

El silencio como acercamiento a Dios en Maimónides¹

Miquel BELTRÁN

Universitat de les Illes Balears
yobcn9@hotmail.com

RESUMEN

El silencio como alabanza a Dios se halla, en la teología de Maimónides, imbricado con sus consideraciones en torno a la naturaleza de la esencia de Aquél, que se revelará como absolutamente incognoscible. En *Guía I* (especialmente en los capítulos 50 a 60) Maimónides destaca que el conocimiento divino y el humano no tienen nada de común entre sí, pero aun siendo así podemos orientar nuestro intelecto hacia la consideración de Su naturaleza a través de la ‘expresión aproximativa’ (*tasāmuh*), si bien ello no nos permitirá alcanzar a entender Su esencia. Según el de Córdoba, alabamos a Dios a través del silencio, aunque expresamos también nuestro acercamiento a él mediante los atributos de acción y por la vía de la negación de cualquier atributo que pudiera asociarse a Su naturaleza.

Palabras clave: Silencio, Dios, Maimónides, expresión aproximativa, atributos, neoplatonismo, ismaelismo.

Silence as a way to approach God according to Maimonides

ABSTRACT

Silence as praise to God is directly linked in Maimonides' theology to some asserts concerning divine nature which makes Him absolutely unknowable. In *Guide I* (chapters 50 to 60) Maimonides considers that divine and human knowledge and nature have nothing in common, but even so we can direct our mind towards God through ‘looseness of expression’ (*tasāmuh*), a device which, nevertheless, doesn't allow us to grasp His essence. According to Maimonides, we worship God through silence even if we can express our attempt to approach him through attributes of action and the negation of any attribute that could express an essence.

Keywords: Silence, God, Maimonides, looseness of expression, attributes, Neoplatonism, Ismaelism.

SUMARIO: 1. La Teología de Aristóteles y el *Liber de Causis*. 2. La reflexión de al-Kindī sobre la naturaleza divina. 3. La expresión aproximativa en Maimónides. 4. La influencia ismaelita en la *Guía de Perplejos*. 5. El Dios de al-Kirmānī. 6. El neoplatonismo de Maimónides. 7. La doctrina de los atributos y la teología negativa. 8. El Dios incognoscible de Maimónides.

FECHA DE RECEPCIÓN: 11 DE 09 DE 2009
FECHA DE ACEPTACIÓN: 15 DE 02 DE 2010

1. LA TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES Y EL *LIBER DE CAUSIS*

La obra conocida como *Teología de Aristóteles* (*Kitāb al-utūlūgiyā*) (que en realidad comprende la traducción de los libros cuarto, quinto y sexto de las *Enéadas* de Plotino) convirtió en una noción filosófica capital para los pensadores árabes –y a partir de ellos, para la metafísica de los siglos venideros– el concepto de existencia. Las *Enéadas* fueron traducidas y adoptaron aquel título en torno a 835, pero asombra pensar que el origen neoplatónico de los textos fuese ignorado por quienes los vertieron al árabe, porque además ciertas traducciones de algunas obras que en efecto debemos a Aristóteles se hallaban, también, al alcance de aquéllos, por lo que cabría sospechar que podían apreciar las diversas consideraciones que, en unas páginas y otras, se plasmaban sobre la naturaleza de Dios. En la *Teología de Aristóteles* leemos que el objeto de su autor fue dar cuenta de la ‘Soberanía Divina’, de la cual la noción de todos los otros seres deriva, pues aquélla los causa con deseo y fruición. Uno tras otro, los conceptos que conforman el neoplatonismo se despliegan en la obra: así las hipóstasis que son producidas más allá del tiempo, como el Intelecto Universal o el Alma Universal. Sobre todas ellas, el Uno, absoluto, es origen y causa de cuanto se difunde a partir de Él.

El enfrentamiento entre esta concepción y el relato de la creación que se halla en el *Corán* no tardó en producirse, pues es de la dicotomía que el esquema creacionista impone entre el Necesario-de-Existencia (*Wājib-al-Wujūd*) y lo que existe de modo contingente de la que surge la reflexión sobre la noción de existencia, en concreto la de estos últimos, los particulares sumidos en el tiempo, y ello permitió a los teólogos islámicos pensar este concepto de un modo que había resultado inviable para la Grecia clásica². Ocurre que la potencialidad aristotélica parece comportar la contingencia de ciertas entidades en el mundo, pero no la del mundo como un todo, de modo que esta última no se vio enarbolada, en los griegos, en términos de existencia, sino a través de la omnimoda idea de ser. El neoplatonismo, por lo demás, concibe el Uno más allá del ser sin conceptualizarlo como existencia, algo que sí permitirá, con respecto al Dios que existe con necesidad, una metafísica de la creación que comporta la disimilitud esencial entre el Creador y lo que crea, lo que hará que el acto distintivo crucial será el de impartir existencia en lo radicalmente contingente. La substancia de lo creado había de ser, a su vez, creada, y esto conlleva en efecto la contingencia radical de su existencia. La densidad de este paradigma creacionista se concretó en elementos de involuntaria originalidad, que pueblan la *Teología de Aristóteles*, que estarán también en el *Liber de Causis* (*Kitāb al-Īdāh*

¹ La investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como investigador principal, en el Proyecto de investigación del Programa Nacional de I+D FFI2009-07217.

² Sobre dicha imposibilidad, cfr. C. Kahn, “Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy”, ed. P. Morewedge, *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*. Fordham University Press, 1982, pp. 7-17.

fi'l-Khayr al-Mahd), y que no se hallan en la doctrina neoplatónica de las *Enéadas* ni en los *Elementos de Teología* de Proclo, substratos, respectivamente, de ambas obras. Importa elucidar esta cuestión, pues los dos textos tuvieron un influjo crucial en grandes pensadores islámicos ulteriores, que no dudan en citarlos, como al-Fārābī. En otros, aunque no los mencionen, la evidencia interna de tal prefiguración resulta palmaria.

La imbricación ontológica entre substancia (*ousía*) y ser (*on*), que se daba en la obra de Plotino, no la hallamos de modo consistente en la *Teología de Aristóteles*. El término '*jawhar*' resulta más problemático que el de '*ousía*' plotiniano, y cabría suponer que lo que el autor-traductor pretende a través del mismo es menos abstracto, algo parecido a definir el indisoluble núcleo de la cosa. Una de las razones que permiten que lo anterior suceda es que no hay vínculo etimológico entre 'substancia' y 'ser' en la lengua árabe, y a veces, el término '*jawhar*' parece, incluso, carecer de significado, dada su aparente vacuidad (así, Dios es llamado '*jawhar*' no porque su noción sea diferente que en Plotino, sino porque su propia carencia de significado íntimo permite la aplicación del mismo a la divinidad, algo que resultaría impensable en las *Enéadas*). La *Teología de Aristóteles* distingue entre substancias divinas, persistentes, por un lado, y substancias cambiantes, naturales, por el otro. El término '*jawhar*' designa ambas.

Fackenheim³ observó con respecto al autor de la *Teología* —quienquiera que éste fuese— que no parece adecuar su traducción al carácter abstracto de las doctrinas que expone, como si a veces sólo de modo forzado admitiese la terminología de Plotino, o como si intentase incluso ahondar en su doctrina sin ser capaz siquiera de seguirle y secundar sus razonamientos. Con todo, leemos en la obra que Dios es Causa Primera, Acto Puro indefinible, y que nada lo confina. Carece, además, de esencia. Se dice, también de modo novedoso, que Dios es 'el primer esto', algo no lejano a permitir la irrupción del concepto de existencia, y que comporta la posibilidad de una distinción precisa entre esencia y existencia, a la que la lengua árabe parece propender sin tapujos. De este modo, el proceso que llevará a la caracterización del Uno plotiniano como el *Wājib-al-Wujūd* de pensadores como al-Fārābī tiene aquí una alentadora prefiguración (permitida además por la inexcusable doctrina de la creación, que entiende como lícito que las cosas perseveren y tengan subsistencia en Él).

En el *Liber de Causis*, inversamente, el término '*jawhar*' nunca se aplica a Dios, puesto que Él es más allá de la definición, y no pueden asignársele ni cualidad ni nombre. Él es, más allá de contrarios como perfección e imperfección, e incluso más allá de la perseidad, como en Proclo. Resulta inquietante además la ausencia de distinción que hallamos en el texto entre la auto-suficiencia de Dios y la de las substancias, aunque en el caso de estas últimas se intuye que aquella procede de su no-ser-generadas.

³ Cfr. E. L. Fackenheim, '*Substance' and 'Perseity' in Medieval Arabic Philosophy with Introductory Chapters on Aristotle, Plotinus and Proclus*, Tesis presentada en la Universidad de Toronto, 1944.

2. LA REFLEXIÓN DE AL-KINDĪ SOBRE LA NATURALEZA DIVINA

En algún momento posterior a 866, al-Kindī revisó la traducción de la *Teología de Aristóteles* que leían los pensadores de la época. Sabemos que uno de sus propósitos fue el de conciliar, en dicho menester, filosofía y religión. Dios se entiende, así, como el Verdadero Uno (*al-Wāhid al-Haqq*), el Creador y Sustentador de Todo. De un modo tan trascendente existe que sólo se lo puede calificar a través de la negación, aunque es Unicidad (*wahdah*) e inmutabilidad sin género. Netton⁴ observa la obcecación con la que al-Kindī pugna por situar aquella unicidad en el seno de lo que el estudioso llama la ‘estructura islámico-coránica’ de pensamiento. Y con todo, incurrió al-Kindī en palmarias inconsistencias, debidas acaso a su condición de precursor, cuando introduce por ejemplo la idea de que la filosofía es el modo por el que el hombre puede imitar de modo efectivo los actos de Dios, que es Creador (*Mubdi’a*), Activo (*Fa’ila*) y dador de perfección (*Mutammimat al-Kull*). Otro epíteto atribuido a Él, el de inmóvil (*ghayr mutaharrika*), evoca a Aristóteles, pero los anteriores son reflejo de aquello que se lee de Dios en el *Corán*. El poder creador de Dios se expone en las páginas de al-Kindī de manera iterada, y su actividad se dice incesante, perenne, tan ubicua que no cabe exponer aspectos particulares de la misma. Los estudiosos afirman a tal respecto que el Dios de al-Kindī está más próximo al Alá coránico que al Uno de las *Enéadas*, y quizá el lugar que refleja mejor lo anterior es el que lo describe como ‘examinador de nuestros más secretos pensamientos’ (*Muttali’ alā sarā’irinā*), algo que lo sitúa tan cerca del hombre como lo está, a través de su omnimoda presencia, el Dios del *Corán*, de quien leemos que está más próximo a aquél que su propia vena yugular (*Sura 50:16*).

Pero el término ‘substancia’, para al-Kindī, no es aplicable a Dios. Netton arguye que, al igual que ocurrirá en Maimónides, en la discusión de lo que Aquél sea al-Kindī se vio obligado a abandonar la metafísica aristotélica que, por lo demás, tanto lo atraía intelectualmente. Al ocuparse de la definición de Dios, lo mismo que el de Córdoba siglos después, al-Kindī renuncia a su, por lo demás, declarado aristotelismo. En la *Epístola sobre el Agente Primero*⁵, al-Kindī llegará a afirmar que sólo Dios actúa, y que decimos del hombre que lo hace en sentido sólo metafórico. Una acción real consiste en traer al ser aquello que previamente no se daba, y creación (*al-Ibda’*) es como se denominará dicho acto, inasequible a la aptitud humana.

La unicidad de Dios se reitera en numerosos versos del *Corán*, pero Él no es uno porque tenga relación con otra cosa. En verdad, el Uno verdadero (*al-Wāhid al-Haqq*) no es inteligible, ni material, y carece de género o diferencia, como ocurrirá en la obra del mutacálime neoplatónico Jahm ibn Safwān⁶. Esta pura unidad tiene,

⁴ Cfr. I. R. Netton, *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy*. Curzon Press, Ltd. Survey, 1989.

⁵ Titulada en realidad *Epístola sobre el Agente Primero (o Inicial), Real y Perfecto y el agente imperfecto que es llamado agente sólo metafóricamente (Risāla fī’l Fa’il al-Haqq al-Awwal al-Tāmim wa’l-Fā’il al-Nāqis alladhī huwa bi’l-Majāz)*.

⁶ Cfr. Sobre este autor F. E. Peters, “The Origins of Islamic Platonism. The School Tradition”, ed. P. Morwedge, *Islamic Philosophical Theology*. State University of New York Press, Albany, 1979, pp. 14-45.

sin embargo, su más claro precedente filosófico en el Uno de Plotino, aunque será, sobre todo, la propensión al emanacionismo –que intuimos en varios pasajes de las obras de al-Kindī desplegada sin una estructura integrada– la que lo llevará incluso a enfrentarse a la metafísica de la creación, en algunos aspectos.

Dicha irrupción del emanacionismo neoplatónico en el devenir de la reflexión filosófica sobre Dios, en el seno de una metafísica de la creación, conducirá, a la postre, a la teoría de la negación de los atributos en Maimónides, que se halla prefigurada –como expondremos– en la teología ismaelita, sobre todo en al-Kirmānī. Un Dios que se halla en esencia más allá de toda atribución, y que trasciende absolutamente, creando de la nada en un acto primigenio. Maimónides fue receptivo a esta suerte de emanacionismo ismaelita, y al igual que con respecto a otras cuestiones capitales, parece acercarse a la cuestión del origen del mundo desde dos perspectivas que le resultará imposible conciliar entre sí. Las imágenes bíblicas y rabínicas a las que recurre recuerdan el modo en que los teólogos ismaelitas harán uso de la simbología religiosa. Con todo no se da en éstos la pretensión de coherencia lógica que ocupará con denuedo a Maimónides, pues en sus obras hallamos incompatibilidades no resueltas, en la explicitación del origen de la materia, por ejemplo. No obstante, lo más importante –para lo que aquí nos ocupa– es que en la teología ismaelita se da la percepción de que la verdad es algo privado, una suerte de secreto, y el acceso al conocimiento divino se tratara como una asunción directa. Un aprecio por el disimulo que no es una invención ismaelita, pero que en su lenguaje alegórico tiene una dimensión externa e interna a la vez, que tuvo que fascinar con seguridad a Maimónides, quien no podemos olvidarlo– los llamó, acaso por ello, ‘*batiniyya*’ (abogados del esoterismo tanto metodológico como doctrinal).

3. LA EXPRESIÓN APROXIMATIVA EN MAIMÓNIDES

El primero que observó, entre los investigadores de las últimas décadas, la influencia que los teólogos ismaelitas tuvieron que ejercer sobre la doctrina de los atributos negativos de Maimónides fue Schlomo Pines⁷. En la *Guía de Perplejos*⁸ el filósofo se ocupó con detenimiento del asunto de la incognoscibilidad de Dios, tanto como de su condición de inabarcable (aunque también, en la línea de Ibn Sinā e Ibn Fārābī, de Él como el Necesario-de-Existencia): «decimos de él que es de una ‘existencia necesaria’, su existencia es su auténtica esencia»⁹. El afán de estos teólogos islámicos por dar cuenta de la estricta disimilitud entre la naturaleza del Creador y de lo creado parece darse también en el de Córdoba, que escribe, por ejemplo, con respecto a la naturaleza divina: «Así pues, existe, pero no por una existencia, vive, pero

⁷ S. Pines, “Shi’ite Terms and Conceptions in Judah Halevi’s Kuzari”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980) pp. 165-251. Sobre la influencia de la teología ismaelita en Maimónides, vid. pp. 240-243.

⁸ La traducción al castellano de la obra capital de Maimónides que se cita en este trabajo es la de D. González Maeso, Maimónides, *Guía de Perplejos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.

⁹ *Guía* I, cap. 57, p. 155.

no por una vida; puede, mas no por un poder, conoce, pero no por una ciencia, todo se reduce a una sola idea en la que no hay multiplicidad»¹⁰. Observa Maimónides en el mismo capítulo que el silencio pasa a ser, por la misma razón, el más adecuado instrumento para aproximarse a Su naturaleza, porque «estas cuestiones sutiles apenas son inteligibles, por ser inaccesibles al intelecto, ni encajan en el lenguaje usual, una de las grandes causas de error, pues en todas las lenguas resulta en extremo constreñida la expresión, a tal punto que no podemos representarnos tal asunto sino mediante cierta holgura expresiva. Así, cuando queremos aseverar que Dios ‘no es múltiple’, no cabe declararlo sino mediante el término ‘uno’, aun cuando lo ‘uno’ y lo ‘múltiple’ formen parte de la cantidad»¹¹. El método consiste en ‘substantivar’ la idea, de modo que se oriente al intelecto hacia la realidad objetiva. Lo mismo ocurre cuando decimos ‘eterno’, que ha de entenderse en sentido lato, porque en lo estricto si se lo califica así se lo relaciona con el tiempo, que, como accidente del movimiento, no puede tener nada en común con Él. Incluso el hecho de que lo que se le atribuye entrañe una relación hace que debemos rechazar dicha atribución, y concluye Maimónides: «Estas disquisiciones no son oscuras para quien está habituado a captar los asuntos en su realidad, y los examina de manera que el intelecto los aprehenda en su abstracción, no según la aceptación común de los vocablos»¹². Parecería pues que el intelecto será un instrumento adecuado sólo si sabe hacer abstracción en su acercamiento a la divinidad, aprehendiendo que Él no está sujeto a mutación, ni le adviene nada nuevo, y sobre todo, que ‘la aceptación común de los vocablos’ que lo refieren debe subvertirse en su estricto significado.

Como ocurre en ciertos pensadores ismaelitas, la reminiscencia o expresión aproximativa formará parte de la propia enseñanza del misterio, y Maimónides indica ya en las páginas iniciales de la *Guía* las diversas clases de contradicción que pueden darse en un texto: se nos advierte, en un pasaje de notable complejidad, que el que enseña puede tener que expresarse de modo aproximativo para hacer entender a sus discípulos la materia en cuestión, a fin de que ésta se fije «a la imaginación del oyente»¹³. En tal sentido la expresión aproximativa se corresponde con lo intrincado de aquello que trata, como en el caso de la ‘sutil especie’ de la naturaleza divina, que resulta inaccesible –se nos dice también– incluso al intelecto. Se dará paso, a partir de esta aproximación, al método de descripción a través de negaciones.

Lobel¹⁴ destacó, en un artículo esencial, que la categoría de ‘expresión aproximativa’ (*tasāmuh*) permitió a Maimónides la elucubración en torno a la naturaleza de Dios en la medida en que le indujo a reconocer, al mismo tiempo, que el lenguaje

¹⁰ *Guía* I, cap. 57, pp. 155-156.

¹¹ *Guía* I, cap. 57, p. 156.

¹² *Guía* I, cap. 57, p. 156.

¹³ *Guía*, introducción, p. 64.

¹⁴ Cfr. D. Lobel, “‘Silence is Praise to You’. Maimonides on Negative Theology, Looseness of Expression, and Religious Experience”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002) pp. 25-49. Cfr. también K. Seeskin, “Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides’ Negative Theology”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002) pp. 7-24.

je no está para la descripción de lo incognoscible. Sabemos por *Guía I: 57* que, *stricto sensu*, no puede decirse que Dios es Uno, que a través del concepto de unidad sólo en sentido aproximativo podrá captarse la naturaleza simplicísima de Aquél. Lo único que parecería que puede decirse es que Dios no es múltiple, pero ésta es una categoría que se aplica asimismo a los seres, y Él se halla más allá del ser, de modo que ocurre, en último término, como con la de unidad (ambas son inaplicables a Él). Estas líneas de *Guía I: 58* pueden demostrar que nunca podremos expresar, a través del lenguaje, aquella naturaleza: «Y qué sería de nuestra inteligencia si pretendemos escudriñar a aquel que está exento de materia y es de extremada simplicidad, el ser necesario, carente de causa, que no es afectado por nada que pueda añadirse a su esencia, perfecto, cuya perfección es la ‘negación de las imperfecciones’ como dejamos expuesto? Porque a su respecto solamente percibimos la realidad de ‘que es’, que existe un ser al que no se parece ninguno de los seres que él ha producido y nada de común tiene con ellos, en el que no se da multiplicidad ni incapacidad de existenciar cosas fuera de él, cuya relación con el mundo es la del capitán con su barco. Aún ésta no es la verdadera relación ni es correcto el símil, pero orienta al intelecto en el sentido de que él rige los seres, es decir, los perpetúa y mantiene en orden, como es menester»¹⁵.

Maimónides parece no encontrar un símil adecuado que permita, a través del lenguaje, establecer la relación de Dios, considerado en sí mismo, con aquello que crea. Las palabras podrán sólo ‘orientar’ el intelecto, aun cuando éste –lo sabemos– fatalmente se halla imposibilitado de acceder a tal conocimiento, porque dicha relación no se da en un sentido que el lenguaje sea capaz de expresar; de hecho no se da, *tout court*, en los términos en que un intelecto pueda entenderla. En pasajes de *Guía III: 21* se arguye de nuevo que está más allá del poder del lenguaje el expresarLo, y del oído el oírLo, porque el hombre es incapaz de aprehender Su esencia. De idéntico modo a como en la *Escritura* se nos habla de la unicidad de Dios llamándolo Uno –pero Él se halla más allá del reino de la cantidad– Maimónides pugna por desvelar la manera en que el mismo Dios conoce, por medio de expresiones que, a la postre, no se adecúan en nada al modo en que en efecto lo hace. El lenguaje no cabe para referirse a Dios, y ni siquiera para desvelar cómo actúa. Si decir que es uno resulta «idólatra e impreciso»¹⁶, al comportar que podría serle aplicada la categoría de cantidad, decir de Él que conoce lo limita a la percepción de la conciencia humana, y expone su concepción del mundo distorsionando Su esencia. Asimismo, afirmar que existe parece circunscribir Su ipseidad al modo en que se da lo creado, y así, ni siquiera muestra precisión el lenguaje cuando refiere que existe. Con todo, Maimónides escribe: «Dios es el ‘Ser necesario’ y no hay en él composición. Solamente aprehendemos de Él ‘que es’, pero no ‘lo que es’; en consecuencia, resulta inadmisibile que se dé en Él un atributo afirmativo, porque no tiene ‘ser’ fuera de su *quiddidad* de tal suerte que el atributo pueda indicar una de las dos cosas, *a fortiori* su esencia no

¹⁵ *Guía I*, cap. 58, p. 159.

¹⁶ Lobel 2002, p. 42.

puede ser ‘compuesta’ de manera que el atributo exprese ambos extremos, y menos aún habrá en él accidentes evidenciados por él mismo»¹⁷. Pero que Él es lo sabemos no por conocerLo, sino porque el mundo, el examen y conocimiento de los seres que ha creado, comporta que Él los gobierna, y que Su sabiduría se manifiesta en ellos, ya sean los ángeles, las esferas, o las piedras. Observando lo que Dios hace (o acaso, lo que de Él emana) sabemos que Dios es, pero nada a Su respecto que nos permita entablar una relación con Él.

El intelecto humano no resulta adecuado para llegar al conocimiento de lo que Dios sea, y Su existencia trasciende, en la misma medida, cualquier categoría y definición. De dicha existencia sólo cabe decir que expresa nuestra certidumbre acerca de la imposibilidad de que no exista. Así, en *Guía I*. 59 leemos que «dado que no hay medio de aprehender la verdadera esencia de Dios y la demostración supone como lo único perceptible ‘que él existe’, así como la imposibilidad de adjudicarle atributos afirmativos, según queda probado, ¿en qué estriba la superioridad o la inferioridad entre los que le perciben?»¹⁸. Maimonides admite grados diferenciales a tal respecto, al escribir «cuanto más aumentes los atributos negativos referentes a él... más te aproximarás a su percepción, y más cerca estarás de ella que quien nada niega de cuanto se te ha demostrado debe negarse»¹⁹.

Está, pues, más próximo a Él, quien niegue a Su respecto cualquier cosa que consta que es inasequible a la demostración, referida a Su esencia. Leemos también: «ten en cuenta... que si le atribuyes afirmativamente algo, te alejas de él, por dos razones: la primera, que todo eso que le atribuyes, solamente es perfección para nosotros, y la segunda, que nada posee fuera de su esencia»²⁰. Sólo Él sabe lo que es, pero de un modo por completo disímil de nuestra aptitud gnoseológica. Así, «todos los filósofos confiesan: su hermosura nos deslumbra, y él se oculta de nosotros por la intensidad misma de su manifestación, como el sol se encubre a los ojos demasiado débiles para contemplarle. Sobre esto se ha escrito largamente y no hay por qué repetirlo. Pero lo más admisible al respecto es lo proclamado por el salmista: ‘para ti el silencio es alabanza’ (Salmos 65:2), expresión la más elocuente sobre esta materia, pues todo cuanto digamos para magnificarle y ensalzarle resultará como una ofensa respecto a él... y en ello sorprenderemos una cierta imperfección. En consecuencia, lo más acertado es el silencio, y limitarse a las percepciones intelectivas»²¹, ya que «si un rey mortal tuviera millones de monedas de oro y se le ponderaran como de plata, ¿no constituiría una ofensa?»²².

¹⁷ *Guía I*, cap. 58, pp. 157-158.

¹⁸ *Guía I*, cap. 59, p. 159.

¹⁹ *Guía I*, cap. 59, p. 160.

²⁰ *Guía I*, cap. 59, pp. 160-161.

²¹ *Guía I*, cap. 59, p. 161.

²² *Guía I*, cap. 59, p. 161. En el mismo capítulo Maimónides vuelve sobre estas palabras de R. Hāninā, y escribe: «No dice, por ejemplo, ¿A quién podría compararse? Si un rey mortal tuviera millones de monedas de oro y se le ponderaran como cien», porque tal simil indicaría que las perfecciones de Dios son superiores a las que se le adscriben, pero de la misma especie; sin embargo, como dejamos expuesto, no es así» (Ibid., p. 163), para concluir, más adelante: «Como ya te indiqué, todos esos atributos que tú puedes considerar como perfección constituyen una deficiencia referidos a él» (Ibid.).

4. LA INFLUENCIA ISMAELITA EN *LA GUÍA DE PERPLEJOS*

Lobel admite creer que la imposibilidad de hablar de Dios no se debe a su vacuidad, sino a su sobreabundancia, a la intensidad de su luz. Habrá que considerar, en este sentido, la prefiguración, en otros pensadores, de la noción de silencio como el más preciso acercamiento a Él, al igual que la doctrina de la negación de los atributos relativos a Su esencia. Pines observó –lo referíamos– la más que probable influencia de ciertos pensadores ismaelitas sobre la doctrina de la negación en Maimónides. El método se contempla, en ellos, como una suerte de afirmación, algo que se halla ya en plenitud en la obra de al-Kirmānī. También advierte Pines que el de Córdoba tuvo que estar familiarizado con la teología de éste y otros pensadores de la escuela, por cuanto la religión oficial del Egipto fatimí al que llegó en 1165 era el ismaelismo, cuyos integrantes mostraban un inédito afán por vindicar la pureza de la esencia divina (*batīn*), hasta el punto de relegar el aspecto de revelación (*zāhir*), que hacía manifiesto el Dios coránico al Intelecto, y de aducir también que es ardua la conciliación entre la unicidad de un Dios trascendente y los numerosos atributos que el *Corán* le confiere, como también entre aquélla y su acción sobre el mundo, que parece llevar a cabo a través de una potencia semejante, en su modo de obrar, a la humana –algo que los sitúa, sea dicho *en passant*, casi al borde de la herejía–. Para aquellos pensadores Él es inconmensurable con respecto a lo creado, y de Su esencia todo aquello que es indigno de Él debe descartarse, evitando, sin embargo, el adentramiento en el *ta'wīl* (despojamiento de todo aquello sin lo cual Dios se convertiría en una noción abstracta). Se tratará de rechazar, pues se arguye que constituiría una forma de *tāsbīh* (asimilación de Dios con sus criaturas), toda afirmación positiva que confiera atributos a la divinidad, estableciendo una vía negativa con la que los ismaelitas se oponen a quienquiera que atribuya a Dios característica positiva alguna. Pero, según ellos, la teología negativa es tan sólo la antesala de una aproximación adecuada al Primer Principio. Tal como señala De Smet²³, en al-Kirmānī este Primer Principio no es idéntico al Uno de Plotino, ni al Dios que la *Teología de Aristóteles* extrajo de sus textos al traducirlos al árabe, pues caracterizar a Dios a través de atributos negativos no pareció suficiente a los ismaelitas en su ahínco por salvaguardarlo de la asimilación con sus criaturas. Es así que decir de Dios que es no-viviente equivale a afirmar que es un ser carente de vida, esto es, atribuirle la cualidad de no-vivo. Pero para al-Kirmānī un Dios descrito en términos negativos es todavía un Dios al que accedemos según las concepciones y modos que conciernen a sus criaturas, tal como se lee en el *Kitāb Rāhat al-'Aql* y en el *Kitāb al-Riyād*²⁴.

²³ D. de Smet, *La quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamīd al-Kirmānī*, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies. Leuven, 1995.

²⁴ El *Rāhat al-'Aql* fue editado en El Cairo por M. Kāmil Husayn y M. M. Hilmī en 1953, y reeditado en Beirut en 1967. El *Kitāb al-īyād* fue editado por A. Tāmīr en Beirut, en 1960. Cf. D. de Smet, "Le *Kitāb Rāhat al-'Aql* de Hamīd al-Kirmānī et la cosmologie ismaélienne a l'époque fatimide", *Acta Orientalia Belgica* 7 (1992) pp. 81-91.

5. EL DIOS DE AL-KIRMĀNĪ

En al-Kirmānī el ser o la existencia, en tanto que atributo, no puede serle aplicado al Primer Principio, por cuanto Él no participa de la misma existencia que sus criaturas, sino que existe de tal modo que difiere esencialmente de éstas, o como escribió Maimónides: «Existe, pero no por la existencia»²⁵. La dificultad que se da en la lengua árabe para expresar la noción de ser, pues no contiene una palabra que combine las funciones copulativa y existencial, es reveladora para Shehadi²⁶, quien dio cuenta además de ciertas implicaciones que se pierden en la transposición del verbo ‘ser’ (tal como se originó en ciertas lenguas indoeuropeas) a sus eventualmente imperfectas traducciones a una lengua que, como el árabe, carecía de él. Al-Fārābī fue quien percibió, el primero, ciertos problemas filosóficos relativos al vocabulario del ser, en concreto, los que comporta la propia carencia de un equivalente simple para *to onto on* en dicha lengua. Es importante a tal respecto la raíz verbal *wjd*, que significa ‘encontrar’. El presente pasivo *yūhadu* da la forma nominal *mawjūd*, que está por ‘se encuentra’ o bien ‘existe’ (haciendo de ambos una suerte de sinónimos). Añadiendo el artículo definido da *al-mawjūd*, que significa ‘lo que existe’. Otro derivado, *wujūd*, será el sustantivo abstracto para ‘existencia’. Se trata de una cuestión fascinante, la que se ocupa de si los traductores de las obras neoplatónicas fueron incapaces de expresar el concepto de ser como distinto de la esencia y de la existencia. La completa ausencia de cópula es considerada por Afnan²⁷ como el germen del problema, aquello que impide a los teólogos islámicos, según él, expresar el preciso concepto de ser como distinto de la existencia. Quizá en su equivalencia con ‘encontrar’ pueda hallarse la razón por la cual no habrá en algunos de aquéllos la necesidad de probar la existencia de Dios, la cual es evidente para al-Kirmānī (‘se encuentra’) hasta el punto de que no requiere, para su certidumbre, de confirmación alguna. Ninguna acción o argumento deberá establecer que Él es. Ocurre que las pruebas que habían sido canónicas para demostrar dicha existencia son incompatibles con ciertos presupuestos ismaelitas relativos a la naturaleza de la divinidad, tanto la llamada ontológica (se partiría, en lo gnoseológico, del concepto de Dios en el espíritu humano, pero éste es incapaz de aprehenderLo) como la cosmológica (que partiendo del universo creado pugna por asentar la existencia divina, y que es de imposible hilazón por cuanto para los ismaelitas se da una ruptura radical, una discontinuidad extrema entre Él y sus criaturas, que imposibilitaría *tout court* la propia facticidad de la prueba).

Son argumentos cosmológicos, no obstante, los que conducen a al-Kirmānī a dar cuenta también de que el no-ser (*laysīya*) no podrá constituir una característica divina, puesto que Él es Aquél a quien se remontan en último término los seres, por lo que existen, sobre lo que reposan y de lo que obtienen su existencia. La necesidad de

²⁵ *Guía I*, cap. 57, p. 155.

²⁶ F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, New York, 1982.

²⁷ S. M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden, 1964.

que el Primer Principio ‘se encuentre’ radica en la imposibilidad de una serie infinita de causas. Pero si el no-ser no puede ser dicho de Dios, tampoco puede serle atribuido el ser (*ays*), que según al-Kirmānī no es el principio fundamental de la realidad, sino que precisa de un soporte ulterior, en la misma existencia. Más allá del *Wājid-al-Wujūd* de Ibn Sīnā, el ser no puede identificarse con Dios, sino tan sólo con su creación, que depende del principio superior, que no es ser. Si según Plotino el ser, asociado al intelecto, no tiene sino una independencia relativa, puesto que obtiene su existencia del Uno, principio autárquico que se halla fuera del ser, en al-Kirmānī hallamos que el Intelecto, en tanto que ser, parece bastarse a sí mismo, y no precisa de los seres que se siguen de él; sin embargo, él mismo obtiene su existencia del acto creador (*ibda'*) de Dios. Sólo Éste, que no es ser, resulta tan elevado como para no necesitar, en su ipseidad, de nada otro.

La *falsafa*, y entre quienes la profesaron al-Fārābī e ibn Sīnā, había caracterizado a Dios como el ser supremo, aunque Su naturaleza fuese diferente de la de todo lo creado. El ser supremo obtenía su existencia de Él mismo. Pero esto, para los ismaelitas, resulta inconcebible. Todo ser, para al-Kirmānī, es ser posible, puesto que es creado. La idea de Ser Necesario es una *contradictio in adjecto*. Sólo el acto creador, que es, en esencia, acción y no ser, pone en existencia el ser. Las características que ibn Sīnā atribuye al Necesario-de-Existencia (no-causado, libre de materia, de forma, de substancia), llevan a al-Kirmānī a concluir, con coherencia, que no puede tratarse de un ser. Así, los ismaelitas se constituyen en puridad en los preservadores que con más fidelidad resguardan el legado de Plotino.

Todo ser entra en el ser, dice al-Kirmānī. Si Dios lo fuera, hubiera debido Él mismo –por su propio poder– incurrir en el ser, o bien deber esa entidad a algo otro. Lo primero es imposible, pues comportaría un cambio en Dios (en principio no es un ser, luego lo es). Lo segundo es inconsecuente por la misma razón, y también por convertir en dependiente a Dios. Se concluye que Dios no puede ser un ser. El término que al-Kirmānī elige para ser, *ays*, es inhabitual, técnico -deriva de *laysa* (no-ser), y tiene en al-Kindī a un ilustre predecesor en su utilización-. En este sentido, De Smet²⁸ piensa que la preferencia por *ays* sobre su equivalente *wujūd* obedece a una poderosa razón. Recuerda el estudioso lo que Afnan ya advirtió: que el verbo *aysa* se usa con frecuencia en su forma segunda (*ayyasa*), que le confiere un sentido fáctico (‘llevar al ser’), y en efecto al-Kindī describió a Dios como ‘Aquél que lleva al ser todo a partir del no-ser’. Así, éste es el primer acto verdadero, que se designa con el término *ibda'*. De Smet²⁹ concluye que al recurrir a dicho término, al-Kirmānī impone que todo ser pertenezca al mundo de la creación, y convierte la noción en algo inaplicable a la divinidad. Si según el neoplatonismo el ser es compuesto y múltiple, de modo similar al-Kirmānī pugna por demostrar que el atributo del ser, aplicado a la divinidad, introduciría de modo inapelable la pluralidad y la composición en Su esencia.

²⁸ 1995, p. 43.

²⁹ De Smet 1995.

6. EL NEOPLATONISMO DE MAIMÓNIDES

Ivry³⁰, entre otros estudiosos, se ha demorado en desvelar el ascendiente neoplatónico sobre las más altas –y veladas– consideraciones de Maimónides en torno a la naturaleza de la divinidad, en particular sobre la de la existencia que se da más allá de toda atribución, y la del silencio como expresión de Su inconmensurabilidad con respecto a las cosas creadas. Fue Ivry también quien observó que el de Córdoba había logrado un portentoso ocultamiento de aquel influjo, hasta el punto de que «pocos lectores de la *Guía* a través de los siglos han sido conscientes de la amplitud de la dimensión neoplatónica de la obra»³¹. Ocultamiento deliberado, como puede probar el apenas disimulado desdén con el que se refiere Maimónides a ciertos pensadores islámicos neoplatónicos en la carta que dirigió a ibn Tibbon³², el traductor al hebreo de la *Guía*. En ella recomienda ciertamente la lectura de al-Fārābī, mostrando sin embargo cierto desinterés, e incluso un sorprendente desprecio hacia ibn Sīnā³, refiriéndose a ellos como si no hubieran podido estar en el origen de las consideraciones acerca de Dios que hallamos en su obra capital. En otro trabajo³⁴ hemos dado cuenta del influjo que, aun cuando no admitido, tuvieron los autores mencionados sobre Maimónides. No nos ocupamos en aquel lugar, sin embargo, de otra vía de transmisión de las doctrinas neoplatónicas a la que, como Pines advertía, el de Córdoba tuvo que prestar atención. En el Egipto famití del siglo XII la teología ismaelita de autores como al-Sijistānī y al-Kirmānī se hallaba tan ampliamente difundida que resulta imposible que Maimónides no sufriera de algún modo su influencia. Y si bien el Uno neoplatónico se ve reflejado en la obra de al-Fārābī con meridiana claridad, la tesis del silencio como único acercamiento lícito a Dios en la obra capital del judío se da con puridad, entre quienes le precedieron, sólo en la tradición ismaelita.

La unicidad de Dios es una doctrina capital del Islam, de modo que el interés que mostraron los primeros teólogos árabes por el Uno de Plotino no puede sorprendernos. Ya en al-Kindī, quien escribió con un siglo de anterioridad respecto a al-Sijistānī, hallamos un análisis filosófico preciso del significado de unidad tal como se aplica a la naturaleza divina. Para al-Sijistānī ‘uno’ es el origen de toda numeración, y la con-

³⁰ Cfr. A. L. Ivry, “Neoplatonic Currents in Maimonides’ Thought”, ed. J. Kraemer, *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 115-140. También A. L. Ivry, “Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response”, ed. L. E. Goodman, *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 137-156. Asimismo A. L. Ivry, “Ismāīlī Theology and Maimonides’ Philosophy”, ed. D. Frank, *The Jews of Medieval Islam*, Brill, Leiden, 1995, pp. 288-299. Cf. también, a este mismo respecto, K. Seeskin, “Maimonides and Neo-Platonism”, en J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven, 1997, pp. 458-468.

³¹ Ivry 1992, p. 137.

³² Cf. M. J. Cano y D. Ferre, *Cinco epístolas de Maimónides*, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1988, libro en el que se traduce la carta a ibn Tibbon junto con otras imprescindibles epístolas del filósofo.

³³ Sobre las consecuencias que la consideración maimonídea de los teólogos árabes reflejada en la carta a ibn Tibbon tuvieron, respecto, por ejemplo, a la escasez de traducciones de las obras de aquéllos al hebreo, vid. S. Harvey, “Did Maimonides Letter to Samuel ibn Tibbon determine which Philosophers would be Studied by Later Jewish Thinkers?”, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 83 (1992) pp. 51-70.

³⁴ M. Beltrán y G. Fullana, *El Dios de Maimónides*, Editorial Certeza, Zaragoza, 2005.

dición de incomparable que comporta la divinidad hace imposible que lo denominemos de tal suerte. El intelecto es unidad primera, el uno de los unos, generador de todo lo demás. Pero Dios se halla por encima de Él. Tampoco podrá decirse de Dios que es ‘algo no parecido a los otros algos’, pues toda comparación a su respecto comporta falsedad. La dificultad se da –acusa el ismaelismo– por el empeño mostrado en substantivarlo. Y así, precisamente porque la lengua árabe no tiene un verbo desarrollado que se corresponda con ‘ser’, las expresiones metafísicas primigenias que hallamos en autores como al-Sijistānī fueron en extremo experimentales. Dios origina el mundo y ello se expresa, por ejemplo, de un modo que no puede parangonarse con la acción humana. Según el ismaelismo, en el lenguaje exotérico (*zāhir*) del *Corán*, al igual que en los mandatos y prohibiciones, existe un sentido esotérico inherente (*bātin*), que se constituye en el núcleo de la revelación divina, en tanto que su verdad proviene de Dios, y es eterna e inmutable. Varias revelaciones de la ley religiosa se habían sucedido, propagadas cada una de ellas por un profeta que, en la terminología ismaelita, fue llamado ‘el que habla’ (*al-nātiq*): Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mahoma fueron los seis que enunciaron las seis legislaciones religiosas, de la cual la ley islámica es la última, válida hasta el fin de los siglos. Pero el asistente de cada uno de aquellos propaladores había tenido la misión de preservar su significado íntimo (*bātin*): Abel, Sem, Ismael, Aarón, Pedro y Ali ibn Abī-Tāhib habrían transmitido, en su sentido oculto, la sabiduría verdadera de generación en generación.

Es esta doctrina esotérica la que se halla ínsita en la doctrina de los atributos negativos, en al-Kirmānī. Éste admite, sobre las incongruencias que sus predecesores ya observaron, que Dios no es substancia, pues su *quididad* es la sola existencia, que no equivale a la del ser. Y al igual que Plotino rechazó la posibilidad de considerar el uno como *ousía* –pues ello habría comportado imponerle la determinación, la individualidad– muchos neoplatónicos árabes advirtieron que el término ‘*jawhar*’ no podrá corresponderse con el Primer Principio. Asimismo, si en la *Quinta Enéada* al Uno no le cabe ser esencia, para al-Kirmānī Dios ni siquiera es en acto. Si lo fuera, debería obrar sobre otra cosa, o sobre sí mismo. La primera posibilidad introduciría una imperfección en la acción divina, pues Él precisaría de otra cosa para realizarse, lo que acabaría con su absoluta independencia. La segunda –Dios actúa sobre Sí mismo– es insostenible, pues comporta una pluralidad en la esencia divina.

Si para ibn Sīnā Dios, aun cuando no es substancia ni accidente, puede llamarse Ser Necesario, la tesis de al-Kirmānī es que Su trascendencia se vería comprometida si se le denomina ser. Pero una vez se niega de Dios tal categoría, otras negaciones se siguen, a su vez. No puede ser identificado con la forma, ni con la materia. Y el pensamiento no podrá tener acceso a Su naturaleza. También, Su esencia es tal que el lenguaje humano no puede referirla. Dios será, en fin, inaccesible a la palabra, pues, “en tanto que es Él mismo, sella las bocas para que permanezcan inmóviles, las lenguas para que no hablen, el intelecto para que no comprenda y el alma para que no se haga (de Él) representación alguna”³⁵.

³⁵ Cf. *Rāhat*, 135, pp. 11-13.

No siendo ni ser ni no-ser, ni forma ni materia, ni cuerpo ni intelecto, no teniendo igual ni contrario, y estando más allá de la eternidad –así llega al-Kirmānī a situar la trascendencia divina más allá de lo que lo hizo al-Sijistānī, para quien el Instaurador (Dios) es la Eternidad misma (*azal*)–, la distinción entre Dios y lo creado llega a su máxima expresión. La ipseidad divina difiere de todo a todos los respectos.

7. LA DOCTRINA DE LOS ATRIBUTOS Y LA TEOLOGÍA NEGATIVA

Ya Filón³⁶ afirmaba que quien se cree capaz de contemplar la esencia de Dios será cegado por el fulgor de los rayos divinos, y que ninguna definición conviene a una luz tal, porque la limitaría. Tampoco puede ser conocida a través de silogismos, ni estar sometida a la argumentación. El filósofo, pues, se eleva hasta el Primer Principio después de dejar atrás lo inteligible. Al-Kirmānī, por su parte, retomará, al iniciar su reflexión sobre la naturaleza de los atributos, ciertos argumentos proclianos relativos a la inefabilidad divina. Dios es incognoscible, y todo lo que de Él se diga es proferir falsedad a Su respecto. Definirlo con atributos inadecuados equivaldrá a mentir. Así, si la imposibilidad de describir a Dios se hallaba en el centro mismo del pensamiento plotiniano, ello tendrá consecuencias incalculables en el islámico. De hecho, la lengua árabe tiene la misma raíz para las palabras ‘describir’ (*wasafa*), ‘descripción’ (*wasf*), y ‘atributo’ o ‘característica’ (*sifa*). ‘*Sifa*’ es el término técnico para designar el atributo divino en dicha lengua, y a tal respecto Wolfson escribió: «en el Islam no había una razón inicial para el surgimiento de una doctrina como la de los atributos, y dado que la especial razón externa que dio origen al problema de los atributos en el Islam, a saber, la influencia del cristianismo, no se dio en el judaísmo, Maimónides, como todos los filósofos judíos del periodo arábigo anterior a él, al enfrentarse a la doctrina, se alineó con los mutazilíes»³⁷.

Para los atributistas árabes en Dios se dan atributos externos que son otros (*ghayr*) que Él, diferentes (*hilâf*) a Él, y sobreañadidos (*za'idah*) a Él. Pero es en autores como al-Kirmānī donde Maimónides hallará el argumento de que, si Dios viviera en virtud de una vida, y conociera en virtud de un conocimiento, habría varios dioses, Él y su vida, Él y su conocimiento. Con todo, las especulaciones neoplatónicas sobre la inefabilidad del Uno conducían por sí mismas al debate sobre los atributos –aun si solo para promover su aniquilación– de modo que la hipótesis de Wolfson sobre la inexistencia de una razón intrínseca al Islam para la controversia atributista no tiene en cuenta el ascendiente plotiniano en la adquisición del hábito especulativo entre los árabes. En al-Kirmānī tal filiación conduce a una posición ra-

³⁶ En *De Fuga et Inventione*, 165, al comentar *Éxodo* 33:23. Pero también en otras obras, como *Quod Deus Sit Immutabilis*, 78, o *De Somnis* I, 239. Sobre el posible influjo de Filón en la obra plotiniana, véase H. Guyot, *Les reminiscences de Philon le juif chez Plotin*, Librairie Félix Alcan, París, 1906.

³⁷ H. A. Wolfson, “Maimonides on the Unity and Incorporeality of God”, *The Jewish Quarterly Review* 56 (1965) pp. 112-136. Los mutazilíes apelaban a la razón y a la lógica a la hora de designar los atributos; en este sentido Maimónides se demora, en efecto, en su perspectiva, sólo para superarla.

dical que supera la adoptada por quienes se enfrentaron a la cuestión de la incognoscibilidad divina con anterioridad a él. Según el ismaelita, cualquier cosa que se diga de Dios alude sin remedio a alguna de sus criaturas, pues Él existe más allá de las inteligencias, escondido tras un velo (*higāb*) que lo sustrae al entendimiento. Una concepción casi análoga se hallaba ya en el *Liber de Causis*³⁸, pero interpretada de modo algo diverso. En esta última obra, la Primera Causa no puede ser designada más que a través de la segunda, el Intelecto, y no puede nombrarse más que a partir de él. Al contrario que al-Kirmānī, y alejándose también del original procliano, las páginas del *Liber de Causis* consideran legítima esta operación. El nombre de Intelecto es válido para la Causa Primera, a condición de hacerse de ella una concepción última y más eminente, porque lo que es el efecto lo es igualmente la causa, salvo que ella se da en un nivel más elevado. Al-Kirmānī no pudo admitir lo anterior. Para él nombre y atributos refieren siempre seres creados, y sólo desde la ineptitud creemos poder hablar de Dios, pues intelecto y lenguaje no tienen nada en común con Él. Se produce un desencuentro entre los textos neoplatónicos árabes que le precedieron y la visión de al-Kirmānī. Huelga decir que las consecuencias últimas de la concepción de los ismaelitas pudieron ser percibidas –lo hemos referido– como herejía, aunque sólo al-Kirmānī, de entre todos ellos, se atrevió a concluir que incluso el nombre de ‘Alá’ se aplicaba sólo al Intelecto creador, pero no a la ipseidad divina.

Otra razón impide que el lenguaje logre referir aquella ipseidad. Las palabras pertenecen al mundo creado. A fin de que el proceso de referencia pueda darse, es necesario que exista una relación entre el significante (*dāll*), el significado (*madlūl*), y aquél que opera el acto de significación (*mudill*). Esto no ocurre en el caso de que nos atrevamos a nombrar a la divinidad.

La incapacidad del lenguaje humano para salvar el abismo entre Dios y sus criaturas, que deja a éstas últimas mudas frente al misterio, descansa sobre una teoría del lenguaje que difiere en esencia de la de Aristóteles –admitida ésta por al-Fārābī–, según la cual las palabras son símbolos o signos de impresiones en el alma, pero se refieren a las ideas en ella por pura convención, mientras que la relación entre las ideas y las realidades externas, basada en la similitud, la establece la naturaleza. Al-Kirmānī se sitúa en la tradición platónica del *Cratilo*, de acuerdo con la cual se da un paralelismo exacto entre nombres y cosas: los componentes de las palabras (letras y sílabas) manifiestan la naturaleza del objeto que se nombra con una correspondencia exacta. Dicha teoría se halla también en Proclo, precisamente en su comentario al diálogo platónico que referíamos. Tal como Seeskin afirma: “tras la teoría de Maimónides existe una visión del lenguaje que él comparte con Plotino y otros en la tradición platónica. Según dicha perspectiva, la función del lenguaje no es referencial sino heurística. Por ello se entiende que su función no es representar la estructura de una realidad subyacente sino preparar la mente para una clase

³⁸ Cfr. C. D’Ancona Costa, “*Esse quod est supra aeternitatem*: la cause première, l’être et l’éternité dans le *Liber de Causis* et dans ses sources”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 67 (1992) pp. 41-62.

particular de reflexión”³⁹. Siendo así, no se trata de que el lenguaje carezca de sentido, sino de que es impropio en el plano descriptivo –en lo que se refiere a la esencia divina–, y tal incapacidad es la que conducirá al silencio como acercamiento a Dios. Por ello, cada vez que tratamos de enaltecerLo a través del mismo estamos condenados al fracaso. No existe evidencia de que Maimónides leyera a Plotino, pero la idea de que el lenguaje es sólo algo que permite encauzar, en un inicio, nuestra búsqueda de Él, está en la *Sexta Enéada*.⁴⁰

Toda teología negativa comporta un cierto pesimismo acerca de las posibilidades del lenguaje, pues éste no puede elevarse hasta el Primer Principio. Aún así, Plotino, tras haber despojado a la divinidad de toda caracterización afirmativa, le atribuye cualidades en varias ocasiones. La necesidad de una teología doblemente negativa, que permita eludir el antropomorfismo (*tasbīh*), se hizo pues perentoria para al-Kirmānī, pues según él el *ta’īl*, al privar a Dios de todo contenido positivo, puede hacer de Él una noción abstracta, pudiendo perpetrarse una suerte de apostasía, que deberá distinguirse *in toto* de la vía negativa que él propone. La distinción entre ateísmo y teología negativa reposa, así, sobre la naturaleza de la negación: el *ta’īl* niega la ipseidad misma de Dios, mientras que la vía negativa se limita a la negación de los atributos, para librar a aquella ipseidad de todo lo que es indigno de ella, sin negarla. Proclo se había enfrentado ya a ciertos detractores de la teología negativa que sospecharon que la acumulación de negaciones con respecto al Uno conducía a la nada por vacuidad. Negar la ipseidad divina comportaría, además, postular la inexistencia de los seres que dependen de Él, por lo que al-Kirmānī había entendido probar ya en páginas del *Kitāb Rāhat al -‘Aql* la imposibilidad lógica del ateísmo. Sin embargo, la negación del atributo ‘existencia’ (*wujūd*) en Dios es necesaria, pues la existencia es un atributo de sus criaturas, inaplicable, por tanto, a aquella ipseidad. La vía negativa, así, no le parecerá suficiente a al-Kirmānī. En el *Kitāb al-Riyād* escribe incluso contra sus predecesores en el ismaelismo, y aduce que la negación de un atributo equivale a la afirmación de un atributo negativo. Negar que Dios sea una cosa comporta afirmar de Él el atributo en que consiste dicha negación. Dicho de otro modo, la teología negativa no permite escapar a las categorías del lenguaje y del pensamiento: la negación forma parte de una afirmación negativa, algo que habían ya denunciado ciertos heresiarcas gnósticos como Basíledes⁴¹. Aquello que es inexpresable no puede siquiera ser llamado inexpresable, sino que está más allá de lo que

³⁹ Cfr. Seeskin 2002, p. 9.

⁴⁰ En todo caso, el lenguaje religioso permitiría iniciar una actitud de reverencia ante Dios, pero no hablar acerca de Él. Como E. Benor, “Meaning and reference in Maimonides’ Negative Theology”, *Harvard Theological Review* 88 (1995) pp. 339-360, destacaba, se trataría de dirigir nuestra mente hacia Dios pero sin que cuando esto hagamos se produzca una relación objetiva, pues, tal como se lee en la *Guía*: “Es imposible una correlación entre él y ninguna de sus criaturas” (*Guía* I, cap. 52, p. 144). Seeskin está en lo cierto, pensamos, al disentir de Benor, que cree posible dicha relación.

⁴¹ Véase a este respecto H. A. Wolfson, “Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, *Harvard Theological Review* 50 (1957) pp. 145-156. También J. Whittaker, “Basilides on the Ineffability of God”, *Harvard Theological Review* 62 (1969) pp. 367-371.

puede plasmarse en palabras. La negación comporta discurso, y lo que puede ser negado tendrá una realidad a la que la negación sabe acceder. Más allá reposa la esencia de la divinidad.

Al-Kirmānī propone, ahondando en la vía negativa, y para neutralizar el carácter positivo de las negaciones, negarlas a su vez, de modo que la segunda negación niegue lo que es afirmado por la negación del atributo. Así, la vía negativa es sólo una primera fase: establece que Dios es *lā-mawsuf*, portador de algún atributo, porque la negación toma el valor de un atributo, y requiere de una segunda negación, que niegue la primera. Escribe el ismaelita, por ejemplo: ‘Dios es portador de algún atributo y es no-portador de dicho atributo’, o bien, ‘Dios es no-vivo y es no-no-vivo’. Negando los atributos y la negación de estos atributos, se llega finalmente a la afirmación (*īgāb*) de un *gayr mugarrad*, que es Dios. La teología negativa opera el *tagrīd*. Dios se despoja de todo lo que pertenece al orden de la creación. El *gayr mugarrad* significa sólo ‘aquello que se halla aún más allá de lo que es despojado: lo que es despojado y su mismo despojamiento’. Se trata, por fin, de la expresión última de la trascendencia.

Ya Proclo, en la última parte de su *Comentario sobre el Parménides de Platón* (*In Parmenidem Platonis*) –que sólo nos ha llegado en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke⁴²– admitía las limitaciones de la vía negativa, formulando dudas sobre su idoneidad en el discurrir sobre el Uno. También había distinguido Proclo dos fases en el discurso sobre este particular. Al-Sijistānī, por su parte, había admitido en el *Kitāb al-iftikhār*⁴³ que cada negación debe, a su vez, ser también negada, y establecía incluso series de atributos negativos acompañados de su propia negación. Por ejemplo, Dios no está en un lugar y no-no está en un lugar, o bien, es no-limitado y es no-no-limitado. La ipseidad pura (*huwīya mahda*) debe estar libre de cualquier contenido, y en este sentido, De Smet⁴⁴ observaba que la mayor parte de las elucubraciones de al-Kirmānī en torno al *tawhīd* se hallan ya en la obra de al-Sijistānī. Pero este último admitió ciertas características en la ipseidad de Dios que al-Kirmānī le niega, atribuyéndolas al Intelecto. Si al-Sijistānī postuló que Dios posee poder (*qudra*), pero no fuerza (*qūwa*), puesto que la última se aplica siempre sobre otra cosa y pondría en cuestión la trascendencia divina, para al-Kirmānī Dios no posee ni fuerza ni poder. Y también en cuanto se refiere a la tradición neoplatónica, al-Kirmānī va más allá. En el *Liber de Causis* se lee que en la Causa Primera el bien (*hayr*) y la esencia (*hūwīya*) coinciden. Al-Kirmānī sin embargo no atribuye jamás el bien a Dios. Por lo demás, los autores neoplatónicos reconocen entre el Uno y lo que de Él procede cierta semejanza que se basa en el principio de analogía. Plotino afirma, por ejemplo, que la Inteligencia es una imagen del Uno y que existe semejanza entre

⁴² Proclus: *Commentaire sur le Parménide de Platon*. Traduction de G. de Moerbeke, ed. C. Steel, Leuven University Press, Leuven, 2 vols., 1982/1985.

⁴³ Obra editada en Beirut en 1980. Vid. con respecto a su autor el libro de P. E. Walter, *Abu Ya'qub al-Sijistānī; Intellectual Missionary*, The Institute of Ismaili Studies, London, 1996.

⁴⁴ Vid. De Smet 1995, p. 79.

ellos. El *tawhīd* de al-Kirmānī, sin embargo, rebasa la teología negativa del neoplatonismo, llevando hasta el extremo la doctrina de la doble negación, y rehusando admitir cualquier atisbo de similitud entre Dios y lo creado.

8. EL DIOS INCOGNOSCIBLE DE MAIMÓNIDES

Es esta doctrina la que hallamos en las partes más abstrusas de la *Guía* de Maimónides. Ivry afirma sin tapujos que fue «a través de estos libros de literatura chif como Maimónides se habría visto expuesto al neoplatonismo»⁴⁵. Y Pines citaba un pasaje del *Rāhat al-‘Aql* de al-Kirmānī sospechosamente similar, en su método, al utilizado por Maimónides en la descripción de Dios mediante negaciones que hallamos en la primera parte de la *Guía*⁴⁶. Ya al-Sijistānī había propalado la tesis de que a través de la negación se envolvía por igual, ilícitamente, a Dios en el lenguaje. Se trata así de intentar establecer la pureza absoluta de Su ipseidad mediante la doble negación, un proceso que es, en sí mismo, un acto de veneración. Se adopta sin embargo la negación radical sin acceder, con posterioridad, al éxtasis, que en Plotino había constituido la unión última con el Uno.

Según Maimónides, todo atributo predicable de Dios es un atributo de acción, de modo que refiriéndose a los atributos que se habían juzgado esenciales consuetudinariamente, el de Córdoba escribe: «lo que se imagina perfección le ha sido atribuido (a Dios) y aquello que parece imperfección, no. Pero, en realidad, no hay ningún atributo esencial... que deba añadirse a su esencia»⁴⁷. El capítulo 50 de la Primera Parte de la *Guía*, que trata sobre la creencia verdadera, observa: «para asegurarte de que Dios es uno... debes saber que él... carece de todo atributo ‘esencial’, sin ninguna condición, y que así como concluye la idea de cuerpo, de igual modo es inadmisiblemente poseer un atributo esencial»⁴⁸. Urge, para ello, estar entre los que conciben y captan, aun cuando no la expresan, la unidad de Dios, «como se preceptúa a los virtuosos, en estos términos: “Meditad, en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio” (Sal. 4, 5)»⁴⁹. Y aún: «Reconocido de todos, aun en aquello que de él podemos aprehender, nuestra imposibilidad de percibirle si no es por vía de negación, y que ésta nada nos hace conocer respecto a la auténtica realidad de aquello sobre lo que recae, todos afirman paladinamente que el Creador no puede ser aprehendido por las inteligencias, que él y sólo él puede abarcar ‘lo que es’, y que percibirle equivale a la incapacidad de reconocerle plenamente»⁵⁰.

Si el propósito declarado de la *Guía* era hacer explícito el sentido de ciertos nombres que se hallan en los libros proféticos –esclarecer las Escrituras para quienes se

⁴⁵ Vid. Ivry 1991, p. 116.

⁴⁶ Cfr. Pines, 1980. Son los capítulos 59 y 60 de la primera parte.

⁴⁷ *Guía* I, cap. 47, p. 134.

⁴⁸ *Guía* I, cap. 50, p. 139.

⁴⁹ *Guía* I, cap. 50, p. 139.

⁵⁰ *Guía* I, cap. 59, p. 161.

hallan confusos frente al sentido externo de la Ley—, el texto comporta, en realidad, un obstáculo, y Maimónides constata su inextricabilidad al demostrar que no hay modo de asignar a Dios atributo afirmativo alguno, pues ello Lo degradaría a una relación que empañaría la pura existencia que es: «yo no diré que quien adjudica a Dios... atributos positivos tenga una percepción limitada o le asocie a otros seres, o que (Lo) aprehenda distintamente de como Él es, pero sí aseguro que, sin advertirlo, elimina de su credo la existencia de Dios; y la razón es que quien aprehende imperfectamente la realidad de una cosa es aquel que percibe una parte e ignora otra, v.gr., quien en el concepto de ‘hombre’ capta los concomitantes de la animalidad, pero no los de la racionalidad. Ahora bien, en la verdadera entidad de Dios... no hay multiplicidad, de manera que se pueda comprender una cosa e ignorar otra»⁵¹. Añadiendo atributos a Su esencia se niega la realidad divina: «Quien crea que Él es uno, pero dotado de cierto número de atributos de esa naturaleza, afirmarí de palabra que es uno, pero le creería múltiple en su concepto»⁵². Y si Altmann⁵³ advirtió que lo novedoso en la consideración maimonidea de los atributos es la clasificación en cinco de los mismos, su rechazo de los atributos relacionales, y sobre todo, la extrema sofisticación de la teoría de la negatividad que lo conduce a afirmar, como Diesenbruck advirtió, que los atributos son privaciones de privaciones⁵⁴, es porque para Maimónides los numerosos atributos que designan a Dios en la Escritura «se refieren a la muchedumbre de sus actos, no de su esencia»⁵⁵. Asimismo los cuatro concebidos intelectualmente —vida, poder, conocimiento, voluntad— son atributos de acción⁵⁶. La diversidad de acciones, sin embargo, no comporta composición en el agente, pues del mismo modo en que el fuego blanquea, quema, ennegrece, todo por obra de su naturaleza, Dios, ‘que se encumbra sobre toda concepción’, también así lo hace. Por tanto, no hay en Dios algo por lo que pueda, algo por lo que sepa, algo por lo que quiera... y así, no es (en un sentido concebible por el intelecto humano) poderoso, ni sabio, ni vive por Su esencia. Quienes así lo quieren predicar sus atributos en sentido equívoco. También quienes aducen su unicidad, o su misma existencia, como descripciones de Su ipseidad. Hasta tal punto es así que “si es grave culpa maldecir o blasfemar, con mayor motivo lo será el abuso en el lenguaje refiriéndose a Dios... y adjudicarle atributos sobre los cuales tanto se eleva. Yo no lo llamaría culpa, sino ‘un agravio y blasfemia perpetrados inconsideradamente’”⁵⁷.

⁵¹ *Guía I*, cap. 60, p. 165.

⁵² *Guía I*, cap. 50, p. 139.

⁵³ A. Altmann, “The Divine Attributes. An Historical Survey of the Jewish Discussion”, *Judaism* 15 (1966) pp. 40-60.

⁵⁴ Z. Diesenbruck, “Maimonides’ Theology of the Negation of Privation”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 6 (1934-35), pp. 139-152. Para una exposición de la teoría de Diesenbruck, vid. M. Beltrán y G. Fullana, 2005 (en particular el capítulo 7).

⁵⁵ *Guía I*, cap. 52., p. 146.

⁵⁶ Cfr. Sobre este particular J. A. Buijs, “Attributes of Action in Maimonides”, *Vivarium* 27 (1989) pp. 85-102.

⁵⁷ *Guía I*, cap. 59, pp. 162-163.

Sólo las expresiones aproximativas permiten acercarnos a la esencia divina; por ejemplo, quienes afirman que Dios no es múltiple, hablan impropriamente de su unidad, porque Él es uno no por la unidad, esto es, no por el lenguaje. Lo mismo ocurre con el resto de atributos. Leemos: «persuadidos...de que su entidad no es como la del intelecto, el cual, aun no siendo ni un cuerpo ni estar carente de vida, es, no obstante, producto de una causa, confesamos que Dios es ‘eterno’, sin causas de su efectividad. En suma, comprendemos que la existencia de este Ser, la cual es su esencia, no le basta para ‘existir’ sin más, sino que, por el contrario, del mismo emanan otros muchos seres...mediante una acción divina que constantemente les procura duración y orden, mediante un sistema sabiamente establecido»⁵⁸.

Dios es «la simplicidad llevada a su último extremo»⁵⁹, hasta el punto de que quien le adjudica atributos positivos «elimina de su credo la existencia de Dios»⁶⁰. Maimónides llega a afirmar que admitir atributos positivos equivaldría a decir que Dios es un substrato portador de ciertos atributos con los cuales no se identifica, de manera que en definitiva nuestra aprehensión sería, con esta creencia, ni más ni menos que la ‘asociación’, el politeísmo. El silencio, pues, se constituirá en el verdadero acercamiento a Él puesto que, y dado que el intelecto no puede aprehenderLo, habrá que admitir, con Seeskin⁶¹, que Dios no tiene contenido que podamos identificar o describir, y que venerarLo se concretará en constatar la propia incapacidad de alcanzar su aprehensión, porque Su intensidad no permite que el intelecto humano pueda percibirla, ni, por supuesto, que el lenguaje la profiera.

⁵⁸ *Guía I*, cap. 58, p. 158.

⁵⁹ *Guía I*, cap. 60, p. 165.

⁶⁰ *Guía I*, cap. 60, p. 165.

⁶¹ Cfr. Seeskin 2002.