

A CARTA SOBRE O INFINITO DE ESPINOSA COMO RECEPÇÃO DA CRÍTICA DE CRESCAS A MAIMÔNIDES

Alexandre Leone*

Resumo

Na *Carta sobre o Infinito* Espinosa cita a prova da existência de Deus feita por Hasdai Crescas (1340 - 1411), que fez a mais veemente crítica ao aristotelismo medieval judaico. A crítica de Crescas começa pela refutação das 26 proposições que Maimônides usou para com elas provar a existência de um Deus radicalmente transcendente. As primeiras três negam a possibilidade do infinito atual. Crescas em sua crítica à terceira proposição argumenta em prol da existência da série infinita de causas e efeitos, entendendo a causa primeira como causa ontológica imante de a toda série e que é determinante para a existência dos infinitos efeitos. Para Crescas essa causa primeira simultânea aos seus infinitos efeitos é Deus. Eis a primeira formulação da imanência na filosofia judaica. Ler Espinosa a luz da crítica de Crescas a Maimônides faz emergir a relação de recepção que esse filósofo moderno mantém com a filosofia judaica medieval.

Palavras Chave: Espinosa, Infinito, Crescas, Maimônides, Existência de Deus.

Abstract

In *Letter on the Infinite* Spinoza cotes the proof for existence of God elaborated by Hasdai Crescas (1340 - 1411), who made the most vehement critique of Jewish Medieval Aristotelianism. Crescas's critique begins with the refutation of the 26 propositions that Maimonides used to prove the existence of a radically transcendent God. The first three deny the possibility of actual infinite. Crescas in his criticism of the third proposition argues for the existence of infinite series of causes and effects. He understands the first cause as immanent ontological cause of each element of the whole series. According to Crescas, this first cause determinant and simultaneous with the existence of the infinite effects is God. This is the first formulation of immanence in Jewish philosophy. Read Spinoza on the light of Crescas' critique to Maimonides brings out the relationship of reception that this modern philosopher keeps with Medieval Jewish Philosophy.

Keywords: Spinoza, Infinite, Crescas, Maimonides, Existence of God.

* Doutor em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2008) com Pós-Doutorado em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da FFLCH da USP (2013).

I

Sobre a relação de Baruch Espinosa com o pensamento judaico, escrevia, já há quase cem anos, Meyer Waxman, em um artigo que, hoje, é um clássico, que este é um tema que então já era debatido por gerações (WAXMAN, 1929, p. 411-430). Naquele momento o debate era com relação ao grau de proximidade do pensamento de Espinosa com a filosofia judaica medieval e, dentro do paradigma histórico, da influência da matriz judaica em seu sistema. Waxman lembra que uma das primeiras indicações dessa relação é atribuída a Leibnitz, que de modo muito erudito afirmava então que a fundação do sistema de Espinosa poderia ser traçada até o neoplatonismo dos filósofos árabes, o qual foi transmitido por meio da leitura de Maimônides. É certo que Espinosa demonstra conhecer bem o *Guia dos Perplexos*, que quase certamente estudou diligentemente quando ainda era aluno das academias rabínicas de Amsterdã, em sua juventude. A afirmação de Leibnitz parece favorecer um dos lados desse debate tal como ele se deu no final do século XIX, quando dois acadêmicos alemães sustentavam teses opostas. Por um lado, Manuel Joël, buscou provar que Espinosa apresentaria grande dependência de diversas fontes da filosofia judaica medieval, em especial de Maimônides e de Hasdai Crescas. E assim sustentava que haveria uma forte continuidade entre as ideias de Espinosa e as das fontes judaicas anteriores. Por outro lado, Kuno Fischer, minimizava ao máximo esta relação, ressaltando a ruptura entre o espinosismo e o pensamento judaico.

Em seu artigo, Waxman assume prudente e retoricamente uma posição intermediária (WAXMAN, 1929, p. 412) ao afirmar que o conceito de influência, tão central no tipo da história da filosofia paradigmática no início do século XX e adotada também por ele, não deveria ser construído no sentido de significar empréstimo ou imitação. Ao invés a noção de influência deveria ser entendida como percepção da existência de pontos de contato entre o pensamento de Espinosa e as tradições sapienciais judaicas medievais, principalmente a filosofia e a cabala. Para sintetizar sua posição Waxman usa o termo alemão *anregungspunkte* (pontos de excitação), que ele entende como quando uma forma de pensamento supre outra de um poder motivador (motive power), dando-lhe impulso numa certa direção. Como exemplo, no caso de Espinosa, Waxman nota um interessante paralelismo entre os três temas centrais discutidos na *Ética*, a saber, Deus, o Homem e a felicidade, com estrutura semelhante encontrada em duas obras centrais da filosofia judaica medieval: *Sefer Emunot Ve-Deot* (*O Livro das Crenças e das Opiniões*) de Saadia Gaon e o *Moré Nevukhim* (*Guia do Perplexos*) de Moisés Maimonides. Segundo Waxman, apesar Espinosa afastar-se das ideias em geral afirmadas por estes filósofos judeus medievais, seu pensamento parece mover-se através da mesma atmosfera. Isso certamente ecoa em seu pensamento maduro, mesmo quando faz a crítica daquelas tradições sapienciais recebidas por ele na juventude.

Outro que escreveu sobre esse assunto foi Leo Strauss. Em *Spinoza's Critique of Religion*, Leo Strauss interpreta o pensamento de Espinosa como sendo motivado pela crítica à ideia do Deus radicalmente transcendente defendida por Maimônides no *Guia* (STRAUSS, 1930, p. 154). É importante ressaltar que a ideia da radical transcendência divina, cara ao aristotelismo medieval, era negada naquele período pela literatura mística de tendências panteístas (SCHOLEM, 1972), que a partir do século XII referia-se a Deus como o Ein Sof

(Infinito) e que ganha roupagens neoplatônicas nos escritos de Azriel de Gerona (séc. XIII). No entanto, é apenas com Hasdai Crescas (1340 - 1411), no início do século XV, que a crítica filosófica ao aristotelismo e ao *Guia dos Perplexos* é elaborada de modo sistemático. Devemos, sobretudo, a Harry Wolfson, que viveu na primeira metade do século XX, autor de vários importantes estudos em filosofia judaica medieval e moderna, entre eles um sobre Espinosa e outro sobre Hasdai Crescas, a consagração da tese segundo a qual toda a discussão espinosiana sobre o infinito, a reformulação dos argumentos em prol o infinito atual, está diretamente inspirada na crítica de Crescas a Maimônides. Diríamos hoje que nos escritos de Espinosa é feita uma recepção de vários aspectos da crítica de Crescas ao aristotelismo medieval de Maimônides e o de Averróis, tal como apresentados em seu livro *Or Hashem*, em hebraico *Luz do Nome (Luz de YHWH - Adonai)*, publicado em 1410. Duzentos e cinquenta anos antes de Espinosa, Crescas, em sua crítica ao aristotelismo medieval, já defende a possibilidade do infinito atual, dos infinitos atributos divinos, o determinismo e que Deus preenche a extensão do mundo com sua Presença (Kavod) tal como o vácuo preenche todo o espaço infinito. Crescas chega mesmo contrapor o Deus radicalmente transcendente de Maimônides e dos aristotélicos medievais a uma ideia de Deus onde a imanência e a transcendência coabitam e interagem. Interessante que, no entanto, Hasdai Crescas só é mencionado diretamente por Espinosa uma única vez em toda sua obra, na famosa *Carta sobre o Infinito*.

II

A *Carta No. 12*, escrita quando Espinosa ainda residia em Rijsenburg, em 20 de abril de 1663, dirigida a Lodewijk Meyer, conhecida também como *Carta sobre o Infinito* é parte de um conjunto de textos que incluem também a *Ética I* e os *Pensamentos Metafísicos* na Parte I e o início da Parte II. No conjunto destes textos são discutidos os temas relacionados às noções espinosianas de infinito, substância, existência, ser necessário, causa sui, imanência e onde são formuladas suas provas para existência e unidade de Deus. O começo e a maior parte da carta lida com explicação da distinção entre duas formas de infinito atual: “aquele que é infinito por sua natureza e aquele que é infinito por não ter fim, isto é embora seja conhecido seu máximo e mínimo não podem ser representadas apenas por um número determinado”. Em seguida, em sua argumentação, Espinosa distingue substância de modo e também a distinguir eternidade de duração e chega rapidamente às conclusões de que substância é aquilo cuja existência pertence à sua essência, de que não há múltiplas substâncias, mas que ela é única quanto à sua natureza e finalmente de que ela só pode ser compreendida como infinita.

Continuando, ele distingue eternidade de duração, concebe a eternidade como fruição infinita do existir ou fruição infinita do ser. Algo como existir eterna e permanentemente em ato. Prossegue esclarecendo a relação entre eternidade e substância e entre extensão e substância. Discorre sobre a dificuldade da mente humana em entender a distinção entre infinito e número, entre tempo e duração e entre extensão infinita e distância finita. Chegando, no que seria aparentemente a conclusão de seu raciocínio na carta, em uma distinção geral entre o infinito e o finito, não apenas em potencial, mas também em ato. Sem explicitar ao

seu leitor ocidental, no caso Lodewijk Meyer¹, ele, Espinosa, percorreu vários temas do debate travado em torno da controvérsia maimonidiana que agitou os círculos filosóficos judaicos, entre os séculos XII e XV, as academias e círculos filosóficos na Provença e em Aragão. Debate este que foi continuado, logo em seguida, por alguns filósofos judeus e cristãos no Renascimento italiano, entre eles Leone Ebreo e Picco Della Mirandola. Tal debate tem seu ponto culminante na crítica de Crescas às provas de Maimônides para a existência de Deus (CRESCAS, 1990).

Todavia, nada disso foi explicitado por Espinosa, de forma que a menção à prova da existência de Deus enunciada por Hasdai Crescas no final da carta, no último parágrafo, aparece como uma mudança brusca no fluxo do texto. Numa rara passagem em sua obra e sobre um aspecto importante de sua filosofia, referindo-se a Hasdai Crescas por nome, Espinosa parece citar, mas está a parafrasear, sem criticar, a prova daquele para a existência de Deus, demonstrando alguma concordância com Crescas.

Como já dito, nome de Crescas é mencionado por Espinosa uma única vez em toda sua obra justamente nesta passagem final da *Carta sobre o Infinito*. Quase de passagem, como se fora num apêndice, ele refere-se à demonstração da existência de Deus conforme enunciado por “certo judeu chamado Rab Ghasdj”²:

Se houver um número infinito de causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo nada há na Natureza a cuja essência pertença uma existência necessária. Mas isso é um absurdo; logo a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso das causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza. (ESPINOSA, 1979)

Interessante que esta demonstração seja mencionada por Spinoza na carta aparentemente de uma forma meio truncada se comparada ao modo mais sucinto e elegante como ela aparece em *Or Hashem* 1:3:2 onde Crescas escreve:

¹ Lodewijk Meyer, também Meijer (1629 – 1681), foi um médico holandês, erudito, tradutor, lexicógrafo e dramaturgo. Ele era um radical do Iluminismo, e era um dos membros mais proeminentes do círculo ao redor do filósofo Benedictus de Spinoza. Publicou um trabalho anônimo cujo título é *Philosophia S. Scripturae interpres*. A obra foi inicialmente atribuída a Espinosa, e causou furor entre os pregadores e teólogos, com as suas alegações de que a Bíblia era em muitos lugares opaca e ambígua, e que a filosofia é o único critério para a interpretação de tais passagens. Logo após a morte de seus amigos Meyer revelou que ele era o autor da obra, que havia sido banida. *Dicionário de XVII e XVIII filósofos do século holandeses* (2003), Thoemmes Press (dois volumes), artigo Meyer, Lodewijk, p. 694-9.

O modo como Espinosa se refere a Hasdai Crescas na carta por “um certo judeu chamado Rab Ghasdj” indica que ele o estava a apresentar Meyer que certamente desconhecia o debate judaico medieval, assim como muitos leitores contemporâneos de Espinosa.

² Em sua *Gramática Hebraica*, Espinosa propõe um sistema de transliteração do hebraico para o latim e o holandês. O nome Hasdai é transliterado na carta por ele conforme esse sistema. Gh em holandês se pronuncia como hágá aspirado e j como i.

A realidade depende de um determinante capaz de privilegiar a existência dos (infinitos) entes em detrimento de sua não existência, sendo desse modo a causa da totalidade dos efeitos em privilégio de sua existência. Este ser é Deus, bendito seja ele.³

Crescas chega a esta prova a partir da sua crítica à terceira das vinte e seis proposições aristotélicas enunciadas por Maimônides da segunda parte do *Guia dos Perplexos*. Em ensaio anterior “A Idéia de Infinito em Hasdai Crescas (1340 – 1411) Tecida a Partir da Crítica às Vinte e Seis Proposições de Maimônides (1138 – 1204)” é explicada mais longamente a crítica de Crescas às três primeiras proposições do *Guia*, neste ensaio tal crítica será apresentada de modo mais breve.

A terceira proposição de Maimônides afirma:

A existência de um número infinito de causas e efeitos é impossível, ainda que não sejam magnitudes. Se por exemplo um intelecto fosse causa de um segundo, a segundo a causa de um terceiro, o terceiro causa de um quarto e assim por diante, a série não poderia continuar até o infinito, pois é uma clara falsidade.⁴

No século XIII, Muhamad Al-Tabrizi, um muçulmano persa, escreveu um comentário em árabe sobre as proposições do Guia que, em virtude de sua importância, foi traduzido para o hebraico. Em sua explicação da terceira proposição, Al-Tabrizi afirma, que uma série infinita de seres que guardem entre si alguma ordem [seder] ou posição [matzav] de magnitudes [gedolim] na natureza [ba-teva] de tal modo que a relação entre eles seja de causa [ilá] e efeito [alul] é impossível, porque uma causa é aquilo cuja existência implica a existência do efeito e se fosse concebida a não existência da causa o efeito não também existiria⁵. Segundo a tradição aristotélica medieval, é a definição de relação entre causa e efeito que torna impossível que uma série causal seja infinita. Isso porque segundo a explicação cuja origem remonta a Avicena e, segundo Crescas, é adotada por Al-Tabrizi:

O efeito [alul] tem apenas uma existência possível [efshari hametziut] por si mesmo. E ele (desse modo) precisa de um determinante [makhriah] que determine [iakhriah] a preponderância da sua existência [metziuto] sobre a não existência [hedero]⁶, esse determinante é sua causa. Por isso inevitavelmente numa série de causas e efeitos infinita [levilti takhlit] ou todos os elementos são efeitos ou alguns não são efeitos. E se todos forem efeitos eles têm apenas existência possível [efshari hametziut], pois eles necessitam de um determinante [makhriah] que determine [iakhriah] a preponderância da existência [metziutam] deles sobre a não existência [hederam], o que pressupõem a existência de uma causa não causada [ilá bilti alua]. Mas se eles não são todos efeitos, pois um deles é

³ אם שיהיו עלות ועלולים בעלי תכלית או בב"ת, אין הימלט, מהיות עילה אחת לכללם. למה שאם היו כולם עלולים, היו אפשרי המציאות בבחינת עצמם, והם צריכים למכריע יכריע מציאותם על העדרם, והיא העלה לכלם המכרעת מציאותם, והוא האל יתברך.

⁴ השלישית שמציאות עלות ועלולים אין תכלית למספרם שקר, ואע"פ שלא יהיו בעלי שעור, והמשל בו שיהיה השכל הזה על דרך משל סבתו שכל שני, וסבת השני שלישי, וסבת השלישי רביעי, כן אל לא תכלית, זה גם כן שקר מבואר

⁵ הנה אחר שביאר בהקדמה השניה, המנעות מציאות בב"ת בדברים אשר להם סדר במצב, כגדלים, CRESCAS OH 1,1,3 ואם ביאר הימנעות מציאותו בדברים אשר להם סדר בטבע, כעילות ועלולים. כי העילה היא אשר בהימצאה ימצא העלול, ואם יצויר העדרה לא יצויר מציאות העלול.

⁶ Literalmente em hebraico falta de forma, estado amorfo.

uma causa não causada, ela mesma marca o limite da série. Mas a série foi concebida como infinita, e isso é uma contradição [sheker batel]. E tal contradição só ocorre por termos admitido a existência de uma série infinita [ein takhlit lê misparam] de causas e efeitos. (CRESCAS, 1990)

A argumentação de Al-Tabrizi se apoia no comentário que Avicena (2007, p. 211-216) faz da *Metafísica* α , 2, passagem onde são formulados os conceitos de ser necessário, cuja existência é igual à essência, e de ser contingente, cuja existência é diferente da essência. Como os efeitos têm apenas existência possível, pois sua causa está fora deles, desse modo eles podem tanto existir como não, sendo assim, os efeitos necessitam de uma causa não causada para determinar em prol de sua existência. Essa causa é concebida como anterior a todos os outros elementos da série e é, portanto, logicamente colocada no começo da série, assim ela é a primeira causa que gera a série toda. Portanto, se há uma primeira causa que inicia a série, que é apenas potencialmente infinita para um lado, contudo ela nunca será infinita em ato o que só ocorreria se não tivesse início.

Crescas rebate esse entendimento que Al-Tabrizi tem do *Guia*, pois, segundo Maimônides⁷, o ser necessário poderia gerar infinitos efeitos simultâneos, no caso os infinitos intelectos. Assim, não está em questão se infinitos efeitos poderiam coexistir provindos todos de uma causa comum, se essa causa for o ser necessário. O ponto é verificar tal possibilidade na hipótese de os infinitos efeitos serem simultâneos à primeira causa, porém não simultâneos entre si. A argumentação de Crescas em prol da possibilidade de uma série infinita de causas e efeitos leva em conta a restrição de Al-Tabrizi, segundo a qual é necessária uma primeira causa não causada, que determine a existência da série e também a possibilidade, aceita por alguns filósofos, entre eles Maimônides, de que um agente que opera por vontade própria pode causar infinitos efeitos⁸. Portanto, Crescas faz em *Or Hashem* 1,2,3, duas suposições. A primeira, que é possível para uma causa que age por vontade, um ser necessário, emanar infinitos efeitos. A segunda que estes infinitos efeitos podem coexistir com a primeira causa, sendo simultâneos a ela. No passo seguinte ele pergunta, então, por que estes efeitos não poderiam ser arranjados numa série em que cada um aparece um depois do outro, mantendo entre si, por causa dessa sucessão, uma relação de causalidade accidental entre os elementos da série? Notemos que Crescas mantém a relação ontológica necessária com a primeira causa para que a série exista, mas os efeitos por existirem numa sucessão temporal podem guardar entre si mera causalidade accidental. Ao mesmo tempo, que mantém entre si uma relação de causalidade accidental, cada elemento deve sua existência à causa comum que é imanente a toda a série e simultânea em relação a cada um deles. Os efeitos, isto é os seres contingentes, poderiam surgir um após o outro mantendo entre si uma relação de causalidade accidental. Essa série poderia ser infinita, pois a primeira causa não é apenas causa do segundo elemento da cadeia e este do terceiro e assim por diante, marcando assim o limite da série concebida numa sucessão temporal. O ser necessário é causa comum a todos os elementos e imanente à

⁷ Maimonides *Guia* 1,74 e *Guia* II, 22

⁸ וזה, שלא יחויב המנועות מספר בב"ת אלא לדברים שיש להם סדר והדרגה במצב או בטבע. ולזה, אפשר בשכל אחד שיהיה עילת שכלים בב"ת במספר

série inteira, que assim poderia ser infinita, apesar de composta também por seres contingentes. Respondendo também à objeção levantada por Moises Narboni, Crescas argumenta que a primeira causa tem para com os efeitos uma anterioridade ontológica e não meramente temporal, assim ela pode ser entendida como simultânea aos efeitos.

Note-se que Crescas parafraseia o argumento de Al-Tabrizi quanto à primeira causa como ser necessário referindo-se a ele como fator determinante [makhriah] que determina [iakhriah] a preponderância da existência sobre a não existência dos efeitos que são os seres contingentes. Os conceitos avicenianos de ser necessário e ser contingente (AVICENA, 2007, p. 211-216) são entendidos, por Crescas, a partir da noção de que o ser contingente só tem a princípio uma existência possível, pois, não pode fazer-se existir por si mesmo, uma vez que sua existência não é parte da definição de sua essência, apenas um acidente. Assim ele depende sempre de uma causa externa a si para existir. Portanto, ele pode tanto existir como não, depende de algo que o determine, individualize como existente em ato. Porém, para Avicena se o ser contingente não é necessário em relação a si mesmo, é preciso que seja pelo menos possível em relação a si mesmo e necessário em relação a outro para existir. Desse modo, tanto o ser necessário quanto o contingente existem necessariamente, no sentido da determinação de sua existência. Em relação ao conjunto dos seres, que Crescas denomina a realidade (metziut), o ser necessário é o fator que determina a preponderância da existência do ser contingente, isto é, do ser possível, fazendo a existência preponderar sobre sua não existência. Segundo Wolfson e Harvey, essa parece ser a leitura de Avicena que Crescas recebe e compartilha com os islâmicos Al-Gazali e Al-Tabrizi e com Moisés Narboni, judeu catalão como ele.

É interessante, que segundo Wolfson, essa noção de um determinante que faz preponderar a existência sobre a não existência também esteja presente no pensamento do kalam. Para a teologia medieval islâmica, porém, ela tem um sentido diverso da conotação que lhe deu Avicena. As noções de determinação e particularização eram usadas pelas escolas teológicas islâmicas medievais no contexto dos argumentos formulados por eles para provar a criação do mundo (WOLFSON, 1976, 440-447), contrapondo à ideia de que o mundo é eterno a afirmação de que tem um começo no tempo. O kalam entende que a doutrina ortodoxa islâmica afirma a criação do mundo no tempo. Assim, segundo o argumento dos teólogos islâmicos, antes do mundo ser criado ele poderia tanto existir como não, pois, sendo tudo fruto da vontade divina livre, Deus poderia escolher que tipo de mundo seria criando, este ou outro qualquer. Ao criar o mundo Deus particulariza que este específico mundo exista e não outro e determina a todo instante que continue existindo. A discussão entre as escolas teológicas é apenas quanto a se a vontade divina é criada ou consubstancial com Deus. Contudo, a tradição filosófica medieval árabe e judaica, cujo paradigma era oriundo de determinadas interpretações dos escritos aristotélicos, contra argumenta perguntando por que razão o mundo teria sido criado num determinado instante, não antes nem depois? Por que aquele exato instante teria sido escolhido por Deus? Para resolver este problema Avicena propõe a tese da eternidade da criação, enquanto Maimônides propõe a tese da criação do mundo e do tempo simultaneamente. Aliás, Maimônides critica esse argumento do kalam na primeira parte do *Guia* (I, 74) ao comentar os sete métodos dos teólogos para provar a criação

do mundo. Este, o sexto argumento, é, apesar de elogiado como persuasivo, no final entendido por Maimônides como apenas retórico e sofisticado. Harvey, nota que em seu comentário ao *Guia*, o averroísta Moisés Narboni esclarece que quando os teólogos do kalam referem-se à possibilidade eles querem dizer imaginação, algo ser imaginável, ser concebível, enquanto os filósofos quando se referem à possibilidade querem dizer contingência de um ser em virtude de sua causa, externa a ele. Para os teólogos islâmicos Deus imagina o mundo antes de criá-lo, mas isso implica a passagem da potência ao ato em Deus e isso não é possível segundo paradigma aristotélico, pois Deus é entendido como ato puro. Em outras palavras, não há designo anterior à ação de criar. Desse modo, para os filósofos a contingência do mundo é entendida de outro modo, ela relaciona-se à sua causa ser externa à sua essência, ou seja, sua existência é embasada na existência do ser necessário, que é, portanto, seu fator determinante.

Harvey afirma que o comentário de Narboni tem “uma direta influência no modo como Crescas vai enunciar sua prova para a existência de Deus” (HARVEY. 1998, p. 85-86) que duzentos anos depois é parafraseada por Espinosa na *Carta sobre o Infinito*. Isso ele descreve como avicenização feita por Crescas da prova kalâmica. Mas não é só isso, não é apenas que Crescas segue o entendimento de Narboni, e antes o de Avicena, e entende o conceito de determinação pela causa e não pela imaginação, substituindo este aspecto da prova do kalam pela determinação, segundo o entendimento de Avicena. A inovação de Crescas é usar a ideia aviceniana de determinação para embasar sua prova da existência de Deus enquanto o kalam usa a noção de determinação para provar a criação do mundo. A ideia do ser necessário como determinante da preponderância da existência do ser contingente sobre a possibilidade de não existência aparece em Crescas no contexto da argumentação em prol da existência da causa primeira. É por Al-Tabrizi e Narboni entenderem anterioridade da causa primeira como cronológica que ambos afirmam a impossibilidade da série infinita de causa e efeito. Mas Crescas demonstra que ela pode ter uma anterioridade ontológica e ser também simultânea aos efeitos e, por sua vez, que podem eles, os efeitos, ser ordenados numa sucessão temporal gerando assim a possibilidade uma série infinita de causas e efeitos que mantém entre si uma relação accidental e necessária com a primeira causa se esta permanecer imante a toda a série. Ela gera a série, por assim dizer, de dentro para fora.

Assim vemos que é a partir da crítica à terceira proposição, em OH 1,2,3 que é formulada o primeiro enunciado da prova de Crescas para a existência de Deus:

No entanto o que nós precisamos manter dessa proposição (a terceira) é (a constatação da) existência de uma causa primeira não causada, pouca importando serem ou não os efeitos infinitos, sendo cada um causa (accidental) do outro, ou finitos.⁹

III

⁹ CRESCAS OH 1,2,3, אלא שהמכון מזאת ההקדמה, ומה שאנו צריכין ממנה, הוא מציאות עלה ראשונה בלתי עלולה, או בעלי תכלית:היו העלולים בב"ת וכל אחד עילה לחברו,

Após este percurso retornemos à paráfrase que Espinosa faz da prova de Crescas no final da *Carta sobre o Infinito*:

Se houver um número infinito de causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo nada há na Natureza a cuja essência pertença uma existência necessária. Mas isso é um absurdo; logo a premissa também o é. A força do argumento não se situa em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso das causas ao infinito, mas apenas em que se supõe que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza.¹⁰

Agora é possível perceber com maior nitidez aquilo que antes parecia um linguajar truncado. Espinosa está nesta passagem a combinar a conclusão da crítica de Crescas, *OH* 1,2,3, à terceira proposição do *Guia dos Perplexos*, que não apenas conclui ser possível a existência da série infinita de causas, isto é a tese aviceniana da eternidade do mundo, mas que também é necessário postular uma primeira causa, isso combinado, com a tese, em *OH* 1,3,2, de que é Deus causa ontológica primeira e imanente à toda a série infinita de causas e efeitos, isto é, o ser necessário é que determina a existência dos seres possíveis sobre sua não existência. Em outras palavras, mesmo infinita e eterna, a realidade, o universo infinito, deve ter uma causa primeira, simultânea ainda que ontologicamente anterior e ele. Essa combinação de argumentos feitos por Espinosa busca captar os passos que levam à prova de Crescas para a existência de Deus.

Espinosa, porém, não está somente a combinar duas passagens da prova de Crescas, ele também introduz um elemento novo que não está em Crescas quando afirma que Deus é o ser que existe necessariamente por sua natureza. Enquanto a existência necessária está implícita nos argumentos de Crescas que em várias passagens refere-se a Deus como ser necessário (*haiav hametziut*) a ideia de que ele existe por força de sua natureza é um elemento novo aportado por Espinosa. Essa definição aparece na *Ética* I nas famosas proposições VII e XI. Essa linguagem é a mesma usada na demonstração da Proposição VII, onde se referindo à substância, Espinosa escreve que “sua essência envolve a existência, ou em outras palavras, o existir pertence à sua natureza”.

Por um lado, é interessante que Espinosa esteja num diálogo tão próximo de Crescas ao ponto de parecer seguir o entendimento daquele sobre Deus. Vemos isso na Proposição XI onde é trazida à baila a noção dos infinitos atributos divinos que também é teorizada em Crescas e por seu discípulo imediato Yossef Albo, autor do *Sefer Ha-Ykarim* (aproximadamente 1425). Interessante pontuar aqui que, como Wolfson demonstra, Espinosa cita quase textualmente, sem mencioná-lo por nome, a definição de Deus formulada por

¹⁰ “A realidade depende de um determinante capaz de privilegiar a existência dos (infinitos) entes em detrimento de sua não existência, sendo desse modo causa (primeira) da totalidade dos efeitos em privilégio de sua existência. Este ser é Deus, bendito seja ele.”

No entanto o que nós precisamos manter dessa proposição é (a constatação da) existência de uma causa primeira não causada, pouca importando serem os efeitos infinitos e cada um causa (acidental) do outro ou finitos.

Yossef Albo como o ser de infinitos atributos (WOLFSON, 1990, p. 115-117). No entanto, é na ideia segundo a qual existir pertence à sua natureza onde está a chave para entender em que Espinosa está a divergir de Crescas e da filosofia judaica medieval em geral. O *hidush*, na linguagem talmúdica, a inovação, de Espinosa está na afirmação de Deus ser causa de si. É no desenrolar do novo dessa argumentação que surge a definição espinosiana de Deus com causa de si (causa sui). Notemos que Crescas usa outra linguagem, ele refere-se a Deus como causa sem causa (*ilá bilti ilua*).

Wolfson propõe duas interpretações para o sentido da expressão *causa sui* aplicada a Deus por Espinosa. Notando que tal expressão inexistia na tradição filosófica judaica medieval e antes dela na tradição filosófica árabe. De fato a própria expressão Espinosa recebe de Descartes, que a usa antes dele. Wolfson interpreta a expressão *causa sui* usada por Espinosa como uma referência à existência necessária que apesar de parecer uma expressão positiva, que afirmaria algo sobre Deus, ao contrário, ela seria de fato uma expressão de negação e seu sentido seria referir-se de modo breve àquilo que não tem causa (*causelessness*). Ao propor esta primeira interpretação Wolfson de fato está a reconciliar Espinosa e Crescas, pois, segundo sua interpretação, para ambos a quiddidade divina estaria além dos limites do entendimento humano. Mas isso introduziria um elemento de transcendência no sistema de Espinosa o que é problemático. Interessante é que Wolfson propõe também uma segunda interpretação que dá um sentido positivo à expressão *causa sui*: Tal expressão seria a referência à autossuficiência entendida como existência continuamente atual. Notando que essa expressão é usada por Espinosa para referir-se à essência da substância, entendida como a natureza, ele identifica nela o centro da afirmação espinosiana de que a natureza e Deus são a mesma coisa. Assim, para Wolfson, nessa identificação entre Deus e a Natureza estaria a ruptura de Espinosa com a tradição filosófica judaica medieval, em outras palavras, a identificação do ser necessário com o a totalidade dos seres contingentes, concebidos por Espinosa como o par substância e modo. Portanto, o panteísmo, ou seja, a imanência seria a ruptura espinosiana com a tradição judaica medieval.

Mas essa interpretação também é problemática, pois tendências imanentistas e panteístas já existiam na tradição judaica medieval e renascentista anterior a Espinosa. Um exemplo conhecido é a literatura mística, cabalista, em especial os escritos de Azriel de Gerona (séc. XIII) onde é feita a identificação de Deus com o Infinito (*Ein Sof*) e a totalidade da realidade. Foram da literatura mística, também em Crescas, como procurei mostrar no artigo “A Relação entre *Makom* (Lugar) e *Ha-Makom* (Deus) em Hasdai Crescas no Contexto de sua Crítica ao Aristotelismo Medieval”, são notadas tendências imanentistas e mesmo a identificação da extensão como atributo divino. É certo que Espinosa radicaliza a ideia de imanência, mas isso não seria em si uma ruptura com a tradição judaica medieval e renascentista.

Uma terceira interpretação é proposta por Marilena Chauí, segundo ela, a expressão *causa sui* é usada por Espinosa como definição positiva que permite o entendimento da essência íntima da substância, ou seja, de sua quiddidade (CHAUÍ, 1999, p. 748-755). Vejamos o que resulta da aplicação dessa interpretação. Em *Or Hashem* 1,3,1, que é o capítulo anterior e que prepara seu enunciado da prova da existência de Deus, lá Crescas

estabelece dois parâmetros que balizam seu enunciado no capítulo seguinte, *OH* 1,3,2, onde está sua prova da existência de Deus. Nessa passagem ele concorda com a tradição e com Maimônides que a quiddidade divina é incompreensível a outro ser que não Deus, não exatamente pelos menos motivos de Maimônides como veremos adiante. Em seguida, ele discorda de Maimônides quando este afirma que a existência divina é de um tipo radicalmente diferente, separado e sem relação com a existência dos entes contingentes, só sendo possível uma relação de homonímia entre eles. Crescas a discordar de Maimônides afirma que a existência é predicada a Deus e aos seres do mesmo modo, pois a definição geral de existir é estar fora do intelecto e isso é válido tanto para o ser necessário quanto para os seres contingentes. Em lugar da homonímia há uma relação de anfibologia entre eles, o que se predica da existência é dito em primeiro lugar sobre Deus e secundariamente dos seres, há diferencia apenas de grau, mas, ao mesmo tempo é afirmada a unidade da existência. Segundo a interpretação de Chauí, Espinosa concorda com Crescas em relação à unidade do conceito geral de existência, mas rompe com ele, com Maimônides e virtualmente com a filosofia judaica medieval, ao aplicar o conceito de causa sui à ideia de Deus, afirmando assim ter com isso tornado conhecida a quiddidade divina. A radicalização empreendida por Espinosa da ideia de imanência não está baseada na atribuição de extensão a Deus, como também fizeram os cabalistas e Crescas antes dele, nem na identificação entre Deus e a substância, como fez Azriel de Gerona, mas na afirmação de ter desvendado a essência divina, ou seja, sua quiddidade. Aqui está o *hidush*, a novidade, que Espinosa aporta ao debate travado na tradição filosófica judaica medieval e renascentista. Somente Espinosa afirma conhecer a essência de Deus.

A transcendência radical divina segundo Maimônides implica a impossibilidade de conhecer a quiddidade de Deus e a completa distinção entre a existência de Deus e a do mundo. Crescas concorda com Maimônides sobre a quiddidade divina ser inacessível, mantendo nesse aspecto uma noção de transcendência, que não é baseada na diferença de substâncias, mas na ultrapassagem do infinito em relação ao finito, como ficará mais claro em sua discussão sobre os atributos divinos em *OH* 1,3,3. No entanto, por entender que a existência é predicada a Deus e aos seres da mesma forma, apenas com uma diferença de grau, mais excelsa e infinita num e secundária e finita no outro, nesse sentido ele afirma também a imanência, concluindo que Deus é a forma do mundo e que sua presença preenche toda a realidade infinita. Por outro lado, Espinosa afirma conhecer que a quiddidade, isto é, a essência, e a existência são em Deus a mesma coisa concordando com os medievais. Espinosa, no entanto, radicaliza a ideia de imanência ao ponto de abolir toda transcendência. Crescas rompe com a tradição filosófica que o precedeu ao distinguir quiddidade e existência em Deus, mas concorda com a tradição ao afirmar que a quiddidade divina é inatingível. Por outro lado, Espinosa rompe com a tradição filosófica que o precedeu ao afirmar conhecer a quiddidade divina ao mesmo tempo, que concorda como a maioria dos medievais, entre eles Maimônides, ao afirmar a identidade da quiddidade e da existência divina. Deste modo Espinosa rompe, mas ao mesmo tempo participa do debate que constituiu tradição filosófica judaica que o precedeu enquanto transmissão sapiencial.

Referências

- AVICENA, *Al-Najat sobre a Metafísica II* editado em McGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: Na Anthology of Sources*, Indianapolis e Cambridge, Hackett publishing Company, 2007.
- CHAUÍ, Marilena de S. *A Nervura do Real*. São Paulo, Companhia
- CRESCAS, H. *Or Ha-Shem* (Shlomo Fisher editor), Sefrei Ramot, Jerusalém, 1990 Primeiro Discurso, Terceira Seção, Capítulos 1 a 4.
- ESPONOSA, B Carta sobre o Infinito, São Paulo, Abril Cultural, Coleção os Pensadores 1979.
- HARVEY, Warren Zeev. *Physics and Methaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdan, J.C. Gieben Publisher, 1998 (Coleção Amsterdan Studies in Jewish Thought), pp. 85 -86
- MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos, Responsa Project Version 11. Bar Ilan University. TES. New York. 2004.*
- SCHOLEM, Gershon. *Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Col. Estudos, 12).
- STRAUSS, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1930, pp. 154
- WAXMAN, Meyer Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol 19, No 4 (abril, 1929). University of Pennsylvania Press.
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Kalam*, Londres e Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge e Londres, Harvard University Press. 1990.