

La teología doblemente negativa de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî y Moisés de León*

ANTONI GONZALO CARBÓ
(Universidad de Barcelona)

RESUMEN

El presente artículo analiza las afinidades existentes entre la teología shî'î ismâ'îlî y la cábala teosófica medieval en torno a la concepción onto-teológica del Uno indecible del neoplatonismo y el Dios inefable de la tradición gnóstica. El Principio «Originador» (*al-Mubdi'*) del shî'ismo ismâ'îlî y el «Dios oculto» (*ha-'Elôhîm ha-ne'elâm*) o «In-finito» (*'Eyn-sôf*) de la mística judía, son dos formas de concebir un mismo Principio que no posee identidad ontológica diferenciada, que de forma similar se sitúa en ambos casos *más allá* del ser y del no-ser, *fuera* del tiempo o más allá de la eternidad. Se trata, en definitiva, de la idea supraontológica de un Principio creador *superesse* (heb. *yitrôn*), ontología primera más allá del ser. El centro de esta comparación reside en la teología doblemente negativa –más allá del ser y el no-ser (ár. *aysa laysa*)– presente tanto en la literatura judía (R. Bahya ben Asher) como islámica (Muhammad b. Hasan al-Daylamî). El símbolo que en la Cábala puede tipificar esta trascendencia radical es el del «aire imperceptible», imagen presente en la obra de grandes cabalistas como Dûnash ben Tâmîm de Kairuán y Moisés de León para calificar la primera *sefirâh* que es todavía Nada (*'ayin*). Para hablar de este Dios que se sitúa más allá del ser y del tiempo hemos escogido dos autores de períodos distintos pero de gran importancia: el pensador ismâ'îlî Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (s. IV-V/X-XI) y el cabalista teósofo Moisés de León (s. XIII-XIV).

1. Los vestidos que ocultan y develan el misterio divino

En una entrevista con Hans-Georg Gadamer, un año antes de su muerte, el gran pensador alemán afirmaba: «No es lo religioso que se expresa mediante conceptos, sino precisamente eso que a uno lo hace enmudecer.» Silvio Vietta añade: «El arte moderno sigue siendo un lugar de la trascendencia, en donde lo religioso encuentra su sitio bajo la forma de una teología negativa.»¹ En este sentido, para introducir el tema que nos ocupa, podemos hacer referencia al pintor alemán Anselm Kiefer (n. 1945), uno de los artistas contemporáneos más relevantes de las últimas décadas cuya obra posee una compleja trama de referentes históricos, mítico-simbólicos y espirituales. Kiefer ha plasmado en su obra su acercamiento a la espiritualidad judía²: «Naturalmente, el artista es espiritual porque

(*) Conferencia pronunciada el 12 de febrero de 2004 en el Aula de Grados de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, dentro del ciclo titulado «Estudio comparado de las Tradiciones Espirituales: La Temporalidad Sagrada» («Seminario Permanente de Hermenéutica Comparada»), Sevilla, enero-marzo de 2004.

(**) Abreviaturas principales: ár. = árabe; aram. = arameo; heb. = hebreo; IOIS = The Institute of Ismaili Studies, Londres; per. = persa.

¹ H.-G. Gadamer, *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 85-6.

² El artista alemán se interesó por la mística judía a partir de su primer viaje a Israel en 1983-84, y por sus lecturas de las obras de Gershom Scholem, el gran estudioso de la Cábala. Entrevista, diciembre de 1986. Véase M. Auping (org.), *Anselm Kiefer: Heaven and Earth*, Texas; Múnich: Modern Art Museum of Fort

siempre está buscando nuevos principios. [...] La tradición cabalística no es una sino muchas, que forman una disciplina espiritual compleja. Es la paradoja de una creencia lógica y mística. Es en parte erudición, en parte religión, y en parte magia. Para mí, es un viaje espiritual afirmado por medio de imágenes.»³ En *Sefirot* (1991), un cuadro de gran formato (380 x 280 cm.), Kiefer manifiesta su interés por expresar la idea del Dios infinito inefable. En esta pintura, en la que vemos en su parte superior una plancha de plomo con un relieve circular simbolizando el 'Êyn-sôf, aparecen debajo dos vestidos blancos suspendidos cuyas mangas representan las ramificaciones de los diez atributos o manifestaciones divinas (*sefirôt*), con su nombre correspondiente escrito encima de cada una de ellas. En la Cábala judía: «La atrevida imagen de las *sefirôt* como vestidos es en extremo común. Según el *midrâsh* (*Pesiqâtâ' de Rab Kahana'*), en la creación del mundo Dios se vistió con diez vestidos, y en la cábala se les identifica con las *sefirôt*, aunque en esta última no se hace distinción entre el vestido y el cuerpo [...]. Los vestidos permiten al hombre que mire a la luz, ya que si ésta no los tuviera, le cegaría. Acostumbrado desde su más temprana edad a mirar uno de los vestidos, el hombre puede ir mirando progresivamente todos los demás, uno tras otro, y de esta forma las *sefirôt* sirven como peldaños de la escala que permite subir hasta la percepción de Dios⁴.»⁵ Kiefer repite esta idea de la ropa escrita con los nombres de las *sefirôt* en varios cuadros, como por ejemplo, *Schebirath hakelim* (*La rotura de los recipientes*, 1990), en clara referencia a la teoría

Worth; Prestel, 2005, entrevista de M. Auping con A. Kiefer (Barjac, 5 de octubre de 2004), p. 175. Sobre la influencia de la Cábala judía en la obra de Kiefer véanse: H. Bloom; E. Wingate, *Anselm Kiefer: Merkaba*, Nueva York: Gagosian Gallery, 2003; G. Celant (comis.), *Anselm Kiefer*, Museo Guggenheim Bilbao, Milán: Skira, 2007, pp. 191-206, 242-7, 346-55, 372-3, 376-7, 381-7, 394-7, 401, 411; A. Gonzalo Carbó, «La visión de la escala en la mística judía a partir de “El sueño de Jacob” de Anselm Kiefer», Barcelona: *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, 6 (2004), pp. 91-103; D. LeVitté-Harten, «Canticle for a God Unknown», en *Lilith*, Nueva York: Marian Goodman Gallery, 1991, pp. 9-15; Ch. Ransmayr et al., *Anselm Kiefer. The Seven Heavenly Palaces 1973-2001*, Fondation Beyeler, Riehen, Basilea; Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, 2001, en el que se incluye un texto del *Massekhet Heykhalot (Tratado de los palacios)*, p. 93; M. Rosenthal, *Anselm Kiefer*, The Art Institute of Chicago; Philadelphia Museum of Art, 1987, pp. 138 ss., 160, n. 66; L. Saltzman, «Reading Anselm Kiefer's Book *Die Himmelspaläste: Merkaba*», en P. Nisbet (ed.), *Anselm Kiefer. The Heavenly Palaces: Merkabah*, Cambridge, MA; New Haven; Londres: Harvard University Art Museums; Yale University Press, 2003, pp. 13-8; C. Strasser, *Anselm Kiefer: Chevirat Hakelim (Le bris des vases)*, Chapelle de la Salpêtrière, París: Éditions du Regard, 2000, pp. 15 ss., 33-53.

³ Entrevista de M. Auping con A. Kiefer (Barjac, 5 de octubre de 2004), pp. 171, 175.

⁴ R. Asher ben David (s. XII-XIII), *Perûsh shem ha-meforâsh*, ed. M. Hasidah, *Ha-Segullâh*, 1:2 (1934), pp. 1-15.

⁵ G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona: Riopiedras, 1994, p. 132. Sobre el vestido de la *Shekhînâh* (la presencia divina) véase a su vez Moisés de León, *Mishkan ha-'edut*, ms. Jerusalén, BN 8° 2922, fol. 30a, trad. franc. Ch. Mopsik, *Cabale et cabalistes*, París: Bayard, 1997, pp. 152-3.

luriánica, y *Die Himmelsleiter* (Escalera al cielo, 1991). En la versión de *Jakobs Traum* (*El sueño de Jacob*) del año 1991, el artista alemán también hace uso de los vestidos colgados que simbolizan la escala espiritual, la *scala perfectionis* de ascenso hacia el mundo divino. Lo que piensan los cabalistas que están detrás de la composición del texto zohárico en sus múltiples estratos es que en relación con la naturaleza del «secreto» (heb. *sod*, aram. *raza*)⁶, el proceso de desvelamiento es una forma de ocultación. Se trata de una dialéctica de ocultación y desvelamiento: la ocultación es una forma de descubrimiento y el descubrimiento una forma de ocultación. Esta experiencia paradójica la expresan algunos miembros de este círculo utilizando la imagen del «vestido» (*lebûsh* o *malbûsh*) que se aplica a la luz por la que lo divino se manifiesta de la misma manera que se pensaba que el alma estaba vestida por el cuerpo y el sentido esotérico de la *Tôrâh* por las palabras literales⁷: desde una perspectiva el vestido oculta, pero desde otra revela. En la gnosis mística no son oposiciones lógicas; al contrario, el vestido descubre de manera que oculta lo que revela y oculta de manera que descubre lo que oculta⁸. Así pues, por medio de la introducción de las escalas y los vestidos, Kiefer representa una idea cosmológica central en su obra: la conexión entre el Dios desconocido y la emanación (heb. *'atsîlût*) o creación (*beriâh*) divina, entre el cielo (*Himmel*) y la tierra (*Erde*), entre Dios y el hombre⁹.

⁶ Desde un punto de vista filológico, las palabras que designan el término «secreto», esencialmente la hebrea *sod* y su equivalente arameo *raza*, son empleadas por los cabalistas en un sentido ontológico para significar la realidad oculta del ser de Dios que se manifiesta en la estructura teosófica de las emanaciones sefiróticas. La paradoja en la literatura cabalista del Dios oculto revelado en su ocultación se debe al impacto de la ontología neoplatónica en lo concerniente a la manifestación del Uno incognoscible en lo múltiple cognoscible. Cf. A. Altmann, «Maimonides' Attitude Toward Jewish Mysticism», en A. Jospe (ed. e intr.), *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, Detroit: Wayne State University Press, 1981, pp. 201-2; M. Halbertal, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, trad. del heb. de J. Feldman, Princeton: Princeton University Press, 2007; E. R. Wolfson, «Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics», en M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought and History*, Albany: State University of New York Press, 1993, pp. 155-203; E. R. Wolfson (ed.), *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, Nueva York; Londres: Seven Bridges Press, 1999.

⁷ Véase una discusión de los pasajes significativos correspondientes a estos tres sentidos de la imagen del vestido en la literatura zohárica en D. Cohen-Alloro, *El secreto del vestido en el Zôhar* (en heb.), Jerusalén: Akadamon, 1987.

⁸ Cf. E. R. Wolfson, «Moisés de León y el Zohar», en J. Targarona Borrás; Á. Sáenz-Badillos; R. Izquierdo Benito (coord.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardi*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pp. 184-5; *id.*, «Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol», *History of Religions*, 27 (1987), pp. 189-215, reimpr., en E. R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 29-48, y las nn. en 140-55; *id.*, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 1994, 326-92.

⁹ Cf. M. Cacciari; G. Celant, *Anselm Kiefer*, Milán: Charta, 1997.

2. El Dios más allá del ser y fuera del tiempo

El Sumo Trascendente del platonismo¹⁰ y del neopitagorismo¹¹ era «más allá del ser» (*epékeina óntos, epékeina ousías*, cf. Platón, *Rep.* 509b), el Uno que no se puede concebir como un «esto» de Plotino (*Enn.* V.5.6.10), el Uno que no puede ser expresado o nombrado (Platón, *Parm.* 142a). La filosofía postplatónica sostiene el estatuto *metaóntico*, más allá del ser, del Primer Principio, así como el problema del tránsito desde este principio (*ens increatum*), a las cosas de las que cabe predicar que «son» (*ens creatum*). La visión de este Principio –a partir de Platón– «está más allá del ser» y «por encima de la esencia» (*Enn.* V.4.7)¹², y por tanto, de todo conocimiento y percepción, o tal como expresa Plotino a partir del Uno inefable y solitario¹³, «ve sin ver nada» (V.4.7). El Dios incomprensible de los gnósticos¹⁴, del platonismo medio¹⁵ y del neoplatonismo¹⁶ no tiene cabida en el ser, pues dejaría de serlo en tanto que ab-soluto.

Comenzando por Ya‘qûb b. Ishâq al-Kindî (*ob. ca.* 260/873), los filósofos islámicos también han adoptado esta posición. Para al-Kindî, la Divinidad incomprensible resulta de la afirmación de que Dios representa una pura y simple unidad, que no posee atributos y es por lo tanto indefinible: Dios es «el que hace existir el todo a partir de la nada» (*al-mu‘ayyis al-kull ‘an lays*) y de quien «el primer acto verdadero es el hacer existir los seres a partir de la nada» (*al-fi‘l al-haqqî al-awwal ta’yîs al-aysât ‘an lays*), un acto que es

¹⁰ Cf. J. Whittaker, «*Arrêtos kai akatonómatos*», en *Platonismus und Christentum, Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster: *Ergänzungsband* 10 (1983), (= *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres: Variorum Reprints, 1984, art. XII); M. A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1994, esp. cap. 1, pp. 14-33.

¹¹ Cf. J. Whittaker, «Neopythagoreanism and Negative Theology», *Symbolae Osloenses*, 44 (1969), pp. 109-25; *id.*, «EPEKEINA NOU KAI OUSIAS», *Vigiliae Christianae* 23: 91-104; (= *Studies...*, art. IX, XIII).

¹² Cf. Platón, *Rep.* 509b.

¹³ Cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2ª ed. rev. corr., Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967 [1920].

¹⁴ Cf. *The Nag Hammadi Library*, 100 y 449; R. Mortley, «The Name of the Father Is the Son», en R. Wallis; J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 239-52; E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt, 1974, 65ff; A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 5 vols., Roma: Universidad Gregoriana, 1955-1966, I/1, cap. 1: «Theos Agnostos», pp. 3-99.

¹⁵ Cf. H. A. Wolfson, «Albinus and Plotinus on Divine Attributes», *Harvard Theological Review*, 45 (1952), pp. 115-30.

¹⁶ Plotino, *Enn.* V.3.13 y VI.8.11. Véase E. Dodd, «The Unknown God in Neoplatonism», en su *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press, 1963, pp. 310-3; R. Mortley, *From Word to Silence: The Rise and Fall of the Logos*, 2 vols., Bonn: Hanstein, 1986, vol. 2; *id.*, «Negative Theology and Abstraction in Plotinus», *American Journal of Philology*, 96 (1975), pp. 363-77; *id.*, «What is Negative Theology? The Western Origins», en *Prudentia*, número suplementario, 1981: *The Via Negativa*.

específicamente designado por el término *ibdâ* ¹⁷. Ese «Algo más allá» con el que el gran sufí Muhyî-l-Dîn Ibn (al-)‘Arabî (*ob.* 638/1240) se refiere a lo Absoluto, algo más allá del ser y del no-ser, es el territorio de lo inaccesible; esto es, la ipseidad del Principio indeterminado e indefinido, la Esencia (*al-Dhât*) infranqueable, lo Real en sí (*al-Haqq*), el Uno indecible del ismâ‘ilismo. Dios *más allá* del ser o Dios *sin* el ser. El Dios supremo del ismâ‘ilismo ¹⁸ es un Dios desconocido, inaccesible e inefable que se parece al Dios último de la gnosis.

En el pensamiento ismâ‘ilí se plantea la siguiente cuestión: ¿se puede conocer al Dios oculto? ¹⁹ Siguiendo una *via eminentiae*, el ismâ‘ilismo concibe un Principio *superesse*, el Uno (ár. *ahad*, per. *yekî*), lo real infinito, el Uno puro más allá de la razón y del ser, de toda realidad existencial, de toda cosicidad ²⁰. El Principio es anterior al *esse* como al *ens perfectum*, «es exaltado más allá de lo que posee una naturaleza específica (*al-naw‘iyya*)». El ismâ‘ilismo, en este sentido, ha buscado realmente una «filosofía primera» ²¹. Lo que domina la concepción del mundo profesada por los shî‘íes ismâ‘ilíes, es el tema

¹⁷ Al-Kindî, *Rasâ‘il al-Kindî al-falsafiyya*, ed. M. Abû Rîda, 2 vols., El Cairo, 1950-1953, pp. 182-3; incluye *Fî al-falsafa al-ûlâ* (*Sobre la filosofía primera*); trad. ingl.: *Al-Kindî’s Metaphysics*, trad. A. L. Ivry, Albany: State University of New York Press, 1974, p. 112.

¹⁸ Para los paralelismos entre el ismâ‘ilismo y la literatura judía véanse: P. Kraus, «Hebräische und Syrische Zitate in Ismâ‘ilitischen Schriften», *Der Islam*, 19 (1930), pp. 243-63; S. Pines, «Nathanaël ben al-Fayyûmî et la théologie ismaélienne», *Études historiques juives*, 1 (1946), pp. 5-22; *id.*, «La longue récitation de la Théologie d’Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne», *Revue des Études Islamiques*, 22 (1954), pp. 5-22; *id.*, «Shî‘ite Terms and Conceptions in Judah Halevi’s *Kuzari*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251, especialmente pp. 240 ss.; G. Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, París: Larose, 1954, pp. 65 ss.; *id.*, «Un opuscule ismaélienne en transmission judaeo-arabe», *Journal Asiatique*, 246 (1958), pp. 459-66; D. R. Blumenthal, «An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen», en S. Morag; I. Ben-Ami; N. A. Stillman (eds.), *Studies in Judaism and Islam Presented to Shelomo Dov Goitein on the occasion of his eightieth birthday by his students, colleagues and friends*, Jerusalén, 1981, pp. 155-74; S. O. Heller Wilensky, «The “First Created Being” in Early Kabbalah: Philosophical and Isma‘ilian Sources», en J. Dan (ed.), *Jewish Intellectual History in the Middle Ages*, Binah: Studies in Jewish History, Thought, and Culture, volume 3, Westport, CT: Praeger, 1994; A. L. Ivry, «Islamic and Greek Influences on Maimonides’ Philosophy», en S. Pines; Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, Dordrecht: M. Nijhoff, 1986, pp. 139-56, 142-8; *id.*, «Ismâ‘ilî Theology and Maimonides’ Philosophy», en D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College Londres, Leiden: E. J. Brill, 1995, pp. 271-99; M. Idel, «Sefirot por encima de las sefirot» (heb.), Jerusalén: *Tarbiz*, 51 (1982), pp. 270-1.

¹⁹ Cf. F. Daftary, *The Ismâ‘ilîs: Their history and doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 241 ss.; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ‘ilîya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden: F. Steiner Verlag GMBH, 1978, pp. 86 ss.; H. Halm; M. Bonner, *The Empire of the Mahdi. The Rise of the Fatimids*, Leiden: E. J. Brill, 1996; S. M. Stern, *Studies in Early Ismâ‘ilism*, Jerusalén; Leiden: Magnes Press; E. J. Brill, 1983; *id.*, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, ed. F. W. Zimmermann, Londres: Variorum Reprints, 1983.

²⁰ Cf. H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, París: Berg International, 1982, pp. 189 ss.

²¹ Cf. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, París: Gallimard, 1986 [1964-1974], p. 122.

fundamental de la teología apofática (*tanzîh*), la *via negationis* (*tarîq al-nafi*). Como en toda gnosis, el Principio solitario (*fard*) e inefable, el «Originador» o «Innovador» (*al-Mubdi'*), es la fuente o el Instaurador del ser, dador del ser, el que-hace-ser (*hast-kun*): no es; *hace ser*, es el hacer-ser (*hast-kardan, ta'yîs*). *Mubdi'* es un nombre mencionado a menudo en la tradición islámica –y sobre todo entre los filósofos– para designar a Dios en su cualidad de Creador, que ha creado el mundo «sin modelo previo». Para los ismâ'îlies, por contra, *mubdi'* no se refiere directamente a Dios, sino a «la esencia del acto» (*dhât al-fi'l*), es decir, el *ibdâ'*, el acto creador, que es distinto de su fuente. La cualidad de *mubdi'* (*mubdi'iyya*) no vuelve a Dios más que por el sesgo del *ibdâ'*, que se diferencia netamente de Él. El Super-ser está más allá de las categorías del ser (ár. *wujûd, ays*; per. *hast*)²² y del no-ser (ár. *lays, per. nîst*), o mejor dicho, más allá del no-ser y del no (no-ser); es *hyperousios* pues permanece como Supra-ser o Pre-ser absolutamente inefable e impredecible; no es posible atribuirle nombres, atributos, ni calificaciones, ni el ser ni el no-ser, lo que viene a corresponder al concepto de 'Êyn-sôf de la mística judía²³. Es el Uno-único que excede toda definición, la deidad oculta en su «unidad», el Uno inefable²⁴ y supraesencial, el Uno puro y real (*yekî-yi mahd*), superior a la unidad misma, fuera de toda cosicidad; unidad divina primordial que permanece en su «Nada»²⁵ anterior a toda

²² Sobre el concepto de ser en la filosofía islámica véase F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar, NY: Caravan Books, 1982.

²³ Véase S. Valabregue-Perry, *Oculto y revelado: 'Ein Sof' en la Cábala teosófica* (en heb.), Los Ángeles: Cherub Press, 2010 (Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism, 23). Este volumen ofrece un análisis detallado de las tradiciones y la conceptualización del 'Êyn-sôf en la Cábala teosófica, desde los primeros cabalistas en Provenza y Girona (incluyendo R. Yitshâq el Ciego y R. 'Azrî'êl de Girona) y a través de Yitshâq R. de Acre y la literatura zohárica. El estudio, además, explora problemas centrales examinados por los cabalistas, incluyendo la relación entre 'Êyn-sôf y *Keter*, conceptos de cuestiones de ontología, teología negativa, lo infinito y el papel de la emanación divina.

²⁴ Véase en H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, trad. del ár. y del per. y coment. de H. Corbin, reimpr., Lagrasse: Verdier, 1994 [1961], el texto de Abû Ya'qûb al-Sijistânî, *El Libro de las Fuentes (Kitâb al-yanâbî')*, especialmente la 1ª (§ 9-21) y 2ª Fuente (§ 22-25), en concreto, «4. De la pura ipseidad del Principio (*al-Mubdi'*)», pp. 44-7.

²⁵ Los términos que designan este no-ser son *nîst* y *nâ-huwiyyat*. En la p. 249 del *Khwân al-ikhwân* de Nâsir-i Khusraw, ed. Y. al-Khashshâb, El Cairo, 1940, figura el pasaje siguiente: «Luego decimos que de la Nada (*nîst*), que ha sido afirmada por nosotros, Dios el Altísimo ha hecho llegar al ser la causa de los dos mundos: que ha venido a la existencia de la Nada y que es el Primer Causado». Se trata del Primer Intelecto (*al-'aql al-awwal*) procedente de esta Nada que es el Verbo divino creador (*Kalâm Allâh*), o, para emplear términos más corrientes en el *Khwân*, el Acto Creador o el Imperativo divino (*al-amr*). El *Kitâb al-mahsûl*, antiguo escrito ismâ'îlî atribuido a Muhammad b. Ahmad al-Nasafî (ejecutado en 332/942) enseña que Dios y la Nada, de la que Él ha creado la existencia de las cosas, son infinitos. Cf. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden: E. J. Brill, 1948, pp. 149 ss. Véase a su vez S. Pines, «La longue récitation de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne», *o.c.*, pp. 15-6, n. 4. Los paralelismos que sobre este tema G. Scholem hace entre el ismâ'îlismo de Nâsir-i Khusraw y la cábala judía proceden del

emanación. Es el Uno primordial, sin esencia ni forma, la incognoscibilidad radical del Principio (*al-Mubdi'*), el Misterio de los Misterios (*ghayb al-ghuyûb*).

El *Mubdi'* no es pues un *ente*; es el Principio iniciador, el *hacer-ser* (*hast-kardan*), es el ser en imperativo, el *kun* («¡Sé!», lat. *esto*) originador. Pero Dios sólo puede ser llamado «El que causa la causa de las causas», *causator causae causarum* (*mu'ill 'illat al-'ilal*)²⁶, un equivalente de *proaition* en la obra de Proclo, pues el Principio ha hecho existir el mundo por medio de la innovación (*ibdâ'*), sin que Él sea por ello una causa (*'illa*). De *ibdâ'* procede el primer ser instaurado (*al-mubda' al-awwal*), que por esencia, es lo-que-es-hecho-ser (*hast-karda*). El *ibdâ'* se refiere únicamente a la creación del Intelecto en un acto exclusivamente reservado a Dios: es una creación *ex nihilo* (*lâ min shây'*), sin intermediario entre el Creador y el creado y situándose fuera del tiempo²⁷. Dios ha instaurado al Intelecto, la causa de las causas, por *ibdâ'*: Él es el productor, el generador. Por su parte, para reinterpretar la teosofía del *Zôhar*²⁸, la cabalistas judíos emplean los atributos negativos de forma explícita: el término *causa causarum*, *'illat kol ha-'illot* en el caso del autor del *Tiqqunêy Zôhar*, o *'illat ha-'illot* (la Causa de las causas) sólo en el caso de R. Menahem de Recanati (1300). De ahí que, en la metafísica ismâ'îlî, el primer ente sea el primer Intelecto, el Instaurado primordial (*prôtoktistos*), que es la Epifanía primera del Misterio divino. La verdadera «causa de las causas» (*'illat al-'ilal*) es pues el Intelecto. Esta «unicidad» del Uno consiste en poner eternamente en imperativo –por medio del *kun* originador, el Imperativo divino (*al-amr*), la palabra instauradora (*al-kalima*), la instauración eterna (*ibda'*) o Verbo divino creador (*Kalâm Allâh = lógos*)–, el ser de un

mencionado artículo de S. Pines. Cf. G. Scholem, «Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes» («Creación de la nada y autolimitación de Dios»), en *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt del M., 1970, pp. 53-89 (trad. cast.: *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 47-74, esp. pp. 60-1).

²⁶ Cf. W. Madelung, «Aspects of Ismâ'îlî Theology: The Prophetic Chain and The God beyond Being», en S. H. Nasr (ed.), *Ismâ'îlî Contributions to Islamic Culture*, Teherán: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, pp. 51-65; S. N. Makarem, «Isma'îli and Druze Cosmogony», en M. E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany: State University of New York Press, 1984, pp. 81-91.

²⁷ Sobre el Dios demasiado trascendente (*tanazzaha*) como para ser calificado de causa o efecto, pues es «El que causa la causa de las causas» (*mu'ill 'illat al-'ilal*), que ha creado *ex nihilo* (*mubdi' dhâlika*) el intelecto (*'aql*) y le ha dado (*mu'tihi*) la preeternidad (*azal*), cf. S. Pines, «Nathanaël ben al-Fayyûmî et la théologie ismaélienne», *o.c.*, pp. 7 ss.

²⁸ Para la numeración del *Zôhar* seguimos aquí la ed. de R. Margaliot, 6ª ed., 3 vol., Jerusalén: Mosad ha-Rab Kook, 1984.

Ser-único que es el Originario primordial. El «que precede» (*sâbiq*)²⁹ es el *prôtoktistos* de los gnósticos, el «primer Ser», tal como lo califican las designaciones de que es objeto: el Primer creado (*al-khalq al-awwal*), el Originado primordial (*al-mubda' al-awwal*), el Ser instaurado (*al-mawjûd al-awwal*), el Primer Intelecto (*al-'aql al-awwal*) o Verbo primordial (*al-kalima*)³⁰, el primer Arcángel o Ángel sacrosanto (*al-malak al-muqaddas*) del cual procede todo el Plérôma de las «Inteligencias» (*'uqûl*) separadas que forman «el mundo de la instauración» (*'âlam al-ibdâ'*). El término hebreo *ha-nibra ha-rishon* es una traducción literal del término árabe *al-mubda' al-awwal*³¹.

La concepción ismâ'îlî concibe el Testimonio (Manifestación) o Unificación del Único (*tawhîd*), la cual constituye el ser íntimo del Primer Intelecto, el Arcángel primordial. Puesto que ningún Nombre puede ser conferido al Principio, es a este primero de entre los Querubines (*Karûbiyyûn*, *Kerubim*) al que le corresponde de hecho el nombre supremo de *Al-Lâh*. Pero los teósofos ismâ'îlîes han dado a dicho Nombre una etimología que da cuenta del modo de ser profundo de este Arcángel que es la teofanía primordial. Él aspira al conocimiento de su Principio, del que no espera sino el modo de ser que se ha constituido en él: su propio ser es la primera y la única Ipseidad accesible.

En la teosofía ismâ'îlî de Abû Ya'qûb al-Sijistânî (s. IV/X), de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (s. IV-V/X-XI)³² o de al-Husayn b. 'Alî b. Md. b. al-Walîd (s. VII/XIII), así como

²⁹ *Al-sâbiq* es otro término ismâ'îlî para designar el Intelecto Universal. Véase P. E. Walker, «The Universal Soul and the Particular Soul in Ismâ'îlî Neoplatonism», en P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 149-66.

³⁰ Cf. D. de Smet, «Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1987), pp. 397-412.

³¹ La cuestión de cómo el concepto ismâ'îlî de Primer Ser creado penetró en la Cábala tiene un número de respuestas posibles y complementarias. Una posibilidad es que los cabalistas llegaran a conocer la teología ismâ'îlî, bien directamente o bien a través de la literatura del pensamiento ismâ'îlî como las Epístolas de los Hermanos de la Pureza (*Rasâ'il Ikhwân al-safâ'*), así como de la literatura sufi, o bien a través del pensamiento judío oriental que estuvo influido por el ismâ'îlismo. El concepto de Primer Ser creado y el término *al-mubda' al-awwal* aparece en la obra de R. Nathanael ben al-Fayyumî, *Bustan al-'aql*, que fue escrito en árabe en el año 1164, bajo la influencia ismâ'îlî. Esta idea aparece también en el pensamiento de Abraham Ibn Latif (*ob. ca.* 1280), que vivió en Toledo, se formó profundamente en la filosofía islámica y conoció también a los filósofos judíos. Cf. S. O. Heller Wilensky, «The "First Created Being" in Early Kabbalah: Philosophical and Isma'îlian Sources», *o.c.*, pp. 72-4.

³² Hamîd al-Dîn Ahmad b. 'Abd Allâh al-Kirmânî (*ob. ca.* 411/1021) fue un importante *dâ'î* de los fâtimíes bajo el reino de al-Hâkim bi-amr Allâh (*ob.* 411/1021) y autor de numerosas obras sobre la teoría del imâmato y la filosofía ismâ'îlî. Su *nisba* indica que era originario de la provincia iraní de Kirmân, y sus obras muestran que no dejó de estar en contacto con la comunidad ismâ'îlî de su país natal. Su obra principal, titulada *Kitâb râhat al-'aql* (*Libro del reposo del Intelecto*), contiene una suma de la filosofía ismâ'îlî escrita por los adeptos que están preparados para el estudio de las verdades fundamentales, tanto moralmente, por medio del cumplimiento de los preceptos de la Ley religiosa, como intelectualmente, por medio del estudio de

de un eminente seguidor de la escuela de Mullâ Sadrâ, Qâdî Sa'îd Qummî, el origen de la realidad no es el Ser Puro, sino el dador del Ser o la Unidad (*muwahhid*), que está por encima de todos los conceptos, incluso del de ser. Es el Uno absolutamente trascendente e indecible, el *Deus absconditus*, el Supra-Ser, cuyo primer Acto es el *kun*, el dar la existencia a todas las cosas. Según el gran pensador ismâ'îlî Nâsir-i Khusraw (*ob. ca.* 467/1074) el «Uno sin principio y sin fin» (*yekî awwal wa âkhir nîst*) que permanece en la pura Unidad (*fardâniyyat-i mahd*) es el-que-hace-ser (per. *hast-konendê*)³³, la «Causa de todos los existentes» (per. *'illat-e hamè bûdesh-hâ*)³⁴. La unidad del Ser reside así en el origen mismo de la existencia universal³⁵. «La esencia [En-sí: la morada del Uno, lo real indecible] está excluida del Creador», y también lo están el ser (*hastî*) y el no-ser (*nîstî*), afirma el pensador ismâ'îlî al-Sijistânî³⁶.

Abû Ya'qûb al-Sijistânî (*ob. ca.* 971-1002/3 d.C.), uno de los primeros representantes del neoplatonismo ismâ'îlî, para dar testimonio del Uno Único absolutamente trascendente e inefable, sigue una dialéctica radical de la doble negatividad³⁷: no-ser y *no* no-ser; Dios es no-en-el-tiempo, y *no* no-en-el-tiempo; no-en-el-espacio, y *no* no-en-el-espacio, etc³⁸. El primer ser es ya *ente*, es lo-que-es-hecho-ser (*hast-karda*), el Primer creado, el Intelecto (*hast-karda-yi awwal*). El *Mubdi'*, en cambio, no puede constituir un ente (*ens*); es el *hacer-ser* (*hast-kardan*), el Imperativo que-hace-ser (*hast-kun*). El *Mubdi'* u Originador –

obras menos abstractas de autores ismâ'îlîes anteriores y de al-Kirmânî mismo. El *Kitâb râhat al-'aql* es el ensayo más antiguo de exposición completa y sistemática de la filosofía ismâ'îlî. Esta obra, comparada con escritos anteriores y también con el propio *Kitâb al-riyâd* de al-Kirmânî, revela una profunda influencia de las teorías metafísicas de los *falâsifa*.

³³ Cf. W. Ivanow, *Six Chapters or Shish Fasl, also called Rawshana'i-nama, by Nasir-i Khusraw*, texto per., ed. y trad. al ingl., Leiden: E. J. Brill, 1949, pp. 11-2/40-1; *id.*, «An Ismailitic Work by Nasiru'd-din Tusi», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 63 (1931), pp. 527-64.

³⁴ Cf. Nâsir-i Khusraw, *Il libro dello scioglimento e della liberazione (Kitâb-e Goshâyesh wa Rahâyesh)*, trad. P. Filippini-Ronconi, Nápoles: Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1959, pp. 95, 97.

³⁵ Véase H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Nueva York; Oxford University Press, 1987.

³⁶ Cf. Abû Ya'qûb al-Sijistânî, *Le Dévoilement des choses cachées (Kashf al-mahjûb). Recherches de philosophie ismaélienne*, trad. del per. e intr. de H. Corbin, Lagrasse: Verdier, 1988 [1949, 21979], cap. I, 6, § 4, p. 43.

³⁷ Sobre la teología negativa de Abû Ya'qûb al-Sijistânî, véase P. E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, cap. 5, pp. 72-80; *Abû Ya'qûb al-Sijistânî: Intellectual Missionary*, Londres: I.B. Tauris; IOIS, 1996, cap. 4, pp. 84-103; R. Arnaldez, «Influences néoplatonisiennes dans la pensée d'Abu Ya'qub al-Sijistani», en *Actes de colloque Pensée arabe et culture grecque*, pp. 540-8, Marruecos, 1985.

³⁸ Cf. Abû Ya'qûb al-Sijistânî, *Kashf al-mahjûb, o.c.*, I, 7, § 1, p. 44; H. Corbin, *Trilogie...*, o.c.

por así llamar a lo que no admite calificación— es el Principio³⁹, el Innovador del universo que permanece como el super-ser⁴⁰. Abû Ya‘qûb al-Sijistânî puede así hablar de la capacidad de Dios «para introducir en el ser la existencialidad no a partir del ser» (*ta’yîs al-aysiyyât lâ min ays*)⁴¹.

Sin embargo, Dios no es «ni una causa ni un efecto» (*lâ huwa ‘illa wa lâ ma‘lûl*)⁴². La Ipseidad divina consiste en el conocimiento que el Primer Intelecto tiene del Originador, y este conocimiento, que es su Epifanía, es negatividad (negación excluyendo del *Mubdi‘* todas las ipseidades y no ipseidades). Es el tema de la incognoscibilidad radical del Principio que no es el primer ser sino el supra-ser. Al-Sijistânî consagra por completo el primer capítulo de su obra *Kashf al-mahjûb* (*El develamiento de las cosas ocultas*) a mostrar en qué consiste la verdadera naturaleza de Dios, o más bien a demostrar que Él no tiene naturaleza, que no posee ser, que no pertenece al dominio de los existentes y que no se identifica con su ser. Aquí se establece la doble negatividad del Principio, sin la cual todo monoteísmo se identificaría con la idolatría metafísica que pretende reprobear.

Según el *Kashf al-mahjûb*, obra que sólo nos ha llegado en traducción persa, el Dios que hace-ser (*hast-konendè*) a todos los seres, está Él mismo exento del ser (*hastî*) y del no-ser (*nîstî*). El Creador (*al-Mubdi‘*, *al-Sâni‘*, etc.)⁴³ no es ni sustancia (*jawhar*), ni accidente (*‘arad*), puesto que Él no es ni cuerpo, ni espíritu; Él no es un cosa y la «cosicidad» (per. *chîzî*; ár. *shay‘iyya*, en la obra de al-Kirmânî) está excluida de Él; Él no tiene ni igual, ni opuesto, ni adversario; Él está desprovisto de límite (*hadd*) y de lugar (*makân*). La esencia o el ser (*inniyya*) de Dios es incognoscible. Así, para designar el Uno primordial, punto focal separado de toda cosa y privado de materia (*mâdda*) y forma (*sûra*), Abû Ya‘qûb al-Sijistânî emplea el término árabe-persa *al-dhât*, el «En-sí», que la tradición posterior traducirá por *esencia*. Se trata de lo *real* indecible del Uno, él mismo irreducible a toda *res*,

³⁹ Véase, por ejemplo, la descripción negativa que al-Sijistânî da al comienzo de su *Kitâb Ithbât al-Nubû‘ât* (*Confirmación [o demostración] de las profecías*), ed. ‘Â. Tâmir, Beirut: Imprimerie Catholique, 1966, p. 1. Sobre la *via negationis* del ismâ‘îlismo, véase P. E. Walker, «An Ismâ‘îlî Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God», *American Journal of Arabic Studies*, 2 (1974), pp. 7-21.

⁴⁰ Cf. Nâsir-i Khusraw, *Le Livre réunissant les deux Sagesses (Kitâb-i Jâmi‘ al-Hikmatayn)*, trad. I. de Gastines, París: Fayard, 1990, cap. XX, pp. 228-47. Véase a su vez P. E. Walker, «The Ismaili Vocabulary of Creation», *Studia Islamica*, 40 (1974), pp. 74-85; *id.*, «Cosmic Hierarchies in Early Ismâ‘îlî Thought: the View of Abû Ya‘qûb al-Sijistânî», *The Muslim World*, 66 (1976), pp. 14-28.

⁴¹ Cf. P. E. Walker, *Abû Ya‘qûb al-Sijistânî: Intellectual Missionary, o.c.*, pp. 98-9.

⁴² Abû Ya‘qûb al-Sijistânî, *Kitâb Ithbât al-Nubû‘ât, o.c.*, p. 30.

⁴³ Véanse las referencias dadas por I. A. Netton, *Allâh Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Londres; Nueva York: Routledge, 1989, p. 216.

a toda realidad. El Uno es pues el Instaurador de ser. Pero si él está desprovisto de forma, cabe deducir que su operación, la instauración (*ibdâ'*), no tiene ninguna relación con la realidad instaurada. No se produce conexión alguna, ninguna comunidad de esencia entre lo que está formado y es cognoscible y el instaurador, entre el Uno múltiple y el Uno-puro. El pensamiento del Uno niega en el mismo movimiento la cosicidad y la dependencia de los nombres y los atributos divinos a la realidad-esencial del Instaurador (*Mubdi'*)⁴⁴. El Uno es el puro infinito, sin fundamento ni razón, puesto que no posee cosicidad alguna que lo privaría de dicha infinitud. Así pues, ¿cómo representar el Principio indecible sino como una Nada, aunque esta nada de las formas sea la única vía de representación posible de lo que está más allá de todo ser, de todo lo existente y concebible?

Lo que los filósofos avicenianos llaman el Ser Necesario (*wâjib al-wujûd*), el Primer Ser, la Realidad primordial (*al-Haqq al-awwal*), que está de hecho en el nivel de este primer ser, debe ser desplazado de su posición para ser verdadero; su metafísica está desde el principio consagrada al ser, y comienza, por tanto, con el *hacer-ser*; anteriormente al ser, está la puesta del ser en imperativo, el *kun* originador. Más allá incluso del Uno, está el «Unífico» (*muwahhid*), el que unifica todos los Unos, el que «monadiza» todas las mónadas, que está por encima de todos los conceptos, incluso del de ser. Situar a Dios más allá del ser es exaltarle por encima de sus propios Nombres. Inversamente, liberar lo real divino de las determinaciones en las que lo encerrarían sus propios atributos, equivale a distinguirlo de todo cuanto puede presentarse como un ente, o también como la esencia de lo existente. Pero, entonces ¿cómo hallar la imagen de Dios, cómo establecer su forma, tratándose de un Principio anterior al Ser y a toda calificación?, pues ¿cómo describir lo

⁴⁴ Así, Abû Ya'qûb escribe en *Kashf al-mahjûb*: «La esencia está excluida del Creador [...]. Pues, ¿cuál es el ser que podría convenir a la divinidad [...]? [...] Lo que importa es reconocer que su En-sí (*dhât*) sublime está separado de todas las cosas por las cuales se designa lo que es creado». [...] «Lejos de ello, Él está absolutamente aislado; Él trasciende toda posibilidad para nosotros de darle como atributo cosas espirituales o cosas corporales, las cuales son siempre una pluralidad.» Cap. I, §§ 1, 3, pp. 33-4. En el prólogo al *Kitâb al-Yanâbi'* (*El Libro de las Fuentes*), Abû Ya'qûb insiste en que Dios, en su unidad sobreesencial, está despojado de toda esencia y atributos, y en la introducción afirma: «Dios [...] sobrepasa por la abscondidad de su unidad toda representación que lo pueda comprender [...]. Él prodiga en su creación todo lo que las palabras pueden describir y lo que las imaginaciones pueden representarse. Pero él mismo, en su sublimidad, permanece inaccesible [...]». Cf. Corbin, *Trilogie*, 2, § 1, p. 19. Y en la *Segunda Fuente*: «La ipseidad pura se refiere al Principio (*al-Mubdi'*, el Instaurador) –el cual trasciende cuanto se puede afirmar y cuanto se puede negar– [...] puesto que el Principio no es ni del ser del que se puede afirmar lo que es, como se hace para las ipseidades de los existentes instaurados por él en el ser (*mubda'ât*), ni del no-ser del cual se puede enunciar negativamente lo que no es, como se hace con las ipseidades negativas de las existencias instauradas. [...] Hace falta negar del Principio tanto toda ipseidad como toda ausencia de ipseidad». § 22, p. 44.

indescriptible, lo indecible, lo irrepresentable? Hace falta afirmar a la vez la identidad del Uno que no es y del Uno que es, la identidad de lo indecible y de lo manifiesto, de lo que no tiene forma y de la forma, de lo inconsistente y de lo consistente. El Uno no es un ente, ni tampoco el ser del ente; el Uno no es, hablando de forma absoluta, nada de cuanto puede presentarse conforme al ser. Dicho de otro modo, no es tampoco uno, puesto que el nombre Uno no puede convenir más que a la epifanía de la ipseidad, al Nombre real de la Realidad divina (*al-Haqq*). Abû Ya‘qûb afirma que Dios es «más cierto que todo lo cierto» (*athbatu min kulli thâbit*). Esta es una certeza que, más allá de toda teología racional, sólo puede hacerse evidente a la mente humana por medio de la revelación. Pero cada vez que afirmamos que el Uno es apto para designar la epifanía de lo Real, debemos recordar que esta epifanía es revelación de lo irrevelable, y que no se da síntesis alguna entre lo que se manifiesta y lo que lo manifiesta. El Originador (*Mubdi‘*) es Uno, y el Uno, el Instaurador Verdadero –dice Nâsir-i Khusraw–, está más arriba del ser: «[...] el Instaurador de la Unicidad es superior a la Unicidad [...]. Y puesto que la esencia de la Inteligencia no tiene acceso a ningún atributo por encima de la Unicidad, hay que decir que el Originador (*Mubdi‘*) es Uno»⁴⁵. Pero al mismo tiempo es totalmente inmanente al ser que instaure. El Uno es la fundación de la realidad, ontológicamente anterior al ser, y si afecta a todo ser en su libertad instauradora (*ibdâ‘*), no está presente en el ser que él mismo instaure (*mubda‘*). Sólo el ser es apto para residir o para permanecer ante sí en la presencia en sí de lo que es. En el Uno no hay bastante ser para que una presencia tenga lugar. La realidad inteligible universal reposa sobre la *ausencia del Uno*, lo que puede entenderse: sobre el Uno como ausencia, sobre el Uno ausente, sobre la ausencia de Uno. Pero en toda hipótesis, la ausencia del Uno no es la otra vertiente de su presencia. Para los ismâ‘îlîes, este vacío en el corazón del ser que sostiene la instauración eterna es más real que la realidad que instaure⁴⁶.

⁴⁵ Nâsir-i Khusraw, *Kitâb-i Jâmi‘ al-Hikmatayn*, o.c., cap. XII, p. 167.

⁴⁶ El originador del ser (el *Mubdi‘*) trasciende el ser absoluto (*ens absolutum*), puesto que él es el *absolvens* (*mutliq*), aquél del cual procede la «absolución» del ser (*itlâq*). Él es el Super-ser, el *hyperoûsion*; el principio del ser que permanece más allá del ser. En el cap. 2 del *Râhat al-‘aql* de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî, así como en la obra de los *dâ‘î* yemeníes, en los tres primeros capítulos del *Zahr al-Ma‘âni* de Idrîs ‘Imâd al-Dîn (*ob.* 872/1468) y algunas páginas del *Kitâb al-Mabda‘ wa-l-Ma‘âd* de al-Husayn b. ‘Alî b. Md. b. al-Walîd (*ob.* 1268), se desarrolla el estudio del *tawhîd* esotérico del ismâ‘îlismo. Se sigue aquí una rigurosa argumentación que sostiene la dialéctica de una doble negatividad que aleja en su trascendencia absoluta al Originador incognoscible (*Mubdi‘*). Evitando la doble trampa del *ta‘ûl* y del *tashbîh*, la dialéctica ismâ‘îlî neutraliza cada una de estas operaciones mentales: el *tanzîh* separa de la divinidad impredicable todos

3. Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: la teología doblemente negativa

Por medio del empleo de la paradójica doble negación Abû Ya'qûb al-Sijistânî y Hamîd al-Dîn al-Kirmânî reafirman la naturaleza suprarracional de la teología ismâ'îlî. En su obra capital, *Kitâb râhat al-'aql (Libro del reposo del Intelecto)*⁴⁷, Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (ob. ca. 1021)⁴⁸ sostiene una radical teología *doblemente negativa*, basada en la negación de la negación. Al-Kirmânî afirma que la *via negativa* es insuficiente para referirse a la trascendencia divina, puesto que la negación de un atributo equivale a la afirmación de un atributo negativo: negar que Dios sea una cosa equivale a afirmar de Él el atributo «no-cosa». En la última parte de su comentario al *Parménides*, Proclo había puesto el acento sobre las limitaciones de la *via negativa* y cuestionado su eficacia en calidad de discurso sobre el Uno⁴⁹: *que itaque unius abnegationes, non sunt circa unum*⁵⁰. Tanto Proclo como al-Kirmânî distinguen dos fases en el discurso sobre Dios: la negación de los atributos y la negación de estas negaciones (negación de la negación)⁵¹. Esta es la razón por la cual Proclo habla de «sobrenegaciones» (*hyperapopháseis*)⁵² para referirse al primado del Uno, la retirada del Principio⁵³.

Al-Kirmânî aborda en primer lugar el problema del estatuto ontológico de Dios. Nuestro autor indica que el no-ser (*laysiyya / lays*) no es una vía apropiada para caracterizar la divinidad: negar su existencia no es teología negativa, sino ateísmo (p. 38).

los nombres y atributos que ella traslada a los rangos (*hudûd*) del Plérôma, pero luego el *tajrid* separa de éstos la divinidad para proyectarla en lo inaccesible. Eludiendo así toda investidura absoluta, ella funda y asegura la función teofánica de los seres (*mazhariyya*).

⁴⁷ Hamîd al-Dîn al-Kirmânî, *Kitâb Râhat al-'Aql*, ed. M. Kâmil Husayn y M. Hilmî (The Ismaili Society Series C-1), El Cairo; Leiden, 1371/1953; ed. M. Ghâlib, 2ª ed., Beirut, 1983.

⁴⁸ Sobre el pensamiento de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî cf. D. de Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XI^e s.)*, Lovaina: Peeters, 1995; P. E. Walker, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hakîm*, Londres: I.B. Tauris; IOIS, 1999.

⁴⁹ Cf. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1940, pp. 14-28, 109.

⁵⁰ Proclo, *Expositio in Parmenidem Platonis*, C. Steel (ed.), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Lovaina, t. II, p. 518.72.

⁵¹ Proclo, en contra de otros platónicos, afirma la trascendencia absoluta del Principio más allá del *Noûs*, la trascendencia del Uno absoluto (*al-Ahad* de nuestros pensadores) más allá también del *ser*, más allá de la Inteligencia, la cual es el Uno que está en el ser (*al-wâhid*), primer ser y punto de partida de lo Múltiple. En cambio, otros platónicos no se remontaban más allá del *Noûs*, del que hacían a la vez la causa del ser y el primer ser. Cf. Proclo, *Teología platónica*, L. II, cap. 4.

⁵² *In Parmenid.* VII.1172.35. Cf. Cf. Proclus, *Éléments de Théologie*, intr., trad. y nn. de J. Trouillard, París: Aubier Montaigne, p. 30 de la intr.

⁵³ Véase Ch. Jambet, *Le Caché et l'Apparent*, París: L'Herne, 2003, pp. 44-50.

Al-Kirmânî introduce dos intuiciones fundamentales sobre la naturaleza de la divinidad: aunque Dios no sea causa, Él permanece como el principio último de toda existencia; a pesar de su trascendencia y su alejamiento, Él se halla en la base de la armonía del universo. Por otra parte, al-Kirmânî demuestra, por medio de un análisis detallado de la noción de ser (*ays*, término técnico y artificial sacado de *laysa*, «no es») y de sus implicaciones, que el ser o la existencia en calidad de atributo no se puede aplicar a Dios. El Último no es un ser entre los seres; Él no participa de la misma existencia que sus criaturas, pero «existe» según modalidades profundamente diferentes e incomprensibles para nuestro espíritu. Por consiguiente, «la no-existencia (*laysiyya*) de Dios es imposible, su no-ipseidad (*lâhuwiyya*) es absurda, pues si Él fuese no-existente (*lays*), los seres serían igualmente no-existentes. Puesto que los seres existen, su no-existencia es absurda»⁵⁴.

Para referirse a la doctrina del paso de la trascendencia de Dios (*Deus ad intra*) al mundo de la creación (*operatio ad extra*) por medio de la acción divina del *hast-kardan* (hacer-ser), los autores ismâ‘îlîes hablan del paso del no-ser (*laysiyya / lays*) al ser (*ays*), y para ello modifican la raíz árabe *aysa*, considerada la forma positiva y el origen del negativo *laysa*. El sentido original de *laysa* es *lâ aysa*; *aysa* significa *mawjûd* (tò ón, ens; existencia) y *lâ aysa*, que se contrae en *laysa*, significa *lâ mawjûd* (no existencia). En la obra de al-Kirmânî la partícula de negación *lâ* se toma en un sentido absoluto, es decir, para referirse a la esencia misma de Dios y no a sus atributos. Así es legítimo decir de Dios que Él es *lâ mawjûd*, negando de Él el atributo «existencia», que no le corresponde más que a sus criaturas. Pero tampoco se admite decir que Él es *lâ huwa* («no Él»), puesto que esto implicaría la negación de la esencia divina y conduciría al agnosticismo o al ateísmo (*ta‘îl*), es decir, a la apostasía (*ilhâd*)⁵⁵.

Después de haber demostrado que el no-ser no puede decirse de Dios, al-Kirmânî se propone probar la futilidad de la posición contraria, que consiste en atribuirle el ser (*ays*) (p. 41). Para hacer esto, parte de una concepción general del ser que revela un claro sello neoplatónico: «el ser, en tanto que ser, tiene necesidad de un soporte en la existencia»⁵⁶. En la teología de Ibn Sînâ (*ob.* 428/1027), Dios no trasciende el ser. Para al-Kirmânî, en

⁵⁴ *Râhat*, 130.4-5.

⁵⁵ *Râhat*, 148.

⁵⁶ *Râhat*, 131.3; cf. 131.6-7: «el hecho de que el ser sea un ser va unido a aquel al que se remonta, es decir, al que lo ha instaurado en calidad de ser».

cambio, el ser (*ays*) no es el principio o el fundamento último de la realidad; Dios no es pues el *ipsum esse per se subsistens* de santo Tomás, ni el Ser Necesario (*wâjib al-wujûd*) de Ibn Sînâ⁵⁷, pues el ser no se identifica con Dios, pero está relegado al nivel de la creación, que comienza con el principio autoconstitutivo: el Intelecto, el primer ser instaurado. Al-Kirmânî sostiene que el Intelecto toma su existencia del acto creador (*ibda'*) de Dios. En la línea de Proclo (*In Parm.* 5.1000), el «no-ser» no expresa el no-ser absoluto, es decir, lo que es radicalmente diferente del ser, pero únicamente el no-ser tal como puede ser conocido y expresado por la palabra. Sólo Dios, que no es un ser, es verdaderamente independiente: «Él –que su grandeza sea exaltada– es demasiado elevado para tener necesidad en su ipseidad de un otro, del cual dependería aquello de lo cual su ipseidad está constituida»⁵⁸ (p. 42). De esta falta de necesidad al-Kirmânî concluye la imposibilidad de que Dios sea un ser⁵⁹. Según nuestro autor, todo ser (*ays*) es «puesto en el ser» (*mu'ayyas*). Por consiguiente, «si Dios fuese un ser, sería necesario que Él mismo se hubiese puesto en el ser o bien que algún otro le hubiese puesto en el ser»⁶⁰.

Puesto que las negaciones no son más que afirmaciones encubiertas que se muestran del todo inadecuadas para expresar la ipseidad divina, se hace necesario transgredir la *via negativa* (p. 79). Para neutralizar el carácter positivo de las negaciones, al-Kirmânî propone negarlas a su vez, la segunda negación niega lo que se afirma por el atributo negativo. La *via negativa* no es más que una primera fase: ella establece que Dios es *lâ mawsûf*, «[portador] de ningún atributo». Puesto que esta negación toma el valor de un atributo (el atributo de un ser caracterizado por el hecho de que no es portador de ningún atributo), una segunda fase negativa se impone, la de la negación de la negación. Así, al-Kirmânî dice de Dios: *huwa lâ mawsûf wa lâ huwa lâ mawsûf* («Él es [portador] de atributo alguno y Él no es [portador] de ningún atributo»)⁶¹. Este principio es válido para todos los atributos. Al

⁵⁷ Para la refutación que Md. b. 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî (*ob.* 548/1153) hace del concepto aviceniano de Dios como Ser Necesario (*wâjib al-wujûd*) y la defensa de una teología radical del Dios trascendente similar a la de Kirmânî, Nâsir-i Khusraw y Sijistânî, véase W. Madelung; T. Mayer (ed. y trad.), *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, ed. ár. y trad. ingl. del *Kitâb al-Musâra'a* de al-Shahrastânî, Londres: I. B. Tauris; IOIS, 2001, pp. 3, 9-10, 43, 48.

⁵⁸ *Râhat*, 131.4-5.

⁵⁹ *Râhat*, 131.

⁶⁰ *Râhat*, 133.18-19.

⁶¹ *Râhat*, 148-149. Tanto el primer califa Abû Bakr como Ibn al-'Arabî emplean la expresión paradójica *huwa lâ huwa* («Él, no Él») para designar a la vez la «presencia-ausencia» de Dios, el pronombre del Señor manifiesto (*tashbîh*) y del «Tesoro oculto» (*tanzîh*), pues «Él es el Principio y el Fin, lo manifiesto (*al-zâhir*) y lo oculto (*al-bâtin*)» (Cor. 57:3). Es la complementariedad existente entre lo visible y lo invisible. Cf. W. C.

negar así todos los atributos y la negación de estos atributos, se llega finalmente a la afirmación (*ijâb*) de un *ghayr mujarrad* (despojado, desposeído, desnudo, absoluto, abstracto), que es Dios⁶². El verbo *jarada*, en la segunda forma, significa «desnudar», «despojar»; *tajrîd* es la acción de despojar a Dios de todo atributo; en el lenguaje técnico de la *falsafa*, *mujarrad* se refiere a lo que está «separado» de la materia y el cuerpo, como p. ej. las Inteligencias separadas. El *ghayr mujarrad* significa pues «El que está todavía más allá de lo que está despojado; que está despojado de su despojamiento mismo». Representa así la expresión última de la trascendencia divina. Tanto en el pensamiento de Proclo como en el de al-Kirmânî, las operaciones dialécticas, por útiles que sean en una fase preliminar, deben finalmente ser eliminadas; en último término, comporta la supresión de todo lenguaje frente al Inefable. Pero el creyente está inducido a hablar de Dios, y así lo hará en los límites acordados por el *tawhîd*, i.e. la confesión de la unidad y de la unicidad divinas, la profesión de la trascendencia absoluta del Principio, y con la reserva de que este discurso posee un *carácter metafórico*.

4. Moisés de León: el Dios que *todavía no es*

Tampoco la mística judía renuncia a la idea del Dios oculto que permanece, a diferencia del Dios como Demiurgo, eternamente incognoscible en las profundidades de Su propio Ser, o en la audaz expresión de los cabalistas del siglo XIII, «en las profundidades de Su Nada». En la Cábala judía, el *'Êyn-sôf*, el Dios In-finito⁶³, viene a formar parte de las paráfrasis abstractas más corrientes: la «cosa oculta», «la luz que se oculta», «el misterio de la ocultación» (*seter ha-ta'aluma*), «la Unidad indivisa» (o la Indiferenciación de la Unidad), «el ser absoluto», «la raíz de todas las raíces», la «gran Realidad», el movimiento que remite a lo más secreto de la divinidad, pues Él se retira y se oculta en el *abismo*

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, p. 4.

⁶² *Râhat*, 150.5-6.

⁶³ Sobre el *'Êyn-sôf* véanse S. Valabregue-Perry, *Oculto y revelado: 'Ein Sof' en la Cábala teosófica* (en heb.), o.c.; G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid: Siruela, 1996, índice s.v. *Deus absconditus*; id., *Los orígenes de la Cábala*, 2 vols., Barcelona, 2001, vol. II, índice s.v. *En-sof*, «la Nada». Estudiosos como Moshe Idel y Charles Mopsik han cuestionado el, según su parecer, excesivo acento que Scholem ponía en el Dios oculto frente al Dios antropomórfico de la cábala. Cf. M. Idel, «La imagen del Hombre por encima de las *sefirôt*: la doctrina de R. David ben Yehûdâh he-Hâsîd sobre las *sefirôt* celestiales (*tsahtsâhôt*) y su evolución» (en heb.), *Da'at*, 4 (1980), pp. 41-55; *Le Zohar*, trad. Ch. Mopsik, 7 t., Lagrasse: Verdier, 1981-2000, t. 2, nn. compl., pp. 520 ss.

inaccesible de su luz que es la fuente⁶⁴. Es la circunlocución «sin fin» o «infinitado», relación entre Él y Él mismo. El ser de Dios supera todo, está desprendido de todo y sin embargo lo comprende todo en sí mismo. El cabalista 'Azrî'êl de Girona (s. XIII) lo define así: «[...] Lo que no es limitado debe llamarse Infinito – 'Êyn-sôf– y que es indiferenciación absoluta en la unidad perfecta sin alteraciones. Si algo es infinito, nada existe que le sea exterior. A medida que se eleva [de la realidad perceptible] es el principio esencial tanto de lo secreto como de lo manifiesto. A medida que se oculta [...] no es posible llegar a definir el Infinito, salvo de manera negativa»⁶⁵.

Esta concepción tiene que ver con la idea de la *creatio ex nihilo* («creación de la nada»), que en su sentido más elemental afirma que Dios creó el mundo a partir de algo que no es Dios ni ningún otro tipo de existencia, sino tan sólo lo no existente⁶⁶. Los místicos también hablan de creación a partir de la nada, ésta es, incluso, una de sus fórmulas preferidas. Pero, para ellos, la ortodoxia del término esconde un significado que difiere considerablemente del original. Pero esta Nada (heb. 'ayin) no es la de los filósofos, sino la «Ausencia» divina de los cabalistas que representa el Todo, la Divinidad superior a todas las *sefirôt* y su origen, de la cual surgió todo lo existente; no es en modo alguno una mera negación, sino lo más «real» que se puede concebir⁶⁷, *Nihil a quo omnia fiunt*, una nada a

⁶⁴ Sobre el Dios inefable en el pensamiento judío neoplatónico, cf. S. T. Katz, «Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism», en L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 279-298. Sobre la tradición de la teología neoplatónica en el judaísmo, cf. M. Idel, «La Kabbale juive et le platonisme, du Moyen Âge à la Renaissance», *Revue des Sciences Religieuses*, 4 (1993), pp. 87-117: «La teología negativa del neoplatonismo se presentó como una teoría exotérica para ciertos cabalistas, mientras que la teología antropomórfica del 'Êyn-sôf constituía a su vez una doctrina más esotérica y por consiguiente más cercana a la verdad», pp. 110-1. Véase a su vez E. R. Wolfson, «Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah», *Da 'at*, 32-33 (1994), pp. v-xxii.

⁶⁵ Cf. 'Azrî'êl de Girona, *El Pórtico del Interrogador*, 2, en *Cuatro Textos Cabalísticos*, intr., trad. y nn. M. Eisenfeld, Barcelona: Riopiedras, 1994, pp. 130-1.

⁶⁶ Véase J. A. Goldstein, «The Origins of the Doctrine of Creation *Ex Nihilo*», *Journal of Jewish Studies*, 35 (1984), pp. 127-35; J. von Kempster, «Die Schöpfung aus Nichts», Múnich: *Merkur*, 14 (1960), pp. I.107-I.126; G. Scholem, «Schöpfung aus Nichts», *o.c.*; H. A. Wolfson, «The Meaning of *ex nihilo* in Isaac Israeli», *Jewish Quarterly Review*, 50 (1959), pp. 1-12.

⁶⁷ Por ejemplo, en la concepción cosmológica de la *creatio ex nihilo* de 'Ezra' de Girona (ca. 1225), consiste en la procesión del ser a partir de la Nada de la deidad oculta y su vuelta al seno de esta misma deidad. Cf. G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, trad. y nn., París: Aubier Montaigne, 1969: «[Según Job 12:22] Él manifiesta las profundidades a partir de las tinieblas, del No-Ser (*afisa*), que es la Nada ('ayin), y produce en la luz la sombra oscura [...]», p. 251. Para la crítica cabalística de la noción de creación a partir de la nada, *vid. ib.*, p. 79. La defensa, algo ambigua, que Maimónides hace de la *creatio ex nihilo* se halla en la *Guía de perplejos*, II.16-30.

partir de la cual todas las cosas advienen⁶⁸. Sólo a nosotros se nos presenta sin atributos, pues está más allá del conocimiento intelectual. Pero en verdad, esta Nada –por citar al místico David ben Abraham ha-Labân, *Masoret ha-berît* (*La tradición de la alianza*, ca. 1300)– es infinitamente más real que cualquier otra realidad. También según la concepción neoplatónica del shî'ísmo ismâ'îlî, el Originador, el Uno Real vacío de ser, es más *real* que el ser y el no-ser, que todo lo creado. Tal como afirma Scholem: «Sólo cuando el alma se ha despojado de toda limitación y, en lenguaje místico, ha descendido a las profundidades de la *Nada*, encuentra lo Divino. [...] En una palabra, significa lo divino mismo, en su aspecto más impenetrable. Y de hecho, para muchos místicos *creación a partir de la nada* significa simplemente *creación a partir de Dios*»⁶⁹. La creación a partir de la nada se convierte así en el símbolo de la emanación (*atsîlût*). Pues, realmente, no es de la nada en el sentido habitual del término que Dios creó al mundo, sino de la Nada, que es Él mismo, la Nada de la superesencialidad de la bondad divina. La creación desde la nada en el sentido cabalístico representa, por lo tanto, la transición desde el *superesse* de Dios (heb. *yater min ha-kôl*), que es al mismo tiempo su Nada, al ser arquetípico de su Sabiduría.

No obstante, dada la identidad óptica entre 'Êyn-sôf y las *sefirôt*, ¿es realmente posible sostener una teología apofática predicada en la inexpresabilidad o incognoscibilidad radical de Dios? ¿No es más bien el caso de los cabalistas teosóficos que de forma esencial afirman la cognoscibilidad y efabilidad de Dios? ¿No es la aserción positiva acerca de la naturaleza divina lo que constituye la verdadera esencia de su cábala, i. e., una tradición esotérica que postula el conocimiento secreto de Dios que es expresado a través de métodos de discurso tanto mitológicos como filosóficos?⁷⁰ Ciertamente, lo que distingue a los cabalistas teosóficos de los siglos doce y trece de los otros practicantes del judaísmo, incluidos los talmudistas y filósofos más importantes, es que ellos afirman poseer, bien a través de la transmisión oral o bien por revelación sobrenatural, esta gnosis acerca de Dios (o, en el caso de 'Azri'el, el método apropiado de discurso para expresar esta gnosis que es compartida igualmente por los filósofos). Para los cabalistas teosóficos una convicción central es que el conocimiento esotérico de Dios implica un tipo de iluminación; esta es la

⁶⁸ Cf. É. Bréhier, «L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26:4 (1919), pp. 443-75, 443.

⁶⁹ Cf. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 45.

⁷⁰ Cf. Wolfson, «Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah», p. XII.

fuerza del término *maškilim* usado por los cabalistas para referirse a sí mismos, i.e., ellos contemplan visualmente las operaciones y estructuras de lo divino. Dios no es conocido como algo abstracto, por vía teórica, sino que Él es experimentado en una visualización casi profética lograda ante todo a través de la oración y del estudio de la Torah. En este contexto, la teología negativa sostiene que en la relación del Uno del apofatismo neoplatónico, que los cabalistas llaman la Causa de las Causas o el Infinito, con las hipóstasis que emanan del Uno, las *sefirôt*, resulta obvio que no se puede separar por completo el Uno negativo, la fuente de todo ser, y los atributos positivos de Dios. Por la lógica de su propia ontología, la teosofía neoplatonizada articulada por los cabalistas precisa que la negación absoluta asociada al '*Êyn-sôf*' sea de algún modo calificada. Lógicamente, el '*Êyn-sôf*', como causa, puede diferenciarse de las *sefirot* que constituyen el efecto, pero ontológicamente son uno y lo mismo. La *coincidentia oppositorum* sostiene la argumentación de que los cabalistas teosóficos inevitablemente cometen un desliz en la predicación positiva de la Divinidad incluso cuando intentan describir el '*Êyn-sôf*' en términos negativos⁷¹. Tanto desde una perspectiva lógica como mítica los retratos negativos del '*Êyn-sôf*' en la literatura cabalística son sustituidos por una representación más positiva. La orientación apofática cede el paso a una postura teológica catafática. En el análisis final, el cabalista teosófico está preparado para vivir en la situación paradójica en la que lo ilimitado es limitado por la fuerza que vuelve lo limitado ilimitado. Es esta paradoja la que abre el Infinito en el corazón del místico en el momento de la contemplación visual a través de la oración o del estudio de la Torah. Esta apertura, a su vez, anega el corazón del místico con el conocimiento de la Divinidad.

Para el cabalista, el hecho fundamental de la creación tiene lugar *en* Dios. Aparte de este acto de creación, no reconoce ningún otro acto digno de ese nombre que pueda concebirse como fundamentalmente distinto del primer acto íntimo que acontece fuera del mundo de las *sefirôt*. La creación del mundo, es decir, la creación de algo a partir de la nada, no es propiamente más que el aspecto externo de algo que tiene lugar en Dios mismo. Se trata también de un movimiento del '*Êyn-sôf*' oculto que pasa del reposo a la creación, y es este movimiento –creación y Auto-revelación, todo en uno– lo que constituye el gran misterio de la teosofía y el punto decisivo para la comprensión del propósito de la

⁷¹ *Ib.*, p. XXII.

especulación teosófica. Este movimiento puede describirse como la manifestación de la voluntad primordial, pero la Cábala teosófica emplea a menudo la metáfora más audaz de la Nada. El comienzo o impulso primero, en el que el Dios interior se exterioriza y la luz que brilla hacia dentro se vuelve visible, es un cambio revolucionario de perspectiva que transforma el *'Êyn-sôf*, la *plenitud inefable*, en nada. De esta «nada» mística emanan todas las demás etapas de la manifestación gradual de Dios en las *sefirôt* y a esta «nada» le dan los cabalistas el nombre de «*sefirâh superior*» o «corona suprema (*Keter 'elyôn*)» de la Divinidad. Para emplear otra metáfora, es el *abismo* que se hace visible en las brechas de la existencia.

Más atrevido es el concepto del primer paso de la manifestación de *'Êyn-sôf* como *'ayin* o *'afisâh* («la Nada»). En esencia, esta nada es la barrera con la que se encuentra la facultad intelectual del hombre cuando alcanza los límites de su capacidad⁷². Es una afirmación subjetiva que sostiene que hay un ámbito que ningún ser creado es capaz de comprender intelectualmente y que, en consecuencia, sólo puede definirse como «la nada». Esta idea va asociada también con su concepto contrario, esto es, que puesto que en realidad no se da diferenciación en el primer paso de Dios hacia la manifestación, ese paso no puede definirse de ninguna manera cualitativa y, por consiguiente, sólo puede describirse como «la nada». *'Êyn-sôf* que se vuelve hacia la creación se manifiesta, por tanto, como *'ayin ha-gamur* («la nada completa»), o, en otras palabras: Dios, al que se llama *'Êyn-sôf* respecto a Sí mismo, recibe el nombre de *'ayin* en relación con su primera Auto-revelación⁷³.

Entre los filósofos judíos el Ser Necesario es el Primer Ser que trasciende el cosmos y

⁷² Sobre esta idea véase D. Ch. Matt, «*Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*», en R. K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Nueva York; Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 121-59.

⁷³ Cf. G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona: Riopiedras, 1994, pp. 121-3. En el *Zôhar*, así como en los escritos hebreos de Moisés de León, la transformación de la Nada en Ser se explica a menudo por medio del símbolo del punto primordial. Los cabalistas de la escuela de Girona ya habían utilizado la comparación con el punto matemático, cuyo movimiento crea la línea y la superficie, para ilustrar el proceso de emanación a partir de la «*causa oculta*». Moisés de León añade a esta comparación el simbolismo del punto como centro del círculo. El punto primordial de la Nada es el centro místico alrededor del cual se cristalizan los procesos teogónicos. Al no tener dimensiones y estar ubicado, por así decirlo, entre la Nada y el Ser, el punto sirve para ilustrar lo que los cabalistas del s. XIII llaman «el origen del Ser», ese «Principio» al que se refiere la primera palabra de la Biblia. Cf. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 242.

la jerarquía celeste⁷⁴; pero es lícito atribuirle ciertos predicados y algunas relaciones que no son incompatibles con su inmutabilidad. El Originador de los cabalistas es también absolutamente incognoscible e impredecible; está más allá del ser y del no-ser. En la cumbre de la jerarquía del ser, la religión tradicional sitúa un Dios único, personal, al mismo tiempo que oculto e incognoscible. Bajo la influencia de las especulaciones neoplatónicas sobre el Uno, los cabalistas de los que hablamos despersionizan el Dios vivo de la religión y hacen de él, por medio de una vuelta completa al concepto negativo de nada entendido en el sentido de la filosofía peripatética, un «allende del ser» de donde procede la plenitud del ser; ellos dieron a la vez una solución a la cuestión irritante de la creación *ex nihilo*.

Para hablar de la *creatio ex nihilo* y de la innovación (= *ibda* ' del ismâ'îlismo), pues el principio de la creación es la existencialización del ser a partir del no-ser, acto reservado a Dios, en su Comentario al *Libro de la creación* (*Séfer yetsirâh* II.6a), uno de los monumentos más antiguos del pensamiento judío, Dûnash b. Tââmîm de Kairuân (s. X) afirma: «(El Creador) ha producido todas las criaturas que emergen y sobrevienen por un solo nombre que es *aysa/yesh* (el ser) puesto que él ha extraído el ser del no-ser (*lays/'ayin*), lo ha consolidado y fortificado y tallado con grandes columnas de un éter que no es comprensible (*'awîr she'ênô nitfas*).»⁷⁵ Esta idea ya está presente en el pensamiento neoplatónico de Yitshâq Isrâ'îlî⁷⁶. Tal como afirma un cabalista y exegeta contemporáneo de Moisés de León, R. Bahya ben Asher, «Él es una cosa misteriosa del que no se puede decir que es el ser (*yesh*) ni la nada (*'ayin*)»⁷⁷: «No se puede considerar como parte del conjunto [de las *sefirôt*] lo que está por encima de la Corona (*Keter*), se trata de la Causa de las causas y es una “cosa oculta” (*dâbâr ne'elâm*)»⁷⁸. Aunque Moisés de León no utiliza

⁷⁴ Cf. A. Altmann; S. Stern (eds.), *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Londres: Oxford University Press, 1958; A. Altmann, «Creation and Emanation in Isaac Israeli, a Reappraisal», en A. Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover: University Press of New England, 1981, pp. 1-15; S. Pessin, «Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli», en D. H. Franck; O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 91-110.

⁷⁵ G. Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dûnash ben Tââmîm de Kairouan (X^e siècle)*, nueva ed. rev. y aument. P. B. Fenton, París; Lovaina: Peeters, 2002, pp. 97, 133.

⁷⁶ Cf. Yitshâq Isrâ'îlî, *Libro de las definiciones*, § 42.

⁷⁷ Comentario sobre el Génesis 1:1, en *Be'ur 'al ha-Tôrâh*, ed. H. Chavel, 5^a ed., 3 vols., Jerusalén: Mosad ha-Rav Kook, 1981, t. 1, p. 21. Este autor añade: «Y esto es lo que significa la expresión “diez *sefirôt belîmâh*”, diez *sefirôt* de lo que es “sin qué” (*belî mâh*), a saber, que han emanado de lo “sin qué”»

⁷⁸ *Ib.*

una fórmula similar en sus escritos, el hecho de que sitúe el 'Éyn-sôf (lo Infinito) por encima del no-ser ('*ayin*) y del ser (*yesh*), muestra que comparte el mismo punto de vista. En la obra de Moisés de León no siempre se establece una distinción clara entre la primera *sefirâh* (*Keter*), la Nada, calificada como «el secreto oculto, el Aire límpido incomprensible» [frente a la segunda *sefirâh*, *Hokhmâh* (Sabiduría), que es «el Punto supremo», «el Aire comprensible»], y el Infinito ('*Éyn-sôf*) impensable, que es «“otra cosa” (*dâbâr aher*) aún más guardada y oculta»⁷⁹: «Pues antes que el primer Punto, no hay otra cosa que la Nada ('*ayin*), secreto del Aire límpido incognoscible»⁸⁰. Otro cabalista castellano del siglo XIII, Rabí Yosef Mar Hayyim, figura oscura cuya obra permanece aún manuscrita, propone una formulación más precisa: «La primera de las cosas [a saber] es que Él es primero con relación a todo y anterior y oculto respecto a todas las emanaciones; es llamado “Causa de las causas”, bendito sea, por lo que no hace falta enunciar a este propósito la palabra “él es” (*yesh*) ni el término “él no es” ('*ayin*); la razón es que hay *sefirôt* a las cuales estos términos les convienen porque durante mucho tiempo el Misterioso no se halla en el conjunto de las *sefirôt*, no hace falta atribuirle un nombre oculto.»⁸¹ No obstante, este mismo autor le califica más adelante de «Dios oculto» (*ha-'elôhîm ha-ne'elâm*). También en el pensamiento de al-Sijistânî, «el Principio no es ni del ser del que no se puede afirmar lo que *es*, ni del no-ser, del que se puede enunciar negativamente lo que *no es*»; hace falta «negar del Principio tanto toda ipseidad como toda ausencia de ipseidad» puesto que «Dios permanece *omni modo* separado del ser tanto como del no-ser.»⁸² Así pues, las afinidades entre la cábala teosófica medieval y la metafísica shî'í ismâ'ilî son numerosas. No sólo están próximas en torno a esta noción de doble negatividad, sino también en otros temas importantes, tales como la puesta del ser en imperativo como primera instauración, la mística de las letras del alfabeto y de los nombres divinos, e incluso la jerarquía de las diez Inteligencias angélicas.

La cábala teosófica de Moisés de León y del *Zôhar* considera que el '*Éyn-sôf*, se identifique o no con la primera *sefirâh* (*Keter*), no posee *mahût*, identidad ontológica diferenciada, pues no es un ser, sino el primer y más sublime de todos los seres. Su acto de

⁷⁹ Cf. Moïse de Léon, *Le Sicle du sanctuaire (Chéqel ha-Qodesh)*, trad. Ch. Mopsik, Lagrasse: Verdier, 1996, pp. 56-7 de la intr., p. 252 del texto.

⁸⁰ *Ib.*, p. 88.

⁸¹ *Exposición sobre las diez sefirôt*, ms. París, Bibl. Nat., 335, fol. 284b.

⁸² Al-Sijistânî, *Kitâb al-yanâbî'*, cap. 4, pp. 44-7; *Kashf al-mahjûb*, cap. I, 6, § 3, p. 43.

ser son las *sefirôt* que lo realizan, que son su ser en el futuro, aquello para lo que existe y gracias al cual entra en un proceso temporal de existenciación y de multiplicación. Se trata de la separación absoluta del Principio *insubstantibus*, lejos de todo ser y sustancia. La expresión hebrea *yitrôn* corresponde a la latina *superesse* que emplean Dionisio y Juan Escoto. Los cabalistas describen la divina sabiduría como el «punto primordial» de todas las cosas que, sin ser propiamente «ser», representa el origen de todo ser; es el paso entre la pura nada y el puro ser, el «origen del ser» (*hathalat ha-yeshût*)⁸³.

Tanto 'Azrî'êl de Girona como Moisés de León, que leyó y reutilizó sus escritos, consideran que las *sefirôt*, siendo la «puerta» del Infinito, del «Dios insondable» que no posee quiddidad, son a su vez «sin quiddidad», sin esencia (*belî mahût*). El término *belîmâh* se entiende aquí como la ausencia de quiddidad, pero esta ausencia es precisamente la señal de la presencia del Infinito en las *sefirôt*. Debido a esta ausencia de quiddidad que es el sino común del Emanador y de las emanaciones, Moisés de León puede escribir, por ejemplo, en su *Secreto de las diez sefirôt belîmâh*: «[La primera *sefirâh* es llamada] Aire límpido (*awir zakh*) incognoscible, a saber: como Su existencia está disimulada y oculta, en el residuo de Su existencia que adviene a partir de su secreto llega una emanación que no es comprensible en modo alguno [...] todos están iluminados por su secreto y su misterio pero ella no es comprensible en ellos, pues su secreto y su definición están escondidos y ocultos»⁸⁴. El Infinito o la Nada procede en el seno mismo de sus emanaciones y las ilumina en su interior, pero, aun estando en ellas, permanece oculto, afirma su presencia por su operación instauradora y les confiere su carácter misterioso.

Los pensadores latinos habían hecho del famoso versículo Éx 3:14 el fundamento de su onto-teología, y esto en virtud de su traducción latina: «Ego sum qui sum» (Yo soy el que soy), identificando así a Dios con el ser y el ser con Dios⁸⁵. Maimónides había seguido la misma vía en su *Guía de perplejos* (I:62-63) al considerar que la palabra 'Ehyêh significa el

⁸³ Véase la intr. de Ch. Mopsik a *Le Sicle du sanctuaire (Chéqel ha-Qodesh)*, «18. Au-delà de l'être et du non-être, la question du *Eyn Sof* (le Sans Fin)», pp. 49-58.

⁸⁴ Moisés de León, *Sod 'eser sefirôt belîmâh*, «El secreto de las diez *sefirôt belîmâh*», ed. crítica G. Scholem, *Qobets 'al Yad*, n.s., 8 (1974), p. 374.

⁸⁵ Véase W. Beierwaltes, «Deus est esse – esse est Deus», en *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt del M.: V. Klostermann, 1972, pp. 5-82. Sobre las lecturas cabalísticas de este nombre véanse N. Sed, «L'interprétation kabbalistique d'Ex. 3,14 selon les documents du XIII^e siècle», en A. de Libera; É. Zum Brunn (eds.), *Celui qui est, Interprétations juives et chrétiennes d'Éxode 3-14*, París: Cerf; CNRS, 1986; M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven: Yale University Press, 1988, pp. 173-5; *Le Sicle du sanctuaire (Chéqel ha-Qodesh)*, pp. 62-5 de la intr.

Ser o la existencia necesaria⁸⁶. «Soy quien soy», es el Ser que es el Ser, el Existente que existe (*ha-nimtsâ' 'asher nimtsâ'*), es decir, el Ente necesario. Moisés de León hace una lectura muy distinta de este versículo, que le permite no identificar pura y simplemente a Dios con el ser. En la lectura de los latinos corroborada por Maimónides: ««Soy quien soy», el cabalista lo sustituye por: «Yo seré pues Yo seré». Dicho de otro modo: Yo voy a ser, a través de las manifestaciones de los diferentes grados de mi existencia, pero «Yo todavía no soy», «Yo soy la nada», la Nada primordial. Esta lectura introduce la noción de tiempo en el corazón mismo de la ontología. Esta temporalidad orientada hacia el futuro otorga un papel crucial a la noción de proceso, e introduce el tiempo como duración, no eternidad, no-simultaneidad en el seno de la emanación. Rigurosamente hablando, Dios *no es, él será. Este Dios por llegar hace de la escatología la clave secreta de la ontogénesis*. El desarrollo temporal representa *el esfuerzo que hace Dios por existir*. Este proceso de existenciación (= la Instauración eterna, *ibda'*, del ismâ'ílismo) progresiva del mundo divino se despliega y se estructura a través de las emanaciones, las *sefirôt* (= los intelectos separados, *'uqûl*, en la gnosis ismâ'íli). A este Dios venidero que todavía no es, el *Zôhar* lo llama «la oscura matriz de todo»:

«R. El'azar pidió entonces a su padre [R. Shim'ôn] que le explicara el nombre 'EHYÊH 'ASHER 'EHYÊH (Yo soy el que soy). Dijo: Este nombre es omnicomprendido. El primer 'Ehyêh (Yo seré) es el marco comprensivo de todo *cuando las sendas aún son oscuras*, y todavía no marcadas, y *todo está aún oculto*. Cuando se ha hecho un comienzo y la Corriente ha partido en su curso, se la llama 'Asher 'Ehyêh (Eso que Yo seré), que significa: *ahora estoy pronto a proseguir en el ser y crear todo*, ahora Yo soy la suma total de todas las cosas individuales. “El que soy”: es decir, la Madre está encinta y está pronta para producir cosas individuales y revelar el Nombre supremo. Encontramos afirmado en el libro del Rey Salomón que él, 'Asher (el que), es el eslabón que completa la unión gozosa. Observad ahora cómo la expresión divina (en Éxodo 3:14) fue de grado en grado para enseñar el secreto del nombre santo a Moisés. Primero vino 'Ehyêh (yo seré), la oscura matriz de todo. Luego 'Asher 'Ehyêh (El que soy), que indica la prontitud de la Madre de producir todo. Luego, después de que la creación hubo comenzado, vino el nombre 'Ehyêh solo, como para decir: ahora producirá y preparará todo. Finalmente, cuando todo fue creado y fijado en su lugar, el nombre 'Ehyêh es abandonado y tenemos YHWH, un nombre individual que significa confirmación. Fue entonces que Moisés conoció el Nombre Santo, tal como es, a la vez, descubierto y oculto, y alcanzó una visión que ningún otro hombre alcanzó nunca; feliz en su parte.»⁸⁷

⁸⁶ Cf. S. Pinès, «Dieu et l'être selon Maïmonide. Exégèse d'Exode 3,14 et doctrine connexe», en Libera; Zum Brunn (eds.), *Celui qui est*, pp. 15-24.

⁸⁷ *Zôhar*, III:65b. (El subrayado es mío). Véase también III:11a.

Pero es sin duda en *El Sículo del santuario* donde Moisés de León ha formulado de forma más clara y más radical la exégesis de este nombre divino que él entiende como un futuro:

«El primer nombre *'Ehyêh* (Yo seré, Éx 3:14). Es el secreto del Nombre propio y es el nombre de la unidad, único entre el conjunto de Sus nombres. En verdad, nosotros ya hemos tratado sobre el secreto del Aire límpido incomprensible: no hay nombre conocido ni límite determinado ni nada que el hombre pueda aprehender. Pues el primer ser advenido a partir de su secreto es el principio de toda la unidad, secreto del Punto de pensamiento del que nadie sabe nada concerniente a su misterio, hasta que la Fuente proceda para ser edificada. Así, el secreto de su Nombre propio es “Yo seré”, a saber: “*Yo seré todavía y haré proceder el secreto del ser según el secreto de Mi existencia.*” Dicho de otro modo: “*Yo seré y edificaré Mi existencia y derramaré la procesión del ser para existir.*” En verdad, es el secreto del primer nombre que se le dijo a Moisés en la zarza, conforme al enigma del inicio de su [actividad] profética – sobre él la paz. De hecho, esta es la razón por la cual la primera procesión ha advenido al ser según el secreto de este nombre. Pero luego, como el derramamiento profético no había descendido aún sobre Moisés, fue preso del pánico hasta que le fue revelado el secreto del ser (*hawayâh*) y el secreto del Nombre propio YHWH. Es lo que él pidió diciendo: “No van a creerme” (Éx 4:1), hasta que Él prolongue Su discurso y le haga conocer el secreto del Nombre propio en sus esencias, YHWH.»⁸⁸

«Hasta que Él le haga conocer el secreto del Nombre propio en sus esencias, YHWH»: es decir, hasta que Dios le haga conocer las «esencias», a saber, el conjunto de las *sefirôt*, representadas por las letras del *tetragramaton* (YHWH). Este pasaje adquiere un relieve particular si se compara con el pasaje de la *Guía de perplejos* de Maimónides que trata sobre los nombres divinos. Mientras que para el cabalista el nombre *'Ehyêh* designa el proceso de existenciación por el cual las esencias se despliegan estructurándose a partir de un “Punto de pensamiento» (*nequdâh mahshabit*) original, él mismo emanado de la Nada primordial⁸⁹, para Maimónides, este nombre, como por otra parte el *tetragramaton*,

⁸⁸ *Le Sículo du sanctuaire (Chéqel ha-Qodesh)*, pp. 279-80. (La cursiva es mía). Es posible que la lectura propuesta por Moisés de León parta de una exégesis rabínica antigua citada, entre otros, en el Talmud, *Berakhôt* 9b: «“Soy quien soy”: El Santo, bendito sea, dijo a Moisés: va, di a los hijos de Israel: Yo *he sido* con vosotros en esta servidumbre [de Egipto], y Yo *seré* con vosotros en la servidumbre [cuando vayáis] entre los imperios.» (El subrayado es mío).

⁸⁹ Dicha temporalidad orientada hacia el futuro parece hallarse también en un pasaje de Yosef Chiquitilla (*ob. ca.* 1325), considerado como uno de los más grandes maestros de la Cábala. En su obra titulada *Sha 'arêy 'orâh (Puertas de la Luz)*, Chiquitilla habla del Dios que se identifica con el ser, *'Ehyêh*: «(yo) soy» –el nombre de Dios asociado con la esfera más elevada–, pero que, por tratarse del ser primordial insondable, permanece aún como la Nada (*'ayin*), en el abismo anterior a la propia eternidad, expresándose así de nuevo la dimensión temporal del Dios que todavía *no es*, pero que *será*: «El pequeño trazo que apunta hacia arriba en la letra hebrea *yod*, por lo demás sólo un punto, señala a la gran luz originaria, a la profundidad del ser primordial en su verdadera esencia, que se llama [como nombre de Dios] *'ehyêh*, “(yo) soy”, pero que también se llama al mismo tiempo lo ilimitado y la nada, acorde con su escondimiento ante todo lo que existe arriba o abajo [...] y si alguno preguntara al respecto: “¿Qué es?”, la respuesta sería: “Nada”, es decir, que no existe quien aprehenda algo de ello [...] y ése es el símbolo del pequeño rasgo en la *yod*, como una alusión a

significa el Ser o la existencia necesaria, el Ente necesario, el Existente que existe (*hanimtsa 'asher nimtsa*)⁹⁰.

Comprender bien esto, incluida la identificación de este movimiento de despliegue espacio-temporal con los efectos del acto de intelección primordial («todo asciende hacia el Pensamiento»), constituye una condición *sine qua non* para penetrar en la doctrina cabalística de Moisés de León (y de sus fuentes gerundenses). El núcleo activo de la doctrina cabalística es este pensamiento del origen, no como fuente superabundante (ésta se manifiesta un poco más tarde en el curso del proceso emanativo), sino como espera muda, suspensión del ser. De ahí el juego de palabras que los cabalistas hacen entre *Keter* (la «Corona», la primera *sefirâh*) y el verbo *kiter*, que significa esperar⁹¹.

la suprema corona [*Keter*, la primera *sefirâh*], que se llama nada y está más allá de cualquier comprensibilidad.» Offenbach, 1715; Varsovia, 1883; reimpr., ed. J. Ben-Shlomó, 2 vols., Jerusalén: Bialik Institute, 1981 [1970], fol. 47b. Cf. *Gates of Light (Sa'are Orâh)*, trad. A. Weinstein, Walnut Creek; Londres: Altamira Press, 1994, pp. 326, 360-1.

⁹⁰ *Guía de perplejos*, I:62-3.

⁹¹ Cf. *Le Sicle du sanctuaire (Chéqel ha-Qodesh)*, p. 64.