribuído a Deus, pois de acordo com Aristóteles, o tempo, sendo um acidente do movimento dos corpos, não pode ter nenhuma relação com aquele que é incorpóreo. A eternidade (*kadmut*), isto é, a temporalidade de duração infinita, como tal não pode ser atribuída a Deus, que por ser incorpóreo é apartado do tempo. Tal como em outros casos, um enunciado com esse atributo só faz sentido se usado para negar uma privação em Deus. Assim, dizemos que ele é eterno para negar que ele seja causado por algo externo a ele. A conclusão de

---

<sup>308</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977 Guia I 57, 183, 90 -91.

<sup>309</sup> GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003, 189.

Maimônides, claramente observada por Crescas, é a de que cada um desses atributos só poderia ser predicado a Deus a partir da mais completa homonímia de conceitos, pois e virtude da absoluta diferença de espécie e de substância entre a essência do ser necessário e de todas as outras coisas, como já explicado, exclui qualquer comparação entre eles. Referidos a Deus, eles significam sempre algo ao qual não temos acesso, pois não são atributos separados, mas apenas sua essência simples. Em outras palavras, nenhum atributo positivo utilizado para predicar outros seres pode ser usado para predicar o ser necessário.

Por conseguinte, para Maimônides, os únicos enunciados positivos que podemos fazer acerca do ser divino referem-se aos efeitos oriundos dele.<sup>310</sup> Por exemplo, é possível dizer que Deus criou o mundo ou entregou a *Torá*, pois, esses enunciados não se referem à essência de seu ser ou à sua quiddidade. No entanto, não devemos transformar essas ações em atributos que qualifiquem Deus, isto é, afirmar que ele seja o criador ou o revelador.<sup>311</sup> Deus cria, mas não é criador, e revela, mas não é revelador. Seguindo a interpretação que faz Wolfson do pensamento maimonidiano, a ação divina como relação dinâmica com o mundo não pode ser entendida como qualidade fixa e substantivada de sua essência. Maimônides exemplifica isso com a ação divina na formação de um embrião, onde Deus age protegendo-o de todo dano e auxiliando-o em suas funções necessárias. Essa ação pode ser denominada ato de misericórdia (*rakhmanut*). Isso, porém, não significa que Deus seja misericordioso ou, em outras palavras, que ele possa ser afetado pelo sentimento de misericórdia, em decorrência de algum afeto ou alteração em seu ser. As ações nunca podem ser usadas para qualificar o agente divino ou para implicar mudança na essência desse agente, elas apenas apontam para a diversidade de seus efeitos.<sup>312</sup> Desse modo, os atributos de ação devem ser entendidos apenas como designações de suas atividades. As diversas atividades divinas, no entanto, emanam de Deus como um único ato, e suas muitas ramificações são posteriores ao hiato entre uma existência e outra.<sup>313</sup>

A conclusão de Maimônides é que atributos essenciais (*tearim haatzmiim*) não podem ser positivamente afirmados acerca de Deus, visto que eles definem uma essência e a quiddidade divina não pode ser definida. Os únicos que fazem jus a excelência divina são os atributos negativos (*sholelim*), ou seja, aqueles predicados derivados de enunciados que fazem negações

---

<sup>310</sup> GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003 p. 189.

<sup>311</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 nota 2.

<sup>312</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 485 486.

<sup>313</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977 Guia I 53, WOLFSON, H. A. "Crescas on the Problem of Divine Attributes". *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 7, No. 1 (Jul., 1916), pp. 17.

de privações em Deus. De acordo com Maimônides, é possível aumentar o conhecimento de algo excluindo dele mais e mais determinações. Segundo essa teoria, nosso conhecimento com relação a Deus cresce na medida em que excluimos dele determinações falsas e impróprias e, deste modo, entendemos melhor a absoluta diferença entre ele e qualquer outro ser. A função desse caminho é excluir qualquer imperfeição da ideia de Deus.<sup>314</sup> Conforme escreve Crescas, de acordo com o autor do *Guia*, a multiplicação de negações serve para acentuar a singularidade divina. Assim aumentamos o conhecimento de Deus sem nunca adentrar em sua essência, que é inatingível. No entanto, na medida em que conseguimos elaborar mais e mais negações de imperfeições no ser divino, estamos a tangenciar sua essência na medida em que conseguimos compreender melhor e vislumbrar o quão o ser divino é distinto e transcendente de tudo o mais. Deus é incompreensível, no entanto, pelo caminho da elaboração de mais e mais silogismos, negando o que ele não é, deste modo o homem aumenta um pouco, dentro da medida da compreensão humana, o que é possível saber sobre Deus. Atribuições afirmativas positivas violam a simplicidade de sua essência por nela introduzir conceitualmente a composição, ainda que como distinção de razão. É importante notar que do mesmo modo como para Avicena, também para Maimônides os universais não são apenas entes de razão. Segundo Avicena, que é seguido de perto por Maimônides, os universais nem exatamente existem, nem não existem de todo. Baseado nessa posição, o autor do *Guia* entende que qualquer tipo de atributo positivo implica composição, ainda que meramente conceitual, na essência do ser necessário e isso é contrário à vigésima primeira proposição aristotélica, segundo a qual tudo o que é composto de pelo menos duas coisas, sua existência não é necessária por sua essência.

Apesar de toda sua argumentação contra o uso de atributos positivos, baseada na recepção dos filósofos islâmicos e judeus que o precederam, ainda assim, o ponto débil da arguição de Maimônides perante a tradição judaica medieval se encontra no fato de as Escrituras e a literatura rabínica parecerem abonar o uso de atributos para predicar Deus.<sup>315</sup> Um notável exemplo vem da *Amidá*, a principal oração da liturgia diária, que é recitada de pé, com a pessoa voltada para Jerusalém e que dever ser repetida pelos homens adultos três vezes nos dias comuns, quatro vezes no *shabat* e feriados e cinco vezes no *Yom Kipur*. Na primeira bênção no início dessa oração, Deus é louvado como “O Deus grande, poderoso e temível” (*Hael hagadol, haguibor veahorá*). Esses três atributos são predicados como um grande louvor. Diante de uma tradição tão pródiga em usar atributos para o Deus único, Maimônides teria que provar que sua

---

<sup>314</sup> GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003 p 190.

<sup>315</sup> URBACH, Ephraim E. *The Sages: their concepts and beliefs*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2001. P

opinião contrária ao seu uso, não seria uma mera opinião minoritária sem base nos textos sagrados, ainda que embasada na razão. Então, assim como fez com versículos bíblicos, Maimônides buscou provar que sua tese estaria de acordo com os ensinamentos da própria tradição rabínica. Para tanto, no *Guia*, ele faz uso na sua argumentação em prol da interdição aos atributos positivos de uma passagem do *Talmud* Babilônico encontrada no Tratado *Berakhot* 33b, onde a opinião de rabi Hanina<sup>316</sup> parece interditar o uso de atributos como sendo uma ofensa ou um grande insulto a Deus.

O tratado de *Berakhot* é voltado para as regras que organizam as principais obrigações litúrgicas, em primeiro lugar lida com a recitação diária dos versículos bíblicos que compõem o *Shemá* Israel, que são o testemunho da unidade divina, Em seguida trata da obrigação diária de recitar três vezes a *Amidá*, a principal oração que substitui a oferenda comunitária antes feita no Templo de Jerusalém através do sacrifício de carneiros, e, por final, as recitações de bênçãos e louvores proferidos em ocasiões diversas. A passagem com o escólio de rabi Hanina, citado por Maimônides, tem como contexto o estudo da primeira parte da *Mishná Berakhot* 5:3, onde lemos:

הַאֹמֵר עַל קֵן צְפוּרַת גִּיּוּעוֹ רַחֲמִיךָ, וְעַל טוֹב יִזְכָּר שְׁמֶךָ, מוֹדִים מוֹדִים מִשְׁתַּקִּין אוֹתוֹ.

Aquele que diz “até ao ninho de pássaros chega tua misericórdia”, ou “pela bondade seja recordado teu nome”, ou “agradecemos, agradecemos”, esse deve ser calado.<sup>317</sup>

A *Mishná* se refere a um *sheliach tzibbur* (cantor litúrgico), isto é, a pessoa que conduz em voz alta a congregação nas orações públicas, chamado também de *hazan*, que durante o serviço religioso acrescentasse palavras pessoais de súplica durante a recitação em voz alta da *Amidá*. Segundo a *Mishná*, é necessário que ele seja meticuloso com sua linguagem para evitar afirmações heréticas ou consideradas errôneas. Assim, dependendo do que ele afirmar, a congregação tem o dever de calá-lo. Estamos aqui diante de um assunto no qual o acerto da linguagem é considerado muito importante, pois se trata de algo dito acerca de Deus durante o rito público. A *Guemará*, o comentário da *Mishná*, feito pelos sábios amoritas, esclarece o sentido de cada uma dessas expressões, por exemplo, “agradecemos, agradecemos” se refere à ideia cristã e gnóstica de dois poderes divinos, a afirmação “pela bondade seja recordado teu nome” se refere à crença ligada ao zoroastrismo de um deus do bem oposto a um deus do mal. É, então, que nesse contexto que é narrado o caso sobre o qual rabi Hanina opina:

<sup>316</sup> Hanina ben Dosa, tanaita que viveu na segunda metade do primeiro século EC, discípulo de rabi Yohanan bem Zakai.

<sup>317</sup> *Mishná*, Tratado de *Berakhot*, Jerusalém, Ed. Heichal Shelomo, 1991, p. 43

Certa vez (durante as rezas) um cantor (*sheliakh tzibur*) se adiantou na presença de rabi Hanina e disse: Deus, grande, poderoso, temível, forte, vigoroso, imponente, firme, intrépido, seguro e enaltecido. (O rabi) esperou que o cantor concluísse e quando terminou, ele perguntou ao homem: “Você já terminou de elogiar o seu Senhor?”, “Para que todos esses elogios?”. Nem sequer poderíamos pronunciar os três que usualmente dizemos se Moisés, nosso mestre, não os houvesse nomeado na *Torá* e os homens da Grande Assembleia não os tivessem incluído na oração. E você acrescenta todos estes! Isso é como o caso de um rei de carne e sangue que tivesse um milhão de dinares de ouro e fosse elogiado por ter um milhão dinares de prata. Não seria isso uma ofensa?<sup>318</sup>

O sumário que Crescas faz do comentário de Maimônides sobre essa passagem é interessante, pela precisão com que ele expõe os argumentos centrais do autor do *Guia*. Segundo o entendimento que Crescas tem desta passagem, o principal motivo pelo qual rabi Hanina silenciou o *sheliakh tzibur* durante a reza foi para impedi-lo de continuar multiplicando a enumeração dos atributos divinos. Rabi Hanina teria explicado que só são mencionados os três atributos no começo da *Amidá*, em virtude de certas condições, por Moisés tê-los mencionado na *Torá* e pelo fato de que os (três últimos) profetas (que estavam entre os homens da Grande Assembleia) terem instituído sua recitação na oração cotidiana. Sem essas duas condições os judeus não teriam permissão para citar esses três atributos na oração, eles somente poderiam ser lidos nas Escrituras. A permissão é assim oriunda da profecia, isto é, da revelação, não da razão. Quanto ao significado da parábola contada por rabi Hanina, Crescas aponta claramente que, segundo a interpretação maimonidiana, os elogios e atributos que os seres humanos podem enunciar para predicar Deus não são adequados ao que é realmente digno de elogio em Deus. Quando enunciam atributos divinos, os homens são como quem elogia o rei por ter moedas de prata, enquanto ele as tem de ouro, ou seja, num grau muito mais excelso do que eles conseguem fazer. Por isso, ao invés de ser um elogio, é de fato um insulto e uma ofensa contra a excelência divina, ainda que inconsciente.<sup>319</sup>

É possível que Crescas tenha deixado fora do sumário os aspectos da interpretação de Maimônides que não eram essenciais à discussão, pois os aspectos omitidos teriam apenas força

---

<sup>318</sup> Talmud Babilônico Tratado de Berakhot 33b

<sup>319</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 488

retórica. No entanto, vale a pena passar brevemente por alguns pontos que Crescas não menciona. No *Guia*, Maimônides começa sua interpretação afirmando que todo aquele que adiciona um atributo negativo em relação a Deus se aproxima da sua compreensão e está mais próximo de Deus que aquele que nada nega, pois tudo aquilo que se atribui a Deus somente é perfeição para nós.<sup>320</sup> Assim, como está escrito no versículo que afirma que “o louvor de Deus é o silêncio” (Salmo 65:2). No caso dos atributos que aparecem na *Torá*, Maimônides cita a máxima atribuída à racionalista Escola de Rabi Ishmael (século II): “A *Torá* fala na linguagem humana”<sup>321</sup>, isto é, Deus é descrito conforme as capacidades das pessoas comuns, sem estudos filosóficos. Mesmo os atributos que são mencionados nas Escrituras e na literatura rabínica devem ser explicados como atributos negativos ou de ação. Maimônides interpreta de modo pejorativo quem seria o *sheliakh tzibur* da passagem de rabi Hanina, tomando-o como um poeta compositor de peças litúrgicas, um *paitan*, grupo que segundo ele é responsável pela composição de completas heresias, fruto da estupidez e da imaginação deficiente. Maimônides apresenta uma opinião muito negativa da imaginação na poesia litúrgica medieval, expressando a juízo de que a liturgia deveria se limitar às expressões bíblicas ou àquelas expressões que há muito tempo já foram sancionadas pela tradição, isto é, pela revelação, pois as perfeições que podemos enunciar são imperfeições quando se referem a Deus. Ele conclui que devemos, assim, ser como o sábio rei Salomão, que afirmou: “Porque Deus está no céu e tu na terra, portanto, sejam poucas as tuas palavras” (Eclesiastes 5:2). Desse modo, argumenta o autor do *Guia*, que sua tese em prol dos atributos negativos seria de fato apoiada não apenas na razão, mas também pela tradição rabínica mais original. Assim, conclui Maimônides que absoluta transcendência divina, reconhecida tanto pela razão como pela tradição, interdita que algo possa ser afirmado acerca da essência divina.

#### 4.4. Contradição entre Passagens de *Or Hashem* acerca dos Atributos Divinos

Existe uma importante aparente contradição na abordagem de Crescas sobre os atributos divinos. Essa contradição transparece em duas diferentes passagens de *Or Hashem*, onde ele discute acerca dos atributos divinos. A primeira passagem está localizada em *OH* 1,3,3 e a segunda em *OH*, 2,1,4. Nesses dois capítulos, Crescas apresenta pontos de vista aparentemente

---

<sup>320</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977 Guia I 59

<sup>321</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977 Guia I 59

contraditórios com relação à possibilidade de predicar Deus com atributos. À primeira passagem (*OH* 1,3,3), segue imediatamente a exposição de Crescas da tese maimonidiana, com quem ele está a polemizar, e vem logo em seguida à crítica lançada à posição de Maimônides, segundo a qual Deus só pode ser predicado com atributos essenciais negativos ou com atributos que apenas descrevem suas ações, pois, como já vimos, para Maimônides, em virtude da radical transcendência da quiddidade divina, todos os conceitos são ditos de Deus por absoluta homonímia, sem nenhuma relação, ainda que de razão, com o mundo. Em oposição a essa tese, Crescas proporá que Deus pode sim ser predicado com infinitos atributos essenciais (*tearim atzmeim*), de conteúdo tanto positivo, que afirmam predicados, quanto negativo, que negam imperfeições, e que tais como os conceitos de existência e de unidade, os atributos divinos devem ser entendidos num sentido anfibológico, isto é ambíguo, com distinção de grau e primazia, quando se referindo a Deus ou aos seres em geral. Na opinião de Pines e Harvey<sup>322</sup>, Crescas estaria concordando com os argumentos de Gersonides (1288 -1344) sobre a possibilidade da anfibologia de conceitos com relação aos atributos divinos<sup>323</sup>. A segunda passagem está localizada em *OH*, 2,1,4. Nesse capítulo, Crescas parece concordar com a tese oposta, se contrapondo a Gersonides e aparentemente colocando-se ao lado de Maimônides na discussão sobre se o conhecimento divino tem um sentido anfibológico com gradação de primazia e posteridade, quando referido a Deus e aos outros seres. Nessa discussão, Crescas afirma que na medida em que o conceito de conhecimento é empregado no sentido da negação da ignorância, ele pode ter um sentido anfibológico, segundo uma relação de prioridade e posteridade, quando referido a Deus ou aos homens. Contudo, em sua essência, o conhecimento divino e o conhecimento humano são absolutamente diferentes, sem que nenhuma comparação seja possível entre os dois tipos de conhecimento, pois, enquanto o conhecimento divino abarca o infinito, o humano é sempre limitado.<sup>324</sup> Ademais, o conhecimento divino é essencial e o humano uma aquisição.<sup>325</sup> Em *OH* 1,3,3, Crescas parece concordar com Gersonides contra Maimônides e, em *OH* 2,1,4, ele parece concordar com a interdição de Maimônides aos atributos positivos contra Gersonides. Qual então seria a real posição de Crescas em relação aos atributos divinos?

---

<sup>322</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967.

HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.

<sup>323</sup> GERSONIDES *Sefer Milkahmot Hashem* 3,3

<sup>324</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 105 -1 07

<sup>325</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 107

Os primeiros pesquisadores acadêmicos de Crescas, Manoel Joel (séc. XIX) e Harry Wolfson (1929), não prestaram atenção a esta aparente contradição e interpretaram a posição de Crescas sobre os atributos da luz de *OH* 1,3,3, onde Crescas contraria a de Maimônides, que defende a tese dos infinitos atributos divinos de caráter anfibológico.<sup>326</sup> Segundo a leitura de Joel<sup>327</sup>, esta tese influenciou a posição de Espinosa, duzentos e cinquenta anos depois. Todavia, dois importantes pesquisadores recentes, Zeev Harvey (2010)<sup>328</sup> e Shalom Sadik (2011)<sup>329</sup>, percebem e apontam a contradição nas duas passagens e a explicam como uma mudança no pensamento de Crescas ao longo do tempo. Segundo Harvey, *Or Hashem* foi escrito ao longo de muitos anos, talvez décadas, e reflete desse modo diferentes posições do autor. A edição final, que teria sido feita por seus discípulos<sup>330</sup>, entre eles, Iossef Albo, teria deixado algumas pontas soltas, como a contradição entre *OH* 1,3,3, e *OH* 2,1,4<sup>331</sup>. Evidências desses problemas na edição do livro poderiam ser notadas no manuscrito guardado em Florença.<sup>332</sup> A partir dessa teoria sobre a edição de seu livro e mudança de posição de Crescas ao longo do tempo, Harvey e Sadik argumentam que *OH* 2,1,4, onde Crescas se coloca ao lado de Maimônides, é anterior a *OH* 1,3,3, onde ele se coloca ao lado de Gersonides. Na fase inicial da sua escrita, Crescas teria aceitado a opinião de Maimônides segundo a qual os atributos de Deus não têm qualquer relação com os atributos humanos, defendendo esta posição contra os argumentos de Gersonides. Todavia, na fase posterior, Crescas construiu um novo parecer sobre esse tema. Este parecer final é fruto da recepção de diferentes fontes que contribuíram para construir a teoria nova e original de Crescas.

No entanto, é importante notar uma terceira interpretação do pensamento de Crescas que é feita por outro pesquisador recente, Éric Smilevitch (2010), que em suas notas, reconcilia as duas passagens<sup>333</sup>, observando que, em *OH* 1,3,3, Crescas demonstra que os infinitos atributos

---

<sup>326</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p 210, ver também WOLFSON, H. A. "Crescas on the Problem of Divine Attributes". *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 7, No. 1 (Jul., 1916), pp. 13 – 14.

<sup>327</sup> JOEL, Emanuel. *HaFilosofia HaDatit Shel Rabi Don Hasdai Crescas*, Tel Aviv, Otzaat Makor Ba'm. 1928 p 62.

<sup>328</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010. pp. 89-91.

<sup>329</sup> SADIK, Shalom, "Hasdai Crescas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/crescas/>>.

<sup>330</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010. P. 90.

<sup>331</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.p. 88.

<sup>332</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.p.88.

<sup>333</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 nota 2, 583 .

divinos podem ter um conteúdo tanto positivo quanto negativo e, assim, na medida em que saber e conhecer significam “não ignorar”, o conceito de conhecimento é empregado com o mesmo significado tanto para Deus quanto para o homem, segundo um grau maior ou menor de perfeição. Esse é o uso anfibológico do termo que autoriza apenas uma única analogia, a saber, a privação de ignorância. Mas na medida em que estes termos significam uma realidade positiva, isto é, o conhecimento em ato, então, a posição de Crescas seria a de que a ciência divina, que abarca o infinito sem esforço, não tem qualquer termo de comparação com a ciência humana, finita e adquirida com esforço. São então modos de conhecimento ontologicamente diferentes em suas essências, ainda que seja possível afirmar que ambos os tipos de conhecimento sejam o contrário da ignorância. Em outras palavras, ao reconciliar as duas passagens, Smilevitch demonstra tacitamente que a posição de Crescas sobre os atributos divinos, ainda que apresente semelhanças em certos aspectos com Maimônides e, em outros, com Gersonides é, de fato, uma posição original, essencialmente diferente tanto da tese de Maimônides quanto da tese de Gersonides nas duas passagens de *Or Hashem*.

Apesar de suas distintas interpretações, todos os autores citados entendem que *OH* 1,3,3 é a passagem fundamental para entender a posição de Crescas, seja uma posição à qual ele chegou na maturidade, ou já assumida antes. Ademais, a posição de Crescas em *OH* 1,3,3 é a síntese de elementos que isoladamente apareceram nos escritos de diferentes autores nos séculos XIII e XIV. Harvey, por exemplo, entende que Crescas formula uma teoria original sobre os atributos divinos, cujos elementos tiveram diversos precursores.<sup>334</sup> Como já vimos, antes de Crescas, Gersonides e Duns Escoto apresentaram a ideia de que os atributos divinos têm uma relação anfibológica de prioridade e posteridade, com os atributos dos seres criados. Entre os latinos, a distinção entre existência e essência em Deus já tinha sido defendida por Henrique de Gandavo (Ghent) e também já era um tema na literatura dos cabalistas de Gerona, aparecendo, por exemplo, nos escritos de Azriel bem Menahem de Gerona (séc XIII), e em Abner de Burgos (séc. XIV), autores fortemente vinculado à literatura mística judaica medieval provençal. A ideia da potência infinita dos atributos divinos também já tinha sido aventada por Duns Escoto. Vários desses diferentes elementos antes elaborados por outros são sintetizados por Crescas em sua teoria dos atributos divinos.

#### **4.5. Objeções à Interdição de Maimônides aos Atributos Positivos**

---

<sup>334</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010. P. 90 – 91.

Segundo a interpretação encontrada na tradução francesa de Similevitch<sup>335</sup>, em *Or Hashem* 1,3,3, Crescas inicia sua crítica à tese maimonidiana, apontando cinco inconsistências (*safekot*)<sup>336</sup> na argumentação maimonidiana que pretende interditar a possibilidade de atributos positivos predicados a Deus.

São elas:

- a) Maimônides afirma que qualquer atributo predicado a Deus que se refira a uma relação entre o ser divino e algum outro implicaria uma carência, o que seria contrário a sua perfeição o que implica ele ser sempre imutável em ato, uma vez que o ser contingente não é sempre em ato para Deus, o contingente passa da potência ao ato, por exemplo: antes não existia e agora é atual. Supor uma relação entre Deus e o ser contingente implicaria o estabelecimento de uma relação que antes do contingente vir a existir não era atual, o que implicaria carência em Deus, que antes não teria essa relação em si. Crescas contesta essa argumentação afirmando que se assim fosse, então, para ser coerente, Maimônides deveria ter interditado também os atributos de ação, pois uma vez uma ação se desenrola na duração os atributos de ação também implicam alguma relação entre Deus e algo cuja natureza é passar da potência ao ato. Por exemplo, quando se afirma que Deus cria ou produz algo, então o ser divino e esse algo criado ou produzido passam a manter uma relação de causa e efeito. Pois bem, esse ente, antes de ser criado, não existia e, assim, a relação de causa e efeito também não existia. Deus então mantém forçosamente, malgrado sua excelência<sup>337</sup>, relação com algo que passa da potência ao ato, mesmo que de forma indireta, através de sua ação, pois a ação se dá num certo momento e num certo lugar.<sup>338</sup>
  
- b) Se os atributos positivos contradizem a perfeição divina por implicar uma composição incompatível com o ser necessário, então, os sábios perfeitos não teriam nenhuma superioridade sobre os iniciantes, pois, ao contrário do que afirma Maimônides, adicionar negações não aumenta o conhecimento sobre Deus, uma vez que a

---

<sup>335</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 490.

<sup>336</sup> Esta palavra em hebraico literalmente significa dúvidas.

<sup>337</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 489 nota 1.

<sup>338</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p.

demonstração geral da negação dos atributos afirmativos é apreendida uma vez e apenas repetida nas outras negações. Portanto, nenhum conhecimento além dessa demonstração geral é acrescentado com a adição de mais negações. Se assim fosse, então Moisés e nenhum outro profeta ou sábio não teriam qualquer conhecimento a mais acerca de Deus que fosse superior ao de um aprendiz que tivesse assimilado a demonstração.

- c) E se a tese de Maimônides quanto aos atributos estivesse correta, então seria estranho o pedido feito por Moisés, mencionado na argumentação do *Guia* que é feita no versículo onde o profeta implora: “Rogo-te que me mostres a tua Glória/Presença” (Êxodo 33:18). Essa demanda de Moisés está em contradição com a negação da possibilidade de atributos divinos positivos. Conforme já visto em *OH*, 1,3,1, na discussão feita sobre a existência divina<sup>339</sup>, segundo Crescas, Moisés realmente pediu para ver, isto é, entender a existência, a Glória/Presença (*Kavod*), enquanto atributo divino positivo e essencial. Se, no entanto, para Moisés, os atributos positivos fossem impossíveis, então seu pedido de compreender a presença divina não faria sentido.<sup>340</sup> Maimônides trouxe, portanto, um argumento que é tirado de uma passagem bíblica, em verdade contradiz sua tese. Com efeito, dessa passagem aprendemos que as Escrituras não interdita os atributos positivos.
- d) Segundo as fontes da tradição, o Tetragrama (*YHWH*) é o nome explícito (*Shem Hameforash*) de Deus. Este nome tem uma pronúncia específica que era usada no Templo de Jerusalém pelos sacerdotes, apesar de, em outros lugares, deva ser usado, em lugar da pronúncia do nome, algum apelido, tal como, por exemplo, *Adonai* ou *Hashem*, para se referir ao Tetragrama. Ele é o nome próprio e específico (*shem etzem*) de Deus e não um mero título. Mesmo Maimônides, no *Guia*<sup>341</sup>, concorda com a tradição ao afirmar que, ao contrário dos outros nomes divinos que são alusivos aos atributos de ação, o Tetragrama é uma designação direta e explícita de Deus, sem nenhuma homonímia. Ele expressa uma significação única, sem nenhuma relação com outro ser.

---

<sup>339</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. (?)

<sup>340</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p 175 176.

<sup>341</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977 Guia I 61.

No entanto, como para Maimônides, a apreensão da essência divina é impossível, então a ideia de que um nome possa expressar essa essência é inconcebível assim como também é impossível que ele expresse algum atributo essencial, em virtude de que, segundo a tese maimonidiana, não pode haver atributos essenciais afirmativos, mas somente os atributos negativos. A conclusão à qual somos forçados a chegar por adotar tal tese é a de que não resta nada que possa ser expresso pelo nome divino. Talvez pudesse ser argumentado que seu significado é justamente nomear o ser necessário (*hiuv hametziut*). Mas, nesse caso, por que manter a pronúncia do nome e sua em segredo se o seu sentido, ainda que difícil para muitos, deveria ser ensinado a toda nação de Israel? Crescas então cita uma passagem do *Sefer Há-Bahir*, em suporte à sua argumentação de que o Tetragrama era tratado com toda a deferência pelos sacerdotes na época do Templo de Jerusalém em virtude de seu significado especial. Assim, ainda que não completamente apreendida, esse nome tem uma significação que não é negativa. Portanto, Crescas conclui dessa discussão, que também por essa via não são interdito como impossíveis os atributos positivos, uma vez que o Tetragrama deve expressar uma positividade para fazer sentido.

- e) A última das inconsistências apontadas por Crescas na tese de Maimônides acerca dos atributos divinos diz respeito à interdição feita por este último à possibilidade de qualquer relação entre Deus e as criaturas, em virtude do argumento segundo o qual uma das propriedades da relação é a perfeita reciprocidade dos seres relacionados, e entre Deus e os seres não pode haver nenhuma reciprocidade possível. Mas se Deus e os seres não têm nenhuma relação possível, então como Deus pode ser a causa primeira ou a origem e os seres seus efeitos? Não há causa a não ser relativamente ao efeito e não há origem a não ser relativamente ao originado! É evidente que sob esse aspecto há certamente relação entre Deus e as criaturas.<sup>342</sup> Igualmente, Maimônides afirma que não há nenhuma relação entre Deus e o tempo, em virtude do tempo ser o acidente do movimento de um corpo, mas o ser divino é incorpóreo. Todavia, como Deus é eterno, ainda que fosse suposto ser o tempo um acidente do movimento corpóreo, para aqueles que, como Avicena, supõem o tempo como também eterno, haveria então comparação entre Deus e o tempo eterno. É importante notar que entre as críticas que Crescas faz ao

---

<sup>342</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 494.

aristotelismo, ele também refuta como falsa a noção de que o tempo seja um acidente do movimento, isto é da transformação dos corpos.<sup>343</sup> Portanto, não é contrária à perfeição divina a atribuição de uma relação entre Deus e suas criaturas.

Em seguida, na sua análise das inconsistências na tese maimonidiana sobre os atributos divinos, Crescas elabora sua refutação à interdição aos atributos positivos a partir da investigação de duas questões relativas à tradição judaica<sup>344</sup>:

- I. Se as Escrituras realmente interditam qualquer comparação (*demion*) com Deus.
- II. Se no *Talmud Berakhot* 33b rabi Hanina realmente afirma a impossibilidade de toda composição (*harkavá*) no seio do ser necessário considerada por Maimônides como prova definitiva de que a tradição oral ensina a impossibilidade dos atributos positivos.

Crescas reinterpreta os dois versículos usados no *Guia* como prova de que toda comparação com Deus é impossível. No primeiro está escrito: “A quem, pois, fareis semelhante (*tedamiun*) a Deus, ou com que o comparareis (*taarekhu*)?” (Isaías 40:18). Reforçando o primeiro, o segundo versículo afirma: “A quem, pois, me fareis semelhante (*tadmiuni*), para que eu lhe seja igual (*eshvê*)?, diz o Santo” (Isaías 40:25). Crescas concorda que é necessário que nos afastemos de certo tipo de comparação entre Deus e as criaturas, dada a imensa disproporção entre Deus e elas, que é a distinção fundamental entre o ser necessário e o ser contingente e também a diferença entre o finito e o infinito. Crescas nota que os dois versículos mencionados apenas interditam um tipo de comparação, aquela que diz respeito à medição (*shiur*), ou à tentativa de encontrar uma proporção precisa (*erekh*) entre Deus e as criaturas. Como já demonstrado antes, na discussão sobre o infinito, não há como aferir a relação entre o finito e infinito, uma vez que o infinito é concebido como o que escapa de qualquer medida. Todavia, uma comparação que não se relacionasse a nenhuma medida ou proporção não seria interdita.<sup>345</sup> Fica assim

<sup>343</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. (?)

<sup>344</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. (?)

והנה הנשאר עלינו, שנבאר, איך הוא בלתי מחויב מה שחיבו, מהטענות אשר העיד עליהם. אם להימנעות הדמיון, כמו שיעידו עליו הפסוקים; ואם שנשתייע במאמר רבי חנינא; ואם להמנעות ההרכבה במחויב המציאות, אשר הוא אצלו מופת חותך במניעת התארים:

<sup>345</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. (?)

ונאמר, שאין ספק שהרחקת הדמיון בינו יתברך ובין רואיו מחויב. והנה, עם היות השלמיות תחת סוג אחד, כאילו תאמר, הידיעה או היכלת, הנה למה שיש ביניהם הפרש עצום, אם בחיוב המציאות ואפשרותו, ואם בתכלית ובב"ת, די בזה הרחקה משיפל ביניהם הדמיון. ועם היות בהרחבת הלשון יפל שם הדמיון ביניהם, הנה להיותם בתכלית ההרחקה משני אלו הפנים, ראוי שיסלק מהם הדמיון. וזהו מ"ש, "ואל מי תדמיוני ואשוה". יורה, שעם היות כבר יאמר הדמיון, במה שהם תחת סוג אחד, הנה להמנעות השווי ביניהם והרחקתו, כבר יתאמת שאין לדמותו לדבר ישוה לו בשום בחינה מהבחינות. וז"ש, "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו". הנה ביאר, שהדמיון הנמנע בחקו, הוא הדמיון אשר בו ערך"מה, ולהיות הדמיון אשר בינו ובין ברואיו בלתי נערך, למה שאין יחס וערך בין הבב"ת והבעל תכלית, הוא הנמנע לערך בו דמות. וכבר יראה, שהדמות הבלתי נערך אינו נמנע:

refutada a tese maimonidiana segundo a qual a Escritura embarga toda comparação feita a Deus. Portanto, é possível, do ponto de vista da tradição, predicar Deus com atributos usados para descrever os seres contingentes, desde que se entenda que tais atributos devam ser usados no modo ambíguo ou anfibológico e levando em conta a diferença de grau e a primazia do ser necessário.

A passagem protagonizada por rabi Hanina, localizada no Tratado de Berakhot 33b do *Talmud* Babilônico, que fora usada por Maimônides como prova de que a tradição rabínica concorda com a interdição dos atributos divinos positivos, é também completamente reinterpretada por Crescas, que tira dessa reinterpretação sua rejeição final à teologia apofática do *Guia*. Crescas lê a pergunta atribuída a rabi Hanina: “Será que tu já conseguiste fazer o elogio integral (*lekulehu*) do seu Senhor?”, sublinhado a noção de elogio integral. Em sua explicação, rabi Hanina teria feito calar o cantor litúrgico, não em virtude de aquele ter multiplicado a menção dos elogios, isto é, dos atributos divinos, mas em virtude de ele ter dado a impressão ao público de que sua intenção seria a de proclamar “todos”, ou pelo menos a maior parte dos atributos divinos. Segundo Crescas, é na intenção de querer descrever todos ou a maior parte dos atributos divinos que reside o perigo (*sakaná*) de reduzir Deus, e não na afirmação em si da multiplicidade de seus atributos. Um conceito parcial do ser divino é perigoso, pois conduz à idolatria. Que os atributos são múltiplos, sabemos de Moisés, que se referiu a três deles nas Escrituras. Conforme esclarece Similevith, a língua hebraica comporta três casos, o singular, o dual e o plural.<sup>346</sup> Três, portanto, é já a primeira multiplicidade e aí tanto faz três, vinte ou mil. Se Moisés fez referência a três é porque os atributos então devem ser múltiplos e não há como limitá-los em algum número específico. Outra prova da multiplicidade dos atributos é trazida de página próxima, em *TB Berakhot 32<sup>a</sup>*, onde encontramos outro dito que é atribuído desta vez a rabi Samlai, que afirmava que a pessoa deve-se sempre expor logo no começo da oração, de modo ordenado, os elogios do *Santo Bendito Seja Ele* e, depois, continuar sua prece.<sup>347</sup> Segundo Crescas, esse dito, além de tacitamente afirmar que os atributos são múltiplos, também ensina que eles, quais elogios, devem ser declarados no começo da *Amidá*, a principal oração da liturgia judaica. Desse modo, a questão que faz rabi Hanina

---

<sup>346</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 496.

<sup>347</sup> *Talmud Babilônico Tratado de Berakhot 32<sup>a</sup>*.

דרש רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל מנגן ממש דכתיב ואתחנן אל ה' בעת ההיא וכתיב ה' אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ירך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך

censurar o cantor litúrgico é a aparente intenção daquele de fazer o elogio integral de Deus ou de pretender estabelecer a maioria dos principais atributos, não a possibilidade dos elogios ou dos atributos em si mesmos. A tentativa de expor os atributos em sua integralidade, ou maioria deles, em vez de ser um elogio, é, por assim dizer, ao invés de um elogio, na verdade um insulto ao ser divino. Conforme a metáfora de rabi Hanina, “Isso é como o caso de um rei de carne e sangue que tivesse um milhão de dinares de ouro e fosse elogiado por ter um milhão de dinares de prata. Não seria isso uma ofensa?”.<sup>348</sup> A explicação de Crescas dessa máxima é que os atributos divinos são infinitos e por isso não podem ser numerados em sua totalidade ou maioria. A ofensa teológica seria criar um conceito parcial menor do que a dignidade do ser divino.<sup>349</sup>

Embora tenha levantado argumentos estritamente de caráter metafísico, como, por exemplo, de que mesmo os atributos de ação já implicam alguma relação entre Deus e os seres contingentes, ou de que conceber Deus como causa primeira já implica uma relação lógica entre Deus e as criaturas, a maior ênfase é dada por Crescas às objeções em torno de temas relacionados à interpretação da tradição judaica. Mais do que refutar metafisicamente a tese de Maimônides acerca dos atributos, embora isso também ocorra, o que Crescas faz é demonstrar que a tese maimonidiana não teria base nem nas Escrituras nem na tradição oral, isto é, na tradição rabínica. Por um lado, isso se dá em virtude da robustez argumentativa da tese de Maimônides, que no campo metafísico, não é completamente batida. Por outro lado, a própria leitura que Crescas faz do *Guia* enfatiza a argumentação rabínica feita por Maimônides. Essa é uma leitura muito diferente daquela feita pelos pesquisadores modernos, que tenderam a enfatizar a construção aristotélica e aviceniana dos argumentos do *Guia*. A discussão acerca dos atributos é feita menos do ponto de vista da tradição filosófica árabe e judaica e mais do ponto de vista do que segundo Crescas é sua interpretação da *Torá*, isto é, do que ele considera ser a posição expressa pela tradição judaica acerca da possibilidade dos atributos divinos.

---

<sup>348</sup>CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 111

<sup>349</sup>CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 112

#### 4.6. Os Infinitos Atributos Essenciais Divinos

Após ser estabelecida a possibilidade de Deus ser predicado com atributos essenciais positivos, Crescas então passa a explicar sua própria tese acerca dos atributos divinos. Em primeiro lugar, a inteligibilidade dos atributos essenciais divinos não significa a inteligibilidade da própria essência divina, que, como frisa Crescas, permanece além da intelecção. Nesse sentido, a essência divina, sua quiddidade, também para Crescas, assim como para Maimônides, porém, diferente de Espinosa, pode ser dita transcendente. Todavia, se afastando da radical transcendência apofática da teologia maimonidiana, que propõe um Deus que não se relaciona de modo algum com o mundo, para Crescas, é justamente por meio de seus atributos que o ser necessário realiza sua presença (*Kavod*) simultânea a todos os efeitos por ela causados e assim se relaciona com os seres contingentes como forma e lugar do mundo. De acordo com Crescas, é por meio dos seus atributos que o aspecto imanente de Deus se apresenta.

Hasdai Crescas frisa que os atributos essenciais divinos não podem nem serem completamente contados, isto é, determinados, nem colocados em alguma ordem ou sequência (*seder*) definida de prioridade entre eles. Assim, passagens nas Escrituras onde certo número ou sequência de atributos é mencionada, como as treze qualidades (*midot*)<sup>350</sup> declaradas à Moisés<sup>351</sup>, quando ele pediu para ver a Glória/Presença Divina (*Kavod*) não implicam que os atributos guardem entre si alguma ordem de importância, são apenas modos de expor parcialmente os atributos, do modo mais apropriado para situações como o louvor ou para em ocasiões de implorar o perdão divino.

Na exposição de sua tese sobre os atributos, Crescas se apoia em diversos versículos das Escrituras, em textos da tradição rabínica e da literatura mística medieval. Seu intuito é afirmar que seu ponto de vista é apoiado pela tradição. Um exemplo desse modo de argumentar é o uso que ele faz dos versículos: “E quão preciosos me são, ó Deus, os teus amigos (tuas virtudes)! Quão grandes são as somas deles! Se as contasse, seriam em maior número do que a areia” (Salmo 139: 17–18). Crescas se ampara nessa passagem bíblica para avançar sua tese da extrema multiplicação dos atributos divinos, que são comparados metaforicamente com o número dos grãos de areia, isto é, não podem ser contados, pois eles são infinitos em número e

---

<sup>350</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 traduz como dimensões, nota 2 498.

<sup>351</sup> Êxodo 34: 6 – 8.

em grandeza. Mas a infinidade dos atributos não torna a essência divina múltipla, composta, pois, como afirma outro versículo: “Ele é um em seu seio”. Crescas conclui daí que a essência divina é absolutamente simples e, desse modo, a multiplicidade dos atributos é somente do ponto de vista das relações mantidas entre o ser necessário e os seres contingentes. Os atributos não são, como em Duns Escoto, parte da essência divina e, no entanto, são intrínsecos a ela. Atributos são definidos como essenciais (*atzmaim*), e inseparáveis da essência divina, que é una, de uma simplicidade absoluta. Além disso, os atributos não são predicados por nenhuma homonímia, mas segundo uma relação de prioridade e posteridade acompanhada da diferença entre o finito e o infinito.

Mas como entender que Deus em sua essência seja um e mesmo assim possua atributos essenciais? Para explicar essa questão, Crescas recorre novamente à passagem em que Moisés pediu a Deus: “Rogo-te que me mostres (*har'eini na*) a tua Glória/Presença (*Kevodekha*)” (Êxodo 33:18). Crescas interpreta que, ao pedir para ver a Glória, isto é a Presença Divina, Moisés visava conhecer os atributos essenciais inseparáveis de Deus.<sup>352</sup> A Glória, ou o aspecto imanente e presente da divindade, é assim equiparada ao conjunto dos atributos intrínsecos à essência divina. Como já vimos na discussão empreendida por Crescas sobre Deus como lugar do mundo, a Presença Divina preenche todo o universo infinito (*metziut*) de tal modo que Deus é a própria forma do mundo (*Tzurat kol Haolam*). A Presença (*Shekhiná*) é assim entendida como atualidade divina constante em sua manifestação, que se expressa por infinitos aspectos pelos quais Deus se relaciona com o mundo como causa primeira e simultânea a cada um dos infinitos efeitos. Desse modo, através de sua Presença, Deus impregna e preenche o mundo, tal como o vácuo preenche todos os corpos do universo. Além disso, Crescas nota que o conhecimento dos atributos é comparado no versículo de modo metafórico à visão, “por que a visão sensível se aplica apenas ao campo visível, que é inseparável da coisa vista, embora a essência da coisa seja imperceptível aos sentidos”.<sup>353</sup> A compreensão da essência, isto é, da quiddidade, é uma intelecção, que mesmo num ente qualquer está fora e além do campo dos sentidos. Para a intelecção de uma essência, pode-se utilizar dos sentidos, mas a operação em si mesma de intelecção de uma essência, a compreensão ou reunião num juízo intelectual sobre o que é uma coisa, é uma compreensão racional (*assagá*), que não é dada somente pelos sentidos. Quanto ao ser divino, apesar de que ele não esteja radicalmente transcendente e inacessível,

---

<sup>352</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 traduz como dimensões, p. 500.

<sup>353</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. (?)

pois, por meio da Glória, como reunião de seus atributos, ele está presente no mundo. Contudo, sua essência permanece inacessível à compreensão. Mesmo a Glória não pode ser completamente compreendida pela razão. Crescas entende os atributos, que são expressões da essência, como compreensíveis, em algum grau, ainda que a intuição da essência divina em si seja impossível. Contudo, mesmo os atributos essenciais, em sua infinitude, não podem ser percebidos perfeitamente, mas apenas de modo parcial. A essência divina permanece sempre oculta e para além de suas manifestações e relações infinitas estabelecidas com o mundo, não se dando a conhecer pelo intelecto humano.

Como já comentado, uma das poucas proposições do *Guia* admitidas por Crescas é a proposição vinte e um, segundo a qual um ente composto de dois elementos não pode existir necessariamente, visto que teria sua existência devida à composição desses elementos constituintes como sua causa. Mas o consentimento com essa proposição não resulta na negação de todo atributo essencial, visto que a essência divina não poderia ser composta e, portanto, resultaria daí que Deus não teria existência necessária? Para essa objeção, Crescas apresenta duas respostas: Em primeiro lugar, mesmo que os atributos se apresentem separadamente do nosso ponto de vista, no seio de Deus eles se unificam, pois o bem infinito que nele é essencial os integra numa unidade perfeita. Essa resposta poderia levar ao que Wolfson denominou de nominalismo fraco<sup>354</sup>, pois, apesar de serem para nós e não na essência divina em si mesma, os atributos não são concebidos por Crescas como meros entes de razão, porquanto expressam predicacões e relações efetivas e não puramente conceitos na mente.<sup>355</sup> A segunda resposta de Crescas à objeção levantada a partir da proposição vinte e um é mais interessante para entender sua tese. Ele começa argumentando que aquela proposição só é verdadeira no caso em que o amálgama, ou a composição, precisa de um agente que os reúna, na suposição que cada elemento constitui parte essencial da composição. Nesse caso, a composição é a causa da existência do composto. Todavia, Deus não tem partes essenciais, porque sua essência é uma, simples, de uma simplicidade absoluta, compelida por uma necessidade essencial à reunião do bem.<sup>356</sup> Assim, os atributos não podem nem preexistir à essência divina, pois isso faria de sua reunião a causa da existência divina, nem podem os atributos coexistir dentro da essência divina, como na trindade cristã, porquanto tal coexistência isso introduziria a multiplicidade na essência divina, que é simples.<sup>357</sup> Então, a solução encontrada por Crescas é a seguinte:

---

<sup>354</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929 p (?)

<sup>355</sup> Todavia, se as predicacões e relações existem, então(...) não se trata de nominalismo, como propõe Wolfson.

<sup>356</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990

<sup>357</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (?)

... À guisa de ilustração, suponhamos um luminar qualquer, que existe necessariamente por sua essência; nos recusaríamos a atribuir-lhe a luz que deriva necessariamente dele, pelo fato mesmo de sua necessidade de ser? Certamente não; pois a luz não é uma substância separada de sua essência, que requer um agente para compô-las e amalgamá-las. Ao contrário, ela é uma realidade essencial que é perfeitamente legítimo atribuir ao luminar. O mesmo se dá no que diz respeito aos atributos de Deus, bendito seja.<sup>358</sup>

Na metáfora proposta por Crescas, a luz e o luzeiro não necessitariam de um agente para lhes amalgamar, pois tal luz não seria uma realidade separada da essência do luzeiro, mas um prolongamento da mesma, nunca ocorrendo separados um do outro. Igualmente, os atributos, tais como a existência, a unidade e a eternidade, decorrem necessariamente da essência divina. Eles não são parte constituinte da essência divina. Como decorria de sua definição, os atributos são como a luz que necessariamente é emanada do luzeiro, eles provêm da essência divina, mas não são meros atos divinos, como no caso dos atributos de ação maimonidianos, que estão separados da essência. Para Crescas, os atributos são manifestação eterna da essência divina<sup>359</sup>, compartilhando da mesma substância.

Como aponta Harvey<sup>360</sup>, se Crescas houvesse apenas elaborado a ilustração da relação entre a luz e o luminar, então seria provável que algum comentarista pensasse em relacioná-las com a passagem do *Sefer Yetzirá* 1:7, onde se lê:

עשר ספירות בלי מה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת שאדון יחיד ואין לו שני ולפני אחד מה אתה סופר:

Dez *sefirot* do nada [*belimá*]. Seu fim está cravado (vinculado) no seu início e seu início no seu fim como uma chama ligada ao carvão incandescente. Porque o Mestre é único. Ele não tem segundo. E antes do Um, o que você conta? Contudo, frisa Harvey, o próprio Crescas fez a ligação com o *Yetzirá* (1:7)<sup>361</sup> antes de qualquer comentarista de sua obra a viesse a

<sup>358</sup> Tratado I, seção 3, capítulo 3, p. 8f-8g. Cf. WOLFSON, Harry Austryn. Crescas on the Problem of Divine Attributes, *JQR*, v. VII, 1916, p. 323, nota 111.

<sup>359</sup> Seria como a propriedade dos triângulos de terem a soma de seus ângulos sempre 180 graus, ainda que essa propriedade não seja parte de sua quiddidade, mas atributos necessários dela?

<sup>360</sup> HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.

<sup>361</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990

כמראה - התבוננות שאין בו ממש, והמראה הוא זוהר דקות זכות השגת המתקבל. ועל זה נאמר [ישעיהו, ג'], "וקרא זה אל זה ואמר", ותרגומו ומקבלין דין מן דין. כמראה הבזק - הוא דקות זכות השגת המתקבל. תכליתן - אינו כמדתן, כי המדה הוא דבר המתקבל לנפרדים, כי הנביאים ראו מדות כפי השגת כחן, ועל ידי קבלת כחם [נ"א, החכמה] היו מרחיבין מחשבתם יותר משאר בני אדם שהיה להם בשביל

fazer. Buscando explicar a relação entre os atributos essenciais e a quiddidade divina, ele escreve, em *OH* 1,3,3:

É, por conseguinte, indubitável que os atributos de Deus sejam atributos essenciais, não obstante ser una a essência do ser necessário de Deus, bendito seja ele. Por esse motivo, o salmista desmediu-se ao narrar a grande diversidade dos atributos essenciais, dizendo “todos eles são como se fossem um” [Salmo, 139,16]. O que indica que Sua essência é una, apesar da pluralidade dos atributos essenciais, evocada alusivamente pela palavra “eles”, que exprime pluralidade. Ele é ainda mais preciso ao dizer em seguida: “Quão difíceis são para mim os teus pensamentos” etc. [Salmo 139,17] Ademais, em verdade por seu próprio testemunho, e estando em harmonia em todos os aspectos, constata-se que o autor do *Sefer Yetzirá* concorda com o versículo, pois descreve os atributos divinos “como uma chama ligada ao carvão incandescente”. Ele ensina que a unidade divina é indivisível e é a própria verdade, pois assim como não se pode representar a essência divina independentemente de sua existência, nem sua existência independentemente da essência, do mesmo modo, não se saberia representar a existência de um atributo independentemente de seu sujeito/substrato, nem o sujeito/substrato de um atributo independentemente do atributo. E o seu todo constitui o Bem absoluto, que compreende todas as espécies de perfeição.<sup>362</sup>

Na primeira passagem, Crescas compara a relação entre os atributos de Deus e sua essência com a relação entre a luz e o luminar, na segunda, ele retoma a mesma comparação com o auxílio da citação explícita do *Sefer Yetzirá*: “como a chama ligada ao carvão

---

זה רחב הנפש להתפשט בפרטים באין סוף. אבל תכליתן תכלית מחקרם כי כל מדה יש לה תכלית וכל תכלית יש לה קץ, כענין שנאמר [תהלים קי"ט, צ"ו], לכל תכלה ראיתי קץ, אבל מצותך אף על פי שהתחלתה יש לה תכלה, מתרחבת היא והולכת מאד עד אין סוף. ואם לכל דבר שהוא כלה יש לה קץ, מצותך תכלית ההשגה אין אדם יכול להכנס כי אין אדם משיג אלא ראשי מדות: דברו בהם - תפארת התעלות הדבר בכלון, כי במעט רצון הדבר מתעלה, כדכתיב, "אל נערץ בסוד קדושים רבה" וכן, "ושמך נורא". ברצוא ושוב - לא אמר רצוא כי הוא יותר פנימי מחיות הקדש: ולמאמרו הם משתחווים - השתחוויה היא כמי שמניח מדותיו ואינו עוסק כי אם במחשבה בלבד, ומחבר במחשבה ומרומם המחשבה ומשפיל הגוף להגביר נשמתן:

נעוץ - דברים המתייחדים שהם נסמכים על הצדדים ולמעלה מעצמם הם מתרוממים, כדבר שהוא מתרומם מדבר, כמו אבן שואבת מלמעלה ואבן שואבת מלמטה, מוצב תרגום נעוץ, דבר המוצב והנסמך בדבר: סופן בתחלתן - מעיין המתפשט, כל מה שמתפשט, הכל מן המקור, ואם המקור פוסק, הכל פוסק. ומפני שבכל עת הם מתפשטים, תחלה אין לה סוף, לכן אמר סופן בתחלתן, שהרבה חוטיין הם נמשכים מן הגחלת שהיא אחת, שהשלהבת אין יכולה לעמוד בעצמה אלא על ידי דבר אחר בלבד, כן כל הדברים והמדות שהן נראות שהן נפרדות, אין בהם פירוד שהכל אחד כמו ההתחלה שהוא מיחד הכל במלת יחיד: שאדון יחיד - עתה רומז מדה באין סוף, שאין סוף לה משום צד: מלה

<sup>362</sup>. TIROSH-ROTCCHILD Hava Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon Source: AJS Review, Vol. 7/8 (1982/1983), pp. 409-425 Published by: on behalf of the Cambridge University Press Association for Jewish Studies Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1486416> Accessed: 24-06-2015 19:38 UTC e P. 8h-9a

incandescente”. Entretanto, ressaltam Harvey e Hayoun, a linguagem do *Sefer Yetzirá* não trata explicitamente de “atributos essenciais”, mas sim de *sefirot*<sup>363</sup>. Harvey então busca demonstrar que outros comentadores já chegaram a essa interpretação, segundo a qual, para Crescas, os atributos divinos essenciais são semelhantes às *sefirot* da literatura mística medieval provençal-catalã. O primeiro a comentar a relação feita por Crescas teria sido o cabalista Meir ibn Gabai, 120 anos após a escrita de *Or Hashem*, que, conforme comenta Harvey, “demonstrou grande interesse pelo que Crescas escreveu sobre os atributos essenciais e afirmou que os atributos essenciais divinos poderiam ser identificados com as *sefirot* da tradição cabalística medieval.<sup>364</sup> Entre os pesquisadores contemporâneos, Wolfson debruçou-se sobre essa passagem, onde Crescas cita o *Yetzirá* e concorda que se trata de uma alusão às *sefirot*.<sup>365</sup> Symcha Bunem Urbach e Eliezer Schweid seguiram a mesma interpretação. Schweid escreveu que a diferença entre as *sefirot* dos cabalistas e os atributos essenciais de Crescas é apenas terminológica, ou seja seriam essencialmente o mesmo conceito.<sup>366</sup> No artigo “Atributos e Sefirot na Teologia Cabalística”, Moshe Idel menciona essa discussão e comenta que Crescas se aproximou da corrente interpretativa que considera as *sefirot* como expressão da essência divina e as chamou de atributos”. Segundo Idel, Meir Ibn Gabai, que foi um dos principais defensores da concepção das *sefirot* como manifestação da essência, ele contrapôs a teoria dos atributos de Maimônides à de Crescas e acolheu a teoria de esse último sobre a infinitude das *sefirot* como atributos divinos.<sup>367</sup> Sobre a concepção de Crescas acerca da infinitude dos atributos divinos, Harvey lembra que Shalom Rosenberg indicou paralelos na literatura cabalística de Gerona.<sup>368</sup> Segundo o cabalista Ezra de Gerona, a interpretação do episódio relatado no *Talmud, Berakhot* 33b, o dito de Rabi Hanina acerca dos atributos alude à infinitude numérica das *sefirot*. Além desses pesquisadores contemporâneos mencionados por Harvey, Similevitch em suas notas ao *Or*

---

<sup>363</sup> HAYOUN Maurice R. Moïse de Narbonne: Sur Les Sefirot, Les Spheres, et Les Intellects Separes. Edition Critique D'un Passage de Son Commentaire Sur le Hayy Ibn Yaqzān D'ibn Tufayl, Avec Introduction, Traduction, et Notes Author(s)

<sup>364</sup> IBN GABAI, Meir *Avodat ha-Kódesch*, Jerusalem, Sifrei Kodesh, 1990 parte 3, capítulo 68, Jp. 220.

<sup>365</sup> Wolfson, Harry Austryn. Crescas on the Problem of Divine Attributes, *JQR*, v. VII, 1916, p. 323, nota 325.

<sup>366</sup> SCHWEID, Eliezer. *Taam ve-Hakaschá*, (Sentimento e Especulação). Ramat Gan: Massada, 1970, p. 166.

<sup>367</sup> IDEL, Moshe. *Tearim u-Sefirot ba-Teológuia ha-Cabalit (Atributos e Sefirot na Teologia Cabalística)*, In: *Tefissot ha-Elohut be-Maḥschévet ha-Iahadut* (As Concepções da Divindade no Pensamento Judaico), Ed. Sara Heller Willensky, Haifa.

<sup>368</sup> ROSENBERG, Shalom. *Hearot la-Mussag “ha-Einsofiut” ba-Filosofia ha-Iehudit Bimei ha-Beinaim* (Considerações sobre o Conceito de Infinitude na Filosofia Judaica da Idade Média), Dissertação de Mestrado, Universidade Hebraica de Jerusalém, 1970, p. 76-78.

*Hashem*, concorda que a referência ao *Sefer Yetzirá* parece indicar que Crescas assimila os atributos divinos com as *sefirot* da tradição cabalística, que são ligados intrinsecamente ao *Ein Sof* (o Deus Infinito).<sup>369</sup> Além disso, Smilevitch afirma que, quando comparados com o pensamento de Azriel de Gerona, vários temas centrais que ocorrem no *Or Hashem* se mostram como temas e posições comuns aos dos primeiros textos cabalistas provençais.

Na física aceita tanto por Crescas como em geral pelos medievais, que concebe a matéria em termos de cinco elementos, a chama é considerada como fogo, assim como o carvão incandescente também é fogo. Eles não são apenas inseparáveis, mas também são manifestações do mesmo elemento. Desse modo, relacionar os atributos divinos com as *sefirot* já significa a ruptura com a noção maimonidiana de transcendência radical divina, pois, ainda que a essência divina permaneça oculta, ela se prolonga (*hamshakhá*), irradiando para dentro do mundo através das *sefirot*. Na cabala medieval isso se dá como distinção entre o Deus oculto, o *Ein Sof* (Infinito) e o Deus revelado, através das *sefirot*, ou seja, como distinção entre a realidade divina absoluta e transcendente e a presença divina imanente no mundo criado.<sup>370</sup> Scholem nota que essa distinção é descrita em textos da cabala medieval como o *Ein Sof* e a luz do *Ein Sof*.<sup>371</sup> Místicos com forte influência neoplatônica, como Azriel de Gerona, chegam a afirmar que “não há nada fora Dele”.<sup>372</sup> Meir ibn Gabai, que comentou sobre esse tema, declara que “tudo é Ele e Ele é tudo”.<sup>373</sup> Para os místicos que interpretavam as *sefirot* como idênticas a Deus, sua emanção é um processo que é consubstancial no seio do próprio ser divino. Se esta posição se distingue da ruptura radical entre Deus e o mundo de Maimônides, então ela também é distinta da imanência absoluta de Espinosa. Segundo Scholem, trata-se de uma posição panenteísta, isto é, do conceito de que tudo está compreendido em Deus, mas, no entanto, a

---

<sup>369</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 510 nota 2.

<sup>370</sup> SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12).p 81.

<sup>371</sup> SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12).p 229 - 273

<sup>372</sup> SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12)p 82.

<sup>373</sup> SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12). p. 131.

essência da divindade permanece também distinta.<sup>374</sup> Crescas elabora esta distinção na afirmação de que a percepção da quiddidade de Deus é impossível a outro que não ele mesmo.<sup>375</sup>

Antes de Crescas, outro autor que também faz uma recepção de ideias oriundas da literatura mística judaica, foi Abner de Burgos (1260–1347), inicialmente um rabino, médico e filósofo, que aos 50 anos se converteu ao cristianismo e adotou o nome de Alfonso de Valladolid. Apesar da conversão, sua obra aparentemente não teve impacto entre os latinos, mas, por conta de seu envolvimento num famoso debate com seu discípulo e depois oponente Isaac Pollegar, ela foi preservada em hebraico e no castelhano medieval do norte. Abner de Burgos precedeu e aparentemente foi acompanhado por Crescas em diversos aspectos de seu pensamento, apesar de que este certamente o encarasse como um apóstata. Segundo Shalom Sadik, em relação à teoria dos atributos divinos, Abner de Burgos foi quem introduziu a expressão atributo essencial, depois usada por Crescas. A intenção original de Abner de Burgos era explicar a trindade cristã de uma maneira palatável à tradição judaica, fazendo uma distinção entre o Pai transcendente e o Filho como atividade divina que preenche o mundo. Em seus escritos, ele distingue entre os atributos que são a essência de Deus e os atributos que são essenciais para Deus. Os atributos da essência de Deus dividem-se apenas dentro das pessoas da Trindade. O resto dos atributos são apenas essenciais a Deus (e poderiam ser atribuídos a qualquer uma das pessoas). A opinião de Abner sobre a encarnação também é muito interessante. De acordo com ele, a essência de Deus está em todo o mundo. O mundo é composto apenas de matéria corrompida e da essência divina em diferentes graus de pureza. Mesmo aquilo de mais corrompido tem dentro de si a essência divina.<sup>376</sup> Os conceitos de atributos essenciais divinos em Abner e em Crescas têm em comum uma inflexão imanentista. Em Abner, é necessário um transformador para que a força infinita de Deus (o Pai) não queime a matéria finita do mundo. Essa presença imanente que preenche o mundo é o filho<sup>377</sup> e os atributos são o que há de comum entre ele e o Pai. Em Crescas, é a Glória como presença divina, a *Shekhiná*, que preenche e é a forma do mundo, concebido como vácuo infinito preenchido por infinitos mundos. É também interessante notar

---

<sup>374</sup> SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12). p132.

<sup>375</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 511.

<sup>376</sup> SADIK, Shalom, "Abner of Burgos", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/abner-burgos/>>.

<sup>377</sup> De acordo com Abner, a essência divina dá a forma corpórea à matéria e produz nela as suas dimensões. A singularidade do ser humano é a capacidade de purificar a própria matéria, atingindo assim um maior grau de essência divina.

que Abner não faz referência a infinitos atributos como faz Crescas. Comum a ambos é a introdução de noções oriundas da literatura mística no debate filosófico

## 5 AMOR DIVINO E CRIAÇÃO ETERNA

### 5.1. O Problema do Amor como Atributo Divino

No final do Primeiro Tratado de *Or Hashem*, Hasdai Crescas apresenta o amor divino pelo universo como um dos atributos que mais evidenciam o aspecto imanente de seu conceito de Deus. É interessante que a ideia de amor seja abordada por Crescas a partir de sua discussão acerca da incorporeidade divina. Seguindo de perto a ordem em que os temas aparecem no *Guia dos Perplexos*, após ter se debruçado sobre os princípios da existência e da unidade divinas, Crescas, então, passa a investigar aquilo que ele denomina o terceiro princípio, isto é, a incorporeidade de Deus. A razão de o amor de Deus ser abordado no ensejo da discussão sobre a incorporeidade se dá em virtude da questão de admitida a incorporiedade divina, seria possível atribuir a Deus a possibilidade a alegria e o que deveria ser entendido um atributo como este, quando afirmado na tradição. Também, qual é a relação entre a alegria e o amor em Deus. O amor divino é um tema recorrente na tradição judaica, bem como nas demais tradições monoteístas. Em diversas passagens, a Bíblia e a tradição rabínica referem-se a Deus, não apenas como objeto do amor dos seres, mas também como amante. A ideia de um amor divino, no entanto, é uma noção problemática do ponto de vista da tradição filosófica medieval, pois, amor sendo entre os homens uma paixão, uma afeição da alma e também do corpo, quiçá, não possa ser atribuído a Deus, se ele for concebido como incorpóreo.

O princípio da incorporeidade é formulado por Crescas seguindo de perto a definição do *Guia* e de acordo com o vocabulário comum das tradições filosóficas medievais árabe e judaica, fortemente influenciadas pela linguagem aristotélica, segundo a qual, Deus não pode nem ser um corpo nem uma faculdade inerente a um corpo<sup>378</sup>. Para a tradição filosófica medieval, conceber Deus como incorpóreo significa afirmar que ele não é nem um composto de forma e matéria, como os corpos, e nem pode ser uma força finita que atua em um corpo, ou, por meio de um corpo, como a alma. Ademais, pelo segundo princípio, o da unidade divina, é estabelecido que Deus não pode ser dotado de alma, nem tem qualidade anímicas, isto é, estados psicológicos transitórios. Desse modo, a afirmação do amor divino é sempre problemática, pois, passível de ser um antropomorfismo, pois estaria a atribuir falsamente uma afeição corporal imprópria ao ser necessário. Predicar amor a Deus, por isso, é uma afirmação que precisa ser

---

<sup>378</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia II 60

esclarecida em que sentido é usada. Maimônides, por exemplo, é contrário à noção de que a Deus possa ser atribuído amor, pois isso, além de ser problemático em relação à noção de unidade simples, claramente fere a ideia de sua transcendência radical em relação aos outros seres, na medida em que a transitividade do amor concebe o ser divino como relacionado com os seres. Contudo, nem todos os autores medievais judeus foram tão intransigentes como Maimônides com relação a possibilidade de atribuir amor a Deus. Outros, como Gersonides, buscaram explicar o amor divino em termos puramente intelectuais e focados no amor de Deus por si mesmo, a partir da definição do ser divino como o inteligente, o intelecto e o inteligido. O amor divino seria assim o mais alto grau de conhecimento e bem-aventurança intelectual que pode ser atingido. Crescas também concebe o amor como um dos atributos divinos e, para tanto, buscou demonstrar, como fez Gersonides, que tal amor não é passivo, não é uma afecção movida por uma falta, como entre os homens. No entanto, ao contrário de Gersonides, ele entende que o amor divino não é de ordem intelectual, pois, na medida que é descrito como doação eterna e constante de seu bem, o amor divino se expressa na criação eterna e constante, no fluir eterno do existir, sendo assim a expressão máxima do aspecto imanente divino no mundo.

Mas como da discussão sobre incorporeidade divina poderia emergir a imanência? Convém lembrar, antes de tudo, que mesmo tendo formulado o conceito de incorporeidade divina seguindo uma linguagem comum com a do *Guia dos Perplexos*, sabemos da discussão de Crescas sobre o vácuo, que sua noção de corpo é diferente da aristotélica, partilhada, por exemplo, por Maimônides e Gersonides, pois, divergindo dos aristotélicos, Crescas distingue as três dimensões espaciais em si mesmas das dimensões dos corpos. Para um aristotélico medieval tal como Maimônides, por exemplo, as três dimensões são sempre internas e indissociáveis dos corpos e não há que falar em dimensões em si, isto é, da extensão pura, separada dos corpos. As dimensões, isto é, a extensão só existe nos corpos e através deles. Não há assim nenhuma ideia de espaço, mas apenas a noção de lugar. Contudo, como já vimos, para Crescas, as três dimensões espaciais são identificadas com o vácuo infinito. Os corpos são plenos extensos e por isso ocupam certo volume de extensão, penetrando e sendo penetrados pelo vácuo, que, no entanto, é em si mesmo uma entidade extensa, porém incorpórea, pura extensão imaterial ilimitada, que inclusive se distinguiria de um hipotético corpo infinito, uma vez que o corpo infinito poderia girar em torno de si mesmo e vácuo permanece inerte em relação ao movimento. O vácuo infinito é o lugar genérico de todos os corpos e um determinado volume de vácuo é o lugar de um determinado corpo. Para Maimônides, que nega o vácuo, o lugar de um corpo é a superfície dos outros corpos a envolvê-lo. Em outras palavras, Crescas

distingue os conceitos de corporeidade e de extensão. Essa importante diferença faz com que Crescas conceba a incorporeidade divina de um modo distinto de Maimônides. Um ente incorpóreo ou espiritual, para Maimônides, assim como para a maioria dos filósofos judeus medievais, é entendido como um intelecto sem nenhuma relação com a extensão, pois não extensão pura, esta é sempre material e sobretudo, corporal. Uma exceção importante a esse consenso foi o hilomorfismo de Ibn Gabirol, para quem Todos os seres criados são constituídos de forma e matéria. Isso vale tanto para o mundo físico quanto para o mundo espiritual, que são o elo de ligação entre a primeira substância e o mundo físico. Para Ibn Gabirol, matéria e forma estão sempre e em toda parte na relação de substrato e propriedade ou atributo. Ao distinguir a extensão pura dos corpos, Crescas denomina o vácuo extenso de *nivdal*, isto é, incorpóreo. O vácuo é assim extenso e incorpóreo, ao mesmo tempo. Diferente da ideia de incorporeidade em Maimônides, que implica que a noção de lugar não pode ser aplicada ao ente incorpóreo, pois ele é concebido como puro pensamento, a incorporeidade, em Crescas, quando aplicada ao vácuo, sugere ser o vácuo o próprio lugar das coisas. O incorpóreo não é apenas o que não está em lugar nenhum, mas, no caso, por exemplo, do vácuo, é o que está em toda a parte, interpenetrando os corpos. É assim analogamente que Crescas interpreta de modo imanente a noção de Deus como Lugar do mundo, no sentido de significar sua Presença que tudo preenche e penetra. Tal aspecto imanente está também presente na prova de Crescas para a existência divina, na medida em que a primeira causa atua eternamente diretamente em todos os infinitos efeitos que constituem a *metziut*, isto é, o universo como existência infinita. A primeira causa é imanente à série causal infinita de efeitos, o que leva à possibilidade da criação eterna.

Na discussão sobre o amor, vemos que não basta a Crescas argumentar que em Deus o amor não é uma afecção, isto é, algo passivo, mas um atributo ativo, não implicando a corporeidade. Em Gersonides, o amor divino é atividade intelectual interna ao próprio ser divino, pois é fruto do conhecimento que Deus tem de si. Em Crescas, porém, o amor divino é algo transitivo por meio do qual o ser divino se une à sua criação, não sendo definido apenas de modo intelectual. O amor não é apenas conhecimento, mas, sobretudo, alegria na união. Na discussão sobre o amor, na medida em que este será entendido, por Crescas, como doação do bem e alegria na união, o amor é entendido como a razão para o ato criador e tem sua expressão na criação eterna e constante de todos os seres, isto é, numa doação constante infinita e eterna da existência divina, que, desta forma, tornada existência dos seres se reúne à existência deles. O amor de Deus não é, desse modo, apenas um ato intelectual, de conhecimento, mas se expressa atividade constante da doação de existência, em outras palavras, na extensão. Para Crescas, é pelo amor que Deus cria e também se une a tudo.

## 5.2 A Discussão sobre a Incorporeidade Divina

A incorporeidade é um atributo negativo. A negação da corporeidade é entendida por Maimônides, assim como para a maioria dos filósofos judeus e árabes medievais, no sentido de que o ente incorpóreo não possui extensão nem ocupa um lugar, isto é, não é envelopado pelos outros corpos que o envolvem. De acordo com o paradigma aristotélico, o ente incorpóreo não está, conseqüentemente, em lugar nenhum. Por outro lado, segundo Crescas, o vácuo, que é extenso, é incorpóreo, sendo, deste modo, o lugar geral de todos os corpos. De certo modo, ao invés de não estar em lugar nenhum, o vácuo está, por sua própria natureza, em toda parte. Essa noção de incorporeidade é completamente distinta das tradições platônica ou aristotélica e de sua recepção nas filosofias islâmica e judaica medievais. A noção de incorporeidade de Crescas apresenta certa proximidade com o as posições de certos pré-socráticos e dos estoicos, que se referiam ao ar como *arché* ou a algo ainda mais sutil, chamado por eles *pneuma*, que seria incorpóreo, no sentido de estar em toda parte, imiscuído a tudo. Gad Freundenthal<sup>379</sup> demonstra que esse e outros elementos da física estoica foram recebidos e transmitidos, no pensamento judaico medieval nos círculos de estudos do *Sefer Yetzirá*, numa transmissão que vai de Saadia Gaon, no século X, até a literatura dos místicos pré-cabalistas, conhecidos como *hassidei askenaz*, despontando, por exemplo, em uma obra publicada na França, no final do século XIII, conhecida como *Sefer Hamaskil*, escrita em Troyes, por um certo R. Shelomo ben Eliezer, um descendente de Rashi. Interessante que uma noção de incorporeidade próxima a de Crescas aparece, durante o século XIV, nos escritos de Abner de Burgos, que a aplica a Deus, assim como fez o autor do *Sefer Hamaskil*. Segundo a tentativa de conceber a trindade cristã a partir de uma recepção da literatura cabalista de Abner de Burgos, A força infinita de Deus, o pai, queimaria a matéria finita do mundo se não fosse por algum agente “transformador” que adaptasse a força divina à finitude da matéria, esse transformador é o filho. Abner distinguiu o filho em duas partes: o filho superior, que faz parte da divindade transcendente, e o filho inferior, que é a essência divina presente em todas as diferentes partes do mundo<sup>380</sup>.

---

<sup>379</sup> FREUDENTAL, Gad. L’heritage de La physique stöicienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, *Sefer Há-Maskil*), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998

<sup>380</sup> SADIK, Shalom, "Abner of Burgos", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/abner-burgos/>>.

Negativos ou positivos, os atributos divinos são entendidos por Crescas como essenciais, no sentido de serem expressões da essência divina, que, tal como na metáfora do *Sefer Yetzirá*, utilizada por Crescas quando escreve sobre os atributos, estão ligados à essência divina como a chama está ligada à brasa<sup>381</sup>. Os atributos divinos em Crescas cumprem uma função bem diferente dos atributos negativos em Maimônides, pois, por meio dos seus atributos, o ser divino se relaciona a toda sua criação. Nesse sentido, eles são como as *Sefirot* descritas no *Sefer Yetzirá*, pois é por meio dos atributos que Deus está presente na criação e imanente na realidade infinita e seus mundos. Negativos ou positivos, os atributos são assim aspectos da sua imanência. A essência divina, no entanto, permanece sempre inatingível e para além de toda definição. Nesse sentido, a essência divina permanece transcendente. Nessa noção da essência divina como indefinível, Crescas acompanha a corrente majoritária da tradição filosófica judaica medieval.

Crescas começa a discussão sobre o atributo da incorporeidade divina com a reafirmação acerca da inefabilidade ou transcendência (*betakhlit hahelem*) da essência (*mahut*) divina<sup>382</sup>. Os atributos, na medida em que significam a presença divina nos seres, são passíveis, numa certa medida, de serem perscrutados e abarcados pela razão e, nesse sentido, os atributos se abrem sempre para formas da imanência divina, sito é da presença do ser necessário nos seres contingentes como causa constante daqueles. Por outro lado, diferente dos atributos que são até certo ponto cognoscíveis, a essência divina está sempre além do limite do entendimento e é, portanto, transcendente, por transbordamento. Essa duplicidade do Deus de Crescas é evitada tanto por Maimônides e seu Deus radicalmente transcendente, quanto por Espinosa e sua imanência absoluta. Crescas, contudo, não é apenas um dos primeiros, quase um dos únicos, a expressar essa dialética entre essência e atributos em Deus. Antes dele, nos escritos de Abner de Burgos e, fora da literatura filosófica, nos círculos de estudo do *Yetzirá*, temos as formulações, feitas durante o século XIII, por Azriel de Gerona, Moisés Nachmanides e Yossef Gikatila, este último o autor do *Guinat Egos*. Segundo Scholem<sup>383</sup>, nesses autores é possível encontrar uma oposição dialética entre Deus como o *Ein Sof* (Infinito) além de tudo, e sua expressão e Presença (*Shekhiná*) no mundo por meio das *Sefirot*, os atributos emanados da essência e ao mesmo tempo vinculados a ela como na imagem usada no *Yetzirá* do vínculo entre a chama e a brasa. A inovação de Crescas é buscar dar a essa dialética uma formulação mais de acordo com a razão filosófica e também melhor embasada na tradição rabínica *midráshica*. Se

<sup>381</sup> CRESCAS CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990

<sup>382</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. P. 166

לפי שהוא מבורר, אם מצד העיון ואם מצד התורה, היות מהותו יתברך בתכלית ההעלם

<sup>383</sup> SCHOLEM, Gershon *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, Volume 9). p. 92 - 93

ele teve sucesso em sua formulação, isso é outra questão. Para Crescas, é possível, até certo ponto, conhecer os atributos divinos, mas não a intuição direta de todos eles, o que significaria o conhecimento, que permitiria formular o que é essência divina.

A inefabilidade da essência divina é um tema que volta várias vezes em *Or Hashem*. No contexto da presente discussão sobre a incorporeidade e já tendo embasado sua posição sobre na razão filosófica, Crescas busca agora embasá-la em passagens bíblicas. Novamente, ele se utiliza da passagem do Êxodo, onde Moisés está diante da presença divina<sup>384</sup>. Dessa vez, o trecho é o do diálogo durante o episódio da sarça ardente, quando Moisés pergunta a Deus qual o é seu nome: “Então disse Moisés a Deus: Eis que quando eu for aos filhos de Israel, e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós; e eles me disserem: Qual é o seu nome? Que lhes direi? E disse Deus a Moisés: EU SOU/SEREI o que SOU/SEREI. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU/EU SEREI me enviou a vós (Êxodo 3: 13-14). Na passagem bíblica, Deus nomeia a si mesmo duas vezes de dois modos diferentes, a primeira vez ao usar a expressão de difícil tradução, pronunciada, em hebraico, *Ehie Asher Ehie* (EU SOU/SEREI o que SOU/SEREI) e a segunda vez, na frase *Ehie* (EU SOU/EU SEREI). Notemos que, na passagem, o verbo ser (*haia*) está na primeira pessoa no imperfeito (*ehie*) e tanto pode significar uma ação ou estado futuro, traduzida como “eu serei”, quanto pode significar uma ação ou estado, que pode ter começado no passado e que no presente não está ainda está a ocorrer e, por isso pode também ser traduzida como “eu sou” ou “continuo sendo”. O nome *Ehie* tem relação com o Tetragrama *YHWH*, pois ambos vêm de raízes semanticamente ligadas, *hyh* ou *hwh*, a partir das formas do verbo ser ou de palavras relacionadas como *הויה* *havaiah* (existência) ou *הוה* *hove* (aquilo que é no presente). Maimônides<sup>385</sup> nota que palavras como *havaiah* e *metziut* são sinônimas e significam igualmente existência. A primeira forma, *Ehie asher Ehie* é problematizada na literatura rabínica desde o *midrash*. O comentário rabínico tradicional sobre essa passagem, por exemplo, no *Midrash Rabá*<sup>386</sup> e em *Rashi*<sup>387</sup> interpretam a expressão *Ehie Asher Ehie* como alusiva à diversidade na forma (*tzurá*) com que se apresenta a teofania do Deus mosaico, ora se apresentado de um modo, ora de outro. Ao contrário de Zeus, associado aos raios, ou Poseidon, associado aos mares, o Deus mosaico não está associado a nenhum evento em particular. Sobre isso, Abraham Ibn Ezra (séc. XI) acrescenta em seu comentário

<sup>384</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 116 - 117

<sup>385</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia I 63, pag 104 -105.

<sup>386</sup> Midrash Rabah Exodus III 6, p. 64.

<sup>387</sup> RASHI, em Torát Haim, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, pp. 32

que o ser divino é pura essência sem forma<sup>388</sup>. Segundo Crescas, o significado dessa passagem é ensinar que é inútil tentar apreender a essência divina, pois, em virtude de sua inefabilidade e transcendência, sua compreensão escaparia à capacidade do entendimento humano. “Eu serei (*Ehie*) o que (*asher*) serei (*ehie*), ou, dito de outro modo, eles não têm condições de compreender minha quiddidade, pois só a mim é dado compreender que Eu serei (*Ehie*) aquilo que (*mah*) serei (*ehie*)”.<sup>389</sup> Por meio da equiparação das palavras hebraicas *asher* (o que) e *mah* (aquilo), Crescas argumenta que a indeterminação da expressão não está principalmente na diversidade em relação à forma (*tzurá*) de apresentação de uma essência definida que se manifestaria de vários modos, mas na indeterminação da própria essência, que apesar de simples, jamais se oferece à compreensão. Crescas estaria aqui próximo de Maimônides, para quem Deus é pura transcendência, mas é nesse ponto que ele faz um giro interessante, que expõe em seu pensamento a dialética entre o *Ein Sof*, incompreensível e transcendente, e a divindade revelada na imanência das *Sefirot*, isto é, nos atributos, sobre a qual escreveu Scholem<sup>390</sup>. Crescas conclui desta passagem bíblica que, se por um lado, a expressão *Ehie Asher Ehie* se refere à inefabilidade da essência divina, por outro lado, o terceiro *Ehie*, que aparece sozinho no final do versículo 14, é alusivo à revelação e à compreensão pela razão da necessidade da existência divina. Outros comentadores medievais anteriores também interpretaram essa passagem como alusiva à eternidade ou à necessidade da existência divina. Por exemplo, em seu comentário, Saadia Gaon (séc. X) descreve a expressão como alusiva “ao princípio cuja existência é necessária (*mehuiav hametziut*) e sem fim”.<sup>391</sup> Em seu comentário, Saadia é seguido por Moisés Maimônides e, Abraham, filho de Maimônides, por Nachmanides e por Hiskiahu. Vemos assim que diversos foram os comentadores medievais anteriores a Crescas que também interpretaram a passagem como alusiva à eternidade da existência divina. A singularidade de Crescas é ter interpretado a expressão *Ehie asher Ehie* tanto como alusiva à inefabilidade da essência quanto como alusiva ao conceito de Deus como ser necessário. Justamente pela 20ª proposição peripatética do Guia, a constatação da inefabilidade da essência faz necessário o juízo acerca da existência necessária, pois. Segundo essa proposição, aquilo que tem uma essência compreensível tem sua causa na explicação de sua quiddidade. Deus, contudo, é o único que pode afirmar e assegurar de modo absoluto “SOU” ou “SEREI”. Sobre a noção de existência necessária, Crescas apresenta um interessante comentário em relação à

---

<sup>388</sup> IBN EZRA, A. *Torát Haim*, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, pp. 32

<sup>389</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 116 - 117

<sup>390</sup> SCHOLEM, Gershon *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, Volume 9). p. 92 - 93

<sup>391</sup> SAADIA, GAON *Torát Haim*, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, Tomo II pp. 32

partícula pronominal “*asher*”. Esta partícula exerceria na expressão uma função causal e seria sinônima de “porque”. Assim, *Ehie asher Ehie* é interpretado por ele como a existência que não tem nenhuma causa externa a si e pode ser entendida como causada por si mesma: *Serei porque serei a causa de mim mesmo*. Há aqui algo muito próximo da expressão “*causa sui*”, usada pelos latinos e que, por meio de Descartes, chegou a Espinosa. Não que Crescas demonstre conhecer a expressão latina no sentido que foi usada séculos depois, contudo talvez, mais para Crescas do que para Espinosa, seja válida a interpretação de Wolfson, segundo a qual uma expressão tal como *causa sui* expressa apenas a ideia aviceniana de causa sem causa, enunciada de modo afirmativo, isto é, a ideia da existência é derivada de sua própria essência<sup>392</sup>.

Da dialética entre a essência divina transcendente e sua presença imanente no mundo, vem à Crescas a noção do perigo de toda predicação do divino e, ao mesmo tempo, a necessidade dos atributos como aspectos que singularizam a presença. No entanto, não são apenas os atributos afirmativos, ditos positivos, que abrem o flanco para o perigo de atribuir ao ser divino algo que não lhe é próprio, como afirma Maimônides. Os atributos negativos também podem ser perigosos se negarem ao ser necessário algo que não lhe é legítimo recusar. Citando a interdição encontrada na *Mishná Haguigá* 2:1, contra a tentativa de afirmar ser possível examinar a causa de tudo, Crescas reafirma a impossibilidade de abarcar a essência divina com a razão e, ao mesmo tempo, a possibilidade de examinar tudo aquilo que está ao alcance da razão, isto é, os atributos positivos, como a existência; ou negativos, como a incorporeidade<sup>393</sup>. Nessa discussão, a incorporeidade divina é finalmente estabelecida de uma maneira muito breve e sucinta:

וכאשר התישב זה, אומר, כי למה שנתאמת אצלנו השרש השני, והוא האחדות בו יתברך, מכל פנים. וזה, אם מצד העיון, אם מצד התורה, הוא מחויב לנו, שכל מה שיחלק על השרש הזה, שנשלל אותו ממנו יתברך. ולפי שהוא מבואר בגשמים המוחשים, ואשר כח בהם, היותם מורכבים, הוא מבואר שהוא מחויב לשלל אותו הימנו. והשעור הזה בחקירה הזאת מספיק. והוא בתכלית האימות והבטחון:

E uma vez estabelecido, eu declaro que o segundo princípio, a saber, a unidade de Deus, estando estabelecida por nós em todo os aspectos, do ponto de vista da reflexão racional e do ponto de vista da *Torá*, nós devemos recusar-lhe qualquer coisa que possa violar este princípio. E porque é claro que os corpos sensíveis são compostos, assim como suas faculdade também são compostas, se faz necessário lhe recusar a corporeidade. Esta é a medida suficiente para este exame, que é absolutamente pertinente e assegurado<sup>394</sup>.

<sup>392</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 117

<sup>393</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 117 - 118

<sup>394</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 117- 118

Em Crescas, os três princípios (da existência, unidade e incorporeidade de Deus) aparecem num encadeamento argumentativo. Da constatação da incompreensibilidade da quiddidade divina, Crescas chegou à existência sem causa ou necessária, isto é, à existência sempre em ato. Da 21ª proposição sabemos que a existência necessária não pode ter composição, sendo, portanto, simples. Em seguida, do segundo princípio, isto é, da unidade, Crescas chega à incorporeidade. É sabido que o ser necessário deve ser uma unidade simples, sem composição, mas os corpos, mesmo feitos de um único material, são compostos de partes e é possível distinguir neles a forma da matéria. Mas nada disso pode ser predicado sobre Deus, pois ele é necessariamente uma unidade simples e, deste modo, fica estabelecido que Deus não pode ser um corpo, pois os corpos são compostos. Se Crescas concordasse com Avicena, Maimônides, Averróis e Gersonides, isto é, com aqueles que aceitavam a ideia aristotélica de que a extensão só existe nos corpos, conceber Deus como ser incorpóreo significaria necessariamente dizer que ele não poderia ser predicado com a extensão. Contudo, não é em contraste com a atribuição da extensão nos corpos que Deus é incorpóreo, pois, segundo Crescas, um ente não corpóreo, o vácuo, também é extenso. Segundo seu argumento, é em virtude dos corpos serem compostos que a corporeidade não pode ser atribuída a Deus, não em virtude de serem extensos. Notemos que a incorporeidade é identificada com a indivisibilidade, isto é, com a condição de não ser um combinado de partes. Maimônides argumenta em prol da incorporeidade divina por dois caminhos diferentes. O primeiro seria mais exatamente um argumento em prol da imaterialidade divina, pois, como para ele só os corpos são materiais, torna-se assim tacitamente um argumento contra a corporeidade divina. Segundo Maimônides, que aqui segue a tradição aristotélica, as coisas que passam da potência ao ato precisam de uma causa para que essa mudança ocorra. Por sua vez, a causa também pode ter passado da potência ao ato em virtude de uma causa anterior, mas a cadeia causal não pode regredir até o infinito e, assim, é necessário que exista uma causa primeira que não passa de a potência ao ato, mas seja ato puro por sua própria essência. Essa causa deve ser imaterial, pois a matéria é originalmente potencial.<sup>395</sup> O segundo argumento de Maimônides para a incorporeidade divina é semelhante ao de Crescas: todo corpo é composto de matéria e forma, toda composição requer um agente para efetuar essa composição. Além disso, os corpos são divisíveis e tem dimensões, mas Deus é uma unidade simples e indivisível e, deste modo, Deus não pode ser corpóreo.<sup>396</sup> A diferença entre o

---

<sup>395</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia II 1 p. 163.

<sup>396</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia II 1 p. 163.

argumento de Maimônides e o de Crescas é a menção feita pelo primeiro a só os corpos terem dimensões, isto é, a exclusão da possibilidade de existirem dimensões incorpóreas do vácuo, que é admitida pelo segundo.

### 5.3 Alegria como Atributo Divino

A conclusão de que Deus não é corpo nem uma força que atua em um corpo leva Crescas a negar no ser divino toda e qualquer paixão ou afecção, pois a passividade (*hifalut*), sendo um evento ou um acidente corporal, não pode ser atribuída a um ser incorpóreo. Além disso este ser deve ser concebido como sempre ativo, sem nenhuma passividade, isto é, sempre em ato puro. Isso descarta a possibilidade de predicar qualquer afecção corporal como atributo divino. No entanto, aqueles atributos aparentemente passivos e corporais, usados na tradição judaica, nas Escrituras e na literatura sapiencial, quando aplicados a Deus, devem ser explicados de tal modo que não seja uma passividade, mas uma emanção ativa da essência divina. O exemplo usado por Crescas é a alegria e, como veremos mais adiante, a alegria não é usada de modo fortuito. Na tradição judaica, em várias passagens das Escrituras e nos tratados dos sábios, alegria (*simhá*) é diversas vezes atribuída a Deus. O versículo citado por Crescas é o Salmo 104:31 onde está escrito: “O Eterno (*YHWH*) se alegra em seus atos”. Outro exemplo, desta vez, tirado da literatura rabínica, é a bênção encontrada no *Talmud*, que é dita nas refeições e na presença dos noivos: “Bendito seja o nosso Deus, em cujo seio habita a alegria”.<sup>397</sup> Visto que alegria é uma paixão da alma que é ligada a um bem estar corporal, o que significaria nestas passagens a alegria divina? Para introduzir sua argumentação, Crescas recorre à discussão acerca dos contrários feita por Aristóteles<sup>398</sup> na *Metafísica*, para com isso afirmar que o conhecimento de um conceito acarreta o conhecimento do conceito contrário. Desse modo, conhecendo a tristeza, é possível conhecer seu contrário, a alegria. A atribuição de tristeza a Deus é tão frequente nas Escrituras e nos *midrashim* como da alegria.

Crescas sugere que a partir das glosas dos sábios sobre as passagens que atribuem tristeza a Deus é possível entender como a tradição judaica em geral apreendeu a noção de alegria no ser divino. Os sábios de quem Crescas se refere aqui são os chamados *rishonim*, isto é, os comentadores medievais pós-talmúdicos, que viveram do X século em diante, que se

---

<sup>397</sup> Talmud Babilônico Tratado Ketubot 8a.

<sup>398</sup> ARISTÓTELES *Metafísica* Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, p. *Metafísica* XII, 2, 1004 a 9, Smilevitch, SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010. nota 2, p. 522.

tornaram referência no mundo da academia rabínica medieval. Um dos versículos que mais provocou os comentadores medievais, desde Saadia Gaon, no século X, até Crescas, no início do século XV, é Genesis 6:6, onde está escrito: “Então, arrependeu-se o *YHWH* de haver feito o homem sobre a terra e se entristeceu em seu coração”.<sup>399</sup> De fato, a expressão “entristeceu em seu coração” já havia sido comentada e problematizada em diversos *midrashim*<sup>400</sup> pré-medievais, mas é a partir de Saadia Gaon, já em meio à civilização islâmica, que a expressão se tornou alvo de diversos comentaristas importantes. Em seu escólio, Saadia<sup>401</sup> reinterpreta o hebraico no sentido de tentar retirar o aspecto de passividade na ideia de tristeza divina, interpretando que aquela seria uma tristeza auto imposta e não uma simples afecção como a tristeza humana. Em outras palavras, Deus não foi entristecido, mas, por assim dizer, se entristeceu a si mesmo, no sentido de que foi contrariado. Rashi<sup>402</sup>, em Troyes, no século XI, entende que a expressão quer dizer que o pensamento divino mudou do atributo misericórdia para o atributo julgamento. Nahmanides<sup>403</sup>, que viveu em Barcelona e Gerona no século XIII, também entende que a expressão deveria ser entendida de modo metafórico. Avraham Ibn Ezra, século XII, é um dos primeiros a conectar essa expressão com a expressão contrária “O Eterno (*YHWH*) se alegra em seus atos” (Sal. 104:31). Para Ibn Ezra, é o profeta quem se entristeceu e não Deus. David Kimkhi<sup>404</sup>, séc. XIII, também conectou as expressões “entristeceu em seu coração” e “se alegra em seus atos”. Kimkhi enfatiza que são expressões alegóricas de ações divinas que alegram ou entristecem os homens, sobretudo ao profeta que as transmite. Vemos que ideia de ser problemática a atribuição de alegria ou de tristeza, ou de qualquer sentimento, a Deus, estava difundida entre diversos comentaristas medievais judeus. Aparentemente, o objetivo de Crescas ao evocar a “interpretação dos mestres” sobre as passagens que atribuem tristeza a Deus, é afirmar que, do mesmo modo, assim como há uma forma de alegria divina que não é uma paixão, isto é, não é uma afecção originada fora do seu ser e por isso não é uma passividade, igualmente, a tristeza divina também deve ser entendida como alusiva a algo diferente de um afeto. Como, então, poderia ser entendida a alegria divina, de um modo que a diferencie da paixão homônima que existe entre os humanos?

Antes de expor sua tese sobre a alegria divina, Crescas comenta e critica a noção de alegria divina que ele atribui a Aristóteles e aos peripatéticos medievais. Seu alvo aqui não é a

<sup>399</sup> וַיִּנְחַם ה' כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בְּאֶרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֱלֹהֵי לְבוֹ:

<sup>400</sup> Por exemplo nas coleções *Midrash Tanhuma* e *Midrash Rabá*.

<sup>401</sup> SAADIA, GAON *Torát Haim*, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, Tomo I pp. 91

<sup>402</sup> RASHI *Torát Haim*, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, Tomo I pp. 91

<sup>403</sup> NAHMANIDES *Torát Haim*, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, Tomo I pp. 91

<sup>404</sup> KIMHI, David. *Torát Haim*, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, Tomo I pp. 91

posição de Maimônides, que foi muito comedido sobre esse tema, uma vez que a alegria divina não se encaixa bem no seu modelo de um Deus absolutamente transcendental e indescrevível por meio de atributos afirmativos. Tanto no uso do vocabulário, quanto na descrição do conceito de alegria, o alvo de sua crítica é relativa à posição e à argumentação de Gersonides<sup>405</sup> (séculos XIII-XIV) sobre essa questão.

והנה יסוד טענת אריסטו בזה, והנמשכים אחריו, הוא כפי מה שאומר. לפי שההשגה היא דבר ערב למשיגים, וכל מה שתהיה ההשגה לדברים יותר נכבד, יהיה הערבות והשמחה יותר; והיה הוא יתברך ישיג כל הדברים בצד היותר נכבד מה שאפשר, הנה הוא מחויב, שיהיה הערבות והשמחה אצלו בתכלית מה שאפשר. ויהיה לפי זה פירוש אמרם, "שהשמחה במעונו" - במדרגתו. [כי המעון והמקום יאמרו בזה בענין אחד. והנה נשתתף בזה בשיתוף שם 'מקום', שיאמר על המדרגה]:

Note que a base da argumentação de Aristóteles sobre esse assunto, assim como dos que lhe sucederam, é a seguinte: Em virtude do ato de conhecimento ser um prazer para aquele que compreende quanto mais nobre é o assunto conhecido, tanto maior é o prazer e a alegria atingidos. Deus conhece as coisas do modo mais nobre possível, disso se segue necessariamente que a alegria e o prazer nele atingem o nível mais alto possível. Acerca disso é o sentido da expressão cunhada pelos dos sábios “em cujo seio habita a alegria” (*shehasimkhá bemeono*) significa “onde a alegria atinge seu nível mais alto”. Pois os termos lugar (*makom*) e refúgio (*maon*) deve ser considerados como sinônimos aqui, sendo o último empregado segundo a mesma homonímia do termo lugar para significar um grau de elevação.<sup>406</sup>

No prefácio de *Or Hashem*, Crescas afirma que sua crítica principal será dirigida à Maimônides e, de fato, a própria ordem da argumentação no Primeiro Tratado, que começa pelas 26 proposições e em seguida passa à discussão da existência, unidade e incorporeidade divinas, tem como referência a discussão travada a partir do modelo do *Guia dos Perplexos*. No entanto, Crescas discute não apenas com Maimônides o longo da obra, mas também com a tradição aristotélica árabe e judaica, principalmente o averroísmo hegemônico nos círculos filosóficos judaicos provençais/aragoneses (*occitanos*) de então. Na passagem citada acima, Crescas está a discutir com a idia de Gersonides acerca da alegria divina e quase cita as palavras

<sup>405</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 523, HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 100 – 101.

<sup>406</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 118

SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 523.

daquele no *Sefer Milhamot Hashem*, apesar de não nomeá-lo diretamente. Se Maimônides foi, nas palavras de Harvey<sup>407</sup>, extremamente circunspecto em atribuir amor a Deus em nunca lhe atribui alegria, Gersonides, por outro lado, apresenta uma teoria da essência divina, que em virtude do uso da noção de anfibologia de conceitos, permite atributos positivos, desde que seja guardada a distinção de primazia dos atributos divinos em relação aos outros seres. Desse modo, Gersonides, ao contrário de Maimônides, não teve inibições em atribuir alegria e amor apaixonado (*heshek*) a Deus. Harvey lembra que Maimônides simplesmente ignora a passagem de Aristóteles sobre o prazer (*hedone*) no Primeiro Motor.<sup>408</sup> Gersonides, por outro lado, se detém com entusiasmo sobre esse tema, entendendo-o como uma das pedras angulares da Torá.<sup>409</sup> Maimônides evita qualquer definição de Deus. Gersonides, no entanto, define Deus como sendo o intelecto, inteligente e inteligível, isto é, como pensamento puro que pensa a si mesmo. A partir daí, ele elabora a noção de prazer e alegria em Deus como o grau máximo do prazer e da alegria atingidos pela apreensão intelectual. No intuito de vincular tal compreensão a fontes tradicionais, tal como citado por Crescas, Gersonides faz uso das palavras da bênção já citada, “em cujo seio habita a alegria” (*shehasimkhá bemeono*), como exemplo do reconhecimento da tradição de que é no nível ou grau (*makom* ou *maon*) ontológico divino que a alegria da apreensão intelectual atinge seu nível máximo. O uso por Gersonides de *makom* e *maon* com esse sentido é aqui emprestado de Maimonides,<sup>410</sup>: Para Gersonides, visto que Deus é pensamento puro, a alegria divina seria o prazer intelectual máximo.

Crescas, contudo, percebe duas contradições na argumentação de Gersonides que, nulificariam os argumentos daquele:

האחת, שהוא ידוע, שהשמחה והעצב הם הפכים, והם תחת סוג אחד, והוא סוג ההפעלות. והוא האמת בעצמו. כי השמחה איננה זולת ערבות מהרצון, והעצב הוא ההתנגדות ברצון. והם הפעולות נפשיים. ולזה, אם היה שאנחנו נשמח כשנשיג, הנה זה לפי שאנחנו בעלי נפש רצונית, אבל מי שהוא שכל משכיל ומשכל, כפי מה שהסכימו, ואיננו בעל נפש, לא יצויר לו שמחה וערבות, אלא בהקל מן הדיבור, למה שאין להם מבוא בשכל.

Primeiramente, é sabido que a alegria e a tristeza são dois conceitos opostos que incidem no mesmo gênero, que é o da paixão/passividade/afecção (*hifaalut*). E isto é uma

<sup>407</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 102.

<sup>408</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 101

<sup>409</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 103

<sup>410</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia I 8 p. 25 -26.

verdade evidente em si mesma. Assim como a alegria da satisfação do desejo, do mesmo modo, a tristeza resulta da oposição ao desejo, pois, ambas são paixões da alma/afecções anímicas (*hifaaluiot nefshaiim*). Assim, se nós nos alegramos quando aprendemos intelectualmente algo é porque somos constituídos de uma alma desejante (*nefesh ratzonit*). Contudo, aquele que é o *intellectus-inteligens-inteligibile*, como reconhecem os filósofos, é desprovido de alma. Não assim é possível atribuir-lhe prazer, a não ser por um discurso superficial, pois tanto a alegria como a tristeza (enquanto afecções) não têm nenhuma relação com o intelecto.<sup>411</sup>

Conforme a crítica de Crescas, visto que segundo Gersonides, assim como para os aristotélicos medievais em geral, Deus é ato puro, sem comportar nenhuma potencialidade, ele é, portanto, despojado de aspirações e, assim, conseqüentemente desprovido de sensações de prazer e dor, pois o desejo é relativo à psicologia própria da alma. Desse modo, nas palavras de Smielevitch, se a alma é o lugar dos “estados psicológicos”, então o que é relativo a tais estados não se aplica a Deus, que não tem nenhum tipo de anseio ou falta.<sup>412</sup>

Além disso, segundo Crescas:

והשנית, שאם היה שנודה שייוחס לו ערבות, אי אפשר שיהיה מזה הצד. וזה, שאין ראוי להקיש בין השגתנו להשגתו כלל. כי הערבות אשר לנו בהשגה, היא כשנוציא אותה מן הכח אל הפעל. ולזה, כשנתחדש מידיעה מה, היתה נעלמת ממנו, הנה נתפעל מהשמחה, למה שנעתקנו מהסכלות אל הידיעה פתאם. וכבר יורה על זה, שהשמחה היותר חזקה היא בעת התחדשות השגה. והנה אחר שנשיגה יחלש מאד הערבות. וממה שיוורה גם כן על זה, כשיהיה המושכל עמוק מאד, יהיה הערבות יותר. וזה, שנצטרך להשתמש בהקדמות נעלמות יותר, ויהיה ההעתק מהסכלות אל הידיעה יותר גדול. עד שהמושכל הבלתי עמוק, ואם היה גדל המדרגה, לא נשיג בו ערבות כל כך כמו במשכל העמוק, ואם היה למטה ממנו במדרגה. ומה שיוורה על אמיתות זה, שאין המלט ממנו, הוא, שאנחנו לא נשיג ערבות במשכלות הראשונות, ולזה אין ראוי שנקיש מערבות השגתנו, שהיא לסיבת העתק מהסכלות אל הידיעה והתחדשות השגה, למי שכל משכליו משכלות ראשונות תמיד, בזולת העתק ושינוי והתחדשות השגה. ולזה הוא מבואר, שלא ייוחס לו ערבות מזה הצד אשר חשבו:

Em segundo lugar, mesmo se admitimos que seja possível lhe atribuir prazer, é impossível que seja desse modo, pois(...) é incongruente inferir o modo de seu conhecimento a partir do nosso. Com efeito, o prazer que sentimos com o conhecimento se deve à passagem da potência ao ato. Portanto, assim que descobrimos um conhecimento qualquer(...) que nos era desconhecido, sentimos a alegria pelo fato de

<sup>411</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 118

<sup>412</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 523 nota 4.

passarmos de um só golpe da ignorância para o conhecimento. É também demonstrado acerca disso que a alegria mais forte ocorre no momento da descoberta de um conhecimento novo. Em seguida, após essa descoberta, o prazer diminui enormemente. Do mesmo modo, na medida em que uma ideia descoberta é profunda, maior é o prazer, porque nós devemos recorrer a premissas mais difíceis de entender e assim a transformação da ignorância em saber é maior.<sup>413</sup>

Conforme essa segunda parte da crítica de Crescas, mesmo nos seres humanos, na alma, a alegria intelectual e o prazer com a descoberta de um novo conhecimento é forte apenas no momento da apreensão e por sobretudo conta da dificuldade em chegar a compreender ideias profundas e difíceis. Contudo, esse prazer intelectual é momentâneo, rápido e passageiro, pois aquilo que já é sabido depois de algum tempo não nos causa mais prazer. Por exemplo, o conhecimento dos primeiros inteligíveis, isto é, dos conceitos e regras elementares, tais como o princípio da contradição ou a noção de que o todo é maior do que a parte, visto ser possuído por todas as pessoas, não causa em ninguém prazer ou alegria. Então, Deus, que conhece tudo eternamente e em ato, por um motivo ainda mais forte não poderia lhe ser atribuído ou predicado o prazer da aquisição intelectual, pois não há em Deus nem o momento da aquisição do conhecimento novo nem o esforço para alcançar o conhecimento profundo e difícil. Além disso, continua Crescas, o prazer em adquirir um conhecimento novo se dá em virtude de os seres humanos possuírem uma alma desejosa. É a alma, por esta possuir estados psicológicos passageiros, e não o intelecto, que sente prazer e alegria. Logo, para sentir prazer, deve-se ser dotado de alma, mas, segundo Gersonides, Deus é intelecto puro a quem nada significariam sensações anímicas de prazer, mesmo o sublime prazer do conhecimento. Assim, a afirmação de que o prazer divino é de ordem intelectual deve ser rejeitada como incoerente, pois conceber o prazer intelectual nele é uma contradição lógica, conforme as premissas daqueles que defendem a noção de Deus como intelecto, inteligente e inteligível, tal como sustentada pela tradição aristotélica medieval. O prazer e a alegria divinos referidos nas Escrituras e na tradição rabínica devem, então, ser de outra ordem diversa da intelectual.

Segundo Crescas, a alegria divina pode ser entendida a luz de uma interpretação tradicional do versículo “Alegre-se *YHWH* em suas obras” (Salmo 104:31), que interpreta a expressão “suas obras” no sentido de suas criaturas:

---

<sup>413</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 118  
SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 524.

ואולם למה שהתבאר במה שאין ספק באמיתותו, היותו הפועל האמיתי לכל הנמצאות בכונה ורצון, והוא המתמיד מציאותם בהשפעת טובו תמיד. ולזה מה שתיקנו "המהדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", וכמו שיבוא במאמר השלישי בג"ה, הנה במה שישפיע מהטוב והשלמות ברצון וכונה, הנה אם כן הוא אוהב ההטבה והשפעת הטוב בהכרח. והיא האהבה. [כי אין האהבה] זולת ערבות הרצון, והיא השמחה האמיתית. כאמרו, "ישמח ה' במעשיו".

No entanto, segundo aquilo que foi provado e cuja verdade não padece de nenhuma dúvida, Deus é o agente verdadeiro de todos os seres, intencionalmente e voluntariamente, e ele perpetua suas existências emanando sua bondade permanentemente. E esta é a razão de terem instituído a fórmula (Tu és generoso Eterno...) “que renova por sua bondade, todo dia, a obra da criação (*hamehdesh betuvo bekhoh iom tamid maasse bereshit*). E como será explicado no Terceiro Tratado (OH 3.1.5), se Deus quiser, é por esse meio que se expressam o bem e a perfeição que dele emanam voluntariamente e intencionalmente. É assim incontestável que ele ama comunicar e emanar o bem. E este é o amor, pois não há amor sem satisfação do desejo. E esta é a verdadeira alegria, como está escrito: “Alegre-se *YHWH* em suas obras”.<sup>414</sup>

Segundo a interpretação que Crescas faz do versículo “Alegre-se *YHWH* em suas obras” (Salmo 104:31), é de que a alegria de Deus, com sua origem na atividade divina, consiste em emanar sua bondade para as criaturas e, deste modo, gerar e perpetuar continuamente suas existências do modo mais magnânimo e generoso possível, ou seja, infinita e eternamente. A interpretação da expressão “suas obras” (*maassav*), no sentido de suas criaturas, já era conhecida na tradição rabínica.<sup>415</sup> Crescas, contudo, inova a interpretação ao relacionar o versículo com a bênção proferida todos os dias na liturgia da manhã, segundo a qual Deus “renova por meio de sua bondade, todo dia, a obra da criação (*maasse bereshit*)”. Dessa interpretação conclui Crescas que a expressão “suas obras” na bênção se refere à geração eterna e constante de todos os seres, isto é, à obra constante e perpétua da criação. Segundo ele, é razoável supor que a bondade divina deve ser emanada do modo mais magnânimo e amplo possível. Consequentemente, é possível concluir que Deus está eterna e continuamente a criar e sustentar todos os seres.<sup>416</sup> A criação é assim concebida como uma ação permanente e eterna.

<sup>414</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp. 119  
SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 525.

<sup>415</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp.120

<sup>416</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp.120

#### 5.4. O Bem e a Criação Eterna

Embora a alusão de Crescas à sua teoria da criação eterna seja tratada de modo breve nesta passagem do Primeiro Tratado (*OH* 1.3.5), ela é depois por ele abordada de modo bem mais exaustivo em diversos capítulos do Terceiro Tratado de *Or Hashem*, onde ele debate, tal como fizeram outros medievais, a possibilidade da teoria da eternidade do mundo (*kadmut haolam*) versus a teoria de sua criação em um tempo determinado (*hidush haolam*). A fonte filosófica mais importante nesse debate medieval acerca da origem e duração do mundo, que travado antes de Crescas por diversos pensadores medievais, islâmicos, judeus e latinos, encontra-se em *De Caelo* I, 10, onde Aristóteles discute diversas teorias sobre a origem e a duração do cosmos em meio à apresentação de sua teoria da eternidade do cosmos não gerado nem destrutível. Segundo o Estagirita, Platão apresentou no *Timeu* a teoria de um cosmos gerado, porém indestrutível. Segundo alguns platônicos, contudo, a noção de um cosmos gerado não significaria que ele tivesse realmente um começo temporal, pois a noção de geração seria em Platão apenas uma construção teórica, tal como no caso das figuras geométricas. Para Aristóteles, contudo, a genuína teoria de Platão seria a primeira, isto é, a do cosmos gerado, porém indestrutível. Ambas, contudo, são descartadas como paradoxais e equivocadas por Aristóteles. Igualmente falsas, segundo Aristóteles, seriam as teorias de Empédocles e de Heráclito, que defendiam um mundo que seria sucessivamente gerado e destruído através de diversos e sucessivos ciclos cósmicos. Segundo Aristóteles, se o mundo é considerado como único, então ele não poderia nem ser gerado nem destruído, mas deveria ser eterno e sem começo temporal. A geração e a destruição só fariam sentido se existissem infinitos mundos, o que, para Aristóteles, seria impossível. A discussão dessa passagem teve enorme influência no debate medieval teve uma recepção bastante disseminada entre muçulmanos, judeus e latinos.

Igualmente importante nesse debate foi a recepção da concepção de emanção neoplatônica durante o medievo. Como é sabido, o pensamento neoplatônico não foi transmitido de modo direto, mas, inicialmente, através de obras equivocadamente tidas como parte do corpo aristotélico, tais como a assim chamada *Teologia de Aristóteles* e o *Liber de Causis*. Plotino e seus discípulos foram os autores da teoria da emanção eterna do mundo, mas os medievais não o conheceram diretamente e, além disso, inicialmente leram textos neoplatônicos como eles fossem parte do corpo aristotélico. Em Aristóteles, o Primeiro Motor e o mundo são coeternos, porém, independentes um do outro enquanto substância. O Primeiro Motor é apenas causa do movimento, isto é, do devir e da ordem do cosmos. Para os neoplatônicos, contudo, o universo se origina do Uno, que é o princípio último da realidade.

Vários medievais, começando por Al-Farabi e Avicena, assimilaram o conceito de Uno ao Primeiro Motor aristotélico, apresentando-o como a explicação filosófica do Deus da tradição monoteísta. Plotino elabora o conceito de emanção nos seguintes termos: “Todos os seres, enquanto permanecem, produzem necessariamente em torno de si e de sua substância uma realidade que tende para o exterior e provém de sua atualidade presente. Essa realidade é como uma imagem dos arquétipos dos quais nasceu: é assim que do fogo nasce o calor e a neve emana de dentro de si o frio. Mas são os objetos perfumados que provam isso de modo mais claro, pois, enquanto eles existem, algo emana deles e em torno deles como uma realidade da qual usufruem todos os que estão próximos”.<sup>417</sup> A realidade emanada provém da substância do emanante, pois esta é originada e irradiada necessariamente do seu ser, e, contudo, a realidade emanada é menor e posterior à realidade emanante. Assim, do Uno emana eternamente de si o processo da geração dos seres como a luz emana de sua fonte. De acordo com o esquema neoplatônico, sendo imutável, Deus emana de si eternamente a procissão dos seres que vai do intelecto até o mundo material. O mundo é assim concebido como efeito eterno, isto é, ontologicamente dependente de Deus para existir, porém, sem um começo temporal. A leitura neoplatonizada de Aristóteles que Al-Farabi e Avicena fizeram na filosofia islâmica medieval, os levou a formular um modelo cosmológico de criação eterna<sup>418</sup>. Segundo esse modelo, Deus, o ser necessário, é a causa ontológica, não temporal, da existência dos seres contingentes, isto é, do mundo, em sua totalidade, que é concebido como sendo eterno, porém, originado de Deus, que é sua causa ontológica, que o cria desde sempre por emanção necessária. No medievo islâmico, essa teoria aceita por diversos filósofos se contrapunha àquela da teologia islâmica, isto é, do *kalam*, segundo a qual o mundo não é eterno por ter sido criado em um momento determinado no tempo. Dois debates paralelos originaram-se daí, o debate acerca de se o mundo é eterno ou tem um começo temporal determinado; e o debate acerca de se o mundo é emanado, isto é, causado por necessidade, ou de se o mundo é gerado do nada por um ato criativo livre.

Além da tradição filosófica mais ampla, também as tradições judaicas, bíblicas e rabínicas acerca da criação exerceram influência no modo como Crescas formulou sua posição acerca da geração do mundo. A ideia da origem divina do mundo é tão central na tradição

---

<sup>417</sup> ABBAGNANO, N. Novo Dicionário de Filosofia. Martins Fontes, S. Paulo, 2007. Também Plotino. Eneadas. Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, p. (Eneadas V 1,6).

<sup>418</sup> JANOS, Damien Janos. Al-Fārābī, Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam‘ and Jawābāt, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 129, No. 1 (January-March 2009), pp. 1-17 : American Oriental Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40593865> FELDMAN, Seymour The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 220 – 320, p. 221

judaica que é afirmada logo no primeiro versículo do Genesis: “Ao principiar criou Deus os céus e a terra” (Gen.: 1:1). O verbo hebraico usado nessa passagem, *bara*<sup>419</sup>, que é traduzido como “criou”, é usado no hebraico bíblico também para dizer, formou, entalhou e esculpiu. Esses sentidos são bem mais próximos dos mitos do Oriente Próximo da Alta Antiguidade, em que a noção de criação poderia ser mais bem entendida como ordenação ou organização do caos informe.<sup>420</sup> A noção de criação *ex-nihilo*, possivelmente, só muito mais tarde, foi aplicada a esse versículo. Filon de Alexandria parece ter sido o primeiro a apontar nessa direção ao rejeitar a noção de uma matéria primordial, tal como propunha Platão, em prol da ideia da criação a partir do nada<sup>421</sup>. Contudo é importante ter em mente que os judeus medievais não conheceram Filon. As fontes rabínicas tanaítas e amoraítas (séculos II a VI) apresentam diferentes vozes que apontam para a diversidade de cosmologias vigentes entre os primeiros rabinos. Rabi Akiva (séc. II), por exemplo, também defendeu a posição de que o mundo foi criado a partir do nada e refutou a ideia de uma matéria preexistente e de que o mundo foi criado pelos anjos ou intermediários e não diretamente por Deus.<sup>422</sup> Por outro lado, Rabi Abahu concebeu o processo de sucessivas criações e destruições e, assim, este mundo seria um dos muitos que foram e serão criados por Deus.<sup>423</sup> Na mística judaica medieval, a chamada cabala, elaborada na Provença, sul da França e Catalunha entre os séculos XII e XV, o conceito de criação sofreu profunda influência da recepção de ideias neoplatônicas, que foram usadas na interpretação do primeiro capítulo do *Sefer Yetzirá*, fonte das noções de *Ein-Sof* e de *Sefirot*. Nos escritos do cabalista Azriel de Gerona (1160 – 1238), é possível notar a forte recepção de noções neoplatônicas, assim, por exemplo, o Uno é identificado com o *Ein-Sof* (Infinito), que mesmo após gerar o mundo por emanção contínua, permanece presente, permeando toda a criação, pois, como já visto, as *Sefirot* são concebidas por ele ao mesmo tempo como atributos divinos e como elos entre o divino e o mundo.<sup>424</sup>

Nos cinco capítulos que formam a primeira seção do terceiro tratado de *Or Hashem*, Crescas discute as hipóteses da origem do mundo (*olam*), apresentando e em seguida se contrapondo especialmente em três teorias. A primeira teoria apresentada é a de Aristóteles,

---

<sup>419</sup> Brown Driver Briggs, *Biblical Lexicon*, Hendrickson, Peabody, Mass. 1979.

<sup>420</sup> LEVENSON, Jon, *Creation and Persistence of Evil: Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994, 3 – 13.

<sup>421</sup> WISTON, David Philo's Theory of Eternal Creation: "De Prov." 1.6-9 Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. 46/47, Jubilee Volume (1928-29 / 1978-79) [Part 2] (1979 - 1980), pp. 593-606  
Published by: American Academy for Jewish Research Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3622373>

<sup>422</sup> *Midrash Genesis Rabá* 1:14.

<sup>423</sup> *Midrash Genesis Rabá* 3:7, 9 e 9:2.

<sup>424</sup> Azriel de Gerona, *Cuatro textos Cabalísticos*, Rio Piedras. Barcelona, 1994, PP 99.

segundo a qual o mundo é eterno (*kadmut haolam*), nunca foi gerado pelo Primeiro Motor imaterial, que é apenas sua causa final, não sua origem. Em seguida, é apresentada a teoria de Maimônides da criação absoluta (*hidush muhlat ex-nihilo (me efes)*) do mundo, que é gerado pela vontade divina livre em um instante inicial. Esse instante de fiat lux é concebido como o início absoluto do tempo, deste modo, o mundo tem uma origem a partir do nada que coincide com o início absoluto do tempo e não há, portanto, tempo anterior ao primeiro instante. A terceira a ser apresentada é a teoria intermediária de Gersonides, segundo a qual, visto que o semelhante só pode gerar o semelhante, a existência corpórea só pode ser engendrada a partir da existência corpórea (*iesh meiesh*). Assim se conclui que o mundo foi criado por Deus, que é imaterial, a partir de uma matéria primordial, uma substância diversa da divina, um corpo eterno sem atributos nem determinação, que foi formatado num dado momento pela vontade divina. Segundo a compreensão que Crescas faz dessas teorias, apesar de cada uma das três teorias apresentadas se diferenciarem com relação a sua posição quanto à origem do mundo, se eterno ou gerado em momento inicial, se a partir do nada ou de uma matéria primordial, contudo, é importante notar que, em cada dessas teorias, a substância corpórea extensa do mundo é concebida como fundamentalmente distinta da substância divina imaterial.

A crítica lançada por Crescas à teoria aristotélica da eternidade do mundo é a de que essa teoria concebe a geração do conjunto dos seres a partir do modo como se dá a geração parcial de cada ente individual. Não se trata aqui do argumento de Maimônides de que o estado atual do mundo pode ser diferente de seu estado inicial e que tal como do adulto não é possível deduzir o embrião, assim também do estado atual do mundo não é possível deduzir situação inicial.<sup>425</sup> Crescas argumenta que a geração da existência do mundo se dá de forma que não pode ser completamente entendida apenas observando a geração parcial dos seres, como fez Aristóteles sem explicar qual a causa do processo de geração e corrupção, isto é a origem do mundo como um todo. Certamente é possível fazer analogias entre as duas formas de geração, a geral e a parcial, na medida em que o gerado é efeito de sua causa. Contudo, a passagem da potência ao ato ocorre apenas quando se trata da geração parcial de um corpo a partir de outro. No caso da geração parcial, é possível falar numa vontade exterior ao ato geracional. Contudo, a vontade divina que gera a totalidade dos seres não é submissa a nenhuma finalidade externa a si. A adesão à distinção feita por Avicena entre ser necessário e ser contingente, aquele que existe por essência e aquele que existe como efeito de causas externas a ele, leva Crescas a

---

<sup>425</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia II p. 25 -26.

concluir que o modo como se dá a geração parcial dos seres não explica a existência em sua totalidade, pois o contingente com um todo não tem em sua natureza a possibilidade de se gerar por si, independentemente da existência necessária, isto é sem ser efeito dela. Assim, a geração e a corrupção como um todo não podem ter origem nelas mesmas, pois isso significaria que o contingente tiria a condição de se autogerar, e desse modo, se assim fosse, o contingente, existiria por si tal como o necessário.

É muito interessante que a primeira crítica de Crescas feita à teoria de Maimônides da criação absoluta é que, tal como concebida no Guia, a teoria maimonidiana não demonstra cabalmente que a criação se produziu a partir do nada absoluto (*haefes hagamur*) como aquele pensador afirmou ter feito. Crescas aponta um comatário que faz Maimônides de uma passagem do tratado rabínico agádico Pirke De-Rabi Eliezer (século III), onde, ao responder às questões de onde os Céus foram criados e de onde a Terra foi criada, no Guia II, 26, é dito que os Céus foram feitos do manto divino e a Terra da neve sob seu trono de glória. Maimônides interpreta a passagem como alusiva a duas substâncias. Seria possível interpretar a passagem como se referindo à distinção entre o éter celeste e os outros quatro elementos terrestres do paradigma aristotélico, mas Crescas, baseado no comentário de Gersonides<sup>426</sup> sobre esse capítulo do Guia, interpreta a distinção como sendo entre a substância divina e a substância material. De fato, apesar de Maimônides defender a criação *ex-nihilo*, para ele, a distinção entre existência necessária e contingente é tão radical, que fica sem explicação como poderia a substância divina fato ter criado a substância corpórea. Crescas nota que a teoria de Maimônides poderia funcionar igualmente se fosse postulada uma matéria primordial eterna, como faz Gersonides. Assim, para Crescas, a teoria de Maimônides é muito mais uma argumentação que busca provar a vontade e o desenho intencional no feitio do mundo do que de fato uma teoria que evidencia cabalmente a falsidade da existência prévia e uma matéria primordial eterna, o que seria de se esperar numa teoria que advoga a criação absoluta. Retornamos assim à questão quanto à possibilidade da existência de uma substância eterna exterior a Deus e não gerada, mas apenas formatada.

Também a tese de Maimônides de que o tempo só tem início com a criação dos corpos não faz sentido para Crescas, para quem o tempo não é um acidente do movimento dos corpos, mas algo que é apenas uma representação na alma do movimento ou do repouso e é independente

---

<sup>426</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp.299  
SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 950 e MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia 161

dos corpos. Desse modo, a questão acerca de por que o mundo teria sido criado num dado instante e não em outro não é uma falsa questão<sup>427</sup>, como o é para Maimônides. Assim, a objeção que os filósofos islâmicos fizeram à teoria criacionista do *kalam* também pode ser aplicada aqui, uma vez que, se todos os momentos na eternidade são iguais, por que teria sido escolhido um momento determinado para a criação e não algum antes ou depois? Além disso, o que impediria a vontade divina de querer um mundo eterno? É interessante notar que, entre os latinos, Tomás de Aquino e, depois dele, Duns Escoto e Guilherme de Ockham já tinham concluído ser razoável admitir que, em tese, Deus poderia ter criado um mundo eterno, pois nada o impediria de assim proceder se fosse sua vontade, contudo, embora essa possibilidade, ainda que racionalmente correta, é teologicamente falsa, em virtude do que afirma a Escritura a criação de um mundo num momento determinado.<sup>428</sup> Contudo, para Maimônides e Al-Gazali, se o mundo é fruto de uma vontade livre, ele necessariamente deveria refletir essa vontade, sendo assim finito no tempo, pois, de outro modo, ele seria fruto da necessidade, não de um ato livre<sup>429</sup>.

Dentre as três teorias acerca da origem do mundo, apresentadas e criticadas, será sobretudo a crítica à teoria de Gersonides da criação do mundo a partir de um corpo constituído de uma matéria primordial sem forma o que possibilita entender melhor a teoria de Crescas, apresentada logo em seguida. Com as seguintes palavras, Crescas resume sua interpretação da teoria de Gersonides:

וזה, שהוא הניח חדוש העולם מגשם קדום ריק מכל צורה. ונניח עתה אפשרות מציאותו. ואומר, שהוא נמנע היותו קדום. וזה, שלא ימלט מהיותו מחויב המציאות בבחינת עצמו, או שיהיה אפשרי בבחינת עצמו ומחויב בבחינת סבתו. וזה, כי לא יצויר אפשרות המציאות מכל הבחינות בגשם נצחי אשר לא סר ולא יסור:

“E ele supõe, com efeito, que a criação do mundo provém de um corpo eterno que é destituído de toda forma. Admitamos, por um instante, que a existência de tal corpo é possível. Eu digo que ele é impossível, na medida em que é considerado como eterno, pois ele não pode escapar a uma das alternativas enquanto modos de ser, ou existir necessariamente, por sua própria essência ou ser meramente possível (contingente) por sua essência e existir necessariamente por sua causa. É inconcebível que uma existência

<sup>427</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 952 nota 2.

<sup>428</sup> FELDMAN, Seymour The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 220 – 320, p. 309.

<sup>429</sup> HESCHEL, Abraham J. – *Maimonides: the life and times of the great Medieval Jewish Thinker*: Image Books, N. York, 1991. p.

unicamente possível em todos os sentidos seja o modo ser de um corpo eterno e incorruptível.”<sup>430</sup>

Admitir um corpo eterno e que seja também completamente contingente, isto é, cuja existência fosse apenas possível, é, para Crescas, como veremos na sua discussão sobre a vontade, algo completamente inadmissível, pois isso significaria admitir que a existência contingente teria capacidade de gerar a si mesma e de sustentar sua própria existência a partir de si. Para Crescas, isso seria o mesmo que admitir a geração espontânea e a duração ao acaso de um corpo eterno. Novamente é possível notar que por trás dos argumentos de Crescas contra a teoria de Gersonides, é possível perceber sua adesão à distinção feita por Avicena, de forte conteúdo neoplatônico, entre os dois modos de ser: a existência necessária, isto é, o que existe por força de sua essência; e a existência contingente, isto é, do ente que não existe por sua própria natureza, mas sim como efeito de causas externas a sua quiddidade.

Acolher a hipótese de um corpo eterno que exista necessariamente por sua essência implicaria que sua existência não poderia proceder de um princípio externo a ele, o que faria desse corpo uma causa primeira ao lado de Deus. Haveria então duas causas primeiras: uma absolutamente perfeita e infinita, e outra que seria pura privação de todo atributo.<sup>431</sup> Para Crescas, tal hipótese da existência de dois princípios, seria contrária à Torá, que ensina que toda realidade procede de uma unidade simples. Contudo, mesmo na suposição que tal corpo eterno existisse, outras contradições se verificariam. Como ele se subordinaria voluntariamente à ação divina? Conforme a interpretação que Smilevitch faz desse argumento em Crescas, “como dois princípios originais e coeternos, perfeitamente distintos e opostos poderiam manter uma relação tal que um se subordina à ação do outro a aceitar passivamente suas diretrizes, tal como supõe o modelo platônico?”<sup>432</sup> E se um deles é suposto como absolutamente imaterial e o outro material, como então um pode agir sobre o outro se eles são totalmente estranhos um ao outro? E se esse corpo é suposto eterno e necessário por sua própria essência, que ao mesmo tempo é incapaz de conservar qualquer forma estável, como então outro ser que não tem nenhuma relação com ele pode constrangê-lo a adotar uma forma estável contrária à sua

---

<sup>430</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp.300

SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 968

<sup>431</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 970.

<sup>432</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 970.

natureza? Além disso, como pode tal corpo ter existência necessária e ser ao mesmo tempo desprovido de qualquer natureza intrínseca?

Afora essas contradições encontradas na ideia de um corpo eterno que existe necessariamente por sua própria essência, Crescas encontra também mais contradições na teoria de Gersonides, segundo a qual, este corpo eterno foi formatado por Deus em um dado instante, que seria também o começo do correr do tempo.<sup>433</sup> Segundo Crescas, supor a existência de um corpo que existe necessariamente é supor, mesmo segundo os argumentos aristotélicos, que o tempo é eterno, pois esse corpo mesmo que seja sem forma fixa, mesmo assim sua mudança constante estaria relacionada à passagem do tempo. Isso contraia a teoria de Gersonides de que o tempo só começa quando o mundo recebe de Deus sua forma e a partir daí o tempo começa a existir. É interessante notar que nesse aspecto Gersonides concorda com Maimônides acerca da finitude do tempo. Para ambos, não haveria tempo antes do começo do movimento das esferas celestes. Contudo, para Crescas, o tempo não é a medida apenas do movimento ou transformação, mas também do repouso ou da permanência de um corpo em uma determinada condição e, assim, é possível relacionar ao tempo mesmo um corpo sem forma estável<sup>434</sup>. Se o tempo se aplica também a esse corpo primordial, então, no momento de sua formatação ocorreria uma mudança em Deus, que antes não agira e agora passou a agir sobre esse corpo. Isso gera inúmeras dificuldades referentes à passagem da potência ao ato em Deus, que é entendido como ato puro sem nenhum potencial não realizado. Como explicar a mudança na vontade divina de forma que não seja incompatível com sua excelência como ser necessário e imutável? Antes Deus não deseja a enteléquia desse corpo indigente de toda determinação e em seguida ele a quer?

A crítica principal de Crescas à teoria da eternidade do mundo de Aristóteles e também à teoria do corpo eterno originalmente informe, depois formatado por Deus, tal como propõe Gersonides, é que ambas as teorias assentam o mundo material na existência de um substrato desde sempre distinto de Deus, não originado do ser necessário, e, no entanto, coeterno com Deus. No caso da eternidade do mundo, haveria apenas a geração parcial, isto é, a geração individual dos seres, sem que o conjunto de todos os seres tenha sido derivado de Deus, o que, segundo Crescas, leva ao absurdo de postular que o ser contingente possa ser gerado, atualizado, apenas por uma cadeia causal de contingentes, em outras palavras, sem causa primeira. No caso de admitir o corpo eterno, disso resulta que haveria então outra existência necessária, isto é, não

---

<sup>433</sup> NEUSNER, Jacob. *Philosophy and Theology of Medieval Judaism*, p. 726.

<sup>434</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. pp.310

causada, além da existência divina. Gersonides, em especial, é criticado por obscurecer a questão acerca da origem do corpo eterno, que, sendo material, não poderia ser dotado de existência necessária.<sup>435</sup> Para Crescas, tanto os partidários da eternidade do mundo quanto os partidários da criação temporal precisam partir do princípio racional de que não há nenhuma outra existência necessária além de Deus e que qualquer outro ser gerado temporalmente ou eterno tem sempre apenas existência possível e derivada. Desse modo, não há nem matéria, nem forma e nem corporeidade que não derivem sua existência do ser necessário como primeira causa.<sup>436</sup> Segundo Crescas, não pode haver nenhum substrato externo a Deus para a geração dos seres, nem uma matéria primordial e nem mesmo um nada, entendido como substância inefável sutil do qual Deus fizesse derivar os seres, conforme a interpretação de Nachmanides (séc. XIII), que em seu comentário ao *Sefer Yetzirá* faz referência a um nada primordial, que seria o *tohu* mencionado no Genesis, do qual Deus teria derivado uma *hilé*, matéria sutil, a partir da qual o mundo teria sido formado.<sup>437</sup> A noção de criação *ex-nihilo* (*esh meain*) é entendida por Crescas como a geração dos seres por Deus sem a mediação de nenhum substrato externo anterior de qualquer tipo. Desse modo, todo o ser é derivado de Deus, mesmo os seres corpóreos e materiais. A existência divina é o fundamento de toda existência, visto que somente o ser necessário divino existe por si.

A distinção entre a tese da origem eterna dos seres *versus* a tese da origem temporal finita do mundo reside então na concepção da capacidade da faculdade de agir divina. Supor a derivação eterna significa afirmar uma capacidade de agir infinita, assim como supor uma criação temporal significa afirmar uma capacidade de agir finita. Deus deve necessariamente possuir capacidade de emanar e de agir infinita e perpetuamente em ato, assim não há empecilho para que Deus crie uma existência de duração perpétua. Entre os latinos, Tomás de Aquino já tinha chegado a uma conclusão semelhante, de não haver impedimento para uma criação eterna. Apesar disso, Aquino rejeita essa possibilidade, em prol da afirmação das Escrituras de que o mundo, no entanto, tem um início temporal. Segundo Aquino, vontade divina poderia ter escolhido uma ou outra possibilidade, mas preferiu um mundo limitado. Para Maimônides, a criação temporal não é preferida por ser ensinada nas Escrituras, pois as portas da interpretação

---

<sup>435</sup> FELDMAN, Seymour The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 310

<sup>436</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 978 979. CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 310

<sup>437</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 980 SM nota 1.

estão abertas e os versículos poderiam ser explicados de modo a significar que o mundo é eterno<sup>438</sup>. A questão é que o mundo deve ter uma origem temporal justamente por ser ele fruto de um ato criativo voluntário.<sup>439</sup> A origem temporal, assim como os diferentes brilhos e cores dos astros, atestam a vontade divina. De acordo com Maimônides e, entre os islâmicos, Al-Gazali<sup>440</sup>, um mundo eterno seria fruto da necessidade, não da vontade. A vontade é por eles concebida como a liberdade de fazer ou não fazer algo. Desse modo, um ato só é livre se o agente pode escolher entre fazê-lo ou não. Deus criou o mundo, mas poderia não tê-lo criado e, nesse sentido, o mundo é para Maimônides fruto da vontade e não da necessidade.

A esse respeito, a posição de Crescas é bastante diversa, pois ele advoga a tese de que vontade e necessidade não são mutuamente excludentes. Deus é um princípio inteligente ou um princípio racional e, deste modo, a ação de gerar o ser é acompanhada da representação intelectual do mesmo. O corpo e a ideia do corpo são gerados juntos. Smelovitch aponta para o resolutivo antiplatonismo de Crescas para o qual o racional não existe por si mesmo, mas como ideia ou conceito de algo.<sup>441</sup> A vontade, como será visto no próximo capítulo, não é para ele contraditória com a necessidade, pois ela é sempre produto de causas anteriores à deliberação. No caso dos seres humanos, a vontade é produto do desejo quando acoplado à imaginação. Um ato é dito livre, não em virtude de que o agente poderia ter feito outra escolha, mas em virtude de o agente não ser constrangido ou compelido de fora. Assim, um ato de deliberação é produzido a partir das próprias representações e desejos do agente e somente desse modo é um ato de vontade, desde que não seja forçado contra as disposições internas do agente<sup>442</sup>, que age com uma finalidade. A vontade é assim determinada por uma cadeia causa que lhe é anterior e que leva o agente a uma representação, um desejo e uma finalidade. No caso de Deus, por ele ser um agente inteligente, ou, como nas palavras de Smelovitch, um agente autoconsciente<sup>443</sup>, a geração dos seres é acompanhada de sua intelecção e, assim é neste sentido específico, ao ser

---

<sup>438</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia II cap. 25, p. 219

<sup>439</sup> HESCHEL, Abraham J. – *Maimonides: the life and times of the great Medieval Jewish Thinker*: Image Books, N. York, 1991. p

<sup>440</sup> FELDMAN, Seymour *The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors*, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 309

<sup>441</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 982

<sup>442</sup> FELDMAN, Seymour *The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors*, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 309.

<sup>443</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p.983.

divino pode ser atribuído vontade. Não há nenhum fator externo que força Deus a criar o mundo.<sup>444</sup> Ao criar, Deus age desde de sua própria natureza.

Contudo, não é apenas nesse sentido negativo, de não agir constrangido por fatores externos, que se pode dizer que o criativo ato divino é voluntário. Conforme afirma Feldman, Crescas não está satisfeito em meramente afirmar que Deus não age constrangido por forças externas, porque Deus é bom, então, o ato criativo é motivado pela finalidade de compartilhar o bem e a perfeição. Assim, a vontade divina é de dotar liberalmente existência e atualidade aos entes particulares e ao conjunto da realidade como um todo. Além da existência, comunicar o bem é também compartilhar com os seres a unidade e a completitude. Assim o bem que gera o universo infinito (*metziut*) que é produzido voluntariamente pelo agente é ainda maior e mais magnânimo do que se o universo fosse produzido de modo involuntário. A necessidade essencial de difundir o bem não exclui a vontade do ato criativo, mas, ao contrário, a pressupõe<sup>445</sup>, tornando esse ato ainda maior e magnânimo. Em outras palavras, o ser divino cria voluntariamente pela necessidade de sua natureza de difundir seu bem.<sup>446</sup>

Mas o que é o bem segundo Crescas? Em *Or Hashem* é usado de maneira sistemática o termo hebraico *tov*, que pode ser traduzido como “bem” ou como “bom”, de acordo com o contexto. Crescas certamente compartilha das noções de bem comuns à tradição filosófica medieval e também das noções de bom dos textos tradicionais judaicos. No primeiro capítulo do Genesis, a criação é chamada de boa diversas vezes. Por exemplo, logo no começo da narrativa, Deus vê que a luz é boa e, no final, ao contemplar sua criação, o texto declara: “eis que ela é muito boa” (*tov meod*). No começo da narrativa do Êxodo, a mãe de Moisés, ao olhar para o bebê, vê que ele é bom (*tov*). Acampadas nas planícies de Moab, as tendas do acampamento de Israel são também chamadas de boas (*ma tovu*). Na tradição rabínica, Deus é diversas vezes chamado de bom. Por exemplo, na liturgia rabínica, a bênção após as refeições (*birkat mazon*) em que foi ingerido pão, após afirmar que Deus sustenta todos os seres vivos, é dito que ele é *tov umetiv*, bom e benevolente. Mencionada por Crescas e, antes dele, por

---

<sup>444</sup> FELDMAN, Seymour *The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors*, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 309.

<sup>445</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 312  
SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p.985.

<sup>446</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 310  
SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p.993.

Falaquera (séc. XIII)<sup>447</sup>, a bênção da liturgia diária matinal afirma que Deus realiza a obra da criação (maasse bereshit) em virtude do bem. De todos os filósofos gregos da Antiguidade, aparentemente foi com o pensamento de Platão aquele com que os primeiros rabinos, *tanaítas* e *amoraítas*, travaram maior contato<sup>448</sup> e com quem mais se identificaram, apesar da distância em geral mantida com relação ao pensamento grego. De acordo com Platão, “o Bem é o que confere verdade às coisas e, aos homens, o poder de conhecê-las, que confere luz e beleza às coisas, etc, ou seja, em uma palavra, é a fonte de todo ser, no homem e fora do homem.”<sup>449</sup> Platão compara o Bem ao Sol, que dá aos objetos não apenas a possibilidade de serem vistos como também de serem gerados, de crescerem e de nutrir-se. Assim como o Sol, que, mesmo sendo a causa dessas coisas, não é nenhuma delas; também como fonte da verdade, do belo, da cognoscibilidade, e, em geral, do ser, também o Bem não é nenhuma delas e está além delas. Entre os neoplatônicos, Plotino, por exemplo, entende o Bem como a primeira hipóstase, que é a origem da realidade, Deus é, ao mesmo tempo, considerado como causa do ser, do conhecimento e de tudo que é valioso.<sup>450</sup> Entre os latinos medievais, como, por exemplo, em Tomás de Aquino, o Bem também foi identificado com Deus, de modo que só pode ser considerado bom o que de algum modo é semelhante a Deus.<sup>451</sup> Essa concepção de Bem afirma a identidade do Bem com o que existente. De acordo com Tomás de Aquino, na realidade, *Bonum* e *ens* são a mesma coisa, muito embora possam distinguir-se um do outro segundo a razão. Desse modo, todo ente, como ente, é bom. Deve-se notar que todo ente como tal está em ato e, enquanto está em ato, é perfeito, mas o que é perfeito é também apetecível e é bom.<sup>452</sup> e <sup>453</sup> Crescas também identifica o Bem com Deus, tal como faz Tomás de Aquino. A relação entre o Bem e a existência é, para Crescas, uma ideia estabelecida, tanto pelo pensamento racional de Aristóteles, na *Metafísica*, assim como, também segundo ele, é também uma ideia afirmada na *Torá* e ensinada pela tradição. Importante frisar que Crescas identifica o Bem com a

---

<sup>447</sup> Harvey, Z. O Al-Farabi de Falaquera: Um Exemplo da Judaização dos Falasifa Muçulmanos, em *Na Senda da Razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico* (org. Rosalie Helena de Souza Pereira). São Paulo, Ed. Perspectiva, 2016 pp. 623 – 642

<sup>448</sup>

<sup>449</sup> PLATÃO, Republica. Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, p. (Rep. VI, 508 e 509b)

<sup>450</sup> PLOTINO Tratado das Eneadas. Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, p. Enneadas VI, 7, 16 e V, 4, 1

<sup>451</sup> AQUINO Tomás. Suma Theologica. Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, p. 28 (Suma Theologica I q6, a4)

<sup>452</sup> AQUINO Tomás. Suma Theologica. Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, p. 23 – 25 (S Th I q5, a1, e S Th I q5, a3).

<sup>453</sup> ABBAGNANO, N. Novo Dicionário de Filosofia. Martins Fontes, S. Paulo, 2007. Bem pp. 121-122.

existência em ato, ou seja, com o ser necessário, na medida em que ele existe sempre em ato, ou seja, com Deus.

O ser necessário existe eternamente em ato e, sendo sempre atual, sua atualidade eterna é o Bem. Assim sendo, a existência como tal é sempre atualidade. Contudo, somente Deus é causa *sui*, ou segundo a formulação mais comum entre os filósofos judeus medievais, é causa sem causa. Contudo, a existência do ser contingente é apenas possível e em última instância sua atualidade lhe é doada pelo ser necessário. A existência do contingente é apenas possível, porque sua quiddidade não inclui necessariamente que ele deva existir, isto é, ser em ato. Enquanto existe em ato, o contingente partilha da atualidade com o ser necessário. Segundo Crescas, a existência, ou seja, a atualidade, é doada ao contingente pelo ser necessário não apenas no momento de sua geração, mas por todo o tempo em que o ente contingente durar. A criação é assim doação permanente do Bem no sentido de concessão de existência, isto é, doação de atualidade, determinação e unidade ao ente criado. O que é doado, a existência atual, é o próprio Bem, isto é, a emanção de Deus, o ser necessário, que, nas palavras de Crescas, compartilha de si mesmo, com sua existência, se conjugando com o ente possível. Nesse sentido, Crescas vê a criação como um compartilhar da existência. Deus cria o universo pela vontade de compartilhar seu bem, isto é, sua existência, gerando e fazendo durar, pois o contingente necessita dessa doação a emanar constantemente para permanecer na atualidade. Por isso a geração dos seres deve ser constante além de eterna. Essa emanção constante é a Presença Divina, a *Shekhiná* rabínica, ou o *Kavod* bíblico, a permear todo o universo infinito, com isso gerando e conservando constantemente a existência do universo em direção à unidade e a perfeição, isto é, segundo Crescas, em direção à maior união com o Bem.<sup>454</sup> A união, a conjugação com o Bem, é, assim, a causa final do conjunto de todos os seres. A criação tem como enteléquia a união com Deus.

Notemos que, para Crescas, Deus não é apenas o Bem por ser o fundamento da existência, mas ele também é Bom, pois, segundo sua interpretação, o Bem só se realiza na medida em que este é dádiva magnânima de bondade, isto é, como fonte geradora do conjunto dos seres, a partir da doação de si. Assim para Deus ser bom, não basta que ele exista por si, ele deve também doar benignamente seu Bem. Por ser bom, o ser necessário emana de si o fluir eterno da sua existência em criação contínua. A existência necessária, que é, por definição, sempre atual, está também sempre a compartilhar dessa atualidade, que se torna assim

---

<sup>454</sup> FELDMAN, Seymour The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 309 – 310 CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 525 – 526 (OH 3,1,5) .

atualidade do universo. Desse modo, a existência divina permeia a existência do universo e nesse sentido é possível entender o conceito de Crescas de Deus como o Lugar (*Hamakom*) do mundo, da mesma forma que analogamente o vácuo é o lugar dos corpos, na medida em que os permeia recebendo em si os corpos. Assim, não apenas existir por si, mas também fazer existir, é ação necessária da essência divina. Contudo, como Deus é um princípio intelectual, o ato gerador necessário se dá igualmente como ato de vontade, isto é, o ente é gerado não apenas como extensão, ou com outras qualidades próprias de sua quiddidade, mas também é gerada sua representação intelectual, sua ideia.<sup>455</sup> Em Deus, necessidade e vontade estão, portanto, reunidas na geração eterna e constante dos seres.

Essa noção de que a existência tanto do universo assim como do ente individual é dependente da conjunção contínua com Deus para permanecer na atualidade, é também manifesta em outros momentos do pensamento de Crescas. Enquanto a realidade infinita é eterna, os entes finitos estão constantemente sendo gerados, durando ou perecendo. Para Crescas, a conjunção com Deus é tanto a finalidade da alma humana, ensinada na *Torá*, quanto o fim último, isto é, a entelúquia do conjunto do universo.<sup>456</sup> De acordo com Crescas, a *metziut*, o universo infinito, ou seja, o conjunto dos seres, segue no sentido de um maior grau perfeição. Os entes individuais são gerados e, por isso, podem vir a perecer como, por exemplo, este mundo finito, assim também nosso cosmos, como entidade particular, pode vir a deixar de existir e ser sucedido por outro com maior perfeição de sua entelúquia, como também pode ter sido precedido por outros mundos anteriores. Contudo, em seu conjunto, a entelúquia do universo infinito tem como sua causa final o encontro, a reunião, a conjunção com Deus. A maior perfeição significa tanto uma existência mais perfeita e duradoura, quanto uma conjunção mais forte com a fonte do ser e do bem.

Analogamente, em *Or Hashem*, é a conjunção com Deus o que possibilita a imortalidade da alma.

ולפי שהחיים הנצחיים והדבקות הנצחי מזיו שכינתו, הוא הטוב שאי אפשר שיצויר טוב כמוהו; והתכלית האחרון זה ענינו; כבר יתחשב שיתחייב מזה מציאות תכלית אחרון יותר מאחד; והוא דבר התבאר הלופו מצד העיון, כמו שהתאמת במקומו: אלא שמציאות שני התכליות מחויבים, כמו שקדם, אבל בבחינת מתחלפות. כי הנה בבחינת המצוה, התכלית האחרון הוא האהבה, ובבחינת המצוה, התכלית האחרון הוא הקנאת הטוב והדבקות הנצחי בזיו השכינה.

<sup>455</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. P. 313.

SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 982

<sup>456</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 868.

E de modo que a vida eterna e a conjunção (*devekut*) eterna com o esplendor (clarão) da *Shekhiná* (*ziv Hashekhiná*) constituem o bem supremo ao qual nenhum outro bem é comparável, assim também é a natureza da finalidade última e isso nos obrigaria a considerar que existem mais de uma finalidade última. Contudo, a reflexão racional demonstra o contrário, como será justificado no seu devido lugar. Todavia, a existência de duas finalidades é necessária, mas consideradas de dois pontos de vista distintos. Do ponto de vista do sujeito do preceito, a finalidade última é o amor verdadeiro e a vida autêntica segundo a Regra. Do ponto de vista do preceptor, bendito seja ele, a finalidade última é a aquisição do bem (por parte do sujeito do preceito) e a conjunção eterna (da alma) com o esplendor da *Shekhiná*.<sup>457</sup>

A expressão *Ziv Hashekhiná*, o “esplendor da Presença Divina”, foi usada, antes de Crescas, pelo talmudista Rabeinu Hananel (Kairuan, Norte da África, séc. IX) em seu comentário ao *Talmud* Babilônico, Tratado de Suká 33, b<sup>458</sup> e, depois dele, foi também usada por outros *rishonim*, talmudistas e juristas medievais. Depois de Crescas, a expressão foi também usada por diversos autores de textos místicos, como, por exemplo, o talmudista e cabalista Moisés Zacuto (Amsterdã/Mantova, séc. XVII). Contudo, seu uso na literatura filosófica restringiu-se a Crescas e a seu discípulo Yossef Albo, que usa a expressão no *Sefer Haikarim*<sup>459</sup> (séc. XV). Segundo Albo, a expressão denota a bem-aventurança que as almas dos justos (*tzadikim*) desfrutam por estar eternamente na máxima proximidade da Presença Divina. Assim como para Crescas, segundo Albo, a bem-aventurança máxima é reservada antes ao justo que ao sábio, ao contrário do que descreveu Maimônides no final do Guia, onde ele descreve a bem-aventurança como contemplação eterna do Divino, fruto do amor intelectual a Deus, somente atingível pela via da reflexão filosófica. Em Albo, assim em Crescas, a bem-aventurança é concebida como prazer e felicidade distintas do intelecto. *Ziv Shekhina* é concebido por ambos como a proximidade máxima com Deus a partir de onde a alma se conjuga com a existência divina a ponto de como que sentir o prazer oriundo da existência divina eternamente em ato. No Jardim do Éden, isto é, na condição da bem aventurança, os justos se conjugam na máxima proximidade com a realidade de *YHWH*, e, como Deus é bom, o sentimento de Sua existência é um sentimento de bem e prazer. A bem-aventurança é a

---

<sup>457</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 250 (OH 2,6,1) SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010. p 841.

<sup>458</sup> ALBO, Yossef *Sefer Há-Ykarim, Há-Otzar: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi* Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011

<sup>459</sup> ALBO, Yossef. *Sefer Haikarim* Maamar Revii Perek 33 (S H 4,33).

imortalidade da alma oriunda da união com a *Shekhinah*, a Presença da Divindade. *Ziv* é o bem que é produzido como resultado da conjunção com a presença. Segundo Crescas, essa conjunção é o que torna possível a eternidade da alma.

Em Maimônides, a bem-aventurança eterna é a contemplação intelectual de Deus atingida pelo intelecto daqueles que, durante suas vidas, se dedicaram ao estudo que leva ao conhecimento racional da divindade, movido pelo amor intelectual por Deus. Em Crescas, a bem-aventurança eterna é a conjunção, a união da alma com a Presença Divina atingida por aqueles que durante suas vidas se dedicaram à vida segundo a regra prescrita pela *Torá* de observância dos mandamentos, que inclui o estudo e a prática da oração. Visto que Crescas concebe alma como substrato não somente do intelecto, mas também da imaginação, do desejo e de outras faculdades, a aproximação da alma com Deus não é concebida como sendo apenas intelectual. Discordando de Gersonides, para Crescas, nem mesmo Deus é apenas intelecto puro. Crescas se refere ao mistério da oração quando descreve o prazer e a alegria da adesão a Deus que ocorre àquele que ora.<sup>460</sup> Interessante é que essa discussão acerca da oração ocorre na mesma passagem de *Or Hashem* em que Crescas discute sua teoria da criação eterna e constante no final do Primeiro Tratado.<sup>461</sup> Harvey vê nessa passagem sobre o mistério da oração mais uma evidência indicativa de influência da Cabala em *Or Hashem*, e chega até a apontar alguma semelhança com o pensamento de Azriel de Gerona (séc. XIII). Certamente, é possível que aqui como em outros lugares tenha havido influências e recepções da literatura cabalista, cujo centro principal era então a mesma região entre a Provença, a França Meridional e o Reino da Aragão em que Crescas viveu. Nessa passagem, contudo, a linguagem e a relação feita por ele entre a conjunção com a Presença Divina e a prática da oração cotidiana são muito mais próximas da linguagem da literatura mística anterior à cabala dos devotos renanos, os *hassidei ashekenaz*, cujos textos foram escritos no Norte da França e na Alemanha, no século XIII, e foram transmitidos para as comunidades do sul no bojo da recepção da tradição talmudista e mística<sup>462</sup> ecoando até o Mediterrâneo ocidental latino com as migrações de talmudistas como, por exemplo, o caso do Rosh (séc. XIV).

---

<sup>460</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 121

ומזה הצד אמרו ז"ל במקומות (יבמות סד, א) שהקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים. ורצו, שלמה שהערבות והשמחה אצלו בהשפעת הטוב, והיה הטוב השלם שאפשר לאדם שידבק בשם, שזהו סוד התפילה, SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 p. 256.

<sup>461</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 121.

<sup>462</sup> SCHOLEM, Gershon *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, Volume 9). pp. 35

A emanção eterna e constante do bem, isto é, a doação de existência atual, como criação e duração e a conjunção da alma com a Presença Divina, são, em Crescas, aspectos da mesma relação entre Deus e a criatura, ou, em outras palavras, entre o ser necessário e os seres contingentes compreendido de dois ângulos distintos. Desse modo, são identificados o prazer da bem-aventurança da alma em conjunção com a *Shekhiná* com a alegria divina ao emanar de si eternamente e constantemente sua atualidade tornada existência do ente contingente, na medida em que o contingente permanece em conjunção com o necessário no seio da Presença Divina. Consequentemente, Crescas interpreta as palavras do versículo “Deus é alegre nas suas obras”, no sentido da doação criativa do bem, isto é, de existência, duração e perfeição:

פרוש, שהשמחה במעשיו, והיא בהשפעת טובו להם בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים.

O significado de “Deus é alegre nas suas obras” (Salm 104: 31), é a emanção (afluência) do seu bem às criaturas, perpetuando suas existências da forma mais perfeita possível.<sup>463</sup>

A alegria divina é relacionada ao prazer na conjunção criativa na qual Deus compartilha sua existência com os entes contingentes. Notemos o elemento erótico que vai emergindo na teoria da criação perpétua e eterna em Crescas. Esse elemento erótico aponta para um aspecto de imanência e proximidade na relação entre Deus e os seres, que se distingue da alegria intelectual divina em Gersonides, relacionada ao conhecimento dos universais. Lembremos que Gersonides, antes de Crescas, tinha interpretado a palavra habitação (*maon*) na frase da bênção rabínica feita na presença dos noivos, “em cuja habitação há alegria” (TB Ketubot 8a), como uma referência ao grau superlativo ontológico de Deus, cuja alegria intelectual seria máxima e suprema. Em contraste com a interpretação de Gersonides, para Crescas, o termo habitação deve ser tomado no sentido literal, isto é, como referência à Presença Divina. A alegria da conjunção entre o noivo e a noiva é também o prazer da emanção de existência compartilhada entre a Presença Divina e as criaturas. Conforme Harvey<sup>464</sup>, nessa passagem, Crescas se refere à criação eterna como alegria divina imanente no universo.

## 5.5. Amor Divino e Conjunção Criativa

A alegria advinda da conjunção criativa, através da qual é emanado o bem enquanto existência, duração, perfeição e unidade, é a expressão do amor divino. Segundo Crescas, o

<sup>463</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 120.

<sup>464</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdan, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdan Studies in Jewish Thought) p. 108.

amor divino pelo universo não se realiza apenas como amor intelectual, mas também como criação eterna e fluir constante de existência e atualidade, que se expressa também como geração constante de criaturas na extensão infinita e eterna. Além disso, o amor de Deus pelo universo é concebido não como afecção passiva daquele que deseja o outro para preencher uma falta em si, mas como atividade daquele que doa de si e, através dessa dádiva, une-se ao amado e, nessa união, se regozija. Como visto antes, para Crescas, a existência é descrita como aquilo que é para além ou fora do intelecto, isto é, que não tem apenas o aspecto de ideia, mas também outras características, como a extensão, etc. Se a criação é expressão do amor divino, então, este não pode ser apenas intelectual, não pode ser apenas o conhecimento do *nomos*, isto é, da lei natural do mundo.

Ao contrário de Crescas, certos filósofos ligados à tradição aristotélica medieval sustentavam ser Deus puro intelecto. Essa posição, comum entre vários filósofos medievais, é amparada na *Metafísica* III, 7, 1072b, e 9, 1074b – 1075a, segundo a qual, Deus é o conhecedor e o conhecido em todo ato de cognição intelectual, e, assim, ele é a própria cognição em si. Isso é entendido por aristotélicos medievais, tais como Isaac Polegar, Moisés Narboni e Gersonides, que Deus é o princípio intelectual do mundo. Maimônides faz referência<sup>465</sup> à teoria aristotélica de Deus como *intelligens-intelligible-intellectus*, mas se mostra ambivalente em relação a ela, apenas afirmando que é uma teoria amplamente aceita pelos filósofos de seu tempo. Segundo Pines<sup>466</sup>, Maimônides está mais próximo de Plotino do que de Aristóteles nesse tema, pois sua teologia apofática é reticente em relação a qualquer definição da essência divina. Bastante diferente de Maimônides, é a posição de Gersonides, expressa no *Sefer Milhamot Hashem*, onde ele escreve: “Portanto, a Causa Primeira apreende sua essência e, ao apreender a si mesma, apreende simultaneamente todas as coisas existentes do modo mais perfeito possível, pois ele os apreende do ponto de vista em que todos são um em número”.<sup>467</sup> Em outras palavras, segundo Harvey, para Gersonides, Deus é o *nomos* de todas as coisas existentes, o próprio sistema das leis da natureza.<sup>468</sup>

---

<sup>465</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977, Guia I 68, p. 163.

<sup>466</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 98, PINES, S. Introduction to The Guide, MAIMONIDES, Guide of the Perplexed, Chicago, 1963, p. 127.

<sup>467</sup> GERSONIDES Milhamot Vc 12 46b HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 100.

<sup>468</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 100.

Assim como é reticente em definir Deus como princípio intelectual, Maimônides também é em atribuir amor a Deus. Em sua discussão acerca do amor divino, Maimônides, distingue três termos hebraicos sinônimos de amor: a) *ahavá*, correspondente ao grego *eros*, b) *heshek*, o amor apaixonado e lascivo, e c) *hessed*, correspondente ao grego *charis* e ao latim *gratia*, que é o amor do forte pelo fraco. Os dois primeiros termos tem uma conotação fortemente corpórea e assim, conseqüentemente, Maimônides é circunspecto em atribuir *ahavá* ou *heshek* a Deus. No entanto, em algumas passagens, ele chega a usar o termo *hessed* para se referir ao amor de Deus pelos seres humanos. Mas ao contrário do autor do *Guia*, Gersonides atribui tanto alegria (*simhá*) como amor apaixonado (*hessek*) a Deus. Segundo ele, Deus ama apaixonadamente o mundo, isto é, ele ama o inteligível de sua criação, o *nomos*, ou seja, a lei natural de todas as coisas existentes.<sup>469</sup> De acordo com Harvey, esse uso que Gersonides faz de *heshek* teve forte influência no conceito posterior de amor *Dei intellectualis*, em Espinosa.<sup>470</sup> Para Maimônides, o amor divino é ato de graça, orientado de cima para baixo, do criador distante e transcendente para a criatura. Em Gersonides, o amor divino é seu conhecimento dos universais e a ciência da lei e do princípio intelectual do mundo. Contudo, para nenhum deles o amor divino pode ser expresso no encontro entre criador e criatura que se tocam e se unem em conjunção. E, certamente, para ambos, o amor de Deus pelo mundo não pode ser maior do que o amor das criaturas que anseiam contemplar o divino, a menos, talvez, que seja amor como graça, que mantém, desde o alto para baixo, a distância entre o divino e criado. Em Gersonides, Deus conhece o mundo se conhecendo a si mesmo, mas, por isso mesmo, não toca o corpo do mundo, apenas o formata.

Diferente de ambos e bastante distante da corrente principal da tradição filosófica medieval, o conceito de amor divino de Crescas é, como observa Harvey<sup>471</sup>, ao mesmo tempo antiaristotélico e antiplatônico ao afirmar que a alegria associada ao amor divino em sua conjunção com as criaturas é maior e mais intensa do que a alegria associada ao mais intenso amor proveniente das criaturas, como na conjunção da alma com Deus. Desse modo no final do Primeiro Tratado de *Or Hashem*, ele escreve:

ואמנם לפי שכבר אפשר שיסופק, ויאמר בתחילת המחשבה, שהערבות הוא יותר חזק במתפעל יותר מן הפועל, וזה לשתי סבות, האחת, שכבר יחשב שהשמחה בקבלת הטוב, היא יותר גדולה במקבל, מהנותן בנתינתו הטוב. והשנית, כי למה שהמתפעל ישיג הערבות משני צדדין, האחד, מצד קבלתו הטוב והמציאות

<sup>469</sup> Gersonides Comentário ao Genesis 2, em *Torát Haim*, Jerusalém, Ed. Otzaat Harav Kook, 1993, pp.

<sup>470</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 104.

<sup>471</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 109.

ממנו. והשני, מצד השגתו בו יתברך, שהוא המשגה ביותר גדול שאפשר. והיא בהתחדשות ההשגה. וזה, אם בשכלים הנפרדים, למה שמציאותם מחודש. ואם בנפשות, לחידושם גם כן, ולהעתקם מהסכלות אל הידיעה. ולזה כבר אפשר שידמה שיהיה בהם ערבות יותר, הנה צריך שנבאר, שהוא, אם היה שהערבות להם מופלג מאד, כמו שרמזו ז"ל (ברכות יז, א), "צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה", הנה אין ערך ודמיון לערבותו בהטבה.

E, de fato, poderia ser objetado a princípio que o prazer do recipiente da ação deveria ser mais forte do que o do Agente, e por dois motivos. O primeiro: poderia ser pensado que a alegria do recipiente do bem, o receber o bem é maior do que a do Doador ao outorgá-la. O segundo: na medida em que o recipiente da ação se alegra de dois modos, primeiramente, ao receber o bem e a existência de Deus e, secundamente, pela apreensão Dele, seja Ele abençoado, que é o maior objeto de apreensão possível, seja dos intelectos separados, seja das almas, pois elas são também criadas no tempo e se movem da ignorância para o conhecimento, e assim poder-se-ia imaginar que o prazer delas é maior que o prazer divino. E eis que devemos esclarecer que ainda que o prazer delas seja extremamente grande, pois, conforme indicaram nossos mestres de bendita memória: Os justos sentam-se em seus tronos com coroas em suas cabeças e desfrutam prazerosamente do clarão da *Shekhiná* (*ziv Hashekhiná*). Ainda assim, não há medida entre o prazer delas e o prazer Dele em conceder o bem.<sup>472</sup>

Diferente de Gersonides que concebe um paradigma intelectual para o amor divino, que é entendido como o conhecimento dos universais, isto é, a ciência da lei e do princípio do mundo; para Crescas, o paradigma do amor divino é a criação, concebida como ato de doação eterna e constante de existência para toda a realidade (*metziut*) infinita. Esse amor é a união dos seres em Deus em sua geração e duração e, portanto, ele está envolvido na própria atualidade dos entes. A tese de Crescas acerca do amor divino vai assim muito além de meramente afirmar que tal amor é ativo e não passivo.<sup>473</sup> Se o amor divino é atividade que produz o fluir eterno do existir, então ele é a expressão de máximo poder e perfeição. Esse entendimento sobre o amor contradiz a noção filosófica mais comum entre os filósofos medievais que percebiam o amor como fruto da fraqueza, da imperfeição e da privação. Por exemplo, no *Banquete*, Platão afirma que é amado aquilo que faz falta.<sup>474</sup> Através da personagem Diotima, ele afirma que a mãe de

<sup>472</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p.

<sup>473</sup> HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdan, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdan Studies in Jewish Thought) p. 108.

<sup>474</sup> PLATÃO O Banquete Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, Banquete 200a.

Eros é a Necessidade.<sup>475</sup> Seguindo uma formulação próxima, na *Ética*, sobre esse mesmo tema Aristóteles afirma a Nicomano que o melhor, o mais sublime, deve ser mais amado que amar. Isso vale tanto para os filhos como para os súditos, que devem amar mais ao pai ou ao rei do que serem por eles amados. É aplicado igualmente para o Motor Imóvel que é amado, mas não amante. Essa noção que associa o amor ao desejo e esforço do inferior para se unir ao superior foi formulada de vários modos, tanto por neoplatônicos, no final da Antiguidade, quanto por diversos autores medievais, tornando-se o ponto de vista mais comum na tradição filosófica até então. É por isso que Harvey considera extraordinária, na história da filosofia, a formulação de Crescas, que inverte essa noção que associa amor à imperfeição e a carência. Harvey nota que a formulação de Crescas seria tão inusitada neste aspecto, que dois importantes estudiosos, que passaram por esse ponto em sua obra, Wolfson<sup>476</sup> e Vajda<sup>477</sup>, teriam entendido o sentido das palavras de Crescas como afirmando que o amor é proporcional à perfeição daquilo que é amado, interpretação que reconciliaria Crescas com a opinião filosófica preponderante em seu tempo. Contudo, claramente Crescas afirma o contrário, ou seja, que o amor é proporcional à perfeição do amante. Ou seja, o amor de Deus deve ser mais intenso do que o amor por Deus. Lembremos que amor aqui significa a realização da conjunção, da comunhão, da união, da proximidade entre seres. Mesmo a comunhão, atingida na bem aventurança da alma dos justos na proximidade do clarão da Presença Divina, é menor do que a união de seres, atingida no amor de Deus pelo universo. Vejamos as palavras de Crescas no Segundo Tratado, em uma passagem na qual ele retoma esse tema, onde se lê:

שהשלם לעצמותו אוהב הטוב והשלמות והפץ בו, וכפי השלמות תהיה האהבה והערבות בהפץ.

Aquele que é perfeito em sua essência, ama o bem e a perfeição e os deseja; e, de acordo com a perfeição, será o amor e a afinidade (afeição).<sup>478</sup>

De acordo com Crescas, a capacidade de amar é função do grau de perfeição do ser. A expressão “aquele que é perfeito” (*Hashalem leatzmuto*), usada por ele no começo da passagem, já em uma referência a Deus, aquele que é perfeito em sua essência, ainda que, certamente, a mesma expressão possa também ser aplicada, em diferentes graus, aos seres em geral, que teriam sua capacidade de realização da união de acordo com seu grau de perfeição. Contudo, é a Deus que essa expressão se refere em primeiro lugar e disto sabemos através de outra

<sup>475</sup> ARISTÓTELES, *ÉTICA* Chicago, Londres, Toronto, Enciclopaedia Britannica Inc., 1952, *Ética* XI, 7, 1168a

<sup>476</sup> WOLFSON, H. *The Philosophy of Spinoza* II. Cambridge. Harvard University Press. 1934, p. 277

<sup>477</sup> VAJDA, Georges, *L'Amour de Dieu Dans La Theologie Juive Du Moyen Age*. Paris, Livrarie Philosophique J. Vrin, 1957. Pp 261 -268

<sup>478</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 239

passagem. De volta ao capítulo quinto da terceira parte do Primeiro Tratado, acerca do amor divino ele escreve:

וזה, כי למה שנתאמת שהערבות הוא לו, הנה הוא לו בהכרח לעצמותו, ולזה הוא מחויב שיהיה מעלה ושלמות. ולפי שאין ערך ויחס לשלמותו יתברך אל שלמות זולתו, חויב בהכרח, שאין ערך ויחס בין ערבותו לערבות זולתו,

E em virtude de ter sido estabelecido como verdadeiro que o prazer (afinidade) pode ser atribuído a Ele, então, Ele necessariamente deve ser Sua essência. Portanto, (o prazer) deve ser uma virtude e uma perfeição. E como não há medida de comparação entre sua perfeição, bendito seja Ele, e a perfeição de qualquer outro, disto segue que é necessário que não exista medida de comparação entre seu prazer e o prazer de outro.<sup>479</sup>

Segundo Crescas, o amor divino é um atributo de sua essência e, deste modo, é uma perfeição que, como todos os atributos, é aplicado a Deus em primazia, isto é, como atributo infinito de sua essência una e, contudo, é atribuído aos seres em geral, conforme seu grau de perfeição. A conclusão é que Deus ama de maneira infinitamente mais intensa do que qualquer outro. Como o paradigma de Crescas para o amor divino é a criação eterna e permanente da existência infinita, gerar está associado ao prazer. O termo *arevut*, usado por Crescas, em geral traduzido como prazer, é distinto de *anegut*, que é outro termo hebraico muito mais usado para designar o prazer em geral. Além de poder ser traduzido como prazer, *arevut* também poderia ser traduzido como adequação, afinidade, solidariedade e afeição, pois sua raiz hebraica denota o sentido de misturar, ou de confusão entre coisas misturadas, o que denota o sentido profundamente íntimo do prazer associado ao amor divino em Crescas. Segundo a noção de criação eterna e constante apresentada por Crescas, na geração e duração, Deus realiza da maneira mais perfeita possível a união com os seres, ao doar sua atualidade, seu bem, em atualidade do universo. O prazer é o próprio borbulhar constante da existência dos seres. O amor divino, como atributo pelo qual Deus e o universo se unem, não é apenas afeição, mas também fertilidade.

Cento e vinte e cinco anos depois da publicação de *Or Hashem*, essa mesma tese é apresentada por outro filósofo judeu, o renascentista Leão Hebreu, quase nos mesmos termos de Crescas, aludindo, segundo Harvey, à recepção da tese de Crescas sobre o amor divino naquele autor renascentista, nascido em Portugal e emigrado para a Itália, em virtude da expulsão dos judeus. Nos *Diálogos de Amor*, publicado na Itália em 1535, Leão Hebreu escreve:

---

<sup>479</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 121.

Sofia – Então que quer dizer, em Deus, esta palavra; amor?

Fílon – Significa vontade de fazer bem às suas criaturas e ao universo todo, e promover a sua perfeição dentro das possibilidades da respectiva natureza. Também, como já te disse, o amor que existe em Deus pressupõe deficiência nos amados, mas não no amante, enquanto o amor das criaturas é ao invés, embora com a tal perfeição, em que progridem as criaturas pelo amor que Deus lhes tem, a divindade se regozije e alegre (se é que se lhe pode chamar alegria), e nisto reluz mais a suma perfeição sua, como já te disse. Por isso, reza o salmo: “Deus alegra-se com as coisas que fez”. E este acréscimo de perfeição e alegria não existe em Deus de modo absoluto, mas apenas em relação às suas criaturas: por isso (como te expliquei) não mostra n’Ele absolutamente nenhuma espécie de falta, mas apenas a mostra no seu ser relativo, no tocante às suas criaturas. Esta perfeição relativa em Deus é o fim do seu amor ao universo e a cada uma das suas partes, e é aquela com que a suma perfeição de Deus realiza a sua plenitude suprema, e este é o fim do amor divino, o fim do amado de Deus, devido ao qual tudo produz, tudo sustenta, tudo governa e tudo move; e como na simplicíssima Divindade há necessariamente princípio e fim, amante e amado, este é mais divino do que a divindade, como todo amado costuma sê-lo mais do que o amante.<sup>480</sup>

Considerado como união fecunda, geradora e mantenedora dos seres, o amor divino em Crescas é a realização de Deus como causa imanente no sentido que os latinos deram a essa expressão, isto é, como causa que permanece simultânea ao efeito, cuja anterioridade não é meramente cronológica, mas de razão, ou ontológica, segundo a categorização de Maimônides no *Milot Higaion*. O amor é assim a realização da presença divina como causa constante e eterna a determinar a existência. O amor divino é a realização de sua imanência no mundo. Contudo, mesmo na união entre Deus e o conjunto infinito dos seres, aquele que existe por si se une aos seres de um modo que excede infinitamente a capacidade daqueles cujas existências não são atributo de suas essências. Em Crescas, a distinção entre ser necessário e ser contingente não é uma distinção de tipos de existência, como em Maimônides, mas de modos de existir. Com relação à causa de sua existência, o ser necessário é ativo e o contingente, passivo. Deus doa de si, de sua atualidade, sua existência, enquanto os seres contingentes são receptores da existência tanto na geração quanto na duração. Nesse ponto, Crescas segue Avicena, pois, para ambos, em

---

<sup>480</sup> LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001, p 274.

sua totalidade, o universo infinito é, ao mesmo tempo, necessário e contingente.<sup>481</sup> Paralelamente, o amor, a união e a afinidade realizadas por Deus são mais intensas do que a união e a afinidade do conjunto dos seres. Deus ama mais intensamente do que é amado. Em outras palavras, está mais unido aos seres do que estes são capazes de se unir a ele.

Para reforçar essa ideia de que Deus ama mais intensamente do que é amado, Crescas utiliza e reelabora uma argumentação antes elaborada por Gersonides.<sup>482</sup> Ele escreve:

ולפי שהתבאר שהערבות הוא האהבה והחשק הערב, והוא מבואר בהסכמת הלשון, שהחשק יורה על האהבה הנמרצת; נמצא, שבאהבתו יתברך האבות יזכיר שם החשק, באמרו, "רק באבתיך חשק ה'", ובאהבת האבות את השי"ת יזכיר שם ה'אהבה'. כאמרו, "אברהם אהבי", ולא "חושקי". להורות על ההפרש הזה.

E desde que já foi esclarecido que o prazer se refere ao amor (*ahavá*) e ao amor apaixonado intenso (enamorado), mas que de outra parte, no uso comum da linguagem, o termo enamoramento (*heshek*) significa um amor excedente e entusiasta, então resulta que, para qualificar o amor de Deus aos patriarcas, tenha sido empregado o termo enamoramento, como está escrito: *YHWH* se enamorou apenas dos vossos pais (Deut. 10:15). No entanto, para qualificar o amor dos patriarcas a Deus (bendito seja Ele), foi empregado o termo amor (*ahavá*), como está escrito: Abraão, meu amante (*ohavi*) (Isaias 41:8) e não meu enamorado (*hushaki*), para ensinar precisamente esta diferença.<sup>483</sup>

Para Gersonides, o amor intenso de Deus pelo mundo denota a união intelectual pela qual Deus conhece o mundo, isto é, seu princípio intelectual e organizador. Em Crescas, contudo, o amor intenso de Deus pelo universo é entendido de outro modo, pois esse amor denota a constante perpetuação da existência dos seres.<sup>484</sup> Para Crescas, que cita de maneira

<sup>481</sup> FELDMAN, Seymour *The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of his Predecessors*, Los Angeles, UNiversity of California, 1980, pp. 314.

<sup>482</sup> GERSONIDES, HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 104.

<sup>483</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 121..

<sup>484</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 242 2,6,1.

ואם השניה, תתאמת כן, לפי שהוא ידוע שהשי"ת מקור ומבוע מהשלמיות כולם; והוא יתברך לשלמותו, אשר הוא עצמותו, אוהב הטוב, למה שנראה מפעולותיו, בהמצאת המציאות בכללו והתמדתו וחדושו תמיד; וזה אמנם ברצונו הפשוט; היה בהכרח אהבת הטוב " משיג עצמי לשלמותו. ויתחייב מזה, שכל אשר יהיה השלמות יותר גדול - יהיה האהבה והערבות בחפץ יותר גדול. והנה זה מסכים מאד אל מה שבא בתורה, כי בזכרו אהבת האבות לשי"ת, הזכיר, אהבה; ובזכרו אהבת השם לאבות, הזכיר 'חשק', שיריה על חוזה האהבה. אמר (דברים י', טו), 'רק באבתיך חשק ה'" וזה מה שיריה על מה שאמרנו. שכבר יראה, שלפי מדרגת הטוב האהוב תהיה מדרגת האהבה, וכל אשר הטוב יותר גדול, תהיה האהבה יותר גדולה. וכאשר יהיה הטוב בב"ת בגודל, היה ראוי שתהיה האהבה בב"ת. ולזה יחשב שאהבת האדם לשם יתברך ראוי שתהיה יותר עצומה לאין תכלית, אשר בעבור זה היה ראוי, שיוזכר שם ה'חשק' באהבת האבות לשי"ת, ושם ה'אהבה' באהבתו אותם. אלא שלמה שהיתה האהבה משיג עצמי לשלמות, והיה שלמותו יתברך עצום לאין תכלית, לזה ראוי היות אהבתו אל הטוב יותר עצומה, ואם היה שהטוב האהוב שפל במדרגה מאד. ודי בזה בהקדמה השניה:

simpática a teoria de Empédocles do amor e do ódio como princípios da geração e corrupção<sup>485</sup>, o amor divino não é apenas o princípio da geração dos seres, mas também a expressão da essência divina, que, se é perfeita, é boa; e, se é boa, realiza a bondade doando perpetuamente de si e, deste modo, o amor é o princípio que cria e perpetua a perfeição do conjunto dos seres. O universo infinito de Crescas não é apenas sustentado no amor, mas também aperfeiçoado no amor, ou seja, em conjunção constante com sua primeira causa sempre presente. Essa teoria faz do amor um atributo que ressalta a imanência divina por toda a criação eterna. Mas por que essa imanência não chega à conclusão da identidade entre Deus e o universo? Ou como pergunta Leão Hebreu, através de Sofia nos *Diálogos de Amor*: “Que diferença haveria, então, entre Deus e o mundo, se ambos existissem *ab aeterno*?”<sup>486</sup> Para Crescas, o universo é efeito eterno de uma causa eterna e constante. Contudo, com relação ao amor, mesmo aqui, uma distinção permanece entre Deus e sua criação, pois o prazer e a afinidade do amor divino em sua conjunção criativa com os seres é mais intenso do que a conjunção receptiva do conjunto dos seres ao realizar sua causa final, a reunião com o criador. Deus está mais unido aos seres do estes a ele.

O conceito maimonidiano de radical transcendência divina jamais poderia aceitar a noção de amor divino proposta por Crescas, pois o amor é a própria união entre Deus e os seres. Para quem interpreta seu pensamento como mera passagem entre Maimônides e Espinosa, ele parece não atingir plenamente o que seria sua conclusão necessária numa teoria da imanência absoluta, que só ocorrerá 250 anos depois. Contudo, na recepção da filosofia judaica que o precedeu, Espinosa concorda e discorda em um ou outro aspecto do pensamento de Maimônides, Gersonides, Crescas ou Leão Hebreu. Ou seja, esses autores dialogam entre si e não podem ser colocados numa mera continuidade evolutiva. Diferente de Crescas, Espinosa, assim como Gersonides, conceitua o amor divino como intelectual, isto é, como conhecimento de si e da lei natural. Por outro lado, para Crescas, o amor é finalidade e ao mesmo tempo o resultado da união divina com o universo infinito no ato eterno criativo. Segundo Crescas, Deus, é aquele que existe por si e é infinitamente uno, perfeito e bom, por sua essência. Ele doa seu bem, sua existência, isto é, doa de si mesmo, eternamente, com a finalidade de realizar o bem e, ao mesmo tempo, cria continuamente a partir de nenhuma outra anterioridade a não ser de si mesmo, e sustenta, assim, eternamente, o universo, preenchendo o mundo com sua presença, não como um gás que tudo enche, mas como lugar que tudo contém, isto é, como Lugar do Mundo, nas

---

<sup>485</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 242 HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought) p. 113.

<sup>486</sup> LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001, p 274.274.

palavras de Crescas. A metáfora do lugar no pensamento de Crescas remete diretamente à sua teoria do vácuo infinito, extensão imaterial infinita, que é o lugar geral de todos os corpos. Ambos são extensos, contudo entre vácuo e corpo permanece a distinção entre corpóreo e incorpóreo, o que está em um lugar determinado e o que não tem lugar determinado, em outras palavras, o material e o imaterial. Enquanto *Shekhiná*, ou Presença Divina, o conceito de Deus admite a extensão como atributo, mas Crescas não tem nenhum problema em afirmá-lo incorpóreo, pois ele concebe Deus como Lugar, ou seja, o que não pode ser contido por nada, mas contém tudo. Espinosa, por outro lado, tal como os aristotélicos medievais, tal como, por exemplo, Maimônides e Gersonides, não admite o vácuo e, desse modo, para Espinosa toda extensão é corpórea, por definição. Assim, se, em Maimônides e Gersonides, o conceito de Deus como ser incorpóreo é entendido como ele não sendo extenso, em Espinosa, Deus é concebido como extenso, ou seja, como corpo infinito. Em Maimônides, Deus é causa transcendente do mundo finito. Em Gersonides, além disso, Deus é o princípio intelectual do mundo finito. Em Crescas, Deus é a causa eterna e o lugar do universo infinito. Em Leão Hebreu, Deus é o criador amante intelectual de um mundo finito.<sup>487</sup> Em Espinosa, Deus, ou a substância, é o corpo infinito e o princípio intelectual da natureza. São diferentes elaborações do conceito de Deus como o ser cuja essência envolve sua existência, definição com a qual todos concordariam a princípio, mas que elaboram de modo tão diverso.

Segundo Crescas, prazer oriundo do amor divino é a criação e perpetuação constante dos seres. A atualidade é assim um êxtase. A princípio, isso remete ao imaginário erótico. Contudo, o amor divino também evoca outro imaginário que aos poucos vai também transparecendo. O amor divino é entendido por Hasdai Crescas como conjunção criativa e perpetuadora entre o ser necessário e o conjunto dos seres contingentes, pela qual Deus, ser sumamente perfeito e necessariamente bom, realiza sua perfeição no ato eterno de doar seu bem, isto é, sua existência sempre atual, que gera e sustenta eterna e constantemente o universo infinito. Essa conjunção fecunda, base de sua teoria da criação eterna, tem como um dos elementos centrais a noção de uma enraizada e profunda dependência do contingente em relação ao necessário, não apenas pela necessidade do contingente de ter uma causa transitiva ou accidental para sua geração, mas também a necessidade do contingente de ter permanentemente a causa primeira atuando simultaneamente à sua geração e duração. O contingente recebe e mantém sua atualidade na constante presença do necessário. A conjunção de seres entre o

---

<sup>487</sup> LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001, p 274.

necessário e o contingente tem assim como paradigma mais a gestação do que a cópula. O contingente é em Deus e por Deus. Essa gestação como processo necessário, mas ao mesmo tempo oriundo da essência divina, se dá sem nenhuma coação externa. O contingente, por outro lado, está permanentemente submetido à estrita determinação da cadeia causal, que não pode ser quebrada. Como veremos a seguir, em *Crescas*, isso tem enormes consequências sobre a teoria da vontade e da determinação estrita do contingente pelo necessário.

## 6 VONTADE E CAUSALIDADE

### 6.1. Debate acerca da Possibilidade do Livre Arbitro

No preâmbulo e nos três capítulos iniciais da quinta parte do segundo tratado de *Or Hashem* (Luz do Nome Divino), é onde Crescas discute o problema da possibilidade do livre arbítrio e apresenta sua teoria da vontade. Segundo o projeto apresentado por Crescas, o tema geral abordado no segundo tratado é acerca da discussão dos seis dogmas necessários, sem os quais a Torá, em sua particular interpretação através das fontes rabínicas, não poderia subsistir. Entre os seis dogmas, ele lista o conhecimento divino dos indivíduos, a providência, o poder divino, a profecia, a possibilidade do livre arbítrio e a existência de um objetivo final da *Torá*. Esses são, como se pode notar, temas que são centrais no debate judaico medieval sobre os quais se debruçaram pensadores tão díspares, como Maimônides e Yehudá Halevi, e que, para além da literatura filosófica, foram abordados também por místicos e talmudistas. Crescas demonstra estar ciente desse debate interno à tradição judaica e anterior ao seu encontro com a filosofia, no século IX, ao aludir, no início de sua discussão, à famosa passagem do tratado da *Mishná Pirke Avot* (Os Ditos dos Pais), composto de aforismos sapienciais e éticos, onde é encontrada a máxima atribuída ao *tanaíta*, rabi Akiva (século II era comum): “Tudo está previsto, (contudo) a escolha é permitida”.<sup>488</sup> Esta máxima é claramente assentada numa aparente contradição, pois se tudo está previsto, isto é, determinado por Deus, como então poderia haver livre arbítrio? Como os dois princípios poderiam coexistir no mundo? Esse problema animou o debate rabínico desde pelo menos o primeiro século da Era Comum. Sobre isso temos o testemunho de Flávio Josefo, que em diversas passagens de sua obra sobre a história dos judeus afirma que uma das características da corrente dos fariseus era buscar uma posição intermediária entre a afirmação radical do livre arbítrio, professada pelos saduceus, e o duro determinismo afirmado pelos essênios.

Nos primeiros séculos da era comum que se seguiram à destruição de Jerusalém, em 70 ec., no mesmo período em que o cristianismo era formatado pelos padres da Igreja, o judaísmo rabínico tornou-se amplamente hegemônico nas comunidades judaicas tanto no Império Romano como em seu arquirrival Império Persa. Entre os primeiros rabinos, o debate prosseguiu e, assim, além do dito atribuído a Rabi Akiva, também são encontrados nos tratados do *Talmud*, nas coleções de *midrash* e em outras obras da literatura, elaboradas por *tanaítas* e

---

<sup>488</sup> *Mishná Pirke Avot* 3:15.

amoraítas, que na Idade Média tornaram-se parte central da tradição rabínica reconhecida, diversas passagens que exemplificam essa intensa disputa. Dois exemplos opostos são, por um lado, a afirmação segundo a qual “Tudo está no poder dos céus, menos o temor aos céus”<sup>489</sup>, que parece pender para o lado da supremacia do livre arbítrio humano, ainda que conceda que o resto da criação esteja determinada pelo poder divino; e, por outro lado, a afirmação oposta que enuncia que durante a gestação “quarenta dias antes de uma criança nascer, uma voz celeste decreta: *a filha deste deverá casar-se com o filho daquele*, e isso e aquilo”.<sup>490</sup> Contextualizada nessa controvérsia, a frase atribuída ao místico Rabi Akiva parece buscar uma difícil reconciliação entre os dois lados desse problema.

Fora do *karáismo*, entre os primeiros filósofos judeus medievais de orientação rabínica que viveram entre os séculos IX ou XII da era comum, na vasta área do ecúmeno da civilização islâmica, o debate acerca da supremacia do livre arbítrio humano ou do determinismo orientado pela providência e conhecimento divinos recebeu novas perspectivas, oriundas tanto da recepção do *kalam* quanto da *falsafa*. Porém, ao contrário da tendência determinista de muitos pensadores muçulmanos, como, por exemplo, Avicena, pensadores judeus tão diversos como Saadia Gaon (séc. IX – X), Bahya Ibn Pakuda (séc XI), Yehudá Halevi (séc. XI- XII), Abrahma Ibn Daud (séc XII) e Maimônides (séc. XII), que tiveram suas obras traduzidas para o hebraico depois do século XIII, buscaram diferentes modos para tentar solucionar esse problema, apresentando em comum uma nítida tendência em prol do livre arbítrio entre os homens. Entre eles, a discussão sobre a vontade é particularmente importante em Maimônides, cuja obra, com já mencionado, exerceu enorme impacto na filosofia medieval judaica que, após ele, floresceu nas terras do ocidente latino mediterrâneo a partir do século XII. Maimonides escreveu sobre a vontade e o livre arbítrio, tanto no primeiro tratado do *Mishnê Torá*, escrito em hebraico e destinado ao leitor médio da academia rabínica, quanto no *Guia dos Perplexos*, escrito em árabe e depois traduzido para o hebraico por seu amigo e colaborador Ibn Tibon.

No *Mishnê Torá*, Maimônides advoga com bastante veemência em prol do livre arbítrio como uma característica singular permitida por Deus ao ser humano:

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו הוא שכתוב בתורה הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע

<sup>489</sup> *Talmud Bavli Nidá* 16b.

<sup>490</sup> *Eclesiastes*, Rabá 10:11.

הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע וכיון שכן הוא פן ישלח  
:17:

É uma permissão dada a toda pessoa que, se ela quiser inclinar-se para o caminho bom e ser um justo, ela dispõe dessa autorização. E se ela quiser inclinar-se para o caminho do mal e ser uma (pessoa) iníqua, ela dispõe dessa autorização. Note que está escrito na *Torá* que “o ser humano (*adam*) é como um de nós, conhecedor do bem e do mal”, isto é, o gênero humano seria único no mundo, e não há outro parecido com ele nesse aspecto, que, por si mesmo e pelos seus pensamentos, conhece o bem e o mal e que faz tudo que objetiva fazer, sem que haja quem o impeça de fazer o bem ou o mal que está ao seu alcance.<sup>491</sup>

Maimônides começa essa passagem com uma referência à máxima atribuída a Rabi Akiva, sublinhando claramente a segunda parte do aforismo, de modo a enfatizar o polo do livre arbítrio, que é entendido como permissão divina dada exclusivamente ao ser humano, implicitamente, o resto da criação estaria submetida à determinação divina. Portanto, a responsabilidade pela consequência de seus atos cabe somente ao ser humano. Na continuação, Maimônides acrescenta:

אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומה"ע ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם  
מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע

E que não suba ao teu pensamento (que não te ocorra pensar) aquilo que dizem os néscios das nações e a maioria dos brutos dentre os filhos de Israel, que o Santo Bendito Seja, Ele decreta acerca do ser humano, desde sua concepção, se ele será justo ou iníquo.  
<sup>492</sup>

Maimônides considera ser um princípio importante da *Torá* e do sistema dos mandamentos (*mitzvot*) que a pessoa seja considerada responsável pelos seus atos e que Deus não coage os seres humanos nem decreta quem será bom ou mau, pois, se não, não haveria justiça nos julgamento divino das ações humanas. Mas como então se resolve o problema do conhecimento divino de sua criação, advogado por Maimônides, que implicaria no conhecimento prévio do que ocorrerá? Como Deus pode conhecer previamente, sem determinar

<sup>491</sup> MAIMONIDES. *Mishné Torá*, Hakadmot HaRambam. Segulá Publishers, Jerusalém, 2003., (*Mishne Torá*. Halakhot Teshuvá, 5)

<sup>492</sup> MAIMÔNIDES, M (*Mishne Torá*. Halakhot Teshuvá, (5:2)

como os seres humanos agirão? A solução de Maimônides pareceria forçada para quem desconhece sua ideia de homonímia de conceitos, quando eles se referem a Deus, o ser necessário, ou aos seres contingentes em geral. Citando o versículo que Deus diz “pois os meus caminhos não são como os teus caminhos, nem meus pensamentos são como os teus pensamentos” (?), Maimônides afirma que o conhecimento divino é irrestrito, isto é, ele conhece a si mesmo e a toda a sua criação de um modo que não tolhe nem determina o livre arbítrio humano. No entanto, ele concede, há passagens nas Escrituras que parecem contradizer o princípio do livre arbítrio e afirmar que Deus determina a vontade humana, como no Êxodo, quando é narrado que Deus endureceu o coração do faraó de modo que este se recusava a libertar o povo judeu e, por fim, foi castigado. Maimônides explica essa passagem utilizando o conceito rabínico da *teshuvá*, que no *Talmud* é entendido como a possibilidade dada a todo ser humano de, através do arrependimento sincero, retornar a Deus. Maimônides não usa a palavra graça, mas ele afirma que a possibilidade de arrepender-se e reconciliar-se com Deus é algo que o ser divino pode permitir ou não a um ser humano, dependendo da gravidade de seus crimes. Assim, o que Deus fez foi não permitir que o faraó se arrependesse e buscasse a reconciliação, mudando seus atos. Assim, apesar do ser humano estar sempre de posse de seu livre arbítrio, a possibilidade de fazer a *teshuvá*, isto é, de ter a oportunidade de buscar a reconciliação com Deus, depende, afinal, de uma permissão divina, o que é diferente da permissão para que o ser humano exerça o livre arbítrio. Aparentemente, há algo de forçado na teoria de Maimônides.

Após Maimônides, o epicentro da filosofia judaica medieval transferiu-se do mundo islâmico para o mundo mediterrâneo latino, para o arco que se estendeu desde a Provença até o Reino de Aragão. Nesse contexto mais próximo do entorno histórico e cultural de Hasdai Crescas, três figuras se destacam como relevantes para a discussão empreendida por Crescas acerca da vontade e do livre arbítrio. O primeiro deles é o filósofo aristotelizante, de matizes averroístas, Levi ben Gershon (1288 – 1344), mais conhecido pelo nome latinizado, Gersonides. Na tentativa de buscar solucionar a contradição entre o pré-conhecimento divino dos eventos e o livre arbítrio, Gersonides, que era matemático e astrólogo, em seu *Sefer Milhamot Hashem*<sup>493</sup>, advoga que Deus conhece apenas sua própria essência, os universais e a ordem geral do cosmos que determina a posição das estrelas. No entanto, não é necessário que cada evento particular que ocorre na região sublunar esteja diretamente vinculado a essa ordem universal e, assim, em virtude do exercício de seu livre arbítrio, os homens podem agir em contradição ao que lhes foi predestinado pela posição das estrelas. Assim, o conhecimento divino não abrange todos os

---

<sup>493</sup> GERSONIDES *Sefer Milhamot Hashem* 3:6

eventos que poderão ocorrer. Assim, para Gersonides, o determinismo absoluto só abrange a região das esferas celestes.

Contudo, muito mais relevante para a discussão empreendida por Crescas sobre esse tema, foi a controvérsia, ocorrida na primeira metade do século XIV, entre Isaac Pollegar e o apóstata Abner de Burgos, que, após sua conversão ao cristianismo, adotou o nome Alfonso de Valladolid. Segundo Abner de Burgos, as pessoas têm livre-arbítrio em um sentido limitado, mas agem de forma determinada, no sentido mais amplo. Os homens são livres na sua relação consigo mesmos, isto é, se uma pessoa está separada das causas que a influenciam, se debatendo entre duas opções, então seria realmente livre para escolher qualquer uma das duas opções. Neste caso específico, uma pessoa pode, então, utilizar sua vontade e escolher livremente entre duas opções. No entanto, se forem levadas em conta todas as causas que influenciam sua vontade, então não há livre arbítrio. Segundo ele, as pessoas são como cera, que pode ser derretida e esculpida em muitas formas diferentes. Aquele que esculpe a cera determina sua forma atual como apenas uma dessas opções. O mesmo é verdade sobre as pessoas: em si mesmas, elas têm a capacidade de escolher entre várias possibilidades, mas sua relação com o mundo exterior determina suas escolhas. Podemos notar, a partir deste exemplo, o quão forte é a tese determinista de Abner de Burgos. É interessante notar que Abner define a vontade humana como uma combinação entre a força do desejo e da imaginação e que o mesmo ocorreria com o modo com os animais delieram. Abner explica da mesma forma o significado de possibilidade. As coisas só são possíveis em sua relação consigo mesmas. Em relação a todo o mundo e sua causalidade, tudo é verdadeiramente determinado. O acaso se daria apenas em relação à improbabilidade aparente de sua ocorrência. No entanto, em relação aos processos causais do mundo em geral, mesmo na mais improvável das circunstâncias, a ocorrência do que parece ser fruto do acaso, na verdade teria que acontecer em decorrência de causas que a determinaram por necessidade. Em suma, não há acaso, para Abner. Essa tese determinista resolve o problema teológico da contradição entre o livre arbítrio das pessoas e do conhecimento de Deus. Na opinião de Abner, o livre-arbítrio não existe realmente. Para ele, Deus é a primeira causa, Ele conhece todas as leis do mundo e, portanto, sabe tudo o que Ele originou. Esta descrição determinista leva a dois problemas teológicos. O primeiro é em relação ao motivo dos mandamentos da Torá para pessoas que não podem realmente decidir respeitá-los ou desobedecê-los. A segunda questão que se coloca é como as pessoas podem receber recompensa ou punição para ações e decisões sobre as quais elas realmente não têm qualquer controle?

Isaac Pollegar tenta resolver o problema colocado por Abner através de sua teoria da cooperação mútua das vontades divinas e humanas. A fonte de toda ação é a vontade divina. Todas as ações do homem são fundadas sobre a imitação da vontade divina, pela humana. No momento em que as ações humanas são realizadas, sua conclusão é ordenada pela vontade divina, no mesmo momento em que se tornam objetos da vontade humana, que, assim, imita a vontade divina. O conhecimento de Deus, no entanto, não muda, já que o conhecimento dos particulares se origina em Seu conhecimento abrangente, que é idêntico à sua existência.

## 6.2. O Aporte de Crescas à Discussão sobre a Vontade

Tendo como contexto prévio a controvérsia entre os pensadores judeus sobre as fontes rabínicas acerca da contradição entre livre arbítrio e determinação divina exposta até aqui, Crescas discute essa controvérsia de um modo bastante usado por ele ao longo de seu livro, primeiro expondo os dois pontos de vista contraditórios, para, em seguida, criticá-los e, por fim, apresentar as razões pelas quais apoiará um dos lados ou uma terceira posição. É essa via dialética, ao mesmo tempo própria do *pilpul* talmúdico e com elementos semelhantes à *disputatio* escolástica, que ele usa para discutir a contradição entre livre arbítrio e a determinação divina. Ele começa concedendo que o livre arbítrio aparentemente é parte dos fundamentos da religião e que o conceito de mandamento só pode ser aplicado se a pessoa não é constringida a agir de uma maneira determinada. O fundamento da controvérsia é formulado por Crescas a partir da questão de se existe ou não o contingente por natureza independente do necessário, pois, se há uma vontade que age livremente, então o contingente não necessita do necessário para ser atualizado. Esse modo de formular a questão remete imediatamente à controvérsia entre Abner e Pollegar, ocorrida meio século antes de seu nascimento, mas, também, como bem aponta Similevich, para o determinismo, fruto da leitura que Avicena fez de Aristóteles, radicalizando a noção de necessário.<sup>494</sup> Crescas se propõe a examinar as teses opostas, tanto a partir dos argumentos racionais, isto é, da tradição filosófica, quanto a partir dos argumentos da *Torá*, isto é, da tradição rabínica.

---

<sup>494</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas, em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, p. 725.

### 6.3. Pode o contingente existir por sua própria natureza?

Segundo Crescas os principais argumentos da tese segundo a qual o contingente existe por sua própria natureza são os seguintes:

Segundo o livro da *Física* (II, 3), tanto as coisas naturais quanto as artificiais só podem existir em virtude das quatro causas, agente, material, formal e final. Uma coisa simplesmente possível por si só pode ser determinada a existir apenas por uma causa que produz sua existência. Assim, se esta causa não for determinada a existir, se ela mesma não existir necessariamente, seu efeito também não será. Contudo, a relação causal não é suficiente para determinar necessariamente a existência de uma coisa, se sua causa não existir ou não atue necessariamente. Desse modo verificamos que as causas que governam os fenômenos do mundo não funcionam de maneira regulada e uniforme. Às vezes, algumas causas ocorrem, mas não há efeito porque faltam as outras causas necessárias para que o efeito ocorra. Natureza e existência estão cheias de oportunidades perdidas, porque as condições de um evento não foram cumpridas.<sup>495</sup> Não parece reinar a menor necessidade na ordem das causas. Conclui-se então daí que “a contingência das causas implica a contingência das coisas nelas mesmas”.<sup>496</sup>

Por outro lado, verificamos que muitas coisas dependem da vontade. Assim é muito evidente que cabe ao homem desejá-los ou não os querer; porque, se algum deles fosse necessário, não haveria lugar para a vontade, mas apenas para constrangimento e necessidade. Por conseguinte, é demonstrado que existe<sup>497</sup> e um lugar para o contingente, por sua própria natureza.<sup>498</sup>

Além disso, para Aristóteles, a completa necessidade não reina absoluta, pois, é mostrado no livro *Física* (II, 46) que existem coisas que acontecem por acaso, dependendo das circunstâncias, simplesmente por si mesmas. Assim, se tudo fosse necessário, como logicamente seria o caso se o contingente por natureza não existisse, cada uma dessas coisas deveria, de fato, ter necessariamente ocorrido. Pois, é claro que não se pode atribuir a existência

---

<sup>495</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 20110 p. 726.

<sup>496</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 206  
הנה באפשרות סבות הדברים יתחייב אפשרות הדברים עצמם:

<sup>497</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990.  
p. 207 שאנהנו נראה הרבה מהדברים נתלים ברצון

<sup>498</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, p. 727.

de uma coisa ao acaso enquanto ocorre por necessidade. Está, portanto, demonstrado que nem todas as coisas são necessárias e, portanto, que existe um contingente por natureza.

Em quarto lugar, se o contingente, por natureza, não existisse, então os homens seriam constringidos em todas as suas ações, o que resultaria em que o esforço e a luta para conseguir certos fins seriam inúteis. Pois, se assim fosse, por exemplo, o estudo racional, a aprendizagem de uma tarefa e os preparativos e projetos, além do zelo em acumular riquezas, seriam sem sentido. Tal ideia, todavia, é completamente contrária ao que se constata no mundo, pois muitas coisas só ocorrem como fruto do esforço dos homens, que não agem como meros autômatos.<sup>499</sup>

Por fim, se a vontade humana deriva da alma racional, que é incorpórea e superior à matéria, então uma coisa material não teria ação sobre ela, da mesma forma que os corpos inferiores não agem sobre os corpos celestes. Também é estabelecido que é próprio do imaterial agir, e do material sofrer a ação. Assim, a vontade humana é absoluta e livre de toda necessidade.

Além desses argumentos expostos acima, também se pode argumentar segundo a tradição rabínica que se os seres humanos fossem obrigados a agir, então os preceitos e interdições da *Torá* seriam inúteis, pois os atos humanos não dependeriam de seu compromisso em observar os mandamentos. Por que Deus então ordenaria fazer ou não fazer algo se os homens não tivessem escolha? Além do mais se os homens fossem constringidos a agir, então a recompensa ou castigo pelas suas ações seria uma flagrante iniquidade, contrária à perfeição divina, pois recompensa e castigo só podem se aplicar às ações voluntárias. É também importante notar que a recompensa ou o castigo pelas ações humanas é um dos fundamentos da *Torá*, e, deste modo, deve existir o contingente por sua própria natureza.

#### 6.4. O contingente por sua própria natureza não existe

Conforme o primeiro argumento, é sabido, segundo a razão, que a existência de toda coisa submetida à geração e à corrupção deve ser precedida por suas causas e que, se as causas existem em conjunto, então o efeito necessariamente se dará. Esse argumento é fruto da interpretação que Avicena e Averróis fizeram de Aristóteles. Como vimos, segundo Aristóteles,

---

<sup>499</sup> CRESCAS, Hasdai, *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 207.

ומהם, שאם לא היה טבע האפשר נמצא, והיה האדם מוכרח על פעולתו, היה ההשתדלות והחריצות דבר בטל, והיה מתחייב ביטול הלמוד וההתלמדות, וביטול ההכנות וההצעות כולם, והזריזות באסיפות הקנינים והדברים המועילים, והבריחה מן המזיקין. וזה כולו הפך המפרסם והמוחש:

há lugar para o contingente produzido pelo acaso. Todavia, para Avicena, a necessidade é uma demanda da coerência metafísica<sup>500</sup> e, para Averróis, ela é associada à necessidade física.<sup>501</sup> Daí, é possível argumentar que a existência das coisas se dá por uma cadeia de necessidades que se origina na causa primeira, isto é, no ser necessário, Deus. Se for assim, então o contingente, por natureza, não existe por si mesmo, pois ele sempre será efeito de uma cadeia causal necessária.

Além disso, a existência do contingente é um acidente, uma mera possibilidade, e visto que o contingente não tem condição por si de atualizar a si mesmo, há, pois, necessariamente, que existir uma causa que determine a tendência para a existência, em detrimento da tendência contrária para a não existência. Esse existente necessário é, em última análise, o ser necessário, que, neste sentido, é a primeira causa, pois é o único que, por si mesmo, tem uma existência sempre atual. Como a cadeia de causas vai até a primeira causa, qualquer outro ser só pode ser determinado a existir a partir desta cadeia necessária, isto é, ser atualizado, em última análise, por aquele cuja existência é sempre atual. Então aquilo que era suposto contingente só pode vir a existir por necessidade. Segundo Wolfson<sup>502</sup>, esse argumento tem sua origem remota no *kalam*, mas foi reinterpretado por Avicena. Como vimos, Crescas o utiliza na primeira parte de *Or Hashem*, em sua prova da existência de Deus.

O terceiro argumento contrário à existência do contingente por natureza segue o precedente. Segundo esse argumento de teor aristotélico, visto que tudo o que passa da potencialidade ao ato requer um agente distinto que o faça passar ao ato. Assim, se a vontade humana é contingente, então, para passar da potência ao ato, ela também requer um agente distinto que a atualize. Esse argumento, retirado palavra por palavra da leitura que Abner de Burgos faz do *De Anima* (III, 10), identifica as causas da vontade na reunião ou na síntese produzida do encontro da imaginação com o desejo. Desse modo, a vontade fica vinculada ao sistema geral de causas e efeitos, ou seja, ainda que contingente nela mesma, ela é necessária pelas suas causas. Como lembra Smilevich<sup>503</sup>, esse argumento está em franca ruptura com a tradição medieval, pois faz a alma vincular-se de modo passivo com causas originárias no corpo, isto é, na matéria, como o desejo e, possivelmente, a imaginação. Na continuação desse

---

<sup>500</sup> MCGINNIS, Jon, Avinena, Oxford, Oxford University Press, 2010 p. 180

<sup>501</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, p. 730.

<sup>502</sup> WOLFSON, Harry Austryn. Studies in Crescas in *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy* (1977) 279-299, 1977.

<sup>503</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 p. 209

argumento, é descartada como absurda a possibilidade que a vontade pudesse ser produzida por uma vontade anterior, sem vínculo com outras causas, pois essa vontade anterior também teria de ser produzida por outra e esta, por sua vez, por outra, numa cadeia infinita.

Segundo o quarto argumento, se duas pessoas são exatamente iguais, com as mesmas características, disposição e situação, sem qualquer diferença entre elas, seria racionalmente inaceitável que, ao escolher entre a existência ou a inexistência de algo, elas tivessem escolhas contrárias, pois esta diferença necessitaria de um agente que a produzisse. Em outras palavras, se duas coisas são iguais, suas consequências também serão iguais.<sup>504</sup>

Além disso, se o conhecimento divino engloba todos os indivíduos singulares, mesmo aqueles que não existem agora em ato, então sob esse ponto de vista, o que parecia apenas contingente é na verdade necessário, se não o conhecimento divino seria algo como um prognóstico ou mesmo um erro, o que é um absurdo. Aliás, existisse o contingente por natureza, isto é, se a vontade pudesse escolher, independente de toda causalidade necessária, então o conhecimento divino do possível não viria de sua essência, mas seria apenas accidental, como é o conhecimento dos outros seres, o que é um absurdo.

Por fim, se o conhecimento divino, que gera a providência particular, não operasse sobre a base da ordem universal, ele seria impossível, a menos que operasse de modo empírico, o que, forçosamente, só poderia ser através de um meio material. Mas Deus não é corpóreo. Então, o conhecimento divino dos particulares implica que o contingente por natureza não existe. Além dos argumentos filosóficos listados, há ainda mais um, tirado da tradição rabínica e, segundo esse argumento, a profecia bíblica implica que o conhecimento divino engloba todos os seres, mesmo em situações que implicam o livre arbítrio, como no caso do faraó na narrativa do Êxodo, sobre quem o texto afirma que Deus lhe endureceu o coração.

### **6.5. A Crítica de Crescas às duas teses antagônicas**

A essência da posição de Crescas com relação às duas teses antagônicas pode ser resumida na conclusão de certo sabor talmúdico:

ונאמר, שאחר שיש בכאן טענות מחיבות מציאות טבע האפשר, וטענות מחיבות העדרו, הנה לא נשאר, אלא שיהיה טבע האפשר נמצא בצד - מה, ובלתי נמצא בצד - מה.

---

<sup>504</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, p. 734.

E pelo que foi dito até aqui, (vemos que) há argumentos que implicam necessariamente a existência do contingente por natureza, assim como argumentos que implicam sua não existência. Eis que não nos resta (outra conclusão) a não ser a de que o contingente por natureza existe de certo modo, e não existe de outro modo.<sup>505</sup>

Como bem lembra Smilevich<sup>506</sup>, a ideia de uma arbitragem que implicasse a aceitação dos aspectos verdadeiros das duas teses contraditórias do livre arbítrio e determinismo não era nova na tradição judaica medieval, pois ela já aparece em passagens talmúdicadas, como a que afirma: “Disse Rabi Hanina: Tudo está no poder dos céus, menos o temor aos céus”.<sup>507</sup> Bahya Ibn Pakuda, século XI, no capítulo 3 de *Hovot Há-Levavot* (Os Deveres do Coração)<sup>508</sup>, após apresentar as ideias daqueles que argumentavam que as ações dos homens seriam predeterminadas por Deus, e os argumentos opostos daqueles que mantinham que os seres humanos têm livre arbítrio, concluía que aquele que mergulhar neste tema, certamente cairá em erro e, deste modo, o homem deve conduzir-se como quem acreditasse que suas ações estão em suas mãos e, ao mesmo tempo, confiar em Deus, como quem está seguro que todas as ações estão predestinadas. Dois pensadores muçulmanos são importantes nesse assunto, Avicena, que coloca o problema filosófico do determinismo, e Al-Gazali, que coloca o problema teológico do conhecimento divino dos indivíduos. Maimônides (séc. XII), que assegura o livre arbítrio na quase totalidade das ações humanas<sup>509</sup> (Guia III, 17, *Mishné Torá*, Hilkhot Teshuvá 5), não o defende a partir de uma tese metafísica, mas apenas como um axioma da *Torá*. Para escapar da contradição, ele afirma que o modo como se dá o conhecimento divino nos escapa absolutamente. No início do século XIV, a controvérsia entre Abner de Burgos e Isaac Pollegar, que também teve a participação de Moisés Narboni, foi marcada pela radicalização das duas posições antagônicas. A característica central dessa controvérsia foi o viés fortemente metafísico no modo como a questão foi debatida, a partir da disputa acerca da existência ou não do contingente como fundamento ontológico da vontade humana. Para a tese determinista defendida por Abner de Burgos, não há distinção entre o ato feito de bom grado e aquele feito sob algum tipo de coação, como a tortura. Entre o final do século XIV e início do século XV,

<sup>505</sup> CRESCAS, Hasdai, *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 211.

<sup>506</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, p. 737.

<sup>507</sup> Talmud Babilônico Tratado Nidá 16 b.

<sup>508</sup> Bahya Ibn Pakuda. *Hovot Halevavot*. New York: Ateres Publishing, 2000.

<sup>509</sup> MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977 Guia III, 17, MAIMONIDES. *Mishné Torá*, Hakadmot HaRambam. Segulá Publishers, Jerusalém, 2003., Hilkhot Teshuvá 5)

com as ondas de conversões forçadas ao cristianismo em Castela e Aragão, que começam com os massacres de 1391, essa questão adquire um aspecto ainda mais premente para as comunidades judaicas na Península Ibérica.

Crescas, que segue de perto a terminologia conceitual dessa disputa, não busca, todavia, uma simples solução de acomodação, o que se pode notar pela crítica que ele lança a ambas as teses, antes de formular sua conclusão.

O exame dos argumentos filosóficos que demonstram a existência do contingente por natureza leva Crescas a concluir que eles apenas demonstram a existência do contingente do ponto de vista de sua realidade intrínseca. Para ele, tais argumentos nada dizem das causas da existência do contingente. Avicena já tinha feito a distinção entre necessário em si mesmo e possível em si e necessário por suas causas.<sup>510</sup> Assim, a maioria dos argumentos em prol da existência do contingente por natureza é criticada por Crescas como sendo meras petições de princípio. Por exemplo, afirmar que a contingência das causas implica na contingência dos efeitos, não demonstra que as causas não tenham, por sua vez, causas anteriores, ordenada de modo necessário. O argumento tirado da vontade não demonstra que não exista um motor que seja a causa que suscita vontade sem que sua natureza seja, por isso, transformada em constrangimento. Em outras palavras, a determinação causal da vontade pode se dar de forma não consciente, não afetando a sensação psicológica de se estar a fazer uma escolha livre. Desse modo, há uma diferença marcante entre uma determinação psicológica e o constrangimento físico. O mesmo se aplica, segundo Crescas, ao argumento elaborado pelo exemplo do esforço e da luta. Ele só provaria a contingência das coisas em si mesmas, mas não que elas não sejam necessárias, *vis-à-vis*, a causas maiores. Por exemplo, é vão o esforço de alguém para enriquecer se este enriquecimento não estiver conectado à ordem das necessidades *vis-à-vis* a suas causas. Demonstrar a existência do contingente não é a mesma coisa que provar que este contingente não é necessário em relação às causas que o atualizam. Justamente a petição de princípio desses argumentos estaria em supor o contingente, para, então, tentar demonstrar sua existência por si mesmo. Tudo o que é alcançado é apenas a constatação de que há o contingente, em sua essência, mas não a de que ele possa ser atualizado sem que seja efeito necessário de suas causas. Em outras palavras, não se demonstra até aqui que a vontade exerça o arbítrio, a escolha, e delibere livre de toda causalidade.

A crítica à tese da existência do contingente por sua natureza feita por Crescas ao argumento, que busca demonstrar a existência do contingente, afirmando que a vontade humana

---

<sup>510</sup> MCGINNIS, Jon, Avicena, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 180.

deriva da alma racional, e que, por ser esta separada (*nivdal*) da matéria e do corpo, ela exerceria uma vontade livre de toda necessidade, é crucial para compreender como ele elabora a relação entre causalidade e vontade humana. Nessa passagem é possível vislumbrar alguns elementos de sua psicologia. É também uma passagem instigante por expor uma importante divergência entre ele e a tradição filosófica que o precedeu, no que concerne a sua definição do que é a alma humana. Nessa passagem, Crescas escreve:

ואולם החמישית, הוא מבואר שלא תתן האמת על כל פנים. וזה, שהנפש המדברת אינה נבדלת, אבל היא היולנית ומתפעלת ממוזג הבעל נפש. ולזה הוא אפשר בגופות הגלגלים, וכל שכן במניעיהם, שיפעלו במזג הבעל נפש, ויניעו הכח המתעורר, אשר באמצעות הסכמתו עם הכח המדמה יהיה הרצון, כמו שהתבאר בספר "הנפש". ואם תהיה ההנעה על צד החיוב, או ישאר האפשרות קים, לא יתבאר זה מהטענה ההיא:

Quanto ao quinto argumento, é evidente que ele não é de modo algum conclusivo. Pois a alma racional não é imaterial (eina nivdelet), ela é, ao contrário, material (*hiulanit*) e movida pelo temperamento daquele que tem alma (pessoa/sujeito). É assim possível que os corpos das esferas celestes e, *a fortiori*, seu motor, ajam sobre o temperamento daquele que tem alma (pessoa/sujeito) desencadeando a força (faculdade) desejosa, a qual, por meio de seu acordo com a força (faculdade) imaginativa, constituem juntos a vontade, como estabelece o livro *De Anima* (III, 10). No entanto, se o desencadeamento se produz necessariamente ou se existe o contingente, esse argumento não permite decidir (concluir).<sup>511</sup>

É Smilevich que sugere traduzir do hebraico para o francês as palavras נבדלת (*nivdelet*) e היולנית (*hiulanit*) como, respectivamente, imaterial e material. Essa tradução coloca Crescas em aberta e radical ruptura com a maioria dos filósofos medievais, não apenas das tradições judaica e islâmica, mas também com os latinos. Entender que, nessa passagem, Crescas está a afirmar que a alma é material é também contraditório com diversas outras passagens de *Or Hashem*, nas quais Crescas descreve a alma como substância espiritual<sup>512</sup> e trata da imortalidade da alma.<sup>513</sup> Como a alma poderia ser ao mesmo tempo material e imortal? Seria algum eco de hilomorfismo, como o elaborado de Ibn Gabirol? O neoplatonismo e, indiretamente, Ibn Gabirol, têm uma recepção na cabala provençal a catalã, cujo centro mais importante localizou-se em Gerona, de onde provém os mestre de Crescas, Nissim Gerondi. Como já vimos, Harvey e Smilevich demonstram a influência de elementos do pensamento cabalístico em Crescas. Esse

<sup>511</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 211

<sup>512</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 250

<sup>513</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Há-Shem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 250

poderia ser um caminho para tentar solucionar os problemas gerados por essa passagem. No entanto, se voltarmos à passagem, pode ser que, numa tradução alternativa, seja possível encontrar um entendimento mais apurado do que Crescas está a apontar. O primeiro termo, *nivdelet*, cuja forma masculina é *nivdal*, foi amplamente usado nos textos filosóficos escritos em hebraico medieval, podendo ser traduzido, dependendo do texto, como transcendente, incorpóreo ou imaterial. Nem sempre, no entanto, isso exclui a extensão, como, por exemplo, no primeiro tratado, onde Crescas refere-se ao vácuo e às três dimensões imateriais do espaço como *nivdal*. Sua raiz hebraica “בדל” significa diferente ou diferenciado, distinguido. Já o termo *hiulanit* é de origem grega, e chega ao jargão filosófico hebraico medieval através do árabe como um termo técnico filosófico para referir-se à matéria primordial e ao substrato, em oposição à estrutura, isto é, matéria em oposição à forma, embora o termo não se refira necessariamente à matéria comum, para a qual, em geral, se usa os termos חומרי (*homari*) ou גופני (*gufani*). Assim, é possível a tradução alternativa: “a alma racional não é [totalmente] separada (*eina nivdelet*), ela é, ao contrário, um substrato extenso (*hiulanit*) e [por isso] movida pelo temperamento daquele que tem alma (pessoa/sujeito).” Mesmo com essa tradução, a divergência entre Crescas e a tradição filosófica medieval permanece, mas é mitigada a contradição dessa passagem com outras do livro de Crescas. No primeiro capítulo da sexta parte no segundo tratado, Crescas define a alma como substrato do pensamento<sup>514</sup> e como coisa pensante ou disposta à inteligência.<sup>515</sup> No entanto, ele a entende como distinta do intelecto, pois a inteligência não é a essência da alma<sup>516</sup> que além dessa possui outras faculdades, entre elas a do amor, que é a mais elevada. Apesar de às vezes parecer estar seguindo os aristotélicos medievais ao se referir à alma como forma do corpo, esta não é destruída com a morte do corpo, nem qualquer forma corporal é alma. A alma conserva um caráter de entidade distinta do corpo. A alma exerce sua influência sobre o corpo e este sobre ela, através, por exemplo, do temperamento e das paixões. É desse modo que ela pode ser influenciada pelas esferas celestes, que influenciam o corpo e este, a ela. Nesse sentido, a alma é em parte material.<sup>517</sup> Diferente do corpo, que é um composto dos quatro elementos que tendem a voltar ao seu estado original, alma, assim como os corpos feitos de éter, não é composta e, por isso, permanece após a morte do corpo. A pessoa, no entanto, é uma composição de corpo e alma, que se influenciam mutuamente.

---

<sup>514</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 814.

<sup>515</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. P. 232

<sup>516</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990. p. 233

<sup>517</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, p.742.

Nesse contexto, a vontade é entendida como uma faculdade que é desencadeada quando desejo e imaginação, duas faculdades da alma, se combinam, tendo como efeito o ato de volição, que está, portanto, determinado pelo sistema universal de causas e efeitos, pelo qual todo contingente é atualizado, tendo como causa eminente o ser necessário. A vontade, portanto, está contida na ordem geral das causas. Em outras palavras, os argumentos que tentam provar a existência do contingente por natureza, não provam que o arbítrio e a deliberação sejam de fato um ato contingente no sentido de ser livre de toda determinação necessária. Assim, em sua essência, o arbítrio, é um ato contingente em si mesmo, que todavia ocorre apenas quando é efeito necessário de suas causas, isto é, quando a vontade é suscitada pela imaginação e pelo desejo.

Crescas, a seguir, passa ao exame dos dois argumentos tirados da tradição rabínica que buscam demonstrar a existência da natureza do contingente, isto é, de uma existência contingente independente do necessário, a saber, o argumento de que, se os atos fossem determinados, os mandamentos seriam inúteis; e o argumento de que, se os atos fossem determinados, não haveria justiça na recompensa ou no castigo em virtude dos atos humanos.

Ao examinar o primeiro argumento, Crescas conclui que ele só implica a contingências das coisas com relação a suas essências. É verdade que se as escolhas, os atos e seus efeitos fossem necessários, em suas essências, esse argumento seria válido, pois, neste caso, os mandamentos e interdições da *Torá* seriam inúteis. Mas admitindo que as coisas possam ser contingentes em suas essências e necessárias segundo suas causas<sup>518</sup>, então os mandamentos da *Torá* não seriam inúteis, ao contrário, teriam até a importante finalidade de serem causas motrizes das escolhas humanas. Se a vontade humana é fruto da conjunção da imaginação e do desejo, então a ideia de um mandamento divino, com toda a intensidade que tal ideia de um preceito divino tem no imaginário, permitindo ou proibindo uma ação, passa a ter um enorme peso na orientação do modo como a escolha será feita. Dizer que a vontade é determinada pelas suas causas significa que nenhuma pessoa age sem motivo. Smilevich<sup>519</sup> nota que não se trata aqui, no entanto, de um determinismo mecânico, como se a vontade fosse igualada ao

---

<sup>518</sup> CRESCAS, Hasdai, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 212.

וזה, שהטענה הלקוחה ממצוות התורה ואזהרותיה, שאם היו הדברים מחויבים, היו המצוות והאזהרות לבטלה, הוא מבואר שלא תחייב אלא אפשרות הדברים בבחינת עצמם. וזה אמנם, שאם היו הדברים מחויבים בבחינת עצמם, היו המצוות והאזהרות לבטלה; אבל אם הדברים אפשריים בבחינת עצמם, ומחויבים בבחינת סבותיהם, לא היו המצוות והאזהרות לבטלה, אבל לתכלית חשוב. וזה, כי יהיו סבות מניעות לדברים אשר הם אפשריים בעצמם, במדרגת הסבות אשר הם סבות למסובביהם.

<sup>519</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010, p. 744 e 745.

constrangimento físico, e poderíamos acrescentar, ao constrangimento, como um ato involuntário, como respirar, por exemplo. A causalidade que produz a vontade não é apenas um constrangimento físico, pois a vontade tem que se dar do ponto de vista da psicologia do indivíduo, como um ato de escolha ou volição tomado por ele, com seu consentimento.

Quanto ao argumento da recompensa e do castigo, em sua crítica, Crescas nota que a relação entre o ato e seu efeito, no caso a observância da regra ou sua transgressão, não é de ordem moral, mas sim natural. Não há nada de injusto em que alguém se queime por se aproximar do fogo, mesmo que este seja um ato involuntário. Da mesma forma, os atos humanos engendram consequências, sem que isso seja retribuição ou vingança divina.

## 6.6. Vontade e Causalidade

Como vimos até aqui, em seu exame dos argumentos em prol da existência do contingente por sua natureza, Crescas seguiu de perto o ponto de vista de Abner de Burgos, segundo o qual o contingente não pode ter uma existência independente do sistema da causalidade universal, que tem como causa primeira o ser necessário. Apesar de trocar a valência dos argumentos do Abner de Burgos em prol da conversão ao cristianismo para a defesa do judaísmo rabínico, a impressão que isso deixou na maioria dos pesquisadores recentes<sup>520</sup> da obra de Crescas é a de que se trataria basicamente do mesmo tipo de determinismo que, duzentos e cinquenta anos depois, ecoará pela obra de Espinosa. Tal abordagem busca traçar nesse ponto uma linha de continuidade que iria de Abner de Burgos, passando por Crescas até Espinosa, todos eles aderentes, em diferentes momentos, do mesma ideia de necessidade causal absoluta. Não deixa de ser interessante interligar na história do pensamento judaico, um autor tido como apóstata, outro como tradicionalista e um terceiro como herege. Contudo essa impressão inicial é mitigada quando analisamos o exame que o próprio Crescas faz dos argumentos que demonstram a inexistência do contingente. Sua crítica aos argumentos de Abner nos permite vislumbrar em que aspectos os dois determinismos divergem<sup>521</sup>.

Aparentemente, Crescas entende a posição de Abner como sendo a de um determinismo absoluto que nega radicalmente qualquer autonomia existência contingente e que, deste modo, não distingue um ato feito com anuência do indivíduo de um ato feito sob coação física, como,

---

<sup>520</sup> HARVEY, Warren, *Zeev Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot, Israel, Jerusalem, 2010, p. 120.

<sup>521</sup> FELDMAN, Seymour W. Crescas' theological determinism in *Daat* 9 (1982) 3-28 1982

por exemplo, a tortura ou ameaça de morte. Lembremos que Crescas está, desde os massacres de 1391, a lidar com o problema das conversões forçadas e seus desdobramentos.

É nesse contexto que Crescas confronta as posições de Abner de Burgos com a resposta de Moisés Narboni, escrita em *Maamar Bi-Mehoyav Há-Metziut* (Tratado sobre o Existente Necessário). Seguindo de perto as palavras de Narboni, Crescas conclui que os quatro argumentos levantados contra a existência do contingente só provam que deve haver a necessidade de ordem causal e, contudo, intrinsecamente, as coisas conservam sua contingência.<sup>522</sup> O próprio Narboni, em seu tratado, reafirma, em sua argumentação, a distinção já feita anteriormente por Avicena entre o necessário por si mesmo e o necessário por outro.<sup>523</sup> Esse último permanece sempre dependente de causas externas a si mesmo para existir e, portanto, continua a ser intrinsecamente contingente em sua essência. Narboni conclui que o ser contingente continua meramente possível mesmo quando, no momento de sua existência em ato, quando ela é efeito necessário de suas causas, que, por sua vez, remontam à primeira causa.<sup>524</sup> A necessidade, apesar de sua precedência ontológica, não extingue completamente o contingente em sua essência, ainda que ele necessite dela como determinante de sua existência atual.

Igualmente, a afirmação de que a contingência não existe, em absoluto, intrinsecamente em sua essência e que, portanto, não há distinção entre o ato voluntário e o involuntário, é considerada, por Crescas, como apenas uma desculpa para os que querem agir mal. Eles “não se apercebem que o castigo resulta da transgressão como o efeito resulta de sua causa”.<sup>525</sup> Segundo sua argumentação, os mandamentos, preceitos e interdições da *Torá* são fruto da sabedoria, da generosidade e da bondade divinas, que apresenta aos homens instrumentos motores e causas potenciais, cuja finalidade é guiar o ser humano em direção a sua felicidade, que é sua preservação eterna junto a Deus, na união que é o amor divino.<sup>526</sup> Tal como afirma o versículo “Sabes, pois, no teu coração, que, como um homem castiga a seu filho, assim te castiga *YHWH* teu Deus” (Deut. 8:5), a justiça divina não é baseada na vingança, mas, como no caso de um pai bondoso, o castigo é unicamente para o benefício do filho. Além de não ser

---

<sup>522</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 213.  
מבואר מענינים שלא יתנו החיוב אלא בבחינת הסבות, אבל בבחינת עצמם כבר ישארו אפשריים

<sup>523</sup> MCGINNIS, Jon, Avicena, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 136.

<sup>524</sup> Narboni, citado por SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010.

<sup>525</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 214.  
ולא ירגישו שהעונש נמשך מהעברות כהמשך המסובב מן הסיבה

<sup>526</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 250

vingativa, a justiça divina tão pouco se parece com a justiça política, cuja intenção é o bem comum do povo. Diferente da vingança, que é feita para o benefício daquele que se vinga; e da justiça dos reis, que é feita pelo bem do povo todo, a justiça divina é feita pelo bem da pessoa e de sua felicidade. Nesse contexto o mandamento tem a finalidade de ser uma intervenção no mecanismo que gera a deliberação, a saber, a imaginação e o desejo, cuja consequência seria levar a pessoa a se aproximar do bem e se afastar daquilo que poderia produzir consequência ruins para ela<sup>527</sup>.

Nesse ponto, Crescas conclui acerca da escolha (livre arbítrio) e da vontade:

אלא שצריך להתעורר, שהחייב הזה הוא ראוי, כשיהיה באופן שלא ירגיש בו הפועל אונס והכרח, והוא סוד הבחירה והרצון; אבל בפעולות ההכרח והאונס, ר"ל שיפעל האדם והוא מוכרח ואונס, ולא יפעלם ברצונו, הנה למה שאיננו פועל בהסכמת כחו המתעורר עם המדמה, איננו פועל נפשו, ואין ראוי שימשך לו העונש.

Eis, portanto, que é necessário acordar que esta necessidade não é legítima se o agente se sente constrangido e ou obrigado [externamente], pois esse é o segredo do livre arbítrio e da vontade. Portanto, nos atos em que a pessoa é constrangida e forçada, isto é, quando um homem age sob constrangimento, forçado [por um terceiro] e não voluntariamente, pelo fato de ele não estar a agir de acordo com a força de seu desejo e de sua imaginação, neste caso, sua ação não é obra de sua alma e não seria legítimo que resultasse num castigo para ele.<sup>528</sup>

A divergência entre Crescas e Abner fica aqui bem demarcada, pois o último não distingue entre a determinação divina e os atos que as pessoas são obrigadas a fazer “contra sua vontade”, quando forçadas por outras. A vontade só atua quando causada pela conjunção dos desejos e das representações da pessoa. A pessoa que se sente obrigada a agir de certo modo em virtude dos mandamentos, não está sob constrangimento físico, quando o sentimento de obrigação é psicológico e atua sobre as causas da sua vontade.

Em outro caminho para abordar a questão da relação entre a contingência intrínseca e a necessidade causal, Crescas equivale a necessidade causal à ciência divina, na medida em que o conhecimento divino precede ontologicamente a existência dos seres. O conhecimento divino não é limitado pelo tempo da vida de todos os homens. Em relação a Deus, a história da humanidade é eternamente presente.<sup>529</sup> Deus conhece de modo diferente do humano, pois o ser

<sup>527</sup> AKERMAN, Ari. The composition of the section on divine providence in Hasdai Crescas' "Or ha-Shem" in *Daat* 32-33 (1994) xxxvii-xlv. 1994

<sup>528</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p.214.

<sup>529</sup> SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D'Éternel*, Paris, Éditions Herman, 2010.

necessário conhece do ponto de vista da necessidade última. Assim os objetos do conhecimento divino não são conhecidos em função de sua natureza contingente, mas em função da natureza necessária daquele que conhece. No primeiro tratado de *Or Hashem* (Luz do Nome Divino), há duas afirmações importantes para compreender este ponto: a) que o conhecimento divino abarca o infinito; e b) que a cadeia de causa e efeito accidental, isto é, contingente, é infinita, e, no entanto, que Deus é a primeira causa, no sentido que o ser necessário é quem determina em ato, ou seja, simultaneamente, com ser contingente a sua atualidade. Só Deus, cuja essência e existência são infinitas e eternamente em ato, pode conhecer as infinitas causas dos seres contingentes. Como podemos ver aqui, a solução encontrada por Crescas é muito diferente daquela proposta por Gersonides, que limita o conhecimento de Deus apenas a si mesmo e aos universais. Segundo Crescas, Deus conhece todos os infinitos seres contingentes do ponto de vista determinação necessária.

### **6.7. A paralaxe do contingente**

Repetida várias vezes ao longo da discussão, é empreendida e enunciada de várias maneiras, a tese central de Crescas de que, ainda que as coisas sejam contingentes em sua essência, no entanto, pela natureza do contingente ser apenas possível, ele só é atualizado se for resultado necessário de suas causas, quando encarado do ponto de vista da ordem ontológica das causas que levam ao ser necessário. A *meziut*, o universo infinito de Crescas se apresenta dessa maneira aparentemente dual, entre a contingência e sua essência e necessidade de sua existência. Isso está ligado ao modo dialético como ele conduz e debate a questão. Interessante é que esse tema da natureza da vontade e do arbítrio, que foi iniciado por ele com a referência à máxima de rabi Akiva, seja também concluído com outra extensa referência à mesma passagem, que tem, assim, em sua conclusão, o sabor do *pilpul*, isto é, o método dialético talmúdico. A afirmação e a negação dos dois polos da controvérsia têm por finalidade produzir uma paralaxe que permita uma visão de profundidade sobre o tema tratado. Mas esse método não é livre do perigo da dualidade frouxa. No tratado de Hagigá 3b, diante da pergunta: “Como vou aprender a *Torá* a partir de agora?”, é ensinado: “Desse modo, faça do teu ouvido um funil e adquira um coração que te faça escutar as palavras dos que declaram puro e dos que declaram impuro, as palavras dos que proíbem e dos que permitem, as palavras dos que declaram inadequado e dos que declaram adequado”. Para Crescas, não há como escapar da constatação da dual situação do contingente a que a discussão sobre a vontade humana conduz de modo

inevitável.<sup>530</sup> Outro modo de enunciar isso é dizer que os entes são contingentes por suas causas, mas necessários relativamente à ciência divina.

Ao retomar a máxima atribuída a rabi Akiva, Crescas a enuncia por extenso: “Tudo está previsto, (contudo) a escolha é permitida. O mundo é julgado com bondade e tudo depende da maioria dos atos”.<sup>531</sup> Em seguida, ele comenta que a constatação de que tudo esteja ordenado e seja conhecido por Deus é uma verdade profunda, mal interpretada pelo determinismo estrito dos eventos, porquanto esse é só um polo, pois, de uma maneira restrita, a vontade é, por assim dizer, é concedida a todos, na medida em o mandamento não se aplica àquele que age por compulsão. O mundo ser julgado bondosamente indica que o prêmio ou o castigo pelas ações é a constatação de que o efeito advém de sua causa e não é um ato de favorecimento injusto ou vingança divina. Contudo é a maioria das ações das pessoas que moldam os rumos do mundo.

No início do século XX, Joel, em seu estudo sobre Crescas, ressaltou o aspecto determinista de seu pensamento, entendendo-o como antecipação do determinismo espinosiano<sup>532</sup>. Com já mencionado, nos anos sessenta, em artigo que balizou por décadas a pesquisa sobre Crescas, Shlomo Pines tentou demonstrar que vários aspectos do seu pensamento teriam alguma recepção indireta das discussões debatidas entre os latinos, após as teses de 1277. Entre eles, Pines identifica vários temas comuns com Duns Escoto<sup>533</sup>. Todavia, justamente nesse tema, maior não poderia ser a distância entre Crescas e Duns Escoto. Aliás, praticamente não há nada no pensamento latino medieval que se assemelhe ao modo como Crescas debate o tema da vontade e as conclusões às quais ele chega. Em comparação com os latinos, Crescas coloca-se como um determinista que reinterpreta segundo a relação com a causalidade necessária o sentido da vontade e da deliberação humana.

---

<sup>530</sup> CRESCAS, Hasdai *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, p. 214.

<sup>531</sup> Mishná Tratado Pirke Avot 3:15.

<sup>532</sup> JOEL, Emanuel. *HaFilosofia HaDatit Shel Rabi Don Hasdai Crescas*, Tel Aviv, Otzaat Makor Ba'm. 1928

<sup>533</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967.

## CONCLUSÃO

### INFINITO, TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA DIVINA EM *OR HASHEM*

O debate travado no contexto da filosofia judaica medieval acerca da imanência e da transcendência divina é aqui apresentado em um momento específico, isto é, no aporte original de Hasdai Crescas. Temos aqui um interessante exemplo de como um conceito inicialmente formulado por um pensador ou uma escola pode vir a ser tão transformado ao longo de sua recepção e do debate intergeracional ao ponto de deixar o conceito original irreconhecível no âmbito de uma tradição de pensamento. Em nosso caso, o conceito original é o de *ser necessário*, tal como formulado originalmente por Avicena (séc. XI da era comum), no contexto da *falsafa*. A formulação original de Avicena buscou reconciliar o monoteísmo islâmico com a tradição filosófica, reunindo de maneira original os conceitos do *Primeiro Motor* aristotélico com o conceito de *Um* neoplatônico, na ideia do *Ser Necessário*, isto é, aquele que existe por necessidade de sua essência, ou seja, sem nenhuma causa exterior a si mesma. A ontologia modal de Avicena baliza a princípio dois tipos de ser, distinguidos segundo seu modo de existir: o *ser necessário*, que existe por essência, ou seja, eternamente, sem causa externa a si; e o *ser contingente*, cuja existência é apenas possível, conforme seja ele efeito das suas causas, consideradas sempre externas a sua essência. Durante o Medievo, entre os séculos XII e XV, a distinção entre os dois modos de existir, o necessário e contingente engendrou um importante debate, tanto entre judeus como entre os latinos acerca de como deveria ser entendida a relação entre um e outro modo de ser. Para Maimônides a distinção é radical, sendo o *haiav hametziut* (*ser necessário*) concebido por ele como absolutamente transcendente (*nivdal*) em relação ao mundo. Para Crescas, por outro lado, apesar de o ser necessário ser distinto de todos os outros entes em sua essência única, sendo nesse sentido transcendente, ele, todavia, se relaciona com os infinitos entes contingentes, dos quais é a causa primeira, através de seus infinitos atributos essenciais, e nesse sentido ele também é imanente. Para chegar a essa formulação, Crescas não só reelabora o conceito de atributos essenciais do ser necessário, como também reelabora a possibilidade do infinito atual existir no seio do contingente. O conceito de ser necessário é assim preenchido de modos irreconciliáveis por Maimônides e por Crescas.

O modo como Crescas tece seus argumentos no Primeiro Tratado de *Or Hashem* demonstra a compreensão aguda que ele tinha do modo muito diverso como ele e o autor do *Guia dos Perplexos* conceituam o ser necessário. Essa compreensão da distinção aguda de

conceitos de necessário faz com que Crescas dedique um tratado inteiro, dos quatro que compõem seu livro, para criticar e rejeitar veementemente o Deus de Maimônides. De todos os quatro tratados de *Or Hashem*, o primeiro tratado é aquele que tem um destaque particular para a recepção moderna de sua obra, pois é nele que Hasdai Crescas faz sua crítica veemente ao aristotelismo medieval, tanto em sua vertente aviceniana quanto na vertente averroísta. Seu objetivo claro é o de demolir as bases filosóficas em que se assentavam a física e a metafísica peripatéticas, para com isso rejeitar o conceito de Deus, originado do encontro entre o racionalismo rabínico e o aristotelismo da falsafa, tal como foi formulado por Maimônides na segunda parte do *Guia dos Perplexos*.<sup>534</sup> Como já mencionado, o primeiro tratado é dividido em três seções. Na primeira delas, Crescas faz a exposição de 25 das 26 proposições que resumem as posições aristotélicas, tal como elaboradas por Maimônides na segunda parte *Guia*, para, através delas, provar a existência, unidade e incorporeidade de Deus. A exposição das 25 primeiras proposições é feita a partir dos argumentos elaborados por Averrois, Al-Tabrizi, Gersonides e por outros filósofos árabes e judeus cujas obras estavam disponíveis em hebraico, na sua época, e que eram partidários do aristotelismo e, portanto, das mesmas proposições. Muitas vezes, ele os cita das traduções hebraicas ou lhes faz a paráfrase. Nessa empreitada Crescas demonstra grande proficiência no uso da literatura filosófica de sua época. Isso, por si só, nos permite entrever o profundo conhecimento que ele possuía do paradigma filosófico do aristotelismo medieval, do qual ele fez a crítica veemente.

Na segunda seção do primeiro tratado de *Or Hashem*, Luz do Nome Divino, Crescas passa então a fazer sua crítica a cada uma das proposições que foram previamente expostas. Poucas serão as proposições aristotélicas com as quais ele concorda e, em geral, ele procura demonstrar a inconsistência e a fragilidade lógicas delas. Mas são as três primeiras proposições aquelas nas quais Crescas se detém mais longamente, pois são justamente aquelas que afirmam a impossibilidade do infinito atual, seja pela impossibilidade de uma magnitude infinita, seja pela possibilidade de uma série infinita de causas e feitos, ou da existência de infinitos elementos de magnitude finita. Ao construir sua teoria, Crescas termina por ter de fazer também a crítica do modo como o infinito era pensado pelo aristotelismo até seu tempo, demonstrando que várias concepções do infinito atual chegavam a paradoxos, em virtude de falhas internas em sua concepção. Estas falhas internas no pensamento aristotélico são para ele a pedra angular de sua crítica a este paradigma. Segundo Crescas, o modo como os aristotélicos expunham seus conceitos parecia debater com as teses opostas, mas, de fato, a discussão realmente nunca

---

<sup>534</sup> GUINSBURG, J. Do Estudo e da Oração, São Paulo, Editora Perspectiva, pp. 502.

chegava a acontecer, pois os argumentos aparecem quase sempre de modo viciado, nunca sendo verificado se as premissas opostas seriam justificáveis ou não. Desse modo, ao longo de sua crítica, Crescas busca demonstrar que muitos argumentos aristotélicos seriam de fato falaciosos, chegando mesmo a afirmar que alguns seriam sofismas e *petitio principii*.

É através da crítica das três primeiras proposições que negam a possibilidade do infinito atual no seio do contingente, que Crescas demonstra a relação intrínseca existente no pensamento aristotélico<sup>535</sup> entre a negação do infinito atual e a negação da existência do vácuo, que, por sua vez, está intimamente interligada com a definição aristotélica de lugar como superfície bidimensional que envelopa um corpo. Como vimos nos capítulos anteriores, segundo Aristóteles, para ser inteligível, o mundo precisa ser finito. Em sua defesa desta possibilidade e da existência do infinito atual, Crescas elabora e tece, passo a passo, diante do leitor, a possibilidade lógica da existência, tanto de uma magnitude imaterial ou incorpórea infinita, quanto a de outras formas de infinito atual. Dessa forma, ele constrói a possibilidade teórica da existência de um *continuum* imaterial e incorpóreo de magnitude infinita, que é o vácuo, isto é, as três dimensões imateriais, concebidas como o lugar geral de todos os corpos, isto é, o *espaço tridimensional de extensão infinita*. Em outras palavras, Crescas concebe a realidade extensa como infinita em sua atualidade. É certo que apesar de concluir que o vácuo é neutro e não atrapalha nem ajuda o movimento dos corpos, Crescas não tira todas as conclusões possíveis desse conceito, como o movimento inercial, como o fará Newton duzentos e cinquenta anos depois, mas ele chega bem próximo. A formulação do vácuo como lugar infinito de todos os corpos, aliado a defesa da possibilidade de infinitos mundos, já é suficiente para Wolfson corretamente se referir a essas ideias como um prenúncio a uma nova concepção do universo<sup>536</sup>, isto é, uma nova física, que será formulada do Renascimento em diante. Não obstante, justamente por não avançar mais adiante em sua formulação é que, por assim dizer, Crescas permanece ainda atrelado ao pensamento medieval. Esse é um aspecto importante da dialética interna ao pensamento de Crescas.

Contudo, é muito importante ressaltar que, além de prenciar uma nova concepção do universo, Crescas também formula uma ontologia profundamente original dentro da tradição filosófica medieval, e não apenas no contexto estrito da tradição filosófica judaica de então. Pois, ao conceber a realidade extensa como infinita em sua atualidade, eterna em sua duração e compartilhando da mesma existência que o ser necessário, através da ideia de infinito atual,

---

<sup>535</sup> ARISTÓTELES, Física IV, 213 a – 216b 21.

<sup>536</sup> WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929

Crescas termina por aproximar e interrelacionar Deus e o universo. Essa ontologia original, em seguida, é tornada explícita quando Crescas faz um paralelo muito interessante entre Deus e o vácuo, como lugar genérico de todos os corpos, ao afirmar, por analogia, que Deus é o Lugar do Mundo, tal como o vácuo infinito é o lugar de todos os corpos. O extraordinário dessa afirmação não é apenas a atribuição de extensão a Deus, como atributo de sua Presença atual, constante e eterna, no universo. Interessante que a Presença, não se dá e não como *pneuma* sutil, a preencher tudo, mas como lugar onde ocorre a existência extensa. Contudo, ainda mais importante do ponto de vista dos muitos aspectos de imanência no conceito de Deus que são por ele formulados, é conceituação de Deus não só como Lugar e mas também como Forma do Mundo. Nisso é verdade que Crescas parece hesitar, pois, mesmo diante de toda sua formulação, ele insiste em que ainda assim resta um elemento de alteridade que faz com que o ser necessário tenha sua quiddidade distinta de todas as demais, sendo, assim, neste aspecto, transcendente. Mas essas formulações acerca do ser necessário seriam completamente impossíveis no sistema formulado por Maimônides, para quem a radical distinção de substâncias impediriam absolutamente qualquer imanência fosse permitida.

Na terceira seção do primeiro tratado de *Or Hashem*, Crescas vai finalmente criticar abertamente a ideia do Deus radicalmente transcendente de Maimônides e propor outras vias para provar a existência, unidade e incorporeidade divinas, de um modo que possibilita a imanência divina, sem necessariamente estar negando completamente sua transcendência. A partir da distinção no ser necessário entre existência e quiddidade, Crescas reinterpreta a relação entre essência divina e seus atributos e, a partir daí, a relação do ser necessário com os seres contingentes, afirmando que, embora sua essência seja transcendente, sua existência é compartilhada com os entes. Crescas propõe a univocidade do ser em termo muito semelhantes a Duns Escoto, que contudo ele não cita diretamente<sup>537</sup>. Ao invés de conceituar a transcendência como diferença de substância, para Crescas, ela é pensada como alteridade da essência e ultrapassagem do ser necessário e infinito em relação ao ser contingente e finito. Seguindo esta via, ao invés de acompanhar Maimônides e pensar os atributos quando referidos a Deus e aos seres como sendo homônimos conceituais, isto é equivocadamente, ele entendendo os atributos divinos e dos seres contingentes numa relação de anfibologia de conceitos, isto é univocamente. Para tanto, Crescas reelabora a ideia originalmente proposta por Gersonides, entre os judeus, e por Duns Escoto, entre os latinos, de anfibologia de conceitos. O elo entre os atributos de ambos

---

<sup>537</sup> GILSON, Etienne, Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto / [tradução Tiago José Risi Leme]. – São Paulo, Paulus 2010. – (Coleção filosofia), p 152

é possível, pois não há duas substâncias, dois substratos, que existem de modo diverso e incomunicável. O ser necessário e os seres contingentes existem de modos diferentes, mas a univocidade do ser, permite que existência em si seja a mesma. Assim, para Crescas, predicar a existência a Deus e aos demais seres é essencialmente referir-se ao mesmo conceito. Para tanto, ele elabora uma noção mínima, formulada por ele nas seguintes palavras: “Portanto, a significação geral de existir é que aquilo ao qual é predicado existência (atualidade) não é privado de realidade. É exatamente assim que a existência é atribuída prioritariamente a Deus e posteriormente aos outros seres”<sup>538</sup>. Em outras palavras, a prioridade da existência divina é ser sempre em ato, enquanto a existência do ente contingente pode ser atual ou potencial. É assim que Crescas chega à uma noção de univocidade do ser.

Crescas concorda com Maimônides que a essência de Deus é incognoscível por outro além dele mesmo. Nesse sentido, Deus é dito transcendente, isto é como alteridade. Em seguida, entre os seguidores medievais de Aristóteles, Crescas identifica uma importante controvérsia quanto à relação entre existência e quiddidade. Para Avicena e Maimônides, elas são distintas uma da outra, sendo, a existência, um acidente da quiddidade. Averrois, por outro lado, afirma que a existência não é distinta da quiddidade. Para o pensador árabe ibérico, como a quiddidade de Deus é absolutamente distinta da dos outros seres, então, sua existência é também absolutamente distinta da existência dos outros seres. Assim, ainda que por uma via diferente, Averrois por concordar com Maimônides quando este entende que o termo existência deve ser empregado para referir-se a Deus e aos outros seres de forma apenas homônima (*be shituf shem gamur*), sem nenhuma anfibologia (*velo min miminei hasipuk*). Crescas traça outro caminho de pensamento que resgata a anfibologia de conceitos. Há assim um conceito geral de existência, seja para aquele que existe por essência como para o que existe por acidente. Já que o significado geral do conceito de existência é o mesmo para qualquer ser, desse modo:

ובדרך הזה בעצמו יאמר בקדימה בו יתברך, ובאחור על שאר הנמצאות. ולזה הוא מבואר, שלא יאמר ה"נמצא" עליו ועל שאר הנמצאים בשיתוף השם גמור, אלא במין הספוק.

E por essa via a existência é atribuída em prioridade de Deus, abençoado seja, e secundariamente aos outros entes. É assim esclarecido que a “existência” não é predicada a Deus e aos outros seres por uma completa homonímia, mas como um tipo de anfibologia.<sup>539</sup>

<sup>538</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, OH 1,3, 1.

<sup>539</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990, OH 1,3, 1

A existência é atribuída primeiro com relação a Deus, cuja essência é existir sem precisar de causa externa a si, e, secundariamente, com relação aos seres contingentes que existem por acidente, isto é, por causas externas a eles. Há assim uma diferença de grau, não de substância.

É neste contexto que Crescas propõe sua demonstração da existência de Deus, que é mencionada por Espinosa no final da *Carta sobre o Infinito*. Como já vimos, no final dessa carta, Espinosa menciona a demonstração da existência de Deus, conforme enunciado por um “judeu chamado Rab Ghasdj”.<sup>540</sup> Essa demonstração aparece em *Or Hashem* 1:3:2, e, através dela, Crescas busca demonstrar, contra Aristóteles e contra Maimônides, que, mesmo que seja admitida a existência de uma cadeia infinita de causas, que é um dos modos como se apresenta o infinito atual, ainda assim, seria necessário admitir a existência de uma causa primeira, que é primordial, não por ser o início da série finita de causas, mas por ser imanente a todas as infinitas causas. Crescas afirma que em virtude da impossibilidade do contingente vir a existir por si mesmo, então, por isso, a realidade contingente (*metziut*) depende de um determinante capaz de privilegiar a existência dos (infinitos) entes em detrimento de sua não existência, sendo, deste modo, a causa da totalidade dos efeitos, determinando suas existências.<sup>541</sup> Deus é assim a primeira causa imanente sempre presente na existência de todas as infinitas séries causais. O universo é assim, além de infinito quanto a extensão, também eterno, no sentido de sem começo temporal, ainda que, ontologicamente, seja entendido como efeito de sua causa primeira eterna e constantemente ativa.

Utilizando-se do mesmo procedimento, Crescas discute também ser o conceito de unidade deve ser entendido de modo unívoco ou equivoco quando referido à Deus e aos seres em geral. Crescas traça um caminho similar ao feito na discussão sobre a existência, começando por apontar as diferenças entre os próprios aristotélicos. Desse modo ele aponta que, enquanto, para Avicena e Maimônides, a unidade da essência de algo em geral é distinta de sua quiddidade, para Averrois, a unidade, assim como a existência, não é distinta da quiddidade. Crescas rejeita ambas as teses e afirma então que a unidade, enquanto conceito, não seria nem a essência de uma quiddidade, nem um suplemento a ela, “mas algo essencial a todo ser em ato e, ao mesmo tempo, um julgamento do intelecto sobre a ausência de multiplicidade num ser”.<sup>542</sup> Há, deste

---

<sup>540</sup> “Se houver um número infinito de causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo, nada há na Natureza a cuja essência pertença uma existência necessária. Mas isso é um absurdo; logo, a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso das causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza.”

<sup>541</sup> CRESCAS. *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3,2.

<sup>542</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3, 3.

modo, uma interação entre o ser em ato, isto é, o existente, e um juízo intelectual que é feito sobre o ente em ato que se apresenta àquele que o observa ou sobre ele medita. É neste paralelismo que reside a univocidade da noção de unidade em Crescas. A unidade não é, assim, predicada a Deus de um modo diferente dos outros seres, como afirma Maimônides, para o qual, tal como a existência, a unidade é também enquanto um atributo positivo, não pode ser predicada de Deus e dos seres do mesmo modo. Crescas discorda da teologia maimonidiana, segundo a qual sobre Deus só é possível afirmar atributos negativos. Citando uma passagem do *Sefer HaBahir* (séc. XII), importante livro da cabala, muito divulgado em seu tempo, Crescas aproxima o conceito de atributos divinos da noção de Sefirot. Em seguida ao citar a passagem talmúdica sobre o dito de Rabi Hanina sobre a possibilidade de fazer muitos elogios a Deus, Crescas finalmente afirma a infinidade de atributos divinos. O problema, não estaria, como em Maimônides, em afirmar atributos positivos, mas em se pensar que, para a mente humana, seja possível conhecer todos os infinitos atributos divinos. A essência do ser necessário é simples, mas se expressa de infinitos modos.

Contudo se a unidade divina pode ser deduzida pela via da razão, a dedução da unicidade não é possível por essa via. Ao referir-se à unicidade divina, Crescas faz referência à afirmação da tradição de que Deus é um, afirmação esta que está contida na frase recitada na liturgia judaica duas vezes por dia, todos os dias - “Escuta Israel, *YHWH* nosso Deus, o *YHWH*, é um” (Deut 6:4), o *Shemá Israel*. Segundo Crescas, esta declaração contém dois sentidos paralelos, de acordo com a tradição judaica sobre Deus ser um. O primeiro sentido refere-se à unidade, isto é a simplicidade essencial, do ser necessário que não pode ser um composto. Neste ponto ele se baseia numa das poucas 26 proposições maimonidianas com a qual ele concorda, a proposição.<sup>21</sup> O segundo sentido, de Deus ser concebido como um, é o de ele ser único, sem outro que se lhe assemelhe.<sup>543</sup> A conclusão acerca da unicidade está além do limite da razão e só pode ser afirmada pela profecia. Contudo, tanto a unidade como unicidade divinas são predicadas de maneira unívoca.

Crescas entende a incorporeidade divina como a inexistência de qualquer passividade em Deus, pois só os corpos estão sujeitos a afecções. Contudo, incorpóreo não significa necessariamente não extenso, pois a Presença Divina é concebida como o Lugar do Mundo e sua causa constante e eterna. Então, como entender a afirmação da tradição acerca da alegria divina, se a alegria é uma paixão da alma, uma passividade? Para Crescas, a alegria divina é

---

<sup>543</sup> CRESCAS, *Or Hashem* (Shlomo Fisher, editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 OH 1,3,4. SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas sobre Crescas, em *Lumière de D’Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010 pp.516 – 518.

expressão de sua bondade, que se realiza na doação constante de sua existência, isto é, de seu bem, na criação eterna e constante do conjunto dos seres contingentes. A distinção entre criação e emanção são borradas por Crescas. O universo é, assim, além de infinito na extensão, também eterno em sua duração, por ele ser efeito do ato eterno e constante de doação de existência, pelo qual Deus está sempre a gerar e se unir aos seres. Essa união criativa e participativa é a expressão do amor divino, ou seja, a realização da imanência divina, isto é, da união do ser necessário, que, em sua essência, é a alteridade transcendente, com todos os entes, que são efeitos por ele causados e que permanecem enquanto participam da existência como receptores de seu bem. Assim, essa união, que é o amor divino, se dá não apenas na geração dos seres, mas também em sua duração, pois a atualidade dos seres em particular, e do universo em geral, depende da constante união entre o contingente e o necessário, pela qual o necessário doa sua atualidade ao contingente.

Outro aspecto da metafísica original proposta por Crescas é o seu determinismo. Os seres contingentes estão completamente inseridos na cadeia causal, pois eles não têm, em si, a condição de causar suas próprias existências. Por isso, Crescas nega que possa existir o livre arbítrio absoluto entre os entes contingentes, pois sua deliberação e sua vontade são sempre frutos de causas anteriores. No caso dos seres humanos, a vontade é fruto do acoplamento da imaginação e do desejo, que produz a deliberação. Desse modo, a vontade se distingue da coerção, ainda que seja também determinada. Esse determinismo é consequência direta do modo como Crescas faz a distinção entre ser necessário e ser contingente, pois enquanto um é sempre atual, pois não necessita de causa externa à sua essência, o outro tem sua atualidade completamente vinculada à cadeia causal. Se em Aristóteles há o aleatório, em Crescas há apenas o indeterminado, do ponto de vista do inteligível pelos homens, pois a razão humana não consegue abarcar as infinitas causas que tornam atual um evento. A primeira causa necessária atua simultaneamente com as infinitas causas contingentes.

O conceito de ser necessário proposto por Crescas carrega em si um forte tensão, pois aparentemente, há uma contradição lógica quase insolúvel entre conceber o ser necessário como transcendente, isto é, distinto de todos os outros em sua essência, e seus atributos essenciais como imanentes à *metziut*, ou seja, ao universo em seu conjunto. Dessa contradição estão protegidos, tanto o *Matzui Rishon* de Maimônides, quanto a *Substância* de Espinosa, pois, embora esses dois sistemas sejam opostos pelo vértice como dois triângulos, do ponto de vista de sua lógica interna, ambos são profundamente coerentes e elegantes. Contudo, tal como na forte tensão elétrica produzida por um gerador de Van de Graaff, a diferença de polaridade entre os conceitos antitéticos de transcendência e imanência no ser necessário podem fulminar toda

consistência interna de um sistema. Crescas busca harmonizar essa fortíssima tensão através da ideia de infinito atual, isto é a de que a metziut, o universo, é infinito em extensão, eterno na duração e formado por infinitos mundos. Deus é infinito e o universo é infinito. Por um lado temos a essência simples *haiav hametziut*, que se expressa em infinitos atributos e, por outro lado, a primeira causa, a gerar infinitos efeitos, eterna e constantemente. Essa construção teórica, contudo, só se sustenta fragilmente na dinâmica embutida na concepção de uma criação eterna e constante. Esta talvez fosse a fragilidade esperada em um sistema que seria tido como de transição entre os dois polos da transcendência e da imanência absolutas. Crescas busca superar a dialética entre transcendência e imanência na dinâmica constante do fluir eterno do existir, pelo qual Deus está sempre a se unir aos seres. Inversamente a entelúquia de todos os seres e a imortalidade da alma tem como devir a união com Deus, chamado por Crescas de estar no clarão da Presença, *ziv Hashekhiná*.

Contudo, colocar Crescas como um filósofo de transição é conceber que uma tradição de pensamento seja portadora de alguma fantasmagórica teleologia evolutiva interna, que careceria ser provada. Sendo uma tradição, antes de mais nada, memória coletiva, um pensador, em uma dada época, não sabe nem resolve o que virá depois, com os desdobramentos resultantes da recepção de seu pensamento, pois tal transmissão está sempre além do seu horizonte de eventos. Desse modo, então, Crescas não reconcilia a contradição entre os sistemas de Maimônides e Espinosa, ainda que, sem passar por ele, essa contradição não possa ser entendida em todo seu significado. A dialética interna própria ao pensamento de Crescas está na tensão gerada pela recepção dentro dos círculos judaicos, por um lado, de Maimônides e Gersonides e, por outro lado, de Abner de Burgos e a literatura cabalista. A tensão entre imanência e transcendência divinas no pensamento de Crescas está vinculada à sua tentativa de reconciliar as fontes da literatura filosófica de seu tempo com as fontes da mística e da tradição rabínica.

Transcendência e imanência são reconciliadas por ele através do infinito. A essência é simples e os atributos infinitos. A Shekhiná são os infinitos atributos através do quais Presença Divina se faz lugar do universo infinito. Acompanhando a tese de Shlomo Pines<sup>544</sup>, é possível, vislumbrar que, de certo modo, tal construção teórica estaria vinculada ao uso em sua argumentação filosófica de uma terceira fonte além das fontes judaicas a islâmicas, por parte de Crescas, pois, ainda que de modo indireto, ele se utiliza das ideias de univocidade do ente

---

<sup>544</sup> PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967.

(*ens*) e de infinitude do ente primeiro, ambas formuladas antes dele por João Duns Escoto. Interessante que uma fonte latina possa ser usada reconciliação entre fontes judaicas, mas talvez seja justamente por isso que Crescas seja de fato um filósofo.

Como vimos, as fontes e tradições de pensamento do pensamento de Crescas são muito diversas. O mesmo pode ser dito da recepção de seu pensamento nos séculos seguintes. Ainda no século XV aspectos de seu pensamento são retomados em autores tão diversos como Yossef Albo e Pico Della Mirandola. Nos séculos seguintes ele será lido na Itália por Leão Hebreu e Giordano Bruno e na Holanda por Baruch Espinosa. É também possível notar muitas semelhanças entre seu pensamento e de ingleses, do século XVII, como Henry More, Joseph Raphelson e até mesmo Isaac Newton, que contudo não o mencionam, mas citam fontes da cabala. Apesar de prefigurar aspectos do pensamento que será desenvolvido no Renascimento e no início da Modernidade, o que move a investigação de Crescas não é curiosidade científica, mas a busca do ele entendeu como conceito mais correto de Deus, nesse sentido ele permanece um medieval. Para Hasdai Crescas a chave para a contradição entre alteridade e presença está no infinito. É o infinito que resgata a unidade do ser.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Versões em hebraico do livro Or Hashem [Luz do Nome Divino] de Hasdai Crescas utilizadas nesta pesquisa:**

Estas versões impressas são baseadas em diversos manuscritos conhecidos.

*Or Hashem*, Ed. Ysh Yakar, Rússia, 1861(edição usada em academia rabínica formatada em letra hebraica de Rashi)

*Or Hashem* (Harry Wolfson, editor), Cambridge, Harvard University Press, 1929

*Or Hashem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 (Versão mais usada hoje em dia pelos pesquisadores de diversas universidades e centros de pesquisa internacionais)

### **Livros e Artigos Acadêmicos Sobre a Obra de Hasdai Crescas:**

AKERMAN, Ari. The composition of the section on divine providence in Hasdai Crescas' "Or ha-Shem" in *Daat* 32-33 (1994) xxxvii-xlv. 1994

COPENHAVER, BRIAN p. Jewish Theologies of Space in Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors, in *Annals of Science* n. 37, 1979, p. 489 – 548.

EFROS, Israel Isaac. The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy, in *The Jewish Quarterly Review*, Vol. VII, London, Macamillan & Company, 1916 – 1917, p. 223 – 251.

ESTREIN, S. N. Hasdai Crescas, sua vida e sua obra. *Davke* no 54, 1962

FELDMAN, Sergio Alberto. Hasdai Crescas: um filósofo judeu numa era de crise. *WebMosaica* revista do instituto cultural judaico Marc Chagall v.6 n.2 (jul-dez) 2014

FELDMAN, Seymour W. Crescas' theological determinism. *Daat* 9 (1982) 3-28 1982

FELDMAN, Seymour W. The theory of eternal creation in Hasdai Crescas and some of his predecessors. *Viator* 11 (1980) 289-320, 1980

FRAENKEL, Carlos. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*, *Aleph* 9.1, 2009, p. 77 – 111.

FRAENKEL, Carlos. *Min Há-Rambam Le-Shmuel Ibn Tibon*. Jerusalém, Magnes, 2008

FRAENKEL Carlos From the Pythagorean Void to Crescas' God as the Place of the World. *Aleph* McGill University, 2008

- HARVEY, Steven. De Maimónides a Crescas. *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. P. 125-144, 2001
- HARVEY, Warren Zev Crescas versus Maimonides on knowledge and pleasure. *A Straight Path* (1988) 113-123, 1988.
- HARVEY, Warren Zev. L'univers infini de Hasday Cresças. *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1998) 551-557, 1998
- HARVEY, Warren Zev. La preuve métaphysique de l'existence de Dieu chez Hasday Crescas, in *Torah et science* (2001) 147-150, 2001
- HARVEY, Warren Zeev. Yessodot Kabaliim Be-Or Ha-Shem Le-Rav Hasdai Crescas, in *Jerusalem Studies in Jewish Thought* Vol II, Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1982/3
- HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdam Studies in Jewish Thought)
- HARVEY, Warren Zeev *Rav Hasdai Crescas – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2010.
- HARVEY, Warren Zeev Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter in Jewish History, vol. 6 n. 1/2 The Frank Talmage memorial Volume, 1992, pp. 87 – 98.
- HARVEY, Warren Zev. The Term Hitdabbequt in Crescas' Definition of Time. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 71, No. 1, pp. 44-47(Jul., 1980)
- JAMMER, Max. *Conceitos de Espaço: a história das teorias do espaço na física*. Rio de Janeiro, Contraponto e Editora PUC- Rio, 2010
- JOEL, Emanuel. *HaFilosofia HaDatit Shel Rabi Don Hasdai Crescas*, Tel Aviv, Otzaat Makor Ba'm. 1928
- HARVEY, Warren Zev. The Term Hitdabbequt in Crescas' Definition of Time. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 71, No. 1 University of Pennsylvania Press, pp. 44-47 (Jul., 1980)
- LANGERMAN, Y. Tzvi. East and West in Hasdai Crescas: Some Reflections on History and Historiography. Bar Ilan University
- LASKER, Daniel J. Chasdai Crescas in *History of Jewish Philosophy* (1997) 399-414, 1997
- LAWEE, Eric. The path to felicity: teachings and tensions in "'Even Shetiyah" of Abraham ben Judah, disciple of Hasdai Cresças. *Mediaeval Studies* 59 (1997) 183-223, 1997
- LÉVY, Tony. L'infini selon Rabbi Hasdaï Crescas (1340-1412) in *Inquisition et pérennité* (1992) 161-166, 1992
- LÉVY, Tony. *Figures de L'Infini: les mathématiques au miroir des cultures*. Paris, Seuil, 1987

- MACCOBY, Hyam. Crescas's concept of time in *Time and Eternity* (2003) 163-170, 2003
- MILLÁS VALLICROSA, José Maria. Aspectos filosóficos de la polémica judaica en tiempos de Hasday Crescas in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II* (1965) 561-575, 1965
- MUSALL, F. *Herausgeforderte Identität: Kontextwechsel am Beispiel Von Moses Maimonides und Hasdai Crescas*, Schriften der Horshule für Jüdische Studien Heidelberg, Heidelberg, 2008.
- PINES, S. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Vol. I, no 10, Jerusalem, Central Press, 1967.
- RABINOVITCH, Nachum L. (Eliezer). Rabbi Hasdai Crescas (1340-1410) on numerical infinities in *Isis* 61,2 (1970) 224-230, 1970
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. Hasday Cresças in *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí* (2001) 145-164, 2001
- ROBINSON, James T. Hasdai Crescas and anti-Aristotelianism in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (2003) 391-413, 2003
- RUDANSKY, Tamar M. The theory of time in Maimonides and Crescas in *Maimonidean Studies* 1 (1990) 143-162, 1990
- SHAMIR, Elon, Avahato shel R' Hasdai Crescas: merkaziut reaion ha-ahavá be-mishnato shel Rahak ve-ha-pulmus im ha-ratzionalizm ha-iehudi ve-raion ha-ahavá ha-notzri. Tese de doutorado defendida na Universidade Hebraica de Jerusalém – Departamento de Pensamento Judaico, para obtenção do título de Doutor em Pensamento Judaico, Junho de 2001. (em hebraico)
- SMILEVITCH, Eric, Prefácio e notas de sobre Crescas em *Lumière de D'Eternel*, Paris, Éditions Herman, 2010
- TOUATI, Charles. La Providence Divine chez Crescas, in *Daat* 10, 1983. p. 15 – 31.
- WOLFSON, Harry Austryn. Cresca's Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's physics in *Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, Harvard university Press, 1929.
- WAXMAN, Meyer. *The Philosophy of Don Hasdai Crescas*, N. York, Columbia University Press, 1920
- WAXMAN, M. Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism IN *The Jewish Quarterly Review, New Series*, Vol. 19, No. 4 (Apr., 1929), Published by: University of Pennsylvania Press pp. 411-430
- WOLFSON, Harry Austryn *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1929

- WOLFSON, Harry Austryn. Crescas el precursor de una nueva concepcion del universo. *Davkei*, no 54, p. 4 - 8, 1962
- WOLFSON, Harry Austryn. Studies in Crescas in *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy* (1977) 279-299, 1977.
- WOLFSON, H. A. "Crescas on the Problem of Divine Attributes". *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 7, No. 1 (Jul., 1916), pp. 1-44
- WOLFSON, Tzvi. Atzilut U-Briat Yesh Me-Ein Etzel Crescas in *Ha-Makhshavá Ha-Yehudit Be Yemei HaBeiinaim*, Jeruslaem, Mussad Bialik, 1978

### **Bibliografia Auxiliar**

- ALBO, Yossef Sefer *Há-Ykarim, Há-Otzar*: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011
- ALTMAN, Alexander. Criação e Emanção em Isaac Israeli: Uma Reconsideração em PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org). *Na Senda da Razão: filosofia e ciência no Medievo judaico*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2016
- ASLANOV, C.; ASSIS, Y. T.; GUINSBURG, J.; IDEL, M. (org.) *Cabala, Cabalismo e Cabalistas*. São Paulo, Centro Internacional para o Ensino Universitário da Civilização Judaica – Universidade Hebraica de Jerusalém e Editora Perspectiva, 2008
- AZRIEL de Gerona *Cuatro Textos Cabalísticos* Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1994
- ACZEL, Amir O. *O Mistério do Alef: A Matemática, A Cabala e a Procura pelo Infinito*. Rio de Janeiro, Globo, 2003.
- ATTIE FILHO, Miguel, *Falsafa; A Filosofia entre os Árabes*, São Paulo, Palas Athena, 2002
- BARON, Salo W. *The Jewish Factor in Medieval Civilization* Author(s): Source: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. 12 (1942), pp. 1-48 American Academy for Jewish Research Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3622094> Accessed: 31-07-2015 14:21 UTC
- BEN-SHUSHAN, M. GROSMAN, A. *Ha-Kehilá Ha-Yehudit Be-Yeme-Ha-Beinaiim*. Merkaz Zalman Shazar, Jerusalém, 1987
- BIALIK, Haim Nachman. Halakhá Ve-Agadá. In: *Sefer Ha-Agadá*, Yerushalaim. 1917.

- BIRBAUM, Ruth. *Grappling with Aristotelianism in Medieval Jewish Philosophy. An Exposition of Joseph Ibn Shem Tov's Kevod Elohim (The Glory of God), A Fifteenth Century Philosophical Work*, Mellen Press, 2001
- BEGER, D. Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries *The Harvard Theological Review*, Vol. 68, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1975), pp. 287-303, Cambridge University Press Harvard Divinity School Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1509188> Accessed: 31-07-2015 13:59 UTC
- BREEN, Quirinus Melancthon's Reply to G. Pico Della Mirandola: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13, No. 3 (Jun., 1952), : University of Pennsylvania Press pp. 413-426
- BRAGUE, Rémi, *Mediante a Idade Média: Filosofia medievais na cristandade, no judaísmo e no islã*, São Paulo Ed. Loyola, 2010.
- BRODI, Y. *Rav Saadia Gaon– Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi*, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2006.
- BROWN, S.; DEWENDER, T. e Korbusch, T. *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteen Century*, Brill, Boston, 2009
- BUIJS, Joseph Antony, *Negative Language and Knowledge about God: A critical analysis of Maimonides' theory of divine attributes*, (Vol I e II), (Tese de doutorado apresentada no Departamento de Filosofia) University of Western Ontario, London (Ontario), 1976.
- CASSIER, Ernst. Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas Author(s): Source: *Journal of the History of Ideas* , Vol. 3, No. 3 (Jun., 1942), pp. 319-346 University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2707307> Accessed: 03-05-2016 16:42 UTC
- CHAUÍ, Marilena de S. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, Marilena de S. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles* Vol. 1, São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- CEZAR, Cezar Ribas, *Compreender Scotus*, São Paulo, Ed. Loyola, 2014
- COCHRANE, Eric Cochrane Science and Humanism in the Italian Renaissance Author(s): Source: *The American Historical Review*, Vol. 81, No. 5 (Dec., 1976), pp. 1039-1057 Published by: The University of Chicago Press on behalf of the American Historical Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1852869> Accessed: 03/12/2010 12:26

- CRUZ HERNANEZ, M. *Avicena: três escritos esotéricos*. Madrid: Tecnos, 2011. (Classicos Del Pensamento)
- DAVIDSON Herbert A. John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 2 (Apr. - Jun., 1969), pp. 357- 391
- DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Edições Loyola, 1998.
- DIMITROVSKI, Haim Zalman. Al Ha-Derekh Ha-Pilpul. In: *Ha-Yovel Li-Khvod Shalom Baron*. Yerushalaim: Ha-Akademia Ha-Amerikanit Le-Madaey Ha-Yahadut. 1975.
- DUBINSKY, Ed, WELLER, Kirk, McDONLAD. Michael A., BROWN Anne. Some Historical Issues and Paradoxes regarding the Concept of Infinity: An Apos-Based. *Educational Studies in Mathematics*, Vol. 58, No. 3, pp. 335-359, (2005)
- ESTANYOL I FUENTES, M. J. *Els Jueus Catalans: Les seves vivències i influència en la cultura, l'economia I la política dels reialmes catalans*, PPU, Barcelona, 2009
- FALBEL, Nachman. "A Controvérsia entre Maimônides e Nahmanides in *Tribunal da História*. Rio de Janeiro. Relume Dumará e Centro de História e Cultura Judaica, 2005
- FRAENKEL, Carlos. De Maimônides a Samuel Ibn Tibbon: Interpretando o Judaísmo como Religião Filosófica, em PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org). *Na Senda da Razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2016
- FRANK, Daniel H. e LEAMAN, Oliver (org). *History of Jewish Philosophy. Londres e Nova Iorque: Routledge Tayors & Francis Group, 2003.*
- FRANK, Daniel H. e LEAMAN, Oliver (org). *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- FELDMAN, Seymour. Gersonides' Proofs for the Creation of the Universe Author(s): Source: Proceedings of the American Academy for Jewish Research , Vol. 35 (1967), pp. 113-137: American Academy for Jewish Research Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3622478> Accessed: 25-04-2016 21:35 UTC
- FREUDENTAL, Gad. L'heritage de La physique stôicienne dans La pensée juive médiévale (Saadia Gaon, lês dévots rhénans, Sefer Há-Maskil), in *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1998

- FREUDENTAL, Gad. A Ciência na Cultura Medieval Judaica do Sul da França, em PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org). *Na Senda da Razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2016
- GIKATILA, Yossef. *Guinat Egos*, Jerusalém, Yeshivat HaHaiim VeHaShalom, 2011
- GILSON, E. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris, 149 – 243, 1952.
- GILSON, Etienne, Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto / [tradução Tiago José Risi Leme]. – São Paulo, Paulus 2010. – (Coleção filosofia)
- GILSON, Étienne, *O Espírito da Filosofia Medieval*, São Paulo, Martins Fontes, 2006
- GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 2007
- GILSON, Étienne, *Reason and Revelation in The Middle Ages*, N. York , Charles Scribner's Sons, 1964
- GINOCCHIO, David González, *La metafísica de Avicena: Arquitectura de la ontologia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, série universitária 224, Pamplona, Universidad de Navarra, 2010
- GOLDMAN, L. E., *Avicena*, London & New York, Routledge, 1992
- GRANT, Edward. The Principle of the Impenetrability of Bodies in the History of Concepts of Separate Space from the Middle Ages to the Seventeenth Century. *Isis*, Vol. 69, No. 4. The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society pp. 551-571(Dec., 1978),
- GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- GUTWIRTH, Eleazar. *Social Tensions Within the XVth Century Hispano-Jewish Communities*. London University of London, Tese de Doutorado, 1978
- HADDAD, P. *Le Méiri: Le rabbin catalan de la tolerance (1249 – 1316)*, Mare Nostrum, Perpignan, 2007
- HALBERNAL, Moshe. *The History of Halakhah, Views from Within: Three Medieval Approaches to Tradition and Controversy*. Boston: Harvard University School of Law, 1997

HALBERTAL, Moshe. Rambam – Guedolei Ha-Ruakh Ve-Ha-Yetzirá Ba-Am Ha-Yehudi, Merkaz Zalman Shazar Le-Toldot Israel, Jerusalem, 2009.

HAYOUM, Maurice R. Moïse de Narbonne: Sur Les Sefirot, Les Spheres, et Les Intellects Separes. Edition Critique D'un Passage de Son Commentaire Sur le Hayy Ibn Yaqzān D'ibn Tufayl, Avec Introduction, : *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 76, No. 2 (Oct., 1985), pp. 97-147 University of Pennsylvania Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1453879> . Accessed: 05/02/2015 07:51

HESCHEL, A. J. *A Concise Dictiorany of Hebrew Philosophical Terms*, Cincitnnati, Hebrew Union College. 1941. (original mimeografado)

HESCHEL, A. J. *Torá Min Ha-Shamaim Be-Aspaklalia shel Ha-Dorot*. London: Soncino Press, vol. 1, 1962; vol. 2, 1965,

HESCHEL, Abraham J. – *Maimonides: the life and times of the great Medieval Jewish Thinker*: Image Books, N. York, 1991.

HINTIKKA, Jaakko Aristotelian Infinity in *The Philosophical Review*, Vol. 75, No. 2 (Apr., 1966), Duke University Press on behalf of Philosophical Review pp. 197-218

HUSIK, Isaac. Joseph Albo the Last of the Mediaeval Jewish Philosophers. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 1 American Academy for Jewish Research. pp.61-72 (1928 - 1930)

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience* .Nova York: Barnes & Noble Classics, 2004.

JANOS, Damien Al-Fārābī, Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam' and Jawābāt. *Journal of the American Oriental Society* , Vol. 129, No. 1 (January-March 2009), pp. 1-17 American Oriental Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40593865> Accessed: 25-04-2016 21:36 UTC

KADUSHIN, Max. *The Rabbinic Mind*. Nova York: Bloch Publishing Company, 1972.

KETTERER, Eliane e REMAUD, Michel. *O Midraxé*. São Paulo: Paulus, 1996

KOHLER, George, Medieval Infinities in Mathematics and the Contribution of Gersonides in *History of Philosophy Quarterly* Volume 23, Number 2, 95 – 116 April 2006

KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. São Paulo, Edusp, 1979.

KRIEGEL, M. Réflexion philosophique at appartenance identitaire chez lês penseurs juifs médiévaux, in *Revue de Metaphysique e Morale*, n. 4, 1998

IDEL, Moshe. *Cabala: Novas Perspectivas*. São Paulo. Ed. Perspcitva, 2000.

- LAMM, Norman Man's Position in the Universe. A Comparative Study of the Views of Saadia Gaon and Maimonides *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 55, No. 3 (Jan., 1965), University of Pennsylvania Press pp. 208-234
- LAMPEL, Zvi. *The Dynamics of Dispute: the making of machlokess in the talmudic times*. New York: Judaica Press. 1992.
- LEONE, Alexandre G. The Neo-Platonic Influence in The Duties of the Heart. *Vértices* (São Paulo). , v.8, p.27 - 38, 2006.
- LEONE, Alexandre G. *Mística e Razão: Dialética no Pensamento Judaico - De Speculis Heschel*. São Paulo : Editora Perspectiva, 2011, v.1. p.171.
- MACCOBY, H. *O Judaísmo em Julgamento: os debates judaico-cristãos na Idade Média*, Imago, Rio de Janeiro, 1993.
- MAIMONIDES, Moshé. *Moré Nevikhim* (O Guia dos Perplexos). Jerusalém, Mossad Harav Kook, 1977.
- McCOLLEY, Grant e MILLER, H. W. Saint Bonaventure, Francis Mayron, William Vorilong, and the Doctrine of a Plurality of Worlds. *Speculum*, Vol. 12, No. 3, Medieval Academy of America pp. 386-389. (Jul., 1937)
- MCGRADY, A. S. (org) *Filosofia Medieval*, São Paulo, Idéias e Letras, 2008
- MONTAG, Warren. "That Hebrew Word": Spinoza and the Concept of Shekhinah, em RAVVEN, Heidi M. e GOODMAN, Lenn E.. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany. State University of New York Press, 2002
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique. Los judíos y las ciencias ocultas en la España Medieval. *En la España Medieval*. Universidad Nacional de Educación a Distancia 25:47-83. 2002
- McGINNIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007.
- MENN, Stephen P. Metafísica: Deus e ser, em MCGRADY, A. S. (org) *Filosofia Medieval*, São Paulo, Idéias e Letras, 2008, pp 179 -206
- METGE, B. *Lo Somni*. Barcelona:Quarders Crema, 2003
- MIELZINER, Moses. *Introduction to the Talmud*. Nova York: Bloch Publishing Company, 1968.

- MILLER, Barry. 'Exists' and Existence. *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 2 (Dec., 1986), pp. 237-270 Philosophy Education Society Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20128451> Accessed: 24-06-2015 19:31 UTC
- MONDOLFO, R. *O Infinito no Pensamento da Antiguidade Clássica*, São Paulo, Editora Mestre Jou, 1968
- MUNITZ, Milton K. One Universe or Many? in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, n2 University of Pennsylvania Press, abril de 1951, pp231 -255.
- NEUSNER, Jacob. *The Midrash: an introduction*. Northvale, Nova Jersey e Londres: Jason Aronson Inc., 1990.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PEREIRA, R.H. de S. *Averróis: a arte de governar*. São Paulo; São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Na Senda da Razão: filosofia e ciência no Medievo Judaico*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2016
- PHILO *The Works of Philo*, Hendrickson Publishers, 2004
- PROUDFOOT, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley e Los Angeles, Califórnia: University of Califórnia Press Ltd. e Londres, Inglaterra: University of Califórnia Press, 1985.
- RAMBALDI, Erico. Dialéctica. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988.
- RAVVEN, Heidi M. e GOODMAN, Lenn E.. *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany. State University of New York Press, 2002
- REHFELD, Walter. *Tempo e Religião. A experiência do homem bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- ROBINSON, James T. Samuel Ibn Tibbon's "Peruš ha-Millot ha-Zarot" and al-Fārābī's "Eisagoge" and "Categories" Author(s): Aleph, No. 9.1 (2009), pp. 41-76 Indiana University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40385922> . Accessed: 10/06/2014 08
- ROSENSWEIG, Michael. Elu Va-Elu Divre Elokim Hayyim: Halakhic Pluralism and Theories of Controversy. In: *Tradition* 26:3, 1992.
- RUBENSTEIN, Jeffrey L. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*. Baltimore e Londres: the Johns Hopkins University Press, 1999.

- RUDANSKY, T. M. *Philosophical Cosmology in Judaism: Early Science and Medicine*, Vol. 2, No. 2, *Medieval Cosmologies* (1997), pp. 149-184. Brill Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4130273> Accessed: 03-05-2016 16:40 UTC
- SAFRAN, Alexandre. *A Cabalá: São Paulo: Colel Torá Temimá do Brasil*, 1995
- SCHECHTER, Solomon. *Aspects of Rabbinic Theology: major concepts of the Talmud*. Nova Iorque: Dchoken Books, 1961.
- SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12).
- SCHOLEM, Gershon. *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, Volume 9).
- SCHOLEM, Gershon. *Origins of the Kabbalah*, Princeton, JPS e Princeton University Press, 1990
- SELTZER, Robert M. *Povo Judeu, Pensamento Judaico*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989. (Coleção Judaica, t. II).
- SMITH, P. J. *Dez Provas da Existência de Deus*. São Paulo: Alameda, 2006
- STORK, Alfredo. *Filosofia Medieval*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- TIROSH-ROTHSCHID, Hava. "Philosophy and Kabbalah". In FRANK, Daniel H. e LEAMAN, Oliver (org). *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- TIROSH-ROTHSCHID, Hava. Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon. *AJS Review*, Vol. 7/8 (1982/1983), pp. 409-425 Cambridge University Press Association for Jewish Studies Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1486416> Accessed: 24-06-2015 19:38 UTC
- URBACH, Ephraim E. *The Sages: their concepts and beliefs*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2001.
- VALABREGUE-PERRY, Sandra, *Benistar Uvniglá: iunim betoldot ha "ein-sof" bakabalá hateosofit*. Los Angeles, Cherub Press, 2010.
- WAXMAN, Meyer. Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 19, No. 4, University of Pennsylvania Press pp. 411-430(Apr., 1929)

- WINN, Ralph B. Reflections on Infinity: *The Journal of Philosophy*, Vol. 29, No. 26 (Dec. 22, 1932), pp. 713-717 Journal of Philosophy, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2016025> Accessed: 21/05/2009 16:07
- WIJNHOVEN, Jochanan The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol . *The Journal of Religion* , Vol. 45, No. 2 (Apr., 1965), pp. 137-152 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1200141> Accessed: 03-05-2016 16:40 UTC
- WOHLMAN, Avital, *Thomas D'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire*, Paris, CERF, 1988
- WOLFSON, Elliot R. "Jewish Mysticism: a philosophical overview". In FRANK, Daniel H. e LEAMAN, Oliver (org). *History of Jewish Philosophy. Londres e Nova York e: Routledge Tayors & Francis Group, 2003.*
- WOLFSON, Harry A. Patristic Arguments against the Eternity of the World. *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, No. 4 Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. pp. 351-367(Oct., 1966).
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Kalam*, Londres e Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- ZONTA, Mauro. A Transmissão da Filosofia de da Ciência Árabe: Reconstrução da "Biblioteca Árabe" de Shem Tov Ibn Falaquera, em PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org). *Na Senda da Razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2016
- ZONTA, Mauro. *Hebrew Scholasticism in Fifteenth Century*. Nethelands, Springer Ed.. 2006

