

La dialéctica de los modos de conocimiento en Ḥasdai Crescas

José Antonio Fernández López¹

Recibido: 24 de noviembre de 2020 / Aceptado: 21 de diciembre de 2020

Resumen. La importancia filosófica de Ḥasdai Crescas (c. 1340-1411) reside en su desarrollo de un pensamiento dotado de profundidad y originalidad donde convergen la concepción judía tradicional, las fuentes aristotélicas y neoplatónicas, pero también la nueva ciencia desarrollada en el siglo XIV. A lo largo de las páginas de *Or Hashem* Crescas trata de demostrar la contradicción existente entre el aristotelismo maimonidiano y la tradición judía. Para su autor, quien profesa la religión judía puede y debe hallar en ella la fundamentación racional de su fe. Desde un posicionamiento intelectual que privilegia el conocimiento fiducial por encima de las especulaciones racionales, Crescas, no obstante, lleva la racionalidad hasta sus límites en un ejercicio de crítica filosófica que no escatima esfuerzos de comprensión y contrastación de todas las teorías que en las páginas de *Or Hashem* son examinadas. Objetivo del presente artículo es el estudio específico del debate fe-razón en la obra de Crescas, en concreto, en su análisis de los atributos divinos. Queremos mostrar la singularidad, las contradicciones, el carácter heurístico y los límites de una forma de filosofía antifilosófica única en la historia del pensamiento judío medieval.

Palabras Clave: Ḥasdai Crescas, Maimónides, aristotelismo, racionalidad, fe, tradición.

[en] The dialectic of the modes of knowledge in Hasdai Crescas

Abstract. The philosophical importance of Hasdai Crescas (c. 1340-1411) lies in his development of an original and deep thought in which traditional Jewish conception, Aristotelian and neoplatonic sources converges, but also the new science developed in the fourteenth century. Throughout the pages of *Or Hashem* Crescas tries to demonstrate the contradiction between Maimonidean aristotelism and Jewish tradition. For him, those who profess Jewish religion can and must find in it the rational foundation of his faith. From an intellectual position that favors fiducial knowledge over rational speculation, Crescas nonetheless takes rationality to its limits in an exercise in exhaustive philosophical criticism to understand and contrast all theories that are examined *Or Hashem*. The objective of this article is the specific study of faith-reason debate in Crescas's work, in particular in his analysis of divine attributes. We want to show the singularity, contradictions, heuristic character and limits of a form of anti-philosophical philosophy unique in the history of medieval Jewish thought.

Keywords: Hasdai Crescas, Maimonides, aristotelism, rationality, faith, tradition.

Sumario. 1. Filosofía postmaimonidiana en el ocaso de Sefarad. 2. La iluminación intelectual en *Or Hashem*. 3. La alternativa fiducial frente al racionalismo peripatético. 4. El conocimiento de los atributos divinos y los límites de la filosofía. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Fernández López J.A. (2021). La dialéctica de los modos de conocimiento en Ḥasdai Crescas. *De Medio Aevo* 15(1), 103-114.

1. Ḥasdai Crescas: Filosofía postmaimonidiana en el ocaso de Sefarad

No es exagerado caracterizar la filosofía judía postmaimonidiana medieval como un diálogo permanente con la *Guía de perplejos*. Las controversias en el seno del judaísmo sobre el alcance y los límites del racionalismo maimonidiano, que afectaron a las aljamas ya incluso en tiempos de Maimónides,

también enmarcan los desarrollos distintivos de la tradición filosófica judía en la España cristiana desde finales del siglo XIV y durante el siglo XV². La controversia exegética en torno a la *Guía* proveyó de una matriz intelectual para el debate ideológico y el aprendizaje intelectual que llamó la atención de los estudiosos de las comunidades judías. También dio forma a los debates contemporáneos hispanohebreos sobre el estudio de la filosofía y sus vínculos

¹ Universidad de Murcia (España)
E-mail: joseantonio.fernandez13@um.es
ORCID: 0000-0001-8569-1290

² En torno a la controversia maimonidiana y sus epígonos, véase: Kodozoy, Maud (2009), "No Perpetual Enemies: Maimonideanism and The Beginning of the Fifteenth Century", en Robinson, James T. (ed.), *The Cultures of Maimonideanism*, Leiden, Brill, 149-170; Silver, Daniel Jeremy (2012), *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden, Brill, 41-68; Septimus, Bernard (1982), *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge, Harvard University Press, 61-74.

con el estudio del Talmud, la cábala o la exégesis bíblica.

De acuerdo con las apreciaciones de Herbert Davidson, en el amplio espectro de las actitudes judías sobre el debate fe-razón, encontramos a una serie de autores, entre los que se incluyen Hasdai Crescas y Shem Tov ibn Shem Tov, que se inclinan hacia una oposición, ya sea moderada o radical, al racionalismo maimonidiano. Estos autores, de los cuales el único que puede ser considerado como un filósofo original es Crescas, comparten una relectura neoplatónica de la cosmología medieval peripatética y consideran la cábala como una fuente autorizada de conocimiento religioso³. Por su parte, dentro de la nómina de los defensores “ortodoxos” del racionalismo maimonidiano en el judaísmo hispano del siglo XV se hallan autores de una variedad de escritos que abarcan los distintos ámbitos de la obra de Rabí Moisés. Así, por ejemplo, los tratados filosóficos de Abraham Bibago o Joseph ben Shem Tov, escritos homiléticos como los de Abraham Shalom, la obra exegética de Isaac Abarbanel o comentarios de la *Guía* como los realizados por Profiat Durán (Efodi) o por Shem Tov ben Joseph ben Shem Tov⁴. Todos ellos se sitúan en la estela de la solución maimonidiana a la dialéctica fe-razón frente al criticismo de Gersónides y de Crescas. Entre las singularidades de estos interpretes de la *Guía*, que comparten la enseñanza de la filosofía en las aljamas con el resto de las tareas intelectuales y espirituales vinculadas a la transmisión y enseñanza de la Tradición, se encuentra su rechazo frontal a identificar en sentido estricto la *hojmá yevanit*, la “sabiduría de los griegos”, con la “filosofía griega”. La Mishná, en *masejet Sotá*, enseña que los acontecimientos históricos tienen una influencia en el comportamiento cotidiano de la comunidad judía, pero, también, que ese comportamiento puede subvertir negativamente la historia y desencadenar trágicos acontecimientos para Israel. A partir de una lectura negativa de las consecuencias de la inculturación helenística del judaísmo, los sabios judíos prescribieron una propedéutica preventiva que incluía la prohibición del estudio de la *hojmá yevanit*⁵. El Talmud de Babilonia (*Sotá* 49b: 1-20) profundiza en la cuestión. En una suerte de diálogo con la Gemará que es, a su vez, una lectura comparativa de la historia, las páginas finales de este tratado desgranar una ca-

suística que posee una doble intencionalidad: por un lado, reivindicar la superioridad de la tradición judía sobre cualquier otra manifestación; por otro, asumir la posibilidad de un cierto relativismo frente a la complejidad de los acontecimientos históricos y las circunstancias sociopolíticas que garantice siempre el bien mayor, es decir, la supervivencia de Israel⁶. El racionalismo religioso judío en la Edad Media se sentirá claramente incómodo con la prohibición talmúdica de la “sabiduría griega”. Maimónides será el principal representante de una empresa cuyo objetivo consiste, podríamos decir, en una redefinición del concepto de *hojmá yevanit* encaminada a limitar el significado del término a una especie de lenguaje codificado, superado por el tiempo, y que, por lo tanto, “no plantea ninguna limitación a la agenda intelectual del filósofo”⁷. En cualquier caso, y aunque ninguna fuente talmúdica indique lo que se realmente se incluye en esta “sabiduría griega”, lo cierto es que a lo largo de toda la Edad Media la determinación de este contenido será objeto de controversia, basculando entre la opinión de aquellos para los que abarca la literatura, la retórica y la filosofía, si bien no necesariamente la instrucción en la lengua griega, y la de aquellos para los que “sabiduría griega” sería un sinónimo de agnosticismo, pero no de filosofía platónica o peripatética.

La filosofía de la religión judía de Hasdai Crescas (c. 1340-1411) se despliega como un sistema de pensamiento cuyas premisas difieren substancialmente de las de Maimónides, quien, a su juicio, desarrolla un racionalismo religioso en estrecha –y excesiva– dependencia del helenismo filosófico⁸. Nacido en Barcelona en el seno de una importante familia de comerciantes y rabinos, fue una de las principales autoridades rabínicas de su tiempo. Líder político de los judíos de Aragón, sólido exponente del polemismo judío contra el cristianismo, discípulo de Rab Nissim Gerondi (1320-1376), será testigo directo de los pogromos de 1391, que significarán el inicio del ocaso de la vida judía en la Península. Hasta su muerte, Crescas seguirá siendo la cabeza espiritual de la judería española, tratando en un contexto extremadamente hostil de proveer a las comunidades judías de un renovado liderazgo⁹. Desde el punto de vista intelectual, el objetivo de Crescas no es lograr una armonización entre la razón y la revelación divina a

³ Davidson, Herbert (1983), “Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century”, en Cooperman, Bernard David (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 106-145.

⁴ Véase Girón-Negrón, Luis (2001), *Alfonso de la Torre's 'Visión Deleytable'. Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Brill, Leiden, 46-47.

⁵ Mishná, *Sotá* 9: 14: “Con la guerra de Tito se prohibió el uso de las coronas a las novias y que se enseñara el griego al propio hijo”.

⁶ Cfr. Novak, David (2019), *Athens and Jerusalem. God, Humans and Nature*, Toronto, University of Toronto Press, 3-7.

⁷ Berger, David (1997), “Judaism and General Culture in Medieval and Early Modern Times”, en Schacter, Jacob. J. (ed.) *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration*, Northvale (NJ), Jason Aronson, 92. Sobre el significado del término y el ámbito de su aplicación, véase: Blidstein, Gerald (1997), “Rabbinic Judaism and General Culture: Normative Discussion and Attitudes” (Ibid., 3-7); Lieberman, Saul (1962), “The Alleged Ban on Greek Wisdom” en S. Lieberman (ed.) *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the 1 Century B.C.E. – IV Century CE*, New York, Jewish Theological Seminary, 101-114.

⁸ “Sueños, vanidades e ideas extranjeras”. Crescas, Hasdai (2018), *Or Hashem* (ed. Weiss, Roslyn), Oxford, Oxford University Press, 23. (Traducción nuestra).

⁹ Una semblanza biográfica de Hasdai Crescas en: Baer, Yitzhak (1998), *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 506-509, 539-541.

costa de esta última, sino mostrar la propia racionalidad intrínseca de la Torá y lo erróneo e innecesario que resulta para el judaísmo forzar la Escritura desde una hermenéutica ajena a su propia semántica. En este sentido, su obra fundamental, *Or Hashem (Luz del Señor)*, explicita un rechazo al racionalismo de corte aristotélico-maimonidiano y, más en concreto, a la idea de la superioridad e infalibilidad de la interpretación metafísica de la realidad del estagirita. La plural y compleja comprensión del cosmos de Aristóteles, afirma, no incurre solo en contradicción con la tradición judía, sino, también –y esto es fundamental– con la verdadera comprensión empírica y racional del mundo. La importancia filosófica de Crescas reside en su desarrollo de un pensamiento dotado de profundidad y originalidad donde convergen la concepción judía tradicional, las diversas fuentes aristotélicas, el pensamiento neoplatónico del apóstata Abner de Burgos y la nueva ciencia desarrollada en el siglo XIV por hombres como Jean Buridán y Nicolás Oresme. Como acertadamente ha destacado Harvey, para un profano en la historia del pensamiento y de la tradición judías, desconecedor de la historia del judaísmo hispano, Crescas podría pasar por un estudioso original y revolucionario de la nueva ciencia medieval, un precursor del judaísmo herético moderno, un ferviente secularista admirador de los fenómenos naturales, opuesto a lo sobrenatural. Aceptado esto, podría parecer de los más incongruentes, de hecho, el descubrir que en la historia de la filosofía judía Hasdai Crescas es conocido como un antirracionalista de tendencias esotéricas, intransigente defensor de la religión frente a la filosofía¹⁰. Pero, lo cierto es que la modernidad y relevancia para el pensamiento posterior de Crescas descansa en esta sorprendente alquimia, en la que aportaciones de cualidades sumamente diferentes a una base tradicional depurada conforman una fascinante y caleidoscópica aleación. De hecho, de su importancia e impronta da cuenta la inequívoca influencia de su obra en Baruch Spinoza, fundamentalmente en su concepción de la esencia de Dios y en la idea de determinismo. Las investigaciones de Wolfson, en las primera décadas del siglo pasado, clarificaron la verdadera naturaleza de

la impronta cresquiiana en el autor de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*. La versión de Crescas del argumento cosmológico de la existencia de Dios, su discusión sobre la idea de infinito, los argumentos en contra de su existencia y la refutación de estos están tomados directamente de Crescas¹¹.

A lo largo de las páginas de *Or Hashem*, Crescas tratará de demostrar la contradicción existente entre el aristotelismo y la tradición judía a cuenta de la idea de Dios, la creación del mundo, la providencia individual y la inmortalidad del alma. Para su autor, quien profesa que la religión judía es la revelación divina puede y debe hallar en ella la fundamentación racional de su fe. No parece incongruente, en un mundo transformado vertiginosamente en lugar hostil para el ser humano, amplificada esta percepción para el hombre judío por la intemperancia histórica padecida por sus comunidades, la alianza y fusión en el pensamiento de Crescas de la investigación de la naturaleza, la preservación de la tradición y el cuidado de las aljamas, todo ello expresión de una personal forma de compromiso espiritual¹². La fascinante paradoja que brota de la obra de Crescas consiste en que, aún cuando su crítica anti-aristotélica sirvió al objetivo teológico de anular en gran medida los cimientos sobre los que descansaba el racionalismo maimonidiano, bloqueando así la búsqueda de alternativas científicas al mismo, sin embargo, lo hará de tal modo que anticipa aspectos de un pensamiento moderno que aún estaba a siglos de distancia¹³. Su posible influencia en pensadores como Pico della Mirandola o Giordano Bruno en el Renacimiento y la mencionada en Spinoza, su concepción de la existencia del vacío, la infinitud de mundos o la existencia de tiempo sin movimiento, ha sido visto como un punto de inflexión en la historia de la filosofía y de la ciencia¹⁴. Si partes de su teología, al igual que su comprensión determinista del libre albedrío humano, fueron rechazados rotundamente por los eruditos sefardíes posteriores, la contundencia y originalidad de su pensamiento permanecen. Objetivo del presente artículo es, junto a esta indagación de carácter general en torno el debate fe-razón, en la filosofía tardomedieval de los judíos peninsulares, el estudio específico de ese debate

¹⁰ Harvey, Warren Zev (1973), *Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, (unpublished PhD dissertation), New York, Columbia University, 10-11.

¹¹ Wolfson, Harry Austryn (1929), *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 36-37. Así, por ejemplo, los vínculos entre *Or Hashem* I, 1-3 y *Ethica* I, 15 (escolio) y la *Epístola XII*, donde Spinoza cita literalmente a Crescas en contra de la opinión de los “peripatéticos posteriores” (IV. 61-2). Véase, sobre esta influencia: Fraenkel, Carlos (2009), “Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*”, *Aleph* 9, 1, 77-111. Fraenkel presenta *Or Hashem* como la inspiración que contribuye al paso decisivo de Spinoza, más allá de la doctrina aristotélica de Dios para la integración del atributo de la extensión en la esencia activa de Dios; Melamed, Yitzhak (2014), “Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes”, en Nadler, Steven (ed.), *Spinoza and Jewish Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 204-215. Melamed pone de relieve la defensa de Crescas y Spinoza del infinito real y la importancia del uso en Crescas de la prueba aviceniiana de la existencia de Dios para el proyecto filosófico de Spinoza en su conjunto, fundamentalmente la agregación de series infinitas y la idea aviceniiana de la necesidad de una razón tanto para la existencia como para la inexistencia de las cosas, así como la impronta de Crescas en la definición spinoziana de Dios como una sustancia que consiste en infinitos atributos.

¹² Harvey 1973, 12.

¹³ Lawee, Eric (2012), “Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity (1391-1492)”, en Ray, Jonathan (ed.), *The Jew in Medieval Iberia*, Boston, Academic Studies Press, 358.

¹⁴ Véase Harvey, Warren Zev (1998), *Studies in the Physics and Metaphysics of Hasdai Crescas*, Leiden, Brill. Una amplia exposición de la cuestión en la primera parte (1-35), donde se analiza la crítica radical de Crescas a los conceptos aristotélicos de espacio, tiempo y vacío, así como su visión de un universo infinito. También, sobre esta misma cuestión: Ackerman, Ari (2017), “Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds”, *Aleph* 17, 1, 139-154.

en la obra de Crescas, en concreto, en su crítica del maimonedismo en el análisis de los atributos divinos. Queremos mostrar la singularidad, las contradicciones, el carácter heurístico y los límites de una forma de filosofía antifilosófica única en la historia del pensamiento judío medieval.

2. La iluminación intelectual en *Or Hashem*

Junto a *Or Hashem*, dos son las obras fundamentales de Hasdai Crescas que han llegado a nosotros, el *De-rašat ha-Pesaḥ* (*Sermón de Pascua*) y el *Sefer biṭṭul 'iqqare ha-nošerim* (*La refutación de los principios cristianos*)¹⁵. Esta última obra, escrita originalmente en catalán alrededor de 1397-1398, sólo ha llegado a nosotros en la traducción hebrea medieval del rabino Josef ibn Shem Tov (1451)¹⁶. En sus páginas, Crescas demuestra una buena comprensión de la teología cristiana de su tiempo. Polemiza utilizando argumentos filosóficos y lógicos contra el dogma cristiano y no citas de la Biblia. Las contradicciones y nexos entre el *Sefer biṭṭul* y *Or Hashem* plantean dudas sobre la verdadera datación de los textos, máxime cuando sabemos que el segundo fue escrito a lo largo de un extenso periodo de la vida de Crescas y concluido al final de sus días (1410)¹⁷. De acuerdo con esto, se especula que, aunque *Or Hashem* fue editado en su forma final años después de la composición de la *Refutación*, muchas parte de ella precederían a la polémica, cambios de perspectiva de Crescas a partir de estadios iniciales de redacción de *La luz del Señor*, incorporados a su escrito polémico¹⁸. En lo referido al *Sermón*, el fundamento racional de la creencia en los milagros, abordado desde una perspectiva filosófico-escriturística, es el punto de partida para el desarrollo de una antropología teológica estrechamente imbricada en la profetología islámica medieval¹⁹. La esencia de los milagros, la idea del libre albedrío y su relación con la economía de la salvación conforman una teoría antropológica que es en Crescas una variación de la formulada por Avicena, tal como la lee su maestro Nissim Gerondi: la realización de milagros es atribuible a ciertas cualidades especiales que residen en el sujeto que los opera y no tanto a la repentina

disrupción de la naturaleza provocada por la implantación divina en la naturaleza de la creación²⁰. En las páginas del *Sermón*, la concepción cresquiana del libre albedrío aún no había asumido las consecuencias de su lectura del determinismo de Abner de Burgos, cosa sí evidente en *Or Hashem*. Ravitzky habría demostrado que, por ejemplo, el estudio sobre el libre albedrío de la segunda presenta dos partes, escritas en épocas distintas. Los primeros cuatro capítulos presentan una teoría de la elección humana fuertemente influenciada por la obra de Abner de Burgos, mientras que los dos últimos capítulos contienen una teoría del libre albedrío copiada en extenso del *Sermón* e influenciada por nociones escolásticas, especialmente de Tomás de Aquino y Duns Escoto²¹.

Más allá de estos aspectos relevantes de crítica textual en torno al conjunto de la producción cresquiana, no cabe duda de que *Or Hashem* es la obra filosófica más importante de Crescas. Y lo es por su valor intrínseco, por su relevancia y trascendencia en el pensamiento posterior. Fue concebida como la primera parte de un ambicioso proyecto en dos volúmenes que su autor pretendía escribir y que, desafortunadamente, no pudo ser llevado a cabo. Se ha especulado con que, probablemente, en parte debido a su papel de líder comunitario después de los pogromos de 1391, sólo tuvo tiempo de redactar el primer libro de la serie, junto con la introducción general a ambos volúmenes. Esta introducción que precede a *Or Hashem* da cuenta del doble propósito del proyecto y de su justificación: ofrecer un marco comprensivo que permita al hombre judío desarrollar su verdadera existencia, propiciando el encuentro iluminador con la Divina Presencia (*Shejiná*). Ya que “con la luz de su Torá, Dios encendió para nosotros las dos grandes luces: la lámpara de Dios (Prov. 20, 27) y la luz del Señor (Is. 2, 5), que son los mandamientos y las creencias, respectivamente, en orden a preparar el camino de la vida para nosotros”²², la existencia del hombre judío sólo podrá configurarse en la autenticidad desde el desvelamiento de esta verdad mediante la iluminación intelectual y espiritual. El libro nunca escrito sería un estudio del corpus legal hebreo, complemento necesario de su tratado filosófico-teológico y, tal como afirma el propio Crescas, “sería apropiado

¹⁵ Crescas, Hasdai (2000), *La inconsistencia de los dogmas cristianos* (ed. del Valle, Carlos), Madrid, Aben Ezra; Ravitzky, Aviezer (ed.) (2005), *Crescas' Sermon on the Passover and Studies in his Philosophy*, Jerusalem, Magnes Press.

¹⁶ Sobre la concepción de la filosofía y de la tradición de Josef ibn Shem Tov, véase D. Forte, Doron (2020), “From Denuntiation to Appreciation. Gersonides in the Eyes of the Ibn Shem Tov Family”, en Elior, Ofer et al. (eds.), *Gersonides Afterlife. Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries*, Leiden, Brill, 120-129.

¹⁷ Weiss, Roslyn, “Crescas' Life and Works, Translator's Introduction”, en *Or Hashem*, 5.

¹⁸ Véase Harvey, Warren Zev (1980), “The term *hitdabbekut* in Crescas' definition of time”, *Jewish Quarterly Review* 71, 44-47.

¹⁹ Cf. Ravitzky 2005, 49-60.

²⁰ En su descripción del fenómeno de la profecía, Avicena identifica una categoría especial de experiencia profética vinculada a una racionalización de los milagros. Mientras que las otras categorías están localizadas en las “facultades perceptivas” del alma, una forma adicional de profecía se halla localizada en las “facultades motoras” de esta. Aunque el alma no está impresa en la materia del cuerpo, sin embargo, es capaz de alterar su propia materialidad corporal y la de otros sujetos. Avicena (1959), *Shifā': De anima V* (ed. Rahman, Fazlur, Oxford, Oxford University Press, 200-201).

²¹ Ravitzky 2005, 34-45. Por su parte, Harvey ve como probable el que la formulación de las ideas de los dos últimos capítulos y la redacción del *Sermón* precedieran a la composición de los cuatro primeros capítulos. Cf. Harvey, Warren Zev (1989), “Review of Ravitzky, Crescas' *Sermon on the Passover*”, *Tarbiz* 58, 531-535. Sobre los vínculos escolásticos del *Sermón*, cf. M. Zonta, Mauro (2006), *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, Dordrecht, Springer, 10-11.

²² *Or Hashem*, 17.

llamarlo *Lámpara del Mandamiento*” (Prov. 6, 23)²³. Cada volumen debía iluminar los dos pilares de la existencia judía, a saber, la vida espiritual en amor y confianza con Dios y el desarrollo de la naturaleza y la existencia humanas²⁴. Mientras que la intencionalidad del compendio legal sería la de una “guía de las acciones”, el trabajo filosófico tendrá como objetivo servir de “guía frente a la turbación”, para dirigir con rectitud las creencias, los dos requisitos de la perfección humana.

No cabe duda, pues, de que Maimónides es el maestro a superar, el enemigo a batir. El objetivo original del proyecto de Crescas es contrarrestar las dos grandes obras de Maimónides, escribiendo un libro filosófico “más allá” de la *Guía de perplejos* y un libro legal “contra” su *Mishné Torá*. Las razones se desgranar en la introducción. Crescas critica el que la aproximación comprensiva a la Ley realizada por Maimónides en la *Mishné Torá* procede sin registrar el debate rabínico y sin citar a los sabios de la Tradición y autoridades anteriores: “la cual procede (*Mishné Torá*) sin registrar las disputas rabínicas, a excepción de escasas referencias, y sin citar un *tanna*, un *amora*, un rabí o un *gaón*”²⁵. ¿Cómo puede un estudio legal de los preceptos obviar las fuentes de su propia autoridad normativa, se pregunta Crescas? Y es que, afirma, una suerte de indeterminación se cierne sobre los escritos maimonidianos, por su excesiva liberalidad hermenéutica y por una tendencia a la autoreferencialidad que obvia a los sabios de Israel, un aura de subjetividad que enfatiza la contingencia y la dificultad interpretativa que de por sí presentan muchos preceptos²⁶. Las limitaciones del procedimiento intelectual de Maimónides, cuya superior inteligencia y sagacidad nunca pone en duda Crescas, tienen como resultado un menoscabo de la verdad del saber al que se aspira, la cual tiene como requisito tres principios: precisión en los temas, exposición comprensiva dotada de sencillez y preservación del error. El énfasis de Maimónides en obviar las referencias anteriores, las razones y principios generales de los temas abordados, por muy sutiles y profundos que sean sus propios razonamientos, impiden un “perfecto conocimiento de materias que sólo se tendría cuando fueran conocidas en sus razones y de acuerdo con su contexto”²⁷.

Hemos dicho que un segundo propósito es escribir un libro “más allá” de la *Guía de perplejos*. La crítica mordaz y la reverencia profunda se entremezclan en la valoración que del *Môreh Nebûkîm* reali-

za Crescas. A su juicio, escrita con el fin de enseñar al pueblo judío las raíces de sus propias creencias y de iluminar los oscuros rincones de la duda, la *Guía* fracasa en su intento. “Erigida sobre débiles pilares y cimientos con el fin de sustentar los *secretos* de la Torá”²⁸, su destino –encarnado en los propios tiempos de Crescas– ha sido el de propiciar una trivialización de esa verdad, un desvelamiento en forma de radical racionalización de su certeza, que la ha hecho perder su sentido y transcendencia. Y todo ello, afirma Crescas, más allá de su sabiduría –y con seguridad a causa de su error–, a pesar de que la intención de Maimónides fue apropiada, un error –una raíz hermenéutica-metodológica, podríamos decir– encarnado desde los tiempos del autor de la *Guía* hasta ahora, contemporáneamente, por aquellos “esclavos rebeldes que convirtieron las palabras del Dios viviente en herejía, mancillaron las sagradas ofrendas y profanaron e introdujeron el envilecimiento en vez de la hermosura en las palabras del Rabí”²⁹. ¿Cuál es el error que puede convertir a un sabio profundo y piadoso en un sembrador –sin desearlo– de turbación y de discordia para Israel? Evidentemente, la *hojmá yevanit*, la sabiduría griega. De forma irónica, jugando con las palabras, afirma Crescas que “muchos de nuestro pueblo se engrandecieron para una dar una visión –aunque las palabras de la profecía habían sido cerradas y selladas– en sueños y vanidades y en ideas extranjeras”³⁰. De entre los sabios cuyo pensamiento fue desdibujado por esta sabiduría profana destaca Maimónides, a quien, parafraseando al profeta Jeremías, “los libros de los filósofos y sus discursos sedujeron y el fue seducido por sus doctrinas”³¹. Crescas se arroga un objetivo y da cuenta de una capacidad personal: la empresa de afrontar intelectualmente el reto de rebatir “las pruebas del Griego”, por cuya influencia “los ojos de Israel se han oscurecido en nuestro tiempo”³². De modo que, concluye Crescas, Israel debe ser iluminado por aquella que es la única, eficaz y pertinente “fuente de luz”, la Torá, su sabiduría y sus preceptos (Prov. 6, 23). Tarea del estudioso del ser humano y del mundo será determinar las relaciones entre “la luz” y la “lámpara” (*Or Hashem, La luz del Señor*), fundamento y pilar de una segunda parte dedicada al estudio sistemático de los preceptos. El nombre del libro que debería comprender ambos tratados sería, según el proyecto inicial, *Ner Elohim (Lámpara de Dios)*, porque “es voluntad de Dios iluminar un camino con su Torá y sus mandamientos”³³.

²³ Ibid., 23.

²⁴ Ackerman, Ari (2013), “Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification”, *AJS Review* 37, 2, 315-316.

²⁵ *Or Hashem*, 21.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 22.

²⁸ Ibid., 23. Maimónides (2005), *Guía de perplejos* (ed. Gonzalo Maeso, David), Madrid, Trotta, 56 y 58.

²⁹ *Or Hashem*, 23.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. “Me sedujiste Señor, y fui seducido” (Jer 20, 7)

³² Ibid., 24.

³³ Ibid.

3. La alternativa fiducial frente al racionalismo peripatético

La estructura de *Or Hashem* se organiza como una exposición jerarquizada de los principios de fe judíos que quiere ser una alternativa a los “trece principios de fe” expuestos sistemáticamente por Maimónides en *Hakdamá Perek Helek*. Estos principios, insiste Maimónides, deben ser guardados por cada judío que debe adherirse a ellos. No sólo identifican como judío –“ser judío” depende de “creer”–, sino que, además, son la condición personal para alcanzar la inmortalidad³⁴. La interpretación de estos principios y de su intencionalidad se convertirá en un problema de suma importancia en la vida intelectual del judaísmo medieval. En su *Rosh Amaná (Principios de fe)*, Isaac Abravanel (1437-1508) realiza una extensa formulación de la discusión en torno a este objeto de disputa maimonidiano. Su objetivo declarado es defender a Maimónides de aquellos que, como Hasdai Crescas y Josef Albo rechazan su formulación y enumeración³⁵. En cualquier caso, no deja de resultar interesante resaltar el que, al final de *Rosh Amaná*, tras veintidós capítulos de defensa de la sistematización teológica de Maimónides en la introducción al *Perek Helek*, con casi una treintena de consideraciones en torno a las críticas de Crescas y afines, Abravanel realiza en el capítulo 23 un notable cambio de perspectiva. Estando lejos de su intención impugnar a Maimónides, con una intencionalidad claramente focalizada en Crescas y Albo, cuestiona la posibilidad de formular una dogmática del judaísmo en forma de credo. El judaísmo carece de dogmas o de principios dogmáticos, afirma, y todas sus preceptos y creencias tienen una importancia y validez similar³⁶. En este punto, la hermenéutica preventiva frente a la posición de Maimónides no deja de ser paradójica, siendo como es esta una exposición “con respecto al bien que le avendrá al hombre por el cumplimiento de los preceptos, como así también sobre el mal que le acaecerá al transgredirlos”, que exige para su clarificación “recalcar en este contexto, por ser el más apropiado para ello, que los fundamentos de nuestra religión son trece principios”³⁷. ¿Cuál es el motivo para obviar o justificar, por parte de Abravanel, su carácter

dogmático y de símbolo de fe? Según él, Maimónides, al igual que otros anteriores y posteriores a él, incluido el propio Crescas, fueron llevados a postular principios en la Torá “sólo porque fueron dibujados según la costumbre de los eruditos gentiles como se describe en sus libros, porque vieron en toda ciencia, ya sea natural o matemática, raíces y principios que no deben ser negados o discutidos en contra”³⁸. De modo que, a Maimónides, *magister theologiae*, al igual que a otros maestros de cualquier ciencia, le correspondió llevar a cabo una sistematización fruto de la lógica del academicismo y no con la pretensión de postularse como una dogmática.

Crescas realiza una refutación de los trece principios maimonidianos en la primera parte del tercer tratado de *Or Hashem*³⁹. Es importante señalar cómo, para llevar a cabo la exposición y aclaración de las creencias fundamentales del hombre judío, Crescas divide su obra en cuatro libros o tratados diferentes en forma de ensayo: I) Existencia y atributos divinos, que es el fundamento de todas las creencias religiosas; II) Los seis principios que sostiene la Torá, desde la omnisciencia divina hasta el propósito de su Torá, pasando por el libre albedrío humano; III) El corpus de creencias obligatorias para el hombre judío, desde la creación hasta la venida del Mesías, donde Crescas sistematiza su propia dogmática; IV) Trece creencias susceptibles de interpretación, a partir de las fuentes judías tradicionales y la hermenéutica filosófica, para establecer la correcta opinión. El rechazo de Crescas a los principios maimonidianos es a la vez formal y material. Califica como “desconcertante” la identificación de esos principios como “fundamentos”, a la vez que no entiende su concreción numérica, sin distinguir entre “principios” y “creencias verdaderas”⁴⁰. Para él, como para su maestro Nissim, los dogmas deberían ser escogidos sobre una base inductiva, a saber, ese conjunto de creencias sin las cuales el judaísmo como religión sería insostenible⁴¹. Maimónides, por el contrario, habría ofrecido una interpretación deductiva de los dogmas: qué creencias en el judaísmo han sido realmente decretadas por la Torá, sin distinguir en el orden de su importancia y fundamentación. Hasdai Crescas introduce una nueva comprensión del término *ikarim* (“principios esen-

³⁴ Maimónides (2007), *Hakdamá Perek Helek* (ed. Sakkal, Itzhak), Jerusalén, Aish HaTorah, 205-207. Estos “trece principios” se exponen en la introducción a su comentario a la Mishná (*Sanhedrín* 10). El texto de los principios en forma de supercomentario en las pp. 99-201. La versión inglesa de A. J. Wolf en Twersky, Isadore (ed.) (1972), *A Maimonides Reader*, New York, Behrman House, 401-423. Para un estudio general, véase Hyman, Arthur (1967), “Maimonides’ Thirteen Principles”, en Altmann, Alexander (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 119-144.

³⁵ Kellner, Menachem (1980), “Rabbi Isaac Abrevanel on Maimonides’ Principles of Faith”, *Tradition* 18, 4, 345. Una edición revisada reciente: Abravanel, Isaac (2004), *Principles of Faith. Rosh Amanah* (ed. Kellner, Menachem), Jerusalem, Littman Library of Jewish Civilization.

³⁶ *Rosh Amanah*, 194-200. Por su parte, el cap. 24 realiza una defensa de esta afirmación de que el judaísmo no tiene dogmas desde una interpretación personal de la Mishná (*Sanhedrín* X, 1). Véase, sobre el sentido de esta crítica, Mihaly, Eugene (1955), “Isaac Abravanel on the Principles of Faith”, *Hebrew Union College Annual* 26, 481-502.

³⁷ *Hakdamá Perek Helek*, 27, 101.

³⁸ *Rosh Amanah*, 202.

³⁹ *Or Hashem* III, A, 242-243.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Klein-Blavatsky, Sarah (1980), “The Influence of R. Nissim Gerondi on Crescas’ and Albo’s Principles”, *Eshel Beer-Sheva* 2, 177-179. La referencia en: Lasker, David J. (1997), “CHasdai Crescas”, en Frank, Daniel y Leamon, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, New York, Routledge, 340.

ciales”). Los entiende, en un sentido metafísico-existencial, como el contenido determinado por Dios en su relación con el hombre (“Dado que el acto del agente actúa sobre aquellos sobre los que se actúa, es inevitable que haya alguna relación entre ellos”), a la vez que, en un sentido lógico, como axiomas de la religión (“Fundamentos sobre los que ha sido erigida la casa de Dios [...] donde la ausencia de uno cualquiera de ellos hace que toda la Torá colapse”)⁴². Desde esta comprensión, los principios del judaísmo son esas creencias sobre las cuales, a modo de clave de bóveda, se erige toda la estructura de la religión judía y sin las cuales no podría ser la religión revelada que es. En línea con lo anterior, Crescas divide las diversas doctrinas judías en cuatro categorías: *shosharim* (“raíces”) o *hatjalot* (“principios), sin los cuales es inimaginable la revelación de la Torá; *pinot* (“pilares”), ideas cuya aceptación hace posible, en general, la creencia en la revelación; *de‘ot amittot* (“doctrinas verdaderas”) o *emutot amittot* (“creencias verdaderas”), enseñadas de hecho en la Torá; *de‘ot usevarot* (“doctrinas y teorías), de las que la Torá no da una enseñanza definitiva⁴³. Esta división de dogmas, única en la historia del pensamiento judío, aunque tendrá escaso impacto en las discusiones posteriores, sin embargo, es esencial para comprender el marco del debate filosófico de Crescas y su posicionamiento sobre diversas materias abordadas en *Or Hashem*⁴⁴.

Los principios básicos de todo monoteísmo, aplicables, de hecho, incluso a la creencia en un Primer motor inmóvil aristotélico o en una Causa primera, son la preparación necesaria para las creencias que fundamentan el teísmo específicamente judío. Como recordamos, en la introducción a la segunda parte de la *Guía de los Perplejos*, Maimónides expone las “veinticinco proposiciones de los peripatéticos para demostrar la existencia, unidad e incorporeidad de Dios”, a las que suma una vigésimo sexta, “la de la eternidad del mundo”⁴⁵. Una síntesis de ciencia aristotélica ampliada en los siguientes capítulos 1 y 2 como justificación probatoria de las tres principales creencias relacionadas con Dios: existencia, unidad e incorporeidad⁴⁶. La demostración de la existencia de Dios que ya hicieron Aristóteles, sus comentaristas Temistio y Alejandro de Afrodisia y, posteriormente, Avicena, Al-Fārābī, Al-Ghazālī y Abraham ibn Daud, afirma Crescas, fue sistematizada por Maimónides “declarando concisamente sus proposiciones para aclarar este principio fundamental, y viendo conveniente unir a él dos preciados principios más, a sa-

ber, que Dios es uno y que no es ni un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo”⁴⁷. Si a lo largo de la primera y la segunda parte del primer tratado de *Or Hashem*, Crescas explica y critica estas premisas aristotélicas, así como las variaciones del argumento cosmológico mediante el cual Maimónides demuestra la existencia de Dios, en la tercera parte Crescas analiza el verdadero significado de estas tres creencias y “el modo en el que podemos llegar a un conocimiento de estas”⁴⁸. En la explicitación de estos principios, realiza una extensa crítica del estudio maimonidiano de los mismos a cuenta de la necesidad de excluir a Dios toda atribución para evitar contradicciones⁴⁹. En síntesis, lo que Maimónides afirmaba al respecto era que en Dios no se admite nada sobreañadido a su esencia, y que los numerosos atributos de diversos sentidos que se encuentran en las Escrituras para designarle se refrieren a la “multitud de sus actos, no de su esencia”⁵⁰. Lo que mueve a los hombres a creer que Dios tiene atributos, remarca, es algo semejante a lo que mueve a aquellos que, por ejemplo, afirman su corporeidad: “quien lo admite no se siente impulsado por la especulación intelectual, sino que se atiene al sentido literal de la Escritura”⁵¹.

Para Crescas, la lógica interna de las demostraciones que el autor de la *Guía* despliega en la negación de cualesquiera atributos a Dios es inconsistente. De hecho, su impugnación es una reiteración del rechazo al principio hermenéutico-metodológico que sostiene la empresa intelectual del *Moré Nebúkîm*. ¿Qué sentido tiene, parece decir Crescas, utilizar sutiles argumentos para racionalizar el mundo de las relaciones entre el Creador y las criaturas, para, acto seguido, levantar una muralla epistemológica en torno a la idea de Dios en forma de teología negativa radical? Por ello, resulta inconsistente el uso de la relación potencia-actualidad que vincula a Dios con otros seres, la idea de necesidad aplicada a la imposibilidad de aprehensión de la quiddidad divina, la afirmación explícita de que el nombre de Dios, el Tetragrámaton, es la significación de su esencia, la atribución a Dios del término “conocimiento” como su esencia, cuando eso implica, necesariamente, composición en él. A juicio de Crescas, por los motivos anteriores, no deja de resultar sorprendente cómo Maimónides pueda concluir que no hay correlación entre Dios y ninguna de sus criaturas, ya que, “es ineludible que Dios es causa y primer principio, y una causa es causa de un efecto, del mismo modo que un primer principio es primer principio de aquello de lo cual

⁴² *Or Hashem* II, 20.

⁴³ A las dos primeras dedica el tratado II, mientras que a las segundas el tratado III.

⁴⁴ Cf. Kellner, Menachem (1986), *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford, Oxford University Press, 108-139.

⁴⁵ *Guía* II, 235.

⁴⁶ *Guía* II, 1-2, 240-248.

⁴⁷ *Or Hashem* I, 30.

⁴⁸ *Or Hashem* I, 3, 97. Véase Harvey 1998, 46-77.

⁴⁹ *Guía* I, caps. 50-60. La teoría de los atributos divinos de Crescas es desarrollada en extenso en *Or Hashem* I, 3.1-5 y II, 1.4; 2.3.

⁵⁰ *Guía* I, 52, 146. Véase sobre esta cuestión, Wolfson, Harry Austryn (1965), “Maimonides and the Unity and incorporeality of God”, *The Jewish Quarterly Review* 56, 2, 112-136.

⁵¹ *Guía* I, 53, 147.

es, de modo que es evidente que hay relación entre Dios y sus criaturas⁵². El enfoque de Crescas es sumamente singular y ecléctico. Por un lado, no tiene reparos en coincidir con la idea básica maimonidiana de que el ser humano no puede entender la verdadera esencia de Dios, y que tampoco pueden hablar de él sino negativamente. Pero, tal como podemos leer en *Or Hashem*, hay otro tipo de atributos, aquellos que son “relativos” a esencia de Dios. Estos atributos no describen la esencia divina, pero sí describen cosas que siempre acompañan la esencia divina, de la misma manera, afirma citando al autor del cabalístico *Sefer Yeşirá*, “que una llama acompaña a un carbón vivo”⁵³. Poseedores de la misma esencia que los atributos humanos, son infinitos en número. Dado que la esencia de una sustancia no puede concebirse aparte de su existencia, ni su existencia aparte de su esencia, “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”⁵⁴. Junto a lo ya mencionado, la vía ecléctica de Crescas propicia la fusión, en el magma de sus propias ideas, de referencias de pensadores judíos, gentiles y conversos. Así, por ejemplo, la crítica a la teología racional negativa maimonidiana de Gersónides y su opinión de que los atributos humanos y los atributos divinos son comunes en esencia, pero divergentes en cantidad⁵⁵. Siendo la teoría cresquiana, en principio, también una crítica frontal a la teoría de los atributos de *Las guerras del Señor* de Gersónides (al que en *Or Hashem* se llama R. Levi), termina sorprendentemente como un desarrollo creativo de esta⁵⁶. Esto parecería ser compatible con la crítica de Duns Scotus a la comprensión que Tomás de Aquino realiza de Aristóteles sobre la infinidad de los atributos divinos tanto en número como en fuerza⁵⁷, así como la visión neoplatónica de Abner de Burgos en su rechazo del pensamiento aristotélico-maimonidiano, a saber, la diferenciación entre la esencia indefinible de Dios y los atributos que relacionados con esa esencia⁵⁸.

A tenor de lo anterior, no es de extrañar que en la determinación de la dialéctica fe-razón en cuestiones tan esenciales como, por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios, las soluciones que aporta Crescas tengan un evidente halo de problematicidad. De modo retórico se plantea, en la introducción al primer tratado, si es apropiado investigar la posibilidad de llegar a conocer “el verdadero significado de este principio fundamental sólo sobre la base de la Tradición, es decir, bajo la autoridad de la Torá, o si llegar a conocerlo también por medio de la especulación y la investigación filosófica”⁵⁹. Aunque es una verdad evidenciada por la Torá, sostiene, hay una vía racional que posibilita la demostración de la existencia de Dios, una afirmación que “puede ser clarificada si los términos que la componen lo son, así como las relaciones existentes entre ellos”⁶⁰. Este argumento, de índole metafísica, insiste en la idea de que el único modo de probar la existencia de Dios es a través de la necesidad de una primera causa⁶¹. Crescas concluye que la filosofía puede demostrar la existencia de una causa simple del mundo, pero no puede llegar a la singularidad del Dios de la Biblia, e insiste en que ninguna prueba filosófica puede establecer por sí misma cualquiera de los “principios fundamentales” del judaísmo: “incluso si reconocemos la existencia de una primera causa para los efectos que la siguen, ¿cómo podemos llegar a que ella sea causa única de todos los existentes?”⁶² Todo lo cual no deja de resultar insatisfactorio y aporético. Y es que, en los argumentos de Crescas parecen converger dos modos complementarios y contradictorios a la vez de conocimiento. Por un lado, tenemos la afirmación taxativa, referida a la prueba metafísica, de que la existencia de Dios “ha sido probada más allá de toda duda” y cuya conclusión explícita que “es Dios –es decir, el determinante de la existencia sobre la inexistencia”⁶³. Pero, en sentido opuesto, ninguna fundamentación física o metafísica puede alcanzar de manera fiable una verdad fundamental teológica: “lo que esta clase de confusión enseña es que aquello

⁵² *Or Hashem* I, 3.3, 105

⁵³ *Sefer Yeşirá* I. 6. En *Or Hashem* I, 3.3, 112.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Milhamot 'Adonai* III, 3.

⁵⁶ Harvey, Warren Zev (2020), “Crescas’ Relationship to Gersonides”, en Elijor, Ofer et al. (eds.) *Gersonides Afterlife. Studies on the Reception of Levi ben Gerson’s Philosophical, Halakic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries*, Leiden, Brill, 80.

⁵⁷ Shlomo Pines ha comparado su doctrina de los atributos con las doctrinas escotistas al respecto. Sugiere al respecto que Escoto, por ejemplo, podría ser la fuente de la noción cresquiana de “bondad divina”, sin que ello pueda ser concluyente. En cualquier caso, afirma, no hay evidencias de que Crescas leyera directamente en latín ni a Escoto ni ningún otro escolástico, siendo su escolasticismo “implícito”. Pines, Shlomo (1997), “Scholasticism after Thomas Aquinas and the teachings of Hasdai Crescas and His Predecessors”, en Harvey, Warren Zev e Idel, Moshe (eds.), *S. Pines, Studies in the History of Jewish Thought* (“The Collected Works of Shlomo Pines” V), Jerusalem, Magnes Press, 1997, 489–589. Una perspectiva general de la cuestión en Zonta 2006, 3-13.

⁵⁸ Véase Sadik, Shalom (2011), “The definition of Place in the Thought of Abner of Burgos and Rabbi Hasdai”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 22, 233–246.

⁵⁹ *Or Hashem* I, 30.

⁶⁰ *Ibid.*, I, 3.1, 97

⁶¹ *Ibid.*, I, 3.2, 100: “Independientemente de si las causas y los efectos son finitos o infinitos, debe haber, en cualquier caso, una causa para la totalidad de estos. Porque si todos fueran efectos, sólo tendrían existencia posible con respecto a sí mismos y requerirían de un determinante para determinar su existencia sobre su no-existencia. Es Dios, quien es la causa de todos ellos, la causa que determina su existencia”. Sobre esta “prueba metafísica”, véase Harvey 1998, 84-88. Harvey, sigue, en parte, a S. B. Urbach (*The Philosophical Teachings of Rabbi Hasdai Crescas*, Jerusalén, WZO, 1961, 116, 140-147) en la valoración crítica de la argumentación cresquiana.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Or Hashem* I, 3.2, 100.

que provee la verdad con respecto a estas tesis, hasta el día de hoy, no ha sido plenamente comprendido recurriendo a los filósofos; de hecho, lo único que ilumina estas profundas dificultades es la Torá⁶⁴. Por ello, desde su perspectiva, aunque el argumentario filosófico pueda coincidir o confirmar lo que la Torá ya enseñó, y en tanto que un razonamiento adecuado nunca puede entrar en conflicto con la enseñanza de la Tradición, las pruebas aportadas por la filosofía no pueden, en última instancia, establecer ninguno de los principios fundamentales (“solo la Torá y la Tradición proporcionan la verdad plena”)⁶⁵.

4. El conocimiento de los atributos divinos y los límites de la filosofía

Pero donde, sin duda, el eclecticismo y la virtud heurística del pensamiento cresquiano adquieren una sorprendente virtualidad es en sus reflexiones en torno a la unicidad de Dios⁶⁶. Sorprende de nuevo la paradójica inversión intelectual que se realiza a cuenta de su reivindicación de la verdad de la *Qabalah*, de la Tradición. Sin citar a ninguno de ellos, pero hallándose todos implícitamente presentes en su reflexión crítica, Crescas acepta el argumento escéptico de Al-Ghazālī que concluye que la filosofía es incapaz de demostrar la unicidad de Dios porque es incapaz de no afirmar lógicamente la posibilidad de otros o muchos Dioses, a la vez que los contrargumentos de Maimónides y Averroes al respecto, con el propósito de demostrar la debilidad e inviabilidad de cualquier argumentación racional a favor de este atributo divino. En su *Tahâfut al-Falâsifa* (*La incoherencia de los filósofos*), discusiones 5-7, Al-Ghazālī mantiene que la unidad de Dios no puede ser conocida por la razón, sino sólo por vía profética. De acuerdo con la razón, podría haber más de un Dios, dado que “existencia necesaria” no implica necesariamente “unidad”. ¿Por qué no podría haber dos Dioses existientemente necesarios e independientes?⁶⁷ Esta posibilidad es también la posibilidad de la existencia de dos seres no fruto de ninguna causa y, a la vez, creadores y eficaces causalmente. ¿Por qué no podría concebirse, se pregunta de nuevo, la existencia de dos series causales diferentes, una de las causa

de los cielos y otra causa de los cuatro elementos, o de los cuerpos, o de los intelectos? “La incapacidad de los filósofos de negar ambas cuestiones, afirma, se ha manifestado clara”⁶⁸. Si se acepta racionalmente, tal como sostienen Averroes y Maimónides, que hay una unidad en el mundo que percibimos empíricamente, debe colegirse que “en este mundo” sólo hay un Dios. Sin embargo, de acuerdo con Al-Ghazālī, un Dios puede Gobernar una parte de la creación y un Dios distinto la otra. Y aún más radicalmente, aunque nuestro mundo fuera uno solo e interconectado, y en él sus distintos planos fueran gobernados por un mismo Dios, podría haber muchos mundos, cada uno de ellos coherente y cohesionado, regidos cada uno de ellos por un único Dios⁶⁹. De modo que la razón, concluye parcialmente Crescas, ante esta variedad de argumentaciones cuya lógica es irrefutable es incapaz de establecer ninguna clase de monoteísmo, tan sólo la fe puede hacerlo: “para erradicar esta confusión y esta duda, para abolir todo escepticismo con respecto a este principio fundamental, la Torá abre nuestros ojos, los ojos de la comunidad de creyentes, para decir *Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, uno es el Señor* (Dt 6,4)”⁷⁰.

Ya lo hemos referido al comienzo de este estudio. Una de las contribuciones más importantes de Crescas a la historia de la filosofía es su superación de la ciencia aristotélica⁷¹. Esta crítica es realizada de forma sistemática en *Or Hashem* I, 2. Mezclando fuentes diversas que van desde la nueva física trecentista, pasando probablemente por la obra perdida de Abner de Burgos *La nueva filosofía*⁷², a una relectura heurística de las aportaciones de la Tradición, Crescas se sirve de ellas de forma original en su objetivo de desplegar una visión personal al respecto. Algunas de sus opiniones más conocidas, ya lo hemos indicado anteriormente, incluyen la existencia del vacío, la postulación de una infinitud de mundos y la existencia de tiempo sin movimiento. Subvertir la enorme y decisiva influencia del pensamiento científico de Aristóteles y de sus comentaristas musulmanes y judíos no era un objetivo menor. La gran enciclopedia científica de Aristóteles se ofrecía como una objetiva, lógica y sistemática “reducción a ley y a fórmula de todos los objetivos que pueden mover el pensamiento humano: Dios, el mundo sublunar y supralunar, la

⁶⁴ Ibid., I. 3.1, 97.

⁶⁵ Ibid., I. 3.5, 119. Cf. Weiss 2018, 8.

⁶⁶ La discusión de esta cuestión en I, 3.4.

⁶⁷ Al-Ghazālī (2009), *The Incoherence of the Philosophers* (ed. Marmura, Michael E.), Provo, Brigham Young University, 85. Sobre esta cuestión, véase Harvey, Warren Zev (2019), “The Problem of Many Gods in al-Ghazali, Averroes, Maimonides, Crescas and Sforno”, en Veltri, Giuseppe et al. (eds.), *Sceptical Paths. Scepticisms from Antiquity Through Early Modern Period and Beyond*, Boston, De Gruyter, 83-98; Ackerman 2017, 139-154.

⁶⁸ *The Incoherence*, 113.

⁶⁹ *Or Hashem* I, 2.1; I, 2.4, 82. Cf. Harvey 2019, 89-90.

⁷⁰ *Or Hashem* I, 2.4, 114.

⁷¹ Para esta síntesis, de entre la abundante bibliografía al respecto, cf. Wolfson 1929, 38-66; Pines 1997, 501-520; Davidson, Herbert (1987), *Proofs of Eternity. Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press, 249-270; Sadik 2011, 233-246; Harvey 1998, 7-20.

⁷² Isaac ben Josef ibn Pulgar, filósofo, poeta y polemista que vivió en Castilla a mediados del siglo XV, afirma en su *Ezer ha-Dat* que Abner criticó las opiniones de Aristóteles con respecto a la idea de vacío en su libro científico *La nueva filosofía*. Cf. Sadik, Shalom (2008), “Rabbi Hasdai Crescas’ critique of Aristotelian science and the lost book of Abner of Burgos”, *Tarbiz* 77, 133-56.

existencia humana, el intelecto, el lenguaje”⁷³. Si el pensamiento de Aristóteles encarnaba la representación de la racionalidad y de la ciencia, no podía entrar en contradicción con la fe. A esta labor de conciliación se entregarán Ibn Daud, Averroes y Maimónides. Frente a ellos, tradicionalistas como Al-Ghazālī y Yehudá Haleví se oponen asistemáticamente a las tesis aristotélicas con argumentos metafísicos, desde una teología de la naturaleza que prima el dato revelado frente las divergencias cosmológicas con el mismo. Es aquí donde reside la verdadera potencia y singularidad del pensamiento cresquiano: una exposición crítica sistemática de Aristóteles que, no siendo ajena al dato revelado, sin embargo, anticipa el tránsito a la Modernidad científica. Sirvan el siguiente ejemplo.

Como ya hemos indicado, la primera parte de la crítica a Aristóteles es a su vez, una exposición de la *Física* tal como Maimónides la sintetiza en sus “veintiséis proposiciones” y es comentada por Averroes y Gersónides. La segunda parte es una revisión y crítica de los conceptos de infinito, magnitud, lugar, vacío, movimiento, tiempo, fuerza, materia y forma nos ofrece una nueva concepción cosmológica. Centrándonos en la idea de infinito, digamos de modo extremadamente sintético lo siguiente: Hasdai Crescas, más allá de Aristóteles, postula la posibilidad de una magnitud infinita a la que hace compatible con el movimiento circular; acepta la posibilidad de la existencia del vacío, el cual vendría a ser una extensión incorpórea infinita; afirma la posibilidad de un número infinito de causas y efectos⁷⁴. De modo coherente con la concepción heurística anterior, en la cuarta parte de *Or Hashem*, Crescas argumenta que “si otro universo u otros muchos podrían existir”. Argumentos que dotan de plausibilidad esta hipótesis son, por un lado, el que al margen de si el universo llegó a ser por voluntad o por necesidad, “¿qué hubiera podido impedir a esa voluntad o necesidad crear otro mundo o mundos además de este?”; y por otro, establecida la creación del mundo como un acto de voluntad divina producto de su gracia, mayor número de mundos implica una sobreabundancia de esa misma gracia, “es razonable que haya muchos mundos aquí”⁷⁵. Además, más allá de las posibles e inconsistentes objeciones a los argumentos anteriores (imposibilidad del vacío, imposi-

bilidad inductiva de lo plural y perfección del agente)⁷⁶, dado que el espacio es una extensión infinita y que son posibles un número infinito de magnitudes, puede inferirse el que podría haber un número infinito de mundos⁷⁷. Pero, en cualquier caso, afirma Crescas, puesto en que todos los argumentos filosóficos mencionados, ya sean en apoyo de una conclusión afirmativa o negativa, “no hay nada que determine la verdad sobre esta cuestión”, estableciendo, eso sí “la posibilidad de pluralidad”, se hace necesario reforzar esta plausibilidad desde la interpretación que de este asunto realiza la Tradición. El Talmud de Babilonia, en el tratado *Avodah Zarah*, enseña que “Dios viaja a través de dieciocho mil cielos”⁷⁸. La intención de los sabios aquí, indica Crescas, es mostrar que “la providencia de Dios atraviesa todos esos mundos”⁷⁹. Dicho esto, concluye de forma irónica: “no hay ninguna razón para extender esta discusión desacreditando las analogías que el Filósofo (Aristóteles) presentó para establecer que sólo hay un mundo”⁸⁰.

En 1584 se publican en Londres, impresos en italiano, los diálogos *De la causa, el principio y el uno, La cena de las cenizas y Del infinito: el universo y los mundos*, escritos por Giordano Bruno. Defensor del sistema copernicano, en estos *diálogos metafísicos* Bruno presenta los fundamentos ontológicos y cosmológicos de una concepción del universo en la cual se afirma la necesidad de un universo infinito y eterno, homogéneo y el que hay pluralidad de mundos, en el sentido de sistemas planetarios a partir de la identificación de las estrellas como astros circundados por planetas. Las similitudes entre Crescas y Bruno no son algo que haya pasado inadvertido para los estudiosos de la obra del pensador judío⁸¹. A diferencia de Pico della Mirandola, Bruno nunca menciona a Crescas directamente, se ha destacado el hecho de que las argumentaciones dialécticas en contra de la pluralidad de mundos no pueden rastrearse en las obras peripatéticas, ni en las del propio Aristóteles, pero, sin embargo, están estrechamente emparentadas con las presentaciones críticas de Crescas en *Or Hashem* I, 2⁸². La casi certeza del conocimiento por parte de Bruno de los escritos de Judá Abravanel (León Hebreo), quien conoce y cita a Crescas de forma recurrente, aumenta la plausibilidad de esta im-

⁷³ Millás Vallicrosa, José María (1930), “Crescas’ Critique of Aristotle: Review of Wolfson, H. A. *Crescas’ Critique of Aristotle*”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 90, 256-257.

⁷⁴ *Or Hashem* I, 2.1, 70-83.

⁷⁵ *Or Hashem* IV. 2, 334.

⁷⁶ *Or Hashem* IV. 2, 335-336.

⁷⁷ Cf. I, 2.1, 82; I, 2.15, 93; I, 2.19, 96; Wolfson 1929, 117-118; Harvey 1998, 8-13, 23-40; Ackerman 2017, 139-154.

⁷⁸ TB *Avodah Zarah* 1, 3b.

⁷⁹ El análisis del importante tratamiento de la providencia divina que realiza Crescas (*Or Hashem* II, 2.1-6) desborda las páginas de este ensayo. Digamos simplemente que Hasdai Crescas, desde posiciones antimaimonidianas, subsume el cuidado providencial de los individuos consecuente con el intelecto como una forma menor de la providencia general que opera sobre la naturaleza. Cf. Touati, Charles (1971), “La providence divine chez Hasday Crescas”, *Daat* 10, 15-31; Sadik, Shalom (2010), “Human Choice and Animal Will in Jewish Philosophy at the end of the Middle Ages”, *Jewish Studies Internet Journal*, 9, 181-203.

⁸⁰ *Or Hashem* IV. 2, 337.

⁸¹ Langermann, Tzvi (2007), “East and West in Hasdai Crescas”, en Langermann, Tzvi y Stern, Josef (eds.), *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature*, Dudley, Peeters, 247.

⁸² Véase: Zonta, Mauro (2001), “The influence of Hasdai Crescas’ Philosophy on Some Aspects of Sixteenth-Century Philosophy and Science”, en Helm, Jürgen y Winkelmann, Annette (eds.), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, Leiden, Brill, 71-76.

pronta y, por extensión, de la influencia de Crescas en la cosmología moderna.

5. Conclusiones

Crescas es, sin lugar a duda, un ejemplo más que notable de singularidad y originalidad en la historia de la filosofía judía medieval. Sus críticas a la ciencia peripatética y a la síntesis de esta realizada por Maimónides representan una aportación relevante en la crisis del paradigma científico clásico que propicia la irrupción de ciencia moderna. Desde una óptica y un posicionamiento intelectual que privilegia la plausibilidad del conocimiento fiducial por encima de las especulaciones racionales, Crescas, no obstante, lleva la racionalidad hasta sus límites en un ejercicio de crítica filosófica y científica que no escatima esfuerzos de comprensión y contrastación de la vasta panoplia de teorías que en las páginas de *Or Hashem* son examinadas. Por más que sus soluciones apelando a la Tradición nos parezcan limitadas o de una circularidad incuestionable, ellas no afloran nunca sino tras un deslumbrante ejercicio de racionalidad crítica en el que se evidencia la completa aprehensión intelectual de aquello de lo que se pretende mostrar sus propias incongruencias. El dato revelado y el contenido sapiencial actualizado por la cadena de la Tradición se utilizan por Crescas como evidencias, dotadas de una certeza racional y fiducial, que ponen el corolario escéptico a los límites de la estricta racionalidad. Praxis, pues, filosófica, en *Or Hashem* la filosofía es impugnada “filosóficamente” en la búsqueda de una

resolución positiva del misterio del cosmos y del hombre. Construido como una ejercitación lógica, el argumentario cresquiano adopta la forma de un razonamiento en cuyas conclusiones aflora una duda racional o una certeza negativa a la que se ciñe, como contrapunto, una sutil hermenéutica del dato revelado. Y aquí reside su originalidad.

Sin embargo, contrariamente a lo que podría haberse esperado de tal logro, Crescas no dejó tras de sí una importante corriente judía de pensamiento como sí fue el caso de Maimónides o de Nahmánides, este último desde una perspectiva tradicionalista vinculada también al fenómeno de la cábala. La profunda crisis del judaísmo peninsular en el siglo XV no podía ser un marco propicio en el que integrar el nuevo y original modo de pensar de Crescas. Tampoco resultaba propicio, en un contexto de conversiones en masa y de persecución, su desinhibido recurso a la cita de eruditos cristianos o de apóstatas. Pero, tal vez no sea erróneo pensar que, una vez propiciada la refutación de la interpretación aristotélica maimonidiana y llegado el modelo de ciencia concebido por el estagirita a una crisis definitiva que obligaba a su substitución, las ideas de Crescas ya no resultaban ni necesarias ni determinantes. En cualquier caso, más allá de estas razones y del lugar indiscutible de Maimónides en la historia del pensamiento judío, la impronta de Crescas y el valor de sus aportaciones intelectuales han permitido el que su obra se mantenga como una insoslayable referencia para cualquier aproximación a la dialéctica fe-razón no sólo en el judaísmo, sino en el pensamiento occidental.

6. Referencias bibliográficas

- Abravanel, Isaac, *Principles of Faith. Rosh Amanah* (ed. Kellner, Menachem), Jerusalem: Littman Library of Jewish Civilization, 2004
- Ackerman, Ari, “Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification”. *AJS Review* 37/2 (2013): 315-331.
- Ackerman, Ari, “Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds”. *Aleph* 17/1 (2017): 139-154.
- Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers* (ed. Marmura, Michael E.), Provo: Brigham Young University, 2009.
- Baer, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona: Riopiedras, 1998.
- Crescas, Ḥasdai, *Or Hashem* (ed. Weiss, Roslyn), Oxford: Oxford University Press, 2018
- Crescas, Ḥasdai, *La inconsistencia de los dogmas cristianos* (ed. del Valle, Carlos), Madrid: Aben Ezra, 2000.
- Davidson, Herbert, “Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century”, en Cooperman, Bernard David (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, 106-145.
- Davidson, Herbert, *Proofs of Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987
- 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): 77-111.
- Frank, Daniel y Leamon, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, New York, Routledge, 1997.
- Forte, Doron, “From Denuntiation to Appreciation. Gersonides in the Eyes of the Ibn Shem Tov Family”, en Elijor, Ofer et al. (eds.), *Gersonides Afterlife. Studies on the Reception of Levi ben Gerson’s Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries*, Leiden: Brill, 2020, 120-129.
- Girón-Negrón, Luis, *Alfonso de la Torre’s ‘Visión Delectable’. Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Brill: Leiden, 2001.
- Harvey, Warren Zev, *Hasdai Crescas’s Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, (unpublished PhD dissertation), New York, Columbia University, 1973.

- Harvey, Warren Zev, "The term *hitdabbekut* in Crescas' definition of time", *Jewish Quarterly Review* 71 (1980): 44-47.
- Harvey, Warren Zev, *Studies in the Physics and Metaphysics of Ḥasdai Crescas*, Leiden: Brill, 1998.
- Harvey, Warren Zev, "The Problem of Many Gods in al-Ghazali, Averroes, Maimonides, Crescas and Sforno", en Veltri, Giuseppe et al. (eds.), *Sceptical Paths. Scepticisms from Antiquity Through Early Modern Period and Beyond*, Boston: De Gruyter, 2019, 83-98.
- Harvey, Warren Zev, "Crescas' Relationship to Gersonides", en Elijor, Ofer et al. (eds.), *Gersonides Afterlife. Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries*, Leiden: Brill, 2020, 79-90.
- Hyman, Arthur, "Maimonides' Thirteen Principles", en Altmann, Alexander (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge: Harvard University Press, 1967, 119-144.
- Kellner, Menachem, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Kodozoy, Maud, "No Perpetual Enemies: Maimonideanism and the Beginning of the Fifteenth Century", en Robinson, James T. (ed.), *The Cultures of Maimonideanism*, Leiden: Brill, 2009, 149-170.
- Langermann, Tzvi, "East and West in Hasdai Crescas", en Langermann, Tzvi y Stern, Josef (eds.), *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature*, Dudley: Peeters, 2007, 229-248.
- Lawee, Eric, "Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity (1391-1492)", en Ray, Jonathan (ed.), *The Jew in Medieval Iberia*, Boston: Academic Studies Press, 2012, 350-391.
- Lieberman, Saul, "The Alleged Ban on Greek Wisdom" en S. Lieberman (ed.) *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century CE*, New York: Jewish Theological Seminary, 1962, 101-114.
- Maimónides, *Guía de perplejos* (ed. Gonzalo Maeso, David), Madrid: Trotta, 2005.
- Maimónides, *Hakdamá Perek Helek* (ed. Sakkal, Itzhak), Jerusalén: Aish HaTorah, 2007.
- Melamed, Yitzhak, "Ḥasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes", en Nadler, Steven (ed.), *Spinoza and Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 204-215.
- Millás Vallicrosa, José María, "Crescas' Critique of Aristotle: Review of Wolfson, H. A. *Crescas' Critique of Aristotle*". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 90 (1930): 256-261.
- Novak, David, *Athens and Jerusalem. God, Humans and Nature*, Toronto: University of Toronto Press, 2019.
- Pines, Shlomo, "Scholasticism after Thomas Aquinas and the teachings of Ḥasdai Crescas and His Predecessors", en Harvey, Warren Zev e Idel, Moshe (eds.), *S. Pines, Studies in the History of Jewish Thought* ("The Collected Works of Shlomo Pines" V), Jerusalem: Magnes Press, 1997: 489-589.
- Ravitzky, Aviezer (ed.), *Crescas' Sermon on the Passover and Studies in his Philosophy*, Jerusalén, Magnes Press, 2005.
- Sadik, Shalom, "Rabbi Ḥasdai Crescas' critique of Aristotelian science and the lost book of Abner of Burgos", *Tarbiz* 77 (2008): 133-56.
- Sadik, Shalom, "The definition of Place in the Thought of Abner of Burgos and Rabbi Ḥasdai", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 22 (2011): 233-246.
- Septimus, Bernard, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Schacter, Jacob. J. (ed.) *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration*, Northvale (NJ): Jason Aronson, 1997.
- Silver, Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, Leiden: Brill, 2012.
- Wolfson, Harry Austryn, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- Wolfson, Harry Austryn, "Maimonides and the Unity and incorporeality of God", *The Jewish Quarterly Review* 56/2 (1965): 112-136.
- Zonta, Mauro, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, Dordrecht: Springer, 2006.
- Zonta, Mauro, "The influence of Hasdai Crescas' Philosophy on Some Aspects of Sixteenth-Century Philosophy and Science", en Helm, Jürgen y Winkelmann, Annette (eds.), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, Leiden: Brill, 2001, 71-78.