

Polemics, Tradition and Modernity in Hasdai Crescas¹

Dossier edited and coordinated by José Antonio Fernández López and Alexander Fidora

José Antonio Fernández López
Universidad de Murcia 

Alexander Fidora
ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.91309>

Recibido: 06 de septiembre de 2023 / Aceptado: 11 de septiembre de 2023

Born in Barcelona into an important family of merchants and Torah scholars, Hasdai Crescas (Catalan: Cresques, c. 1340-1411) was one of the leading rabbinical authorities of his time. A disciple of Rabbi Nissim Gerondi (1320-1376) and for many years the political leader of the Jews of Aragon, he was a direct witness to the tragic pogroms of 1391 which marked the beginning of the decline of Jewish life in the Iberian Peninsula. Until his death, Crescas continued to be the main spiritual and community reference for Hispanic Jews, trying to bring cohesion, leadership and comfort to decimated and dissolving Jewish communities in a tremendously hostile context. Beyond his role as representative of the Jewish community of Aragon and as a reference for Hispanic Jewry during its most critical period, as well as an authority in Talmudic studies, he was an exceptional religious polemicist against Christianity and one of the leading medieval Jewish philosophers. If the philosophical-theological work of an eminent Spanish-Jewish intellectual like Abraham ibn Daud (1110-1180), the first peripatetic philosopher of Jewish letters, was almost hidden by the unquestionable relevance and transcendence of the writings and the influence of Maimonides (1138-1204), it could seem to follow that the radical critique carried out by Crescas of Maimonides' philosophy and of some of its philosophical heirs – the result of a heuristic reinterpretation of the halakhic tradition – would remain stranded as well, due to various and complex factors, leading into a sort of blind alley in the history of Jewish and Western philosophy. But perhaps this is not so? Crescas' claim that the peripatetic doctrine and its different interpretations contradict not only the Jewish tradition but also the appropriate empirical and rational understanding of the world should not be understood as an interesting but merely theologically motivated criticism. Rather it represents, in the midst of a tragic and crumbling context, the birth of a new world of philosophical intuitions that bears the undeniable stamp of modernity, which was already dawning in Europe. In the manner of an alchemist who collects diverse elements and materials, some easily recognizable, others concealed, Crescas forges an original philosophical vision and a critique of medieval Aristotelianism that is of a logical, physical

and ontological nature. Thus, he brings together in his work traditional Jewish conceptions, peripatetic sources, the Neoplatonism of Alfonso de Valladolid – the apostate Abner de Burgos (1270-1346) – and the new science of the 14th century, represented by names such as John Buridan and Nicholas Oresme.

That Hasdai Crescas' contribution to Jewish intellectual history amounts to offering a comprehensive alternative to Maimonideanism, the philosophical-theological and halakhic pillars of which are, respectively, the *Moreh Nevukhim* and the *Mishneh Torah*, becomes evident in the introduction to his *magnum opus*, *Or Hashem (Light of the Lord)*. The Torah is, for Crescas, a light that illuminates Jewish existence through precepts and beliefs: its path can only be traversed by those who can discover the splendour of the *Shekhinah*, the Divine Presence. The rational elucidation carried out by Maimonides of the esoteric character of the Torah, as an instrument for individual and collective salvation, appears to Crescas as insufficient, counter-productive and even dangerous. While he does not spare praise throughout *Or Hashem* for the figure of the Cordovan rabbi and the outstanding relevance of his work within Jewish thought, the truth is that Crescas must be considered an implacable critic of Maimonides, and in particular of what he considers the harmful influence of the latter's thought and his responsibility for the deterioration of the spiritual life of the peninsular *aljamas*. In his opinion, a dangerous indeterminacy hovers over the Maimonidean writings due to their excessive hermeneutical liberality and a self-referentiality that seems to consciously ignore the rabbinic authorities, adding to the aura of contingency and contradiction that some precepts and many passages of the Hebrew Bible seem to present. The *Mishneh Torah*, according to Crescas, lacks the three fundamental requirements that must be possessed

¹ The two sections of this dossier dedicated to Hasdai Crescas are part of the research funded by the projects of the Spanish Ministry of Science and Innovation / AEI PID2020-112592GB-I00 and the Generalitat de Catalunya 2021 SGR 00152 GRC. The editors of the dossier thank the Institut of Medieval Studies of the Autonomous University of Barcelona for its support in this undertaking.

by a work called to reconcile container with content, the source with the water that emanates from it, and the “lamp of God” with the “light of the Lord”: namely, thematic precision, comprehensive exposition and protection against error. Maimonides’ dialectic between the interpretation of the precepts and the (physical and metaphysical) comprehension of the Torah’s notions of mankind and its world results in an indeterminacy that is a consequence, on the one hand, of his effort to obviate the dynamic which is proper to the Talmudic dispute, i.e. the essential root of what halakha itself means, and on the other, of the use of an esoteric hermeneutic approach accessible only to initiates of biblical interpretation.

Crescas’ alternative to the *Mishneh Torah* was never written. That book – comparable in its aspirations to Maimonides’ corpus of precepts, but free of its alleged limitations and errors – would only come down to us as a project and a title (*The Lamp of the Commandment*) mentioned in the introduction of *Or Hashem*. In principle, this inability to reply, or impossibility of replying, to the work of Maimonides in a field such as Talmudic learning – that is, a field in which RaMBaM has been recognized throughout Judaism from the beginning to this day as an authority and a sage – where the skills of Crescas were unquestionable and equally recognized, could lead us to think of *Or Hashem* as a futile and failed enterprise from its very beginning. Crescas’ original determination, of course, coincided with the purpose of anti-Maimonidean polemicists such as Nahmanides who, from the moment the *Guide for the Perplexed* came to light, never ceased to warn of its rational and hermeneutical liberality, its multiple “dangers” and its undermining of Jewish faith and tradition. Expressed in the language of *Or Hashem*, the peripatetic Jews “had become arrogant – though the words of prophecy had been shut up and sealed – in dreams, vanities and foreign ideas”. Maimonides was considered by his detractors as the main representative of the influence of this *hokhmah yevanit* (“Greek wisdom”), a concept that, although not clearly defined in its breadth by any Talmudic source, would serve throughout the Middle Ages as a synonym for agnosticism, rather than for Platonic or peripatetic philosophy. Thus, the philosophy of the Jewish religion that Hasdai Crescas develops in *Or Hashem* is systematically deployed as a type of thought whose premises differ substantially from those of Maimonides. Nevertheless, unlike other previous detractors of the Cordovan thinker, it displays an anti-Aristotelianism that is both original and sophisticated and, therefore, an anti-Maimonideanism that is likewise original and presents new philosophical ideas.

Crescas challenges widely accepted Aristotelian notions of physics and metaphysics, offering alternatives in his attempt to explore their link with tradition. If for Maimonides, as stated in the introduction to the *Guide for the Perplexed*, the foundations of Hebrew wisdom contained in the Torah, that is, the *Ma’aseh bereshit*, “the work or account of Creation”, and the *Ma’aseh merkabah*, “the account of the celestial Chariot”, are fully identified “with physics and metaphysics” respectively, the commitment of Crescas in *Or Hashem* to any particular set of beliefs about the existence of God and His attributes – such as substance, time, movement, eternity or

infinity – is always halfway and critical. From his perspective, neither physics nor metaphysics can provide reliable reasons to justify the foundations of theology. Philosophical arguments can confirm what the Torah teaches; as logical and precise reasoning, their highest aspiration will be not to conflict with the teachings of tradition, but never to establish their fundamental principles. What is at stake here is not only a question of epistemological demarcation. If it were so, the impossibility of determining the positive attributes of God affirmed by Maimonides – and, by extension, his general idea of a necessarily negative theology – could be reconciled with Crescas’ own position on the matter. This, however, is not the case. Crescas’ criticism of Maimonides’ interpretation exhibits a sharpness that reminds one of Yehudah Halevi’s anti-philosophism and, even more directly, of the critical logical mode of Averroes’ diachronic polemic with al-Ghazālī in reply to the latter’s *Self-destruction of the Philosophers* (*Tahāfut al-falāsifa*), refuted by the Commentator in the *Tahāfut al-tahāfut* (*Self-destruction of the Self-destruction*). For Crescas, Maimonides’ use of concepts such as power, act, efficient causality and necessity in relation to God is incompatible with the supposed impossibility of apprehending His quiddity. Crescas is profoundly bewildered by the way in which Maimonides categorically denies the correlation between God and His creatures, while affirming and concluding that God is the cause and first principle of those same creatures, thus maintaining the existence of an evident relationship, capable of being known, between God and His creation.

Crescas’ approach to this as well as to other issues is highly unique and eclectic. Looking more closely into a question as relevant as that of the speakability of the divine, we find how, despite rejecting Maimonides’ argumentative logic, Crescas nevertheless accepts his general conception that human beings cannot understand the true essence of God and that neither can they predicate anything of Him except negatively. Yet, as we can read in *Or Hashem*, there are other modes of attribution that can bridge the gap between human epistemological limitation and divine ontology. There are attributes that “relate” to the essence of God: that is, they do not describe the intimate divine nature, but do express characterizations that accompany it. Possessing the same nature as human attributes, they are infinite in number. Since the quiddity of a substance cannot be conceived separately from its existence, nor its existence separately from the former, “the existence of an attribute cannot be conceived apart from what it describes, nor what it describes apart from the attribute. This includes the absolute good that contains all kinds of perfections” (*Or Hashem* I, 3, 3). Crescas, as we have already mentioned, favours fusion among the magma of his own ideas, which are of diverse origin, regardless of creeds and eras. Thus, for example, the critique of Maimonidean negative rational theology also extends to the position held by Gersonides (1288-1344): that is, to the claim that human attributes and divine attributes are common in essence, but divergent in quantity (*Milhamot ‘Adonai* III, 3). Yet, while Crescas’ theory is in principle a frontal criticism of that theory as well, in its result, surprisingly, it appears rather as a creative development

thereof. And even more surprising, in Crescas' formulation one can perceive an echo of Duns Scotus' critique of the Thomistic reading of the infinity of divine attributes in number and potentiality as posited by Aristotle, as well as of the Neoplatonic vision of Alfonso de Valladolid in his rejection of Aristotelian-Maimonidean thought, namely, the distinction between the indefinable essence of God and the attributes related to that essence.

Crescas' attempt to develop a cosmology against the grain of Aristotelian physics is one of his most important contributions to the history of philosophy. Crescas, as always, draws on a series of eclectic sources in an original way for his purpose of offering a personal vision on the matter. Some of his best-known opinions include the existence of a vacuum, the postulation of an infinity of worlds and the existence of time without movement. The critique of the physical-cosmological writings of the Stagirite is, by extension, a questioning of the reception of this corpus, synthesized by Maimonides in the "twenty-six propositions" of the introduction to part II of the *Guide for the Perplexed*, which was also commented upon by Averroes and Gersonides. But there is more to it, for the detailed examination of the peripatetic doctrine is the starting point for the development, by Crescas, of a new cosmological conception that includes an alternative to Aristotelian conceptions of infinity, magnitude, place, void, movement, time, power, matter and form. As is well known, these ideas are essential for physics, cosmology and mathematics as they were conceived by the new paradigm developed in the modern era. Let us mention only in passing that Hasdai Crescas, going well beyond Aristotle, claims the possibility of an infinite magnitude compatible with circular movement, accepts the possibility of the existence of the vacuum in terms of an infinite incorporeal extension, and affirms the possibility of an infinite number of causes and effects. Since the beginning of the last century, scholars have demonstrated that such ideas on the part of a thinker destined to be forgotten or relegated to a sort of philosophical no-man's-land by the Western canon in fact have more implications and connections than their inconspicuous history suggests. The seminal investigations by Harry A. Wolfson, for example, showed and examined the nature of the influence of Crescas on Spinoza (1632-1677): how Spinoza's discussion of the idea of infinity developed in the *Ethics* (I, 15), as well as the arguments against its existence and their refutation, are taken directly from Crescas. Likewise, the similarities between Crescas and Giordano Bruno (1548-1600) have not gone unnoticed by scholars of the work of the Jewish thinker, although Bruno never quotes Crescas directly. While we cannot establish a direct connection between the two, some dialectical arguments against the plurality of worlds breathe a certain air of familiarity with the critical appreciations that Crescas makes in *Or Hashem* (I, 2).

But *Or Hashem* is not the only relevant contribution from the intellectual point of view of Hasdai Crescas. The rabbi of Barcelona dedicated his life to public service as a community leader in desperate times for Hispanic Jewry during the 14th and 15th centuries. Despite conditioning and limitations of all kinds that diminished his ability to produce an even more relevant philosophical-theological legacy, Crescas was

able to write some remarkable texts that show his genius and sharpness, as well as his awareness of his responsibilities as a political leader. In this latter sense, the "Letter to the Jews of Avignon", written immediately after the pogroms of the ill-fated year 1391, is an account of the unimaginable horrors suffered by Jewish communities – mass conversions, suicides, deaths, and the loss of great Torah scholars – which also reflects Crescas' personal tragedy: that is, the murder of his only son. This letter is not only a plea against the destruction of communities full of vitality and deeply rooted in peninsular life, but it is also a theological-political document in the sense of a declaration of principles, which describes an ideological and strategic position from which to reach out to a hypothetical Christian interlocutor capable of putting an end to the persecutions and the state of exception of Hispanic Judaism.

If the social unrest and economic tensions in Castile and Aragon were a determining factor in the development of the persecutions of 1391, no less important was the religious hatred that was latent for decades and finally exacerbated in the form of extreme violence. As a catalyst for a Christian resentment where atavisms and prejudices merged, religious intolerance took a qualitative leap in those years, to the point of an effort to annihilate or make the Other disappear: in this case, the Jew. To counter Christian efforts to convert the Jews, Crescas composed two polemical works, of which only one survives, the *Sefer Bitṭul Iqqare Ha-Noṣrim* (*The Inconsistency of Christian Dogmas*). Although the Jewish polemical tradition can be traced back centuries, this logical-dialectical resource, which relies on philosophical reasoning, is a novelty, which Crescas shares with his contemporary Profiat Duran (c. 1340-1415) and which has as a precedent the *Ta'anot* by Moses ben Solomon of Salerno (13th c.). Written in Catalan around 1397-98, *The Inconsistency* is a work that questions Christian dogma with logico-philosophical arguments and without resorting to quotes from the Bible. In its pages, Crescas, who demonstrates a deep knowledge of Christian theology and dogma, offers reasoned arguments to refute the fundamental principles of Christianity based on some "general principles" that he considers necessary for the correct approach to the controversy. This methodological decision is, in turn, the consequence of how Crescas understands, in very precise terms, the faith-reason relation, which is applicable to both Judaism and Christianity: faith does not force the intellect to believe something contradictory; divine power does not contradict the first logical principles or their conclusions; divinity seeks the good of the human being and leads it to maximum perfection. In the subsequent rational debate between the Jewish and Christian positions, the consistency of the previous logical and methodological principles is reinforced by Crescas using two complementary assumptions which are key to his way of reasoning. First is the assumption that if the argument of each of the two religions in the polemic is similar in its result, although different in the forms of its presentation, the Jewish position owns, by its own historical-salvific logic and the original possession of the divine Law, a "presumption of veracity". The second assumption is that faith is the final and determining element and the most sublime knowledge, which can only be criticized in

terms of the logical non-contradiction of “arguments free of all doubt”. For Crescas, the inconsistency of Christianity lies in the fact that its beliefs apparently lead the intellect to contradiction: it is a religion that embraces a conception of God and doctrinal principles – the idea of original sin, the mystery of the Trinity and the virginal conception of Jesus – which seem to be absurd and to come into contradiction with reason.

Although *The Inconsistency of Christian Dogmas* was Crescas' most direct intellectual response to the pogroms of 1391, the arguments he put forward in favour of God's infinite love in *Or Hashem* and his profound reflections on the meaning of faith and its relationship with the history of the Jewish people were also a response to the difficulties he and his community experienced. In fact, he had already addressed the reconciliation of faith, rationality and the future of history in his *Sermon for Passover*. As we have previously noted, Hasdai Crescas was a renowned Talmudist, a halakha specialist whose commentaries and sermons, many of them lost, influenced the spiritual life of the Jewish communities in exile. Some of his *responsa* are known because they were quoted by later halakhists, but this *Sermon* is his only work containing halakhic material that has come down to us in its entirety. Studying the manuscript collections at Harvard and in the Vatican, Aviezer Ravitzky from the Hebrew University of Jerusalem first identified the text of the *Sermon*, its distinctive character and the undeniable resemblance between its ideas and those of *Or Hashem*, publishing it in 1988. Although it is a short text, it is undoubtedly complex and covers, along the lines of the homilies of the *Shabbath ha-Gadol*, halakhic themes and theological reflections. In the *Sermon*, Crescas inquires about the experience of faith and its epitome in Jewish history in the form of the radical experience of the original Passover. Close to the Christian scholastic philosophy of Aquinas and Scotus from a methodological and a hermeneutical – though not from a doctrinal – point of view, the rabbi of Barcelona develops, from the meaning of the Easter event, a remarkable anthropological theory of miracles that is inspired by Avicenna (c. 980-1037) and by his own teacher Nissim of Girona. In his opinion, two questions must be clarified in particular: whether faith is, in general terms, an act of the will, and secondly, what role miracles play in the experience of faith. Crescas deals with these questions from a point of view in which the philosophical and theological perspective come together in the search for a general understanding of the phenomenon. This point of view also includes a prophetological inquiry, since miracles can have an actor or an individual as their protagonist. Thus, the performance of miracles is attributed to a series of specific qualities that are present in the “protagonist” or “doer” of the miracle, rather than to the unexpected rupture of the natural order thanks to divine action or to the instantiation of the divinity in the natural processes of Creation. The link between the will and religious faith is decisive in this matter, a question that is not incidental if we consider the historical kernel of Jewish faith and the role of this *emunah* in the face of the difficulties and hardships of life in exile. If miracles and prophecy, and the Sinaitic revelation, transcend personal will and can force a witness to these phenomena to believe, then what is the point

of a religion conceived as an experience where belief is rewarded and disbelief is punished? A required faith, which is the result of miracles, does not seem to leave room for human choice. Crescas responds to this question in the *Sermon for Passover*, as in all his works, in a subtle and reasonable way: faith cannot be a self-imposed obligation, but we can choose what kind of faith to have: a joyful or a rancorous faith, a sanguine or a melancholic one, a faith open to a rational understanding of its conditions or a faith alien to any rational effort and therefore, as the Torah says, to the pleasure and joy of service: “Choose life, then, so that you and your descendants may live” (Dt 30, 19).

These and other fundamental questions and topics are addressed in the two sections of the dossier on Hasdai Crescas that are offered in this and the next issue of the journal. A first step towards understanding the place of Crescas' intellectual production within Judaism itself is the study of the community reality of the Hispanic *aljamas*, their evolution and their dissolution, and their links with contemporary Christian political structures. Thus, the Ordinances of 1396, drawn up by Hasdai Crescas as the political leader of the Jews of Aragon, are a privileged example of the theological-political ideology of the Jewish elite in times of exceptionality; at the same time, they highlight the nature of community organization as it had developed over previous centuries. The article by Mario Macías from the Autonomous University of Barcelona, “The King and Jewish Authority: Political Foundations of the Catalan Jewish Communities in Royal Domains (14th C.)”, offers an introduction to the legal and political context of the Catalan Jewish communities in the century and a half prior to the pogroms of 1391. His contribution shows the complex interplay of circumstances, prescriptions and theoretical foundations that would shape the social environment of the Catalan-Aragonese Jews, based on a comparative study of Jewish and non-Jewish sources. Jewish community self-government was built from a convergence of interests: those of royal legislation, and the normative and theoretical production of the communities themselves. This complex reality was subject to the permanent vertigo of changing circumstances. Hasdai Crescas is a paramount example of a Jewish leader in whom the traditional figures of the *nasi* and the *gaon*, the statesman and the Talmudic scholar, merge – a mediator capable of managing the “privileges” and exemptions granted by the Christian monarchs to their Jewish subjects, while also providing a theoretical and regulatory framework in the form of a communal legal project.

The subsequent three articles in this dossier account for the heuristic nature of Crescas' philosophical ideas and intuitions as well as for their influence on the history of thought, fundamentally on science and philosophy as they developed in the modern period. The decisive character of Crescas' thought as a set of alternative intellectual intuitions to the medieval worldview, along with his vehement criticism of the Aristotelian paradigm transmitted by the *falsafa*, is addressed by Alexandre Leone, from the University of São Paulo, in “Infinity, Divine Transcendence and Immanence in *Or Hashem*”. His analysis of Crescas' *opus maior* focuses on the Catalan rabbi's criticism of Maimonides' use of this Islamic Aristotelianism in his

attempt to corroborate and prove the existence, unity and incorporeality of God, God being presented in the *Moreh Nevukhim* as a necessary and absolutely transcendent being in contrast to the contingency of the world. Leone highlights how Crescas elaborates, in *Or Hashem*, an alternative concept of necessary being. This concept is alternative because in it the antithetical notions of divine immanence and transcendence allow for a new understanding of necessary being that accommodates, in relational terms, both the one, simple and ineffable essence of the divinity and its infinite attributes. As a consequence of this link, Crescas argues that the universe, though ontologically contingent, is infinite in its actuality, God being the first, eternal and constant cause, the entelechy and “Place of the World”. In “The Death of the Heavens: Crescas and Spinoza on the Uniformity of the World”, José María Sánchez de León from the University of Barcelona analyses the role of Crescas and his imprint on Baruch Spinoza in the transition from medieval cosmology to the modern conception of the cosmos. Crescas provides an important example of the way in which the dialectic between the peripatetic conception and the worldview present in revelation causes – despite the primacy and normative nature of the latter – the substitution of the Aristotelian paradigm, paving the way for the modern conception of the universe. Some of the most suggestive and innovative ideas (though they have deep traditional roots) presented by Crescas in *Or Hashem* would be further developed by Spinoza, who radicalizes some of their fundamental features. This radicalization, Sánchez de León argues, undermines the traditional notion of the *Deus absconditus* and causes Spinoza to replace religion with philosophy as “authentic divine revelation”. The articles in this dossier strongly suggest that Hasdai Crescas’ critical reflections on the ontological substance of Aristotelian physics are essential to understanding the modern worldview. In this vein, Miguel Ángel Granada from the University of Barcelona examines in his contribution the conception of infinite space and time in Hasdai Crescas and its possible influence on the work of Gianfrancesco Pico della Mirandola and of Giordano Bruno. The presence of Crescas, explicit in Pico’s *Examen vanitatis* (1520), was

extended to Bruno by Harry A. Wolfson. By means of a careful comparison of the criticisms of peripatetic philosophy made by Hasdai Crescas and by Bruno, Granada arrives at a different and far more nuanced conclusion, however: with the exception of two items, Bruno was able to develop his positions independently of Crescas – that is, from his own critical reading of Aristotle and his knowledge of the developments of medieval scholasticism and the Neoplatonic concept of time. Crescas’ singular and distinctive definition of space and time as divine attributes in a purely metaphorical sense is absent from Pico. It appears in Bruno, however, in terms of a definition of space, time and matter as infinite and real attributes of a God who is intellect, space and matter insofar as He is the indifferent unity of opposites.

Finally, in “Hasdai Cresques’s Impact on Fifteenth-Century Iberian Jewish Philosophy and Polemics”, Daniel J. Lasker from the Department of Jewish Thought at Ben Gurion-University of the Negev investigates the causes that could justify the sad and paradoxical fate of the work of a thinker of the intellectual stature of Crescas. Although his works are currently studied with interest in academia, his impact on traditional Judaism has been almost non-existent. The fact that he did not develop his legal and Talmudic work distanced him from the very beginning from those whom Rabbinic Judaism considers as fundamental sources and references. His philosophical work, suggestive and provocative as an alternative to Aristotelianism/Maimonideanism, is complex to read, more apt to provoke a renewed “perplexity” due to its content and form than to dissolve it. Lasker points out that, although Crescas was remembered and valued in the century immediately following his death, in that same period one could already glimpse what would end up being the causes of his subsequent oblivion. The history of the reception of Crescas’ work in the 15th century demonstrates the extent to which his polemical, dogmatic and philosophical positions were largely rejected, even by those who were considered his closest followers.

[es] Polemismo, tradición y modernidad en Hasdai Crescas

Monográfico editado y coordinado por José Antonio Fernández López y Alexander Fidora

Nacido en Barcelona, en el seno de una importante familia de comerciantes y estudiosos de la Torá, Hasdai Crescas² (en catalán: Cresques, c. 1340-1411) fue una de las principales autoridades rabínicas de su tiempo. Discípulo de Rab Nissim Gerondi (1320-1376), como líder político de los judíos de Aragón será testigo directo de los trágicos pogromos de 1391, inicio del ocaso de la vida judía en la península

ibérica. Hasta su muerte, Crescas continuará siendo el principal referente espiritual y comunitario de los judíos hispanos, intentando aportar, en un contexto tremendamente hostil, cohesión, liderazgo y consuelo a unas comunidades judías diezmadas y en descomposición. Hasdai Crescas, en cualquier caso, más allá de su papel como representante de la comunidad judía de Aragón y como referente de la judería hispana durante su periodo más crítico, así como de su relevancia como autoridad talmúdica, fue un excepcional polemista religioso contra el cristianismo y es uno de los principales filósofos judíos medievales. Si la obra filosófico-teológica de un eminente intelectual hispanojudío como Abraham ibn Daud (1110-1180), el primer peripatético de las letras

² Las dos secciones de este monográfico dedicado a Hasdai Crescas se inscriben dentro de la investigación financiada por los proyectos del Ministerio de Ciencias e Innovación / AEI PID2020-112592GB-I00 y de la Generalitat de Catalunya 2021 SGR 00152 GRC. Los editores del monográfico agradecen al Instituto de Estudios Medievales (UAB) su apoyo en esta empresa.

judías, quedó cuasi oculta por la incuestionable relevancia y trascendencia de los escritos y el influjo de Maimónides (1138-1204), la crítica radical de la filosofía maimonidiana y de algunos de sus herederos filosóficos llevada a cabo por Crescas, fruto de una reinterpretación heurística de la tradición halájica, quedará varada, merced a diversos y complejos factores, condenada a una suerte de callejón sin salida en la historia de la filosofía judía y occidental. O, tal vez, no tanto. Su denuncia de que la doctrina peripatética y sus distintas interpretaciones contradicen no sólo la tradición judía, sino también la verdadera comprensión empírica y racional del mundo, no debe entenderse solamente como una sugerente interpretación crítica de inspiración teológica, sino que representa, en medio de un contexto trágico y que se desmorona, el alumbramiento de un nuevo mundo de intuiciones filosóficas que tiene el sello innegable de una Modernidad que ya se alumbraba en Europa. Al modo de un alquimista que hace acopio de elementos y materiales diversos, reconocibles unos, intuitivos otros, Crescas reúne en su obra la concepción judía tradicional, las fuentes peripatéticas, el neoplatonismo de Alfonso de Valladolid –el apóstata Abner de Burgos (1270-1346)– y la nueva ciencia del siglo XIV, representada por nombres como Juan Buridán y Nicolás Oresme, para fraguar una original visión filosófica y una crítica del aristotelismo medieval de naturaleza lógica, física y ontológica.

Que la pretensión de Hasdai Crescas como intelectual judío es nada menos que ofrecer una alternativa integral al maimonidismo, cuyos pilares filosófico-teológicos y halájicos son, respectivamente, el *Moré nebujim* y la *Mishné Torá*, queda claro en la introducción de su obra magna, *Or Hashem* (*Luz del Señor*). La Torá es, para Crescas, una luz que ilumina mediante los preceptos y las creencias la existencia judía, un camino tan sólo transitable para aquellos capaces de descubrir el resplandor de la *Shejiná*, de la Divina Presencia. La dilucidación racional llevada a cabo por Maimónides del carácter esotérico de la Torá, como instrumento para la salvación individual y colectiva, se le presenta a Crescas como insuficiente, contraproducente y “peligrosa”. Por más que no ahorre elogios a lo largo y ancho de *Or Hashem* a la figura del rabí cordobés y a la absoluta relevancia de su obra dentro del pensamiento judío, lo cierto es que Crescas se nos presenta como un crítico implacable de Maimónides, de lo que él considera influencia nociva de su pensamiento y de la responsabilidad de este en el deterioro de la vida espiritual de las aljamas peninsulares. Una peligrosa indeterminación se cierne, a su juicio, sobre los escritos maimonidianos por su excesiva liberalidad hermenéutica y por una autoreferencialidad que parece ignorar conscientemente a las autoridades rabínicas, lo cual enfatiza el aura de contingencia y de contradicción que algunos preceptos y muchos pasajes de la Biblia hebrea parecen presentar. La *Mishné Torá* carecería, según Crescas, de los tres requisitos fundamentales que debe poseer una obra llamada a conciliar continente y contenido, la fuente y el agua que emana de ella, la “lámpara de Dios” y la “luz del Señor”, a saber, precisión temática, exposición comprensiva y preservación del error. La dialéctica maimonidiana entre la interpretación de los preceptos y la comprensión (física y metafísica) del mundo y del hombre que se

alumbran en la Torá, tiene como resultado una indeterminación que es consecuencia, por un lado, de su empeño en obviar la dinámica propia de la disputa talmúdica, raíz esencial de lo que significa la propia halajá, y, por otro, del uso de una hermenéutica de naturaleza esotérica sólo para iniciados en la interpretación bíblica.

La alternativa cresquiana a la *Mishné Torá* nunca fue escrita. Ese libro comparable en sus aspiraciones al corpus de preceptos de Maimónides, pero libre de sus limitaciones y errores, quedará tan sólo en un proyecto y un título (*La lámpara del mandamiento*) apuntados en la introducción de *Or Hashem*. En principio, esta incapacidad o imposibilidad de hacer frente a la obra de Maimónides en un ámbito como el talmúdico –recordémoslo, un ámbito en el que RaMBaM es reconocido desde el principio y hasta nuestros días como una autoridad y un sabio por todo el judaísmo–, allí donde las competencias de Crescas eran incuestionables y reconocidas también, podría llevarnos a pensar en *Or Hashem* como una empresa fútil y fracasada desde su propio inicio. Su determinación original, desde luego, coincidía con el propósito de polemistas antimaimonidianos como Nahmánides que, desde el mismo momento en que la *Guía de perplejos* salió a la luz, no dejaron de advertir sobre su liberalidad racional y hermenéutica, sobre sus múltiples “peligros” y su socavamiento de la fe y la tradición judías. Expresado con el lenguaje de *Or Hashem*, los peripatéticos judíos “se habían ensoberbecido –aunque las palabras de la profecía habían sido cerradas y selladas– en sueños y vanidades y en ideas extranjeras”. Maimónides era considerado por sus detractores como el principal representante del influjo de esta *hojmá yevanit* (“sabiduría griega”), un concepto que, aunque no definido con claridad y en su amplitud por ninguna fuente talmúdica, lo cierto es que a lo largo de toda la Edad Media vendrá a significar un sinónimo de agnosticismo, más que de filosofía platónica o peripatética. Así, la filosofía de la religión judía que Hasdai Crescas desarrolla en *Or Hashem* se despliega sistemáticamente como un pensamiento cuyas premisas quieren diferir substancialmente de las de Maimónides, pero que, sin embargo, a diferencia de otros detractores anteriores del cordobés hace gala de un antiaristotelismo original y sofisticado y, por ende, de un antimaimonidismo que, en su formulación también original, alumbraba nuevos contenidos filosóficos.

Crescas desafía concepciones aristotélicas de la física y la metafísica ampliamente aceptadas, ofreciendo alternativas en la búsqueda de una dilucidación de sus vínculos con la tradición. Si para Maimónides, tal como afirma en la introducción a la *Guía de perplejos*, los fundamentos de la sabiduría hebrea contenidos en la Torá, es decir, el *Ma’asé bereshit*, “la obra o relato de la Creación”, y el *Ma’asé merkabá*, “el relato del carro celeste”, se identifican de forma plena “con la física y la metafísica”, respectivamente, el compromiso de Crescas en *Or Hashem* con cualquier conjunto particular de creencias sobre la existencia de Dios y sus atributos, la substancia, el tiempo, el movimiento, la eternidad o el infinito, será siempre a medias y de forma crítica. Desde su perspectiva, ni la física ni la metafísica pueden aportar motivos fiables que permitan justificar los fundamentos de la teología. Los argumentos filosóficos

pueden confirmar aquello que la Torá enseña; como razonamientos lógicos y precisos, su máxima aspiración será no entrar en conflicto con las enseñanzas de la tradición, nunca establecer sus principios fundamentales. Pero, no se trata simplemente de una cuestión de demarcación epistemológica. Si fuera así, por ejemplo, la imposibilidad de la determinación de los atributos positivos de Dios afirmada por Maimónides –y, por extensión, su idea general de una necesaria teología negativa– podría conciliarse con la propia posición de Crescas al respecto, cosa que no ocurre. La crítica a la interpretación de Maimónides exhibe una mordacidad que nos recuerda lejanamente al antifilosofismo de Yehudá Haleví y, de forma mucho más directa, al modo lógico-crítico de la polémica diacrónica de Averroes con Algazel a cuenta de su *Destrucción de los filósofos* (*Tahâfot al-falâsifa*), refutada por el Comentador en el *Tahâfot al-tahâfot* (*Autodestrucción de la autodestrucción*). Para Crescas, el uso de los conceptos de potencia, acto, causalidad eficiente o necesidad en relación con Dios por Maimónides es incompatible con la supuesta imposibilidad de aprehensión de su quiddidad. No deja de sorprender a Crescas el modo en que Maimónides niega taxativamente la correlación entre Dios y sus criaturas, a la vez que afirma y concluye que Dios es causa y primer principio de esas mismas criaturas, es decir, la existencia de una relación evidente –susceptible de ser conocida– entre él y su creación.

El enfoque de Crescas en esta como en otras cuestiones es sumamente singular y ecléctico. Siguiendo con un asunto tan relevante como el de la decibilidad de lo divino, encontramos cómo, a pesar de rechazar la lógica argumentativa de Maimónides, acepta, sin embargo, su concepción general de que el ser humano no puede entender la verdadera esencia de Dios y que tampoco puede predicar de él sino negativamente. Junto a ello, tal como podemos leer en *Or Hashem*, hay otros modos de atribución que sí pueden, en este caso, establecer un puente entre la limitación gnoseológica humana y la ontología divina. Hay atributos que son “relativos” a la esencia de Dios, los cuales no describen esta naturaleza íntima divina, pero sí afirman caracterizaciones que la acompañan. Poseedores de la misma naturaleza que los atributos humanos, son infinitos en número. Dado que la quiddidad de una sustancia no puede concebirse aparte de su existencia, ni su existencia aparte de aquella, “la existencia de un atributo no puede concebirse aparte de lo que describe, ni lo que describe aparte del atributo. Esto incluye el bien absoluto que contiene todas las especies de perfecciones” (*Or Hashem* I, 3, 3). Crescas, ya lo hemos mencionado al principio, propicia la fusión en el magma de sus propias ideas, de referencias de origen diverso, al margen de credos y épocas. Así, por ejemplo, esta crítica a la teología racional negativa maimonidiana se hace extensiva a la posición de Gersónides (1288-1344) al respecto y a su opinión de que los atributos humanos y los atributos divinos son comunes en esencia, pero divergentes en cantidad (*Milhamot 'Adonai* III, 3). Siendo la teoría cresquiana, en principio, también una crítica frontal a la teoría de los atributos de Gersónides, termina, sorprendentemente, como un desarrollo creativo de esta. Y más sorprendente aún, en la formulación de Crescas resuenan también

la crítica de Duns Escoto a la lectura tomista de la infinitud de los atributos divinos en número y en potencia postulada por Aristóteles, así como la visión neoplatónica de Alfonso de Valladolid en su rechazo del pensamiento aristotélico-maimonidiano, a saber, la diferenciación entre la esencia indefinible de Dios y los atributos relacionados con esa esencia.

El intento, por parte de Crescas de alumbrar una cosmología a contrapelo de la física aristotélica es una de sus contribuciones más importantes a la historia de la filosofía. Crescas, como siempre, se nutre de un conjunto de fuentes eclécticas de forma original en su propósito de ofrecer una visión personal al respecto. Algunas de sus opiniones más conocidas incluyen la existencia del vacío, la postulación de una infinitud de mundos o la existencia de tiempo sin movimiento. La crítica a los escritos físico-cosmológicos del Estagirita es, en extensión, un cuestionamiento de la recepción de este corpus, sintetizado por Maimónides en las “veintiséis proposiciones” en la introducción a la parte II de la *Guía de perplejos*, comentado también profusamente por Averroes y Gersónides. Pero no sólo. Esta pormenorizada revisión de la doctrina peripatética es el punto de partida para el desarrollo, por parte de Crescas, de una nueva concepción cosmológica que recoge una alternativa a la concepción aristotélica del infinito, la magnitud, el lugar, el vacío, el movimiento, el tiempo, la fuerza, la materia y la forma. Estas ideas son, como bien sabemos, esenciales para la física, la cosmología y la matemática, tal como son concebidas en forma de nuevo paradigma por la Modernidad. Digamos como mero apunte que Hasdai Crescas, más allá de Aristóteles, defiende la posibilidad de una magnitud infinita compatible con el movimiento circular, acepta la posibilidad de la existencia del vacío como una sugerente extensión incorpórea infinita o afirma la posibilidad de un número infinito de causas y efectos. Que tales intuiciones por parte de un pensador abocado al olvido o situado en una suerte de *no-man's-land* filosófica por el canon occidental poseen más implicaciones y conexiones de las que ese precario estatus manifiesta, es algo que algunos estudiosos desde comienzos del pasado siglo no han hecho más que evidenciar. Las investigaciones seminales de Harry A. Wolfson mostraron y clarificaron ya, por ejemplo, la naturaleza de la influencia de Crescas en Spinoza (1632-1677), cómo la discusión spinoziana de la idea de infinito desarrollada en la *Ética* (I, 15), a la vez que los argumentos contrarios a su existencia y su refutación están tomados directamente de Crescas. Por su parte, las similitudes entre Crescas y Giordano Bruno (1548-1600) no son algo que haya pasado inadvertido a los estudiosos de la obra del pensador judío. Bruno nunca cita a Crescas directamente. Sin que pueda probarse la conexión directa entre ambos, sin embargo, algunas argumentaciones dialécticas en contra de la pluralidad de mundos respiran un cierto aire de familia con las presentaciones críticas que Crescas realiza en *Or Hashem* (I, 2).

Pero, no es *Or Hashem* la única aportación relevante desde el punto de vista intelectual de Hasdai Crescas. El rabino barcelonés dedicó su vida al servicio público como líder comunitario en unos tiempos de desesperación para la judería hispana en el tránsito de los siglos XIV-XV. A pesar de condicionamientos y limitaciones de toda clase que mermaron

su capacidad para producir un legado filosófico-teológico aún más relevante, Crescas fue capaz de redactar algunos escritos notables que dan muestra de su genio y agudeza, así como de la conciencia de su responsabilidad como líder político. En este último sentido, la “Epístola a los judíos de Aviñón”, escrita inmediatamente después de los pogromos del infausto año de 1391, es un relato de los horrores inimaginables que padecieron las comunidades judías –conversiones masivas, suicidios, muertes y la pérdida de grandes eruditos de la Torá–, así como de la propia tragedia personal de Crescas, el asesinato de su único hijo. Esta carta no es sólo un alegato frente a la destrucción de unas comunidades plenas de vitalidad e imbricadas plenamente en la vida peninsular, sino que es un documento teológico-político en clave de declaración de principios, de toma de posición ideológica y estratégica que quiere ofrecerse a un hipotético interlocutor cristiano capaz de poner fin a las persecuciones y al estado de excepción del judaísmo hispano.

Si la agitación social y las tensiones económicas en Castilla y Aragón fueron un componente determinante en el desarrollo de las persecuciones de 1391, no menos importante lo fue el odio religioso larvado durante décadas y exacerbado, finalmente, en forma de violencia extrema. Como catalizador de un rencor cristiano donde atavismos y prejuicios se fundían, la intolerancia religiosa dio en aquellos años un salto cualitativo hasta el empeño por aniquilar o hacer desaparecer al contrario, en este caso al judío. Para contrarrestar los esfuerzos cristianos por convertir a los judíos, Crescas compuso dos obras polémicas, de las que sólo se conserva una, el *Sefer Bitul Iqqare Ha-Nošrim* (*La inconsistencia de los dogmas cristianos*). Pudiendo remontarse la tradición polemista judía siglos atrás, sin embargo, este recurso lógico-dialéctico, el uso de razonamientos filosóficos, supone una novedad, que Crescas comparte contemporáneamente con Profiat Durán (c. 1340-1415) y que tiene como precedente los *Ta’anot* de Moisés ben Salomón de Salerno (s. XIII). Escrita en catalán alrededor de 1397-98, *La inconsistencia* es una obra que cuestiona el dogma cristiano con argumentos lógico-filosóficos y sin recurrir a citas de la Biblia. En sus páginas, Crescas, que demuestra un profundo conocimiento de la teología y el dogma cristiano, ofrece argumentos razonados para rebatir los principios fundamentales del cristianismo a partir de unos “principios generales” que considera necesarios para el correcto planteamiento de la polémica. Esta decisión metodológica es, a su vez, la explicitación de cómo entiende Crescas, en términos precisos, la dialéctica fe-razón, concepción aplicable tanto al judaísmo como al cristianismo: la fe no fuerza al intelecto a creer algo contradictorio; el poder divino no contradice los primeros principios lógicos ni sus conclusiones; la divinidad busca el bien del ser humano y le conduce a la máxima perfección. En el debate racional subsiguiente entre las posiciones judía y cristiana, la consistencia de los principios lógicos y metodológicos anteriores es reforzada por Crescas con dos presupuestos complementarios, a la vez que decisivos: si la argumentación de cada una de las dos religiones en la polémica es similar en su resultado, aunque diferente en sus formas de presentación, la posición judía posee, por la propia lógica

histórico-salvífica y la posesión original de la Ley divina, “presunción de veracidad”; la fe es, en cualquier caso, el elemento final determinante, el conocimiento más excelso, tan sólo cuestionable en su modo de presentación por la no-contradicción lógica de los “argumentos libres de toda duda”. La inconsistencia del cristianismo, a fin de cuentas, estriba para Crescas en que es un conjunto de creencias que conducen al intelecto a la contradicción, una religión que vendría a sostener la concepción de un Dios que parece tornar plausible el absurdo de una doctrina cuyos principios, entre los que se encuentran junto a otros dogmas la idea de pecado original, el misterio de la trinidad o la concepción virginal de Jesús, entran en contradicción con la razón.

Aunque *La inconsistencia de los dogmas cristianos* fue la respuesta intelectual más directa de Crescas a los pogromos de 1391, sin embargo, los argumentos que esgrime en favor del amor infinito de Dios en *Or Hashem* y sus profundas reflexiones sobre el sentido de la fe y su relación con la historia del pueblo hebreo, fueron también una respuesta a las dificultades que vivieron él y su comunidad. De hecho, la conciliación de la fe, la racionalidad y el devenir de la historia, ya había sido abordada previamente por él en su *Sermón de Pascua*. Como hemos comentado anteriormente, Hasdai Crescas fue un reputado talmudista, un especialista en la halajá cuyos comentarios y sermones, muchos de ellos perdidos, influyeron en la vida espiritual de las comunidades judías del exilio. Algunos de sus *responsa* son conocidos porque fueron citados por halajistas posteriores, pero este *Sermón* es la única obra cresquiana que contiene material halájico y que ha llegado a nosotros íntegra. A partir del estudio de manuscritos de las colecciones de Harvard y del Vaticano, el profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén Aviezer Ravitzky, identificó el texto del *Sermón*, su carácter distintivo y el innegable parecido entre sus ideas y las de *Or Hashem*, publicándolo en 1988. Aunque se trata de un texto de reducida extensión, posee una indudable complejidad y abarca, en la línea de las homilías del *Shabat ha-Gadol*, temas halájicos y reflexiones teológicas. En el *Sermón*, Crescas indaga sobre la experiencia fiducial y su epitome en la historia judía bajo la forma de la experiencia radical de la Pascua primigenia. Cercano a la filosofía escolástica cristiana de Aquino y Escoto desde el punto de vista metodológico y hermenéutico, mas no doctrinal, el rabino barcelonés desarrolla, a partir de la comprensión del acontecimiento pascual, una sugerente teoría antropológica de los milagros que se inspira en Avicena (c. 980-1037) y en su maestro Nissim Gerondi. Dos cuestiones, en particular, deben, a su juicio, ser dilucidadas: si la fe es, en términos generales, un acto de voluntad y, en segundo lugar, cuál es el papel que los milagros desempeñan en la experiencia de fe. Crescas trata estas cuestiones desde un punto de vista en el que lo filosófico y lo teológico se aúnan en la búsqueda de una comprensión general del fenómeno, lo cual incluye, también, dado que los milagros pueden tener como protagonista un actor o un individuo, una indagación profetológica. Así, la realización de milagros se atribuye a ciertas cualidades especiales que residen en el “protagonista” u “hacedor” de los mismos, no tanto a la repentina ruptura del orden natural merced a la acción divina

o a la implantación de la divinidad en la naturaleza de la Creación. El vínculo entre la voluntad y la fe religiosa es determinante en este asunto, una cuestión nada accesoria si tenemos en cuenta la substancia histórica de la fe judía y lo decisivo de esta *emuná* frente a la intemperancia y las dificultades de la vida en el exilio. Si los milagros y la profecía, si la revelación sinaítica trascienden la voluntad personal y pueden obligar a un testigo de estos fenómenos a creer, ¿qué sentido tiene entonces una religión concebida como una experiencia donde se recompensa el creer y se castiga la incredulidad? Una fe exigida o resultado de los milagros no parece necesitar de la elección humana. Crescas responde a esta cuestión en el *Sermón de Pascua* del mismo modo que en toda su obra, de forma sutil y razonable: la fe no puede ser una obligación autoimpuesta, pero sí podemos elegir qué clase de fe tener, gozosa o rencorosa, alegre o melancólica; una fe abierta a comprender racionalmente sus circunstancias o una fe ajena a cualquier esfuerzo racional y, por ende, tal como reza la Torá, al placer y a la alegría del servicio: “escoge la vida para que vivas tú y tu descendencia” (Dt 30, 19).

Todas estas y otras cuestiones y temáticas fundamentales son abordadas en las dos secciones del monográfico sobre Hasdai Crescas que se ofrecen en este y en el próximo número de la revista. Una aproximación necesaria para comprender el destino dentro del propio judaísmo del corpus cresquiano es el estudio de la realidad comunitaria de las aljamas hispanas, de su evolución y de su disolución, de sus vínculos con las estructuras políticas cristianas contemporáneas a las mismas. Así, las Ordenanzas de 1396, redactadas por Hasdai Crescas como líder político de los judíos de Aragón, son un ejemplo privilegiado del ideario teológico-político de la élite judía en tiempos de excepcionalidad que, al mismo tiempo, ponen en evidencia la naturaleza de la organización comunitaria tal como se había desarrollado desde los siglos anteriores. El artículo del profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona, Mario Macías, “The King and Jewish Authority: Political Foundations of the Catalan Jewish Communities in Royal Domains (14th C.)”, ofrece una visión general del contexto jurídico y político de las comunidades judías catalanas en el siglo y medio previo a los pogromos de 1391. Su contribución muestra la compleja red de circunstancias, prescripciones y fundamentaciones teóricas que darán forma al entorno social de los judíos catalano-aragoneses, a partir de un estudio donde se confrontan las fuentes judías y no-judías. El autogobierno comunitario judío se construyó desde la convergencia de intereses de la legislación real y la producción normativa y teórica de las propias comunidades, una realidad poliédrica, sometida al vértigo permanente de circunstancias críticas. Hasdai Crescas es ejemplo personal y privilegiado de un líder judío en el que las figuras tradicionales del *nasí* y el *gaón*, el estadista y el sabio talmúdico, se funden, un mediador capaz de gestionar los “privilegios” y las excepciones concedidas a una comunidad singular por los monarcas cristianos a sus súbditos judíos, a la vez que de formular un marco teórico y normativo, una producción legal comunal.

Del carácter heurístico de las ideas e intuiciones filosóficas cresquianas, así como de su influjo en el pensamiento posterior, fundamentalmente

en la ciencia y la filosofía que se alumbran en la Modernidad, dan cuenta los tres artículos siguientes de la presente sección monográfica. El carácter determinante del pensamiento cresquiano como un conjunto de intuiciones intelectuales alternativas a la comprensión medieval del hombre y el mundo, su crítica vehemente al paradigma aristotélico transmitido por la *falsafa*, son abordados por el profesor de la Universidad de São Paulo, Alexandre Leone, en “Infinity, Divine Transcendence and Immanence in *Or Hashem*”. Su análisis del *opus maior* de Crescas pone el foco en la crítica del rabino catalán al uso, por parte de Maimónides, de este peripatetismo islámico en su intento por sustentar y probar la existencia, unidad e incorporeidad de Dios, presentado en el *Moré nebuqim* como un ser necesario y absolutamente trascendente frente a la contingencia del mundo. Leone trae a colación cómo Crescas elabora en *Or Hashem* un concepto alternativo de Ser necesario. Alternativo, porque en él las nociones antitéticas de inmanencia y trascendencia divinas se abren a una nueva comprensión que da cabida, en clave relacional, tanto a la esencia simple, una e inefable de esa divinidad como a sus infinitos atributos. Como consecuencia de este vínculo, Crescas viene a defender que el universo, ontológicamente contingente, es infinito en su actualidad, siendo Dios así causa primera, eterna y constante, entelequia y “Lugar del Mundo”. José María Sánchez de León, profesor de la Universidad de Barcelona, analiza en “The Death of the Heavens: Crescas and Spinoza on the Uniformity of the World” el papel de Crescas y su impronta en Baruch Spinoza en el tránsito de la cosmología medieval a la moderna concepción del cosmos. Crescas se nos ofrece como un importante ejemplo del modo en que la dialéctica entre la concepción peripatética y la cosmovisión presente en la revelación provoca, a pesar de la primacía y del carácter normativo de la segunda, la substitución del paradigma aristotélico, favoreciendo el camino a la concepción moderna del universo. Algunas de las ideas más sugerentes y novedosas –a pesar de su profunda raíz tradicional– que Crescas presenta en *Or Hashem* serán desarrolladas por Spinoza, el cual radicaliza algunos de sus rasgos fundamentales. Esta radicalización, sostiene Sánchez de León, socava la noción tradicional del *Deus absconditus* y provoca en Spinoza el remplazo de la religión por la filosofía como “auténtica revelación divina”. Que las reflexiones críticas de Hasdai Crescas en torno a la substancia ontológica de la física aristotélica son imprescindibles para comprender la cosmovisión moderna es algo que los artículos de este monográfico reiteran y evidencian. El profesor de la Universidad de Barcelona, Miguel Ángel Granada, examina en su artículo la concepción del espacio infinito y del tiempo en Hasdai Crescas y su influjo posible en la obra de Gianfrancesco Pico della Mirandola y Giordano Bruno. La presencia de Crescas, explícita en el *Examen vanitatis* (1520) de Pico, fue hecha extensible a Bruno por parte de Harry A. Wolfson. Sin embargo, el artículo del profesor Granada realiza una comparación de la crítica al peripatetismo efectuada por Hasdai Crescas y por Bruno para llegar a unas conclusiones realmente reveladoras: a excepción de dos puntos, Bruno pudo alcanzar sus posiciones con independencia

de Crescas, a partir de su propia lectura crítica de Aristóteles y de su conocimiento de los desarrollos de la escolástica medieval y del concepto neoplatónico del tiempo. La singular y diferencial definición de Crescas del espacio y del tiempo como atributos divinos, en un sentido netamente metafórico, algo que Pico no recoge, es en Bruno, por el contrario, una definición del espacio, del tiempo y de la materia como infinitos y atributos reales de un Dios que es, también, intelecto, espacio y materia, en tanto que unidad indiferente de opuestos.

Para concluir, en "Hasdai Cresques's Impact on Fifteenth-Century Iberian Jewish Philosophy and Polemics", Daniel J. Lasker, profesor emérito del Departamento de Pensamiento Judío de la Universidad Ben Gurión del Néguev, indaga en las causas que podrían justificar el triste y paradójico destino de la obra de un pensador de la talla intelectual de Crescas. Aunque sus obras se estudian en la actualidad con interés en el mundo

académico, sin embargo, su impacto en el judaísmo tradicional ha sido casi inexistente. El hecho de que no desarrollara su obra jurídica y talmúdica, le alejó desde el principio de aquellos a los que el rabinismo considera fuentes y referencias fundamentales. Su obra filosófica, sugerente y provocadora alternativa al aristotelismo-maimonidismo, es de compleja lectura, más apta para suscitar una renovada "perplejidad", por su fondo y por su forma, que para disolverla. Destaca Lasker que, si bien Crescas fue recordado y valorado en el siglo inmediato a su muerte, en ese mismo periodo ya se podían atisbar cuáles terminarían siendo las causas de su olvido posterior. La historia de la recepción de la obra de Crescas en el siglo XV demuestra hasta qué punto sus posturas polémicas, dogmáticas y filosóficas fueron mayoritariamente rechazadas, incluso por aquellos que eran considerados sus seguidores más cercanos.