

ESTUDOS

Miquel Beltrán*

Consideraciones que avalan el influjo ismaelita sobre la doctrina de los atributos divinos de Maimónides

Resumen: En las últimas décadas estudiosos de la talla de Paul E. Walker y Daniel de Smet han dado cuenta de las doctrinas teológicas que mantuvieron algunos de los más renombrados pensadores ismaelitas, como al-Sijistânî o al-Kirmânî. También en los últimos años conocedores de la obra de Maimónides han destacado el influjo que las elucubraciones de aquéllos habrían de tener sobre la concepción de la esencia divina que hallamos en la *Guía de Perplejos*, como asimismo sobre la concepción maimonidea de los atributos negativos, cuyas peculiaridades tratamos de explicar en las páginas que siguen, por cuanto ello conduce a un más preciso conocimiento de la condición de incognoscible de Dios.

Palabras clave: Esencia divina, Atributos, *Guía de Perplejos*, Ismaelismo, Teología Negativa, Neoplatonismo.

Autores antiguos y medievales: Aristóteles, Plotino, Proclo, al-Kindî, al-Sijistânî, al-Kirmânî, Maimónides.

Abstract: In the last decades scholars like Paul E. Walker and Daniel de Smet have given an account of the theological doctrines contained in the most important treatises written by ismaî'î theologians like al-Sijistânî and al-Kirmânî. Also in the last years scholars dedicated to Maimonides' philosophy like Schlomo Pines and Alfred Ivry have pointed out the influence those writings had on the conceptions of divine essence

* Universitat de les Illes Balears. Este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como investigador principal, en el proyecto HUM 2006-11482 financiado por el MEC y cofinanciado por el FEDER, y en el proyecto de excelencia financiado por la Junta de Andalucía «Maimónides: traducción y estudio» (PO6-HUM-01776).

found in his *Guide of the Perplexed*. A similar influence can be described concerning the maimonidean theory of negative attributes, whose peculiarities are examined in the article, in which we also try to specify how it is interpreted, in the *Guide*, God's absolute unknowability.

Key words: Divine essence, Attributes, *Guide of the Perplexed*, Ismâ'îlism, Negative Theology, Neoplatonism.

Ancient and Medieval Authors: Aristotle, Plotinus, Proclus, al-Kindî, al-Sijistânî, al-Kirmânî, Maimonides.

En 1980 Schlomo Pines¹ observaba, en un artículo dedicado a la profusión de terminología chií contenida en el *Kuzari* de Iudá Ha-Leví, el posible influjo de la teología ismaelita sobre la doctrina de los atributos negativos en Maimónides. En la *Guía de Perplejos*² este último se ocupaba de la cuestión concerniente a la incognoscibilidad de Dios en varios de los más intrincados pasajes de la obra, y también de la condición de innumerable que ostenta la verdadera esencia de la divinidad. Se mostró mucho más remiso, con todo, a definirlo como el Necesario-de-Existencia, en la línea en que sí lo habían hecho pensadores islámicos de la talla de al-Fârâbî o Ibn Sinâ, quienes vindicaron con abierta predilección esta última descripción, debido acaso a su afán por imponer una estricta disimilitud entre la naturaleza del Creador y la de lo creado, en la línea de lo que una metafísica de la creación requiere. Maimónides escribe: «decimos de él...que es de una 'existencia necesaria', su existencia es su auténtica esencia³». O también: «Así pues, existe, pero no por una existencia, vive, pero 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 multiplicidad⁴». A continuación observa Maimónides que el silencio parece ser el más adecuado instrumento para acceder a Su naturaleza, ya que «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

¹ S. PINES, «'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980) 165-251. Sobre las influencias de la teología ismaelita en Maimónides, cf. pp. 240-243.

² La edición que se cita en el artículo de la *Guía de Perplejos* es la traducción de David González Maeso publicada por editorial Trotta. Madrid, 1984.

³ *Guía* I, cap 57, p. 155.

⁴ *Guía* I, cap. 57, pp. 155-156.

que Dios ‘no es múltiple’, no cabe declararlo sino mediante el término ‘uno’, aun cuanto lo ‘uno’ y lo ‘múltiple’ formen parte de la cantidad⁵».

La expresión aproximativa coopera en la propia plasmación del misterio, y Maimónides así lo advierte en las páginas iniciales de la *Guía*, donde expone un sucinto catálogo de las suertes de contradicción que podemos hallar en un texto; leemos, en un pasaje de intrincada artificiosidad, que el que enseña puede tener que expresarse de modo aproximativo con el fin de que sus discípulos accedan al entendimiento de aquello que se trata, y también para que la materia se comprenda «fiándolo a la imaginación del oyente»⁶. Las expresiones aproximativas se corresponden, así, con la exposición de disquisiciones harto complejas, como lo es la «sutil cuestión» de la naturaleza divina, la cual -lo leíamos- permanece inaccesible incluso al intelecto. La recurrencia a la expresión aproximativa con el fin de revelar lo inaccessible dará consistencia, justamente, al método descriptivo a través de negaciones. Lobel⁷ destacó en un imprescindible artículo que la categoría de ‘expresión aproximativa’ (*tasâmuh*) impuso a Maimónides la elucubración acerca de ciertas consideraciones cruciales en torno a la esencia divina, en la medida en que se concedía, a la vez, que el lenguaje no permite el desvelamiento de lo incognoscible. En *Guía* I:57 leemos que, hablando en puridad, no se puede decir que Dios sea uno. Y también que a través de la noción de unidad sólo aproximativamente podrá captarse la simplicísima naturaleza divina. Lo único que parecería que podemos decir es que Dios no es múltiple, porque esta categorización se aplica a los seres, y Él se halla más allá del ser. Pero que el lenguaje nunca permitirá expresar adecuadamente aquella esencia lo demostrarán estas líneas de *Guía* I:58: «¿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

⁵ *Guía* I, cap. 57, p. 156.

⁶ *Guía*, introducción, p. 64.

⁷ Cf. D. LOBEL, «‘Silence is Praise to You’. Maimonides on Negative Theology, Looseness of Expression, and Religious Experience», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76 (2002) 25-49. Cf. también K. SEESKIN, «Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides’ Negative Theology», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76 (2002) 7-24.

de existir 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 menester⁸».

Maimónides no parece hallar un símil adecuado que permita, a través del lenguaje, la exposición de la relación que se da entre Dios, considerado en Sí mismo, y sus criaturas. Las palabras sólo podrán «orientar al intelecto», pero ni siquiera para éste será posible acceder a Su conocimiento. En pasajes de *Guía* III: 21 insiste Maimónides en que está más allá del poder del lenguaje el expresar Su esencia, y del oído escuchar cuál podría ser ésta, porque el hombre es incapaz de aprehenderla. Así, de idéntico modo a como en la *Escritura* se nos habla de la unicidad de Dios llamándolo Uno –pero Él se halla sobre el dominio de la cantidad- el de Córdoba advierte que se aduce de Dios que conoce por medio de expresiones que en nada se corresponden con el modo en que Él efectivamente lo haría. Así, decir que es Uno comporta pecar de «idólatra(s) e impreciso(s)⁹», por cuanto implica que podrá serle aplicada la categoría de cantidad. Decir que conoce lo reduce a la percepción intelectual propia de sus criaturas, y describe la concepción del mundo que a Él le cabe tener bajo el gravamen de distorsionar Su esencia. Asimismo, decir que existe parece circunscribir Su ipseidad al modo en que acontece lo creado, y en dicho sentido tampoco muestra precisión el lenguaje cuando referimos «que Él es». Incurre así Maimónides en cierta auto-contradicción cuando 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 inadmisibles 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 puede ser ‘compuesta’ de manera que el atributo exprese ambos extremos, y menos aún habrá en Él accidentes evidenciados por él mismo¹⁰».

El intelecto humano no es capaz de llegar a un conocimiento de lo que Dios sea, pues Su esencia trasciende cualquier categoría y definición. Y de Su existencia, si Lo califica, sólo cabe decir que expresa nuestra certidumbre acerca de la inconcebibilidad de que no exista¹¹. Leemos así en *Guía* I: 59 que «dado que no hay medio de aprehender la verdadera esencia de Dios y la demostración supone

⁸ *Guía* I, cap. 58, p. 159.

⁹ D. LOBEL, «Silence is praise...», cit., p. 42.

¹⁰ *Guía* I, cap. 58, pp. 157-158.

¹¹ Cf. *Guía* I, cap. 58, p. 158.

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?¹²». Maimónides admite grados diferenciales a este respecto, porque «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 negarse¹³».

Está más próximo a Él quien niegue a su respecto cualquier cosa que le cabe vislumbrar que es inadmisibile, referida a Su esencia. Nuevamente en la *Guía*: «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 esencia¹⁴». Sólo Él sabe, en un modo que ignoramos, lo que es. 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 tí el silencio es la 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 intelectivas¹⁵», puesto que «si un rey mortal tuviera millones de monedas de oro y se le ponderaran como de plata, ¿no constituiría una ofensa?¹⁶». En el mismo capítulo Maimónides vuelve sobre las palabras de R. Hâninâ, esclareciéndolas: «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 símil 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 así¹⁷». Y concluye: «Como ya te indiqué, todos esos atributos que tú puedes considerar como perfección constituyen una deficiencia referidos a Él¹⁸».

¹² *Guía* I, cap. 59, p. 159.

¹³ *Guía* I, cap. 59, p. 160.

¹⁴ *Guía* I, cap. 59, p. 160-161.

¹⁵ *Guía* I, cap. 59, p. 161.

¹⁶ *Guía* I, cap. 59, p. 161.

¹⁷ *Guía* I, cap. 59, p. 163.

¹⁸ *Guía* I, cap. 59, p. 163.

Lobel argüía, en el artículo citado, que la ineptitud del lenguaje para referirse a Dios no se debe a la vacuidad divina, sino a la sobreabundancia que comporta, a la intensidad de su luz. Habría que considerar, pues, lo que los estudiosos desvelan en relación a quiénes pudieron intuir, con anterioridad a Maimónides, la suerte de aproximación a la divinidad sobre cuyos entresijos el de Córdoba se demora en los capítulos 58, 59 y 60 del primer libro de la *Guía*, y que exponíamos en las páginas anteriores: el silencio como el más preciso acercamiento a Dios, y la negación de toda atribución que defina Su esencia. Como referíamos al inicio, Pines advirtió hace ya casi tres décadas la más que probable presencia de las concepciones ismaelitas en torno a la doctrina de los atributos negativos en aquello que la *Guía* concluye sobre el particular. En esta obra, el método de negación se contempla como una suerte de afirmación, *ithbât min tariq al-nafy*, algo que ya se hallaría en plenitud –sospecha Pines– en la obra del teólogo ismaelita Hamîd al-Dîn al-Kirmânî. También señala Pines que Maimónides tuvo que estar familiarizado con los pormenores de la concepción atributista de éste y de otros pensadores de la escuela, pues la religión oficial del Egipto famití al que llegó en 1165 era el ismaelismo¹⁹. Daniel de Smet²⁰ señala que, en su obcecación por salvaguardar la puridad de la esencia divina (*batîn*), los ismaelitas relegaron el aspecto de revelación (*zâhir*) del Dios coránico a un nivel inferior de la realidad, el del Intelecto. No cabe duda de que resulta ardua la conciliación entre la unicidad del Dios trascendente y los numerosos atributos que el Corán le confiere. Asimismo, su acción sobre el mundo –que podría parecer desarrollar a través de una potencia similar, en su modo de obrar, a la humana– es de todo punto inconmensurable con respecto a las acciones que definen lo creado. Se pretendió así el alejamiento de Dios de todo aquello que es indigno de Él, sin abocarlo, sin embargo, al *ta'îl* (despojamiento de aquello sin lo cual Dios se convertiría en una noción abstracta). Observa De Smet que el ismaelismo relegó, por considerarla una forma de *tâsbîh* (asimilación de Dios con sus criaturas), toda afirmación que comportara asignar atributos a la divinidad (sus seguidores se enfrentaron así a los sunitas y a los filósofos que en el ámbito musulmán defendían la objetividad

¹⁹ Aun cuando en 1171 la dinastía fatimida fue reemplazada, Saladino, tras un breve periodo de discriminación de las minorías religiosas, volvió a establecer una situación de tolerancia para con éstas.

²⁰ Cf. D. DE SMET, *La quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamîd al-Kirmânî*, Uitgeverij Peeters en Oosterse Studies, Leuven 1995. Cf. especialmente el capítulo 2, pp. 36-55.

de los atributos), pero buscó también confutar las tentativas de postulación de una teología negativa llevadas a cabo por los mutazilíes. Así, en un primer momento los ismaelitas establecieron una vía negativa con la que se opusieron a quienes atribuían a Dios características positivas. Pero para ellos, la teología negativa era sólo un paso liminar en la aproximación más adecuada al Primer Principio. De Smet asegura que el Principio de al-Kirmânî no es idéntico al Uno de Plotino, ni al Dios que hallamos en los escritos en que la filosofía neoplatónica se divulgó entre los árabes, como la *Teología de Aristóteles* (*Kitâb al-utûlûgiyâ*) (en realidad una transcripción de ciertas *Enéadas* de Plotino) y el *Liber de Causis* (*Kitâb al-Khayr al-mahd*) en el que se condensan los *Elementos de Teología* de Proclo. Caracterizar a Dios a través de atributos negativos no pareció suficiente para escapar a su asimilación con las criaturas, pues decir de Él que es no-viviente equivale a afirmar que es un ser carente de vida, esto es, atribuirle la cualidad de no-vivo. Para al-Kirmânî, así, un Dios descrito en términos negativos sería un Dios cuya esencia queda establecida según las concepciones y modos que conciernen a las criaturas, tal como se lee en el *Kitâb Râhat al-'Aql* y también en otra de sus obras, el *Kitâb al-riyâd*²¹.

De Smet señala también que, para Al-Kirmânî, el ser o la existencia, en tanto que atributo, no puede serle aplicado al Primer Principio, por cuanto Él no goza de la misma existencia que sus criaturas, sino que existe de tal modo que difiere esencialmente de éstas. La estricta disimilitud entre la existencia de Dios y el modo en que existe lo creado ocupará, con idéntico afán, a Maimónides, quien para el asombro escribió: «Existe, pero no por la existencia²²». La elucidación se complica por la dificultad que se da en la lengua árabe para expresar la noción de ser, puesto que aquella no contiene una palabra que combine las funciones copulativa y existencial. Shehadi²³ advirtió algunas implicaciones que se pierden al trasponer el 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. La propia carencia de un equivalente simple para *to onto on* en dicha lengua fue advertida ya por al-Fârâbî, quien pudo también sospechar que la

²¹ El *Râhat al-'aql* fue editado en El Cairo por M. KÂMIL HUSAYN y M. M. HILMÎ en 1953, y reeditado en Beirut en 1967. El *Kitâb al-riyâd* fue editado por A. TÂMIR, también en Beirut, en 1960. Cf. D. DE SMET, «Le *Kitâb Râhat al-'Aql* de Hamîd al-Kirmânî et la cosmologie ismâélienne 'à l'époque fatimide», *Acta Orientalia Belgica*, 7 (1992) 81-91.

²² *Guía I*, cap. 57, p. 155.

²³ Cf. F. SHEHADI, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Nueva York 1982.

misma comportaba la irrupción de problemas filosóficos notables. Importante en dicho sentido es la raíz verbal *wjd*, que significa «encontrar». El presente pasivo *yûhadu* da la forma nominal *mawjûd*, que está por «se encuentra» o bien «existe» (ambos serían, así, una suerte de sinónimos). Añadiendo el artículo definido da *al-mawjûd*, que significa «lo que existe». Otro derivado, *wujûd*, será el sustantivo abstracto para «existencia». Una cuestión fascinante radicará en saber 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 fue contemplada por Afnan²⁴ como el núcleo del problema, aquello que impide a los teólogos islámicos expresar el preciso concepto de ser como distinto de la existencia. Quizá en su equivalencia con «encontrar» pueda hallarse el motivo por el cual ciertos pensadores supondrán que no hay necesidad de probar la existencia divina, y ésta resultará evidente para al-Kirmânî hasta el punto de que no requiere, para albergar su certeza, de confirmación alguna -tal como De Smet destaca-. Ni argumentos ni acciones deberán establecer que Dios es. Ocurre además que las pruebas que habían sido canónicas para dar cuenta de dicha existencia son incompatibles con ciertos presupuestos del ismaelismo concernientes a la naturaleza de la divinidad, tanto en cuanto se refiere a la llamada prueba ontológica (se partiría, gnoseológicamente, del concepto de Dios en el espíritu humano, cuando éste es incapaz de aprehender aquél) como a la cosmológica (que partiendo del universo creado pugna por probar la existencia de Dios, y que es de imposible factura por cuanto para los ismaelitas se da una discontinuidad radical entre Él y sus criaturas que imposibilitaría *tout court* incluso su consideración como prueba).

En su magnífico estudio, De Smet²⁵ sostiene también que son argumentos cosmológicos los que llevarán a al-Kirmânî a dar cuenta de que el no-ser (*laysÿya*) no podrá constituir una característica divina, puesto que Él es a quien se remontan en último término los seres, y por lo cual existen, sobre lo que reposan y de lo que obtienen su existencia. La necesidad de que el Primer Principio «se encuentre» radica en la imposibilidad de una serie infinita de causas. Pero si el no-ser no puede serle atribuido a Dios, tampoco puede serlo el ser (*ays*). El Ser, para al-Kirmânî, no es el principio fundamental de la realidad, sino que precisa de un soporte ulterior en la propia existencia. Más allá del *wâjjid-al-wûjûd* (el Necesario-de-Existencia) de Ibn Sînâ, el ser no puede identificarse con Dios, sino tan solo con

²⁴ Cf. S. M. AFNAN, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, E. J. Brill, Leiden 1964.

²⁵ D. DE SMET, *La quiétude de l'intellect...*, cit., cap. 11.

su creación, que depende del Principio superior, que no es ser. Si según Plotino el ser, asociado al intelecto, no tiene más que una independencia relativa -ya que obtiene su existencia del Uno, principio autárquico que se halla fuera del ser-, en al-Kirmânî hallamos que el intelecto, en tanto que ser, se basta a sí mismo, y no precisa de aquello que se sigue de él: sin embargo, aquél obtiene su existencia del acto creador (*ibda'*) de Dios. Sólo Éste, que no es ser, es tan elevado como para no necesitar, en Su ipseidad, a otro de lo que dependiera aquello por lo cual se constituye esta misma ipseidad.

La *falsafa*, y entre quienes la profesaron al-Fârâbî e ibn Sînâ, había caracterizado a Dios como el Ser Supremo, aunque su naturaleza era distinta 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-Kirmânî, 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 Sînâ atribuye al Ser Necesario (no-causado, libre de materia, de forma, de substancia), llevan a al-Kirmânî a concluir con justicia que no puede tratarse de un ser. Así, los ismaelitas se constituyen en puridad en los más fieles seguidores del legado plotiniano, como desde el mismo subtítulo de su estudio (Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamîd ad-Dîn al.Kirmânî), de Smet entiende poder probar.

Todo ser se inicia en el ser, según aduce al-Kirmânî. Si Dios lo fuera, hubiera debido infiltrarse Él mismo en el ser, o bien debería esa entidad a algo otro. Lo primero es imposible pues comportaría un cambio en Dios (en un principio no es ser, luego lo es). Lo segundo es inconcebible por la misma razón, y también porque así Dios se hace dependiente. Se concluye, pues, que Dios no puede ser un ser. El término que al-Kirmânî elige para ser, *ays*, es inhabitual, técnico, y deriva de *laysa* (no es). El ismaelita tiene en al-Kindî a un ilustre predecesor en dicha utilización. En este sentido, De Smet²⁶ piensa que la preferencia por *ays* sobre su equivalente *wûjûd* obedece a una importante razón. Observa el estudioso 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-Kindî describió a Dios como 'Aquél que lleva al ser todo a partir del no ser' (*al-mu'ayyis al-kull'an lays*). Así, éste es el primer acto verdadero, que se designa con el término *ibda'*. De Smet concluye que, al recurrir a dicho término, al-Kirmânî

²⁶ 1995, p. 43.

insinúa que todo ser pertenece a la *ibda'*, al mundo de la creación, y es inaplicable tal categoría a la divinidad²⁷. Si según el neoplatonismo el ser es compuesto y múltiple, al-Kirmânî, de idéntico modo, pugna por demostrar que el atributo del ser, aplicado a la divinidad, introduciría de modo inapelable la pluralidad y la composición en Su esencia, pero tal y como Walker no cesa de recordarnos en su también espléndido trabajo sobre al-Kirmânî, «ninguna doctrina resulta tan central para el Islam o tan específicamente importante en el pensamiento ismaelita como el *tawhîd*, la afirmación de la unicidad absoluta de Dios... El problema del *tawhîd* no concierne al conocimiento de Dios o a la prueba de Su existencia, sino... al hecho de Su unicidad (contemplada de tal modo) que se soslaye cualquier atisbo de dualidad²⁸».

Ivry²⁹, por su parte -también otros estudiosos-³⁰, ha insistido en desvelar el ascendiente neoplatónico que perdura en las más altas consideraciones de Maimónides acerca de la divinidad, en particular la idea de una existencia que se da más allá de toda predicación. Pines, en sus páginas seminales, vinculaba la condición de incognoscible del Dios maimonídeo a la disquisición sobre la esencia divina en el ismaelismo. Fue Ivry también quien advirtió que el de Córdoba logró un ocultamiento prodigioso 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 obra³¹». Tal ocultamiento fue deliberado, como puede probar el despecho con que Maimónides se refiere a ciertos pensadores islámicos neoplatónicos en la carta que dirigió a Ibn Tibbon, el traductor al hebreo de la *Guía*. En ella recomienda ciertamente la lectura de al-Fârâbî, mostrando sin embargo cierto desinterés e incluso un apenas velado desdén hacia ibn Sînâ, refiriéndose a ellos de tal modo que habría de parecer impensable para los siglos

²⁷ Cf. D. DE SMET, *La quiétude de l'intellect...*, cit., p. 44.

²⁸ Cf. P. E. WALKER, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî. Ismaili Thought in the Age of al-Kâkim*, The Institute of Ismaili Studies, Londres 1999, p. 84.

²⁹ Cf. A. L. IVRY, «Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought», en J. KRAEMER (ed.), *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», en L. E. GOODMAN (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, SUNY Press, Albany 1992, 137-156. Asimismo, A. L. IVRY, «Ismâîlî Theology and Maimonides' Philosophy», en D. FRANK (ed.), *The Jews of Medieval Islam*, E.J. Brill, Leiden 1995, pp. 288-299.

³⁰ Cf. también K. SEESKIN, «Maimonides and Neo-Platonism», en J. CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven 1997, 458-468.

³¹ A. L. IVRY, «Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response» cit. p. 137.

venideros que pudieran estar en el origen de ciertas consideraciones acerca de Dios que hallamos en la *Guía*. En otro trabajo³² hemos dado cuenta del influjo que, aun cuando no admitido, tuvieron los autores mencionados sobre Maimónides. No nos demoramos entonces, sin embargo, en esta otra vía de transmisión de las doctrinas neoplatónicas a la que, como Pines advertía, el de Córdoba tuvo que mostrar atención. En el Egipto fatimí del siglo XII la teología ismaelita de autores como al-Sijistânî y al-Kirmânî 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-Fârâbî con meridiana claridad, la doctrina de los atributos negativos en la obra capital del judío forma parte inextricable sólo del legado ismaelita, tal como los estudiosos en las últimas décadas han demostrado.

Sin embargo, tal y como Wolfson³³ observó, ibn Sinâ había ya establecido que todos los predicados en Dios son propiedades que no muestran Su esencia, sino únicamente Su existencia, y esta última sólo porque describen las acciones divinas. Su disimilitud, con respecto a las criaturas, la probaría la naturaleza de estas mismas acciones, pues cuanto es predicado de Él en forma de adjetivo habrá de ser interpretado bajo forma de acción. La única y directa descripción del Ser Necesario consiste en decir que existe. Cualquier otro acercamiento lo definirá en términos de relación, o por la vía de la negación, tal como leemos en el *Kitâb al-Najât*. Ejemplos de predicados que habrá que interpretar como negaciones son «substancia» (*jawhar*), o intelecto (*'aql*), aunque este último, según ibn Sinâ, expresa asimismo lo relacional. Alguno de los de relación serán «primero» (*awwal*), o «poderoso» (*qâdir*). También en ibn Sinâ hallamos que el Uno (*wâhid*) es predicado de Dios como «un término ambiguo» (*bil-tashkîh*).

La unicidad de Dios –lo decíamos– es una doctrina básica del Islam, de modo que el interés que pudo suscitar en los primeros teólogos árabes el Uno de Plotino no debe sorprendernos. Ya en al-Kindî, quien escribió con un siglo de anterioridad respecto a al-Sijistânî, hallamos un análisis filosófico del significado de unidad tal como se aplica al concepto de Dios. Pero para al-Sijistani ‘uno’ es el origen de toda numeración, y la inconmensurabilidad que atañe a la divinidad hace imposible que lo denominemos de esta suerte. En sus estudios sobre la obra del ismaelita, Walker

³² Cf. M. BELTRÁN y G. FULLANA, *El Dios de Maimónides*, Editorial Certeza, Zaragoza 2005.

³³ Cf. H. A. WOLFSON, «Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes», en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol II, CSIC, Barcelona 1956, pp. 545-571.

señala que el intelecto es, para aquél, la unidad primera, el uno de los unos y generador de todo lo demás, pero Dios se halla por encima de Él. Tampoco de Dios podrá decirse que es «algo no parecido a los otros algos», pues toda comparación que lo imbrigue comporta falsedad. La dificultad estriba en el desaforado empeño por substantivarlo. Así, en su *Kitâb al-Yanâbî* al-Sijhistânî escribe que «la pura identidad atribuible al Originador... no es sino la existencialidad del que Precede que deriva de la existencialidad del originar tal como se le otorga... Esto es decir que el Originador es aquello que el que Precede conoce a través de su propia existencialidad. Así, su percatarse en su propia existencialidad de aquello que lo originó es, de hecho, la identidad del Originador. No que una identidad se dé allí que exista en efecto, o que no exista. Es meramente algo que se aparece al que Precede en su propia existencialidad. Pues el Originador no es un 'Él', como sería el caso con la identidad de los seres existenciales, ni es un 'no-Él'; como ocurre con la no-identidad de los seres no-existenciales, sino que Su identidad es simplemente la manifestación de la negación, en el Originador, tanto de las identidades como de las no-identidades.

Si fuese el caso que el Originador... tuviese una identidad reconocida en el ser originado, más allá de este negarle tanto identidad como no-identidad, entonces, ¿en qué... (se concretaría) esta identidad? ¿Sería en su existencialidad, que es el intelecto, o en su no-existencialidad, que es el originar? Si se afirmara una identidad para el Originador en su propia existencialidad –siendo ésta el intelecto– el Originador sería el intelecto; pero el intelecto es el originado. Se concluiría que el originado es el Originador (o *viceversa*) y esto es obviamente un absurdo. Si se quiere afirmar que la identidad reside en la no-existencialidad del (divino) Mandato, ¿cómo podría una identidad establecerse sobre la no-existencialidad? Ésta es una imposibilidad aún mayor³⁴».

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-Sijistânî son –como puede probar la cita anterior– en extremo experimentales. La originación del mundo por parte de Dios se expresa, por ejemplo, de modo tal que no puede comparársela a la acción humana. Tal como Walker señala, según la doctrina ismaelita en el lenguaje exotérico (*zâhir*) del

³⁴ Cf. P. E. WALKER, *The Wellsprings of Wisdom. A Study of Abu Ya'qûb al-Sijistânî's Kitâb al-Yanâbî, including a complete English Translation with commentary and notes on the Arabic Text*, The University of Utah Press, Salt Lake City 1944. La cita está en las pp. 49-50.

Corán, al igual que en los mandatos y prohibiciones, existe un sentido esotérico inherente (*bâtin*), que se constituye en el núcleo de la divina revelación, en tanto que su verdad proviene de Dios, y es eterna e inmutable. Varias revelaciones de la ley religiosa se habían sucedido, proferidas cada una de ellas por un profeta que, en la terminología ismaelita, fue llamado ‘el que habla’ (*al-nâtiq*): Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mahoma fueron los seis que anunciaron las seis legislaciones religiosas, de las cuales la ley islámica es la última, válida hasta el fin de los tiempos. Pero el asistente de cada uno de aquellos que las propalaban había tenido el cometido de velar por el significado íntimo (*bâtin*) y preservarlo: Abel, Sem, Ismael, Aarón, Pedro y Ali ibn Abî-Tâhib habrían transmitido, en un sentido oculto, esta sabiduría de generación en generación.

Es esta doctrina esotérica la que se oculta en la doctrina de los atributos negativos, ya en los predecesores de al-Kirmânî. Éste argüirá a su vez -tal como Walker destaca- sobre las elucubraciones que sus predecesores consolidaron, que Dios no es una substancia, pues su *quiddidad* es la existencia, y, al igual que Plotino, rechazará la posibilidad de considerar el Uno como *ousía* -lo cual supondría imponerle una determinación, confinarle en la individualidad-. De idéntico modo muchos neoplatónicos árabes advertían que el término *jawhar* no puede corresponder al Primer Principio. Y si en la *Quinta Enéada* el Uno ni tan sólo es esencia, para al-Kirmânî Dios no podría siquiera ser en acto. Si lo fuera, debería obrar sobre otra cosa, o sobre sí mismo. La primera posibilidad introduciría una imperfección en la acción divina (necesitaría de otra cosa para realizar su acto, y esto acabaría con su absoluta independencia). La segunda alternativa (Dios actúa sobre Sí mismo) es insostenible, pues conlleva una pluralidad en la esencia divina.

Si para ibn Sînâ Dios, aun cuando no es substancia ni accidente, se denomina Ser Necesario, De Smet observa que la tesis de al-Kirmânî se centra en que Su trascendencia se vería comprometida si se tratara de un ser. Pero una vez se niega de Dios la categoría de ser, otras negaciones se siguen de ello. No puede identificarse ni con la forma, ni con la materia. Es incognoscible, pues el pensamiento no sabe acceder a Su naturaleza. Y además, Su esencia es tal que no cabe que se la refiera a través del lenguaje.

De Smet demuestra en su estudio que, 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 -llegando al-Kirmânî a situar la trascendencia divina más allá de lo que lo hizo al-Sijistânî, para quien el Instaurador (Dios) es la Eternidad misma (*azal*)-, la diferencia entre Él y lo creado llega a su máxima expresión.

La ipseidad divina difiere de todas las cosas a todos los respectos. Se trata de un Dios escondido (*muhtaḳīb*), impenetrable al más elevado esfuerzo del intelecto. Ya Filón³⁵ declaraba que quien quiere contemplar la esencia de Dios es cegado por el fulgor de los rayos divinos. Ninguna definición conviene a dicha luz, pues asimismo la delimitaría. Ni puede tampoco ser sometida a premisas ni dejarse engarzar en la argumentación. El filósofo se eleva hasta el Primer Principio después de dejar atrás lo inteligible. Walker destacaba cómo Al-Kirmânî hace suyos³⁶ ciertos argumentos proclianos referentes a la inefabilidad divina. Dios es incognoscible y todo lo que de Él se diga será proferir falsedades. Definirlo con atributos inadecuados equivaldrá a mentir. Así, la imposibilidad de describir a Dios, que se halla en el centro del pensamiento plotiniano, 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. Wolfson³⁷ escribió a su respecto: «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 mutalizies³⁸». Para los atributistas árabes, en Dios se dan atributos externos que son otros (*ghayr*) que Él y diferentes (*hilâf*), y sobreañadidos (*za'idah*) a Él. Los estudiosos destacan que es en autores como al-Kirmânî y al-Sharastânî donde Maimónides pudo encontrar el argumento de que si Dios viviera en virtud de la vida y conociera en virtud del conocimiento, habría varios dioses, Él y Su vida, o Su conocimiento. Pero las especulaciones neoplatónicas en torno al Uno inefable conducen por sí mismas al debate sobre los atributos, de los que se habla de modo constante en el Corán, conque la hipótesis de Wolfson sobre la inexistencia de una razón intrínseca al Islam para la controversia atributista debe ser matizada. Dicha

³⁵ Lo hace en *Quod Deus sit immutabilis*, y aun en otras obras, cf. H. GUYOT, *Les reminiscences de Philon le juif chez Plotin*, Librairie Félix Alcan, París 1906.

³⁶ Cf. P. E. WALKER, *Early Philosophical Shi'ism. The Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Asimismo P. E. WALKER, *Abû Ya'qûb al-Sinistânî. Intellectual Missionary*, The Institute of Ismaili Studies, London 1996.

³⁷ H. A. WOLFSON, «Maimonides on the Unity and Incorporeality of God», *The Jewish Quarterly Review*, 56 (1965) 112-136.

³⁸ H. A. WOLFSON, «Maimonides on the Unity.....», cit., p. 20.

filiación lleva a al-Kirmânî a una posición radical que supera la adoptada por los mutazilíes. Según aquél, cualquier cosa que se diga de Dios alude sin remedio a alguna de sus criaturas, pues el Altísimo está más allá de las inteligencias, escondido tras un velo (*higâb*) que lo sustrae al entendimiento. Una concepción análoga se hallaba ya en el *Liber de Causis*, aunque de modo significativamente diverso. En este texto, 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 éste. Al contrario que al-Kirmânî, y alejándose también del original procliano, el *Liber de Causis* considera 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-Kirmânî —señala De Smet— no puede admitir lo anterior. Para él nombre y atributos se refieren siempre a los seres creados; sólo desde la oscuridad creemos poder hablar de Dios, pues el intelecto y el lenguaje no tienen nada en común con Él. Se da pues un desacuerdo entre los textos neoplatónicos árabes precedentes y la visión de al-Kirmânî, hasta el punto de que éste llegará a negar de Dios su calidad de causa, exponiéndolo a una ruptura radical respecto a lo creado. Esta consecuencia última de la concepción de los teólogos ismaelitas fue percibida por los musulmanes como una herejía, aunque solo al-Kirmânî se atrevió a establecer que incluso el nombre de Alá es aplicable tan sólo al Intelecto creador, pero no a la ipseidad divina.

Por lo demás, 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 (*dâll*), el significado (*madlûl*), y aquél que opera el acto de la significación (*modill*). Esto no ocurre en el caso de que nos atrevamos a nombrar a la divinidad, de modo que el lenguaje no puede proferir Su ipseidad.

La ineptitud radical del lenguaje humano para salvar el abismo que se da entre Dios y las criaturas, dejando a estas últimas sin armas ante el misterio, se impondrá sobre una teoría del lenguaje que difiere en esencia de la de Aristóteles —que al-Fârâbî había admitido—, según la cual las palabras son símbolos o signos de impresiones en el alma, refiriéndose a las ideas en ella por pura convención, mientras que la relación entre las ideas y las realidades exteriores, basada en la similitud, la establece la naturaleza. Al-Kirmânî se sitúa en la tradición platónica del *Cratilo*, según la cual se da una exactitud natural de los nombres: los componentes de las palabras (letras y sílabas) manifiestan la naturaleza del objeto que se nombra a través de una exacta correspondencia. Esta teoría se halla también en Proclo, precisamente en su comentario al diálogo platónico.

Toda teología negativa comporta un cierto pesimismo acerca de las posibilidades del lenguaje, al no poder éste elevarse al Principio último. Aún así, Plotino, tras haber desposeído de toda caracterización afirmativa a la divinidad, le atribuyó cualidades *a contrario* en varias ocasiones. La forja de una teología doblemente negativa, que permita escapar al antropomorfismo (*tasbîh*), se haría así perentoria para al-Kirmânî. De Smet destaca que, según él, el *ta'îl*, que priva a Dios de todo contenido positivo –y que hace de Él una noción abstracta– es una forma de apostasía que debe distinguirse por completo de la vía negativa. La diferencia entre ateísmo y teología negativa reside, pues, en la naturaleza de la negación: el *ta'îl* niega la ipseidad misma de Dios, mientras que la vía negativa se limita a la negación de los atributos para evitar asignar a aquella ipseidad cualquier cosa que sea indigno de ella, sin negarla. Proclo se había enfrentado ya a ciertos adversarios de la teología negativa que sospecharon que la acumulación de negaciones con respecto al Uno conducía a la nada por vacuidad. Negar Su ipseidad comportaría también, por otras razones, la inexistencia de los seres que dependen de Él, y al-Kirmânî había ya probado en páginas del *Kitâb Râhat al-'aql* la imposibilidad lógica del ateísmo. Sin embargo, la negación del atributo ‘existencia’ (*wujûd*) a Dios es necesaria, porque la existencia es un atributo de las criaturas, inaplicable a la ipseidad divina. En el *Kitâb al-Riyâd* escribe aquél –contra quienes le precedieron en el ismaelismo–, 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 descubierto algunos heresiarcas gnósticos como Basílides³⁹. Aquello que no es siquiera inexpresable no puede ser llamado inexpresable, sino que está más allá de lo que se puede proferir. La negación comporta discurso, y lo que cabe negar tendrá una realidad a la que la negación accede. Todo lo anterior no podrá concernir a la divinidad, y así al-Kirmânî escribe:

Puesto que la veracidad (*sidq*) es la atribución (*ithbât*, literalmente: afirmación) de una cosa a aquello en relación a lo que existe (*limâ huwa mawjûd lahu*) y la negación de una cosa (perteneciente) a aquello en referencia a lo cual no existe, somos de la opinión de que si le

³⁹ Cf. H. A. WOLFSON, «Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides», *Harvard Theological Review*, 50 (1957) 153-156.

atribuimos... a Él –exaltado sea- un atributo, cuando este atributo no le pertenece a Él sino a lo otro que Él, siendo solo (encontrado) en los existentes que (derivan) de Él, y son otros que Él... mentimos a su respecto. Pues una mentira (consiste) en la atribución de una cosa a aquello a lo que no (pertenece) o la negación de una cosa (perteneciente) a aquello a lo que pertenece. Si... negamos un atributo (perteneciente) a Él, y si este atributo no le pertenece a Él, sino a lo otro que Él, con todo hablamos verdad a su respecto. Actuando de este modo, Lo afirmamos (*muthbitūn*), Lo santificamos, Lo exaltamos, a través de nuestro decir la verdad y afirmarLo sin tener la intención (dirigida) a un atributo y sin (hallar) una similaridad... entre Él (y lo que es otro que Él)... afirmando a través del método de la negación... esto es, Él no es esto, y no esto, y no esto, y no esto... -siendo todo lo que hemos negado algo que existe en referencia a los (seres, *khalqa*) creados- obtenemos el resultado... de que... lo que no puede ser calificado por un atributo (*lam ta'ī al-sifa 'alayhi*, más o menos literalmente, 'sobre lo cual la cualidad no puede posarse') es afirmado... Este método empleado en la Unificación (*tawhīd*) consistente en usar existentes con el propósito de (aplicarles) la partícula *lā* (no) con el fin de negarlos a ellos y a sus atributos, no debería ser desaprobado⁴⁰.

De Smet⁴¹ observa que, con el fin de adentrarse más allá de la vía negativa, Al-Kirmānī propone, 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*⁴², portador de algún atributo, porque la negación toma el valor de un atributo, y requiere de una segunda negación, que niega la negación. Al-Kirmānī escribe, por ejemplo, «Dios es portador de algún atributo y es no-portador de dicho atributo». «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 desposee de todo lo que pertenece al orden de la creación. El *gayr mugarrad* significa solo '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 Su trascendencia.

Es asimismo De Smet quien da cuenta de que Proclo, en la parte última del comentario sobre el *Parménides* platónico -que sólo nos ha llegado en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke- admitió ya las limitaciones de la vía negativa, formulando dudas sobre su idoneidad para el discurrir sobre el Uno. Al-

⁴⁰ En S. PINES, «'Shi'ite Terms and Conceptions...», cit., p. 242.

⁴¹ El capítulo II de su libro de 1995, titulado 'Le tarhīd ou l'approche impossible de l'Ultime transcendant', 35-100, es fundamental para el entendimiento de esta cuestión.

⁴² Cf. D. DE SMET, *La quiétude de l'intellect...*, cit., p. 79.

Sijistânî, por su parte, había admitido en su *Kitâb al-iftikhâr*⁴³ que cada negación debe ser también negada, y estableció incluso series de atributos negativos acompañados de su negación. Por ejemplo, Dios no está en un lugar y no-no está en un lugar. Es no-limitado y no-no-limitado. La Ipseidad pura (*huwîya mahda*) debe estar libre de cualquier contenido, y, en este sentido, De Smet observa que la mayor parte de las especulaciones de al-Kirmânî en torno al *tawhîd* se hallan ya en la obra de al-Sijistânî. Pero este último admitió ciertas características en la ipseidad de Dios que al-Kirmânî le niega, atribuyéndolas al Intelecto. Si al-Sijistânî postuló que Dios posee poder (*qudra*) pero no fuerza (*qûwa*), puesto que la última se aplica siempre sobre otra cosa y pondría en peligro la trascendencia divina, para al-Kirmânî Dios no posee ni fuerza ni poder.

También con respecto a la tradición neoplatónica, al-Kirmânî va más allá. En el *Liber de Causis* se lee que en la Primera Causa el bien (*hayr*) y la esencia (*hûwiya*) coinciden. Al-Kirmânî sin embargo no atribuye jamás el bien a Dios⁴⁴. Por lo demás, los autores neoplatónicos reconocen entre el Uno y lo que procede de Él una cierta semejanza sobre la cual se basa el principio de analogía. Plotino dice, por ejemplo, que la Inteligencia es una imagen del Uno y que existe semejanza entre ellos. El *tawhîd* de al-Kirmânî sobrepasa, sin embargo, la teología negativa del neoplatonismo, llevando hasta el extremo la doctrina de la doble negación.

Es esta doctrina la que hallamos en las páginas más abstrusas de la *Guía de Perplejos*. Ivry afirma abiertamente que fue «a través de estos libros de literatura chii como Maimónides se habría visto expuesto al neoplatonismo»⁴⁵. Y Pines refiere en este sentido el pasaje del *Râhat al-'aql* citado más arriba, que, en efecto, es extrañamente similar, en su método, al utilizado por Maimónides en la descripción de Dios mediante negaciones en los capítulos 59 y 60 de la primera parte de la *Guía*⁴⁶. Ya al-Sijistânî había propalado la tesis de que a través de la negación se envolvía, ilícitamente, a Dios en el lenguaje. Se trata pues de intentar establecer la pureza absoluta de Su ipseidad y de Su trascendencia (*tanzîh*) 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 constituye la unión última con el Uno.

⁴³ Esta obra fue editada en Beirut en 1980. Cf. P. E. WALKER, *Abû Ya'qûb al-Sijistânî. Intellectual*, cit.

⁴⁴ Cf. DE SMET, 1995.

⁴⁵ Cf. IVRY, «Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought», cit., p. 116.

⁴⁶ Las asombrosas similitudes merecerían sin duda un estudio pormenorizado que, por lo que sabemos, no ha sido todavía realizado.

Según Maimónides, todo atributo predicable de Dios es un atributo de acción. Si lo que queremos es la aproximación a Su esencia habrá que realizar la privación de la privación del atributo en cuestión, y no sólo una negación de la privación, como algunos estudiosos arguyen que obra la teoría maimonídea de los atributos negativos. Refiriéndose a los atributos juzgados esenciales, 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 debamos añadir a su esencia⁴⁷».

Si el propósito expreso de la *Guía* era hacer explícito el sentido de ciertos nombres que se hallan en los libros proféticos -esclarecer la páginas de la *Escritura* para quienes se hallan confusos frente al sentido externo de la Ley- el texto comporta, en realidad, un obstáculo, y Maimónides constata su condición de inextricable 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 cómo 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 otra⁴⁸». 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 concepto⁴⁹». Altmann⁵⁰ advirtió que lo novedoso en la consideración de Maimónides de los atributos reside en la clasificación en cinco de los mismos, su rechazo de los atributos relacionales, y sobre todo, en la extrema sofisticación de la teoría de la negatividad que lo conduce a afirmar, como Diesenbruck advirtió, que los atributos son privaciones de privaciones. Para el de Córdoba los numerosos atributos que designan a Dios en la *Biblia* «se refieren a la muchedumbre de sus actos, no de su esencia⁵¹». Asimismo los

⁴⁷ *Guía* I, cap. 47. p. 134.

⁴⁸ *Guía* I, cap. 60, p. 165.

⁴⁹ *Guía* I, cap. 50, p. 139.

⁵⁰ A. ALTMANN, «The Divine Attributes. An Historical Survey of the Jewish Discussion», *Judaism*, 15 (1966) 40-60.

⁵¹ *Guía* I, cap. 52, p. 146.

cuatro concebidos intelectualmente –vida, poder, conocimiento, voluntad- son atributos de acción. También Wolfson concluyó que «(la) clasificación de los atributos de Maimónides, a expensas de su específica aplicación teológica, puede considerarse, en su ocuparse del problema de la naturaleza del juicio lógico, como una revisión nueva e independiente de la lista aristotélica de predicables –idéntica a la introducida por Porfirio, e incluso de mayor importancia que ésta–⁵²». 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 poderoso, ni sabio, ni vive por su esencia. Quienes así lo quieren predicar sus atributos en sentido equívoco. También quienes enarbolan su unicidad, o su misma existencia, como descripciones de Su ipseidad.

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. Igual 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 establecido⁵³.

Con todo, algunos estudiosos han dudado de que Maimónides llegara al extremo de la incognoscibilidad absoluta de Dios. En la década de los treinta del pasado siglo, Teicher observaba que «la función de los atributos negativos supone evidentemente que el conocimiento de la naturaleza divina es accesible al entendimiento humano⁵⁴». Leemos: «el principio de la incomprehesibilidad de la naturaleza divina, admitido por la unanimidad de críticos, implicaría la

⁵² H. A. WOLFSON, «The Aristotelian Predicables and Maimonides’ Division of Attributes», en *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, editado por I. DAVIDSON, Nueva York 1938, 201-234. La cita está en la p. 234.

⁵³ *Guía I*, cap. 58, p. 158.

⁵⁴ J. TEICHER, «Observations critiques sur l’interprétation traditionnelle de la doctrine des attributs négatifs chez Maïmonide», *Revue des Études Juives*, 99 (1935) 56-67. La cita es de la página 57.

existencia de una insidiosa contradicción en el... seno de la idea fundamental de Maimónides, a saber, de su concepción de la divinidad⁵⁵». Teicher supuso que el de Córdoba introduce de modo subrepticio nociones positivas concernientes a la naturaleza divina, concluyendo: «una cosa es saber que algo existe y otra saber que es necesario y simple en sí mismo⁵⁶». Este estudioso parece ignorar que la ipseidad divina, que importa que se halle más allá del ser, no puede darse sin necesidad y simplicidad, pero en efecto, no se equivoca al afirmar que Maimónides conoce de Dios más cosas que el solo hecho de que es.

Dios es «la simplicidad llevada a su último extremo⁵⁷», hasta el punto de que quien le adjudica atributos positivos «elimina de su credo la existencia de Dios⁵⁸». Maimónides llega a afirmar que admitir los 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.

Según Diesenbruck⁵⁹, en los siglos posteriores a la difusión de la *Guía* una doble injusticia se perpetró contra la teoría maimonídea de los atributos: se acusó a Maimónides de enseñar aquello a lo que se oponía, y además, permaneció en la penumbra su única contribución real a la discusión medieval en torno a la naturaleza de los mismos. Si se considera sólo la negación, en efecto, las teorías atributistas en el medioevo, desde Ibn Zaddik hasta Ibn Daud, la mantuvieron en este sentido, por lo general con pocas variaciones, y el Kalam la desarrolló en su plenitud. Diesenbruck considera extraño que Maimónides dedicara dos capítulos completos de la *Guía* a exponer una teoría tan ampliamente admitido. En el capítulo 57 de la primera parte Maimónides sostiene que una doble negación (Dios no es no-sabio) comportaría por igual un predicado positivo, y así, tomando como partido la teoría convencional sobre los atributos, se encamina hacia otra dirección. A partir de una variación del atributo negativo que es positiva en forma: «Uno sin unidad», «dotado de vida sin vida» (se trata de una antigua formulación kalámica que pugna por salvaguardar la unidad de Dios sin llegar a escapar de la pluralidad), Maimónides da a esta negación un carácter privativo. Uno sin

⁵⁵ J. TEICHER, «Observations critiques...», cit., p. 57.

⁵⁶ J. TEICHER, «Observations critiques...», cit., p. 61.

⁵⁷ *Guía* I, cap. 60, p. 165.

⁵⁸ *Guía* I, cap. 60, p. 165.

⁵⁹ Z. DIESENBRUCK, «Maimonides' Theology of the Negation of Privation», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 6 (1934-1935) 139-152.

unidad significa que cuando decimos uno a fin de excluir lo múltiple, queremos también eludir la cantidad en sí, de modo que, en último término, tanto uno como múltiple, siendo términos cuantitativos, son, ambos, inaplicables a Dios. De este modo ninguno de los contrarios podrá decirse de Él, y la negación se torna en privación.

La diferencia entre una proposición negativa y una privativa depende del objeto de negación. En la negativa, la negación incide en la cópula, mientras que en la privativa la cópula es afirmativa pero el predicado negativo «A no es B» es una proposición negativa, «A es no-B» es una proposición privativa. El predicado no puede en modo alguno ser predicado del sujeto. Según el ejemplo de Diesenbruck, «la voz no es salada» (proposición negativa) sólo negaría de la voz un predicado que habría sido posible, mientras que la proposición «la voz es no-salada» expresa una privación, a saber: el predicado «salada» nunca podrá serle aplicado a la voz. En el mismo tenor, «Dios es no-múltiple» significa que el término «múltiple» nunca podrá serle aplicado a la divinidad. Lo mismo ocurre con «uno», de modo que es tan ininteligible decir «Dios es uno sin unidad» que decir «Dios es muchos sin multiplicidad».

Así, en *Guía I*, 57, Maimónides introduce el concepto de privación, del que se seguirá una suerte de nosciencia. La noción de Dios debe desprenderse de todo elemento antropomorfizador (como los predicados de corporeidad) pero, en última instancia, también de cualquier predicado que signifique algo. Pero en *Guía I*: 58, el de Córdoba define de un modo más riguroso el proceso de privación, y su propósito es la negación de privativos definidos. Se niega no-sabiduría, no-unidad, no-poder, llegándose así a una segunda variación con respecto a los atributos negativos. Sabio es igual a no-ignorante, lo mismo que poderoso es igual a no-débil. Esta variación es tan sólo un paso más para el nuevo desarrollo.

Maimónides pretende dar cuenta de cómo los atributos negativos son, en cierto sentido, atributos, pero también de que sólo la forma negativa es adecuada a su propósito. Describe la ignorancia como ausencia de sabiduría, la debilidad como ausencia de poder, y, designados de este modo, los atributos negativos se convierten de inmediato en positivos. El predicado negado es meramente el opuesto de una propiedad positiva. Cuando decimos «no-débil», esto significa «no no-poderoso». Así, no se entiende tan sólo el efecto negativo de excluir la debilidad, o la ignorancia, del campo de posibles predicados, sino que se incluyen los opuestos contradictorios –poder, sabiduría- en el campo de los posibles. Según Diesenbruck, se trata de una innovación portentosa con respecto a la teoría atributista heredada por Maimónides de sus predecesores, pues esta forma de

negación de la privación, siendo positiva en su efecto, tiene mucho en común con los atributos positivos, por cuanto es capaz de particularizar el sujeto. Se accede a una proposición negativa infinita que, aunque es negativa en forma, es positiva por cuanto implica. El significado de una proposición tal $\neg A$ es no-B- es la eliminación de B del campo del número infinito de posibles predicados de A; cuanto permanece es, pues, innumerable. Sin embargo, el atributo no no-sabio implica que la sabiduría podría ser un predicado eminente de Dios; excluye la ignorancia, pero, aunque no incluye la sabiduría como un atributo definitivo, ésta persiste como un atributo posible.

Dios es «no-ignorante» o «Dios es no no-sabio» equivale al aserto siguiente: sea lo que fuere lo que excluimos de la predicación concerniente a Él, la sabiduría permanece como uno de sus posibles predicados. Tal atributo, que se ve confirmado a través de una doble privación, es menos y más que el atributo positivo, o, lo que es lo mismo, el doble negativo. Es menos porque no vincula el predicado con el sujeto directa e inmediatamente, pues el predicado queda a cierta distancia del sujeto, en el campo de la predicación posible. Pero también es más, porque comporta la necesidad, en lugar de una mera conexión fáctica; en nuestro caso, aquella distancia del predicado necesario frente al sujeto es una gran ventaja. Los peligros que comportan los atributos positivos desaparecen, y el concepto de Dios no se vacía, sino que se halla dotado de atributos indispensables. La conexión entre sujeto y predicado bajo la categoría de relación desaparece, pues el aserto es apodíctico: no decimos «Dios es sabio» a través de la afirmación, sino que decimos apodícticamente, «Dios debe ser sabio», o, con más exactitud, «de Dios podrá decirse que es sabio», porque la necesidad se refiere al posible predicado.

Se elude la predicación directa y se salvaguarda la ipseidad divina. Una conceptualización que permite a Maimónides ensayar incluso un vínculo entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham. La supuesta disimilitud que Kasher⁶⁰ contempla asimismo entre la noción neoplatónica del Uno incognoscible y la del Dios que se conoce a Sí mismo, de filiación aristotélica, no es tal, en la medida en que el atributo del conocimiento resolverá su pertenencia a Dios a través de la privación de la privación. Su conocimiento no tiene nada en común con el nuestro, pero Él no puede dejar de conocer, con una sabiduría que se afirma a través de la doble privación.

⁶⁰ Cf. H. KASHER, «Self-Cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides' Theology», *Harvard Theological Review*, 87 (1994) 461-472.

