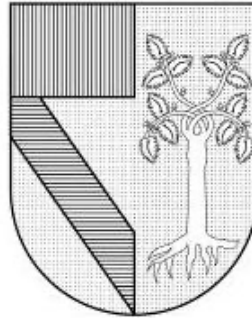


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



“Entre Cábala y Metafísica: el sistema causal en *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera”

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

Lusdemar Jacquez Rivera

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E :

MAESTRA EN FILOSOFÍA ANTIGUA

DIRECTORES DE LA TESIS:

Dr. Luis Xavier López Farjeat

Dr. Daniel Fainstein

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido elaborada con el apoyo de instituciones y muchas personas con quienes estoy en deuda y sumamente agradecida. Ello me ha permitido entender que la labor del investigador no es un proceso que pueda realizarse sin ayuda y comunicación con otros humanos, quienes forman parte integral de nuestro crecimiento y realización de sueños.

Doy gracias por las vidas de mis padres que siempre han sido un cobijo y motivación precisos; por las de mis amigos (humanos y no humanos) y nuevos amigos que se han sumado en este proceso. Con cada uno de los maestros que guiaron el proceso de escritura de manera directa o indirecta mediante el diálogo me encuentro agradecida y contenta de saberlos parte de mi vida.

Agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), de quien fui becaria (CVU: 891223) del periodo 2018-2 al 2020-1 en la Maestría de Filosofía Antigua de la Universidad Panamericana campus Ciudad de México. Asimismo, la investigación tuvo lugar en el marco de varios proyectos de investigación financiados por la Universidad Panamericana: Metodologías de interpretación de Tanaj y Corán en las tradiciones clásicas judía e islámica (UP-CI-2017-FIL-MX-02), Perspectivas Filosóficas de interpretación escrituraria en el judaísmo, el cristianismo y el islam (UP-CI-2018-FIL-MX-02), y Perspectivas aristotélicas y neoplatónicas en el judaísmo, el cristianismo y el islam (UP-CI-2019-FIL-MX-04).

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción | 6 |
| 1.La Cábala antes de Herrera | 23 |
| 1.1.Cábala ¿teosofía, teología o filosofía? | 24 |
| 1.1.1.Creación vs. emanación en la filosofía judía medieval | 34 |
| 1.2.Cábala creación y emanación: un nuevo paradigma..... | 41 |
| 1.2.1.Ein sof y sefirot..... | 48 |
| 1.3.El conocimiento de Dios en la Cábala post-exilio: Safed e Italia | 55 |
| 1.4.Contracción divina y la emanación del pléroma: tzimtzum | 59 |
| 2.La Cábala de Herrera | 68 |
| 2.1.Abraham Cohen de Herrera entre Safed e Italia. El cabalista y su recepción en la historia de la Cábala y de la filosofía | 69 |
| 2.2.Puerta del Cielo: un tratado euclideano / procleano cabalístico..... | 77 |
| 2.3.Dios como Primera Causa | 91 |
| 2.4.Adán Qadmón ¿la causa de causas es el Demiurgo? | 99 |
| 3.Creación y producción en Puerta del Cielo: Primera Causa y Entendimiento.... | 122 |
| 3.1.La teología de la naturaleza neoplatónica y la Cábala de Herrera..... | 123 |
| 3.1.1.El símil de la luz en Puerta del Cielo | 128 |
| 3.1.2.El alma y el entendimiento como círculos y líneas..... | 131 |
| 3.2.Emanación y creación | 136 |
| 3.2.1.Los cuatro mundos en la tradición, cinco para Herrera..... | 140 |
| 3.2.2.La materia prima en el pensamiento judío y la Cábala..... | 159 |
| 3.2.3.La materia primera | 163 |
| Conclusiones | 168 |
| Bibliografía..... | 171 |

INTRODUCCIÓN

Abraham Cohen de Herrera nació como Alonso Núñez de Córdoba en la segunda mitad del siglo XVI, perteneció a una familia de conversos establecida en la comunidad sefaradita de Portugal. Tras una vida un tanto accidentada, se establece en la comunidad sefaradita de Ámsterdam en donde se consolida como una figura rabínica importante. Fue discípulo de Israel Sarug (m.1610), un alumno de Isaac Luria (m. 1572) y pionero de la denominada Cábala luriana. El mismo Herrera informa sobre ello en la introducción de *Puerta del Cielo* «Lo compuso y fundó en lengua española el docto y eminente S. Abraham Cohen de Herrera, que le aprendió de su maestro Israel Saruq, discípulo de H.H.R. Isaac de Luria, de feliz memoria.»

Este dato fue discutido e invalidado por Gershom Scholem en su obra capital sobre el misticismo judío, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941: 256-258), también en *Abraham Cohen Hirirah ba'al sha'ar hashamayim hayav yetsirato ve-hashpato* (1974); pero ha sido verificado como cierto por las investigaciones de Ronit Meroz (2001; 2003) y Gerold Necker (2011) en años recientes. La primera ha dedicado una serie de artículos profundizando en la denominada, por ella, *escuela sarugina*, mediante los cuales ha logrado encontrar similitudes teóricas sólo posibles en una relación alumno-maestro, entre ambos cabalistas y los otros alumnos de Sarug, entre los que se encuentra Joseph del Medigo (nieto de Elijah del Medigo, maestro de Pico). El segundo, Necker, ha realizado una investigación de archivo para reconstruir la vida de Herrera y sus intereses teóricos produciendo, *Humanistische Kabbala im Barock. Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera*. La cual es precedida solamente por la de Nissim Yosha titulada *Mitos u-metafora: ha parshanut*

ha-filosofit shel R.Abraham Cohen de Herrera le-kabalat ha-Ari (1994), quien realizó una documentación de la vida y obra de Herrera en hebreo.¹

La producción cabalística de Herrera se limita a dos tratados: *Casa de la Divinidad* y *Puerta del Cielo* a los cuales se suman dos tratados sobre lógica, *Libro de las definiciones* y *Epítome y Compendio de la Logica o Dialéctica (ECLD)*, este último el único trabajo publicado durante su vida, todos fueron producidos en español y, a excepción de ECLD, fueron publicados tras la muerte de Herrera. Sólo debido a que éste encargó a Isaac Aboab, maestro del joven Baruch Spinoza, la traducción e impresión de sus obras al hebreo y al latín, tarea para la que heredó una gran cantidad de dinero.

En los años posteriores a la muerte de Herrera, su obra fue marginada en la comunidad judía, sin embargo, gozó de gran aceptación en otros círculos no-judíos. Como evidencia la aparición de fragmentos de *Puerta del Cielo* en *Kabbalah Denudata*, un compendio con los textos más importantes de la Cábala a cargo de Christian von Rosenroth publicado en 1684, la traducción estuvo a cargo de Anne Conway², integrante del círculo de platónicos de Cambridge en el que figuran: Robert Fludd, Francis Mercury Van Helmont y Henry More, entre otros.

En años recientes ha sido reconsiderada debido a las similitudes con la obra de Spinoza y, por ello, la mayoría de acercamientos a la obra de Herrera está conformada por intentos de figurar y rastrear el sistema herreriano en Spinoza (Saccaro del Bufa, 1984; Di Poppa, 2006; Beltrán, 2016; Melamed, 2017 y 2019). Como resultado de la atención académica, *Puerta del Cielo* se ha favorecido con recientes ediciones y traducciones:

¹ A los textos de Scholem y Yosha me ha sido imposible acceder: El de Scholem está agotado, habría tendría acceso a una copia en la Biblioteca Pública de Nueva York (NYPL), pero debido a COVID-19 esto fue imposible. El de Yosha corrió con otra suerte: el verano de 2019 fue adquirido en el portal web de la editorial de la Universidad de Hebreo de Jerusalem (The Hebrew University Magnes Press), pero la aduana mexicana decidió destruirlo.

² Muy probablemente el contacto con la obra de Herrera sirvió a Lady Conway para la configuración de su cosmología espiritualista (cf. Popkin, 1990: 97-114). Véase nota 30 del capítulo 2 de la presente investigación.

Miquel Beltrán (2015) ha publicado la versión a español actual de *Puerta del Cielo*, otras dos traducciones al inglés y francés han sido publicadas por Kenneth Krabbenhoft (2002) y Michel Attali (2010), respectivamente.

Éstas fueron consultadas y comparadas en la presente investigación, pero he preferido citar como fuente principal la edición de Beltrán (2015) ya que, además de señalar los números de folio de los manuscritos, es una adaptación fiel al castellano del siglo XVI del autor. Las referencias a *Puerta del Cielo* a lo largo del texto han sido uniformadas con número de libro en números romanos y capítulo en arábigos. Sólo se recurre a las traducciones cuando sean necesarias precisiones terminológicas y para comparar notas e interpretaciones de los editores.

La presente investigación considera el sistema cabalístico en *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera como uno metafísico, en el que la investigación cabalística tiene como objetivo la explicación de las relaciones entre Creador y Creación o entre la Causa Primera y sus efectos. La metafísica herreriana es de raigambre neoplatónica —como la Cábala en su mayoría— pero necesariamente debe distinguirse entre las diferentes manifestaciones del Neoplatonismo para evitar el reduccionismo innecesario.

De esta manera, el sistema plotiniano debe ser diferenciado respecto del Neoplatonismo tardío y/o los neoplatonismos judío y árabe. Cabe recalcar que he intentado precisar esta distinción con el uso del respectivo adjetivo cuando se aborde uno u otro. Cuando el término *neoplatonismo* se utilice sin especificaciones, responde a un uso general del término para designar actitudes que podrían enmarcarse como generales o comunes al neoplatonismo, soy consciente de lo difícil que resulta generalizar una doctrina tan rica y con variedad de manifestaciones.

Es común a los acercamientos a la obra de Herrera tanto por parte de historiadores de la Cábala como historiadores de la filosofía desatender la variedad de discursos filosóficos y religiosos que conforman y con los que dialoga la tradición cabalística. Como resultado *Puerta del Cielo* ha sido calificada inmerecidamente como una reducción de la simbología cabalística a sistemas filosóficos extraños al judaísmo (Altmann, 1985; Scholem, 1995; 1941 y otros). Es mi objetivo mostrar que Herrera responde a una actitud propia de la Cábala como sistema de pensamiento y que ésta, desde sus inicios, ha adaptado métodos y estructuras filosóficas que sirven para la interpretación teológica.

Lo cual adquiere mayor significación cuando se atiende el significado del término: Cábala significa “recepción” y, por ello, debe ser entendida diacrónica y sincrónicamente, es decir, en una comparación con la tradición cabalística misma, sin desatender los diálogos entre otras disciplinas en el momento histórico específico que se analice. Por ello, es relevante acercarse a *Puerta del Cielo* atendiendo empresas similares a las de Herrera en la historia cabalística y no obviar el contexto en el que se genera su obra.

En los más recientes acercamientos a la obra de Herrera se ha hecho énfasis en la deuda renacentista del autor, pero con una lectura detallada puede figurarse una discusión sobre problemáticas ya presentes en la Cábala en sus manifestaciones tempranas. Entre ellas, la más importante es la pregunta por el tipo de creación y la relación de ésta con el Creador. Los primeros cabalistas retoman dicha pregunta de las discusiones rabínicas y filosóficas judías, las cuales, a su vez, adaptan su correlato árabe. El cual representa una integración de la emanación neoplatónica en el margen de la creación desde la nada; natural a las religiones monoteístas, que se encuentran basadas en Génesis.

Bajo esta lupa, en el primer capítulo se atiende un carácter neoplatónico diferenciado en las primeras manifestaciones filosóficas y

cabalísticas. Por un lado, las manifestaciones cabalísticas han sido agrupadas por Moshe Idel (1996), siguiendo a Gershom Scholem (1995) que sólo propone dos, en tres escuelas. Dicha división es útil para la siguiente investigación si se le ve como una clasificación literaria de los tratados cabalísticos. Propongo una lectura tal porque es común encontrar cabalistas que podrían denominarse como parte de una u otra escuela produciendo textos de los tres géneros, por tanto, entender como «etapas de desarrollo» (Idel, 1996: 205 y 207) estas escuelas parece ser problemático cuando encontramos textos teúrgicos en una escuela cabalística que formaría parte del tipo de escuela teosófica (por ejemplo, la de Gerona o la de Najmánides).

La división de géneros cabalísticos es a saber: 1) teosófica, o centrada en un aspecto teórico de la Divinidad, su naturaleza y la relación de ésta con la Creación. 2) Teúrgica o teosófica-teúrgica, cuyo interés reside en la explicación teórica de las prácticas religiosas y su efecto en la comunidad y Creación, es decir, el centro de reflexión es fenomenológico-pragmático y 3) profética, designada como el método de Abulafia y su escuela, su objetivo es la obtención de visiones proféticas para el conocimiento de la divinidad y la práctica religiosa, esto es, su interés es antropológico-psicológico.

Por otro lado, la diversidad neoplatónica es integrada en *Puerta del Cielo* con un carácter procleano. El cual se hace notar en la estructura, sistematización y metodología del tratado que revela la manera en la que algunos conceptos cabalísticos son enriquecidos mediante la recuperación de la tradición neoplatónica tardía y la convivencia con otras tradiciones vigentes en el tiempo de redacción del tratado. La atención a la deuda procleana en el tratado no debe entenderse como la única interpretación del sistema herreriano ni entender a Herrera como un comentador de la obra de Proclo. La empresa de Herrera es sobre todo sincrética, pero observar las

implicaciones procleanas y la manera en la que éstas conviven con otras manifestaciones neoplatónicas permite ver la Cábala de Herrera como un sistema híbrido.

Como ejemplo está la interpretación de uno de los elementos más importantes en la jerarquía de emanación: *Keter*, el primer elemento emanado, en la Cábala temprana. Es difícil definir una interpretación uniformada sobre el concepto, algunos la identifican con el pensamiento divino, otros con el grado más elevado de intelección humana. Herrera siguiendo algunos siglos de discusión en torno a este respecto, decide conservar ambas e integrar la figura de *Adán Qadmón*, el cual, para la tradición cabalística anterior a Herrera (Zohar y Cábala luriana) conforma la totalidad de las *sefirot*³ emanadas. En cambio, para él es el pensamiento divino y, causa ejemplar o paradigmática, del pensamiento humano, denominándolo *keter el alto* a diferencia de *keter* la primera *sefirot*.

Este ejemplo muestra la tarea sincrética del autor. Su tarea no se limita a discusiones neoplatónicas sino que establece discusiones en torno a la influencia del Neoaristotelismo renacentista que se integra en la Cábala italiana. Esta desde sus orígenes tenía un corte averroísta-aristotélico. Abraham Abulafia, el cabalista que inició la investigación cabalística en Italia en el siglo XIII, intentaba armonizar el sistema cabalístico con las doctrinas de Maimónides y uno de los continuadores de esta tradición Meir de Balmes adapta las interpretaciones de Averroes sobre las obras de Aristóteles a la teoría de las *sefirot* (Ogren, 2014). Las doctrinas de Abulafia continuaron por los esfuerzos de Menahem Recanati y, posteriormente, de Narboni y Yohan Alemanno. Por otro lado, retoma, adapta y actualiza el discurso neoplatónico

³ El concepto es discutido a profundidad en la sección 1.2.1 su traducción es problemática pues responde a diferentes actitudes distintivas de cada escuela cabalística, pueden ser entendidas como potencias, esencias, atributos o actividades divinas,

helénico en la Cábala anterior a él mediante una discusión con este neoplatonismo y su adaptación en el Renacimiento.

Todas estas posturas en apariencia tan distintas se armonizan en *Puerta del Cielo* por compartir una intención común de acuerdo con Herrera: teorizar en torno a Dios. Por ello, puede atribuirse un carácter teosófico a la obra. El objetivo del autor es reflexionar respecto de la naturaleza divina y sus relaciones con la creación, éste es sugerido desde el título de la obra, el cual es un guiño a Génesis 28: 12-17 y la descripción de la visión de Jacobo: mientras duerme ve una escalera que lleva a la puerta del Cielo. Este tema fue de gran interés en la literatura rabínica y fue interpretado en una variedad de formas a través de los siglos. Sin embargo, es de interés para la presente investigación, señalar dos de ellas: (1) la interpretación medieval de Moisés de León (autor de una parte del Zohar), quien identifica la escalera de Jacobo con la línea recta platónica (Idel, 2005: 172) y (2) la interpretación de Samuel Jaffe del *Midrash Rabba* en el siglo XVI en Safed, para él la visión de Jacobo simboliza «un proceso de aprehensión que permite la observación de la causa y efecto» (Williams, 2016: 133), Benjamin Williams (2016) documenta la influencia de este tema mediante la popularidad del midrash en la comunidad de Safed y en Venecia por su publicación en 1590 (10-11).

De lo anterior, se puede especular que a través del título del tratado, Herrera parece dirigir la atención de sus lectores hacia el significado común a su época de las imágenes de la escalera y la puerta del cielo como metáforas del proceso dialéctico propio de la metafísica platónica y del conocimiento de Dios como principio trascendente, respectivamente. Lo cual se encuentra en concordancia con la naturaleza filosófico-religiosa de lo que ha sido denominado como el carácter teosófico de la Cábala, que sólo es útil para designar el conocimiento de

Dios como objetivo último del cabalista que crea un punto en común entre filosofía, cábala y religión en lugar de distinguirla de ellas.

En *Ascensions on High in Jewish Mysticism* (2005), Moshe Idel describe la religión como «un sistema filosófico que no es necesariamente patrimonio de un pequeño número de personas o un grupo social» (2). Con una descripción tal, exhibe el empobrecimiento de los enfoques particularistas que han prevalecido por algunas décadas en el estudio académico de la Cábala, en los que se apuesta por el simbolismo y la poética cabalística (Wolfson, 2005: xi); el mismo Idel ha hecho hincapié en el aspecto mágico y ritualístico de la Cábala en la mayoría de sus obras, solamente sugiriendo la relevancia de la filosofía en ésta. Paralelamente a la consideración de una *poética cabalística*, como la propuesta por Wolfson en la introducción a *Language, Eros, Being* (2005: xi), y partiendo de los presupuestos de Idel (2005), considero que puede hablarse de una *filosofía de la Cábala*.

Un concepto como ese permite entender la labor teosófica de la Cábala más allá de una mera intención religiosa o mística, sino desde el aspecto cognitivo del cabalista: el objetivo de la teosofía es el conocimiento de Dios, para lograrlo, el cabalista se apoya de la reinterpretación y comentario de sistemas, conceptos y métodos filosóficos y religiosos. De ahí que no resulte extraordinario para el cabalista teorizar sobre el ser de Dios, la esencia divina y las emanaciones. Todos estos conceptos conviven con la terminología propia de la Cábala, a saber: *Ein Sof*⁴ para referir a la Divinidad, *sefirot* para hablar de las esencias o instrumentos divinos y *Atzilut* como emanación, entre otros que serán determinados por cada escuela cabalística.

⁴ El término es comúnmente transliterado de esta manera en la tradición cabalística, algunos académicos, entre los que se encuentra Joseph Dan y Gershom Scholem, prefieren ayin sof mientras que Abraham Cohen de Herrera lo translitera como En Sof. He decidido conservar la transliteración generalizado del término en aquellos pasajes donde no me refiera a conceptos herreros para facilitar la lectura.

En un tenor similar, Jonathan Dauber (2012) afirma que los primeros cabalistas, a saber: la escuela de Girona y de Languedoc, estuvieron determinados por un *ethos* filosófico que orientó la investigación de Dios, dicha característica es resultado del ambiente sincrético y filosófico de la época. Y con ella, la Cábala deja de ser un elemento exótico en la historia del pensamiento humano y deviene un intento por desarrollar y comentar aquellas indagaciones recibidas por diversas tradiciones (la religiosa, la filosófica y la mística antigua). Con estas consideraciones y con la atención a dicha interacción, el adjetivo teosófico, mediante el cual ha sido caracterizada la Cábala con suficiencia por todos los escolares, se establece como apropiado para una labor intelectual y religiosa como lo es ella. Todo lo anterior no es transformado radicalmente en las manifestaciones tardías cabalísticas como comprueban los sistemas teosóficos de la escuela de Safed, la cual es influenciada por el Renacimiento y las tendencias filosóficas de la época.

El carácter teológico de Dios como trascendente y omnipotente es incorporado a un sistema emanacionista siendo denominado como Causa de Causas ya desde las primeras manifestaciones de la Cábala mediante las fórmulas *Ilat ha ilot* y *sibat ha sibot*. Con ello, se distingue entre los elementos de la creación y entre su Creador, entre Causa y efectos. La Cábala integra las teorías teológicas y filosóficas de la creación y emanación del Neoplatonismo judeoárabe para explicar la relación entre Creador y creación mediante el concepto de Voluntad Divina: por su Voluntad la divinidad crea un primer ser, denominado en la mayoría de los sistemas neoplatónicos como Intelecto, y de dicha actividad se desprende una actividad segunda esencial, descrita como irradiación, en términos filosóficos *emanación*.

Además de integrar lo anterior en la tradición religiosa, en lo que respecta a la conservación de lo transmitido, están los temas de la

creación y el mundo divino, los cuales se convierten en reflexiones en torno a las relaciones entre Creador y creación, así como dotar al Creador de un aspecto teorizable distinto al de la filosofía y la literatura rabínica. Estos temas son llamados tradicionalmente desde el Talmud (siglo II e.c) como *ma'ase mercabá* y *ma'ase bereshit*, los cuales constituyen un aspecto del método tradicional rabínico para el conocimiento de Dios al añadir un nivel de reflexión en torno a la divinidad trascendente que es retomado por los cabalistas. Ellos serán reincorporados por filósofos y cabalistas judíos para distinguir entre los objetivos de filosofía y teología.

Ahora bien, el esquema de emanación que integra la creación ex nihilo, propio del Neoplatonismo judeoárabe, sirve como herramienta hermenéutica para la lectura de la creación narrada en la Biblia (cf. Giller, 2011: 4) para los cabalistas y se mantendrá como una constante en el discurso cabalístico en la Edad Media y el Renacimiento. En el Zohar, el cual es una antología estructurada por los temas teosóficos y rabínicos compuesta entre los siglos XIII y XIV, puede determinarse como eje temático la reflexión en torno al mundo divino y la relación con el mundo creado. En el sistema emanativo del Zohar se encuentran contradicciones respecto a la teorización sobre Dios: en algunos pasajes aparece como un Dios impersonal y opuesto al dios bíblico que se relaciona con la creación con las sefirot; mientras que otras porciones del texto lo hacen limitado al compartir esencia con ellas; es decir, si se considera a las sefirot como instrumentos o como recipientes de la emanación (Giller, 2001:17).

Lo anterior demuestra que existe una discontinuidad del neoplatonismo judío. En el Zohar y la teosofía posterior la discusión toma como principio el sistema emanacionista presentado anteriormente que integra la *creatio ex nihilo* y la emanación mediante la voluntad divina; lo que interesa en adelante es la reflexión en torno a los

elementos que conforman estos principios o lo que es lo mismo: una teorización de los procesos causales del mundo divino y del mundo humano, considerándolos como relacionados. Paralelo a la redacción del Zohar, en Italia Menahem Recanati (1223-1290) figura como el exponente de una Cábala teosófica que dista de los presupuestos zoháricos.

Moshe Idel en *Kabbalah in Italy, 1280-1510* (2011) hace notar que a diferencia de la teosofía zohárica, la cual considera la emanación de las sefirot en unidad con la divinidad, la teosofía de Recanati ve a la última sefirá, llamada *Maljut*, como parte de la emanación pero separada de la divinidad (119); lo que será determinante para la interpretación instrumentalista de las sefirot popular entre los cabalistas renacentistas italianos. Dicha tensión entre las dos posturas actualiza dos problemas ya presentes en la Cábala anterior y en la filosofía judeoárabe medieval: por un lado, si se consideran Dios y las sefirot como unidad la narración creacionista se compromete. Por otro lado, si se consideran instrumentos separados de la divinidad, el proceso de emanación resulta innecesario o contradictorio teóricamente.

Un intento por armonizar ambas corrientes se da en Safed con el mito de *tzimtzum*, propuesto por Cordovero, y popularizado y adaptado por la escuela luriana, el cual describe la contracción divina mediante la que el proceso de creación y emanación es posible: con los rastros de luz divina producto de la contracción divina, se forman los recipientes o sefirot que comparten cierto grado de divinidad por emanación, pero son distintos por ser formados fuera de la divinidad. Esta nueva versión del esquema emanacionista se centra en la búsqueda por los procesos de limitación mediante los cuales *Ein sof*, el infinito crea lo finito, esto es, a partir del principio de la creación se sobreentienden un principio temporal y una división espacial que dan cuenta de la actividad «protocreativa» de la divinidad debido a «los orígenes atemporales de

la creación temporal» (Ogren, 2015: 95-96), significando que antes de la emanación divina que da como resultado el mundo material existen procesos internos en el mundo divino que dan lugar a estas diferenciaciones.

El mito del *tzimtzum* contó con gran aceptación en Italia al permitir una explicación del paso de la trascendencia divina a la inmanencia o de lo incognoscible a lo cognoscible. En Safed el mito abre la puerta a un conocimiento divino, cuyo fin es la obtención de un perfeccionamiento moral. En cambio, en Italia el conocimiento divino atiende a inclinaciones filosóficas. Por ello, es posible distinguir claramente entre dos acepciones del mito: la oriental (la safedina) y la occidental (la italiana), aunque serán armonizadas por la escuela de Sarug, maestro de Herrera.

El mito es adaptado desde la doctrina sarugina en *Puerta del Cielo* y sirve como un instrumento metodológico de la investigación cabalística. Herrera concibe al mito como una estrategia cognitiva que permite entender los procesos análogos que dan lugar a la creación. Es mediante su atención a lo metafórico, Herrera evidencia su deuda procleana al establecer dos principios: lo infinito y lo finito, los cuales permiten la explicación de la pluralidad de efectos futuros y su participación en aquellos dos principios. Una descripción muy similar a la de Proclo en *Teología Platónica*: «puesto que el ser, que es producido desde estos principios [lo ilimitado y lo limitado] y que no es un uno en sí sino uniforme, obtiene su procesión desde lo Uno en virtud de esta potencia, que lo hace avanzar y que lo manifiesta desde lo Uno, mientras su misma secreta unificación (la obtiene) desde la existencia de lo Uno.» (corchetes míos, III, 8. 32)

Cabe recordar, lo anteriormente expuesto sobre la actitud sincrética de la Cábala respecto a los temas filosóficos y religiosos de cada época. La de Herrera no es excepción y la influencia de Proclo en

la obra de éste obedece al interés hacia aquél, primero, por la difusión del *Liber de Causis*, segundo, por las traducciones de Guillermo de Moerbeke y, por último, a causa del valor doxográfico de la obra de Proclo que motivó a Ficino y sus contemporáneos. Además, debe considerarse Pico della Mirandola quien retoma conceptualizaciones procleanas por influencia de su maestro Yohan Alemanno. Estos dos fueron de gran influencia para Sarug y su escuela en Italia, a la que pertenecía Herrera.

La integración del mito con el neoplatonismo procleano en la Cábala herreriana resulta en la utilización del método hipotético-dialéctico para explicar la producción de principios semejantes al primero (ET 33) o lo que es igual: una causa produce más causas productoras por similitud. En ambos autores se encuentran dos tipos de procesión: en Proclo han sido llamadas vertical y horizontal por Dodds (1963:208); en Herrera son llamadas emanación y producción, correspondiendo vertical o grados de similitud con emanación y horizontal o moción productiva con producción.

La procesión o emanación vertical resulta en una jerarquía de seres que se distinguen del primero por ser diferentes a él; en el sistema procleano son llamados hipóstasis y en Herrera serán distinguidos mediante la terminología causal y la propiamente cabalística, designándolos como *En sof*, *Adán Qadmón* y las *sefirot* o la Primera Causa, la causa de causas y las *sefirot*, respectivamente. La procesión horizontal refiere a las relaciones entre aquellos seres que se encuentran en el mismo nivel ontológico, inferior y subsecuente al primer principio. Producido por la mezcla de dos principios propios al mundo divino (en terminología herreriana) o cósmicos (en terminología procleana): limitado e ilimitado, los cuales sirven como fundamento de los seres posteriores. El ser es una mezcla de ambos. Para Herrera limitado e ilimitado son dos características que distinguen entre sí a *En sof* de *Adán*

Qadmón, además, fundamentan los efectos siguientes que son ilimitados o infinitos en potencia (y de esta manera semejantes a su causa) e ilimitados o finitos (distintos a su causa).

La interpretación de *Adán Qadmón* en el sistema herreriano es distinta de la tradición cabalística, aun conservando la terminología cabalista, evidente en expresiones como: el «primer y propio efecto de En sof» (IV, 1) y *causa de causas*. Este último definido como la inteligencia o la causa ejemplar inteligible en oposición con *Causa de todas las causas* que hace referencia «sin duda al incausado Causador de todo, *En sof* el sobrealabado» (IV, 1). Dicha distinción resulta a partir del lenguaje con el que es referida la acción de *Adán Qadmón*. Por un lado, se utiliza un lenguaje causal con el que se le describe como productor de efectos: «Produce y causa en el sexto hábito o grado sus inferiores, mas muy excelentes efectos, y todo con el vigor y concurso de *En Sof*, su principio, sin el cual ni él, ni otro, es, puede, u obra» (VIII, 15).

Por otro lado, en tanto efecto es descrito como producido en lenguaje causal y, en terminología cabalística, como *Keter Elyon* (Corona Suprema); además, de atribuírsele aspectos o hábitos (*behinot*) de la misma manera que Moisés Cordovero, quien acuñó el término, hiciera en *Pardesh Rishomim* con las sefirot. Lo anterior permite afirmar que la caracterización de *Adán Qadmón* no sólo lo asemeja al Intelecto, segunda hipóstasis del esquema emanacionista neoplatónico, sino a la causa ejemplar o paradigmática establecida por Proclo, mediante la cual los mundos inferiores son producidos.

Respecto al término *producción* es preciso señalar la minuciosa distinción entre los vocablos *producido*, *creado de nada* y *creado en sujeto* que permite ver la complejidad con la que Herrera entiende los procesos causales en la jerarquía de los mundos. Las ocurrencias del término *producido* y palabras derivadas de *producir*, tales como: *producidos*, *producción* y las conjugaciones correspondientes al verbo, indican un uso

cuidadoso del lenguaje por parte de Herrera con lo que abarca emanación y creación, convirtiéndolo en un tecnicismo propio. Un acercamiento similar al mismo término, tienen Proclo y Pico, el último probablemente lo calcó de Proclo, así lo señala Georgios Steiris (2017). La diferencia entre ambos radica en que para este último emanación y creación son reconciliables (355-360) mientras que Proclo no incluye una discusión sobre la creación desde la nada.

La creación, para Herrera, puede entenderse desde la Divinidad las creaturas, esto significa que en el sistema causal herreriano los efectos tienen función causal en un segundo nivel subordinado a la acción de la Causa Primera (VII, 2: 273). En cada nivel inferior producido existe una actividad potencial y una actividad actual, la teoría del doble acto neoplatónica es adaptada por Herrera para explicar la producción de cuatro mundos inferiores al mundo divino (*atzilut, beriá, yetzirá y asiyá*), las causas segundas son capaces de crear por analogía con la Causa Primera y ellas son actualización del nivel superior anterior y potencia del posterior inferior.

Con lo anterior, deben considerarse dos formas de creación:

(1) *creado en sujeto* es utilizado solamente para el mundo de la formación, angélico o *Yetzirá* que es la actualización del *Beriá*, en donde se conjuntan los paradigmas actualizados de los mundos superiores con los entes del mundo corpóreo. Es relevante indicar que en este nivel es donde se produce la materia prima, la cual es descrita como Herrera como procedente de nada (IV, 4: 151) y como pura potencia (IV, 5: 156). Ésta se actualiza en el mundo corpóreo con la creación de la materia. Otro aspecto de la descripción de Herrera sobre *Yetzirá* es la implicación de ser unida con la materia de *Asiyá*, pues como él mismo refiere aquél es «medio conveniente entre *Beriá* y *Asiyá*» (V, 10: 197).

(2) *creado desde la nada* refiere a *Beriá* que imitando a su causa superior, *Atzilut*, crea las formas angélicas potenciales de *Yetzirá*, las

cuales sólo serán actualizadas con la producción de *Asiyá* que sucede tras la mezcla del cuerpo y la forma. Las descripciones ofrecidas por Herrera recuerdan a las del comentario al *Timeo* de Proclo (*In Tim II* 56. 18-28, en Baltzly III 56: 18-30), tal y como se explica en la sección 3.2.

Sumado a lo anterior, Herrera retoma el mito de la rotura de las vasijas luriano⁵ que exhibe una distinción entre lo corpóreo y lo material en *Puerta del Cielo*, lo corpóreo posee una naturaleza negativa, al ser una mezcla en los niveles inferiores; mientras que lo material es identificado en el mundo de *Beriá*, el cual es denominado por Herrera como lo incorpóreo corpóreo o lo intelectual corpóreo. Lo anterior parece responder a la identificación de una materia sutil o primera (como es designada por él) que unida a las formas del mundo de *Yetzirá* produce los cuerpos del mundo inferior *Asiyá*.

De esta manera, la *materia prima* es un término que unifica —y complica— el sistema causal herreriano. Por un lado, le da coherencia a la *creatio ex nihilo* en un sistema de producción por analogía de efectos desde sus causas: al existir una materia prima en los mundos anteriores y superiores al corpóreo es coherente que los cuerpos existan siguiendo el paradigma. Por otro lado, combina las características de la materia prima escolástica —que parte, a su vez, de la lectura neoplatónica de la misma— la idea de materia preexistente en la Cábala, representada en la endíadis *tohu vabohu* desde el Bahir, y la materia universal del neoplatonismo judío — sobre todo en la obra de ibn Gabirol e Isaac Israeli.

Para demostrar lo anterior, es necesario una revisión breve de dos tradiciones sobre la materia prima: la helénica y la judía. A pesar de ser convergentes en Herrera, considero ineludible revisarlas por separado, pues facilitan el acercamiento a Yohan Alemanno, quien considero es la

⁵ El mito de la rotura de las vasijas es parte del mito del tzimtzum: en éste las sefirot formadas para mantener la luz divina emanada por la contracción divina no pueden resistirla y se rompen creando la materia inferior.

influencia principal del concepto de *materia primera* herreriano. Además, es necesario revisar a Ibn Gabirol, es considerado un neoplatónico, por la adaptación en su sistema del Empédocles árabe con la que establece una jerarquía distinta a la neoplatónica de naturaleza helénica. Asimismo, Alemanno, combina las doctrinas neoplatónicas de Gabirol con las del Empédocles hebreo, además del concepto aristotélico de *materia prima* como sustrato de cambios, bajo una estructura discursiva que intenta armonizar la tradición cabalística sobre el mismo término.

Una investigación como la presente sólo puede ofrecer una aproximación modesta a la variedad y complejidad de temas que se abarcan en un periodo de tiempo tan extenso como es desde el siglo IX al XVI. Soy consciente de que cada uno de estos temas y etapas necesita revisiones más profundas y, quizás, cada uno sea material para un capítulo. Tampoco obvio lo imposible de la tarea por revisar toda la literatura erudita respecto a cada tema. Por ello, baste decir, que la intención subyacente a este trabajo es motivar el interés de historiadores de la Cábala y la filosofía. Quienes podrán ver enriquecidas sus áreas mediante la consideración del desarrollo dialéctico entre ambas.

*Una nota es necesaria sobre las traducciones en el texto las cuales han sido realizadas por mí, en su mayoría. Para los textos en griego de los comentarios de Proclo tomé las traducciones inglesas y francesa del Comentario al Parménides, Comentario al Timeo (inglés) y la Teología Platónica (francés) y las comparé con las ediciones griegas pertinentes, sin embargo, por mis limitaciones en el idioma, he preferido realizar traducciones al español de las traducciones inglesas y francesas. En cambio, las fuentes hebreas son traducidas por mí a no ser indicado lo contrario.

1. LA CÁBALA ANTES DE HERRERA

En este capítulo se discuten los temas principales que caracterizan la empresa cabalística herreriana y su trasfondo en la evolución cabalística, estas caracterizaciones no pueden ser entendidas sino se atiende la relación con específicos desarrollos del pensamiento judío y de la Cábala propiamente. Por ello, son abordados bajo la luz de la descripción del método de investigación cabalístico general; con el fin de entender la Cábala como un sistema con una metodología y objetos específicos mediante la descripción de su desarrollo como disciplina propiamente judía. Aunque no es el objetivo del presente texto elaborar una historia detallada de la Cábala y sus escuelas, algunas consideraciones sobre ella son imperativas para el desarrollo y contextualización de la teoría cabalística herreriana con vistas a la configuración de su metafísica, específicamente, su teoría causal: el objeto y manera de reflexión desde los comienzos de la Cábala hasta el renacimiento en torno a las relaciones entre Dios y la creación.

En la sección (I.1) se muestra la tensión entre las tres grandes disciplinas que configuran la identidad intelectual judía: Rabinismo, Filosofía y Cábala, esto para tener un eje comparativo de las formas de teorización de cada una. La Cábala, desde sus inicios, se ha constituido en diálogo con ellas, ha adaptado y distinguido aspectos. Lo cual es visible en el diálogo entre lo «nuevo» y lo «viejo» característico del judaísmo teórico, por el cual es capaz de crear discursos novedosos y adaptar discursos extranjeros a las necesidades propias como resulta evidente en la integración de los temas de la creación de la filosofía griega y la discusión sobre la naturaleza de la divinidad desde la ley mosaica. Por ello, se describen las estructuras principales del discurso cabalístico —¿qué es?— y cómo Cábala, Rabinismo y Filosofía se relacionan a través del uso de conceptos comunes, que en cada una son adaptados convenientemente.

En I.2 se considera la manera en la que la reflexión sobre la creación adquiere progresivamente un carácter central en las manifestaciones cabalísticas, representadas por cada escuela, a saber: Gerona, Provenza, Safed e Italia. De ellas se revisan brevemente las connotaciones de la teoría de la creación, así como la naturaleza de Dios como infinito; lo que facilita identificar los matices teóricos entre cada escuela y, al mismo tiempo, la continuidad temática entre ellas. En Safed y en Italia hubo presencia de las doctrinas de Isaac Luria, en ambas existe una diferencia metodológica pero una continuidad temática que se ven reflejadas en el sistema de Abraham Cohen de Herrera.

Por último, en el apartado 1.4, se analiza el mito del *tzimtzum* que sirve en la Cábala luriana para explicar los procesos de la divinidad, este padece una evolución paralela al desarrollo de cada escuela cabalística al ser adaptado para los fines de cada una. La versión del mito que ofrece Herrera somete al sistema teosófico a una transformación temática que ya se atisbaba desde los inicios de la escuela de Safed, con las obras de José Caro y Cordovero.

1.1. Cábala ¿teosofía, teología o filosofía?

Hablar de Cábala es siempre una tarea complicada debido a la pluralidad de posturas dentro de su evolución, así como en la literatura secundaria cuya aproximación limita a la parcialidad frente a ellas. Comprender una explicación totalizadora de lo qué es la Cábala y pretender considerar los detalles de su desarrollo durante casi un milenio exceden los objetivos de este texto⁶, pues, dicho esfuerzo resultaría en sólo limitaciones teóricas que acrecentarían el aura oscura de la Cábala. Limitaciones que son de alguna manera perceptibles en las

⁶ Con la publicación de la investigación Los orígenes de la Cábala de Gershom Scholem se inaugura el estudio académico de la Cábala, cuya intención consistía en ofrecer el más amplio panorama de la historia de la Cábala. En esta obra Scholem indica la continuidad teórica y simbólica entre la mística antigua judía, denominada de los palacios o del trono (ca. II e.c). Para un estudio profundo del tema véase David Halperin (1982) Faces of the Chariot.

historias de carácter enciclopédico del siglo XIX encabezadas por Neumark y Graetz, en las que la caracterización de la Cábala es sometida a prejuicios por parte de los autores y denominada como una manifestación inferior de la intelectualidad judía (Kohler, 2019: 197). A lo que se suma, la discusión por los orígenes de la Cábala, la cual se divide en dos grandes extremos: para algunos este se remite a la influencia gnóstica y helénica (Scholem, 1995 y 1972; y Dan, 1986), para otros, al diálogo con la filosofía occidental que beneficia la propia identidad judía (Dauber, 2002).

Si bien las discusiones anteriores orientan sobre el origen posible de la Cábala, ésta se puede definir como un método de investigación respecto al mundo y las expresiones divinas, cuya producción ha sido enmarcada exclusivamente dentro de la producción literaria mística del judaísmo. Debido a dicha catalogación la labor crítica de la Cábala se ha visto eclipsada por la curiosidad simbólica atribuida a las doctrinas místicas; una caracterización tal supera los límites de la filosofía, primero por atender la estructura del mundo divino y su explicación (teosofía) y, segundo, por poseer un aspecto ritualista y experiencial de unión con la divinidad para generar un estado de armonía (teúrgico) (Idel, 2006: 15).

Ambos aspectos se encuentran ligados⁷, y a lo largo de la historia han existido escuelas que tienden más hacia una o hacia otra, pero se puede afirmar que el aspecto ritualista se encuentra basado en un ejercicio intelectual estructurado mediador para el conocimiento de la divinidad. Un aspecto teúrgico existió en la tradición judía desde la

⁷ Una idea similar se encuentra en *Ga'an Naul* de Abraham Abulafia: «Sea sabido que el principio de la Cábala se incluye en estos dos asuntos mencionados en el *sefer Yetzira*, el primero de ellos es el conocimiento de las diez sefirot y el segundo, el de las 22 letras. Aquel que recibe debe tratar de recibir las sefirot primero para recibir el flujo divino de ellas y en ellas de acuerdo con sus atributos. El se añadirá a cada una de las sefirot por separado y se añadirá a todas juntas como uno » (en Wolfson, 1995: 350) Como afirma Wolfson (1995: 354) Abulafia unifica ambos tipos de Cábala por compartir un mismo objetivo: el conocimiento divino.

época helenística, ligado a los usos mágicos de la Torá (Scholem, 1969: 38); este parece haber sido integrado en las prácticas cabalísticas medievales.

Por ello, los dos grandes pilares del estudio académico de la Cábala del siglo pasado, Idel y Scholem, han dividido el quehacer cabalístico en tres grandes grupos: teosófico, teúrgico-teosófico y profético (Idel, 1996: 114 y ss; Scholem, 1995), correspondiendo cada uno al tratamiento de diversos temas en las escuelas. De esta manera, se puede hablar de textos teosóficos cabalísticos puramente teóricos en oposición a los textos teosóficos-teúrgicos, cuyo objetivo final es una reflexión práctica, ligada a los mandamientos (*mitzvot*) propios del judaísmo, relacionada con la capacidad interventora del practicante religioso. Mientras que la profética tiene como objetivo la visualización profética y una transformación del cabalista.

A pesar de las diferencias entre ellas, existen puntos de convergencia, tanto en las temáticas compartidas como en la manera de relacionarse con el rabinismo y la filosofía. La idea ampliamente generalizada respecto a la formación de los círculos cabalísticos como una reacción frente al racionalismo filosófico, considero, es históricamente inapropiada: los conceptos y métodos filosóficos adaptados e « importados » por las primeras escuelas cabalísticas muestra más que una actitud resistente una actitud dialéctica.

Un ejemplo, es el tema rabínico de las razones o significaciones por las *mitzvot* (*taamei hamitzvot*), el cual pasa a la reflexión filosófica debido a Guía de Perplejos (de Maimónides) que adapta la exposición de estos de Saadia Gaón; al ámbito cabalístico se adapta por las discusiones de Nahmanides con lo propuesto por Maimónides. Este evoluciona como un género literario cabalístico en la Cábala posterior, en la pluralidad de autores se encontrarán obras teosóficas, teúrgicas en las que se discutan o integren las significaciones de las *mitzvot*. La distinción es posible

porque existen obras totalmente teosóficas, teúrgicas y pertenecientes al género *taamei hamitzvot*.⁸

Sin embargo, esta clasificación en distintos géneros de tratados cabalísticos sólo evidencia la actitud sincrética del cabalista, por ello, si ha de entenderse la Cábala como tradición mística (o teúrgica) que reflexiona sobre los mandamientos y/o los conceptos fundamentales del judaísmo como religión, no puede desatenderse la relación con la filosofía para una mejor caracterización de los aspectos teóricos que le son propios. Es sobre dicha característica que el presente texto centra una revisión teórica y no histórica de la Cábala, de los aspectos por los cuales se identifica un eje argumentativo común entre filosofía y rabinismo o teología judía para poder comprender el surgimiento de la Cábala durante la Edad Media como una reacción a la apropiación y reinterpretación de algunas doctrinas filosóficas combinadas con el carácter interno del judaísmo (Dauber, 2012: 10).

Las relaciones entre árabes y judíos durante la expansión musulmana en Europa entre los siglos IX y XV fue un parteaguas en gran número de aspectos teóricos del judaísmo debido a la influencia de las discusiones teológicas islámicas. Tradicionalmente, se ha denominado a la variedad de explicaciones de carácter teológico como *kalam* (discurso), el cual se caracteriza por una actitud especulativa desde sus orígenes (Cook, 1980: 32; Schmidtke, 2016: 1). Las discusiones fueron resultado de oposiciones internas entre grupos musulmanes, a

⁸ Jacob Katz (1986) diferencia entre tres tipos de *taamei ha-mitzvot* en la literatura cabalística: 1) Sólo un número de mandamientos son discutidos, como en el Bahir (Filacterias, el primogénito, la oración, bendición sacerdotal, etc). 2) Se dan explicaciones racionales a *mitzvot* que no las tienen en la tradición rabínica y 3) se hace una reflexión sobre cualquier *mitzvot* (como en el Zohar, Joseph Hamadan y Recanati). A pesar de que puede señalarse una centralidad de *tamei hamitzvot* en la Cábala medieval, éste tema no es exclusivo de la práctica cabalística. Véase Wolfson (1988) *Mystical Rationalization of the Commandments in Sefer ha-Rimmon* en *Hebrew Union College Annual* Vol. 59. 217-251. Para un tratamiento de *tamei hamitzvot* en la tradición halájica-rabínica véase Stern, Josef (1988) *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the commandments*. SUNY Press. Stern adjudica la centralización de la reflexión por el significado de las *mitzvot* a una adaptación de y diálogo con las grandes tendencias teológicas musulmanes de la Edad Media (Stern, 1988: 1-20).

saber: carayitas, qadaritas, shiitas, murjitas, mutazilitas, sunnitas y asharitas (Blankinship, 2008: 37-51), principalmente. Algunos de éstos se convirtieron en escuelas. Las dos más representativas fueron la *mutazilita* y la *asharita*. Entre ambas hubo varias tensiones temáticas que fueron cruciales en el desarrollo del *kalam* temprano: (1) el libre albedrío de los hombres o el determinismo, (2) la unidad de Dios y sus atributos y (3) la naturaleza de la creación. Estos tres temas también fueron parte de las discusiones filosóficas musulmanas. Adamson (2003) identifica, específicamente, la presencia de rasgos mutazilitas en la filosofía de Al-Kindi.

En el caso del judaísmo fue tal la influencia de los *mutazilitas* que el llamado *kalam* judío fue principalmente de naturaleza *mutazilita* (Sklare, 2017: 145; Stroumsa, 2007: 137), cuyos fundamentos son, al igual que el musulmán, explicar el dogma religioso racionalmente y defender la unidad divina llamada *tawhid*. Mediante ello se busca resolver la discusión en torno de la creación, entendida (1) no desde algo (*la min shay*) (2) desde lo que no es (*min la shay*) o (3) desde la nada (*al-madum*) (Wolfson, 1976: 362⁹). Si es de nada significa que tiene un comienzo y por tanto es generada, en cambio, si es de algo es una continuidad, y derivará dos variantes: 1) el mundo es temporal y 2) el mundo es eterno (co-eterno con Dios) (cf. Adamson, 2002: 58 y Wolfson, 1976: 365¹⁰). Los filósofos *mutazilitas* «adaptaron la materia pre-existente eterna de Platón y la resignificaron para ser sinónima de la materia eterna subyacente de Aristóteles» (Wolfson, 1976: 364); sin embargo, en la obra de Platón no

⁹ Para una explicación detallada del desarrollo de la discusión sobre la creación desde la no-existencia véase el artículo de Harry A. Wolfson «The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation» (1946: 375-378). Asimismo, para una detallada historia del *kalam* Wolfson (1976) *The Philosophy of the Kalam* Cambridge: Harvard University Press

¹⁰ Estas discusiones han sido denominadas por William Lane Craig como el argumento cosmológico del *Kalam*, las cuales pueden resumirse en este argumento: El mundo tiene un principio y tiene una causa para su existencia, siendo ésta Dios (Erasmus, 2018: 2-3). Sin embargo, esta no refiere a las tres etapas de desarrollo del *kalam* reconocidas por Wolfson y otros escolares.

existe la determinación de una materia pre-existente, las lecturas neoplatónicas que atribuyen la existencia de una materia pre-existente son deudoras de la interpretación aristotélica. En el *Timeo* hay una mención a una entidad difícil de definir denominada como *khora* χώρα, la cual es entendida como un espacio vacío, normalmente traducido como *receptáculo*, en el que la formación se suscita. Aristóteles en Física IV, 2 209 b11-17 identifica este término con la materia.

Los *mutazilitas* mantienen la explicación teológica de la creación del mundo desde lo no-existente, pues la materia pre-existente que subyace a la creación no posee una realidad material, al igual que la materia prima aristotélica.

La discusión por la materia pre-existente se convierte en una discusión central en la obra de Saadia Gaon (882-942), principal representante del *kalam* judío¹¹. Para quién Dios es unidad y entiende la creación desde la nada, es decir, desde lo no-existente; lo anterior se demuestra en su comentario al *Sefer Yetzira*¹² en el que propone que «en Génesis el mundo fue creado desde un primer no-ser y por tanto es generado (no eterno) y es regenerado continuamente» (Schweid, 2008: 16), con dicho comentario no contradice la interpretación generalizada de la literatura rabínica (Talmud, Mishná y comentarios rabínicos¹³), que acepta la *creatio ex nihilo* como el significado apropiado para el pasaje en

¹¹ El *kalam* judío emerge en el siglo VIII en Bagdad y se distingue del judaísmo tradicional o rabanita por favorecer el estudio racionalista y la interpretación lógica de la Biblia. De esta tendencia surgen las primeras gramáticas hebreas. Véase Wolfson, Harry (1979) *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* para un estudio integral del *kalam* judío. Para una revisión sobre el interés por la lengua hebrea en los karaitas, véase Judith Olszowy-Schlanger (1999) «The Knowledge of Hebrew among Early Karaites, and its Use in Karaite Legal Contracts» en *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda* (William Horbury, ed). Edinburgo: T&T Clark.

¹² La datación del *Sefer Yetzira* resulta en un misterio para la academia, tradicionalmente ha sido identificado como un libro escrito hacia el siglo II, sin embargo, Shlomo Pines y Ronald Kiener han determinado filológicamente que puede tratarse de un texto escrito bajo la influencia del cristianismo siriano alrededor del siglo VI.

¹³ Para una erudita presentación/introducción a la literatura rabínica véase Neusner Jacob (1999) *Introduction to Rabbinic Literature*

Genésis 1:1 de la creación, sumándolo a la explicación de los *mutazilitas* de la creación de materia prima.

En la literatura rabínica se considera la creación desde la nada como la lectura correcta debido al verbo utilizado en hebreo *bará* (ברא, creó) que, para los rabinos, connota una creación de la nada. Primero, por aparecer en estructuras en las que Dios es el sujeto de la acción; segundo, porque nunca aparece en el corpus bíblico para referir el material de la creación y, por último, porque otras entidades en el relato bíblico nunca aparecen como sujetos con este verbo, indicando sólo la acción divina. El verdadero significado del verbo es ambiguo y a lo largo de la historia del judaísmo han existido intentos especulativos en torno a éste y la correcta interpretación de la creación.

Se encuentran desde la época de formación de la Mishná (siglo II e.c), en el *Pirke de Rabbi Eliezer* se lee una especulación en torno a Génesis y su significado, entendido como un texto donde se narra una creación desde algo (*miyesh*, מ'ש' en hebreo), aunque aquello pre-existente es también creado. Una segunda discusión, que recuerda a la establecida ya en el *kalam mutazilita*, surge de la pregunta por la eternidad de la creación y su co-existencia con Dios. Harry Wolfson (1979) afirma que no existe suficiente argumento para pensar que los rabinos de esta época admitían o rechazaban totalmente la eternidad de la creación así como la existencia desde materia pre-existente, pues éstas no ponen en entredicho la unidad divina y respondiendo a otro aspecto de la relación entre la divinidad y la creación (39). Los motivos por los que la creación *ex nihilo* es impuesta como la lectura correcta desde la tradición responden a la coherencia del texto bíblico y a tendencias rabínicas de interpretación dominantes durante el primer milenio de la era común.

Saadia Gaon, familiarizado con las tensiones teológicas presentes en las tres religiones abrahámicas, prefiere las explicaciones *mutazilitas*, pues de manera racional la creación es explicada partiendo de los

principios lógicos aristotélicos y evitando cualquier descripción que comprometa la unidad divina. Dichas tensiones son conocidas como creación desde nada (*yesh mi'ein*, en hebreo, en árabe *la min shay*) y creación desde algo (*yesh miyesh* en hebreo, *min la shay* en árabe) así lo explica en su comentario al Sefer Yetzirá: «El creó algo no desde algo (*la min shay*) y no decimos 'Él creó algo de nada (*min la shay*)' por la misma razón que se lee en Job 26:7 'Él colgó la tierra no desde algo' sino 'Él colgó la tierra en nada'. Entonces decimos que nada es algo» (en Wolfson, 1976: 371).

Esta interpretación ha sido considerada por Shlomo Pines (1989) y Ronald Kiener (1992) como la más fiel al contenido del texto del *Sefer Yetzirá*, al no existir certeza explícita de un tratamiento de *nada* que refiera a una nada absoluta. En el original jamás se utiliza el verbo *bara*, sin embargo se considera la creación de la década primordial, constituida por diez *sefirot*, como desde nada (*blimá*), más adelante en el mismo texto se lee: מאויר גדולים עמודים וחצב ישנו אינו ועשה ממש מתהו יצר (Él formó lo real e hizo ser al no-ser desde el Caos y grabó grandísimos pilares desde el aire)¹⁴, ninguno de estos verbos puede asociarse determinantemente con una creación desde la nada, y el propio título del libro parece indicar un interés en combinación (formación) a partir de elementos existentes.

Por más cercana que la descripción de la naturaleza de las *sefirot* (desde nada) parezca a aquella explicación anteriormente referida en la época mishnaíca me es imposible afirmar si el *Sefer Yetzirá* apuesta por una u otra teoría. A este respecto se volverá más adelante. Lo que sí

¹⁴ La versión en inglés versa: «He formed substance out of chaos/ and made nonexistence into existence/ He carved great pillars from air». Es relevante notar que *אויר* es un término tomado del griego *aer* (αἴρ) que además de significar aire, puede denominar niebla o vapor, es, normalmente, opuesto al *aether* αἰθήρ. En algunos autores la distinción no es tan clara y ambos pueden ser sinónimos (Véase el glosario de Laks-Most, Vol.1: 220), esto es relevante ya que en los siglos siguientes a la difusión del SY *avir* se asociará con *avir qadmón* y se le llamará el aire primordial o éter.

puede afirmarse es una clara naturaleza neoplatónica en éste por influencia del cristianismo siríaco (Pines, 1989: 111). A este respecto, Steven Wasserstrom (2002) especifica algunas correspondencias terminológicas en el texto y en el comentario de Saadia con *ilm al-mizan*, *La ciencia del equilibrio*. Un texto alquímico-científico árabe de acuerdo con el cual, el cosmos está configurado por un principio de equilibrio reflejado en todos los aspectos de la creación (216)¹⁵; similar a lo expuesto por ese tratado, el comentario al Sefer Yetzirá de Saadia Gaón caracteriza al *Sefer Yetzirá* como un texto sobre los principios cosmológicos, y su interés en el texto ha sido adjudicado al predominio de las teorías cosmológicas árabes (Tirosh-Samuelson, 2010: 404¹⁶).

Hacia el siglo XI, las influencias neoplatónicas se hicieron más predominantes entre los círculos intelectuales rabínicos a través del llamado Plotino Árabe comprendido por tres textos: *la Teología aristotélica*, *Carta sobre la ciencia divina* y *Los dichos del Sabio griego*; los cuales son una paráfrasis (y transmisión) al árabe de algunos libros de las *Enéadas* de Plotino. Este corpus neoplatónico fue introducido al mundo oriental por el pensador árabe Al-Kindi (800-873) y por el judío Isaac Israeli (832-932), ambos considerados los primeros filósofos de las culturas árabe y judía, respectivamente. Con el posible objetivo de comentar de una manera clara la obra plotiniana y con una estructura más accesible (Adamson, 2002: 17)¹⁷.

¹⁵ Tzvi Langermann concuerda con Wasserstrom en considerar la influencia de no sólo este texto, sino de toda la literatura científica árabe de la época. Como Langermann declara estas conexiones fueron establecidas por Paul Kraus (172). En efecto, Paul Kraus en *Jabir ibn Hayyan: Contribution à la Histoire des idées scientifiques dans l’Islam* (1942: 267) encuentra similitudes en el tratamiento y exposición de las letras alef-men-shin del alefato y ayn-min-sin del alifato: ambas tríadas son denominadas madres y representan suelo, agua y fuego.

¹⁶ Ronald Kiener (1992) en «Translation Theory in Classical Jewish Thought» ofrece un estudio comparativo de los términos traducidos del hebreo al árabe en el comentario de Saadia y cómo éstos reflejan una influencia de los tratados árabes de la época en el filósofo.

¹⁷ El profesor Michael Chase ha llamado mi atención por la posible imprecisión de la llamada por él mismo “sofisticación filosófica” de la *Teología Aristotélica*, siguiendo a D’Ancona y Zimmerman propone una lectura teológica que integra en el pensamiento aristotélico el principio metafísico del Uno y la teoría de la creación. Véase Chase https://www.academia.edu/24358119/Porphyry_and_the_Theology_of_Aristotle

En el siguiente apartado se hará una explicación de las lecturas desprendidas de estos textos en la filosofía judía medieval posterior, sin embargo, cabe mencionar por ahora que el sistema neoplatónico griego explica la existencia del mundo como una emanación necesaria desde la Divinidad o Uno, en terminología plotiniana. Este sistema será retomado por los primeros cabalistas para discutir con aquellas teorías creacionistas que negaban «los atributos divinos, la naturaleza del acto creador de Dios y la libertad humana.» (Adamson, 2002: 48). Discusiones heredadas del *kalam* árabe. Para estos cabalistas, la creación podría ser descrita mediante la emanación de los verbos o sentencias fundacionales (*ma'amarot*) descritos en Génesis¹⁸.

Algunas objeciones de esta lectura fueron identificadas en la Cábala:

(1) si la emanación es necesaria para el conocimiento de la creación, compromete la caracterización de ésta como un acto volitivo divino, lo que contradice la narración bíblica e imposibilita la libertad humana.

(2) La emanación de las diez sefirot compromete tanto la unidad divina como su perfección; además, la creación no sería diferente de Dios si ésta fuera una emanación, lo que contradice la narración de la creación bíblica, temporal y distinta en naturaleza al creador. (cf. *Pesachim* 54a, *Midrash tehilim* 90:12; *Bereshit Rabba* 1:4, *Pirkei de rabbi Eliezer* 3).

(3) la expresión *tohu vabohu* en Génesis implica que este mundo «no representa el primer (y único) esfuerzo creativo por parte de Dios, antes, enfatiza que mundos y generaciones completas preexistieron la creación del universo» (paréntesis míos, Rudavsky, 2000: 6), con esta interpretación la distinción temporal de la creación es más evidente, sin

¹⁸ De acuerdo con la tradición rabínica Dios expresa diez verbos o sentencias con las que el mundo se crea.

embargo, en una explicación emanacionista se dificulta caracterizar una preformación del mundo, pues comprometería la infinitud y perfección divinas.

Estos cuestionamientos serán los puntos predominantes en la reflexión medieval judía, considerando 1 y 2 como reflexiones propiamente filosóficas, y 3 como una reflexión teológica; para la Cábala (1), (2) y (3) sirven como ejes de reflexión en torno al mundo divino, debido a su naturaleza teosófica o filosófico-religiosa cuyo objetivo principal es el conocimiento y descripción de los misterios de la divinidad, lo que la hace una indagación por la naturaleza de Dios en donde se distingue un concepto de Dios en el que se le asignan características tomadas de la discusión filosófica y de la rabínica: Dios es trascendente pero al mismo tiempo revelado mediante su caracterización como el agente de acciones descritas como la creación (Valebregue-Perry, 2012: 405), o lo que es lo mismo, el carácter teológico de Dios que subordina todo a su absoluta soberanía es incorporado a un sistema emanacionista neoplatónico en el que la terminología se vuelve causal, siendo denominado como Causa Primera, con el fin de explicar los procesos de diferenciación entre los elementos de la creación y entre su creador o entre Causa y efectos.

1.1.1. Creación vs. emanación en la filosofía judía medieval

Como se mencionó anteriormente, la discusión medieval se centró principalmente en las teorías causales a partir de las cuales las nociones de creación, tiempo, infinito y eternidad comprendían la reflexión sobre la figura de Dios, que fueron los esfuerzos intelectuales de judíos, cristianos y musulmanes para erigir sus teologías filosóficas mediante las cuales los preceptos religiosos serían «conservados», pero actualizados con los elementos de los nuevos discursos de la ciencia y la filosofía (cf. Rudavsky, 2000: XI); entre estas consideraciones surge la reflexión teosófica de la Cábala que incorpora estas nociones para resignificarlas tras incorporarlas en su sistema de explicación de la

divinidad. Por ello, en este apartado se consideran los tratamientos teóricos en los que se enmarcan estas nociones en la filosofía judía medieval.

Al igual que en las otras dos tradiciones monoteístas, en el judaísmo existió una tensión entre aristotelismo, platonismo y las tendencias neoplatónicas heredadas de la influencia árabe (Kukkonen, 2010 y Taylor, 2012) que llevó a la estructuración de dos posturas tradicionalmente consideradas opuestas: la creación de la nada y la emanación; sin embargo, y aquí sigo el argumento de Michael Chase (2012) sobre la necesidad por distinguir una teoría de la creación bíblica que no es otra que la creación abrahámica (*ex nihilo*, acto voluntario divino y sostenido por la providencia divina). Una distinción tal permite observar la diferencia entre una creación temporal y otra atemporal, interesada por una jerarquía ontológica en la que la creación es posterior ontológicamente, a la que Chase denomina *creación causal*, de origen platónico (*Timeo*) y adaptada por Juan Filópono en una síntesis con la creación *ex nihilo*, aun en una creación temporal necesariamente desde la nada es posible entender la actividad divina como una relación entre causas y efectos.

Dicha teoría fue introducida al judaísmo mediante los filósofos árabes y dio como resultado dos concepciones de la divinidad: por un lado, es un ser trascendente distinto de su creación (el Dios de la *creatio ex nihilo*) y, por otro, es un Dios, simultáneamente, trascendente y presente en la relación causa-efecto por su eterna emanación. Sobre lo anterior J. Abelson abre los horizontes sobre el tema en la historia del judaísmo su opus *The Immanence of God* (1912): «ninguna teoría de una divinidad inmanente que no incluya *ipso facto* aspectos de la trascendencia es indistinguible del panteísmo» (33). El panteísmo resulta en el judaísmo en idolatría y, entre otras razones, tiene su raíz en enfocarse en un aspecto aislado de la divinidad y no en su unidad (cf.

Wolfson, 1994: 168). De esta manera, al unificar ambas teorías, creación de la nada y emanación, se sortea dicha problemática.

Respecto a la tensión entre ambas teorías, he decidido caracterizarlas como inmanencia y trascendencia, para hacer evidente la manera en la que se mantiene la unidad divina en la historia del pensamiento judío. Sin embargo, no las considero opuestas, en algunos autores ambas se encuentran reconciliadas o coexisten. A este respecto deben considerarse aquellos que entendieron la creación en términos aristotélicos, quienes respondían al esquema tetracausal propuesto por Aristóteles en Física II y en Metafísica y popularizado en el ámbito judío por una lectura de Avicenna para explicar, por un lado, la naturaleza de Dios y, por otro, su inmanencia o trascendencia, considerándolo, como causa material y formal los que apuestan por inmanencia o como causa final y eficiente del universo los otros. Así, tenemos que:

El defensor de la inmanencia niega que haya generación fuera de la mezcla entre elementos —un emergente materialismo, sin lugar para una creación especial— mientras que el creacionista defiende la generación desde la nada y por tanto a Dios como el verdadero agente. Un extremo niega la agencia del Creador, el otro se la niega a la creatura, entre los dos se desarrollan numerosas posturas intermedias (Kukkonen, 2010: 234).

Además de esta acepción de *inmanencia* encontramos en la Biblia la idea de un Dios presente en el mundo que, en un diálogo constante con el significado filosófico, dota de una complejidad aquél fundamento monoteísta de la unidad y unicidad divinas. Resultado de ello parece ser el concepto de la *presencia divina* llamada *shejiná* (literal, residencia) en el marco religioso rabínico (Scholem, 1999: 115). Este concepto significa a Dios mismo manifestándose en todos lados: en el mundo («la tierra entera está llena de Su Gloria» Is 6:3), en la Biblia, y en el cumplimiento de los mandamientos (Scholem, 1991: 149 y Heschel, 1955: 311), puesto que el Dios del judaísmo es uno vivo en relación con su creación.

Aunque cabe mencionar que el término es una creación rabínica puesto que en el corpus bíblico la palabra *Shejiná* no aparece, esta se deriva de la raíz hebrea de residir *shajan*.

De acuerdo con Joy Wilson en *Divine Presence and Absence in the History of Israel* (4-9) en la Biblia la idea de Presencia Divina se encuentra en dos diferentes sentidos: Primero, uno corpóreo, el cual tendría una relación con las manifestaciones espaciales o materiales de la divinidad (Cf. Patai, 1990: 96-97) por lo que se relaciona con y en algunos pasajes bíblicos es interpretada como sinónimo de Gloria divina (Kavod כבוד). Esta sinonimia resulta de gran valor para el desarrollo conceptual cabalístico puesto que se convertirán en términos intercambiables. Segundo, uno abstracto que hace referencia a las representaciones simbólicas del nombre de Dios, las cuales se encuentran principalmente en Deuteronomio y Jeremías, así como en el pasaje de la revelación en el Monte Sinaí. Estos sentidos servirán para el desarrollo de la teoría de la omnipresencia divina y la actividad de ésta en relación con el pueblo de Israel (Scholem, 1999: 115).

En cambio, en el discurso filosófico la Presencia Divina es conceptualizada como *inmanencia divina*, pero como menciona Dov Schwartz (2005) sólo a partir del siglo XII y a causa de tres eventos capitales en la historia del pensamiento: 1) como ya mencionamos, la difusión de las teorías avicennianas, las cuales son incorporadas con facilidad en el pensamiento judío debido quizás «al interés propio de Avicenna en conciliar la filosofía aristotélica con la religión» (Zonta, 2016: 2) el surgimiento de la teoría de la causalidad de Maimónides en la que Dios es identificado como causa indirecta de todo lo que es y cuyos fundamentos establecen la trascendencia divina¹⁹ (cf. Schwartz

¹⁹ Sobre la trascendencia divina en Maimónides ver Reines, Alvin J (1986) "Maimonides' True Belief Concerning God" en *Maimonides and Philosophy* (eds S.Pines y Y. Yovei) Holanda: Martinus Nijhoff Publishers 24-35

2005: 5 y 59). Y 3) la aparición de la obra de Abraham Ibn Ezra; quien hasta años recientes fue interpretado como «una variedad panteísta del neoplatonismo judío» (Harris, 1993: 12), sin embargo, cabe resaltar que para fines de esta investigación sigo la interpretación que Elliot Wolfson (1990) realiza del neoplatonismo de Ibn Ezra, para quien el inmanentismo de éste es sólo posible a partir de que se entienda la presencia divina como una sustancia del mundo inteligible y a partir de la cual se da la correspondencia entre Dios y su obra, de esta manera, Dios está fuera de la cadena cosmológica y es inmanente pues el Intelecto contiene todo como hipóstasis (85 y 109²⁰). A partir de estos supuestos su obra se convierte en una influencia para las tendencias filosóficas que invadirán los círculos filosóficos en Provenza durante el siglo XII, cuyo carácter central era el conocimiento de Dios, (Dauber, 2012: 62 y Sela, 2003: 168).²¹

Podemos considerar, en segundo lugar, las posturas neoplatónicas que siguen el esquema del neoplatonismo árabe de necesidad (cf Pessin, 2003: 92); el cual consiste en una motivación externa a la naturaleza de Dios que se configura en una relación necesaria con la creación en tanto que se sigue inmediatamente su efecto, siendo todo dependiente a Dios, identificándolo como la Causa Primera o el Existente Necesario de

²⁰ Empero, algunas acotaciones sobre la obra de Ibn Ezra ayudan a comprender la complejidad de estos tratamientos durante la Edad Media judía. Encontramos en su comentario bíblico al Salmo 148 la estructura cosmológica de Meteorologica de Aristóteles, así lo apunta Mariano Gómez Aranda (2018): «Following Aristotle's Meteorology, Ibn Ezra provides a naturalistic explanation of the creation: God did not do any labour, He simply commanded the elements of nature to change themselves and become the different parts of the world: the earth, the firmament, and everything that is contained in them. (...) Also as in the case of Genesis 1, the creation of the world was not performed by God himself, but by the elements of nature, which, by God's commands, acted as agents to become the different parts of the world.»(41 y 42) Lo que significa que Dios se vale de medios y fuerzas para la creación, esta interpretación se opone a la expuesta por Wolfson

²¹ Jonathan Dauber (2012: 76-85) indica que en Cataluña y Languedoc la nueva literatura filosófica fue armonizada con los preceptos religiosos. Gad Freudenthal ha dedicado algunas investigaciones al respecto: Abraham Ibn Ezra and Judah Ibn Tibbon as Cultural Intermediaries: Early Stages in the Introduction of Non-Rabbinic Learning into Provence in the Mid-Twelfth Century (2013) y The Assimilation of Greco-Arabic Learning by Medieval Jewish Cultures: A Brief Bibliographic Introduction,(2011)

Avicena, a este tipo de necesidad se le ha llamado *necesidad trascendente* (Chase, 2012: 14). Algunos siglos antes que Abraham Ibn Ezra, Isaac Israeli, el cual es el primer filósofo judío y el introductor (y adaptador) del sistema neoplatónico árabe, se inscribe a la discusión medieval por armonizar las consideraciones teológicas con las filosóficas.

Él distingue entre el acto creador desde la nada y la emanación producida por éste, la última mantiene la jerarquía neoplatónica de seres y la estructura fundamental de Uno que produce uno. Sin embargo, en el esquema neoplatónico de Israeli se narra la creación de la forma o Sabiduría y de la materia prima creados mediante la Voluntad y Poder divinos.(cf. Pessin, 2013: 56; 2006: 101-105).

La distinción entre emanación y creación es algo propio de Israeli que da como resultado una división doble de causalidad: de acto y de esencia, la primera refiere al acto en sí y la segunda a la actividad efecto de la emanación, comparada a la irradiación del fuego (Altman y Stern, 2009: 175-177). Isaac Israeli añade el concepto de creación dentro del marco de una metafísica emanacionista, y de esta manera, lo desprovee del carácter panteísta del proceso emanativo. El Uno no es fuente de un flujo necesario mediante el cual se producen los seres inferiores, sino que es agente de una *creatio ex nihilo* que crea una materia prima y una forma substancial, de los cuales se configura el Intelecto; seguido de una emanación, pero precedido de una contracción (Altman y Stern, 2009:177; Pessin, 2003: 105). Esta caracterización resulta capital para el posterior desarrollo de la Cábala, pues en la Cábala zohárica y en la luriana la creación es un efecto de dicha contracción, pero será denominada como *tzimtzum*, sobre esto volveremos más adelante.

A pesar de la evidente contradicción entre el esquema de la creación bíblico, los neoplatónicos judíos en un intento por comulgar las nuevas doctrinas filosóficas con la tradición judía explicaron la creación desde la Nada como privación de la esencia de la divinidad, es decir

como una limitación, como ibn Gabirol, el cual seguramente fue influenciado por el neoplatonismo de Isaac Israeli (Altmann, 2009: 155²²). En la tradición filosófica occidental, protagonizada por las doctrinas de Tomás de Aquino y de San Agustín, creación y emanación son considerados como excluyentes, debido a la oposición entre necesidad y libertad, al considerar que la necesidad responde a impulsos externos invalidando cualquier caracterización del acto divino como voluntario (Pessin, 2003:102; Taylor, 2012:130).

Para Israeli, la armonización de creación y emanación es posible por la propia estructura de la creación. Israeli retoma la jerarquía de hipóstasis emanadas plotinianas Uno-Intelecto-Alma, pero entre Uno o Creador y el Intelecto posiciona dos sustancias creadas que conforman al Intelecto: primera materia y primera forma. Creación es sinónimo de emanación, según Altmann (2009) el lenguaje emanacionista sirve para explicar un sistema causal —que conforma la metafísica de Israeli— en el que Dios crea el Intelecto por medio de su agentividad, precediendo a los filósofos neoplatónicos judíos que distinguirán entre dos tipos de creación: la meramente divina, desde nada y la casual emanacionista, desde algo (172). Altmann identifica en ello la influencia de Al-Kindi, quien distingue entre creación y producción: Dios crea una serie de intermediarios mediante los cuales actúa, pues ellos actúan en cadena el uno sobre el otro. Una idea similar se encuentra en el sistema causal procleano, al cual volveré más adelante.

Otra gran problemática surge en los círculos rabínicos a principios del siglo XIII, la caracterización de la creación como un panteísmo y como una emanación pues «desvanece la línea entre creador y creación al describir el cosmos como un flujo emergente desde la esencia de la divinidad misma» (Pessin, 2013: 101), haciendo obsoleto el concepto de

²² Sarah Pessin (2013) ofrece una comparación detallada entre los dos filósofos (175-176) mostrando diferencias y similitudes entre los dos sistemas neoplatónicos.

materia pre-existente pues Dios se convierte en la materia de la creación al ser identificado con la Nada.

De estas concepciones es posible establecer que Dios es entendido en la filosofía neoplatónica judía de la misma manera que en el rabinismo o tradición religiosa judía como un principio trascendente a la razón humana, pero que al ser una característica de la búsqueda epistemológica humana permite los cuestionamientos sobre la verdadera naturaleza de Dios como principio de la existencia, pero como algo incognoscible en tanto trascendente (Dauber, 2012: 162). En este contexto neoplatónico judío la Cábala establece su propio sistema que ha sido llamado por los académicos como teosofía al responder con nuevos elementos a estas tensiones surgidas desde una primera tensión entre religión y filosofía.

1.2. Cábala creación y emanación: un nuevo paradigma

El sistema teosófico de la Cábala recurre a las teorías neoplatónicas para considerar, en primer lugar, la Creación como parte del proceso revelatorio de la divinidad, y, en segundo, para explicar la dinámica divina que da como resultado la creación. Por esta razón, para Sandra Valabregue-Perry (2012) la Cábala en tanto teosofía no es solamente una explicación de la creación divina desde un sincretismo con la emanación, sino que determina la estructura divina en la que la creación toma lugar (250-251).

Aunque desde sus inicios y debido a las limitaciones que implica su surgimiento en los círculos rabínicos como una disciplina aparte de la teología y la filosofía, la Cábala se vale de temáticas filosófico-religiosas fundamentales en la tradición, pero con un giro que le permite desarrollar su propia terminología y explicaciones a las problemáticas antes referidas (cf. Scholem, 1991: 159). Como ejemplo de su instauración como un discurso válido entre los intelectuales judíos se encuentran los numerosos comentarios al *Sefer Yetzirá* escritos por las mentes más importantes de la Edad Media, tales como: el del alumno de

Isaac Israeli, Dunami, y el de Shabbetai Donnolo, así como los de los cabalistas del círculo de Gerona.

El *Sefer Yetzirá* es el primer texto especulativo que sirve como base y referencia para el desarrollo de la Cábala en el siglo XII, describe la creación del mundo mediante 32 senderos de sabiduría, a saber: las letras del alefato y las 10 *sefirot*; su importancia radica en designar «los principios metafísicos del universo o etapas en la creación del mundo» (Scholem, 1987: 27) con la palabra *sefirá* (sing, plural: *sefirot*²³), la cual puede significar, en el contexto del libro, enumeración, escritura y/o círculos; y entra en la discusión introducida por el kalam islámico sobre la creación desde la nada y las posibles significaciones de la nada mediante sus palabras iniciales «eser sefirot belimá» (diez *sefirot* sin qué).

Belimá (בלי מה) ha sido traducido como «desde la nada», significándolas como sustratos de la creación del mundo material al ser ellas mismas creadas materialmente o bien, si se toma la significación literal de la palabra, como seres inmateriales arquetípicos que sirven como estructura ideal de la realidad lo que recuerda al cosmos noetós (κόσμος νοητός) de Filón de Alejandría el cual es un ideal inteligible del cosmos «un bosquejo abstracto del cosmos sensible (κόσμος αἰσθητός)» (Busi, 2007: 8). Asimismo, se encuentra una descripción de la creación desde algo (*miyesh leyesht* מ'יש ליש), opuesta a la creación ex nihilo connotada en Génesis 1:1; la descripción recuerda a la manipulación de la materia preexistente por parte del Demiurgo en el *Timeo* y a las teorías discutidas por Saadia en su *Libro de las Doctrinas y las Creencias*.

Durante el siglo XII surgen en Gerona y Languedoc círculos rabínicos influenciados por los comentarios filosóficos al *Sefer Yetzirá*, así como por las tendencias teológicas y filosóficas antes mencionadas;

²³ Como documenta Giulio Busi (2007) la palabra es ya utilizada en la literatura rabínica con el significado de escribir sobre algo o grabar (4).

para fines de este siglo encontramos el círculo del Rabino Isaac el Ciego , el cual ha sido considerado por Gershom Scholem como el primer círculo cabalístico, en el existieron tres generaciones de cabalistas con comentarios al *Sefer Yetzirá* entre los que encontramos el de Azriel de Gerona y Jacob ben Sheshet, basados en los comentarios anteriores como el de Saadia Gaon y el de Donnolo, lo cual refleja «un pronunciamiento hacia la confluencia de la tradición y la innovación» (Dauber, 2012: 28) ya desde la Cábala temprana.

Respecto a la conservación de lo transmitido están los temas respecto a la creación y al mundo divino, pero que mediante la tradición filosófica se convierten en reflexiones en torno a las relaciones entre Creador y creación, así como dotar al Creador de un aspecto teorizable que no se encuentra ni en filosofía ni en la literatura rabínica. Estos temas son llamados tradicionalmente desde el Talmud (siglo II e.c) como *ma'ase mercabá* y *ma'ase bereshit*, los cuales constituyen un aspecto del método tradicional rabínico para el conocimiento de Dios al añadir un nivel de reflexión en torno a la divinidad trascendente que es retomado por los cabalistas²⁴.

Para los fines de este texto, una exposición del desarrollo de estos temas en unas literaturas místicas llamadas *mercabá* y de las *hejalot* cuyo fin era la obtención de la visión mística resulta improductiva²⁵. En cambio, describir que existe una similitud con lo expuesto en el *Sefer Yetzirá* respecto a la *creación desde algo* resulta de interés pues en esta literatura encontramos la noción del agua como medio de «reflexión y explicación de la manera en que las fuerzas divinas celestiales se enredan en la oscuridad inferior de la materia» (Halperin, 1985: 233), la

²⁴ Un análisis de estos dos términos excede las capacidades de la investigación, véase Halperin, David (1988) *Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* y Gruenwald, Ithamar (2014) *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* BRILL

²⁵ Para una exposición erudita y detallada de los temas desarrollados en esta literatura mística véase David Halperin(1989)*Faces of the chariot* ; para una selección de algunos pasajes centrales Ithamar Gruenwald (2002)

cual toma la noción de materia preexistente, y que también podría asemejarse a los primeros principios de los presocráticos.

Una explicación sobre la evolución de la concepción del agua como principio de la creación hacia una en la que los principios o elementos de la creación son las letras del alfabeto resultaría en mera especulación al superar los objetivos de esta investigación, pero quede entendido que en el judaísmo desde la era talmúdica (Jer Hagiga 8b) existe una reflexión en torno a los principios materiales de la creación que se divide principalmente en dos nociones de creación: *ex nihilo* o *yesh miein* en hebreo y desde la materia preexistente o *yesh m'yesh*, las cuales coexisten en la historia de la teología, filosofía y Cábala judías. A este respecto, considero vital hacer unas acotaciones respecto a la lengua hebrea que sirven para comprender más fácilmente la integración, y posterior mezcla, de estas teorías en la Cábala. Entre las nociones a las que ambos términos son asociados desde la tradición; Maimónides en *Guía de Perplejos* (3:10) diferenciaba que la *creación desde la nada* siempre se usa con el verbo *bara*, el cual refiere a hacer surgir algo; mientras que la *creación desde algo* o desde materia preexistente se traduce como formación (יצר, *yatzar*); por tanto, este último significado connota una simple reorganización de algo ya existente.

Esto será fundamental para las lecturas neoplatónicas en las que existe una división entre el mundo material y el mundo de las ideas, representando el mundo de la formación aquel en donde la divinidad organiza las formas y no la materia, pues esta es un accidente. La labor del cabalista será, para los cabalistas de Gerona, tratar la manera en qué la divinidad organiza la forma preexistente y la materia en su pensamiento divino (*majshavá*). Asimismo, en el círculo de Gerona, Azriel y Jacobo ben Sheshet consideran la organización del mundo similar a la de Plotino, en el proceso de emanación desde la divinidad que contiene las perfecciones de los mundos, los cuales son cuatro: el

invisible (*Olam haneelam*), el intelectual (*olam ha muskal*), el sensorial (*Olam hamurgash*) y el natural (*Olam ha mutba*) (Idel, 1992: 327). Dicha conceptualización en cuatro mundos emanados será desarrollada en la Cábala posterior con otra terminología, pero fundamentalmente responde a la misma estructura de núcleo neoplatónico. Sobre esto profundizaré en el capítulo tercero.

Bajo este mismo esquema de emanación que sirve como herramienta hermenéutica para la lectura de la creación narrada en la Biblia (cf. Giller, 2011: 4) se encuentra el Bahir o Libro de la Claridad, identificado como el primer tratado cabalístico como tal (Cf. Dauber, 2012: 191-195), en el que se identifica el pensamiento divino (*majshava*) como la primera sefirá (*keter*), de igual manera existe una consideración de por una creación desde la preexistencia de algo material, a saber: el caos y el vacío, para Gershom Scholem (1962) la influencia que el neoplatonismo judío tiene en este tratado es evidente tras una revisión del tratamiento que Abraham Bar Hiyya hace de los mismos temas:

La interpretación de *tohu vabohu* en Génesis 1:2 al inicio del *Bahir* puede definitivamente decirse prestada de los escritos del neoplatónico judío Abraham Bar Hiyya, quién escribió durante la década tercera del siglo 12. Este estudioso parece ser el primero en haber interpretado *tohu* como materia y *bohu* como forma, siguiendo una etimología que también reaparece en el Bahir (62).

De igual manera, para Scholem en el Bahir hay un tratamiento de la creación ex nihilo en tensión con la formación en el mismo tono que Maimónides (1962: 63), la cual es fundamentada por la lectura que Brian Ogren (2015) ofrece siguiendo a Esther Eisenmann, al considerar la preferencia por el lenguaje de la *creatio ex nihilo* un mero interés aristotélico (90) que sería compartido por el Bahir y Maimónides. En él se entiende que «una cosa no puede devenir de la nada. Pero tampoco puede devenir de aquello que ya existe en acto, debido a que aquello

que ya es en acto ya es (...) de esto se deriva que todo deviene de lo que existe potencialmente» (Eisenmann citada en Ogren, 2015: 90).

Con esto queda expuesto el tratamiento tradicional de la creación en el Bahir que será una de las fuentes de las que Yohan Alemanno, el filósofo-cabalista italiano renacentista, se valdrá para su sistema. Asimismo, podemos encontrar la influencia del Bahir en la segunda mitad del siglo XIII en España con El Zohar o libro del esplendor, el cual comprende una antología temática de los temas teosóficos de la Cábala tratados en los diferentes círculos rabínicos desarrollados hasta el momento de su compilación²⁶, en su compleja y variada estructura, la cual data algunas décadas de redacción y compilación (Liebes, 1993 y Giller, 2001 y 2012), puede determinarse como eje temático la reflexión en torno al mundo divino, como observará Cordovero, cabalista de Safed del siglo XV, en el sistema emanativo del *Zohar* por su intento abarcador existen contradicciones que o lo hacen impersonal y opuesto al dios bíblico o lo hacen limitado al compartir esencia con las sefirot; esto es, si se considera a las sefirot como instrumentos o como recipientes de la emanación (Giller, 2001:17).

Aunque pareciera que existe una simple continuación discursiva y metodológica del neoplatonismo judío, en el Zohar y la teosofía posterior la discusión toma como principio el sistema emanacionista presentado anteriormente que integra la *creatio ex nihilo* y la emanación mediante la voluntad divina; lo que interesa en adelante es la reflexión en torno a los elementos que conforman estos principios es decir, una teorización de los procesos causales del mundo divino y del mundo

²⁶ Respecto a la redacción del Zohar existe una discusión que en los recientes años ha decantado por preferir ver al texto como una antología elaborada por varios autores en diversos años, de esta manera, contradiciendo a la hipótesis de Gershom Scholem sobre la autoría del Zohar, para él el cuerpo central del texto fue escrito por Moisés de León al percibir elementos lingüísticos y estructurales similares, Yehuda Liebes opuesto a esta visión encuentra en *Studies in the Zohar* (1993) para quien la influencia del Zohar no fue tan propagada como se pensaba y los escritos de Moisés de León se caracterizan por otro lenguaje y estilo muy diferentes al del texto (86).

humano, considerándolos como relacionados. En el *Zohar* encontramos en sus estratos más tempranos de redacción, tales como el *Midrash ha-neelam* un carácter filosófico universalizador, se opone a lo que ha sido considerado como el núcleo del *Zohar* en donde predomina una simbología oscura que caracterizará a la teosofía cabalística subsecuente como la de Safed.

Paralelo a la redacción del *Zohar*, en Italia Menahem Recanati (1223-1290) figura como el exponente de una Cábala teosófica que dista de los presupuestos zoháricos, Moshe Idel *Kabbalah in Italy, 1280-1510* (2011) hace notar que a diferencia de la teosofía zohárica, la cual considera la emanación de las sefirot en unidad con la divinidad y su enfoque está centrado en la explicación de la tensión entre unidad y multiplicidad; la teosofía de Recanati ve a la última sefirá, llamada *Maljut*, como parte de la emanación pero separada de la divinidad (119); esto es, que el primer principio es trascendental y las sefirot son instrumentos o mediaciones entre Dios y la creación. Lo anterior será relevante para la Cábala renacentista italiana pues ya desde Recanati se encuentra una integración de las dos mayores tendencias entre los cabalistas medievales: considerar las sefirot parte de la totalidad (pléroma) divino o considerarlas como creaciones aparte. Tensión que hace eco de las discusiones filosóficas medievales antes ya mencionadas en este capítulo.

Como hemos visto hasta ahora, la teosofía cabalística se consolida como un sistema neoplatónico que integra el aristotélico y el bíblico, la reflexión a partir del siglo XIV se enfoca en los elementos del sistema teosófico, esto se refleja en las significaciones filosóficas de las que se impregnan los símbolos cabalísticos y viceversa, como sería el caso de David Messer de León quien resignifica las sefirot desde la teoría de la emanación esencial neoplatónica judía. Ahora es imperativo una descripción de los significados que Infinito y *sefirot* tienen para la Cábala

y la manera en que se consolidan como elementos del sistema metafísico causal de la Cábala.

1.2.1. *Ein sof y sefirot*

Como ya se adelantó en el apartado anterior, los conceptos fundamentales de la teosofía cabalística: *Ein sof* y *Sefirot*, se someten a una serie de reflexiones y ajustes; por un lado, se encuentra el significado de infinito y sefirot del Sefer Yetzirá, por otro, el que mediante el diálogo con la filosofía coloca la noción del infinito en una tensión con la unidad divina. Esto por la apertura intelectual judía que permitió un crecimiento y desarrollo a la par que el filosófico y religioso. A continuación, se revisa de qué manera estos conceptos se configuran como el centro de la metafísica cabalística.

Sandra Valabregue en un artículo excelentemente bien documentado sobre la evolución del concepto *infinito* en la Cábala, intitulado *The Concept of Infinity (Eyn-sof) and the Rise of Theosophical Kabbalah* (2012), apunta que *Ein sof* aparece como concepto propiamente teosófico al ser ligado con las sefirot como sus expansiones (411), esto origina dos definiciones del concepto: una relacionada a lo espacial y otra como restricción o sus extensiones infinitas que representa su multiplicidad y su centralidad en la creación que representa su unidad (cf. Dan, 1999: 44). Así se lee en el Sefer Yetzirá:

Diez sefirot de la Nada, su medida es diez porque no tienen fin: dimensión del principio y dimensión del fin, dimensión del bien y dimensión del mal, dimensión superior y dimensión inferior, dimensión del este y dimensión del oeste, dimensión del norte y dimensión del sur. Y el único señor, el rey divino, gobierna sobre todas desde su morada por siempre y siempre (...) Diez sefirot de la Nada. Su fin está fijado en su principio como la flama está ligada al carbón ardiente. Porque el Señor es único y no hay un segundo que se le parezca ¿porqué antes del uno que puedes contar. (5 y 6)

En estos pasajes es notable, en primer lugar, la noción espacial que connotan las *sefirot*, cinco dimensiones con su respectivo opuesto, pares implicados el uno el otro como confirma el «estar fijado en el principio», esto es que los extremos se identifican por una relación causal como atestigua el ejemplo de la flama y el carbón. En segundo lugar, resulta de interés la procedencia de las *sefirot*, como mencionamos en el apartado anterior, el hebreo lee *Belimá* que literalmente significa «sin qué» refiriendo a su proceder desde una Nada, lo cual se identifica con la *creatio ex nihilo* y los problemas antes expuestos, que podemos resumir como: (1) ¿es la Nada preexistente, es la divinidad misma o distinta de ella?, (2) si es distinta de ella responde a una pluralidad o a una unidad, esto es ¿las *sefirot* son atributos de la unidad de *Ein sof* o determinan su pluralidad? y (3) ¿la Nada es creada por Dios y de ser así de qué manera?

A partir del comentario de Saadia Gaon al tratado *Sefer Yetzirá* se inaugura una tradición medieval de comentaristas de éste, cuyas reflexiones se basan en estas tres problemáticas. Saadia considera que las dos definiciones de *sefirot* relacionadas con el infinito que se encuentran en el *Sefer Yetzirá* resultan problemáticas para la noción de unidad de la divinidad, porque cualquier expansión además de connotar limitación, sino multiplicidad, representando, de esta manera, «la posición general hacia el infinito en las tendencias neoplatónicas y aristotélicas» (Valabregue, 2012:429).

Desde siglo XII, el *Sefer Yetzirá* se vuelve un texto popular entre los centros rabínico-filosóficos y místicos, y, sobre todo, el concepto *sefirot* que «fue interpretado como la designación de unas entidades que, o bien, constituyen una parte de la estructura divina, o bien están en relación directa con la esencia divina y funcionan como sus receptáculos o instrumentos; casi sin excepción» (Idel, 2006: 165). A partir del comentario de Shabbetai Donnolo, el concepto de las *sefirot* se relaciona con la idea de expansión del infinito, ahora bien, si las *sefirot* son de la

misma naturaleza que Ein sof entonces ellas comprenden un espacio divino infinito, este cambio «se convertirá (para Barceloni y Gabirol) en el foco de estudio de la Cábala teosófica al final del siglo XII» (Valabregue, 2012: 417).

La connotación del término es distinta a la del *Sefer Yetzirá* en el *Bahir*. En él hay una mezcla de las concepciones del *Sefer Yetzira* con la teoría de las *sefirot* como *kelim* o instrumentos de la creación, así como formas arquetípicas que sirven como armonización entre el mundo divino y el creado, y sus correspondencias con los rituales religiosos, en el fragmento 124 leemos

Él dijo: las manos tienen diez dedos por las diez sefirot, de acuerdo a las cuales cielo y tierra fueron sellados, en correspondencia con las Diez Palabras entre las cuales están contenidos los seiscientos trece preceptos. Cuenta pues, las letras de esos diez mandamientos principales y hallarás a los seiscientos trece. Entre ellos están todas las letras a excepción de la teth ¿por qué? Para enseñarte que teth es el «vientre»²⁷. Por ello no está contenido en el conjunto de sefirot. (SB 124)

Este pasaje se sirve de la imaginería sexual de opuestos común a la Cábala²⁸ para explicar las letras como generadas a partir de los procesos de emanación y creación. Además, Ein sof, al igual que la letra tet, por ser el Principio Creador no se encuentra contenido dentro del conjunto de sus expansiones, sino que éstas lo manifiestan mas no lo contienen. Asimismo, los niveles de emanación representan atributos divinos mediante la acción divina (Scholem, 1987: 284), no son esencias divinas, sino que son fuerzas externas a la divinidad, en este tratamiento se puede deducir un tono instrumentalista que será retomado en dos vertientes: como fuerzas infradivinas o como fuerzas extradivinas (Idel, 2006: 136)

²⁷ La asociación de la letra tet ((ו con el vientre materno tiene que ver con su forma.

²⁸ A este respecto véase Idel, Moshe (2009) *Kabbalah and Eros* New Haven: University Press

La primera es considerada entre los cabalistas de Gerona, para quienes la reflexión se centra en entender la noción del *infinito de las sefirot*, si éstas son limitaciones espaciales de la divinidad o si son expresión de su expansión infinita, resultado de determinar los dos extremos de la cadena de emanación como dos extremidades y/o opuestos: finito e infinito (Cf. Valabrague, 2012: 425). Para Rabi Isaac el Ciego la unidad divina prevalece pues está unida la última sefirá a la primera que equivale a su pensamiento (*majshavá*), es decir, *Maljut* a *Keter* (Dauber, 2012: 153), lo que significa que comparten esencia y son poderes intrínsecos a la divinidad; además para este cabalista es importante indagar en las significaciones de límite (*תכלית tajlit*) y dimensión (*מדתנת midatan*) porque es a partir de un esquema de espacio-mente que el mito cosmológico se vuelve un problema epistemológico y ontológico.

Dentro de este mismo círculo cabalístico, los cabalistas Asher ben David y Ezra de Gerona, las consideran, opuestamente a Isaac el Ciego, como instrumentos y recipientes de la divinidad y ontológicamente discontinuas a ésta. Azriel de Gerona las considera como parte orgánica de la esencia divina, en su sistema sintetiza lo expuesto por su maestro el rabino Isaac el Ciego y por las teorías neoplatónicas en boga obteniendo un sistema teosófico en el que el *Ein sof* es sinónimo de Dios trascendente y las *sefirot* en tanto emanaciones son instrumentos para la revelación de la esencia divina (Idel, 2011: 118). En oposición a lo expuesto por Azriel, la escuela de Najmánides postuló la teoría de la emanación como un proceso interno de la divinidad, considerando *sefirot* y *Ein sof* unidad. Bajo esta misma perspectiva, el *Zohar* teoriza sobre el infinito y las *sefirot*, sin embargo, la caracterización de la divinidad parte de entender que la creación se da desde el «vacío y el caos» (*tohu vabohu*) siendo éstos características internas de la divinidad, esto será desarrollado en la Cábala luriana a profundidad con el mito de

tzimtzum o contracción divina en el cual la divinidad se limita dejando un espacio vacío para la creación. Sobre este mito y la Cábala luriana dedicaré una exposición puntual más adelante.

En Italia, el sistema teosófico de Menahem ben Recanati combina el Dios trascendental de Azriel de Gerona con la idea de las sefirot como intermediarias entre lo creado y Dios, identificándolo con el Infinito y utiliza las fórmulas *Causa Causarum* e *Ilal ha ilot*. Las cuales habían sido introducidas por los hermanos Tibbon, en el siglo XII mediante sus traducciones a la obra de Maimónides, para explicar los términos aristotélicos de causa primera. Recanati al adaptarlas configura una teosofía que combina el aristotelismo maimonideano y el neoplatonismo cabalístico o en palabras de Moshe Idel (2011) «aunque es seguidor de la negación de tributos positivos predicables de la naturaleza de la *Causa Causarum* al nivel trascendental de la deidad, permite vehementemente estos tipos de atributos cuando son referidos a las sefirot, los cuales en su opinión no son constitutivos de la esencia divina» (121).

Por tanto, su sistema teosófico abre el camino hacia un nuevo tipo el cual, como veremos en el siguiente capítulo influencia las consideraciones que Abraham Cohen de Herrera tendrá respecto a las *sefirot* y, además, tendrá un correlato en la Cábala de Safed del siglo XVI. Durante los siglos XIV y XV, estas distinciones serán llamadas y popularizadas por los nombres de *Teoría de los kelim* o *instrumentos* y *Teoría de asmut* o *de la esencia*, para Hava Tirosch-Rothschild y como ha quedado expuesto hasta ahora esta problematización se origina desde el siglo XII «desde el inicio de la sistematización de la Cábala Española» (1982/1983: 413), con los comentarios filosóficos del Sefer Yetzirá, dando como resultado una pluralidad de significaciones en torno al infinito y sus dimensiones y las diferentes nociones de causalidad presentes en cada una.

En otro orden de ideas, David Messer León (1470-1526), hijo del célebre Judah Messer León, quien también habitó y desarrolló su sistema filosófico en Italia, identifica las *sefirot* con las ideas platónicas, en sus propias palabras leemos que:

En lo que respecta a las Ideas uno debe dares cuenta qué hemos dicho ya, que Él, bandito sea, las contiene todas. Y, por tanto, Él es el Señor de todos los ejércitos, pues es el Señor de los ejércitos arriba y abajo. Y juicio, justiciar y misericordia son en Dios, porque Él es su causa y ellos proceden de Él. Y es uno con ellos, como hemos explicado. Ahora debo probar que las sefirot son esencias de Dios en palabras de los sabios cabalistas en el grandioso Sefer ha-Zohar. (citado en Tirosh-Rotschild, 1991:214)

De la misma manera que Recanati, llama a *Ein sof* por la fórmula *Causa Causarum*, prefiriéndolo sobre aquel; pero a diferencia de Recanati Messer Leon sí considera al Zohar como una autoridad teosófica, lo que significa que su sistema forma parte de la teoría del *asmut*, pero con la diferencia de considerar a las *sefirot* como ideas intradivinas del pleroma divina²⁹. Así, apunta por un sistema emanacionista en el que la multiplicidad no excluye la unidad de este e identifica a *Ein sof* con la primera *sefirá*, *keter*, lo que resulta en una negación a la trascendencia de la divinidad y una afirmación por la identificación esencial entre *Ein sof* y *sefirot* o, lo que es lo mismo, las afirma como un mismo ser (Tirosh-Rothschild, 1991: 216).

En este mismo tenor, a finales del siglo XV y principios del XVI, Isaac Abravanel (1437-1508), padre del célebre Yehuda Abravanel mejor conocido por su nombre occidental, Leone Ebreo, se asienta en Italia tras ser expulsado de España. Autor de una obra prolífica que al igual que

²⁹ El término ideas intradivinas o intradeicas fue acuñado por Harry Wolfson (1961) en oposición al de ideas extradivinas o extradeicas para designar, respectivamente, ideas producidas por Dios que son externas a él e ideas que configuran el pensamiento de Dios (3); éstas últimas resultan de interés para la presente interpretación al ser descritas como sustancias incorpóreas en el pensamiento.

Recanati y Messer León su sistema teosófico mezcla filosofía, ya bajo la influencia del Renacimiento italiano, y Cábala, para él, las sefirot son atributos divinos que forman parte de la estructura mental emanada de la divinidad

For of necessity things exist as a figuration in the mind of the active agent before that thing comes into being. Indubitably this image is the world of the sefirot mentioned by the sages of the Kabbalists of the true wisdom [who said] that the sefirot are the divine figurations with which the world was created. Therefore they said that the sefirot are not created but are emanated, and that all of them united together in Him, blessed be His name, for they are the figurations of His loving-kindness and His willing what He created. In truth, Plato set down the knowledge of the separate general forms not as Aristotle understood them (en Idel, 2011: 167)

Esta cita resulta de interés porque como mencioné anteriormente en el neoplatonismo judío existen dos tipos de sistemas emanacionistas: aquel que sigue al neoplatonismo griego y considera la relación como necesaria, y aquel que combina, sin problema alguno, la creación de la nada con la emanación, es decir, atribuyendo a la voluntad divina la emanación; Abravanel, quizás demasiado influenciado por el renacimiento italiano y las tendencias platónicas italianas de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola obvia el sistema emanacionista propiamente judío asignando las relaciones entre Ein sof y las sefirot, es decir, entre Dios y sus emanaciones como necesarios efectos del pensamiento divino.

Por el contrario, en la filosofía de Leone Ebreo, hijo de Isaac Abravanel, no se encuentra terminología propiamente cabalística pero sí un sistema neoplatónico, que será de relevancia por las notables similitudes con el sistema teosófico de Cordovero en Safed, los cuales pueden ser considerados correlatos de un mismo tema y sirven para la

presente investigación para considerar las nociones que influyen el sistema herrero.

1.3. El conocimiento de Dios en la Cábala post-exilio: Safed e Italia

Hasta años recientes, se consideraba entre los escolares que la Cábala italiana y la safediana tenían poca o ninguna relación, pero los trabajos de Moshe Idel (1998, 2004 y 2015), Pinchas Giller (1994) y de David Ruderman (1988), han demostrado que ambas escuelas se encuentran en contacto y tensión con más estrechez de lo pensado. La apropiación de la Cábala de Safed en Italia responde a estructuras hermenéuticas de los pensadores judíos italianos (Idel, 2004: 242) y, viceversa, el rechazo de las tendencias italianas en Safed responde a su vez a las propias razones metodológicas de los cabalistas galileos; por un lado, para la Cábala safediana la tradición se incorpora con un actitud mitológica por el ambiente escatológico de la comunidad de Safed, prueba de esto son las características mesiánicas ya desde la obra de José Caro, el gran legalista de la comunidad sefaradí quien redactó el *Shuljan Aruj*.

Esta misma tradición llega a Italia, pero es incorporada a la metodología renacentista judía caracterizada por un gran número de judíos traductores de las obras de Aristóteles al latín y/o versados en el platonismo propio del humanismo italiano de la época (Idel, 1992: 308).

Steeped in the medieval Aristotelianism that was already constitutive to the speculative patrimony of Judaism, most philosophically inclined Jews remained relatively indifferent to the disclosure of the authentic Plato. The Neoplatonic corpus translated by Marsilio Ficino remained untranslated into Hebrew. In a period when Jews were key translators of Aristotelian material into Latin, as with the translations of Eliahu del Medigo, Abraham de Balmes, and Jacob Mantino, the Jewish elite were only rarely interested in the Neoplatonic trend of thought that was expanding its influence among Christian intellectuals.

En líneas anteriores, se distinguió entre los sistemas teosóficos medievales de los cabalistas italianos y de los provenzales-españoles, los cuales diferían por la preferencia o rechazo de una teoría de las *sefirot*, ya sea como instrumentos o esencias divinas, además de por un uso más teosófico que filosófico por parte de los españoles; esta última diferencia se mantiene tras el surgimiento de la escuela cabalística en Safed hacia el siglo XV. Este centro, que apenas se encontraba en desarrollo pues no es sino hasta finales de este siglo que florece con la expulsión española, toma al Zohar como texto central de la teosofía cabalística, en cambio para Italia este texto aparece indiferente, lo que era ya evidente desde el sistema teosófico de Recanati quien abordaba las tensiones entre infinito y *sefirot* desde la combinación de Maimónides y neoplatonismo judío. Esta primera diferencia responde a una segunda fundamentada en un afán universalista que tiene como característica principal la apertura intelectual y cultural por parte de los pensadores italianos inexistente en los cabalistas de Safed por preferir un discurso particularizado de la tradición, esto es un tratamiento sectario de los símbolos cabalísticos y religiosos judíos que la hacen oscura y las más de las veces incomprensible para aquél no familiarizado con su sistema.

La distinción entre ambos centros no obedece a una ignorancia y/o indiferencia de los judíos de un lugar al del otro, por el contrario, está bien atestiguado que tenían conocimiento y contacto los unos con los otros, como refiere la aceptación de las doctrinas mesiánicas de Solomon Molkho por el reconocido rabino José Caro (1488-1575). Durante la época de expansión del Imperio otomano éste habitó en Venecia donde tuvo conocimiento de las doctrinas del primero por los círculos rabínicos de Solomon Alkabetz y de José Taitazak (Werblowzky, 1977: 103-105 y Elijor, 2007: 271) para finalmente asentarse en Safed donde sería maestro de Cordovero, sin embargo, aunque familiar para ambos puntos geográficos, la aceptación fue muy diferente

en Italia donde sería inmolado por sus doctrinas. En el siglo XVI el rabino Mordecai Dato, quien fue alumno de Moisés Cordovero del 1555 al 1560 (Hoffman, 2005: 128), confirma la clara diferencia entre la recepción y adaptación de una tradición en la otra, quien toma las lecturas éticas de Cordovero para aplicarlas a la oración.

A pesar de presentarse como dos escuelas con diferencias muy acentuadas, es indiscutible la influencia de una sobre la otra, y resulta sugestivo que en el sistema teosófico de José Caro se encuentran algunos elementos que serán ajenos a su alumno Cordovero, pero presentes en la Cábala italiana y específicamente en Herrera, como ejemplo: para Caro la figuración del proceso emanativo de las sefirot sucede tanto en círculos concéntricos como en línea recta (Werblowzky, 1977: 194-195) y así se lee en Herrera en el libro séptimo cada sefirá está constituida por dos distintos tipos de lumbres, a saber: *maqqif* o la que excede y contiene (extrínseca), y *penimí* la que penetra e hinche (intrínseca); que corresponden cada una a dos propiedades existenciales: en círculo o *beiggul*, y recta o *beyashar*.

Elliot Wolfson señala esta misma mezcla de imágenes en ibn Latif, cabalista del siglo XIII con un tratado homónimo al de Herrera, las cuales sirven para señalar el proceso de intelección de las causas como un proceso temporal en el que se comprende dialécticamente la relación entre infinito y finito o entre eternidad y tiempo. Las distinciones entre la eternidad y el tiempo, por un lado, y por otro, entre infinito y espacio son temas propios de la reflexión moderna que se inauguran con la premodernidad retomando estructuras filosóficas anteriores, pero que están basadas en la comprensión de nuestro intelecto de la realidad; por tanto, hacer ver que ya desde los escritos de Ibn Latif y los de Josef Caro se encuentra esta problemática prefigurada, dota de una pertinencia sin precedentes la labor sincrética de Abraham Cohen de Herrera, a la cual dedicaremos el segundo capítulo.

Ahora bien, dicha distinción entre el tiempo y la eternidad se encuentra en ambas escuelas aunque con un discurso disímil, así como en la recepción de la Cábala en los subsecuentes siglos tanto en el judaísmo como la filosofía en general; esta tensión ha sido llamada por Brian Ogren (2015) como «el dilema por el principio de la creación», una vez superada la tensión entre los tipos de creación, es decir, por la pregunta ¿cómo creó Dios? La cual había sido respondida desde tres ejes: creación ex nihilo, materia pre-existente y la emanación neoplatónica judía, siendo, en la mayoría de los casos, esta última una mezcla entre creatio ex nihilo y emanación en donde se mantiene la trascendencia divina pero su carácter presente y es esta misma la utilizada por los cabalistas.

Aunque Ogren sólo identifica la distinción entre tiempo y eternidad en la Cábala italiana, me sirvo de las tesis del renombrado Shaul Magid quien en el artículo *Origin and Overcoming the Beginning Zimzum as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala* (2002) identifica un tratamiento similar en Safed respecto a esto, diferencia entre aquello que podría designarse como el no-tiempo divino y el tiempo creado a partir de «una perfección perdida» (169); esto se origina desde una lectura cabalística del Génesis pues en la Biblia no se describen los procesos divinos antes de la creación ni su estatuto después de ésta; mediante el mito del *tzimtzum* o de la contracción divina, el cual, en líneas generales, describe la contracción divina por la cual el proceso de creación y emanación es posible, y siguiendo el esquema emanacionista, se centra una búsqueda por los procesos de limitación mediante los cuales *Ein sof*, el infinito crea lo finito, esto es, a partir del principio de la creación se sobreentienden un principio temporal y una división espacial que dan cuenta de la actividad «protocreativa» de la divinidad debido a «los orígenes atemporales de la creación temporal» (Ogren, 2015: 95-96), significando que antes de la emanación divina que da como resultado el

mundo material existen procesos internos en el mundo divino que dan lugar a estas diferenciaciones.

El mito del *tzimtzum* contó con gran aceptación en Italia al permitir una explicación del paso de la trascendencia divina a la inmanencia. En Safed el mito abre la puerta a un conocimiento divino cuyos fines son la obtención de un mejor grado moral, en cambio en Italia, el conocimiento divino atiende a inclinaciones filosóficas en el ambiente. Por ello, Moshe Idel (2015) advierte que existen dos acepciones del mito: la oriental y la occidental (29-30), aunque difiero en su lectura que rechaza la continuidad entre el pensamiento de Sarug y el de Herrera, me parece adecuada su división. En lo que sigue se hace indispensable una revisión detallada a los orígenes del mito para entender su recepción en ambas escuelas y cómo es utilizado por Herrera en *Puerta del Cielo*.

1.4. Contracción divina y la emanación del pléroma: *tzimtzum*

La primera vez que se tiene noticia del uso del verbo *letzamtzem* (לצמצם, contraer, retirar) en un ámbito rabínico-cabalístico es en el comentario al *Sefer Yetzirá* de Najmánides en el siglo XIII (Fine, 2003:129), siguiendo esta connotación se encuentra una narración en el tratado anónimo llamado *Haqdamah* que no es sino la maduración de lo expuesto por Shem Tov ibn Shem Tov (ca. 1500) quien utiliza la forma conjugada del verbo *letzamtzem* para comparar la actividad divina con la respiración que contrae el aliento (*metzamtzem*³⁰. מצמצם), en esta primera versión leemos:

Quando [Ein sof] determinado a crear este mundo y emitir el mundo emanado de las entidades, para traer a la luz la completud de sus energías (actividades), nombres, y cualidades,

³⁰ Leemos: «¿Cómo creó y produjo Él este mundo? Como una persona que inhala y contrae su aliento, para que lo más pequeño contenga lo más grande, así Él contrajo su luz a un palmo, de acuerdo con su medida, y el mundo permaneció en oscuridad y en esa oscuridad Él esculpió y cortó rocas para limpiar los maravillosos caminos de sabiduría» (citado en Fine, 2003:129). En este fragmento es observable aún la influencia de las interpretaciones del *Sefer ha-Bahir* (cf. Toyryla, 2004)

esta siendo la razón para la creación del mundo. Ein sof se retiró, entonces, de su centro, y este centro de luz se retiró desde el centro hacia los costados, y así allí permaneció un espacio libre y un vacío (empty vacuum) (Haqmadah 4:14 citado en Fine, 2003: 128)

En este relato la analogía con la respiración se convierte en retiramiento físico de la divinidad del espacio de la creación, pero se mantiene la explicación de la creación por emanación añadiendo la descripción de un momento pre-creación, además de ciertas características a la persona Divina: Dios infinito voluntariamente desea hacerse cognoscible y por ello hace espacio de aquel lugar donde todo lo abarca para la creación. Con esta misma connotación, Moisés Cordovero en el siglo XVI retoma esta narración para edificar el mito del *tzimtzum* antes de la creación y añadir ciertos matices que hacen de la Cábala cordoveriana un parteaguas con la Cábala medieval:

Antes de la existencia de cualquier emanación estaba *Ein sof* solo, y estaba deleitándose en la comprensión de su propia esencia, y eso es, *mishtashea*, alguna intención que nunca conoceremos, porque conocemos no lo que Él es...Sin embargo, después de la emanación de *keter* estaban Él y su nombre solos i.e *Ein sof* «Él» y *Keter* «su nombre», y el deleite (*shaashua*) de *keter* es la comprensión de su propia esencia, y comprendiendo cuanto posible de su Causa. (Cordovero, *Or Yakar* 1:1:4)

Para Cordovero, además de una instancia previa a la emanación, se puede teorizar la actividad divina en ella, la cual es una captación de su esencia efecto del deleite del auto-reconocimiento, asimismo para Cordovero la Voluntad, aunque elemento necesario para la Creación no es cognoscible para el humano sino por vía negativa. El resultado de la emanación es la delimitación de *Ein sof* en un nombre relacionado a la creación y comprensible por la primera *sefirá*, esto por el regreso de la luz en línea recta desde abajo hacia arriba (Cordovero, 1994: 137). En el

apartado anterior se mencionó que Cordovero une las teorías de las *sefirot* como instrumentos y como esencias divinas en su sistema teosófico, para él *Ein sof* se identifica con *Keter* pero sólo en cuanto sirve junto con las demás *sefirot* como un organismo constitutivo con el que «el universo de la creación puede ser iniciado y mediante el cual puede actuar» (Scholem, 1995: 271), de esta manera, las *sefirot* no son el resultado de la contracción sino de la emanación y ellas se contraen para dar lugar a la creación, así se lee en su obra *Palmera de Debora*:

Mediante diez expresiones, esto es sefirot, fue el mundo creado. El bendito sea causó las diez sefirot para emanar, y Él combina dentro de ellas la efusión de la revelación de Su esplendor en su completa unidad para crear el mundo a través de allá. Por medio creó los mundos y las criaturas que están limitados y determinados. Y las diez Sefirot de emanación brillan y están ligadas para la creación, formación y la hechura. (en Novak, 1992: 308).

La recepción del sistema de Cordovero en Safed se dio mediante la obra y vida de Isaac Luria (1534-1572), discípulo de éste que formó su propia comunidad mística. Este reinterpreto gran parte de los elementos del sistema cordoveriano para configurar su propia sistematización. En Italia la Cábala de Cordovero debe su popularidad al mito de *tzimtzum*, este fue recibido como «un rango de significaciones, una constelación de ideas, que reflejan la particular visión de los cabalistas italianos» (Idel, 2015: 31) y, aunque original de Cordovero, es modificado en otra narrativa apropiada de acuerdo a las intenciones de su adaptador en turno; es decir, cada cabalista italiano que decidió seguir la teoría del *tzimtzum* adapta o rechaza el término para explicar ya sea un proceso en el mundo divino que resulta de la Voluntad Divina, o de entender la contracción a la manera neoplatónica (judía). En las que están Menahem Azaria de Fano y Abraham Cohen de Herrera, respectivamente.

En Safed Luria resignifica el mito del *tzimtzum* asemejando el proceso de contracción con una catarsis voluntaria divina por la cual *Ein sof* hace espacio para que exista algo más que él para poder beneficiarlo y para Él mismo purificarse del poder de su Juicio (Fine, 2003: 130). El resultado de esta contracción son cuatro mundos emanados en línea recta que son restringidos de la luz de *Ein Sof*. Lo cual se entiende como resultado de la limitación divina para hacerles espacio. En el mito de *tzimtzum* en Luria contracción y emanación son simultáneas (cf. Scholem, 1991: 83), Dios no puede replicarse en la Creación, sólo puede restringirse para hacer espacio para ella, en este espacio la luz divina emanada se configura como la figura del hombre primordial o *Adam Kadmon*, siendo «la primera forma en la que la divinidad se manifiesta a sí misma tras el *tzimtzum*» (Scholem, 1995: 265)

Entre el gran número de alumnos de Luria, se encuentra Israel Sarug, quien interesa aquí porque además de ser maestro de Herrera, retoma el mito luriano del *tzimtzum* y añade más aspectos a la instancia pre-creativa, esto es, establecer más elementos en relación con *Ein sof* antes de la contracción y después de esta. Existen datos de su estadía en Safed donde se formó como cabalista con Isaac Luria, tras su partida a Italia inicia un movimiento que departe sustancialmente con otros alumnos relevantes de Luria y exponentes de la Cábala luriana, por un lado, con el de Vital, en Safed, al añadir una eventualidad previa el acto divino de emanación: *sha'ashua* o deleite y otra tras el inicio de éste, llamada *malbush* (vestimenta) (cf. Meroz, 2001: 193), que no es otra cosa que la Torá la cual es «tejida» por las letras del alefato, esto será resignificado por Herrera como se abordará más adelante, éste entenderá el *malbush* como idéntico al *Adán Qadmon* u hombre primordial. Esta separación da como resultado las dos ramificaciones de la Cábala Luriana que distingue Gershom Scholem en *Major Trends in Jewish Mysticism* (1995), las cuales han sido diversificadas en años

recientes por la investigación de Ronit Meroz (1993) quien apunta más ramificaciones y etapas a la escuela luriana.

Por otro lado, se distingue de las interpretaciones de León da Modena en Italia por considerar que Cábala y Filosofía no son disciplinas antagonistas, si no que persiguen la misma verdad universal. Para Modena estos paralelos, sobre todo entre filosofía platónica y la Cábala, eran recientemente originados en la Edad Media tardía Modena en España y eran resultado de una reacción al pensamiento de Maimónides, en cambio, Sarug se inclinaba por la antigüedad de dicha comparación y de la cual señala numerosos predecesores. (Dweck, 2011: 141) Además, la propia escuela de Sarug se fragmenta debido a los cambios en sus enseñanzas que Ronit Meroz (2001) marca en dos grandes fechas, 1592 y 1602 cuando se publica un comentario cabalístico y una serie de exégesis bajo el nombre de *limmudim* (enseñanzas), en una de sus enseñanzas sobre la emanación intitulada *limmudei atzilut* describe que tras la contracción divina producida por el deleite surge una chispa:

Before anything, you should know that the Holy One took delight in Himself (*mishtaashea be-atzmo*), meaning, that He was delighting and rejoicing, and just as it is with a person, so with the Holy One, out of the joy.. • a spark comes to be, and out of the motion, according to the spark, the Torah is created Sarug, *Limmudei Atzilut* (3a)

Esta etapa ha sido designada por la autora como la tercera y última etapa de la escuela sarugiana y muy probablemente en ella, Abraham Cohen de Herrera se encontró como discípulo antes de su reaparición en la comunidad sefaradí de Ámsterdam en 1620, en donde publicará sus tres obras: *Epítome y compendio de la lógica o dialéctica*, *Casa de la divinidad* y *Puerta del cielo*. En resumen, podemos calificar el carácter de Sarug y su obra en palabras de Ronit Meroz «la naturaleza innovadora

de su pensamiento es incuestionable. No sólo añadió detalles a la descripción ontológica precedente a él, sino que la complementó con una nueva capa [ontológica, es decir el *malbush* o vestimenta]» (paréntesis míos, 2000: 271) El Hombre Primordial no tiene un papel relevante en el sistema sarugino, en cambio para su alumno, Abraham Cohen de Herrera, es el primer efecto tras el *tzimtzum*:

En sof, la Causa Primera, produjo a Adán Qadmón, su inmediato y perfectísimo efecto, determinando su infinita eficacia o potencia, y causando determinado ser y efecto, y como el Rab (Luria) metafóricamente dice, haciendo *simsum*, o encogiendo y estrechando su infinita luz, que se extendía sin algún límite o término, y dejando en medio de ella un espacio, lugar o casi vacío, mas no sin algún rastro, impresión, o estampa de su precedente, y en sí remotada y encogida luz, al cual espacio o casi vacío, comunicándose y extendiéndose de nuevo (...) sino por un lado, y como por un sutilísimo canal y tránsito, le dio forma, ser y eficacia, produciendo un nombre cuadrilátero e inefable que llaman de la *havayá* y esencia. (PC, VII, 8)

Herrera retoma los términos *malbush* y *sha'ashua* para explicarlos como actividades anteriores a *Adán Qadmon*, se sirve del mito luriano y de los elementos saruginos para explicar la ontología divina, alejándose del lenguaje metafórico tras señalarlo y diferenciarlo del discurso especulativo propio. Lo que dota a su sistema de una intencionalidad objetiva distinta a la de los cabalistas lurianos que prefieren, como hemos visto, la narración simbólica. En su obra, a partir del evento de contracción o *tzimtzum*, también identificado como el resultado del proceso auto-erótico, *sha'ashua*, en la divinidad, se distinguen claramente dos mundos: el incausado y el causado. El primero, supone un Dios que precede a cualquier creación, es decir, una divinidad eterna e infinita que no conoce principio ni fin, y el segundo, un punto de inicio

en tanto que se relaciona a una Primera Causa³¹. Estos dos aspectos deben entenderse de la divinidad, correspondiendo cada uno, respectivamente, a *Ein sof* y a *Adán Qadmón* u hombre primordial, éste es «la forma de la fase inicial del descenso divino al espacio creado, a través del cual la luz divina emana y construye los demás mundos cósmicos» (Magid, 2002: 22) de las sefirot; en el lenguaje herrero esta metáfora será explicada como un proceso en la divinidad misma, *shaashua*, para dar origen a su pensamiento, así Dios pasa de ser un Dios impersonal a uno personal mediante su auto-contemplación; lo que responde a aquella disputa acerca del carácter impersonal de Dios antes del *tzimtzum* (cf. Scholem, 1999: 122) y posiciona lo que pudiese aparentar ser un sistema teosófico en los límites metafísicos, pues utilizando la teología negativa propia del neoplatonismo y otras formas de predicación de la divinidad explicita las características de *Ein sof* y las relaciones causales de este con la creación, todo esto será tratado a profundidad en el capítulo siguiente.

Conclusión

El carácter teosófico de la Cábala integra discusiones comunes a teología y filosofía, el cual puede definirse, en términos generales, como una búsqueda por el conocimiento de Dios. Mediante la convivencia de las ideas filosóficas imperantes en los círculos árabes y la retroalimentación entre éstos y los círculos rabínicos y filosóficos judíos es posible identificar algunos aspectos constantes en los diversos discursos de los que se conforma el discurso cabalístico.

Resulta de interés la adaptación de conceptos y temáticas heredadas al rabinismo a través de la convivencia con el kalam que resulta en el kalam judío, el cual impactará el pensamiento de filósofos

³¹ La primera causa en la Cábala y neoplatonismo judío medieval aparece como término en las traducciones de los hermanos Tibbon. Señala Beltrán que en el Tikkunei del Zohar se expresa 'Illat 'al kol ha-'illot la cual sigue la fórmula de ibn Tibbon desde su traducción de la Guía de Perplejos, pero también es común encontrar en otros cabalistas las fórmulas 'Illat ha-'illot en Recanati y sibba ha rishonah en ibn Ezra.(cfBeltrán, 2016: 32)

y teólogos judíos (Saadia Gaón, Isaac Israeli, bar Hiyya). La filosofía judía se influencia, principalmente, de las tendencias Mutazilitas y su énfasis en la discusión por la materia pre-existente. Dicha discusión permitió la integración de la emanación neoplatónica en el margen de la creación desde la nada tradicional a las religiones monoteístas basadas en Génesis.

El principal exponente de la integración en la filosofía judía de ambas corrientes es Isaac Israeli. Para Israeli, la armonización de creación y emanación es posible por la propia estructura de la creación. Israeli retoma la jerarquía de hipóstasis emanadas plotinianas Uno-Intelecto-Alma, pero entre Uno o Creador y el Intelecto posiciona dos sustancias creadas que conforman al Intelecto: primera materia y primera forma.

Paralelamente a la formación del discurso filosófico propiamente judío, en el marco de la literatura especulativa judía aparece el *Sefer Yetzirá*, texto fundamental de reflexión de los primeros círculos cabalísticos y que dará lugar a la terminología cabalística, a saber: las *sefirot* y Dios como *Ein sof*. Este, además de representar otra fuente para temas comunes referentes a la discusión por la creación, genera algunos comentarios filosóficos por parte de filósofos como Saadia Gaon que influyen directamente a los círculos cabalísticos primeros y los comentarios a este texto sobre éste.

Las temáticas constantes en toda la teosofía cabalística serán delineadas a la par de la evolución de la Cábala y sus diferentes escuelas, éstas contraponen dos consideraciones: (1) la discusión por la multiplicidad de las *sefirot* y la manera en la que éstas se integran a la unidad divina, es decir, si éstas son esencia de la divinidad. (2) las *sefirot* como instrumentos de la divinidad, lo que significa que éstas son distintas a ella. Sumado a ellas, se encuentra la preferencia por integrar conceptos filosóficos en el esquema sefirótico, tal y como atestiguan las

primeras escuelas cabalísticas a las cuales en años recientes se ha vuelto la atención para ver el uso de terminología filosófica (Dauber, 2012; Wasserstrom, 1996; Toyryla, 2004; Idel, 2005 y otros).

La integración de ambas tendencias, el esquema neoplatónico y el esquema cabalístico, fue característica de algunos cabalistas anteriores a Herrera Alemanno, Cordovero y Sarug, el maestro de Herrera. Todos intentan armonizar las dos descripciones de las *sefirot* como esencias y como instrumentos, para ello, los últimos se valen de la adhesión del mito del *tzimtzum*, el cual se populariza con la cábala luriana, a partir de la idea de contracción en el nuevo esquema cabalístico, se identifica, de nuevo como en la escuela de Gerona, la primera sefirá con el Intelecto divino o pensamiento divino.

Además del mito de *tzimtzum*, la consideración cordoverinaitaliana de las sefirot como instrumentos y esencias divinas, el sistema de Herrera retoma los conceptos de *malbush* y *sha'ashua* de los sistemas cordoverino y sarugino. El último concepto sirve para explicar la volición divina como fundamento de la creación y el primero, la creación de un sustrato para la creación distinto de la divinidad, pero identificable con ella. En *Puerta del Cielo*, a partir del evento de contracción o *tzimtzum*, también identificado como el resultado del proceso auto-erótico, *sha'ashua*, en la divinidad, se distinguen claramente dos mundos: el incausado y el causado. El primero, supone un Dios que precede a cualquier creación, es decir, una divinidad eterna e infinita que no conoce principio ni fin, y el segundo, un punto de inicio en tanto que se relaciona a una Primera Causa. En adelante, es preciso describir los procesos causales y creativos y la manera en que se relacionan con el conocimiento de la divinidad en el sistema herreriano.

2. LA CÁBALA DE HERRERA

La figura de Abraham Cohen de Herrera (c.1564-1635) ha sido considerada como un parteaguas entre los sistemas teosóficos medievales y los sistemas causales metafísicos de la Edad Moderna temprana por algunos (Beltrán, 2016); como una combinación de las doctrinas escolásticas con las neoplatónicas (Saccaro, 1985) y como un tratado centralmente neoplatónico en el que la Cábala es sujeta y reducida al esquema filosófico (Altmann, 1982).

Si bien la obra de Herrera comprende una sistematización de las influencias anteriores a él, no tiene como objetivo reducir la Cábala al lenguaje filosófico, sino lograr una sistematización de la doctrina probablemente como efecto de un afán universalista heredado del Renacimiento y manifiesta en la integración del mito cabalístico, por naturaleza simbólico, en un lenguaje disciplinario que retoma la tradición filosófica: *En sof* es considerada la Primera Causa, *Adán Qadmón*, la causa de causas o el primer efecto y las *sefirot* los efectos o manifestaciones de *En sof*.

Una tarea de esa naturaleza no es novedad en la Cábala, como se mencionó en el capítulo anterior, desde la Cábala de Gerona se retomaron conceptos filosóficos para dar luz sobre conceptos propios de la tradición judía en el contexto cabalístico. En cambio, la sistematización de la tradición sí representa un giro en el género de los tratados cabalísticos.

En este capítulo se presenta la Cábala de Herrera bajo una perspectiva dialéctica en la que, primeramente, se retoma la discusión entre Safed e Italia antes referida, para colocarlo en ella y describir las características que comparte de ambas, documentando su biografía y las discusiones sobre su auténtica pertenencia al círculo sarugino con los últimos datos recabados hasta la fecha.

Después, se habla de la obra de Herrera, la relevancia de ésta para la época y épocas posteriores, así como de la influencia que tuvo sobre la filosofía occidental del siglo XVII. En este mismo apartado se caracteriza a *Puerta del Cielo* dentro del género denominado por Wolfson *tratados euclideanos* y se puntualizan las innovaciones teóricas consecuencia de la integración del método hipotético-dialéctico procleano.

Además, se elabora una descripción del tratamiento de *Ein sof* mediante la interpretación metafórica del mito cabalístico; la manera en la que dialoga con la tradición anterior y cómo es integrado en la sistematización. Dicho concepto sufre una serie de reconsideraciones conceptuales a través de la armonización de doctrinas que parecieran contradecirse: por un lado, la Cábala medieval niega todo atributo positivo de *En sof*; por otro, la Cábala luriana atribuye ciertos movimientos pre-creativos que explican procesos internos de la divinidad.

Por último, se describe la relación de *En sof* como Causa Primera con *Adán Qadmón*, el primer efecto de la emanación y cómo se configura como un productor de efectos inferiores. Considerando en primer lugar, el sistema causal de Proclo y, en segundo lugar, el Demiurgo en la tradición platónica; lo anterior, posibilita nuevos caminos de interpretación del sistema herreriano y somete a debate las lecturas cristológicas sugeridas de *Puerta del Cielo* (Necker, 2007; Idel, 2008). Sólo es posible apreciar la complejidad causal del sistema herreriano si se desmitifica el adjetivo neoplatónico en la obra del autor.

2.1. Abraham Cohen de Herrera entre Safed e Italia. El cabalista y su recepción en la historia de la Cábala y de la filosofía

Abraham Cohen de Herrera nació como Alonso Núñez de Córdoba en los 70's del siglo XVI, algunos biógrafos sitúan como lugar de nacimiento la comunidad sefaradí de Lisboa que se había asentado en el reino de Portugal tras la expulsión de España; consideran que

perteneció a una familia de conversos y fue sobrino del agente comercial del Sultán de Marruecos, Juan de Marchena de Venecia, con quien trabajó como comerciante hasta su captura en Cádiz por las tropas de Essex en el año de 1597, dato que se confirma en la investigación de Richard Popkin³².

Tras la captura es trasladado a Inglaterra, en donde permanece preso hasta 1599 y desde ese año hasta 1622, año en el que se registra en Ámsterdam como casado con su prima (Krabbenhoft, 2002: 17) no se tiene rastro de su vida. Durante esos años probablemente estudió con Israel Sarug, como el mismo Herrera informa en la introducción de *Puerta del Cielo* «Lo compuso y fundó en lengua española el docto y eminente S. Abraham Cohen de Herrera, que le aprendió de su maestro Israel Saruq, discípulo de H.H.R. Isaac de Luria, de feliz memoria.»

Hasta hace algunos años, con las investigaciones de Krabbenhoft (1994 y 2002) y de Ronit Meroz (2001) dejó de dudarse de la veracidad de este dato, lo cual era generalizado por las aseveraciones de Gershom Scholem (1995), que resultan infundadas una vez advertida la clara continuidad terminológica de Sarug, sólo posible mediante el contacto con éste en alguna de las etapas de desarrollo de su teoría cabalística, pues éstas serían sistematizadas y publicadas después de 1602 en Italia por Ezra de Fano (Meroz, 2003: 103).

Resulta complicado establecer exactamente las fechas de contacto entre Sarug y Herrera por la poca documentación de la vida de ambos, para Krabbenhoft (2002) Herrera es alumno de Sarug en los años que habitó en Hamburgo. Para Ronit Meroz (2000) cuando el último habitó en el norte de Italia, basándose en dos razones documentadas: (1) utiliza términos que sólo se encuentran en las últimas etapas de desarrollo de

³² Richard Popkin dedica un artículo sobre la vida de Herrera y cómo puede asociarse a la figura del judío mercader de Venecia en la obra de William Shakespeare. Véase Popkin (Otoño, 1989) "A Jewish Merchant of Venice" en *Shakespeare Quarterly* Vol. 40 no 3, 329-331

la escuela sarugina, tales como: *malbush* y *sha'ashua*³³; y (2) para ambos (Herrera y Sarug) el mito del *tzimtzum* merece un tratamiento metafórico y no literal³⁴, contrario a lo considerado en la escuela luriana. Herrera señala Ragusa como el lugar en donde estudió con Sarug, se lee en el libro octavo de *Puerta del Cielo*: «Y esta no es invención o pensamiento mío, sino sentencia del Hakam Saruq, mi maestro, que respondiendo a la misma objeción y duda que yo le propuse, en Ragusa, ciudad de la provincia del Ilírico» (322).

Además, es relevante el hincapié de Herrera en ser discípulo de Sarug por el conocimiento filosófico documentado de éste, que bien podría haber influenciado a su alumno (Altmann, 1982: 186). Resulta impresionante la cantidad de autores mencionados en *Puerta del Cielo* que revelan «muchos años de intensivo estudio de trabajos antiguos, medievales y renacentistas, incluyendo las más recientes publicaciones de la época. Algo que se demuestra en su conocimiento de los temas en boga de las escuelas italianas.»(Altmann, 1982: 319). Razón por la que fue comparado con Ficino y Pico (Altmann, 1982; Krabbenhoft, 2002 y Beltrán, 2015 y 2016), sin embargo, como se mencionó anteriormente, este interés universalizante existía en la historia de la Cábala desde la teosofía de Menahem Recanati en el siglo XIII³⁵.

A causa de la naturaleza universalizante de *Puerta del Cielo* propia de los tratados que buscaban demostrar la *Prisca theologia*, Krabbenhoft (2002) afirma que la obra de Herrera tuvo gran impacto en pensadores como Baruch Spinoza, Leibniz, el círculo de platónicos de Cambridge y

³³ Miquel Beltrán en la introducción a su edición de *Puerta del Cielo*, distanciándose de lo expuesto por Ronit Meroz y siguiendo a Shaul Shatil, asegura que estos términos ya se encontraban en desarrollo en el sistema de Cordovero, pero Sarug las modifica por sus motivaciones comparatistas entre filosofía y Cábala. Sin embargo, Herrera distingue claramente con el sistema cordoveriano. sobre estos conceptos se volverá más adelante.

³⁴ por esta postura Ronit Meroz (2000) considera que en la primera generación de los discípulos de Luria muchos prefirieron unirse a la de Sarug (197)

³⁵ A este respecto, algunos autores han señalado que esta característica de la Cábala herreriana la sitúa fuera de la tradición propiamente cabalística, pero con este argumento esa tesis se comprueba como inapropiada.

los idealistas alemanes (30) debido a las traducciones en latín y hebreo, a cargo de Isaac de Aboab, alumno de Abraham Cohen de Herrera y maestro del joven Baruch Spinoza, que la hicieron accesible durante los siglos posteriores a su muerte, pero fueron estas mismas traducciones las que generaron una comprensión discordante del contenido de la obra.

La producción cabalística de Herrera se limita a dos tratados intitulados *Casa de la Divinidad* y *Puerta del Cielo* a los cuales se suman dos tratados sobre lógica, *Libro de las definiciones* y *Epítome y Compendio de la Logica o Dialéctica*, este último el único trabajo publicado durante su vida, todos fueron publicados tras la muerte de Herrera y sólo por encargo de éste a Isaac Aboac a quien heredó una gran cantidad de dinero para la impresión y traducción de sus obras al hebreo y al latín. Sacaro del Buffa (2002) plantea que los trabajos cabalísticos de Herrera permanecieron desatendidos en vida de éste porque

aunque la comunidad judía de Ámsterdam estimaba a Herrera por su sabiduría y conocimiento, parece haber sido menos famoso que otros escolares de la misma religión como Menase ben Israel (su alumno, amigo y maestro de Spinoza), Saul Morteira, Elias de Medigo, quien migró a la capital de los países bajos a principios del siglo XVII. De hecho, mientras que los otros publicaron sus trabajos en vida, Herrera esperó en vano ver en impreso su obra cabalística más importante, *Puerta del Cielo*, la cual ya había sido terminada al igual que su otra obra cabalística *Casa de la Divinidad* (paréntesis míos, 13).

En otro tono, Miquel Beltrán (2016) considera que la indiferente recepción de los tratados cabalísticos se debe a las ideas de los judíos italianos no cabalistas que seguían la postura de León de Modena, quien mostraba un rechazo total ante las prácticas cabalísticas (8); esto explica, además, la aceptación en otros círculos no-judíos de la obra de Herrera como demuestra la aparición de fragmentos de *Puerta del Cielo* en

Kabbalah Denudata, un compendio con los textos más importantes de la Cábala a cargo de Christian von Rosenroth publicado en 1684, la traducción estuvo a cargo de Anne Conway³⁶, integrante del círculo de platónicos de Cambridge en el que figuran: Robert Fludd, Francis Mercury Van Helmont y Henry More, entre otros.

Lo que importa resaltar aquí, más que una detallada comparación con aquellos filósofos que adaptaron a Herrera, es la aceptación del sistema herreriano en la filosofía occidental en comparación con la del pensamiento judío, la cual responde, según Krabbenhoft (1994: 131) y con quien concuerdo, a los intereses generales de la sociedad europea durante el siglo XVII: por un lado, las crisis sociales y la reforma protestante habían generado un ambiente escatológico, en ambientes intelectuales se prefería el hermetismo que apuntaba a figuras mesiánicas como el caso de Shabbetai Tzvi³⁷.

Sin afán conclusivo, me inclino a ver el eclipse de Herrera en la comunidad judía y en la historia de la Cábala como producto de la aceptación no-judía y la traducción y adaptación de sus textos en otros contextos por los que se ha malentendido la obra de Herrera a lo largo

³⁶ Muy probablemente el contacto con la obra de Herrera sirvió a Lady Conway para la configuración de su cosmología espiritualista (cf. Popkin, 1990: 97-114). Como bien ha notado Hernan Mazketivich en su artículo intitulado La influencia de Abraham Cohen de Herrera en la Filosofía Natural del siglo XVII: su impronta en los Principia Philosophiae de Anne Conway (2015) el efecto que la obra de Herrera tuvo en la de Conway es evidente en la subordinación ontológica de Cristo a Dios que asemeja a la de Adán Qadmón a Ein sof. Conway y Herrera consideran a las entidades subordinadas, Cristo y Adán Qadmón, como la expresión del Logos o Sabiduría divinos y, simultáneamente, arquetipo de todos los principios de las cosas, éstas son creadas «simultáneamente en un sólo acto por el cual Dios crea una sustancia intermedia que es a la vez consustancial al creador y a la vez substrato de la futura pluralidad del mundo» (367). Aunque la lectura de Conway al sistema herreriano que ofrece Mazkevitich es afortunada al principio herreriano de Adán Kadmón el cual puede ser llamado Intelecto divino y causa de causas sinónimamente, se distancia de éste porque 1) Adán Kadmon no tiene connotaciones mesiánicas para Herrera, éste es sólo una interfaz entre los dos mundos (cf. Krabbenhoft, 2002), y 2) no es una sustancia completa sino siempre dependiente de la Causa Primera o Ein sof, sobre esto se ahondará en un próximo apartado.

³⁷ Shabbetai Tzvi fue iniciador de un movimiento mesiánico, el shabbateísmo, en el que él se proclamaba como el mesías, en 1666 fue encarcelado bajo el poder del imperio otomano y se convirtió al islam. Gershom Scholem (1976) es autor de una biografía de este personaje intitulada Sabbata Sevi: The mystical Messiah, 1626-1676.

del tiempo. Una actitud generalizada entre aquellos que se han acercado al sistema herreriano es leerlo bajo la lupa panteísta. El germen de esta interpretación se encuentra desde el siglo XVIII en los escritos de Solomon ben Maimón quien advirtió la posible influencia de Herrera en Spinoza.

Maimón identifica la relación entre la sustancia y el modo en la filosofía de Baruch Spinoza con la auto-limitación divina, *tzimtzum*, y la considera un concepto unívoco en la Cábala en general debido a su desconocimiento de ésta (Melamed 2004: 68). Esto significa que Maimón toma el concepto de *tzimtzum* luriano, lo traslada a Herrera y lo asemeja al proceso mediante el cual la sustancia se reparte en sus distintos modos en el sistema spinozista. En donde se identificaría a *Ein sof* con la sustancia y a las sefirot con los modos³⁸.

Baste decir que esta comparación no puede ser tan fácilmente establecida entre Spinoza y Herrera lo cual se fundamenta mediante ciertos puntos:

1) ambos sistemas metafísicos parecen atender al problema de la unidad de Dios desde distintas estructuras teóricas: el sistema metafísico de Spinoza es un intento por responder al problema de la unidad de Dios a través de la causación aristotélica (cf. Melamed, 2004: 68), mientras el de Herrera es un sistema neoplatónico que se adscribe a la tradición causal procleana (en la que se conjuntan neoplatonismo y aristotelismo).

2) Ya en el capítulo anterior, señalé que los sistemas teosóficos eligen entre una u otra teoría de explicación del proceso de creación, a saber: creación ex nihilo, creación desde materia pre-existente, y el

³⁸ La discusión por el significado de estos conceptos en la metafísica spinozista es aguda. Sin embargo, cabe señalar que la relación entre los conceptos cabalísticos y los spinozistas ha sido señalada por Melamed (2004) y Di Poppa (2006) por la descripción que Herrera hace de las sefirot como expresiones o manifestaciones de *En sof*, que sería correlato de los modos siendo predicaciones de la única sustancia. En años recientes se ha interpretado la relación entre modos y la sustancia en un lenguaje causal (Di Poppa, 2013 y Melamed, 2012) que podría haber sido influenciado por Herrera en algunos aspectos.

emanacionista neoplatónico judío que entrelaza creación ex nihilo con emanación; sin embargo pareciera que para Spinoza es innecesario distinguir si se adscribe a alguno de éstos o si retoma el emanacionista neoplatónico griego, los motivos de esta elisión metodológica por parte de Spinoza superan los objetivos de esta investigación ³⁹, pero manifiestan las diferentes intenciones metodológicas entre ambos⁴⁰.

3) Estas diferencias metodológicas responden a dos posturas contrarias frente a los mismos razonamientos. Giuseppa Saccaro del Buffa (1988) identifica que éstos son respuestas a aporías de la creación presentes en la filosofía medieval, pero Herrera se adhiere a la idea monoteísta de una Causa Primera trascendental que, por emanación, produce un primer efecto perfecto y capaz de crear otros efectos menos perfectos; mientras que Spinoza rechaza la creación ex nihilo y se distancia de los modelos neoplatónicos al acuñar un concepto «radical de la inmanencia divina en los efectos» (Buffa, 1988: 71). Asimismo, significa diferente el infinito y perfección de Dios.

Pese a estas diferencias recientemente las investigaciones de Miquel Beltrán y de Yitzhak Melamed sitúan a Herrera como influencia de la metafísica spinozista, pero obvian el pasado cabalístico y filosófico al que el autor alude en numerosos pasajes de *Puerta del Cielo*.

En líneas anteriores mencioné que la obra de Cohen de Herrera ha sido leída como una obra meramente neoplatónica en la que la Cábala es sujeta al discurso filosófico. Alexander Altmann (1982) y Krabbenhoft

³⁹ Para un estudio detallado de las relaciones entre ambos leáse el artículo de Melamed (2004) Salomon Maimon and the rise of spinozism in German Idealism en *Journal of the History of Philosophy* 42 (1) pp. 67-96 y para conocimiento de los elementos judíos en la filosofía de Spinoza el volumen editado por Heidi Ravven y Lenn Goodman *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* (2002)

⁴⁰ Giuseppa Saccaro del Buffa Battisti (1985) establece que la elaboración de la teoría de la creatio ex nihilo de Herrera es rastreable como influencia en los tratados de juventud de Spinoza, tales como el Tratado breve y Los principios de la filosofía de Descartes, este tópico, por más interesante que me resulte, excede los objetivos de la presente investigación. Sirva decir, que en este artículo del Buffa corrobora la hipótesis aquí establecida. Véase también Francisca di Poppa (2002) "God Acts from the Laws of his Nature Alone: From the nihil ex nihilo axiom to causation as expression in Spinoza's metaphysics"

(2000) asemejan a Herrera con Ficino en la búsqueda por afinidades comunes entre filosofía, teología y teosofía en el mundo antiguo y medieval. Si bien el impacto que tuvo la *prisca theologia* en la exposición herreriana es relevante debido a la innovación discursiva cabalística, resulta de mayor interés atender la manera en que la búsqueda renacentista por universalidad configura una interpretación propia del platonismo para explicar problemas teológicos.

Como consecuencia de esto, se hace evidente la distancia entre Ficino y Herrera en lo que respecta a las posturas filosóficas y a la escuela neoplatónica preferida por cada uno y la afinidad entre ambos sería por una búsqueda por demostrar la continuidad de la tradición platónica. Para⁴¹ Herrera, Dios puede ser descrito mediante atributos apofánticos y catafánticos, por el contrario, para Ficino la única manera de describir a Dios (conocerlo) es mediante la negación de cualquier atributo (Vanhealen, año: 309; Allen, 2014: 370), asimismo, rechaza que la doctrina de la Causa Primera o Primer Principio aristotélica pueda describir de la misma manera que el Uno platónico a la divinidad. La postura de Herrera respecto al Primer Principio parece asemejarse más a la del estudiante de Ficino, Pico della Mirandola⁴², quien lo considera como totalmente trascendente.

No debe olvidarse que ambos filósofos fueron lectores de los autores neoplatónicos y a partir de una lectura cuidadosa de los pasajes donde aparecen referidos estos dos autores en *Puerta del Cielo* evidencia más un ejercicio de diálogo y concesión por parte de Herrera que una adaptación de sus fundamentos teóricos. Si se ve el ejercicio de Herrera

⁴¹ En este sentido, considero, que se refiere Altmann a la tarea comprensiva de Ficino y della Mirandola, en la búsqueda por una *philosophia perennis*. Y no atribuyendo sistemas iguales para ambos autores. Véase Altmann,

⁴² Esta observación ya fue hecha por Altmann, sin embargo, precisar en el neoplatonismo al que alude Pico della Mirandola, enfatizando en la influencia que el pensamiento de Medigo tiene en este y atender las interrelaciones entre la Cábala y la filosofía renacentistas ofrecen, como ya he insistido suficientemente, una nueva perspectiva de la labor herreriana dentro de la historia de la Cábala y la filosofía.

como una discusión con otros lectores platónicos se establece una mayor posibilidad interpretativa, además es imperativo, atender la figura de Proclo en la Cábala luriana italiana, cabe resaltar que Sarug fue un lector de Proclo y, quizás, abrió brecha en una nueva manera de organización textual de los tratados cabalísticos (Altmann, 1985: 195 y Meroz, 2003: 102)

2.2. *Puerta del Cielo: un tratado euclideano/procleano cabalístico*

Una de las características más peculiares de *Puerta del Cielo* es la organización del texto a manera de un tratado geométrico que recuerda a los *Elementos de Teología* de Proclo y los *Elementos* de Euclides, esto es: un texto organizado en definiciones, postulados, nociones comunes o axiomas y proposiciones. Probablemente la elección de una estructura tal responde a dos intenciones por parte de Herrera: 1) sistematizar *à la Proclo* la tradición cabalística y 2) continuar la tradición platónica reinterpretada mediante el Renacimiento italiano, actitud que responde a una incorporación de Proclo en la filosofía medieval y renacentista.⁴³

Ahora bien, podría considerarse como lugar común hacer hincapié en la influencia del neoplatonismo y en la manera en cómo permea el desarrollo de la Cábala desde sus inicios en Gerona, sin embargo, esta afirmación por más certera necesita acotaciones: al hablar de neoplatonismo deben considerarse la cadena de transmisión dentro de la Cábala y las lecturas y adaptaciones de éste que influenciaron determinadamente el rumbo de la Cábala premoderna en Italia. Alexander Altmann (1985) refiere que el platonismo evidente en la obra de Herrera dista de la intención de Sarug o cualquier otro cabalista luriano; como consecuencia atribuye dicha característica a la influencia

⁴³ Cabe llamar la atención sobre el género de tratados de definiciones popularizado en la Edad Media en donde encontramos tratados como el *Liber de Causis*, el *Liber viginti quattuor philosophorum*, el *Liber de sapientia philosophorum* y otros, este género será de gran influencia para . Véase la introducción a la edición española de *El libro de los veinticuatro filósofos*, para un estudio crítico del género y el libro véase Françoise Hudry (1977) - la autora ha intentado atribuir la autoría a Mario Victorino (s.IV). También Baumker (1913). La influencia de este texto en la Cábala fue sugerida por Scholem en *Major Trends*

renacentista. Estudios posteriores (Fine, 2005 y Meroz, 2002) han demostrado la postura sarugina frente a la filosofía, el mismo Altmann (1985: 326) parece contradecirse sobre este punto.

Esta característica es relevante pues al atender la estructuración de *Limmudei Atzilut* de Sarug se comprueba que la tradición platónica impacta también el renacimiento judío hasta el Barroco⁴⁴ no sólo en hacer del pensamiento uno de corte neoplatónico, sino en la intención por sistematizar. Como menciona Necker (2016) la obra de Sarug se encuentra organizada como un tratado de elementos al igual que la de Herrera, dicha estructura sirve para exponer sistemáticamente los contenidos de la Cábala. Esta presentación textual es una adaptación de los *Elementos de teología* de Proclo, quien a su vez la adapta de los *Elementos* de Euclides.⁴⁵

⁴⁴ Para Moshe Idel en «Conceptualizations of tzimtzum in Baroque Italian Kabbalah» (2015) y Gerold Necker (2011) en *Kabbala im Barock* es necesario distinguir entre el Renacimiento y el Barroco como dos épocas consecutivas en las que una serie de cambios sociales sucede gradualmente teniendo impacto en la recepción de contenidos cabalísticos, para Idel el Barroco permite las conceptualizaciones metafórica y literal del mito luriano (28-29); para Necker, el barroco y el Renacimiento comparten cosmovisiones y el primero es más una característica estructural en el sistema herreriano que se refleja en los conceptos cabalísticos y su superposición con la filosofía (227-228). En este mismo orden de ideas, David Malkiel (Invierno, 2013) considera el Barroco como un periodo de crisis sociales y culturales que sirvió como transición para grandes cambios en las tradiciones judías (108). David Ruderman (2010) Considera el inicio de la modernidad temprana judía desde la segunda mitad del siglo XV (1572, la fecha de la muerte de Isaac Luria). He decidido seguir la distinción de Necker e Idel para fines históricos, de esta manera, Sarug formaría parte de esta época de transición junto con las escuelas lurianas en Safed posteriores a la muerte de Luria. En cambio, Herrera, permanece un autor de la modernidad temprana.

⁴⁵ Resulta complicado determinar si Herrera o su maestro, Sarug, tuvieron acceso a las obras de Proclo de manera directa o si éstas les llegaron por terceros. En la Italia renacentista circulaban las traducciones latinas de Guillermo de Moerbeke (m.1286) de los *Elementos de Teología* y es de conocimiento que Ficino y Pico accedieron a copias de los manuscritos griegos de los comentarios de Proclo. En el siglo XVI se realizó una nueva traducción del Comentario al Parménides por Nicolaus Scutellius. En este mismo siglo, comenzó a circular una traducción del comentario al primer libro de los Elementos de Euclides, se sabe que Pico poseía una copia del griego. La influencia de Proclo puede deberse a 1) la convivencia de judíos con renacentistas a quienes ayudaban con traducciones y estudio de latín, griego y hebreo, tal como evidencia la vida de Alemanno, quien fuera maestro de Pico. 2) Existe también evidencia de la circulación de la traducción latina del comentario al Parménides en Inglaterra en la Edad Media (véase Steel, 2001: 83-84), lugar donde Herrera pasó algún tiempo de su vida y donde pudo adquirir conocimiento de este texto. 3) Una última posibilidad, más especulativa que las anteriores, es la posible influencia de Proclo en Sarug y/o Herrera a través de un conocimiento heredado por los integrantes de la escuela de Safed y la interacción que tuvieron con las escuelas de traducción del imperio Otomano.

Luis Vega en la introducción a los *Elementos* de Euclides (1991) manifiesta que los tratados de elementos o los tratados elementales eran un género de textos didácticos iniciado por Hipócrates de Quios hacia el siglo V a.e.c, la innovación del tratado de Euclides yace en el perfeccionamiento de la estructura del género, el cual tiene como objetivo la presentación de los principios de una disciplina, en el caso de Euclides la geometría, «que constituyen la base de partida sobre la que se teje la trama deductiva de las demás proposiciones como un cuero sistemático de conocimientos» (22)

Gerson y Martijn (2017) señalan que la apropiación de este género por Proclo responde a una búsqueda de sistematización científica (45-48), mi argumento sostiene que Herrera continúa la innovación de su maestro, Sarug, quien intentó integrar la tradición platónica con la cabalística no sólo a través de la asimilación de conceptos entre ambas disciplinas, como anteriormente la Cábala Medieval y Renacentista intentaron, sino creando un nuevo subgénero de tratados cabalísticos. El cual imita la estructura de los *Elementos de Teología* de Proclo, autor referenciado por Sarug en sus obras (Altmann, 1985: 325) y de quien se sabe fue fundamental para la Cábala renacentista como atestigua Yohan Alemanno.

Si bien el Renacimiento italiano y la labor de integración de su maestro tienen una gran influencia para el pensamiento herreriano es conveniente revisar a detalle la manera en la que adapta, si es que lo hace, a los contenidos cabalísticos el sistema neoplatónico; si tiene como fin una verdadera sistematización como la experimentada dentro del neoplatonismo tardío, con claro ejemplo en los *Elementos de Teología* de Proclo, y la ocurrencia de autores filosóficos, más que denotar un intento de convertir al discurso filosófico el cabalístico, denota un ejercicio muy similar al del Diádoco. Quién hace comparaciones entre filósofos y

autores paganos en sus tratados con vistas a la sistematización de la tradición platónica hasta ese momento.

En la tradición cabalística, las obras cabalísticas se caracterizan por estar organizadas como narraciones simbólicas de los contenidos bíblicos y se asemejan al género rabínico de comentarios, *midrashim*. En el siglo XII Maimónides realiza una modificación de este género rabínico en *Guía de Perplejos*: armoniza el comentario filosófico con el comentario rabínico hablando de los contenidos bíblicos, pero dirigiendo al lector alusivamente a los significados filosóficos de éstos (Robinson, 2007: 294⁴⁶) Esta tradición continuó en la filosofía judía y fue incorporado en el círculo de Isaac el Ciego (Dauber. 2012: 243); de igual manera, en las obras de Abraham Abulafia y la Cábala italiana después del siglo XIII, que es influenciada por las obras de éste (Idel, 1988), la integración de la estructura de los comentarios filosóficos con los comentarios midráshicos es común.

A pesar de ello, el impacto del Zohar en la Cábala medieval y la búsqueda por lo propiamente judío en los círculos cabalistas post-exilio, resulta en un regreso a la estructura de los comentarios rabínicos medievales. Lo que caracteriza a la Cábala luriana es la reflexión en torno a la simbología del Zohar y a la manera en la que los contenidos bíblicos y las tradiciones judías se relacionan con ella; por lo que *Puerta del Cielo* es una *rara avis* dentro del marco de esta Cábala, sin embargo, como se señaló enfáticamente antes, existen estudios recientes donde se adjudica la incorporación de comentario filosófico con comentario cabalístico a Israel Sarug.

Considerar *Puerta del Cielo* como un tratado euclideano ofrece una nueva perspectiva para el estudio del texto, asimismo, permite entender

⁴⁶ Daniel Boyarin desarrolla en *Intertextuality and the Reading of Midrash* (1994): 1-21 a profundidad el desarrollo y adaptación del género midrash a partir de Maimónides; asimismo, Isadore Twersky en «Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry» (1968: 185-207) aborda la influencia del comentario de tradición maimonideana.

mejor el neoplatonismo herreriano. Además de obedecer a una sistematización, revela la adscripción de Herrera a una metodología específicamente procleana para elaborar una metafísica propia de la tradición cabalística. Por una metafísica cabalística me refiero a un sistema causal teosófico en el que se identifica una causa primera con el Dios cabalista.

En líneas anteriores se expresó que la Cábala es un sistema neoplatónico, la creación es una sucesión de emanaciones desde una causa remota, por lo que es necesario discernir entre algunos elementos que distinguen el sistema causal del neoplatonismo tardío, resumidos en las obras de Proclo (Allen y Martijn, 2017) del neoplatonismo plotiniano, he preferido esta oposición pues, por una parte, Proclo representa la suma de la tradición neoplatónica, además de ser referido explícitamente por Herrera; por otra parte, Plotino es el punto de partida terminológico y estructural del neoplatonismo.

El Uno es similar en ambos al ser la causa de todas las cosas y por sólo ser aprehensible mediante la negación. Para Plotino el Uno, que es una unidad simple, es principio de todo lo que no es él, a saber, las hipóstasis inferiores (Intelecto y Alma); sin embargo, evita designar al uno como causa pues esto contradiría su autosuficiencia y simplicidad. Plotino recurre a la imagen del desbordamiento del que surge un ente distinto a él: «El Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada tornóse hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia» (*En V.I, 7-14*)

Al ser generado algo distinto a la unidad el resultado es la generación de la multiplicidad; el Intelecto o Inteligencia (νοῦς) contiene las formas que modelan el mundo sensible y al ser distinto de la unidad, necesariamente tiene que ser múltiple. La explicación sobre cómo el Uno

genera el Intelecto, que es multiplicidad y distinto al Uno, a partir de su autosuficiencia resulta problemática hasta la actualidad y fue una de las principales críticas al sistema plotiniano por parte de Proclo (*In Parm* 1149.24-11501).⁴⁷

Plotino parece resolverla con la teoría de los actos en la que cada hipóstasis posee una actividad interna y otra externa y así la explica: «Es que es una la actividad de la esencia y otra la actividad derivada de la esencia de cada cosa. La actividad de la esencia de cada cosa es la cosa misma en acto; la actividad derivada de la esencia es la que forzosamente debe subseguir a cada cosa, siendo distinta de ella» (En.V.4.2.28-30).

Ambas actividades simbolizan el volver a la causa superior y producir el efecto, respectivamente. Con la imagen del fuego - recurrente para explicar la emanación - Plotino se sirve para explicar el Intelecto, primera hipóstasis, como resultado de la actividad de la esencia de la simplicidad primera y, por ello, distintas entre sí.

Proclo también considera esta doble actividad en las causas y los efectos, pero añade la permanencia o inmanencia, cambiando considerablemente el esquema causal, explica en *Elementos de Teología*:

Cada efecto permanece en su causa, procede de ella, y regresa a ella. Pues de deber permanecer en ella sin procesión o reversión sería sin distinción con ella e idéntica con ella, su causa, pues la distinción implica procesión. Y si hubiera de proceder sin reversión o inmanencia, sería sin conjunción o simpatía por su casa, porque no tendría comunicación con ella. Y si hubiera de regresar sin inmanencia o procesión ¿cómo podría aquello que

⁴⁷ Sigo a John Dillon (1987) en la atribución de Plotino como el sujeto de crítica de estas líneas del comentario al Parménides de Proclo, aunque es difícil determinar si efectivamente se habla de Plotino pues como señala Dillon «esta autoridad (neoplatónica) fue acusada de postular la existencia del uno como resultado del azar, mientras que Plotino la atribuye a la voluntad (Βούλησις). También cf. *In Parm* (2009, Steel, ed.).

no ha recibido su ser de lo superior regresar existencialmente a aquel principio por tanto extraño? (prop. 35)

A pesar de las notables diferencias entre los sistemas de ambos filósofos la identificación de un primer principio trascendente y un sistema causal emanacionista es algo común a ambos. Además de la división tripartita de las emanaciones o hipóstasis superiores que dan origen a las inferiores. Es preciso señalar que *Puerta del Cielo* está organizada tripartitamente temáticamente, esto es, la presentación de los elementos de la causalidad es agrupados en tres grandes temas: (1) *En sof*, (2) *Adán Qadmón* y (3) las *sefirot* y los mundos creados, las cuales, como se abordará más adelante, corresponden los procesos internos de los mundos, mediante los cuales se “avivan”.

Esta característica ha sido aludida por Marie Zovko (2017) como un guiño estructural a su espíritu neoplatónico (398), el cual, considero se evidencia en la presentación de los temas contenidos en el tratado responde a una necesidad del autor por claridad expositiva, si se hace un análisis estructural de la obra, se encuentra: un primer libro con las proposiciones a definir a lo largo de los libros posteriores, seguido de 9 libros en los que la información pretende organizarse a manera de proposiciones, axiomas/aporías y definiciones/soluciones; el último capítulo del décimo libro sirve como una conclusión a lo expuesto en el tratado (cf. Wolfson, 1934: 39). Organización por la que ha sido considerado como un tratado euclideano/procleano; en lo que respecta a la presentación de los contenidos del tratado estos se organizan tripartitamente:

1) se presenta la causa trascendente e incausada, *En Sof*, su naturaleza y cómo actúa. *En sof* se corresponde con el Uno neoplatónico, ambos deben ser simples, indivisos e indivisibles y auto-suficientes (Krabbenhoft, 2002, xxiv).

2) Tras la presentación del Primer Principio del sistema se sigue el relato de la emanación y de la descripción del mito de *tzimtzum*; para Krabbenhoft (2002) esto se corresponde con la procesión neoplatónica que en el esquema herreriano es posible por la creación de un espacio vacío en el que emana *Adán Qadmón*, el primer efecto productor de los siguientes efectos.

3) La explicación de lo producido por el primer efecto o *Adán Qadmón*, una década de efectos que expresan o manifiestan a la Causa Primera a través del intermediario. Las diez sefirot emanadas mediante *Adán Qadmón* que forman los mundos posteriores y creados. Krabbenhoft (2002) considera que esa tercera división del tratado se correspondería con la restauración del mundo, la cual es necesaria a causa de la aparición del mal en el mundo físico. La Cábala luriana denomina este aspecto de la decadencia de los efectos respecto a su Causa remota en una cadena causal como un mito: el del rompimiento de las vasijas.

Sin embargo, la atención central del *Puerta del Cielo* es la reversión de los efectos a la causa, más que una restauración, descrita mediante la metáfora de la luz:

En las causas, esencialmente y por sí subordinadas, no obran las inferiores sino movidas por las superiores, de quien dependen no menos en la operación que en el ser y potencia, como también a las acciones de las inferiores concurren (f. 25r) siempre las superiores, que de ellas son continuamente despertadas, por así decir, combinadas y provocadas, como lo es el macho de su proporcionada hembra, y el agente natural de su bien dispuesto sujeto, a quien correspondiendo se comunica. Con que obrando una causa, obran todas, o sea, que la acción empieza de arriba, y por luz derecha y que desciende, se comunica abajo, o sea, que tenga principio de abajo y suba a lo alto, mediante la luz, que por reflexión se convierte y vuelve. (II, 19)

Debe agregarse que en *Puerta del Cielo* la influencia neoplatónica es evidente en el método cabalístico de Herrera. Marie Zovko ha propuesto en su artículo *Understanding the Geometric Method: Prolegomena to a Study of Procline Influences in Spinoza as Mediated through Abraham Cohen Herrera* (2017) que Herrera adapta el método de *Elementos de Teología* de Proclo, inspirado en el método euclideano; y a mi parecer lo combina con elementos teóricos de los Comentarios al Parménides y al *Timeo*. El método de Proclo ha sido llamado por Zovko *método hipotético dialéctico* que, inspirado en el *método geométrico*, obedece a una estructuración epistémico-ontológica en articulación con la realidad (2017: 407-414).

Este consiste en una aproximación de la hipótesis por parte de Proclo. Una hipótesis es entendida como «un principio de dónde el pensamiento progresa mediante la deducción y síntesis a las inferencias o conclusiones» (Zovko, 2017: 409). Dichos procesos intelectuales serán asimilados, por Herrera con los símiles de la línea y el círculo (véase este texto 3.1.1 y 3.1.2).

Para Herrera, el objetivo de esta adaptación es formular los modos en que somos capaces de conocer a Dios. Él recurre a la dialéctica, pero más que responde a una actitud integrativa por entender el orden de la realidad, desde los elementos superiores a los inferiores (Zovko, 2017: 399). En *Puerta del Cielo* creación y la divinidad son, respectivamente, el nivel inferior y superior de la totalidad de la realidad. La dialéctica en el tratado sirve como herramienta para entender el principio superior a través de procesos analógicos representados mediante lenguaje geométrico. A esto volveré más adelante.

El carácter procleano sirve para condicionar la comprensión del sistema a un ejercicio dialéctico, así se evidencia en la obra lógica de Herrera intitulada *Epítome y compendio de la lógica o dialéctica* (en adelante ECLD):

La lógica imita a la divinidad, se inclina hacia el entendimiento, busca la esencia, obtiene la verdad, reconoce y se identifica con lo bueno, resuelve la multiplicidad en la unidad y divide y distribuye la unidad en la multiplicidad. Ilumina el entendimiento, enciende la voluntad, aguza los sentidos, modera las pasiones, anima la inteligencia, guía a la sabiduría y a la ciencia, y dirige a los humanos, finalmente, hacia la política, economía, así como a la perfección ética e intelectual. (en Necker, 2012: 120)

Mediante procesos analógicos en la realidad se llega a nociones abstractas que permiten reconocer la relación entre Dios y Creación o, como Proclo hace al «reconocer la unidad y la multiplicidad de acuerdo con el principio en el que todo está en todo proporcionalmente a cada uno» (Zovko, 2017: 374); de esta manera, la dialéctica se convierte en un ejercicio de reconocimiento de la presencia divina en los entes creados o lo que es descrito por Proclo como la procesión de la Causa Primera en los efectos.

En el sistema procleano los efectos están contenidos potencialmente en su causa, pero se distinguen ontológicamente de ella; ella, también, se encuentra contenida en sus efectos a través de la tríada imparticipada-participada-participante (ἀμεθεκτον-μετεχομενον-μετεχον): el Uno permanece completamente trascendente mediante su imparticipación, los seres procedentes de él participan en una serie de unidades inferiores. Herrera en el Libro Sexto de *Puerta del Cielo* referencia a Proclo (proposiciones 21 y 97) para explicar la manera en la que *En sof* se relaciona con sus efectos y cómo las sefirot representan a la *infinidad incausada*.

Herrera utiliza el método dialéctico para dar una definición y/o una conclusión a partir de analogías, diferenciaciones y/o negaciones, esto queda ejemplificado en la definición herreriana de *En sof* en el capítulo tercero del libro V:

El ser infinito en perfección y esencia (por distinguirlo del que lo es en duración, presencia, cantidad, número y lo demás) consiste en una negación de toda limitada perfección y esencia, y significa propiamente una suma y absoluta perfección que excluye de sí toda imperfección y falta, y toda la limitada perfección, que en cuanto tal carece y es privada de las demás perfecciones que ni es absolutamente ni en sí contiene, con que absolutamente considerada es imperfecta. (171)

Se parte de la noción común ser infinito o *Ein sof* y se define mediante una negación de su opuesto: una limitada perfección y esencia: *Adán Qadmón*, para poder establecer negativamente su significado y abstraer una imagen mental de aquello que se intenta definir. Para Proclo y pareciera que para Herrera el método dialéctico platónico es idéntico al conocimiento pues todas las ciencias están subordinadas a éste.

La definición de *En Sof* como infinito en perfección y esencia es establecida mediante una exposición que recuerda, además, el proceso para la obtención del objeto de conocimiento de los neoplatónicos, el cual consiste en una jerarquización ontológica y cognitiva. Herrera recupera la interpretación procleana de la analogía de la división de la línea platónica en donde el conocimiento matemático (*dianoia*, *διάνοια*) o pensamiento discursivo tiene una función intermediaria entre la aprehensión directa de la verdad y la realidad (*nous*, *νοῦς* y *noesis*, *νοησις*) y la aprehensión fragmentaria de la realidad guiada por la opinión (*doxa* *δοξα*).

El pensamiento discursivo desdobra el contenido de las puras ideas que se reciben de la realidad mediante capacidad imaginativa y conseguir una representación pictórica mental (Zovko, 2017: 22-23). La *dianoia* *διάνοια* o pensamiento discursivo es en el método igual a la analogía y ambas sirven como enlace entre los extremos, son aquello que se encuentra en medio (comentario de Proclo al *Tim* II, 22, 24-26), con

esto sobre la mesa, se podría aventurar una definición del método hipotético dialéctico, el cual consistiría en expresar el ser y no ser de la misma cosa para obtener su verdadero conocimiento mediante la unión de los extremos.

Entender de esta manera el método procleano y la influencia que tiene en Herrera da luz sobre el énfasis del autor en la distinción entre lenguaje especulativo o meramente expositivo, el lenguaje metafórico y, además, el mítico, este último sirve como herramienta imaginativa para niveles superiores de abstracción del conocimiento expresados mediante lenguaje metafórico o simbólico, que no contradicen ni invalidan al especulativo, sino sirven como herramienta para una mayor comprensión. Esta interpretación del lenguaje de Herrera es contraria a aquellas lecturas que consideran que la atención en el lenguaje metafórico por parte del autor se debe a una negación de la realidad del mito en general, el mito serviría como una simple metáfora para explicar los procesos complejos dentro de una causa primera que no se distinguiría de sus efectos y los contendría a todos a la vez o lo que es lo mismo, la creación estaría contenida en Dios y/o Dios en ésta, sin existir una independencia ontológica entre ambos; lo que resulta en una mala interpretación de los niveles discursivos de Herrera (Melamed, 2017, 2018, y 2019; Beltrán, 2013, 2015 y 2016).

En la tradición platónica el mito sirve como una herramienta heurística, esto es, como un elemento de conocimiento cargado de significado cultural y referencial, y aunque «en su totalidad posee falsedad, hay también verdad en él» (República 377 a 5-6), partiendo de esto puede entenderse que para Herrera el mito de *tzimtzum*, aunque falso, sirve como herramienta de abstracción de los procesos de aquello que nos aparece incognoscible. El lenguaje metafórico es usado por Herrera para explicar aquellas abstracciones en torno a la divinidad o sus sistemas causales, de ahí que proliferen el uso de expresiones tales

como si, casi como si, que denotan analogía y un conocimiento capaz de ser expresado en definiciones y proposiciones. Esta diferencia será más clara cuando en el siguiente apartado se precisen las significaciones y definiciones que de *Ein sof* se realizan a lo largo de la obra, las cuales van desde el lenguaje meramente filosófico, Primera Causa, hasta el cabalístico, *En sof* o dios no revelado; mediante el cual se demuestra un complejo manejo del recurso lingüístico para la comunicación del sistema.

La analogización en *Puerta del Cielo* comprende la comparación entre conceptos cabalísticos distintos y filosóficos para determinar su unidad dentro del sistema cabalístico general. Se hace evidente en la aproximación de Herrera a los dos conceptos fundamentales de la Cábala luriana italiana: *malbush* y *sha'ashua*. Ambos fueron entendidos por Sarug y Cordovero, respectivamente, como elementos intermedios entre el acto creativo y la creación que sirven para explicar una nueva concepción de la emanación y de *En sof* mediante un lenguaje mítico que facilita la diferenciación entre Dios infinito y su acto creativo.

Por un lado, la adición de un concepto como *sha'ashua* permite la comprensión de un infinito dinámico distinto al infinito inmóvil de la tradición cabalística anterior a Safed: esa casi emoción de la divinidad es distinta a su esencia pues es sólo resultado de su acto, de esta manera, acto divino, el efecto de éste y la divinidad son distintos. Por otro lado, *malbush* es identificado por Sarug con la Torah la cual es el principio a partir del cual se crean todas las cosas, incluso las sefirot (Shatil, 2011: 175), en un intento por reunirse los puntos residuos de luz divina con *En sof* después del *tzimtzum*. Como bien señala Shatil (2011) para Sarug, a diferencia de la Cábala safediana, el mito del *tzimtzum* representa una reducción y separación ontológica entre *En sof* y la Torá o *malbush* que explica cómo las sefirot son creadas ex nihilo (179) por la voluntad de

reintegración y ya no como emanaciones (como lo sería en Cordovero o Luria).

Herrera retoma sin modificaciones el concepto de *sha'ashua*: es un «casi movimiento de gozo y alegría» en la Primera Causa (VII, 11), «[un] casi salir de sí (...) y casi movimiento con que (aunque en sí, y totalmente lo mismo que ella propia) parece que difiere de sí (...) que por su entendimiento o más alto modo de conocer, y que es su misma infinidad y existencia, se refiere y relata la Causa Primera a sus futuros efectos» (VII, 10). Es interpretado como la relación permanente entre *En Sof* y las *sefirot*, las cuales son modificadas a través de la interpretación e integración del *malbush* sarugino. *Sha'ashua* que se encuentra, para Herrera, unificado con el *tzimtzum* permite la descripción de dos tipos de actividad: una interna en *En Sof* simultánea a la contracción (completamente incognoscible) y otra externa simultánea a la emanación del primer efecto, *Adán Qadmón*⁴⁸.

El concepto de *malbush* es resignificado considerablemente en *Puerta del Cielo* no sólo por lo antes señalado, sino por ser descrito casi idénticamente a *Adán Qadmón* que es el efecto inmediato y perfectísimo de *En sof* para Herrera, en cambio para Sarug es *Malbush* y para Cordovero la Torá. *Malbush* es, además, identificada con la Torá y resulta tras la contracción (*Tzimtzum*) «producida por la *sha'ashua* surge el vestido o *malbush*, la Ley llena de letras (...) que son los principios de todas las cosas, casi ideas que representan y causan todos los producidos» (VII, 10). En el tratamiento a este concepto es posible entender la compleja empresa de Herrera: sistematizar los conceptos cabalísticos desde una postura científica y demostrar que el método

⁴⁸ Como se enfatizó anteriormente esta actividad referida a *En Sof* es metafórica y sólo sirve como herramienta cognitiva para comprenderlo a diferencia de la interpretación literal de los mitos, Herrera se inscribe a la corriente que considera el mito en su expresión metafórica. Para más sobre la corriente metafórica en la Cábala luriana véase Shatil (2011) e Idel (2015).

cabalístico se corresponde con el método de la tradición platónica al hacer demostraciones de principios superiores.

Aquí me permito volver a la influencia procleana en la sistematización de Herrera la cual además de influenciar su comprensión de la tradición cabalística, muy probablemente por causa de la influencia que Pico ejerció en su maestro, Israel Sarug, influencia la tarea de sistematización de ésta, como mencioné anteriormente; y, además, guía su actitud platónica. Martijn y Gerson (2017) atribuyen a Proclo la presentación sistemática euclideana de los elementos y principios neoplatónicos anteriores a él para aplicarlos a un corpus vasto de tradiciones religiosas y filosóficas (65), actitud y método que es innegable en Herrera. Igualmente, considerarlos a ambos como simples compiladores de sus tradiciones respectivas es como mínimo injusto, cada uno adapta y modifica conceptos de éstas para otorgarles un estatus científico el cual se logra mediante el método geométrico: designación de principios fundamentales de la ciencia en cuestión que servirán de base para desarrollar definiciones y demostraciones de un orden ontológico superior (cf. Martijn, 2006: 67)

La atención a la influencia procleana no debe entenderse como una reducción del complejo quehacer filosófico y cabalístico de Herrera, sino como una herramienta para comprender la riqueza de sus conceptualizaciones de los términos fundamentales de la Cábala a la cual es imperativo revisar enseguida.

2.3. Dios como Primera Causa

En el apartado anterior se ha referido que la Cábala luriana italiana propia de Sarug y de sus alumnos, entre los que se encuentra Herrera, adopta el esquema neoplatónico judío en el que Dios es trascendente, considerado causa de la creación y fuente de la emanación. Para lograr esta definición de la divinidad, los cabalistas lurianos distinguen entre dos aspectos de Dios marcados por un suceso: la contracción o *tzimtzum*. Estos dos aspectos se determinan por una caracterización estática que

permite figurar a En sof en un antes y después de la contracción que da lugar a la posterior emanación de las sefirot.

Israel Sarug continúa con la esquematización cuasi-temporal de la emanación, pero en su versión un número de eventos o sucesos tienen lugar antes que exista el espacio para la creación, esto, además de indicar, como refiere Shatil (2011), una preocupación respecto a la transición inicial desde aquella perfecta simplicidad a la multiplicidad (p. 164) muestra una reflexión en torno a la simplicidad perfecta como protagonista de ciertos procesos internos por los que se produce la emanación, a saber: el deleite divino, llamado *sha'ashua*, considerado, además, como una representación mítica del auto-conocimiento divino y como metáfora de la «unidad intelectual de la auto-conciencia de la propia esencia del sí mismo» (Shatil, 2011: 166).

Aunque concuerdo con lo expuesto por Shatil, difiero con su observación respecto a la inexistencia de elementos neoplatónicos en Sarug, para él: la *sha'ashua* se identifica con la voluntad divina, así como con el deseo inicial para crear, por tanto, se constituye como el primer elemento en la cadena de emanación; esta exposición, recuerda a la establecida por el neoplatonismo judío en algunos sistemas teosóficos y filosóficos, como los de Israeli y/o Gabirol, sin embargo, la gran diferencia radica en considerar la *sha'ashua* como creada *ex nihilo*. Aunque como señala Shatil, en el sistema neoplatónico no existe tal armonización, he resaltado anteriormente (1.1.1 y 1.2) que para el neoplatonismo judío la emanación inicia tras la creación *ex nihilo*.

En *Puerta del Cielo* es discernible un conocimiento sobre las posturas de Sarug, Luria y Cordovero, así como de las tendencias neoplatónicas medievales que atribuyen la emanación divina como efecto de la voluntad de Dios (como las de Gabirol); Herrera intenta un concilio entre ellas, sin embargo, no duda en exponer las diferencias y de qué manera se opone a ellas.

Como ejemplo, en el libro cuarto Herrera se distancia en el orden de los eventos de la creación-emanación tanto de Cordovero, tras una detallada exposición del proceso de emanación de acuerdo con éste, como de Luria, a quien llama su maestro por adscribirse a su rama cabalística por vía de Sarug:

Hasta aquí es el Hakam Cordovero en su *Pardés Rimmonim* o *Huerta de Granadas*, en la puerta de la razón de la *asilut*, capítulo séptimo, que confirma, en conformidad de todos los cabalistas, que hay sumo efecto, inmediato y apropiado a la infinita Causa Primera, el más perfecto que puede ser producido, y como tal, causa, en virtud de la Primera, de todos los siguientes, que por medio de *Hokma*, *Bina*, y demás *sefirot*, de él proceden. Y se han de notar dos cosas: de que la primera es, que aunque lo llama *kéter*, no es el de la *asilut* o mundo emanado, sobre el cual hay el mundo del infinito, como se colige del *Zohar* y *Tiqqunim*, y lo enseña y declara nuestro maestro el *HAKam R. Isaac de Luria asquenazí*, de gloriosa memoria, sino *Adan Qadmón* o su altísimo *kéter* o *Corona*, (...) y la otra cosa que se debe advertir con atención y diligencia, es que el sapiente Cordovero se aprovecha y sirve de las filosóficas razones de *Avicena*, *R. Moisés de Egipto*, y sus secuaces, para persuadir y adornar la verdad cabalística, que enseña, como yo he hecho y hago de las sentencias y razones de *Platón*, *Aristóteles*, *Tomás de Aquino*, y otros, así teólogos como filósofos, sin tratar de la eficacia de ellas, con que tendrán el lugar que de los más doctos y píos les será concedido, y que fundados en las infalibles verdades de la *Cábala* y recepción divina, las admitirán otras mejores, con que mejor las ilustren y declaren. (IV, 6: 160-161)

A pesar de que la opinión general de aquellos académicos que se han acercado al sistema herreriano consiste en identificar el proceso emanacionista de la misma manera que en Cordovero y calificarlo como panteísta, panenteísta y/o acosmista (Scholem, 1995; Beltrán, 2015 y 2016; Melamed, 2018, 2019), Herrera tras una explicación de la emanación de las *sefirot* identifica que al igual que él, Cordovero

considera que éstas no son inmediatamente procedentes del mundo divino sino que se interpone un efecto, al que Cordovero sólo identifica como la primera sefirá, mientras que Herrera lo denomina *Adán Qadmón*.

No es el objetivo de esta investigación describir el sistema cordoveriano, sin embargo, pueden percibirse las diferencias de los sistemas en las descripciones de las actividades sefiróticas, a las cuales dedicaré algunas líneas más adelante. Lo que unifica a todas las teorías cabalísticas es la consideración de Dios como una causa trascendente y principio de unidad de la creación.

Es un lugar común identificar a *En sof* con el Uno neoplatónico, mas ningún cabalista anterior a Herrera hizo explícita esta similitud, para quien el objetivo de *Puerta del Cielo* es presentar un tratado sistematizado del principio fundamental de investigación de la Cábala: *En sof*. Resulta ambiguo considerar a estos dos conceptos como correlatos sin atender a las modificaciones a las que, por un lado, es sujeto *En sof* y, por otro, el Uno, a lo largo del desarrollo del neoplatonismo.

Cabe recordar que en la Cábala la definición del principio inefable, *En sof*, es posible mediante la negación y la analogía. No es posible definir discursivamente la causa trascendente debido a su propia naturaleza, pero racionalmente es considerada la causa de todo lo existente, Herrera mismo señala:

Así, la Causa Primera es principio de todas las cosas que son, fueron, y serán, sin ser ninguna de ellas ni todas juntas, no porque carezca de ellas, sino porque las excede con infinita perfección y ventaja, a sí solamente propia, y a ninguna fuera de sí comunicada ni comunicable. De manera que realmente contiene en sí todas las cosas, no solamente como principio que a todos todo da, mas como fuente que comunica al arroyo el licor que en sí posee, obrando todo, según es actualmente todo, mas todo en única sencillez y eminencia, no contenida en género,

determinada a especie, o contraída a esta o aquella diferencia o naturaleza, o a todas las que son o pueden ser, sino sobre todas en infinito. (III, 4)

En esta descripción *En sof* como Causa Primera es presentado mediante un lenguaje neoplatónico que recuerda a las descripciones de *Summa theologia* de Santo Tomás, también presente en *Teología platónica* de Proclo. Además, en ella se evidencian las vías de conocimiento de Dios, a saber: negación, analogía y eminente.

Antes de considerarlas a detalle, es necesario determinar que para Herrera la infinidad de *En sof* debe distinguirse del infinito creado mediante la actividad de los efectos «por ser algo sumamente sencillo, absoluto y supremo no tiene intrínseco fin (...) y por lo opuesto, como sucede al que consta de esencia y ser (...) que todos estos límites y hacen tener fin y término (...) y de estos dos infinitos, el primero (...) es *En Sof*, y el segundo, (...) la materia primera» (VII, 12).

Bajo esta consideración, Herrera describe a *En sof* en el Libro Quinto como: (1) una infinita divina naturaleza perfecta que «consiste en una negación de toda limitada perfección y esencia» (p. 171) pues es improducido y necesario para los otros seres producidos; asimismo, (2) es eterno al ser «purísimo acto y unidad sencillísima, es imposible que sea en algún modo mudable», es inmóvil lo cual se armoniza con el mito de *tzimtzum* y la distinción entre él y lo distinto a él. (3) Es presente en todo por la inmensidad de su Presencia⁴⁹, la Causa Primera no está contenida en los efectos, sin embargo se encuentra en ellos potencialmente (V, VI).

⁴⁹ A pesar de la crítica de Miquel Beltrán a la proposición introductoria del capítulo quinto del Libro V de Puerta del Cielo respecto a la imposibilidad de designar a *Ein sof* como una presencia inmensa por las limitaciones que implican el atribuirle un espacio determinado a la divinidad judía, en la tradición rabínica y, en la propia biblia (cabe referirse a Jeremías), los símiles de la deidad como un lugar (*makom*) son numerosos. Esta designación no debe ser entendida como una determinación física o corporal como podría serlo, por ejemplo, para los estoicos, sino que a la «realización»⁹ de la divinidad en una «investidura ontológica experimentada en la imaginación.»^f (Wolfson, 2000:)

Mediante esta caracterización es necesario considerar la tensión entre atributos negativos y positivos para delimitar a la divinidad, ambos dan como resultado la asignación de atributos supereminentes:

los nombres que atribuimos a la divinidad son de tres maneras (...) afirmativos, como cuando la llamamos sapiente porque no carece de aquella perfección que comunica a sus efectos (...); la segunda son los negativos, que se le atribuyen porque no es lo que causa, ni propiamente es o contiene en sí aquella sapiencia que nosotros entendemos la nombramos (...); y finalmente la tercera es por exceso y supereminencia (...) porque las excede con infinita ventaja y causa, con suma bondad y suficiencia (libro VII, 2)

Herrera reconoce la imposibilidad de conocimiento verdadero del primer principio, *En Sof* (Beltran, 2016: 27); considera que estas vías la denotan como la causa de todo, pero esto no indica una designación de atributos de ésta, sino la hacen aprehensible como un principio trascendente. Cabe resaltar el cambio metodológico de la Cábala luriana italiana, principalmente la de Sarug y la de Herrera, frente a la Cábala anterior, el cual la asemeja metodológicamente al platonismo tardío.

Proclo en su comentario al *Parménides* de Platón refiere que es correcto (por parte de Platón) determinar que no hay nombre para nombrarlo y si se habrá de designar algo positivo respecto a él será «sólo en el sentido que lo determinemos como principio (griego) y como la causa de todas las cosas y objeto de los esfuerzos de las cosas, ya que es el fin por el que las cosas son (...) usando estos términos no decimos lo que es en él, sino la relación con él que aquellas cosas que están después de él tienen» (*In Parm*, 1109. 4-9). En ese mismo sentido escribe Herrera

ni de esta Primera Causa hay o puede haber dicho, nombre, o conocimiento, no es tiniebla ni lumbre, no es yerro ni verdad, ni de ella hay alguna afirmación o negación, sin embargo, que nosotros, vistiéndola o despojándola de lo que es después de ella,

y menos que ella, no la ponemos ni quitamos, afirmamos o negamos (VI, 4)

La aproximación teórica a *En sof* se da mediante analogizar la actividad de los efectos a sus causas inmediatas y entenderlos como posteriores a una causa inaprensible, lo que representa una variación de la teología negativa cabalística medieval. En la Cábala luriana la negación de cualquier atributo divino se ve reforzada (y complejizada) por el mito del *tzimtzum* que es una acción negativa: la retirada de *En sof* del mundo, su exilio. Así, *En sof* es descrito como aquello que no está en la creación y es configurado por la psicología y antropología lurianas como la privación del estado unificado inicial y es considerado el objetivo último de unión y restauración.

En la Cábala cordoveriana y sarugina la teología negativa es modificada en una integrada con la teología positiva debido a la adición de los movimientos internos divinos designados como *sha'ashua*. Herrera integra en su sistema los conceptos de esta modificación metodológica dentro de la teosofía cabalista, sin embargo, preserva la trascendencia del primer principio, propia de la teología negativa clásica, señalando el valor metafórico de dichos elementos y su relación en un sistema causal.

Y este casi salir de sí, que es infinita, a otro que es y conviene que sea finito, es el *sha'ashua* y casi movimiento con que parece que difiere de sí, y casi se encamina y tiende a otro, se proporciona y acomoda a él, es a saber, infinito a finito, e incausado a efecto; quiero decir que por su entendimiento o más alto modo de conocer, y que es su misma infinidad y existencia, se refiere y relata la Causa Primera a sus futuros efectos, no según su propio incomunicable ser sino según aquella porción determinada y finita que pueden participar de su infinidad, que en cuanto limitada es, a nuestro entender, fuera de ella (...) produce de su infinidad finitos efectos, quedando siempre la raíz de los finitos, multiplicados y movibles efectos en su infinita, sencillísima e

inmóvil Causa, con la finita múltiple y varia relación que hemos dicho. (VII, 10)

Además de evidenciar lo metafórico de los conceptos acuñados por sus predecesores, Herrera evidencia su deuda procleana al establecer dos principios: lo infinito y lo finito, los cuales permiten la explicación de la pluralidad de efectos futuros y su participación en aquellos dos principios. Una descripción muy similar a la de Proclo en *Teología Platónica*: «puesto que el ser, que es producido desde estos principios [lo ilimitado y lo limitado] y que no es un uno en sí sino uniforme, obtiene su procesión desde lo Uno en virtud de esta potencia, que lo hace avanzar y que lo manifiesta desde lo Uno, mientras su misma secreta unificación (la obtiene) desde la existencia de lo Uno.» (corchetes míos, III, 8. 32).

Bajo la luz de este pasaje de Proclo la descripción de los efectos producidos por *sha'ashua* en Herrera parece corresponderse con la *procesión* (πρόοδος), la cual es una producción de principios semejantes al primero (E.T 26) o lo que es igual: una causa produce más causas productoras por similitud. En ambos autores se encuentran dos tipos de procesión: en Proclo han sido llamadas vertical y horizontal por Dodds (1963:208); en Herrera son llamadas emanación y producción, correspondiendo vertical o grados de similitud con emanación y horizontal o moción productiva con producción.

La procesión o emanación vertical resulta en una jerarquía de seres que se distinguen del primero, que en el sistema procleano son llamados hipóstasis y en Herrera serán distinguidos mediante la terminología causal y la propiamente cabalística, designándolos como *En sof*, *Adán Qadmón* y las *sefirot* o la Primera Causa, la causa de causas y las sefirot, respectivamente.

La procesión horizontal refiere a las relaciones entre aquellos que participan de lo imparticipado, esto significa que las relaciones son al

mismo nivel ontológico, inferior y subsecuente al primer principio. Empero, este nivel inferior es posible mediante la mezcla de los dos principios, limitado e ilimitado, los cuales sirven como fundamento de los seres posteriores: el ser es una mezcla de limitado e ilimitado. En Herrera limitado e ilimitado son dos características que distinguen entre sí a *En sof* de *Adán Qadmón* y, además, fundamentan los efectos siguientes que son ilimitados o infinitos en potencia (y de esta manera semejantes a su causa) e ilimitados o finitos (distintos a su causa):

reteniendo en sí la Primera Causa su infinita e incomunicable perfección, comunica solamente a sus efectos la finita porción o participación de su infinidad, de que es capaz el finito receptáculo y casi vaso y vacío de todos los producibles efectos, que es el que llaman *Kalal* y *Avir Qadmón*, que henchido de *Adán Qadmón*, comprende con él y en él todas las cosas, de que cada una y todas son finitas y limitadas y, por consiguiente, no van en infinito, porque si fueran, hubiera o pudiera haber efecto infinito, que es imposible. (IV,4)

En este nivel existen, también, tres aspectos causales propios de la procesión horizontal: permanencia, procesión y reversión (*προοδος, μονη, επιστοφη*). Herrera retoma estos elementos del sistema procleano mediante el uso de metáforas geométricas que explican los procesos de producción de las sefirot por el primer efecto o *Adán Qadmón* que son descritas como producto de la combinación entre lo infinito y lo finito simbolizado mediante la figura de *Adán Qadmón*.

2.4. *Adán Qadmón ¿la causa de causas es el Demiurgo?*

En *Puerta del Cielo* el concepto de *Adán Qadmón* parece distinguirse de la tradición cabalística, aun conservando la terminología cabalista, evidente en expresiones como: el «primer y propio efecto de *En sof*» (IV, 1) y *causa de causas*⁵⁰. Este último definido como la inteligencia o la causa

⁵⁰ El hombre primordial (A.Q) es uno de los elementos fundamentales del sistema cabalístico general, sin embargo, nunca fue descrito como un efecto productor,

ejemplar inteligible en oposición con *Causa de todas las causas* que hace referencia «sin duda al incausado Causador de todo, *En sof* el sobrealabado» (IV, 1).

Dicha distinción resulta a partir del lenguaje con el que es referida la acción de *Adán Qadmón*. Por un lado, se utiliza un lenguaje causal con el que se le describe como productor de efectos: «Produce y causa en el sexto hábito o grado sus inferiores, mas muy excelentes efectos, y todo con el vigor y concurso de *En Sof*, su principio, sin el cual ni él, ni otro, es, puede, u obra.» (VIII, 15). Por otro lado, en tanto efecto es descrito como producido en lenguaje causal y, en terminología cabalística, como *Keter Elyon* (Corona Suprema ⁵¹); además, de atribuírsele (como evidencia la cita anterior al libro VIII) aspectos o hábitos (*behinot*) de la misma manera que Moisés Cordovero, quien acuñó el término, hiciera en *Pardesh Rishomim* con las *sefirot*.

Una comparación con la descripción de ambos es útil para entender:

| | |
|---|---|
| <p>BEHINOT DE LAS SEFIROT SEGÚN MOISÉS CORDOVERO</p> | <p>BEHINOT DE ADÁN QADMÓN SEGÚN ABRAHAM COHEN DE HERRERA</p> |
|---|---|

contrariamente, *En sof* era denominado *ilat al kol ha ilot* (La causa de todas las causas) desde la Cábala de Gerona (buscar cita) hasta los textos de composición tardía del *Zohar*, *Tikkunei*. En dichos textos se encuentra la expresión *ilat ha ilot* (causa de causas) para designar a la primera sefirá, kéter. En la Cábala medieval el término *Adán Qadmón* tiene raras ocurrencias en los textos, no es hasta la Cábala luriana tardía, en los textos de Hayim Vital, que el término aparece como un elemento

⁵¹ Este término no debe ser confundido como parte de la emanación de sefirot, este símbolo refiere a la parte más alta de la emanación. El término *Keter Elyon* era identificado con la *majashavá* o pensamiento divino en el *Bahir* como «una corona que emerge del mundo de la luz primordial, aquella que existe antes que el mundo inferior al divino» (Green, 1997: 142)

| | |
|--|--|
| <p>1. Ocultamiento antes de la manifestación dentro de la sefirá precedente.</p> | <p>El primero es estar en su causa, que es la infinita y primera, con aquella improporcionada excelencia con que a este su efecto, y a los demás, incomparablemente excede.</p> |
| <p>2. Manifestación actual de la sefira.</p> | <p>El segundo es el estar en el entendimiento y voluntad de su fuente, que relatándose a él como a participable, lo concibe expresamente en sí, y quiere determinadamente producir fuera de sí.</p> |
| <p>3. Aparación de la sefira en su propio nombre.</p> | <p>A que se sigue el tercer hábito, con que actualmente lo produce, y emanando de su intrínseca infinidad, aunque ya a él referida y relatada, lo coloca y pone, por así decir, en su propia comunicada y determinada naturaleza, con que fuera de su causa en sí propiamente es y consiste.</p> |

| | |
|--|--|
| <p>4. Reforzamiento de la sefira precedente para lograr la emanación posterior de sefirot.</p> | <p>Cuarto habito es la conversión con que su causa a sí lo levanta, dispone y cualifica, de modo que puede recibir las perfecciones de que carecía, y de que tiene necesidad para ser perfecto, y a su causa grandemente semejante</p> |
| <p>5. Empoderamiento de la propia sefira para emanar las otras sefirot ocultas.</p> | <p>Que en quinto habito o grado se las comunica e infunde; de manera que, felicísimo y potentísimo a imitación de su causa, a quien representa no solamente en el ser, mas también en el obrar.</p> |
| <p>6. Emanación de la Sefirá posterior</p> | <p>Produce y causa en el sexto habito o grado sus inferiores, mas muy excelentes efectos, y todo con el vigor y concurso de En Sof, su principio, sin el cual ni él, ni otro, es, puede, u obra.</p> |

No obstante, dicha atribución es utilizada por Herrera para describir a *Adán Qadmón* como el ejemplar de las sefirot (que en sí contiene) sin ser una de ellas. Muy parecida a esta consideración, el neoplatonismo plotiniano describe el Intelecto como una causa

paradigmática o ejemplar, de la que los inteligibles o formas son actividades externas (*En* III 8.2). Herrera muestra su conocimiento sobre la discusión de la Cábala temprana sobre la pertenencia de *Keter Elyon* a la naturaleza divina de *En sof* o su pertenencia a la década de las sefirot (Green, 1997: 153), en su sistema es parte del mundo del infinito o *En sof*, además distingue a *Keter Elyon* de *Keter* emanada, es decir, la primera sefirá emanada desde el *Adán Qadmón*, la cual es identificada con la primera letra (yod) del nombre divino, tetragramatón:

En Sof, el incausado Causador de todo, excediendo, como en infinito excede, a todo inteligible concepto y pronunciable nombre, con que no es ni puede ser, de nadie conocido, ni nombrado Berešit, es a saber, con el primer y más excelente de sus efectos, que es Adán Qadmón, inteligencia soberana y divina y *yod* primera, que excede a la *alef*, que es Kéter el emanado, no menos en excelencia de naturaleza que en unidad y sencillez, y en resolución, con el principio o primero del mundo infinito, que excede a Kéter, y a todo el de la AVilut y emanado, *bará* Elohim, creó a la divinidad siguiente, es a saber, a las luces del mundo del infinito, que son las casi animaciones y vidas de todos los demás mundos, y primera y más perfectamente del primero y más perfecto, que es el emanado, y llama las Elohim, que significa rigor, porque en ellas primeramente resplandece la bocina de cardinota (V,8)

El *Adán Qadmón* herreriano comprende un significado distinto al de la Cábala luriana tardía como consecuencia del complejo uso de terminologías filosóficas y cabalísticas. En el pasaje anterior, resulta sumamente interesante la designación de las sefirot como casi vidas procedentes del primer emanado, Adán Qadmón. El valor de este concepto dentro del sistema causal herreriano regresa a su atribución

como causa paradigmática o ejemplar, también llamada con eco claramente bíblico, Rey de reyes⁵².

En los textos de Hayyim Vital que comprenden la Cábala luriana tardía, el *Adán Qadmón* es un elemento importante cuya función es contener las emanaciones divinas que configuran la creación; si bien es posible considerar la importancia de éste en *Puerta de Cielo* como influencia de Vital en Herrera, las diferencias son evidentes: mientras que para Herrera es un efecto y es asemejado a *En sof* en unidad y producción (es uno y es una causa de causas causada), para Vital ambos son irreconciliablemente distintos.

Para el mito de la creación luriano, después del *tzimtzum* el rastro de luz divina se organiza en una figura antropomórfica, *Adán Qadmón*, en el que se describe la tragedia de la ruptura de los vasos. Su imperfección imposibilita la correcta emanación de la luz divina y no puede contener las *sefirot*. Para Herrera es perfectísimo efecto, para Vital imperfecto contenedor. En esta diferencia es relevante el carácter activo propio del efecto productor que es *Adán Qadmón* para Herrera.

Algunas similitudes terminológicas entre las corrientes cabalísticas de Sarug y Vital podrían revelar la definición de *Adán Qadmón* en *Puerta del Cielo*. Como se expresó anteriormente, Sarug retoma el término cordoverino de *malbush* para designar una entidad posterior a la contracción divina. *Adán Qadmón* no parece tener un papel relevante en el sistema sarugino (Avivi, 1984:121) Vital en *Palacio de Adán Qadmón* caracteriza al *Adán Qadmon* de la misma manera como Sarug al *malbush*. Alexander Altmann (1985) afirma que ambos términos aparecen en Herrera sucedidos. El *malbush* es una entidad contenida en *Adán Qadmón*, sin embargo, en *Puerta del Cielo* es imposible determinar

⁵² Los Reyes de Edom (Gen 36:31) son simbolizados en la Cábala luriana como las sietes sefirot inferiores del mundo de la Asiyá, en el mundo donde se produce el rompimiento de las vasijas, es decir, la creación de la materia. para Herrera son metafóricos y forman parte de los procesos intelectuales de ascenso al Intelecto; en este sentido, Rey de Reyes refiere al intelecto que subordina las sefirot.

la aparición de este término y sucesión de entidades tal y como Altmann propone porque sólo aparece referido una ocasión en la obra para describirlo dentro del marco de la doctrina luriana.

Interpreto en *Puerta del Cielo* el *Adán Qadmón* herreriano como una combinación de ambas corrientes, la de Vital y la de Sarug⁵³: por un lado, es la entidad consecuencia del acto de contracción, como lo son ambos términos en las dos doctrinas; por otro, es, al igual que el *malbush*, formado en el espacio primordial (*Avir Qadmón*) mediante «la luz de *En sof* infundida en el *Avir Qadmón*» (II, 3) tras la contracción. Pinchas Giller (2001) asegura que Sarug y Vital comparten el tratamiento de Adam Qadmón (n.63), sin embargo, Yosef Avivi (1984) afirma que «el *malbush* en los escritos del rab Israel Saruq es el Adam Qadmón en los del rab Hayyim Vital» (121) por situarse en la primera posición después de la emanación producto del *tzimtzum*, a los que Avivi decide llamar recipientes (כלי).

En lo que respecta al *Avir Qadmón* es preciso señalar la relación con el concepto de *buzina de kardinuta*, que surge dentro de la tradición zohárica, denominado por Herrera como *bocina de cordinota*, el cual puede ser traducido como «la chispa primordial» o «la chispa oscura», Herrera siguiendo a Cordovero, lo traduce como «lámpara oscura» (V,

⁵³ En el folklore judío del norte de Europa, la comprensión de los textos cabalísticos tuvo un camino distinto al español o al safedino, los textos cabalísticos y la propia producción resultaron en un sincretismo entre literatura rabínica, los textos místicos merkava y hejalot clásicos y el folklore europeo; de este sincretismo surgen leyendas como la del golem, aunque también se encuentra tematizado en la escuela italiana y safedina, en éstas responde a los intereses explicativos sobre la formación de la materia, y en aquella a los poderes mágicos-demiúrgicos del cabalista para la formación de un ente. La diferencia de enfoque es evidente entre ambas concepciones, mas no es sustancial: en ambas se encuentra la formación de una figura antropomórfica con residuos, en la Cábala noreuropea puede haber una replicación del proceso divino de formación antropomórfica del hombre primordial por parte del cabalista en el mundo terrenal, mientras que en la rama sarugina, sobre todo la herreriana, el hombre primordial es creado a partir de los residuos de luz tras la contracción de Dios y sirve como el aspecto limitado de la divinidad, así lo describe Herrera: «Es verdad que próxima e inmediateamente no causó sino un perfectísimo efecto, que se llama Adán Qadmón, y por él las luces, sefirot, y partzufim del mundo del infinito y del de la emanación» (VII, 8)

8; VIII). Esta chispa es el principio por el que las emanaciones posteriores suceden y su principio está en el espacio primordial (*Avir Qadmón*).

Resulta de interés, para caracterizar la particularidad de la descripción de Herrera, señalar que para éste la chispa primordial es «Adán Qadmón aún no perfeccionado» (VIII,4), explicación que liga con la narración del *Sefer Yetzirá* respecto a la emanación de las diez sefirot sin qué (Belimá, véase capítulo uno de esta investigación. Asimismo, mediante la identificación de Adán Qadmón con la chispa primordial se hace más evidente la relación de éste con el concepto de malbush al ser, ambos, formaciones de chispas o residuos de la luz divina.

Además de advertir estas semejanzas y optar por cohesionar los términos bajo uno sólo, Herrera atribuye a Adán Qadmón algunas características desde su comprensión del sistema filosófico neoplatónico. Anteriormente, se advirtió que *Adán Qadmón* en *Puerta del Cielo* es entendido como el pensamiento divino tras identificarlo como idéntico con *Keter Elyon* o Kéter más alto⁵⁴. En la tradición judía, filosofía y Cábala, el pensamiento divino es llamado *majshavá*, la primera ocurrencia del término *Puro pensamiento* (טהורה מחשבה) es atribuida a Abraham bar Hiyya para designar facultades dentro de la divinidad que sirven como actividades en la creación, opone oscuridad con luz, siendo ésta el *puro pensamiento* divino con el cual se forman las cosas de la creación (Dauber, 2012: 56).

⁵⁴ En el Bahir se diferenció entre un Kéter superior, denominado Keter Elyon, de la primera sefirá; además, en *Sefer ha-Hokhmah*, atribuido a Abraham ibn Ezra (siglo XI), aparece la expresión asociada con Malkhut asirit (décimo reino) que hace referencia a la última sefirá, indicando de esa manera la relación entre el reino divino y el reino material. El origen del término es hasta la actualidad problemático. Arthur Green (1997) considera como posible origen el Salmo 91:1 (Tú que habitas bajo la cobertura del Altísimo, עַל יַד יְהוָה יִשְׁבּוּ יְסוּדוֹתַי); en él, aparece la expresión *seter elyon*, la cual habría sufrido una transformación gráfica manteniendo la carga simbólica de un reino superior y escondido «diferente al angélico» (132-131). Para un estudio sobre el término en *Sefer ha Hokhmah* véase Wolfson, Elliot (1995) *Along the Path*, Albany: State University Press. 40-44. Su uso en el círculo Iyyun es documentado por Mark Vermann en *Books of Contemplation* (1992).

Dicha expresión se convirtió en un concepto fundamental en la escuela de Gerona, pero fue acortada en «pensamiento (majshavá, מחשבה)». Para Azriel de Gerona, la *majshavá* se identifica con la segunda sefira Hojmá (sabiduría) quizás inspirado en *Mekor Hayim* de Ibn Gabirol (Toryla, 2014: 84; Matt, 1982: 23); contrariamente, R. Ezra e Isaac el Ciego, siguiendo el Bahir, identifican *kéter* con *majshavá*, la cual es la primera sefirá por la que toda la emanación procede; no es posible determinar si keter es emanada.

En el siglo XIV autor del *Libro de los Espejos*, R. David ben Yehudah heHasid, llama *majshavá* a *Keter Elyon*, la cual «corre tras los miles de niveles emanadas desde Él y los advierte en lo que concierne a las *mitzvot* (...) Así, la Calidad del Uno (kéter) es como un rabino que persigue a sus estudiantes, instándolos a estimular sus mentes para que entiendan la sabiduría» (en Matt, 1982: 26). En este sistema cabalístico, además de la evidente incorporación de términos neoplatónicos, Kéter es un aspecto revelado y comprensible de *En sof*, que en la mayor parte del texto es denominado como *illat ha illot*, por la que la segunda sefirot (hojmá) se hace comprensible y, mediante ella, la emanación de las posteriores sefirot.

Este libro fue de gran importancia para la Cábala de Safed, Moisés Cordovero, quien lo conoció de su maestro Alkabetz, lo refiere en múltiples ocasiones (Matt, 1982: 20); considero esta línea de interpretación de los términos cabalísticos como la influencia de Herrera para identificar a *Adán Qadmón* con *majshavá* y, como mencioné anteriormente, la identificación con *kéter elyon* por medio del *Bahir*. Asimismo, en *Puerta del Cielo* se añade a la división de los mundos creados de la Cábala luriana⁵⁵ un mundo, el primero, «en que hay el

⁵⁵ En la Cábala luriana se adapta el sistema de los cuatro mundos descritos en el Zóhar y la mística antigua: Atzilut, beriá, yetzirá y asiya. En esta narración el último mundo no representa el mundo corpóreo o material, sino el espacio cósmico. Para una explicación de

primer universal número, es el divino entendimiento o *Adán Qadmón* y sus luces, que llaman mundo del infinito» (VIII, 15).

La adición del concepto *mundo del infinito* salvaguarda la naturaleza inaprehensible de *En sof* y su característica causal pues «todas las perfecciones del mundo arquetipo y divino se colocan en *En Sof*, la Causa Primera, en modo causal y eminente, en *Adán Qadmón* en modo formal y perfecto, en las luces participativa y cumplidamente, y en la *Atzilut* participativa, mas no perfectamente» (VIII, 18).

Aquí es clave la distinción entre el mundo del infinito — conformado por la emanación desde *En sof* que forma *Adán Qadmón* y las luces (ejemplares de las posteriores *sefirot*)— y el mundo emanado o *atzilut*, ya que de esta manera, el *Adán Qadmón* produce tres grados de luces, las cuales, tras ser emanadas, formarán los siguientes grados divinos, a saber: la divina ánima y el divino cuerpo; los tres son «ejemplares y causas» de los mundos creados de la *Beriá*, *Yetzirá* y *Asiyah* «que son como instrumentos animados e intelectuales, con que la infinita Causa Primera todo produce, gobierna y perfecciona.» (VIII, 13)

De lo anterior, algunas observaciones sobre el lenguaje son relevantes para comprender la manera en que Herrera describe los procesos de causación desde la *majshavá* o *Adán Qadmón* y, como se abordará en el capítulo siguiente, de las *sefirot*. Las causas y efectos son descritos desde terminología propiamente procleana que da un carácter distinto a la *Cábala* luriana frente a otras manifestaciones de la misma de raigambre aristotélica como Azaria de Fano (contemporáneo de Herrera) y/o Hayyim Luzzatto (s. XVIII⁵⁶). Cabe mencionar como

los mundos en el *Zohar* véase Pinchas Giller (2000) *Reading the Zohar*: 9-10. Leonera Leet en *The Universal Kabbalah* considera que estos cuatro mundos son retomados de los pitagóricos, en este mismo lugar ofrece una perspectiva histórica de la adaptación y transformación de los cuatro mundos en la tradición cabalística (2004: 20-25)

⁵⁶ Para un estudio detallado del aristotelismo en los trabajos de Moshe Hayyim Luzzatto véase Guetta, Alessandro (2014) *Italian Jewry in the Early Modern Era: Essays in Intellectual*

primera característica similar que en el sistema causal procleano existen seis causas: formal, material, eficiente, final, paradigmática o ejemplar (las formas o ideas platónicas) y auxiliar o instrumental; siendo las últimas el término bajo el cual se subordinan las causas materiales y formales (*El Th* prop. 75), de la misma manera en *Puerta del Cielo* es posible identificar a cada elemento dentro del marco de estas causas, a saber: *En sof* como causa eficiente y final, *Adán Qadmón* final y ejemplar, las sefirot formales y/o materiales de acuerdo con el mundo al que correspondan.

Para comprender el lugar de *Adán Qadmón* en la cadena causal herreriana es preciso describir el lugar en el que sitúa Proclo la causa ejemplar, para ello, es necesario poner atención en la división de intelectos de acuerdo con *Teología Platónica*: dentro del Intelecto se constituyen tres diferentes niveles de realidad denominados Inteligible, inteligible-intelectual e intelectual, los cuales son intermediarios entre el Uno (primera hipóstasis) y el Alma (tercera hipóstasis) (*Theol Plat.* III. 6. 26.12-24). Cada uno de estos diferentes niveles corresponde con un intelecto, siendo el primero de todos el Intelecto inteligible o la triada inteligible, en el cual se sitúan las formas primordiales, denominado también como el Paradigma.

Un aspecto relevante del sistema procleano es la consideración de una tríada intermedia entre el Uno y el Intelecto denominada Ser-Vida-Intelecto: «el ser es causa de todo lo que viene después de él [del Uno], pero no paradigma, porque los paradigmas son causa de los seres diferenciados según el ser y que poseen los caracteres diferenciados de la esencia» (*Theol Plat* iii.14). La vida es el carácter generador de la realidad, el vínculo de los seres vivientes diferentes al Uno con el Uno

History. Editorial:lugar. 185-226. Sobre el aristotelismo en Menahem Azaria de Fano véase el artículo de Bonfil, Reuven (1987) «Halakha, Kabbalah, and Society: Some Insights into Menahem Azaria de Fano's Inner World» en *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Twersky y Septimus eds): 39-61.

(*Theol Plat I*, 27). El intelecto es el proceso de intelección de «toda la multiplicidad inteligible y la ordenación de las formas inteligibles. En efecto, las formas tienen subsistencia en el último nivel de lo inteligible; porque es necesario que las formas existan y se manifiesten en primer lugar en el intelecto» (iii.12).

El Paradigma se corresponde con el inteligible (la parte superior de la triada del intelecto) por contener, por participación con la unidad del Ser, la multiplicidad de seres eternos que se agrupan en las cuatro especies fundamentales que se corresponderán con los seres de la creación (*Theol plat III*, 11.51.20-52.11) y la relación entre el Ser y el Intelecto es posible mediante la Vida, la cual es un término medio que conecta ambos extremos. El término medio (meson) es (en todas las triadas procleanas) la potencia «connatural al ser» mediante el cual se revelan las realidades inteligibles (*Theol plat III*, 9).

Lo anterior es de interés para la presente investigación ya que en la Cábala luriana existe una clasificación de cuatro mundos, a saber: *Atzilut*, *Beriá*, *Yetzirá* y *Asiyá*, los cuales, de acuerdo con el sistema herreriano están contenidos en *Adán Qadmón* y son producidos/emanados a través de él. Dichos mundos se corresponden con cuatro tipos de seres encontrados en la creación: entre los que tenemos en el primero o de *Atzilut* los seres emanados o sefirot; en el de la creación seres celestiales; en el mundo de *Yetzirá* o formación de seres angélicos; en el de *Asiyá* seres corpóreos. Los cuatro mundos funcionan como procesos graduales desde el Intelecto divino, *majshavá* o *Adán Qadmón*: los seres inferiores que son los corpóreos del mundo de *Asiyá*, alcanzan por participación con el más alto, el de la emanación o *Atzilut*, el conocimiento ascendente «a la más perfecta cognición posible» (VI, 15: 261) o *Adán Qadmón*.

Otra de las observaciones necesarias para una mejor comprensión del sistema procleano es la figura del Demiurgo como parte de la triada

inteligible por lo que es asociado con el aspecto inferior del Intelecto, el intelectual; mientras que, como se aclaró anteriormente, el Paradigma corresponde con el aspecto superior del Intelecto y, por tanto, contiene los seres ejemplares (Hoine, 2017: 103). A pesar de esta división en las obras de Proclo, Emile Kutash (2013: 177-181) identifica dos actividades demiúrgicas: la primera, caracterizada por evocar al «demiurgo-padre» referenciado en el Político (273b2) y el *Timeo* (41a7) de Platón, se relaciona con el Paradigma universal, aquél que siempre es (το ὄν ἀεί). Es completamente trascendente y responsable universalmente de los seres universales (Kutash, 2013: 180). Mientras que la segunda actividad demiúrgica es responsable de los seres creados, mortales e imperfectos.

Kutash atribuye una correspondencia entre las dos actividades demiúrgicas antes descritas con la diferencia entre potencia y acto en un contexto metafísico (Kutash, 2013: 180). El Paradigma contiene las formas universales como consecuencia del acto del Demiurgo trascendente, éstas son utilizadas por una actividad demiúrgica inferior y producida con vistas a efectuar o actualizar la producción de aquellos seres paradigmáticos creados por la primera actividad demiúrgica. Esta relación también puede ser explicada mediante el paganismo representando Zeus y la raza de divinidades inferiores a la actividad primera y segunda, correspondientemente.

Ahora bien, una explicación politeísta es apropiada para un pensador helénico; pero no para uno judío. Kutash (2013) figura a la metafísica procleana como una monística, es decir, como una sucesión de causas desde un primer principio con cierta unidad (oneness) en el conjunto de dioses inferiores —el principio todo en todo (πάντα ἐν πᾶσι)— (160 y 188), en la que el politeísmo no contradiría la visión metafísica del filósofo. Sin embargo, una afirmación tal parece extraña al pensamiento común de la Antigüedad: desde Aristóteles (Met

VI.1.1026 a15ss) metafísica y teología son consideradas una misma disciplina.

En *Puerta del Cielo* existe una identificación entre metafísica y teología al igual que sus predecesores. Razón por la que Herrera es sumamente cuidadoso con el uso del lenguaje descriptivo de las causas inferiores para evitar la asignación de cualidades divinas a éstas, tal y como evidencia el apartado *Razones que prueban que En Sof, la causa primera, no es ninguna de las sefirot, ni todas juntas, colegidas por el mismo Abraham Cohen de Herrera*. Adán Qadmón ni las sefirot son descritas de alguna manera que puedan asociarse como figuras demiúrgicas, pero sí como actividades demiúrgicas o creativas de acuerdo con lo descrito en líneas anteriores.

Todos los seres inferiores de la emanación son distintos al primer principio, pero dependientes de él por ser su actividad, que es solamente posible por causa de éste. De esta manera, el pensamiento divino es distinto de la divinidad, pero es dependiente de ella al ser quien lo «hinche» de formas. Habrá de entenderse que las luces de Adán Qadmon son como las formas en el Paradigma, de las que se vale el intelecto para producir los efectos posteriores. Adán Qadmón, además, sirve como intermedio mediante el cual las sefirot del mundo emanado son «dotadas de vida». Se lee en *Puerta del Cielo*:

En las diez sefirot de la Atzilut, el Rey está en ellas, él y su eficacia (virtud, vida, propiedad, sustancia, mismidad, o esencia, que todas estas interpretaciones admite el nombre caldaico, o Targum, de garme que aquí está puesto) uno, o unido con ellas, él y sus vidas uno, o unido con ellas (o en ellas), lo que no es en las diez sefirot de la Beriá, que no son ellas y él unidas, o uno, no ellas, y el garme de ellas unidas, o uno; en que distingue el mundo emanado del de la Beriá o Silla de la gloria, en que aquel está siempre unido con el Rey y su vivificación y eficacia, y este no; y a lo que entiendo, el Rey que allí nombra es el primer y más excelente efecto de En Sof, la Causa Primera, es a saber, Adán

Qadmón, porque en el mismo En Sof no cabe apellido, título, condición, o atributo de ninguna limitada perfección o naturaleza, y su virtud, animación, o vida son las luces de los metafóricos cerebro, ojos, orejas, nariz, o boca de Adán Qadmón, que saliendo de él, dan vida, fuerza y aumento a la Atzilut y diez sefirot emanadas; y si todavía insistieren en decir que En Sof está significado por el nombre de Rey, como en otra parte, por Señor único y por patrón de los mundos, queda el garme o vida de las sefirot de la Atzilut, por Adán Qadmón y sus luces, que como ánima con sus cinco potencias o grados, vivifica y mueve a su casi cuerpo, instrumento y vaso, y constituye con él y en él un solo y perfecto animal o viviente, y en efecto un mundo compuesto de intrínsecas luces y exteriores receptáculos. (VIII, 6)

En esta descripción de las relaciones entre los mundos inferiores a *En sof*, se encuentra una descripción muy similar a la procesión de triadas de *Teología Platónica* de Proclo, para Herrera el mundo emanado se encuentra unido al primer ser emanado desde el primer principio, Adán Qadmón, a través de la vida otorgada por las luces de éste que darán lugar al mundo emanado y formarán las sefirot de éste. De lo anterior se puede concluir que Adán Qadmón o el pensamiento divino es modificado por Herrera en uno procleano⁵⁷, en el cual existe una serie de procesos complejos de intelección posibles mediante el ser

⁵⁷ Herrera nos dice: «Y esta no es invención o pensamiento mío, sino sentencia del Jajam Saruq, mi maestro, que respondiendo a la misma objeción y duda que yo le propuse, en Ragusa, ciudad de la provincia de Ilírico, me dijo que Adán Qadmón y sus luces eran la penimiut y Hayyat» confesión que sirve como argumento hacia aquellas posturas que consideran la influencia procleana en la Cábala herrerriana desde su maestro Sarug. Además los términos hayyat y peniemit hacen referencia a hebraizaciones de 1) el término procleano de «vida» y 2) a un término de dudosa procedencia, pero registrado en la Cábala de la escuela de Gerona (Sendor, 1994: 4-5), el cual ha sido identificado además en la escuela de Rabad de Posquieres y en textos filosóficos judíos influenciados por las traducciones y terminologías de ibn Tibbon. Además, Wolfson (1935: 69) encuentra el término relacionado con los *sensus interiores*. El término por su raíz hebrea expresa una cualidad interna (*inwardness*), me ha sido sugerido por el profesor Michael Chase un tratamiento que podría rastrearse hasta Proclo y su adaptación del término βαθός, presente en los Oráculos Caldeos. Como evidencia Hans Lewy, el término parece referir al espacio noético relacionado con “una chispa del Intelecto divino”. En el sistema herrerriano parece pertinente una división entre el Pensamiento divino y su posterior “avivamiento” mediante el influjo de las sefirot por la luz divina (eco con el soplo de vida divino). Sin embargo, estas relaciones necesitan mayor investigación.

participado, el cual en el sistema herreriano se explica por la atracción de Adán Qadmón a *En sof* y la emanación del ser a través un canal sutil.

Previamente, resalté que *Adán Qadmón* es atribuido de los seis aspectos propios de las sefirot y que es denominado como *Keter Elyon*, esta relación evidencia su naturaleza en el sistema herreriano como causa ejemplar o paradigma, pero al ser atribuido como Rey de reyes o causa de causas se apela a la intrínseca capacidad demiúrgica que le es propia por la influencia del primer principio trascendente o *En sof*. Dicha capacidad no deberá ser entendida como si de una deidad se tratase, sino de su cualidad como causa secundaria.

De igual manera, Proclo y Herrera consideran la existencia de un cuerpo cósmico cuyo principal aspecto es comprender la configuración del cosmos, sin embargo, en Proclo éste se encuentra asociado con lo corpóreo y, por tanto, es inteligible y tangible (*In Tim* II 5.13-16, en Baltzly III.5, 13-16); por el contrario, en *Puerta del Cielo* el cuerpo cósmico es sólo inteligible y refiere al ejemplar mediante el cual las emanaciones posteriores son impresas en el mundo material. El mundo corpóreo es producido como efecto de las combinaciones de las sefirot de los mundos superiores a él, la relación entre el mundo del infinito y el corpóreo depende de la Causa Primera y su actividad demiúrgica.

A pesar de ser una figura recurrente y uno de los elementos más fascinantes y complejos en la Cábala desde sus inicios, el cuerpo místico es descrito de diversas maneras en la tradición: fue conocido como *Shiur Qomah* en la tradición mística arcaica judía⁵⁸ y connotaba aspectos antropomórficos de Dios, pero parece haber permeado hasta la tradición

⁵⁸ Para una introducción al tema véase el capítulo sobre Shiur Qomah en Scholem, Gershom (1991) *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*:29 y para un estudio exhaustivo Cohen, Samuel (1983) *Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*

luriánica mediante la zohárica de los Idrot⁵⁹. Para la Cábala luriana el *Adán Qadmón* comprende las sefirot emanadas en su figura antropomórfica, en cambio, Herrera considera la antropomorfización como sólo un recurso metafórico para explicar los procesos causales desde el nivel inteligible más alto.

El hincapié en la naturaleza metafórica es una herramienta para, además, dar coherencia a la relación entre los *partzufim* o rostros divinos y *Adán Qadmón*. El concepto de *partzuf* es encontrado en la estrata final del Zóhar y fue adaptado por la Cábala safedina, específicamente por Cordovero y Luria, como coexistentes con las sefirot. Pinchas Giller (2000) señala la existencia de dos interpretaciones de este concepto que corresponderían a cada uno respectivamente: uno metafórico en el que los *partzufim* serían metáforas antropomórficas para explicar las relaciones de las sefirot en cada mundo; y otro en el que las sefirot funcionan como energías de las *partzufim* constituyendo el cuerpo cósmico (107).

En el pasaje antes citado de *Puerta del Cielo* (VIII, 6) se describe a los *partzufim* como «cinco potencias» las cuales parecen ser efectos de las dinámicas de las luces de *Adán Qadmón* que dan lugar a las posteriores *sefirot* de Atzilut. Así, la interpretación de Herrera se asemeja a la de Cordovero, la metafórica, por considerar los *partzufim* como interacciones de las luces de *sefirot*; pero se distingue por no considerar en *Adán Qadmón* la existencia de *sefirot*, sino ser el mismo un ejemplar de éstas. La diferencia central radica en considerar las *partzufim* como potencias del Intelecto actualizadas en sí mismo y en su acto externo. Un

⁵⁹ Los Idrot forman parte de los estratos tardíos del Zóhar, funcionan como un compendio de tradiciones antiguas. Se encuentran compuestos por narraciones cargadas de simbolismo místico y extático y «revelan los misterios de la divinidad. Estos misterios son específicamente antropomórficos por naturaleza, detallando la doctrina de los *partzufim*» (Giller, 2000:6-7). Pinchas Giller dedica los últimos tres capítulos de *Reading the Zohar* a estos textos por su importancia en el desarrollo de la Cábala de Safed. Véase también Tishby y Lachover (2002) *Wisdom of the Zohar: 97-99* y Liebes, Yehuda (1993) *Studies in the Zohar:1-85*

eco a la teoría de la doble actividad plotiniana es innegable, Proclo en *Teología Platónica* retoma esta teoría cuyos paralelos con la descripción herreriano son de sumo interés no sólo como sustento de mi argumento principal, sino por la minuciosa labor cohesiva de Herrera, para quién cada uno de los elementos de la tradición debe tener una función lógica dentro de la causalidad divina. La versión procleana de la teoría del doble acto versa de la siguiente manera:

El acto del Intelecto es de doble naturaleza, la primera es intelectual, unida e indivisible con los seres reales; existe junto con el aspecto inteligible del Intelecto mismo, o mayor: es ambos, el inteligible mismo y el intelecto. En efecto, el Intelecto no contempla el inteligible por sí mismo al ser este primero (en el intelecto) en potencia; y después adquiriendo el acto, sino que es un único y simple acto. Pues aún la multiplicidad es unitaria y su acto es dirigido a sí misma. El otro acto es dirigido a lo externo y a las cosas que tienen la capacidad de participar en el Intelecto. Pues, el Intelecto las hace intelectivas, brillando como si fuese la luz de su propio entendimiento y pasándola a las demás cosas. (*Theol. plat.* V 18, 64.25-65.7)

Aquí Proclo utiliza la teoría del doble acto para explicar la actividad de las hipóstasis inferiores, asimismo en la descripción de Herrera se explica la emanación de los mundos posteriores, específicamente del mundo emanado o *Atzilut*. Los cinco *partzufim* son entendidos como potencias que en el mundo inferior producen las diez *sefirot* emanadas, mediante la duplicación de luces, se metaforiza el aumento de la multiplicidad en la cadena de emanación. La estructura antropomórfica ayuda a la explicación de tres tipos o grados de intelectos dentro del Intelecto, a saber, las luces del casco o supremos, las del cerebro u ojos o medianos y las de las orejas o infinitos; correspondiendo cada uno a la tríada procleana del Intelecto: «esencial inteligible, esencial y vital inteligible y entendimiento y esencia vital, e intelectual entendimiento» (VIII, 18).

Me parece apropiado, ahora, verter la atención a la descripción detallada del proceso dialéctico mediante el cual se puede conocer el primer principio por analogía y negación de las causas inferiores y por el ejercicio dialéctico entre los niveles del intelecto. En sof es ininteligible y fuera de toda comprensión, siendo *Adán Qadmón* el primer inteligible, pero por exceso y cercanía con el principio inefable («como sol en sí mismo, excedente y oculto») no posee inteligibles a la manera de los mundos inferiores. En cada nivel de la emanación existe un proceso de «degradación» mediante semejanza y diferencia, por el cual las causas inferiores distan de la Primera Causa. *Adán Qadmón* —muy semejante por cercanía a su causa, que es sobre todo entendimiento e inteligible; pero distinto por distancia con su causa— es la primera degeneración que sirve como ejemplar «deficiente» para las *sefirot* de los mundos posteriores (III, 2, 4, 7; VI, 9; VIII, 8).

Dicho proceso dialéctico debe ser entendido como el método hipotético dialéctico mediante el cual se logra la comprensión del primer principio trascendente que permanece incognoscible en sí mismo, pero cognoscible por negación de la proporción en las relaciones causales inferiores. Esta proporción entre las causas inferiores permite la producción de las criaturas, por un lado, y la capacidad de conocer el mundo inteligible o de *Adán Qadmón* mediante ellas:

El inteligible mundo en que se colocan todas las unidades de todas las ordenadas multitudes o números, y todas las ideas de todas las criaturas, como es el primer y formal ser, principio y ejemplar de todos los que existen, y que por su forma y propia naturaleza los constituye y rige, debe ser tal, que todo lo que le es propio, lo sea también de todos los que por su participación existen. Como por lo opuesto, todo lo que a todos los que son conviene, según formal y perfectamente son y consisten, en sus propias especies y órdenes debe convenir y ser propio, mas en mucho más excelente modo al primer y formal ser o mundo inteligible, que lleno de todas sus naturales perfecciones, no

puede carecer de vida, que es un interior movimiento y acto de la esencia, ni de entendimiento, que es una reflexión y vuelta de la vida en la esencia, y última perfección y acto de ambos. En especial, que dependiendo del puro Uno, no lo es sino múltiple o numeroso, mas con esta diferencia: que en cuanto absolutamente es, recibe de él su ser y esencia, pero en cuanto procediendo de él, casi sale fuera de él, degenera en alteridad y movimiento. Como por lo opuesto, convirtiéndose a él, adquiere identidad y estado, siendo en sí, por forma, lo que su origen es por causa, de quien no solamente se distingue por la alteridad u otro en que cae, mas también por ella en sí se varía y multiplica, y de los que son fuera de él se diferencia y casi separa; por el movimiento emana de su fuente, se explica en sí, y llega, fuera de sí, a sus efectos; por la identidad o lo mismo, conviene con su causa, consiente con sí mismo, y se acomoda y proporciona a los otros a quien se comunica; y por el estado, finalmente, no se aparta de su principio ni de sí, reteniendo establemente lo que le es propio, y no confundiéndolo o mezclándolo con lo que es diferente y ajeno. Con que se concluye que no solamente es, vive, y entiende, mas también consta de los principios y universales géneros de todas las cosas, que son la alteridad, identidad, movimiento y estado de que hemos tratado, pasando en silencio la infinidad y término, de que primeramente, casi de materia y forma, consta y es compuesto. Como también no trato del primer número que en sí contiene, y de las ideas, que como partes en el todo o especies en el género, incluye en su viviente sustancia, conoce con su perspicaz entendimiento, y participa finalmente por su voluntad y activa potencia, a todas las demás cosas. (VIII, 14)

La distinción de los géneros de las cosas y sus especies es «dada» de manera ejemplar en el Intellecto y será generada en los mundos posteriores. Las series de causas resultantes de la emanación del Intellecto, *majshavá*, *Keter Elyon* o *Adán Qadmón* de las que resultan estos mundos, serán semejantes, en primer lugar, a éste y/o a la serie causal superior que les es inmediata, y en segundo lugar, serán semejantes entre sí. Como mencioné anteriormente este tipo de causalidad ha sido llamado vertical y horizontal, respectivamente, pero en el lenguaje

herreriano y procleano la causación de causas es descrita con términos geométricos: circular y linear o rectilíneo, los cuales serán tratados en el siguiente capítulo⁶⁰.

Conclusión

Los datos biográficos de Herrera recabados hasta la actualidad permiten identificarlo como alumno de Sarug; asimismo, la clara continuidad terminológica sarugina, sólo posible mediante el contacto con éste en alguna de las etapas de desarrollo de su teoría cabalística, pues éstas serían sistematizadas y publicadas después de la muerte de Sarug. Otra característica compartida por ambos y no menos importante, se encuentra cómo está organizada la obra de Sarug, la cual se presenta como un tratado de elementos al igual que la de Herrera, dicha estructura sirve para exponer sistemáticamente los contenidos de la Cábala.

Esta presentación textual es una adaptación de los *Elementos de teología* de Proclo, quien a su vez la adapta de los *Elementos* de Euclides. Esto es: un texto organizado en definiciones, postulados, nociones comunes o axiomas y proposiciones. Probablemente la elección de una estructura tal responde a dos intenciones por parte de Herrera: sistematizar la tradición cabalística y continuar la tradición neoplatónica reinterpretada mediante el Renacimiento italiano.

La influencia neoplatónica es evidente en el método cabalístico de Herrera, que adapta el método en *Elementos de Teología* y de los Comentarios al Parménides y al *Timeo* de Proclo. A este método se le ha

⁶⁰ Además, es importante notar que Herrera se distancia de lo propuesto por Proclo al respecto de la emanación de las hipóstasis inferiores y su relación dialéctica con el Uno ya que en el sistema de emanación cabalístico Adán Qadmón es el primer Ser y es «henchido» de formas y caracterizado a manera de aquello de lo cual será ejemplar, siendo Ser y Paradigma a la vez. Aun la distancia entre la caracterización de los autores, se lee en este pasaje un lenguaje claramente procleano: el primer ser y paradigma de los seres posteriores, Adán Qadmón, procede del Uno (procesión); se mantiene en sí mismo, es autosuficiente (inmanencia); y se convierte a él (reversión). Al convertirse a la causa primera se asemeja a ella y emana causas inferiores semejantes a sí mismo. Las causas emanadas mediante Adán Qadmón son producto de la actualización de la capacidad demiúrgica de la cadena causal, la cual depende de En Sof.

llamado el *método hipotético dialéctico de Proclo* (Zovko, 2017), que inspirado en el *método geométrico* de Euclides, obedece a una estructuración epistémico-ontológico en articulación con la realidad (407-414). Para Herrera el carácter procleano sirve para condicionar el conocimiento de Dios en un sistema dialéctico.

Herrera utiliza el método dialéctico para definir mediante analogías los procesos causales. La analogía sirve como herramienta interpretativa y distintiva entre lenguaje especulativo y lenguaje metafórico. Estos dos niveles discursivos comprenden las maneras de conocimiento de la causa trascendente ya que no es posible definirla en terminos positivos, pero a través de conocer lo existente es posible, por analogía, conocerla. La identificación de un lenguaje metafórico permite ver la narración mitológica de la creación desde la Cábala como un sistema causal que integra creación desde la nada y emanación, así como las consideraciones de las *sefirot* como instrumentos y esencias divinas.

Asimismo, le permite a Herrera apoyarse en los principios procleanos de infinito y finito, entendidos por él como aspectos de la divinidad y la creación, respectivamente. La creación de lo finito se explica mediante el mito de *tzimtzum*. De igual manera, las relaciones causales en Herrera son explicadas mediante la integración de los conceptos de procesión, inmanencia y reversión de Proclo. La creación puede entenderse como una sucesión de efectos semejantes al primero a través de la actividad de los efectos anteriores, los cuales se constituyen a su vez como causas secundarias. Así, es distinguible dos tipos de causación: una vertical en la que se diferencian seres de diferentes niveles ontológicos y, por tanto, con diferente capacidad productora (Dios y las *sefirot*) y una horizontal en la que se encuentran seres en el mismo nivel ontológico (las diferentes *sefirot*).

Otra novedad del sistema herreriano radica en la identificación de la primera sefirá con *Adán Qadmón*, el cual, a su vez, es identificado como

el Intelecto divino. Él sirve como causa ejemplar o paradigmática de las sefirot, lo anterior se logra mediante la atribución a éste de las seis *behinot* o características fundamentales de cada sefirá (propuestas por Cordovero respecto de las sefirot solamente). El lugar que ocupa *Adán Qadmón* en la cadena causal responde a una adaptación de la clasificación de intelectos de Proclo, a saber: Inteligible, inteligible-intelectual e intelectual; intermedios entre el Uno y el Alma. En adición a lo anterior, debido a la apropiación de la teoría del doble acto procleana, Herrera integra en su sistema la teoría de los cuatro mundos, a la cual dedico el siguiente capítulo.

3. CREACIÓN Y PRODUCCIÓN EN PUERTA DEL CIELO: PRIMERA CAUSA Y ENTENDIMIENTO

El capítulo tiene como finalidad la exposición de la totalidad del sistema metafísico herreriano, el cual al tener una naturaleza neoplatónica considera teología, física y metafísica como partes de un objetivo común: conocer las causas trascendentes. Es común en el neoplatonismo tardío que los procesos descritos en el mundo físico sean similares a los inteligibles contenidos en el primer ser generado por la divinidad (*Timeo* 30c7-d) y que sean considerados como impresiones o manifestaciones los unos de los otros.

Hasta este punto se ha mostrado ya la similitud entre los sistemas metafísicos de Proclo y Herrera a partir de lo cual se determinó la naturaleza procleana de la metodología de Herrera, al establecer una unión entre el discurso metafísico y el físico a través de terminología geométrica. Reconsiderando esta característica de *Puerta del Cielo*, en §3.1 se analiza la relación entre estos dos discursos en el Libro 3 del *Comentario al Timeo* de Proclo para designar la relevancia de la proporción (del griego ἀναλογία) en las series causales (transversales y verticales) y la relación de ellas con el círculo y la línea, que sirven como explicación de la generación de los niveles inferiores de realidad. Además, se establecen precisiones terminológicas dentro del sistema procleano para las posteriores comparaciones entre ambos autores.

Se hace hincapié en el uso del lenguaje geométrico en *Puerta del Cielo* para la explicación de los procesos causales desde el mundo del infinito, en el que se encuentran Adán Qadmón y sus luces (sus partzufim), y las relaciones de éste con el mundo corpóreo o de Asiyá mediante la adaptación de la noción de actividad procleana. También se observa que *Puerta del Cielo* corresponde las relaciones de las cosas creadas con los movimientos intelectuales de Adán Qadmón y su alma, la cual contiene 2 grados, a saber: nefesh y ruaj, refiriendo cada uno al círculo y la línea. Se analiza, además, la conexión del concepto del alma

con el tratamiento procleano del mismo, entendido como hipóstasis intermedia que permite la generación del mundo material.

En §3.2 se detalla la manera en la que sucede la generación de los mundos intermedios entre el mundo del infinito y el mundo corpóreo en *Puerta del Cielo*: Atzilut o emanado, Beriá o creado y Yetsirá o formado. Así como las actividades propias de cada uno. Como se mencionó anteriormente en cada uno de estos mundos existen relaciones internas entre las sefirot, denominadas como partzufim en la tradición anterior a Herrera. Una vez descritas, se distingue entre los niveles de órdenes de sefirot que se relacionan con cada mundo, así como la consideración para cada uno de los niveles con un concepto novedoso para la Cábala: el de medida.

Por último, en §3.3 se aborda el tratamiento de la materia prima en Herrera, su relación con los mundos intermedios y la participación de los creados en relación con el mito luriano de la rotura de las vasijas.

3.1.La teología de la naturaleza neoplatónica y la Cábala de Herrera

El estudio del origen, estructura y naturaleza del universo es un tema recurrente en la Cábala como atestigua el *Sefer Yetsirá* y la narración mística *ma'aseh bereshit* que han sido consideradas como diálogos con el platonismo. La noción platónica del conocimiento científico consiste en entender la naturaleza como una metáfora de la realidad y el estudio de ésta debe ser trascendido por el estudio de cuestiones metafísicas y teológicas (Tirosh-Rothschild, 2012: 502), los cabalistas medievales mostraron una actitud radical ante las cuestiones físicas y aconsejaban el estudio de las teológicas en su lugar.

Lo que recuerda la intención neoplatónica frente a los estudios de la naturaleza, es bien sabido que los estudiantes neoplatónicos encontraban en su currículo el *Timeo* como «el penúltimo texto que los

preparaba para la última etapa de su educación, el estudio de lo inteligible *per se* de acuerdo con lo expuesto en el *Parménides*.» (Martijn, 2010: 2) El *Timeo* era leído como un texto en el que el estudio del mundo físico revela su relación con el mundo superior o inteligible, esto ha sido considerado como una «filosofía teológica de la naturaleza» (Marijn, 2010; Baltzly, 2007).

El interés por la creación y las explicaciones físicas no son ajenas a la Cábala⁶¹, en el Zohar y en la Cábala luriana la realidad está estructurada a partir de diferentes niveles, algunos ocultos, denominados por Luria como recipientes y por Sarug como vestimenta, y la tarea del cabalista es reconocer la verdadera realidad no sólo en el estudio de las escrituras, sino en la comprensión de sí mismo como una composición de recipiente y esencia (ואזמות כלימ) y el estudio de las sefirot es imperativo para comprender los procesos divinos (Giller, 2001: 5).

Por lo expuesto anteriormente, no es extraño que Herrera dedique considerable atención a las sefirot y sus relaciones en los mundos generados, a las descripciones de las relaciones internas a cada nivel de realidad, designado por un mundo, y la generación del siguiente nivel de realidad mediante las interacciones entre los diferentes niveles de realidad. Con lo que construye un sistema causal en el que cada nivel de realidad imita a la unidad anterior y la unidad primordial: Las *sefirot* que son emanadas en el mundo de la emanación o Atzilut por medio de Adán Qadmón, el pensamiento, son generadas sucesivamente por

⁶¹ A pesar de que durante el Renacimiento italiano sucede un reavivamiento del intelectualismo aristotélico mediante la publicación de *Theologia platonica de immortalitate animorum* de Marsilio Ficino (Guetta, 2014: 154) que permeó en los filósofos judíos hasta el siglo XVI; paralelamente, los cabalistas se interesaron por la concepción científica aristotélica para lograr una experimentación con la naturaleza mediante técnicas teúrgicas. Una intención mágica de naturaleza aristotélica tiene sus orígenes con Abraham Abulafia en el siglo XII, el cual habitó en Italia y sea, muy probablemente, el germen de estas posturas en los cabalistas italianos.

semejanza y diferencia desde la primera en cada serie (kéter) hasta la última (*maljut*):

Maljut la emanada explica de sí a Kéter, y al primer y más alto grado de la Beriá en que lo infunde, según lo que se lee en el Génesis, y formó Tetragrámaton Elohim al hombre polvo de la tierra, y sopló en su nariz ánima de vidas, como si más claramente dijera, formó la divinidad el más excelente grado o supuesto de la Beriá, que también se llama Adán u hombre, y le sopló o infundió ánima de vidas, es a saber, luz soberana y divina que lo vivifica y gobierna. Ahora, este Kéter, imitando a Maljut su causa, produce el segundo grado de la Beriá en que infunde su Jojmá, que de sí explica, y dicho segundo grado vivifica. Lo mismo hace Jojmá, que causando el tercer grado, le comunica la Biná, casi ánima de vidas, que de sí en él, como en su instrumento y cuerpo, difunde y aplica, y así sucesivamente produce cada sefirá la que le es inmediatamente inferior, y a su instrumento, hasta que se llega a la postrera y al postrero (...) y lo que hemos dicho de la Beriá o Silla de la gloria, se debe aplicar a los dos siguientes mundos, de la Yetsirá o angélico, Asiyá o corpóreo. (V, 9: 194-195)

En estas descripciones hay una correspondencia con los procesos causales descritos mediante la triada de procesión, inmanencia y reversión, por un lado; y, por otro, al movimiento ascendente y descendente denominado en el sistema causal procleano desde lo completo a lo incompleto (Gersh, 1973: 97). Ambos movimientos pueden expresarse circular y verticalmente, respectivamente. pero no sólo facilitan la explicación de las relaciones entre los diferentes niveles de realidad, sino que determinan el carácter metodológico de ambos sistemas.

En el capítulo anterior se figuró el método hipotético-dialéctico que conjunta dialéctica con un carácter geométrico cientifizante. Martijn (2010) determina que esta conjunción refiere a los dos tipos de ciencias diferenciados ya por Platón y es una distinción retomada por Proclo:

uno dialéctico que empieza desde las hipótesis y se mueve arriba hacia el principio anafórico (ἀνυποθετον) que sujeta los principios causales; y otro geométrico que procede de esos principios causales a sus conclusiones, pero nunca alcanza el principio anafórico (98).

La división no significa necesariamente una separación en la indagación científica. Cabe recordar que aquello designado como «filosofía teológica de la naturaleza» funciona para Proclo desde principios hipotéticos o como «una explicación de las cosas en el mundo natural por referencia con las causas productivas, paradigmáticas y finales (...) hacia el Demiurgo (...) como un dios visible» (Baltzly, 2007: xiii). Esta postura es al mismo tiempo una innovación y una continuación respecto al neoplatonismo anterior y el tratamiento de la naturaleza, para el cual todo es un efecto de la causa inteligible. Mediante la inclusión de la analogía como método, Proclo, permite entender el mundo físico como un primer nivel para ascender al conocimiento teológico. Idea que armoniza con la búsqueda cabalística, así como con la imagen de ascenso y descenso místico desde la naturaleza humana a la divina.

La analogía era entendida por los neoplatónicos anteriores a Proclo como la proporción por la cual se relaciona el primer principio con lo emanado. El concepto refiere a la proporcionalidad con la que causas y efectos poseen cualidades o perfecciones; mientras que para Proclo la analogía es, además, una herramienta metodológica que explica la naturaleza triádica de la realidad (*El Th* 62.13). Mediante los procesos causales o actividad de cada nivel de realidad se establece una semejanza y desemejanza como imitación de la relación de la Primera Causa y el primer efecto: el efecto (siempre) es imagen (εἰκῶν) de su causa (*In Eucl* 22.2-6; *In Tim* II 139.30ss).

El término griego para imagen (εἰκῶν) es de interés por connotar un paralelismo en el que las actividades de las series causales de cada

nivel de realidad son semejantes y desemejantes al nivel superior del que dependen en tanto efectos⁶². De esta manera, *analogía* en el sistema procleano tiene tres matices relacionados con los niveles de la realidad, a saber: «el nivel inferior está presente en el superior «arquetípicamente como una causa» cada principio se manifiesta en su propio nivel «de acuerdo con su existencia», y el superior está presente en el inferior «por participación a la manera de una imagen» (Gersh, 1973: 84)

La importancia de las analogías del círculo y la línea radica en explicar, además, la actividad y moción de los niveles de realidad y las series causales. El movimiento circular representa el proceso mediante el cual lo completo se figura como auto-suficiente. Es preciso apuntar la perfección atribuida al círculo como la figura representativa de la completud en la Antigüedad, Proclo no es la excepción de este presupuesto y por esta misma razón considera que el cosmos, esférico de forma, es divino por ser «muy similar a sí mismo esto es máximamente unificado, y hasta cierto grado una cosa unificada imita al Uno y es hecha divina.» (Baltzly, 2007: 26)

Intrínsecamente relacionadas con la triada procesión-inmanencia-reversión, la completud y la incompletud son expresadas con el símil de la luz que simboliza la actividad causal progresiva en la jerarquía de la realidad, linealmente ⁶³. En el comentario al Parménides, Proclo

⁶² De acuerdo con la interpretación de Anne Sheppard (1980: 196-198 y 2014: 126-147) εικόν se encuentra relacionado con παράδειγμα y connota un aspecto positivo: las imágenes icónicas son imitaciones o representaciones por participación de las superiores; contrario a los símbolos o imágenes imitativas (εἰδωλα), las utilizadas por los artistas. Para más sobre este tema véase «Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis» de John Dillon (1976).

⁶³ El círculo y la línea son explicados, comúnmente, por el neoplatonismo mediante la imagen de la luz o del fuego irradiante. Los filósofos neoplatónicos se inspiran en la metáfora platónica del Sol y la línea (508b -513 e5), la primera expresa la relación entre lo visible y lo inteligible y la segunda la manera en la que se distribuyen los objetos de conocimiento, a saber: en entendimiento (Ideas, noesis), pensamiento discursivo (dianoia) sentido común (pistis) e imaginación (eikasias); correspondiendo los primeros dos al mundo inteligible, y los últimos al sensible. La metáfora de la luz es retomada por Plotino para explicar la emanación y la presencia del uno en todas las hipóstasis. Para ello, recurre a las analogías geométricas del círculo y los radios, con éstas explica, por un lado, «la expansión

identifica que la progresión o procesión de los efectos desde sus causas ocurre de acuerdo con la semejanza (ὁμοιωμα) entre éstos (*In Parm* 739.1-3). En el neoplatonismo la actividad interna es idéntica con la sustancia, pero la externa es semejante y es mediante ella que proceden las especies de la creación, la semejanza implica diferencia e incompletud.

Sin embargo, el cosmos es considerado un Todo (Ὅλοτης) que imita a aquel Ser perfecto del que procede, cada uno de los órdenes de realidad, correspondiente con una hipóstasis, es una parte fundacional de este todo, en medida de la unidad de sus partes tiene identidad con su causa, realidad superior, que es mediada o participada analógicamente a las realidades inferiores por el modelo o paradigma del Intelecto/Demiurgo: «En la misma manera en que el Demiurgo concentra el inteligible cosmos y se retira en sí mismo, el cosmos seguramente se circunde en el centro de sí mismo en sí mismo.» (*In Tim* II 93.10-18, en Baltzly III 93.10-18)

Más adelante, en el mismo comentario (*In Tim* II, 93.32- 94.16, en Baltzly III 94.20-95.11) asocia el movimiento circular con el intelecto y el rectilíneo con el alma (*In Parm* 1130.39-1131.24), otorgando cada uno, pluralidad a la unidad y comunión en la pluralidad de los inteligibles (*In Parm* 768.1-7); ambos siendo motivo de la generación del cosmos. No es sino por la participación analógica del alma en el Intelecto que éste es puesto en acto, es decir, creador de vida.

3.1.1.El símil de la luz en Puerta del Cielo

En la sección anterior se advirtió como Proclo considera la metáfora de la emanación en círculos como un símbolo central para la procesión, pero a su vez explica la inmanencia propia a cada nivel de

del mundo inteligible desde el centro indiferenciado del círculo (Uno) radiando en la multiplicidad del mundo inteligible.»; y, por otro lado, describe «la combinación de la presencia inmanente y la separabilidad trascendente con la que Plotino describe las relaciones entre la realidad compleja y múltiple con la más simple y unificada del Uno» (Armstrong, 1937: 63).

realidad; mientras que los radios o emanación lineal explican la jerarquía de las realidades. Descripciones similares se encuentran en *Puerta del Cielo*, Herrera no escatima en explicaciones para estas metáforas.

La analogía es un instrumento metodológico que funciona, en primer lugar, para integrar sistemáticamente los elementos de la tradición cabalística y, en segundo lugar, para esclarecer la naturaleza de éstos para Herrera. El uso de analogías de corte platónico existe en la Cábala como un tema común para designar la emanación, pero es novedoso designar la luz lineal como un canal sutil en el que se deben distinguir dos instancias de la luz, una interior y otra exterior:

Con que los emanados, en relación de su emanador, son muy perfectos, como lo son también considerados en sí mismos y en cuanto son por emanación producidos, porque en cuanto tales, aunque sin presupuesto sujeto, pues realmente no lo tienen, afirmamos que no proceden de nada, como las criaturas, sino de la esencia de su infinito Matzil y emanador, que es su inmediata causa y la universal y primera, de cuya esencia casi exterior, mas unida y coligada lumbre de la interior, e inaccesible y a todos oculta luz, son extraídos y emanados, quedando después de producidos tan semejantes a su origen y fuente, cuanto la lumbre lo es a la luz de que procede, sin que haya otra diferencia de esta a aquella, sino es ser la una por sí y la otra por otra, la una imprincipiada y principio y causa de la otra, y la otra dependiente, producida y causada de la otra, y en efecto, la una causa y la otra efecto. (VII,4)

Hasta aquí, Herrera adscribe la teoría de la doble actividad neoplatónica anteriormente referida. El emanador, paradigma de la

emanación posterior (*Adán Qadmón*⁶⁴), posee en sí mismo dos aspectos de su esencia: interior y exterior, mediante la exterior se expresa por sus efectos, los cuales son resultado de ésta.

Asimismo, los dos aspectos son denominados con otra metáfora relacionada con la luz, la del fuego y llama a esta esencia interna y esencia externa como brasa y llama, siendo la primera la causa y la segunda, el efecto; las llamas son operaciones que expresan a aquella brasa de la que se originan. O lo que es lo mismo: cada ser emanado posee un ser potencial primero «en cuanto sale de su causa, y como efecto decae de ella», pero posee otro, perfecto y participado, por un movimiento de conversión a su causa mediante el cual deviene causa.

Es importante añadir que Herrera utiliza expresamente la terminología procleana relacionada con la triada de procesión-inmanencia-conversión, en el Libro Octavo se lee:

los círculos significan la conversión con que por entendimiento y voluntad se refleja y vuelve de sí a sí, y por sí mismo; lo recto o derecho es símbolo de la procesión con que, casi de sí saliendo, se extiende con justicia distributiva y comunicativa a todos sus efectos, desde el más alto y primero hasta el más bajo y postrero, atándolos a todos entre sí y consigo, como nervio que extendido extiende, y recogido recoge (VIII, 8)

El lenguaje antropomórfico con el que se designan las actividades causales es algo común en el tratado y en la tradición cabalística en general, como he intentado mostrar en el capítulo anterior. En este pasaje específico es una analogía para explicar, por un lado, la presencia del primer principio en todas las series causales, lo que acercaría el tratamiento de inmanencia al plotiniano; y, por otro lado, ejemplifica la noción de totalidad de las series causales que conforman la creación,

⁶⁴ Cabe recordar que para Herrera al igual que para Proclo el Uno o En Sof permanece en una relación anafórica con la creación, siendo el Intelecto el último escalón inteligible.

idea presente en Proclo mediante el símil del cuerpo del mundo, al cual volveré más adelante.

En este mismo libro de *Puerta del Cielo*, Herrera hace una distinción entre esencia y existencia que me parece pertinente para la discusión sobre los dos aspectos del ser. Anteriormente se hizo mención a que Adán Qadmón es emanado tras la creación de Avir Qadmón; éste se vuelve el canal sutil mediante el cual ese otro recibe «unidad, esencia, vida y entendimiento, hábitos circulares y derechos» en tanto que es «formado» por su participación en el mundo de la emanación o *atzilut* con el que adquiere «unidad, existencia, vida y entendimiento» (VII, 6: 282). Con esto denota los dos aspectos de la esencia de los seres emanados que con la terminología herreriana, puede concluirse que: el primer ser es potencial, pasivo —en tanto recibe de su causa— y formable, el segundo ser es perfecto, activo —porque participa de su causa a efectos posteriores— y formado.

Para Herrera el mundo de la *atzilut* o emanación es producido por el paradigma y la luz que En sof emana a través de él, consistiendo *Adán Qadmón* y *atzilut* una sola entidad que será conocida como «entendimiento en acto», dicha entidad crea el mundo siguiente, el cual es el mundo de la creación o *Beriá* que imitando a los superiores crea «de nada» el mundo de la formación en el que pueden producirse por las actividades propias de este nivel de realidad sustancias intelectuales nuevas que asistirán los cuerpos celestes del mundo de *Asiyá*. Bajo esta explicación, queda claro que la luz refiere solamente a *En sof*, mientras que la lumbre es la emanación o efecto de aquella luz remota que es comunicada a los demás mundos emanados (323).

3.1.2. *El alma y el entendimiento como círculos y líneas*

En una sección anterior se identificaron las hipóstasis procleanas del Intelecto y el Alma con , reflejada bajo la imagen del línea que depende del círculo para su formación y su movimiento (*In Tim* II 94.20-28, en Baltzly III 94.20-30). El alma al encontrarse en una relación

analógica con el Intelecto, esto es, en una relación de causa y efecto, también posee un movimiento circular pues permanece en sí misma. Significando que cada hipóstasis posee ambos movimientos dependientes el uno del otro como atributo de su existencia sustancial.

De acuerdo con Proclo la actividad debe ser posterior a la existencia, ya que para él la actividad equivale a la triada procesión-inmanencia-reversión (Gersh, 1973: 100-101) y, a mi entendimiento, ésta correspondería a la actualización de la esencia entendida como existencia en potencia, es decir, mediante la actividad que les es propia —por imitación con su causa— las esencias consiguen la existencia esencial. Lo anterior hace eco a la máxima procleana encontrada en *El. theol.* § 103: Πάντα ἐν πασιν, οἰκειῶς δὲ ἐν ἐκάστῳ, con la que se expresa el ser de los efectos como contenido potencialmente en su causa.

Una vez expuesto lo anterior, es preciso advertir cómo en *Puerta del Cielo* se describen las relaciones entre *Adán Qadmón* y el mundo de la emanación o *atzilut* en armonía con la teoría del doble acto procleana y la manera en la que es adaptada para cada nivel de realidad producido tras esta unión que da como resultado el entendimiento en acto. El cual es simbolizado por el *partzuf* de *zei'r Anpin*, el viejo, con lo que queda entendido la manera en la que los *partzufim* sirven como explicaciones de los procesos internos en cada nivel de realidad o mundo.

Aquí es conveniente una especificación terminológica: pensamiento y entendimiento refieren a niveles diferentes en la jerarquía emanativa. Pensamiento es idéntico con *Adán Qadmón* y es el término herreriano para el Intelecto neoplatónico, mientras que el entendimiento es el efecto de la unión, cópula (*zivvug*) en términos cabalísticos, de lo inteligible (el mundo de *atzilut*) con el entendimiento, Herrera lo describe como el entendimiento entendiendo en acto (VIII,7).

Hasta este nivel de la emanación el Pensamiento divino sólo piensa o intelige los universales, a saber: las luces de *Adán Qadmón* que

serán las *sefirot* en los mundos posteriores, y los cinco grados *partzufim* que se corresponden con las actividades de los mundos inferiores denominadas como grados de ánimas, *nefesh*, *ruaj*, *neshamá*, *hayyá* y *yehidá*. En correspondencia con lo anterior, *Atzilut* es considerada el alma de *Adán Qadmón*, pues es por la interacción con ese mundo que «cobra» vida o se «anima».

En dicha alma se reconocen dos actividades que son denominadas bajo términos cabalísticos como *nefesh* y *ruaj*, alma y espíritu. Ambos designan la actividad circular y lineal del pensamiento en relación con los inteligibles, que se convierte en entendimiento en acto. *Nefesh* es asociado con el entendimiento participado; *Ruaj* con el entendimiento posible:

al círculo *néfeš* o primer grado del alma, y a la línea o derecho, *rúaK* o segundo y más alto grado de alma, y en efecto razón o entendimiento posible, y que discurre. Con que también queda suelta otra objeción que yo le hacía [a Sarug], declarando por *néfeš* la vida, que como primera procesión y movimiento de la esencia, se extiende en luengo, y se puede comparar a la línea, que precede al círculo, como ella al entendimiento, que interpretaba por *rúaK*, y que es conversión de la vida en sí misma y en la esencia, añadiendo a la vida, casi línea, la reflexión a sí, como círculo que se convierte de sí en sí mismo, que todo se deshace con comparar la *néfeš* y círculo al punto; y el *rúaK* a la línea recta, que no es otro que procesión y extensión del punto, de quien empieza y en quien se termina y acaba por flujo matemático e imaginario, como hace el entendimiento, que procediendo de la vida, se refleja y vuelve a ella, quedando siempre en ella como su acto segundo intrínseco e inmanente. (VIII)

El «entendimiento posible» es de tal manera por ser efecto en potencia del «entendimiento participado», de ahí que se denomine como «acto segundo intrínseco e inmanente». Asimismo en este pasaje encontramos un lenguaje procleano en el que el símil geométrico explica la triada procesión-inmanencia-conversión como actividad de la

totalidad de *Adán Qadmón*. Es notable la coherencia en el sistema herreriano expuesta en este pasaje mediante la identificación de *nefesh* y *ruaj* con el mismo orden dado por Proclo a las hipóstasis Vida e Intellecto, con lo que mantiene la analogía intrínseca y extrínseca en todos los niveles de realidad.

Dicha coherencia es evidente al intentar integrar la teoría cabalística de las cinco almas en una explicación proporcionada del sistema. En la tradición cabalística cada alma es atribuida un específico lugar en el cuerpo del hombre cósmico configurado por las emanaciones, a saber, *nefesh* está colocada en el hígado; *ruaj* en el corazón; *neshamá* en el cerebro, *hayya* y *hayya*, fuera (VIII, 9: 332). En ese mismo capítulo, Herrera asigna a cada alma diferentes relaciones con en el mundo del infinito de Adán Qadmón: *nefesh* es un círculo o *iggul*, el *ruaj* es *yassar* o derecho; *neshama* es el canal sutil o *tzinor daq*, *hayya* es el hilo de *En sof* que vivifica el canal sutil; *yehidá* es la propiedad de unidad de *En sof* impresa en los efectos inferiores (VIII, 9: 331).

En el capítulo XI de este mismo libro, Herrera las denomina de la siguiente manera en el hombre:

1. vida o alma, apropiada al cuerpo natural y organizado, y que tiene la vida en potencia, que solamente por él y en él existe y obra, que es la que comúnmente se llama vegetativa y sensitiva. Y también hay aquella alma, que asistiendo al cuerpo, en sí consiste, que es 2. el entendimiento que Aristóteles llama posible, y que mendigando alcanza la ciencia de los fantasmas y sensibles, y Platón y sus secuaces llaman razón, que entiende infiriendo uno de otro, o a lo menos con sucesión y tiempo, uno después de otro. Hay además 3. el propio entendimiento participado del universal y divino, y que entiende por comprensión, e intuición todo junto, y establemente. Además de lo cual se coloca en el hombre 4. aquella unión de su propio y participado entendimiento con el formal, universal, y divino, con que formado de él, entiende por él y como él, perfecta y divinamente, todos los superiores e inferiores inteligibles. Posee finalmente, en

quinto y último grado, 5. aquella unidad con que casi simboliza, con la Causa Primera, que es el sencillísimo Uno, así en exceder a todas sus condiciones, potencias, y operaciones, como en causarlas, uniéndose finalmente, casi punto de la línea con el punto del centro, con el principio y fin universal y extrínseco de todo el universo. De manera que en el hombre, lo que llaman *néfeš* es la vida y animación del cuerpo, que como informante depende de la ánima racional, que consistiendo en sí, asiste al cuerpo, y comunicándole su imagen y vida, se aprovecha de él como de instrumento, y es llamado *rúaK*, que significa espíritu. Es, pues, el entendimiento propio de la ánima, y que le fue participado del superior universal y divino, lo que llaman *nešamá*, como lo es la unión y cópula del participado y particular con el formal y universal entendimiento, de modo que debajo de su acto consista y obre lo que llaman *Kayyá* o *nešamá* de la *nešamá*. Y finalmente lo que nombran *yeKidá* es a mi parecer la unidad de la ánima, con que simboliza con la Causa Primera, y con ella se junta y une, y es su como cabeza, corazón o centro, de quien y a quien depende y vuelve todo lo que la alma es, contiene, y obra. (VIII, 11: 340-341)

De esta manera, la analogía entre el nivel inferior o corpóreo al que pertenece el hombre es consistente con lo expuesto por Herrera. La analogía en Herrera es de naturaleza neoplatónica, como ya he advertido anteriormente, y refleja lo último del superior como primero del inferior. Para evitar comprometer el monoteísmo, se hace hincapié en la organización metafórica de las sefirot de Atzilut como casco, cerebro, corazón, dos brazos, cuerpo, dos piernas, miembro de la generación y coronilla; es decir, la figura antropomórfica de las sefirot es el efecto producido por la unión entre Adán Qadmón, el pensamiento, con los inteligibles, el mundo de la emanación. Y lo verdaderamente importante es la relación analógica de las causas inferiores con la causa superior mediante la imitación de los procesos dinámicos que tienen lugar entre la Causa Primera y su primer efecto como queda ejemplificado en la teoría de las almas.

3.2. *Emanación y creación*

En el primer capítulo de este texto se mencionaron las diversas teorías sobre la creación y el emanacionismo en el neoplatonismo judío. Se expuso la tensión existente tanto en Cábala como Filosofía entre creación de la nada y emanación; algunos cabalistas prefirieron la integración de ambas teorías para explicar la Creación. En la escuela de Safed resulta difícil establecer claramente si existe una inclusión de la creación de la nada, debido a que el mito de *tzimtzum*, considerado a detalle, parece preferir la emanación divina pues es mediante la luz divina emanada en el espacio primordial que las creaturas son posibles; sin embargo, este espacio primordial podría ser considerado desde el momento que es resultado de una actividad divina como creación.

Un nivel de complejidad se añade a este mito ya que la divinidad es considerada como Nada en la tradición Cabalística, de ahí que sea llamada En sof, lo que denota la consideración de la divinidad como inaprehensible cuya vía de conocimiento es la negativa. Bajo estas consideraciones es posible explicar el mito luriano como una creación de la nada que incorpora la emanación.

No obstante, esta narración mítica parece contradecir lo expuesto en la Biblia como narración de la creación. Herrera, muy probablemente consciente de lo anterior, formula un sistema híbrido en el que emanación y creación son interdependientes en un intento por armonizar la emanación neoplatónica, heredada desde la tradición cabalística, con la creación de la nada expuesta en *Génesis 1*: los mundos superiores, del infinito y de la emanación, son emanados y los tres inferiores, procedentes del mundo emanado, son creados, en palabras de Herrera:

De modo que la Atzilut no solamente es producida sin presupuesto sujeto, mas también es, como muy perfecta y alta, grandemente separada y levantada sobre todas las demás cosas: es asimismo sumamente unida con su causa, y a ella tan

semejante, que como si fuera sacada de ella es casi lo mismo que ella, mas en modo participado, múltiple y finito, lo cual no es la Beriá, que solamente es creada, y no de materia o sujeto, ni en materia o sujeto producida. Donde la Yetzirá o formación, que es el mundo angélico, aunque es creada de nada y no de presupuesto sujeto, es creada en sujeto, siendo, según la recibida doctrina, sustancias incorpóreas e intelectuales, que asistiendo a los cuerpos empíreos, celestes, ígneos y aéreos los vivifican y mueven. (VII, 8)

La tensión entre los vocablos *producido*, *creado de nada* y *creado en sujeto* permite ver la complejidad con la que Herrera entiende los procesos causales en la jerarquía de los mundos. Las ocurrencias del término *producido* y palabras derivadas de *producir*, tales como: *producidos*, *producción* y las conjugaciones correspondientes al verbo, indican un uso cuidadoso del lenguaje por parte de Herrera con lo que abarca emanación y creación, convirtiéndolo en un tecnicismo propio.

Es imposible no referir al uso de este mismo término por Proclo y por Pico, el cual probablemente lo calcó de Proclo, así lo señala Georgios Steiris (2017) sobre el uso de vocablos derivados de *παράγω* (producir), Pico, por su parte, intercambia entre *creare* y *produco*; la diferencia radica en que para este último emanación y creación son reconciliables (355-360). Sin afán conclusivo, considero pertinente ver la línea de pensamiento que pudo haber influenciado tal uso por parte de Herrera, aunque su uso sea más preciso que el de Pico.

En esta misma línea de pensamiento, me parece apropiado el comentario de Miquel Beltrán (2016:147) respecto a la connotación negativa de la *creación de la nada* por parte de Herrera, que puede ser considerada como inferior o menos perfecta que la emanación de los mundos superiores. Argumento que se sostiene con el pasaje citado

arriba y con las ocurrencias del término, el cual es siempre utilizado en el contexto de los mundos inferiores o creados⁶⁵.

Giuseppa Saccaro Batisti del Bufo (1985) identifica la noción de *creatio ex nihilo* en Adán Qadmón (74); sin embargo, el lenguaje utilizado por Herrera para describir la actividad del primer efecto como productor de las *sefirot* y posteriores mundos es muy preciso. Para Herrera, los efectos producidos por *Adán Qadmón* pueden ser de dos tipos: 1) como causas segundas subordinadas a la Causa Primera que concurriendo con ella producen de nada; y 2) como efectos que «por virtud influida de la Causa Primera crean y hacen de nada algo» (VII, 2). Si bien es correcta la asunción de Saccaro del Bufo al no designar la creación de la nada a En sof, resulta un descuido a la exposición en *Puerta del Cielo* atribuirle a *Adán Qadmón*.

Como insistí anteriormente, *Adán Qadmón* no posee capacidades demiúrgicas sólo forma parte de una cadena causal, en la que se le pueden atribuir actividades productivas una vez producidos sus efectos mediante los cuales se actualiza; esto no es exclusivo de este nivel, sino perteneciente a todos al encontrarse en cada uno una actividad potencial y una actividad actual. Lo cual queda expuesto líneas posteriores en ese mismo capítulo: «el no preceder nada se puede entender de parte del Creador, o de parte de la criatura; mas si es de parte del Creador, aquella acción se llama creación(...) y siendo así, es acción de sola la Causa

⁶⁵ Sirva como fundamento de lo establecido el siguiente pasaje: Adán Qadmón, en cuanto es unidad de todas las unidades, que son como coronas y centros de todas las incorpóreas esencias, produce el mundo del infinito, en que resplandecen las soberanas luces; en cuanto es el primer inteligible que contiene y abraza todas las ideas o formas representadoras y causadoras de todas las cosas, explica emanando al mundo de la AVilut, que incluye en sí a las sefirot divinas, números, pesos, medidas, y reglas intelectuales y perfectas de todas las criaturas; mas en cuanto este Adán Qadmón es entendimiento, crea la Beríá o Silla de la gloria, que consta de puros entendimientos apartados de la materia; en cuanto es vida y forma, a la YeVirá o mundo angélico, que son movedores y almas de los más excelentes cuerpos; y en cuanto es esencia, que en él es lo menos perfecto y último en la resolución, fabrica el mundo de la 'ATiyá y corpóreo, que comparado con los otros, es muy imperfecto pero perfeccionable, y al fin perfeccionado por los más altos, como lo es la esencia, por la vida, entendimiento, inteligible, y unidad. (VIII, 16)

Primera, porque toda acción de la causa segunda depende y estriba sobre la acción de la Causa Primera.» (VII, 2: 273)

Mientras que *creado en sujeto* es utilizado solamente para el mundo de la formación, angélico o *Yetzirá* que es la actualización de Beriá, en donde se conjuntan los paradigmas actualizados de los mundos superiores con los entes del mundo corpóreo. Es relevante indicar que en este nivel es donde se produce la materia prima, la cual es descrita como Herrera como procedente de nada (IV, 4: 151) y como pura potencia (IV, 5: 156). Ésta se actualiza en el mundo corpóreo con la creación de la materia. Otro aspecto de la descripción de Herrera sobre Yetsirá es la implicación de ser unida con la materia de Asiyá, pues como él mismo refiere aquél es «medio conveniente entre Beriá y Asiyá» (V, 10: 197).

Se debe tomar en cuenta que estos mundos creados son imagen de los mundos superiores, Beriá funciona como un mundo de transición entre la emanación y la creación, es mundo intelectual, por un lado, pero es corpóreo en potencia, descrito de la siguiente manera:

consta de entendimientos separados de cuerpo y materia, es verdad que creados y con división de la divinidad, producidos de nada, siendo los superiores emanados, y uno de esencia del otro, extractos y explicados por purísima resultancia, con que como el resplandor de la brasa, salen de su origen, y quedan unidos con ella, de manera que en todos los dichos, no solamente no hay corporeidad y materia y son del todo incorpóreos, mas también no hay razón o discurso, ni son ánimas, que aunque incorporales, se inclinan a los cuerpos, y asistiendo a ellos, los animan y mueven. (X, 10: 416)

De esta manera, *Beriá* puede entenderse como un medio de *atzilut* que imitando a su causa crea para sí un instrumento intermedio para la creación del siguiente nivel de realidad inferior, *Yetzirá*; asimismo, es

identificado con los cielos de la narración bíblica de la creación por ser la más excelente y primera de las creaturas (V, 10). En este punto, me parece preciso recordar la descripción del proceso de organización de los mundos inferiores en el Comentario al *Timeo* de Proclo (*In Tim II* 56. 18-25, en Baltzly III 56: 18-30):

(...)Plato sabía que hay diferentes [grados de] agua y fuego y otros elementos, desde los que el cosmos ha sido compuesto. Este es el tercer regalo del Demiurgo al cosmos. Por eso no debe sorprendernos que Él coloca los niveles más altos a los cuatro elementos en los cielos, los grados medios en la región de la luna y los sedimentos en la religión inferior de la tierra. Distribuye los elementos de manera analoga a los tres demiurgos: Zeus, Poseidón y Plutón, respectivamente. El universo está compuesto desde cada uno.

En este pasaje, existen ciertas similitudes con Herrera: en primer lugar, el cielo es la región intermedia entre lo superior y lo inferior; en segundo lugar, existen tres demiurgos a los que se analogía la producción de lo inferior. Aunque debe establecerse una distancia esencial entre ambos autores, en el capítulo anterior se insistió en la distinción entre actividades demiúrgicas, fácilmente atribuibles al sistema causal herreriano, y Demiurgos, los cuales complementan el sistema causal procleano al incluir el paganismo⁶⁶.

3.2.1. Los cuatro mundos en la tradición, cinco para Herrera

La doctrina de los mundos es prefigurada desde la Cábala de Gerona con el comentario de Isaac el Ciego al *Sefer Yetzirá* en donde atribuye a la sabiduría divina la creación de mundos (Dauber, 2012: n.48); pero no es hasta los últimos libros del *Zohar*, *Tikkunei* y *Ra'aya Meheimna*, producidos durante el siglo XV, que la doctrina se incorpora

⁶⁶ En V, 8 hay un pasaje sugerente en el que podría afirmarse que hay una asociación con tres figuras demiúrgicas de la divinidad, las cuales serían representadas por los nombres bíblicos de Dios, Adonai, Ehey y Elohim con los que pareciera «se divide a sí mismo». Sin embargo, considero esto una sobre-interpretación.

como una reconciliación de las diferencias doctrinales, en ocasiones contradictorias, dentro del Zohar, porque la existencia de los cuatro mundos multiplica las posibilidades de interacción entre las sefirot, «por ejemplo, si el *Midrash ha-Ne'elam* posiciona dos sefirot interactuando de cierta manera en una específica situación y el Zohar las refiere de otra manera, el intérprete puede explicar que en un caso se refiere a la interacción del mundo de Beriah, mientras que en la otra a Asiyah.» (Giller, 2000: 9-10)

La teoría es de raigambre neoplatónica y en la Cábala luriana es interpretada como una guía teúrgica para el ascenso místico que lleva a la comprensión de los diferentes niveles de realidad, fue asociada con la actividad litúrgica judía que tiene como objetivo y/o resultado «la limpieza del mal» en ellos (Patai, 1990: 195-199). Esa actividad fue denominada como *tiqqun* o restauración y es correspondida de la siguiente manera: lectura de escritura con *Asiyá*; lectura Mishná, Yetzirá; Talmud, *Beriá*; Prácticas cabalísticas, *Atzilut* (Fine, 2005: 210). La restauración produce una doble actividad: por un lado, la elevación espiritual del estudiante y, por otro, el reacomodo de los elementos cósmicos cuyo impacto puede modificar la realidad inmediata.

Por más sugerente que sea la teoría de los mundos en Luria, no corresponde con la expresada por Herrera, por ello, me permito mostrar algunas posibles fuentes de la teoría de los mundos herreriana. Pinchas Giller (2000) identifica que Cordovero considera cuatro mundos (los mismos del Zohar) y *atzilut* es una extensión de la esencia divina, es decir, una especie de sustancia intermedia, que no es la esencia de Dios en sí misma, entre Dios y las *sefirot* (18). En este mismo tono la escuela de Safed considera *Atzilut* como un nivel intermedio y, como expuse en 2.3, es anterior a *Adán Qadmón*. Motivo por el que se distancia la escuela de Safed de la consideración herreriana.

Otro motivo común para ambas perspectivas, la de Safed y la de Herrera: la asociación de la doctrina de los cuatro mundos con las cinco dimensiones o grados del alma. *Neshamá*, el más alto grado del alma se asocia con *Atzilut*. Asimismo, las almas de *Atzilut* son producidas por la unión de Tiferet con *Shejiná* o *Maljut* (la última *sefirá*) que son perfeccionadas por *Beriá* (Giller, 2000: 40). En *Puerta del Cielo*, Herrera explica detalladamente que la fuente de esta interpretación se encuentra en los *Tiqqunim* y ofrece una explicación muy similar (V, 10 y VIII, 12). Sin embargo, los cabalistas de Safed tenían como preocupación principal explicar con esta asociación los procesos de reencarnación, la cual parece escapar las intenciones de Herrera⁶⁷.

Si bien la doctrina de los cuatro mundos es atribuida a la influencia de los apéndices del Zohar, que Scholem identifica como el mismo tratamiento que se encuentra en el siglo XIV en un tratado llamado *Masekhet Atzilut* y en las obras de Isaac de Acre (Giller, 1993: 54-57 y 2000: 75), considero importante prestar atención a la propuesta de Moshe Idel en *Studies in Ecstatic Kabbalah* (1988) donde identifica una teoría de cinco mundos en el círculo de Abraham Abulafia, al que pertenece Isaac de Acre.

Dicha teoría denomina a los mundos como: mundo de la divinidad, mundo del intelecto, mundo del alma, mundo imaginalis y mundo de los sentidos; Idel propone que es resultado de la influencia sufi del *Alam Al-Mithal*. Teoría en la que, además de existir cinco mundos o niveles de realidad, el mundo imaginalis tiene posición intermedia entre el mundo del alma y el mundo de los sentidos, es angélico, y es el origen de lo demoníaco, es decir, es intelectual (se

⁶⁷ Brian Ogren (2009: 290-292) establece que la reencarnación en la escuela de Safed tuvo un carácter central en las doctrinas de Shlomo Alkabetz, Moisés Cordovero, Joseph Caro e Isaac Luria, para quienes la reencarnación (*Gilgul*) respondía a una transmigración de almas cuyo objetivo es lograr los actos de reparación o *tikkunim* necesarios para la vida presente. Isaac Luria se consideraba la reencarnación de Shimon bar Yohai (autoridad rabínica a la que se le atribuye, en la tradición, la autoría del Zohar).

encuentra el Intelecto Activo) y material, personificados por Metraton⁶⁸ y Sandalfón, respectivamente.

Descripciones similares son encontradas en *Puerta del Cielo* respecto del mundo de Yetsirá, en la sección anterior se mencionó que *Yetzirá* es donde se localiza la materia prima, la cual posee un valor intermedio entre lo intelectual/espiritual y lo corpóreo. Rastrear y determinar una influencia de esta teoría en la Cábala luriana italiana — denominada por Ronit Meroz como la Cábala luriana del oeste (2002: 100)— necesita una investigación aparte y a profundidad, pero me aventuro a argumentar que una posible tradición continuada por los cabalistas renacentistas pudo influenciar en Sarug y/o Herrera. Lo anterior puede sostenerse por la gran influencia que Abraham Abulafia tuvo en la Cábala italiana renacentistas en figuras como Menahem Recanati y el propio Nehemiah ben Shlomo, aquí referido. (Idel, 2011: 40-51)

Ahora bien, Herrera plantea que en la sucesión de mundos mediante sus intermediarios, hay una unificación en cada nivel, superior e inferior: Atzilut coliga al Divino con Beriá, y Yetzirá al de asiyá con beriá, distinguiendo dos tipos de mundos, uno emanado y otro creado. Lo cual es posible mediante la comprensión de la interacción interna de las sefirot de los mundos y la manera en que éstas se relacionan con los mundos colindantes.

3.2.2.Mundos inferiores y su doble actividad: interna y externa

En las secciones anteriores se expuso la teoría del doble acto y cómo es adaptada por Herrera para la explicación de la actividad causal,

⁶⁸ Una idea muy semejante respecto a Metatron se encuentra en las obras de Nehemiah ben Shlomo, un cabalista del siglo XVI, quien identifica sólo tres niveles de realidad, a saber: Dios, una figura angelical y una figura cósmica inferior, anterior a la terrenal. En ésta asocia a Metraton, el cual es una figura angelical mediana e intermedia que «es una reverberación en un plano inferior de una parte de la estructura divina (...) [Nehemiah] establece un paralelo entre la forma divina y el mundo angélico» (Idel, 2011: 318)

específicamente en el mundo de la emanación que se denomina *entendimiento en acto* ya que es sólo en la unión con éste que *Adán Qadmón* o pensamiento divino se actualiza. También se observó el uso de lenguaje procleano en *Puerta del Cielo* para designar a *Atzilut* como alma de *Adán Qadmón*, cuya unión lo aviva (PC), asimismo la actividad mediadora de éste entre el mundo divino y el primer nivel del inferior, *Beriá*; y el valor intermedio de *Yetzirá* por analogía con *Atzilut*.

Como se describió en la sección anterior, *maljut* de *atzilut* es un instrumento de la divinidad para crear el mundo de la *Beriá*, el cual es otro nombre para designar la creación de los cielos (V, 10). El mundo de la creación es aún sublime y efecto de la actividad completa del divino, es decir, «vida, gobierno y perfección» de la emanación. La explicación de la creación de *Beriá* como una actualización del mundo intelectual, siendo a su vez paradigma del nivel inferior y creado, por esta razón es designado como cuerpo de *Atzilut*.

Lo anterior es explicado detalladamente a través de los procesos de las *sefirot* de cada nivel y sus relaciones con el siguiente:

Maljut la emanada, infundiendo sus tres sefirot supremas, creó por sus seis sefirot siguientes, y que se llaman de la fábrica, el mundo de la *Beriá* o Silla de la gloria, que incluidas en la séptima, que es la décima y postrera, son causa de que dicho mundo quede en sí perfecto, y a lo superior convertido, o que dicha Maljut, que los excede, produjo los diez grados del mundo de la *Beriá*, en que después infunde las diez sefirot que de sí explica, comunicando la primera al primer grado, la segunda al segundo, y así sucesivamente hasta la última, que aplica al último; o que explicando dicha Maljut a su Kéter, es causa que él lo sea de su instrumento y vaso, que es el primer grado de la *Beriá*; como también difundiendo de sí a Jojmá, es causa que ella produzca el segundo grado, como su propio instrumento y vestido; y lo mismo hace *Beriá*, que explicada de Maljut la alta, fabrica el tercer grado de la Silla, en que se envuelve y posa; y lo mismo sucede a Jésed con el cuarto, y a las demás sefirot hasta la décima, con el

décimo y postrer grado; o Maljut la del mundo emanado, creando el primer y más alto grado del mundo de la creación o Trono de la gloria, le infunde el Kéter, que de sí explica, y este, imitando a su causa, produce el segundo grado de dicho mundo, y le comunica la Jojmá que de sí difunde, la cual causando después el tercer grado, le participa aquella Biná que de sí expande, que también causando el cuarto grado, lo anima y vivifica con el Jésed, que de sí explicado, le infunde y aplica, y así sucesivamente hasta el último grado, a que la novena apropia la sefirá postrera; o finalmente, que de los seis *partzufim* del mundo de la Atzilut proceden los seis grados, casi días del mundo de la Beriá, y de la unión y comprensión de todos, el séptimo y último grado, casi Shabbat y cumplimiento de todos, advirtiendo que lo que se ha ejemplificado de Maljut la emanada, con el mundo de la Beriá o creado, se debe aplicar a Maljut la de la dicha Beriá, con el mundo de la Yetzirá o angélico, y la de este con el mundo de 'Asiyá o corpóreo, sino que entre Maljut de la emanación y el mundo de la creación se interpone Biná y las dos superiores, y entre Maljut de la creación y el mundo de la formación, media Tiferet, y todas las seis sefirot de la fábrica, y entre Maljut, finalmente, la de la formación y el mundo de la hechura, no hay otro medio que se interponga, sino ella misma. (V, 9)

En este pasaje se demuestra la importancia de *Maljut* como una sefirá de transición, caracterización presente en toda la tradición cabalística, por la que ha sido identificada con *Shejiná* o la presencia divina⁶⁹. *Maljut* recibe la emanación de las *sefirot* que le preceden y, utilizándolos como modelo, crea las siguientes como recipientes que recibirán su influjo. En la descripción de la cadena causal entre mundos se percibe la idea de los efectos como prefigurados o contenidos

⁶⁹ Como he mencionado con anterioridad en la Cábala las imágenes eróticas son recurrentes para explicar la actividad y pasividad en los sistemas causales. De ahí que no sea extraño considerar a Dios como un ser dual compuesto de un aspecto masculino y femenino, refiriendo cada uno a oculto y manifiesto, este último representado por la Shejiná que se asocia con Malkhuy. Véase Elliot Wolfson (2005) *Language, Eros Being*: 484; para un profundo análisis sobre el aspecto femenino de la divinidad véase, Patai, Raphael (1990) *The Hebrew Goddess* e Idel, Moshe (2018) *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*.

potencialmente en su causa. Por ello, las series causales internas a cada nivel de realidad o mundo son analógicamente creadas y sucesivas, a saber: *Kéter* —creada por la *maljut* superior— crea a *Jojmá*; *Jojmá* a *Biná*; *Biná* a *Jesed*; *Jesed* a *Gevura*; *Gevura* a *Tiferet*; *Tiferet* a *Netsaj*; *Netsaj* a *Yod*; *Hod* a *Yesod* y, finalmente, *Yesod* a *Maljut*.

Asimismo, los procesos de combinación de las *sefirot*, representados por los *partzufim*, son analogados en el nivel inferior, «cuerpos de los altos (...) almas de los inferiores» (329). Me parece importante llamar la atención a la parte final del pasaje citado, pues Herrera, ingeniosamente, integra la tradición sobre las *sefirot* y sus combinaciones con su clasificación de cada mundo: *Maljut* de *atzilut* se comprende por las tres *sefirot* superiores de *Beriá* que representan la *neshamá* (Giller, 2000: 37) por la que puede denominarse como sublime (PC); la *Maljut* de creación se relaciona con la *sefirá* de *Tiferet* de *Yetzirá* al ruaj por el cual es caracterizada como potencia; la *Maljut* de *Yetzirá* es unida directamente con la de *Asiya* ya que para Herrera lo corpóreo sólo existe por estar unida a la forma.

Además, en el pasaje citado arriba, queda expuesta la interpretación de las *sefirot* como instrumentos y esencias. Interpretación que armoniza las diferencias entre el aspecto dinámico de las *sefirot*, esencias de la divinidad, y en su aspecto instrumentalista, como herramientas o fuerzas mediante las que la creación tiene un principio; ambos aspectos pertenecen a dos posturas opuestas entre los cabalistas medievales y son de esta manera por ser un instrumento de expresión («manifestaciones») del acto divino. Las cuales al servir como causas secundarias manifiestan en las cosas creadas la esencia divina (I, proposiciones XIV-XVI).

La descripción de la actividad de las *sefirot*, que yo he decidido denominar como intrínseca y extrínseca, ha sido denominada por Francisca Di Poppa (2006) como horizontal y vertical, respectivamente.

Refiriendo cada uno a la causalidad trascendental y a la causalidad dependiente en el mismo nivel ontológico (123-150), sin embargo, la exposición del tema por parte de la autora no es suficiente para explicar la complejidad del sistema causal herreriano.

Con anterioridad, noté que en el neoplatonismo es un lugar común identificar ambos tipos de causalidad, los cuales, considero, pueden ser identificados con el orden descendente de las sefirot, identificable, también, con el canal sutil o línea recta; y con el orden sucesivo de las mismas que puede asemejarse al movimiento circular o inmanente de cada serie causal.

Di Poppa considera que las *sefirot* son «entidades no separadas» (138), lo que con algunas acotaciones se vuelve una afirmación correcta: las *sefirot* en tanto manifestaciones, expresiones y efectos de *En sof* y, al mismo tiempo, de sí mismas, no pueden ser consideradas entidades separables. Lo anterior lo explica Herrera de la siguiente manera:

De manera que cuando dijimos que una sefirá contiene a otra, no es que como lugar incluya en sí algún cuerpo, sino que como causa, incorporalmente, contiene en sí su efecto; quiero decir, que contiene en sí en virtud o en eminencia lo que formal y propiamente comunica a su efecto, como, por ejemplo, se afirma que el sol contiene en sí todos los elementales y elementados efectos que produce, y la ánima racional a la sensitiva y vegetativa, que de sí difunde. Que de este modo En Sof, la Causa Primera, se llama y es el lugar de todas las sefirot, y de todos los mundos, que excediendo en infinito, abraza y contiene dentro de sí, y causando y gobernando, penetra e hinche fuera de sí, de manera que ni hay ni puede haber lugar o criatura que no esté llena de su gloria.

Para Herrera, siguiendo a Cordovero, los efectos se encuentran contenidos potencialmente en las causas, siendo éstas de un orden superior a aquéllos, sentencia común al neoplatonismo (*Enn V*, 1, 61.39). Otro motivo común a la tradición neoplatónica que se ve reflejado en el

pasaje anterior es los efectos que se asemejan a su causa, clarificado mediante la explicación de la actividad de la *sefirá* individual, semejante a la de *En sof*.

Sin embargo, una explicación es necesario respecto a la presencia de Dios en los efectos, la cual llena toda creatura y lugar. En el judaísmo la presencia divina (*shejiná*) es denominada también Gloria, así como asociada con la *sefirá* de *Maljut*.

Si se profundiza en la interpretación del pasaje en cuestión, se puede explicar de la siguiente manera: las causas en este mismo pasaje se ha aclarado que una causa es llamada lugar por contener potencialmente sus efectos, el sistema causal de Herrera no se limita solamente a *En sof* y las *sefirot*, sino a los mundos inferiores, los cuales son originados por las actividades de las *sefirot*. Que deben ser consideradas como una unidad en cada mundo, cada serie de diez *sefirot* posee *maljut*, y, al mismo tiempo, es sabido que *maljut* es quien produce las *sefirot* de los mundos inferiores al ser un instrumento transitivo entre jerarquías de realidades. De ahí que la sentencia «no puede haber lugar o criatura que no esté llena de su Gloria» no evoque un panteísmo, sino que expresa una característica de los efectos, el poder divino presente en los poderes emanados y creados o *sefirot*⁷⁰.

Además de lo recién expuesto, se debe agregar que son numerosas las ocasiones en las que Herrera describe a las *sefirot* como manifestaciones y/o representaciones de la divinidad, por ser entendidas como «sus admirables acciones y más excelentes efectos» (Prop. XIII). Una dificultad surge con esta descripción respecto a la eminencia y completud de la Causa Primera y la dependencia de las *sefirot* con ésta, las cuales al ser causas segundas son de un orden

⁷⁰ Esta interpretación se encuentra en el mismo tenor que la de Abraham ibn Ezra, para quien la Gloria es un agente de revelación, es decir, un poder divino que refleja la actividad divina (Dan,). En esta misma línea, los Hasidim alemanes del siglo XIII consideran la kavod como un concepto divino y emanado que será interpretado por el Bahir como el pleroma divino, representado por las *sefirot*.

ontológico inferior, por un lado; y, por el otro, en la manera cómo éstas pueden ser manifestaciones de la primera y ser manifestadas al mismo tiempo por sus efectos. Ya que implica una cierta independencia existencial respecto a la primera, una contradicción aparente si se hace hincapié en la naturaleza dependiente de los efectos con sus causas o de las *sefirot* con *En sof*.

El mismo problema se encuentra Proclo en el Comentario al Parménides (1147.5-1149-8) al intentar resolver la aparente contradicción entre unidades o totalidades unificadas que actúan en seres posteriores y reciben acción de seres anteriores o lo que es lo mismo: cómo estas causas pueden ser producidas y productoras al mismo tiempo, si son dependientes de una Causa Primera. La solución remite a la tríada de conversión-inmanencia-procesión, pues es mediante la actividad en direcciones opuestas que las causas se mantienen a sí mismas unificadas. Ursula Coope (2020) considera la actividad de ambos poderes, a los que denomina generativo y reversivo, unificada e inseparable, pues «hacerse a sí mismo múltiple y de tal manera que sea necesaria la unificación (esto es el ejercicio del poder generativo) es inseparable de la unificación en sí misma (que es el poder reversivo)» (125)

Una aproximación similar se encuentra en *Puerta del Cielo* a las *sefirot* y su naturaleza doble en tanto causas secundarias que son producidas y productoras de otros efectos, múltiples y contrarios, posible por la conversión al principio superior y la automática procesión, generada por los procesos de analogización entre causa y efecto:

todas las *sefirot*, unánimes y conformes, concurren juntamente a todas las operaciones, aprobando todas lo que apetece y quiere cada una, y queriendo cada una lo que apetecen, quieren y aprueban todas las demás, de manera que, sin diversidad o discrepancia, quiere cada una lo que quieren todas, y todas lo que

cada una, sin obrar ninguna de ellas ninguna operación o efecto, sin que intervengan a ello todas las demás. Y esto porque todas son aplicadas y movidas por la incausada Causa Primera, que las inclina a todas y a cada una a lo que quiere, que es lo que conviene a su comunicación y gloria, según la disposición y capacidad de sus criaturas, ayudando a este efecto, como ya se ha dicho, la continencia con que cada sefirá incluye en sí todas las otras, y la encadenación ordenada e ininterrumpida, con que movida una, se mueven todas, y a la operación de la una concurren, como aquellas que se comunican de arriba abajo, dando, y de bajo a alto, correspondiendo y reverberando, y por los lados uniéndose y mezclándose en mil maneras

Las actividades en cada serie causal o decena de *sefirot* es única y unificada en cada nivel de realidad. Por esta específica organización en cada mundo las *sefirot* generan diferentes efectos de los que resulta la última realidad sensible. Por ello, son denominadas como medidas por causa de las cuales se generan las diferencias genéricas y específicas de esa realidad.

3.2.3.Sefirot como medidas y géneros

Aun consideradas manifestaciones o representaciones de la divinidad, las descripciones anteriores pueden identificarse con el valor esencial e instrumental de las *sefirot*, cada una. En el Libro Noveno, las *sefirot* son denominadas como medidas o medidas, ya que por medio de ellas es posible «tener noticias» de la Causa Primera y los procesos de perfección mediante la semejanza y desemejanza entre los efectos y las *sefirot* emanadas.

El término hebreo para medidas es *middot*, en el Talmud de Babilonia (Rosh ha-shanah 17b) fueron consideradas trece atributos o cualidades divinas; para el círculo Iyyun estas cualidades constituían modos de acción divinos, distintos de las *sefirot* y entendidos como un conjunto de poderes, esta caracterización es retomada en los textos *Idrot* del Zohar, muy probablemente mediante estos es inspirada la

interpretación de Cordovero sobre las *middot* como modelos éticos para la *imitatio Dei* expuesta en *La palmera de Debora* (Giller, 2000:118-119).

Estas interpretaciones no parecen comulgar con las expuestas por Herrera, considero que la compleja caracterización de las *sefirot* como medidas proviene, por un lado, de la influencia de la Cábala italiana, y, por otro lado, por la influencia escolástica, ambas de naturaleza aristotélica (Ogren, 2014). La primera tiene como fuente de interpretación de las *middot* la obra de Abraham Abulafia, un cabalista seguidor de Maimónides, para quien éstas son identificables con las *sefirot*, en el siguiente pasaje de Imre Shefer es notoria la identificación de ambos términos:

Mirad [la repetición tripartita del nombre divino] YHVH YHVH YHVH. Uno es llamado Dios de Abraham y su secreto corresponde con la sabiduría (Jojmá), la cual es misericordia (jesed) que el Santo, bendito sea, ejerció con Abraham, nuestro padre (...) El segundo es llamado el Dios de Isaac y su secreto corresponde con el entendimiento (tegunah), que es la potencia de la fuerza (coaj ha-gevura) y el atributo del miedo (middat pahad) que es el secreto del miedo (sod ha yirah). La potencia del amor (coaj ha ahava) fue dada a Abraham, para purificar los atributos de la fuerza. (...) el tercero es el Dios de Jacobo y su secreto corresponde con el conocimiento (da'at) y su atributo es la belleza (middat tif'eret) que atestigua el flujo de la bendición. (...) De ellas [de las letras del tetragramaton] es el secreto de la sabiduría (jojma), entendimiento (tegunah), conocimiento (da'at), grandeza (gedula), fuerza (gevura) y belleza (tiferet). (Ms-Munich BS 40 fol. 233b, en Wolfson, 1995: 358)

En este pasaje las *sefirot* son identificadas tanto como potencias como atributos, correlación que parece seguir lo establecido por Maimónides en *Guía de Perplejos* al describir las *middot* como cualidades humanas que reflejan acciones divinas (II.54). Es decir, toda manifestación de una acción es designada bajo el nombre de un atributo, y éste es su actualización. El mismo matiz se encuentra, como advierte

Alessandro Guetta (2014) en el aristotelismo de Yehiyel Nissim para quien todas las acciones que se hacen manifiestas en la realidad son cualidades potenciales (*middot*) (18).

La segunda influencia de Herrera, la escolástica, se relaciona con la interpretación de las *sefirot* como medida o medida. Para Aquino la medida es el género de cantidad, el cual es importante en la jerarquía del ser, de esta manera lo primero en un género es la medida del género. Siendo Dios la medida de todo. Principio derivado del neoplatonismo, en la proposición 117 de *Elementos de Teología* Proclo afirma que

en efecto si todo Dios es unitario, define y mide toda la pluralidad de los seres. Y es que todas las pluralidades, siendo indefinidas por su naturaleza, son definidas gracias a la Unidad. Por lo demás, aquello que es unitario quiere mensurar y limitar las cosas en las que está presente, y según su propio poder, circunscribir en un límite aquello que es ilimitado. (...) Y cuanto más unitario es, tanto menos indefinido es y no mensurable. Por lo tanto, toda pluralidad de los seres recibe la medida de parte de las Hénades divinas.

Aquí es importante resaltar el valor causal de las hénades o dioses secundarios como medidas de la pluralidad ya que es una descripción similar a la que Herrera realiza de las *sefirot* emanadas, las cuales al ser más cercanas a la divinidad, en esencia y actividad, la asemejan y son las medidas de las *sefirot* de los mundos siguientes⁷¹. Los diferentes órdenes de *sefirot* (emanadas, creadas, formadas y hechas) en relación

⁷¹ Mantengo el argumento respecto a la imposibilidad de identificar las sefirot con las hénades entendidas como dioses, aunque Herrera se toma bastantes libertades metodológicas para dar coherencia al sistema cabalístico, la consideración del orden superior de sefirot como deidades secundarias compromete sobremanera el monoteísmo judío. Herrera se opone a la adaptación de la Trinidad en la tradición cabalística y judía. Sin embargo, existe una sola mención a algo que pudiera considerarse un guiño a las Hénades y/o a la adaptación de más de un Demiurgo en el sistema, en V, 11: «bará Elohim, creó a la divinidad siguiente, es a saber, a las luces del mundo del infinito, que son las casi animaciones y vidas de todos los demás.» Aun con el descuido, la coherencia en el lenguaje causal para atribuir el valor de creaturas independientes y ontológicamente distintas a la divinidad impera, por tanto me parece más enriquecedor centrarse en ello.

con *En sof* son introducidos por Herrera mediante la distinción entre los modos de medida, en el libro sexto señala que hay tres, a saber: continua, discreta o separada y la virtual(244; cf. IV, 7: 384⁷²).

La medida virtual se establece mediante la causalidad ejemplar, la que es configurada en *Adán Qadmón*. Entender las *sefirot* como medidas virtuales establece una relación entre los cognoscibles y el conocimiento: *Adán Qadmón* es la medida de las unidades (*sefirot*) al ser él mismo una unidad ejemplar con la que se analogan o diferencian los distintos niveles de *sefirot*. Asimismo, las *sefirot* son números y pueden considerarse como medidas separadas al haber una multitud de ellas. Las *sefirot* de *Asiyá*, el último mundo creado, son de una naturaleza y especie distinta a las *sefirot* de *Atzilut*, éstas son números de las de los mundos creados ya que permanecen, como unidad, apartadas de las procedentes. Aun las *sefirot* de *Asiya* comparten de lo propio al género de las *sefirot*: son una decena unificada y cada ordenanza de diez *sefirot* produce una inferior (IX, 5).

En lo que respecta a las *sefirot* como medidas continuas en las que se manifiesta en menor grado la propiedad de aquello que mide, Herrera las llama *hermosuras*, porque en los cuerpos son «una expresa y perfecta semejanza de su ejemplar e idea, y un cumplido imperio de su forma, que venciendo la informidad de la materia, representa la divina e intelectual idea de que procede» (IX, 6).

En las descripciones anteriores es evidente la designación de cada modo de medida con los niveles o mundos de *sefirot*; en el último mundo, *Asiyá*, la corporeidad es muestra de la perfección de las formas en la Creación, la cual para Herrera se encuentra inseparablemente asociada con la materia. Por ello, en el mundo paradigma de lo corpóreo

⁷² Aristóteles argumenta que la medida, es Así, pues, Uno tiene todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza y lo que es un todo, el singular y el universal; y todo esto es «uno» por ser indivisible unas veces su movimiento otras su intelección o su enunciado. (1052 a34-1052b2)

se produce la materia prima como «pura potencia» de los más bajos entes (IV, 5: 156). Una interpretación que considere tal la completud del cosmos, no excluye totalmente la connotación negativa de lo corpóreo. Herrera retoma el mito luriano de la rotura de las vasijas, para explicar la condición imperfecta del mundo corpóreo, la cual logra «balancearse» mediante la conversión de las causas inferiores a las superiores, de las que recibe perfeccionamiento por participación⁷³.

3.3. La materia prima en Puerta del Cielo

El mito de la rotura de las vasijas exhibe una distinción entre lo corpóreo y lo material en *Puerta del Cielo*, lo corpóreo posee una naturaleza negativa⁷⁴, al ser una mezcla en los niveles inferiores; mientras que lo material es identificado en el mundo de *Beriá*, el cual es denominado por Herrera como lo incorpóreo corpóreo o lo intelectual corpóreo. Lo anterior parece responder a la identificación de una materia sutil o primera (como es designada por él) que unida a las formas del mundo de *Yetzirá* produce los cuerpos del mundo inferior *Asiyá*.

La noción de materia prima y la materia preexistente son conceptos presentes en la Cábala desde sus orígenes. En el primer capítulo describí brevemente el valor hilomórfico de la expresión *tohu vabohu* (Gen 1:2) en la tradición cabalística desde el *Bahir* o Libro de la Claridad que corresponden a la materia prima y a la forma divina neoplatónica o a lo que corresponde a los mundos de *Beriá* y *Yetzirá* en el sistema de Herrera, se lee en el *Bahir*:

Rabbi Berachya said «and the earth was tohu and bohu». What is the meaning of «was»? That it was already. And what is tohu?

⁷³ El mito de la rotura de las vasijas fue interpretado por el hasidismo como un aspecto psicológico del quehacer del cabalista. Véase Idel Moshe (2012) *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*. Sunny Press: 227-238.

⁷⁴ Como se mostrará más adelante, para Herrera la materia primera es pura potencialidad y, considero, puede asociarse a lo que el autor denomina infinito privativo.

That which confounds people. And what is bohu? It was tohu and then turned to bohu. And what is bohu? That which has mamash (something real) in it, as it is written «bohu» means 'something is in it (Kaplan, 1989)

La influencia helénica en la Cábala ha sido ya identificada con suficiencia, Daniel Jeremy Silver (1965) sostenía en *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240* que la Cábala temprana es «un sofisticado misticismo filosófico con un vestido hebraico» (163), mostrando un carácter filosófico en el discurso cabalístico. Una caracterización similar ha sido establecida en años recientes por Jonathan Dauber (2012) para describir la labor de los primeros cabalistas de la escuela de Isaac el Ciego como una filosófica (61-96).

Por lo anterior, la suposición de Miquel Beltrán (2015: 151), apoyada en las notas de la traducción francesa de *Puerta del Cielo* de Atali, en una de las notas en la edición castellana más reciente de *Puerta del Cielo* respecto al tratamiento herreriano de *materia prima* me parece sin argumentaciones suficientes. Para él, hay un distanciamiento con el tratamiento griego del mismo, pero al no ofrecer mayores caracterizaciones resulta complicado determinar a cuál tratamiento griego se refiere. Asumo que «el concepto griego de materia prima» al que Beltrán alude es al tratamiento aristotélico del término.

Asumo, también, que al ser descrita por Herrera como aquello mediante lo que «se desciende al nada sin ningún medio, así [como] de *Adán Qadmón* o *Kéter el alto*, se sube inmediatamente a la Causa Primera» (IV,4), Beltrán se decanta por aquella interpretación de la materia prima aristotélica en la que ésta es el sustrato que subyace la naturaleza y por la cual todo es creado desde algo. Dando coherencia al sistema aristotélico.

En un tenor parecido, Krabbenhoft en la edición inglesa de *Puerta del Cielo* (2002) argumenta que «Herrera no quiere decir materia prima

en el sentido griego de una sustancia que no fue creada por Dios.» (n.17, 121). Lo cual parece referir a la sentencia de Sorabji respecto al concepto de materia prima en Simplicio⁷⁵, para quien Simplicio parece haber «movido la materia prima a la categoría de sustancia» (en Haas, 1997: xv). Cualquiera de las dos caracterizaciones carece de profundidad sobre un término que unifica —y complica— el sistema causal herreriano. Por un lado, le da coherencia a la *creatio ex nihilo* en un sistema de producción por analogía de efectos desde sus causas: al existir una materia prima en los mundos anteriores y superiores al corpóreo es coherente que los cuerpos existan siguiendo el paradigma. Por otro, combina las características de la materia prima escolástica —que parte, a su vez, de la lectura neoplatónica de la misma— la idea de materia preexistente en la Cábala, representada en la endíadís *tohu vabohu* desde el Bahir, y la materia universal del neoplatonismo judío —sobre todo en la obra de ibn Gabirol e Isaac Israeli.

Para demostrar lo anterior, es necesario una revisión breve de dos tradiciones sobre la materia prima: la helénica y la judía. A pesar de ser convergentes en Herrera, considero ineludible revisarlas por separado, pues facilitan el acercamiento a Yohannes Alemanno, quien considero es la influencia principal del concepto de materia primera herreriano. Además, es necesario revisar a Ibn Gabirol, es considerado un neoplatónico, por la adaptación en su sistema del Empédocles árabe con la que establece una jerarquía distinta a la neoplatónica de raigambre helénica. Asimismo, Alemanno, combina las doctrinas neoplatónicas de Gabirol con las del Empédocles hebreo, además del concepto aristotélico de materia prima como sustrato de cambios, bajo una estructura

⁷⁵ Sin embargo, también podría tratarse de una imprecisión terminológica por parte de Krabbenhoft al asemejar la materia prima con el intelecto material, lo cual es una noción posterior, inaugurada por el *De intellectu* de Alejandro de Afrodisias, retomada por el neoplatonismo islámico; en el siglo IV e.c Temistio identifica el intelecto material con una sustancia inmaterial capaz de unificarse con el alma.

discursiva que intenta armonizar la tradición cabalística sobre el mismo término.

3.3.1. La materia prima en la tradición helénica. Breve resumen

Claramente, es imposible ofrecer una historia detallada de la materia prima en el pensamiento helénico; sin embargo, cabe establecer que ésta tiene como origen el receptáculo platónico descrito en *Timeo* (χώρα, 52 a8; ὑποδοχή, 51 a5), pero toma el nombre del corpus aristotélico en donde Aristóteles parece sugerir la existencia de una materia en potencia⁷⁶. En *De generation et corruptione* 329 a5-a24, ofrece una crítica del concepto platónico y una empresa por corregirlo, que será retomada por los neoplatónicos como un suplemento del receptáculo expuesto en el *Timeo*. Para Aristóteles existe un sustrato donde es posible el cambio entre contrarios y es potencial por ser capaz de recibir cualquier forma y ser actualizada por ella.

En *Enéadas II.4. 20-27*⁷⁷, Plotino caracteriza una materia prima que es incapaz de recibir cualidades y, por ello, es distinguida de lo corpóreo. La diferencia radica en que la primera jamás es actualizada por la forma, sino sirve como sustrato para que la forma sea «sí misma actualizada por la propiedad sensible» (Noble, 2013: 273). La describe como deforme, totalmente fea y mala por ser privación pura y, por ello, pura potencia.

Una idea similar se encuentra en Maimónides, quien considera la materia prima como la posibilidad de «traer desde la no-existencia a la existencia algo» (Dobbs-Weinstein: 219). Ésta es derivada de Dios (Guía I.28:61) y por sí misma no posee cualidades positivas, esto ha sido

⁷⁶ La existencia de un concepto tal en la obra de Aristóteles es sujeto de una discusión inmensa (citas). Recientemente, Frank Lewis (2008) ofrece una revisión detallada del concepto y las inconsistencias dentro de la obra aristotélica.

⁷⁷ En ese mismo tratado de *Enéadas*, Plotino distingue entre lo corpóreo y lo material, dicha distinción se encuentra prefigurada en *Física I* de Aristóteles, pero es retomada por la tradición neoplatónica.

considerado por Rudavksy (2008: 89) como un eco a la caracterización plotiniana de la materia, la cual, en una visión generalizada del neoplatonismo, presenta una barrera para el conocimiento humano ya que al ser pura privación es mala.

A pesar de lo extendido de una opinión negativa respecto a la postura del neoplatonismo frente a la materia, Proclo muestra un acercamiento neutro hacia ésta. Para él, ajeno a un modelo creacionista ex nihilo, la materia y la forma coexisten eternamente. La materia prima es la manifestación última del principio Ilimitado pues no posee forma ni límites. Esta concepción de la materia prima influyó en el pensamiento de Tomás de Aquino, para quien es lo más bajo de la jerarquía hilomórfica y la considera como imposible de existir independientemente, esto es, sin una forma sustancial que la actualice (ST 1q, a2, ad3).

Dicha comprensión de la materia prima posiciona a Aquino en un eje distinto a sus contemporáneos. De acuerdo con Pasnau (2010: 639-640) para los escolásticos la materia prima perdió popularidad como consecuencia de entenderla con cierto grado de actualidad e independencia, además de evolucionar en versiones más tardías como sólo posible de ocurrir en el mundo corpóreo.

Sin considerar, los diferentes matices y problematizaciones que cada figura y/o época establecen respecto a la materia prima, puede resumirse que existe una tendencia a considerarla como un sustrato metafísico en el cual se generan los compuestos de materia y forma. Herrera, posiciona la materia primera en el mundo de Beria, pues es en el mundo creado —compuesto de forma y corporalidad— que la creación es posible. Sobre esto, regresaré más adelante, baste verificar por ahora la tradición helénica en su concepto de materia primera: por un lado, parece favorecer la concepción neoplatónica heredada por Plotino en la que es pura potencia y privación; por otro, armoniza la

creación ex nihilo con concreación procleana, esto es, la coexistencia de materia prima y forma sustancial, que para Herrera sirven como modelo del tipo de combinaciones en el mundo corpóreo —las cuales son analógicas a los mundos superiores.

3.3.2. *La materia prima en el pensamiento judío y la Cábala*

En lo concerniente a la tradición judía de la materia prima, me permito distinguirla de la helénica por dos características: (1) su influencia islámica que la dota de un carácter distinto al heleno y (2) la manera en que ésta es incorporada en una discusión rabínica. Ambas características son comunes a ciertos filósofos judíos y cabalistas, entre los cuales una continuación es evidente.

El primer filósofo judío, Isaac Israeli, es deudor del sistema filosófico de Al-Kindi; en lo que respecta a la materia prima Israeli se aparta de los supuestos alkindianos. En el *Libro de las Definiciones* combina el concepto de intelecto divino aristotélico —denominado *primer intelecto* por Al-Kindi— «Israeli concibe el intelecto exactamente como Plotino entendió nous, como la mente universal que al pensar cosas se piensa a sí misma» (Altmann y Stern, 2009: 160). A pesar de conjuntar el Intelecto plotiniano con el aristotélico (alkindiano), la influencia del trabajo pseudo-epigráfico conocido como *Teología Aristotélica* hace que interponga dos sustancias simples, a saber: materia prima y primera forma o sabiduría entre el Creador y el Intelecto (Altmann, 2009: 159).

En el *Libro de las Sustancias* desarrolla estos supuestos y los posiciona no anteriores ontológicamente sino lógicamente, pues son principios necesarios para la constitución del Intelecto. Con lo anterior, la caracterización de Israeli se diferencia del concepto de materia prima en la tradición neoplatónica denominada como pseudo-Empedoclea. En ella la materia prima es interpuesta entre Dios y el Intelecto. Ambas tradiciones neoplatónicas presentan dos formas de aproximarse a la cadena emanativa: por un lado, la tradición que depende de la Teología

Aristotélica considera materia y forma como principios necesarios para la existencia del Intelecto, lo que la coloca en la tradición de discurso apofántico o teología negativa por implicar la existencia de formas en el primer principio trascendental, es decir: materia y forma son principios producidos y necesarios para la existencia del Intelecto.

Por otro lado, la tradición pseudo-empedoclea, inaugurada por un texto titulado *El libro de las cinco sustancias* atribuido a un autor anónimo y denominado bajo el nombre de pseudo-Empédocles, al posicionar sólo la materia como principio intermedio entre el Creador y el Intelecto establece a la materia como un elemento ajeno a la esencia divina y caracteriza al Intelecto como parte de la cadena emanativa esencial. La materia es el elemento base de la creación que es avivada por el influjo de la vida intelectual (cf. Kaufmann, 19: 19).

Bajo esta complejidad teórica, filósofos como ibn Gabirol y bar Hiyya teorizan en torno a la materia prima en sus sistemas filosóficos. El primero ha sido caracterizado como un seguidor de la tradición pseudo-empedoclea por la integración de un elemento intermedio entre la esencia divina y el Intelecto, llamado por Pessin como el Elemento Base (Pessin, 2013) que podría ser considerada como su interpretación de la materia prima; y la idea de la formación del universo mediante el amor y deseo divinos. Aunque Sarah Pessin insiste en la distinción entre el elemento fundacional de ibn Gabirol y la idea de fundamento en la Cábala, considero que una revisión detallada de ambos conceptos, abordando los aspectos simbólicos de la sefirá designada como fundamento en el sistema cabalístico arrojaría una comprensión mayor y más precisa del neoplatonismo cabalístico. Aquí no es el lugar para realizar tal comparación, sin embargo, más adelante abordaré la simbología atribuida a dicho elemento en ambas manifestaciones neoplatónicas para caracterizar la compleja teorización detrás del concepto materia primera en Herrera.

El segundo, Bar Hiyya, sigue generalmente las doctrinas filosóficas árabes de la época. Gershom Scholem lo identifica como el primero en distinguir *bohu* y *tohu* como forma y materia, respectivamente: «Todo lo que se ha dicho de la materia (*hyle*) puedes decirlo también del *tohu* (...) *Bohu* es aquella forma en la que *tohu* se reviste» (en Scholem, 1987: 62). La importancia de esta interpretación es central en el desarrollo de la Cábala del siglo XIII, en el Bahir (S.XII) la misma endíadís es interpretada de la misma manera.

Dicha interpretación permanecerá como un lugar común a la tradición cabalística y se verá enriquecida por el diálogo con otras obras neoplatónicas, a saber: la ya mencionada Teología de Aristóteles, las obras de Proclo, y el Libro de las cinco sustancias; como señala Altmann (1958) en las obras del círculo de Gerona, sobre todo las de Azriel, la tensión entre materia y espíritu/forma es simbolizada por dos símbolos a comunes a todas estas tradiciones: la cáscara y la semilla (*kelipá*, *mojah*, מוחה, קליפה).

Asimismo, la relación entre la materia y la forma con los elementos tierra y agua es una característica común desde el comentario al Sefer Yetzirá de Saadia Gaón (Toyryla, 2000: 100). La cual parece responder a una inspiración sálmica en el judaísmo, Sarah Pessin (2013) identifica en Gabirol una relación entre el Elemento originario con el agua⁷⁸, aunque en la Cábala es opuesta: la relación entre *bohu* y *tohu* con materia-barro y forma-agua, resulta de interés para mi propósito pues Herrera describe el agua en términos de potencia capaz de recibir forma.

Ahora bien, la tradición cabalística que identifica a *tohu* con la materia prima y a *bohu* con la forma primordial continúa hasta el

⁷⁸ También existe una relación entre la oscuridad, el agua y *tohu* o la primera materia. Sumado a esto, es preciso señalar que Pessin (2013) identifica que el término árabe para el Elemento originario (Grounding Element) en Gabirol (que corresponde a la materia prima, cf. Pessin:) posee una noción de elemento, la que se encuentra en la tradición cabalística (y rabínica) con los términos *bohu* y *tohu* que parecen ser considerados como elementos de la creación (Toyryla, 2000: 92)

Renacimiento italiano sin mayores modificaciones, hasta el sistema cabalístico de Yohan Alemanno. Para Alemanno, las nociones de *tohu* y *bohu* mantienen, además de las cargas simbólicas anteriores a él en la tradición judía, su relación con materia y forma respectivamente, pero por su inclinación aristotélica, las formula de la siguiente manera: «no hay existencia de la materia prima sin una forma física que tenga medida y una forma esencial de cualidad. Y no hay existencia de las formas materiales sin una materia que las contenga, pues sólo pueden existir en la materia» (en Ogren, 2015: 89).

De esta manera, logra armonizar el presupuesto aristotélico respecto a ninguna cosa proveniente de la nada. Por ello, *tohu* es caracterizado ónticamente con un carácter negativo. Brian Ogren (2015) establece que, mediante ello, el concepto de *tohu* se figura como un símbolo místico «en el que se sobre enfatiza la naturaleza referencial del lenguaje con respecto a lo radicalmente trascendental» (92). Y que facilita en *Puerta del Cielo* la integración de un elemento tal en la cadena causal que ya he descrito en el capítulo anterior.

La influencia de Alemanno y del llamado neoaristotelismo en el pensamiento judío es evidente en dos personajes contemporáneos de Sarug, el maestro de Herrera, Azaria de Fano y Joseph del Medigo, nieto de Elijah del Medigo. Para ambos es necesaria la existencia interdependiente de materia prima y forma, una afirmación igual se encuentra en el *Einei ha-Edah* de Alemanno, descrita como una mezcla del hilomorfismo aristotélico, las ideas neoplatónicas de la Voluntad divina, el Bahir y sus supuestos sobre la materia prima, la cual es utilizada como instrumento exegético del primer capítulo de Génesis (Ogren, 2015: 96).

En un intento por armonizar esta exégesis con la reciente integración del mito de *tzimtzum* en la Cábala italiana, del Medigo y de Fano atribuyen cada uno de los elementos del mito a materia y forma, a

saber: para del Medigo, el resultado de la contracción divina es la materia prima y el retiramiento de la luz divina es la forma; mientras que para de Fano los residuos de luz producidos por la contracción divina (*reshimu*) son la materia prima (Idel, 2015: 39-40). En ambas explicaciones se encuentra implicada la noción de privación respecto a la materia prima en relación con el principio trascendente.

3.3.3. *La materia primera*

Considerando lo expuesto anteriormente respecto a las nociones de materia prima en las tradiciones griega y cabalística, Herrera no está refiriendo a la noción escolástica-teológica del concepto, sino a una neoplatónica, pero compuesta: se entiende desde la potencialidad en un esquema causal similar al procreano y, además, integra las tensiones neoplatónicas judías respecto a la materia prima, tanto del neoplatonismo filosófico (Gabirol y Hiyya) como el neoplatonismo cabalístico.

Lo anterior es evidente si se consideran las aproximaciones y distancias que establece Herrera frente al concepto, el cual refleja, además, una clara herencia helénica armonizada en el discurso cabalístico. Aunque los pasajes en los que Herrera discute en torno a la *materia primera* (como él la denomina) son mínimos, se encuentran dos menciones en los libros IV y V, son suficientes para determinar su postura sobre el tema:

Se llega a lo imperfectísimo que es la materia primera, privada de toda actual perfección y forma, tan cercana al nada; que difiere de él no por lo que posee, pues no posee nada, sino por lo que puede recibir y poseer, siendo pura potencia a todas las formas naturales y compuestos (...) con que al parecer se habían de interponer infinitos medios, vemos que no los hay, pues entre la tierra, que es ente y algo, y nada, no hay innumerables medios, sino uno, que es la materia primera, que no solamente de nada inmediatamente procede, pero es a ella tan cercana que no se interpone medio (IV, 4)

Indiscutiblemente hay una diferenciación entre lo corpóreo y lo material en *Puerta del Cielo*: se distingue entre la materia creada o «incorpóreo cuerpo» en el mundo intelectual creado de *Beriá* y lo corpóreo creado en el mundo de *Asiyá*, ambos son conectados mediante la intermediación del mundo formal de *Yetzirá*. Anteriormente, mencioné también que para Herrera la materia y la forma son inseparables pues dan sustento al mundo corpóreo, lo que explica la división del nivel creado en tres subniveles o mundos.

Bajo este entendido, el pasaje hace referencia a la creación de la materia prima: primer producto creado por el mundo de *Atzilut* como intermedio de la Voluntad Divina. La interpretación de Krabbenhoft (2002) sobre dicha descripción como la manera en que Herrera pretende comulgar la *creatio ex nihilo* me parece parcialmente acertada, sin embargo, difiero en entenderla desde la descripción de Rashi sobre el Génesis ya que la existencia de elementos antes de la creación de la tierra y los cielos, así como la descripción de *tohu* y *bohu* como elementos necesarios para la creación se encuentra en el Génesis Rabbah —que data del siglo VI e.c.

Si bien es correcto leer estos supuestos desde el Génesis, me parece más enriquecedor para los fines de la investigación abordar las descripciones de Yohan Alemanno, quien muy probablemente fue influencia indirecta de Herrera mediante la Cábala luriana italiana, en la que aquél fue interpretado. Como he expuesto en el apartado anterior.

Ahora bien, considerando la posición y descripción de la materia primera en el sistema causal herreriano es posible encontrar la compleja mezcla de aristotelismo con las variantes neoplatónicas anteriores a Herrera y cómo éstas se integran en la Cábala: en lo que respecta al neoplatonismo de naturaleza helena, existe un protagonismo del Intelecto divino y las *sefirot* y es necesaria la existencia de materia prima como sustrato de la creación. Sin embargo, la creación de la materia

prima es producto de la actualización de los mundos superiores emanados y es ella, también, medio de creación de nuevas combinaciones sefiróticas que serán actualizadas en el mundo de *Yetzirá*. Ambos en conjunto producen el mundo corpóreo.

Resulta de interés la identificación de Beriá con las aguas a lo largo de *Puerta del Cielo*, las cuales son descritas como «inferior, elemental y elementado» y «formable potencia»; dicha descripción recuerda a la asociación de tohu en el Bahir, la cual es inspirada en bar Hiyya, que, a su vez, la toma de la influencia pseudo-empedoclea de Gabirol. La destreza teórica de Herrera es evidente en el tratamiento intermedio de las aguas o la materia prima, las cuales se sitúan entre los mundos emanados y los mundos creados. Armonizando, por un lado, el neoplatonismo judío y heleno con el hilemorfismo (cabe recordar que en *asiyá* los cuerpos son resultado de la actualización de la materia por una forma) transmitido por el neoaristotelismo renacentista. Por otro lado, agrega complejidad al último por caracterizar a la materia prima como creación intelectual y no como efecto inmediato de la contracción, mediante ello, no resulta extraño que la describa como cuerpo intelectual capaz de producir nuevas combinaciones inferiores por semejanza con su causa.

Es probable que esta sea la razón por la que Herrera hace hincapié en dos infinitos: uno negativo (*En sof*) y otro privativo, el cual ha sido identificado por Altmann como la propiedad de la materia prima (1985: 353) y que es descrito por Herrera como aquél que espera del que tiene todo ser y acto para «poderlo alcanzar» (VII, 7, consideración novena).

Conclusión

La complejidad de los procesos analógicos del sistema causal herreriano puede entenderse a través de la utilización del lenguaje geométrico. El círculo y la línea explican la actividad de los niveles causales que conforman la realidad. El movimiento circular representa la completud o auto-suficiencia de cada uno; mientras que la línea es

asociada con el símil de la luz y explica la procesión de seres incompletos, generados por semejanza.

Siguiendo el comentario al *Timeo* de Proclo, Herrera identifica el círculo con el alma o *nefesh* y la línea con entendimiento o intelecto. Estos dos elementos están presentes en cada mundo o nivel de realidad y explican las actividades causales y sus relaciones en la totalidad de la creación. Los círculos simbolizan la procesión y la inmanencia, mientras que los radios o líneas, la jerarquía de realidades y sus semejanzas, así como el movimiento.

Asimismo, en *Puerta del Cielo* se asocian estos movimientos a la actividad del pensamiento en relación con los inteligibles, cada uno de éstos es denominado en el terminología cabalística como *nefesh* y *ruaj* respectivamente o alma y espíritu. *Nefesh* se asocia con el entendimiento participado y *ruaj* con el entendimiento posible. Esta asociación permite la coherencia del sistema sin comprometer la actividad extrínseca e intrínseca de cada mundo o nivel de realidad.

Bajo dicha dinámica son generados los mundos o niveles de realidad, los cuales son denominados en la tradición cabalística como: emanado o *atzilut*, creado o *beríá*, espiritual o *yetzirá* y corpóreo o *asiyá*. Además, Herrera incluye el mundo divino, configurando cinco mundos creados. Cada uno de ellos posee una doble actividad que se explica bajo los términos de potencia y actualización: cada mundo es en sí mismo actualización del anterior y potencia del siguiente. De esta manera, el mundo creado es la actualización del mundo divino debido a la intermediación del mundo emanado. Y el mundo corpóreo es la actualización del mundo creado mediante la conjunción de éste con el mundo espiritual.

Lo anterior permite la existencia de la materia prima y su pertinencia en el sistema causal, entendida como un ejemplar del mundo corpóreo, producido por la actividad interior de los mundos superiores

divino y emanado. Con lo que los cinco mundos se dividen en dos superiores (divino y emanado), uno intermedio (creado) y dos inferiores (espiritual y corpóreo). Dicha división también puede expresarse de la siguiente manera: para Herrera los cuatro mundos provenientes del divino son producidos por la contracción divina, las actividades de contracción y sha'ashua de la divinidad configuran el mundo divino. Los cuatro mundos se entienden como uno emanado y uno creado, dividido en dos subniveles o mundos inferiores para mejor comprensión de la totalidad de la producción divina: yetzirá y asiyá. El mundo creado comprendido por los dos subniveles y él mismo, se conforma de materia prima, inteligibles o formas espirituales y materia. Mientras que el mundo emanado es el pensamiento divino, distinto a la divinidad por no ser su esencia sino un instrumento para la producción de la creación.

CONCLUSIONES

A lo largo de los capítulos de la presente investigación he delineado la compleja sistematización de Herrera en *Puerta del Cielo*. La cual sólo puede revelar su riqueza mediante la identificación de los conceptos fundamentales que conforman su metafísica, tales como *En sof*, *Adán Qadmón*, mundos emanados y mundos producidos y la correlación de estos con su contrapartes filosóficas: Uno, Intelecto, emanación y creación (causas y efectos).

Muestran la característica principal de la Cábala desde el significado del nombre mismo, la función de los conceptos de la tradición cabalística en el sistema herrero es primeramente un acercamiento teosófico, propio a ella misma desde sus inicios.

En 1.1 apunté la distinción entre el carácter teosófico y teológico en la Cábala y la razón por la que es preciso denominar a *Puerta del Cielo* como un tratado teosófico-metafísico: el conocimiento de Dios implica el conocimiento de las relaciones entre causas y efectos.

El carácter teosófico y metafísico facilita el reconocimiento entre filosofía y Cábala presente desde las primeras manifestaciones de ésta en la Edad Media, tal interdependencia se demuestra en los textos del círculo de Gerona, cuyos integrantes adaptaron las doctrinas filosóficas de Isaac Israeli, ibn Gabirol y bar Hiyya con los textos fundacionales de la Cábala, *Sefer Yetzirá* y *Bahir*. Ellos mismos son evidencia de la intrincada interacción entre las formas de pensamiento que buscan responder a las preguntas por la Verdad. Quizás dicha actitud responde a la cercanía, tanto temporal como intelectual, con la antigüedad tardía, por lo que una distinción radical entre quehaceres humanos resulta tanto infructífera como inadecuada.

En cambio, al considerar los puntos de contacto y la manera en la que los conceptos son recibidos y adaptados en cada disciplina se permite una revaloración de la Antigüedad y una mayor comprensión

del desarrollo del pensamiento humano. Con lo anterior como base actitudinal, he buscado presentar un bosquejo de las similitudes y diferencias en las diversas manifestaciones del neoplatonismo, que, con optimismo, generará nuevos intereses e investigaciones en torno al discurso neoplatónico propio de la Cábala, no sólo relevantes para la historia del judaísmo sino para la filosofía árabe y la judía.

Como Sarah Stroumsa señala en *Andalus and Sefarad. On Philosophy and Its History in Islamic Spain* (2019) «la afiliación de los pensadores judíos a las escuelas filosóficas es sobre todo ambigua. Los judíos no se identificaban con las escuelas musulmanas (...) [sin embargo] encontramos una mezcla de elementos propios del *kalam*, neoplatónicos y aristotélicos» (paréntesis míos, 121). Así, la compleja historia de la Cábala toma un sentido distinto: ya no como un misticismo simbólicamente impenetrable, sino como un edificio intelectual de recepción de tradiciones y corrientes de pensamiento de cada época.

Con estas consideraciones, *Puerta del Cielo* deja de parecer una innovación genérica de los tratados cabalísticos y se entiende como parte de la revisitación al neoplatonismo procleano, en boga durante el Renacimiento italiano por parte de los platónicos, entre los cuales se encontraron cabalistas renombrados, a saber: Elijah del Medigo, Menahem Recanati y Yohan Alemanno. De igual manera, si se consideran los tratados cabalísticos de las primeras escuelas en Gerona y Provenza, es posible identificar tratados con las mismas características estructurales y de contenido, lo cual apunta a un género que ganó popularidad en la Edad Media basándose en imitar la estructura axiomática de los tratados elementales de la Antigüedad (Euclides y Proclo), cuyo mayores ejemplos son el *Liber de Causis* y el *Libro de los veinticuatro filósofos*.

Sólo recientemente se ha incrementado el interés hacia la influencia en la filosofía judía y en la Cábala de éste género y la de otros

discursos filosóficos, a saber: el pseudo-Aristotéles, Pseudo-Amonio y, como sugiero en 3.3.2, el Pseudo-Empédocles. Me permito sugerir como motivo de la desatención a dicho aspecto un desbalance en el énfasis simbólico de la Cábala que resultó en una marginalización de otros aspectos que complementan el método cabalístico. Moshe Idel (2005) considera que la razón de ello es una teologización de la Cábala, sumada con el simbolismo, iniciada por Gershom Scholem y —lo que Idel llama— su escuela, aunque la preferencia de Idel reside en lo performativo, ayuda para resaltar la necesidad de volver la atención a aquellos aspectos.

He identificado la preferencia de Herrera por dicho género como una intención de sistematizar *à la* Proclo, esto es, integrar todo el conocimiento disponible respecto a su materia para establecer una discusión y una interpretación del mismo. Esta actitud por parte del autor, creo, fue el motivo del interés moderno por su obra. Sin embargo, no me es posible argumentar a favor de aquella consideración de la obra como un parteaguas entre lo renacentista y lo moderno ni aquella en la que Herrera «sería el epítome de revelar la más oculta verdad sobre el infinito divino y la procesión de los seres emanados mediante la *prisca theologia*» (Beltrán, 2016).

Evitando determinaciones de este tipo, la obra de Herrera es un comentario a la tradición griega antigua y la recepción de ésta en sus diferentes manifestaciones. Señalar un intento de sincretismo o de subordinación teórica sólo empobrece y limita la destreza metodológica del autor, el cual no es un innovador sino un cabalista en todo el sentido del término: un receptor de la tradición.

BIBLIOGRAFÍA

- Adamson, P (2002) *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* Duckworth.
- Adamson, p (2003) Al- Kindi and the Mutazila: Divine Attributes, Creation and Freedom en *Arabic Sciences And Philosophy*, vol.3 45-77
- Afterman, A. (2016). *"And They Shall Be One Flesh": On The Language of Mystical Union in Judaism*. BRILL.
- Altmann, A. (1982). Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's "Puerta del Cielo en *Hebrew Union College Annual*, 53, 317–355.
- Altmann, A y Stern, M (2009) *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. University of Chicago Press.
- Armstrong, A (1937) "Emanation" in Plotinus en *Mind* vol. XLVI, no. 181. 61-66
- Avivi, J. (1984). The writing of Rabbi Isaac Luria in Italy before 1620 / פ"י באיטליה עד שנת ש"כתבי האר. *Alei Sefer: Studies in Bibliography and in the History of the Printed and the Digital Hebrew Book*, 91–134.
- Beltran, M. (2016). *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. BRILL.
- Blankinship, K (2008) The Early Creed en *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Winter, ed). Cambridge University Press. 33-54
- Bonfil, R. (1994). *Jewish Life in Renaissance Italy*. Univ of California Press.

- Boyarin, D. (1990). *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Indiana University Press.
- Buffa, G. S. B. del. (1988). Abraham Cohen Herrera et le Jeune Spinoza entre Kabbale et Scolastique: à propos de la création ex nihilo en *Archives de Philosophie*, 51 (1). 55-73
- Busi, G (2007) “Engraved, Hewed. Sealed: Sefirot and Divine Writing in Sefer Yetzirah” en *Jerusalem Studies in Jewish Thought* Vol. 2 In memoriam: Gershom Scholem, 1-11
- Chase, M (mayo, 2012) Abrahamic creation and Neoplatonic emanation in Greek, Arabic and Latin. Reflections on a recent paper by Richard Taylor. Consultado en https://academic.mu.edu/taylorr/AAP_Papers/Chase_Paris_31_May_2012.html
- Chase, M (sin fecha) Porphyry and the *Theology of Aristotle* Consultado en https://www.academia.edu/24358119/Porphyry_and_the_Theology_of_Aristotle
- Cohen de Herrera, A. (2002). *Epítome y compendio de la lógica o dialéctica* CLUEB
- Cook, M.A (1980) The Origins of Kalam en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 43. No.1. 32-43
- Coope, U (2020) *Freedom and Responsibility in Neoplatonist Thought*. Oxford University Press.
- Cordovero, M(1994). *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah*. KTAV Publishing House, Inc.
- Di Poppa, F (2006) *God Acts From the Laws of his Nature Alone: From the Nihil Ex Nihilo Axiom to Causation as Expression in Spinoza's Metaphysics*. Tesis Doctoral, sin publicar.

- Dillon, J (1976) *Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis en The Significance of Neoplatonism* (Harris, ed.). SUNY Press. 247-262.
- Dweck, Y. (2011). *The Scandal of Kabbalah*. Princeton University Press.
- Elijior, R. (2007). *Jewish Mysticism*. Littman Library of Jewish.
- Elijior, R. (2012). *Paradoxical Ascent to God, The*. SUNY Press.
- Fine, L. (2003). *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*. Stanford University Press.
- Freudenthal, G(2011) *The Assimilation of Greco-Arabic Learning by Medieval Jewish Cultures: A Brief Bibliographic Introduction en Sciences in Medieval Jewish Cultures* (Freudenthal, ed). Cambridge University Press. 13-16
- Freudenthal, G (2013) *Abraham Ibn Ezra and Judah Ibn Tibbon as Cultural Intermediaries Early Stages in the Introduction of Non-Rabbinic Learning into Provence in the Mid-Twelfth Century en Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries* (Stroumsa y ben-Shammai, eds.). Israel Academy. 52-81
- Gersh, S. (1973) *KINHΣΙΣ AKINHΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Brill
- Gersh, S. (ed) (2014). *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge University Press.
- Giller, P. (2001). *Reading the Zohar. The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford University Press on Demand.
- Giller, P. (2011). *Kabbalah: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury Publishing.
- Giller, P. (2012). *The Enlightened Will Shine*. SUNY Press.

- Goldish, M., y Popkin, R. H. (2013). *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Springer Science & Business Media.
- Goodman, L. E. (ed) (1992). *Neoplatonism and Jewish Thought*. SUNY Press
- Goodman, L.E y Ravven, H (2002) *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. SUNY Press.
- Green, A (1997) *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*. Princeton University Press,
- Guetta, A. (2014). *Italian Jewry in the Early Modern Era: Essays in Intellectual History*. Academic Studies Press.
- Haas, F. A. J. D. (1997). *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. BRILL.
- Halperin, D. J. (1988). *The Faces of the Chariot*. Mohr Siebeck.
- Herrera, A. C. de. (2002). *Gate of Heaven*. (Krabbenhoft, ed y trad) BRILL.
- Herrera, AC (2015) *Puerta del Cielo* (Miquel Beltrán, ed) Trotta
- Herrera, AC (2010) *Le Portail des Cieux* (Michel Attali, ed y trad) ECLAT
- Hoine, P (2017) Platonic Forms and the Triad of Being, Life and Intellect en *All from One. A Guide to Proclus* (Martijn y Hoine, eds). Oxford University Press. 98-121
- Hoffman, L. A. (1989). *Beyond the Text*. Indiana University Press.

- Hoffman, L. A. (1997). *My People's Prayer Book: Welcoming the night: Minchah and Ma'ariv (afternoon and evening prayer)*. Jewish Lights Publishing.
- Idel, M. (1988). *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. SUNY Press.
- Idel, M. (1992). *Studies in Ecstatic Kabbalah*. SUNY Press.
- Idel, M. (1993). One from a Town, Two from a Clan: The Diffusion of Lurianic Kabbala and Sabbateanism: A Re-Examination en *Jewish History*, 7(2), 79–104.
- Idel, M. (1995). *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. SUNY Press.
- Idel, M. (2002). *Absorbing Perfections*. Yale University Press.
- Idel, M. (2005). *Ascensions on High in Jewish Mysticism*. Central European University Press.
- Idel, M. (2009). *Cábala y Eros*. Siruela.
- Idel, M. (2011). *Kabbalah in Italy, 1280-1510. A Survey*. Yale University Press.
- Idel, M. (2012a). *Golem*. SUNY Press.
- Idel, M. (2015). Conceptualizations of Tzimtzum in Baroque Italy en *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience* (Zank y Anderson, eds). Brill. 28-54
- Idel, M. (2018). *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*. Walter de Gruyter.
- Inglis, J. (2005). *Medieval Philosophy and the Classical Tradition*. Routledge.

- Interpretation in religion. (Library of Congress ISBN). E.J. Brill.
- Jospe, R. (2009). *Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Academic Studies Press.
- Kaplan, A. (1997). *Sefer Yetzirah*. Weiser Books.
- Kaplan, A. (2001). *The Bahir*. Weiser Books.
- Kaufmann, D (1899) *Studien über Salomon ibn Gabirol*. Druck von Adolf Akalay & Sohn Pressburg.
- Kohler, G.Y (2019). *Kabbalah research in the Wissenschaft des Judentums (1820-1880): the foundation of an academic discipline*. De Gruyter.
- Krabbenhoft, K (1994) Kabbalah and Expulsion: The Cause of Abraham Cohen de Herrera en *The Expulsion of the Jews: 1492 and After* (Williamson y Waddington, eds). Garland. 127-146
- Kreisel, H. (2015). *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*. Academic Studies Press.
- Kreisel, H. (2020). *Judaism as Philosophy: Studies in Maimonides and the Medieval Jewish Philosophers of Provence*. Academic Studies Press.
- Kukkonen, T. (2010). Creation and causation en *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 1, 232–246.
- Kutash, E (2011) *Ten Gifts of the Demiurge. Proclus on Plato's Timaeus*. Bloomsbury.
- Lachower, F., & Tishby, I. (1991). *The Wisdom of the Zohar*. Litmann Library.

- Layne, D., & Butorac, D. D. (2017). *Proclus and his Legacy*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Lewy, H (2011) *Chaldean and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Institute d'Etudes Augustiniennes.
- Liebes, Y. (2012a). *Studies in Jewish Myth and Messianism*. SUNY Press.
- Liebes, Y. (2012b). *Studies in the Zohar*. SUNY Press.
- Magid, S. (2002). Origin and Overcoming the Beginning Zimzum as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala en *Beginning/Again: Toward a Hermeneutic of Jewish Texts* (A. Cohen y Magid, eds). Seven Bridges Press. 163-214
- Magid, S. (2008). *From Metaphysics to Midrash*. Indiana University Press.
- Maimonides, M. (1998). *Guía de perplejos* (Gonzalo Maeso, ed y trad). Trotta
- Martijn, M (2006) The Eikô's mythos in Proclus' Commentary on the Timaeus en *Reading Plato in Antiquity* (Baltzly y Tarrant, eds.). Duckworth. 151-167.
- Martijn, M. (2010). *Proclus on Nature*. BRILL.
- Martijn, M y Gerson (2017). Proclus' System en *All from One. A Guide to Proclus* (Martijn y Hoine, eds). Oxford University Press. 45-72
- Matt, D. C. (2004). *Zohar. The Pritzker Edition* vol. 2 y 5. Stanford University Press.

- Mazketivitch, H (2015) La influencia de Abraham Cohen de Herrera en la Filosofía Natural del siglo XVII: su impronta en los *Principia Philosophiae de Anne Conway* en *Sefarad* vol.75 (2)345-379
- Melamed, Y. (Por publicar). From the Gates of Heaven to the 'Field of Holy Apples': Spinoza and the Kabbalah en *Kabbalah and Early Modern Philosophy* (In Cristina Ciucu, ed.)
- Melamed, Y. (2004). Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism en *Journal of History of Philosophy*, 42, 67–96.
- Melamed, Y. (2018). Spinozism, Acosmism and Hassidism: A Closed Circle en *The Concept of Judaism in German Idealism* (Kravitz y Noller, ed.). Siebeck. 75-85
- Meroz, R. (1993). Faithful Transmission Versus Innovation: Luria and his Disciples en *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism - 50 Years After. Proceedings of the 6th International Conference on the History of Jewish Mysticism* (Schäfer y Dan, ed.). Mohr-Siebeck. 255-275
- Meroz, R. (2001). The Saruq School of Kabbalists: A New Historical Interpretation en *Shalem*, 7, 151–193.
- Meroz, R. (2003). Spiritual Life in the 16th Century Safed. *Ariel*, 28–90.
- Necker, G. (2011). *Humanistische Kabbala im Barock*. Walter de Gruyter.
- Neusner, J. (1994). *Introduction to Rabbinic Literature*. Doubleday Books.

- Novak, D. (1992). Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology en *Neoplatonism and Jewish Thought* (Goodmann, ed.). Nueva York: Sunny Press. 299-318
- Olszowy-Schlanger, J (1999) The Knowledge of Hebrew among Early Karaites, and its Use in Karaite Legal Contracts en *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*. T&T Clark.
- Ogren, Brian. (2009) *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*. Brill.
- Ogren, B (Otoño, 2014) Sefirot Depiction, Divine Noesis, and Aristotelian Kabbalah: Abraham ben Meir de Balmes and Italian Renaissance Thought en *Jewish Quaterly Review* Vol. 104 no. 4. 573-599
- Ogren, B (ed) (2015) *Time and Eternity in Jewish Mysticism. That Which Is Before and That Which Is After*. Brill Academic Publishers
- Patai, R. (1990). *The Hebrew Goddess*. Wayne State University Press.
- Pessin, S. (2003). Jewish Neoplatonism: Being Above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli en *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Nadler, ed), 91–110.
- Pessin, S. (2013). *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge University Press.
- Pines, S. (1989). *Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the Sefer Yezira and a Text of the Pseudo-*

Clementine Homilies. The Israel Academy of Sciences and Humanities.

- Plotino (1998) *Enéidas V-VI* (Igal, trad). Gredos.
- Popkin, R. H. (1989). A Jewish Merchant of Venice en *Shakespeare Quarterly*, 40(3), 329. <https://doi.org/10.2307/2870729>
- Proclus. (1992). *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides* (Morrow y Dillon, trads). Princeton University Press.
- Proclus (1997-2003) *Théologie Platocienne* (Saffrey y Westerink, trads). Les Belles Lettres.
- Proclus. (2007). *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 3, Book 3, Part 1, Proclus on the World's Body*. (Baltzly, ed) Cambridge University Press.
- Proclus (2008) *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 2, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation* (Share y Runia, eds). Cambridge University Press.
- Proclus (2009) *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 4, Book 3, Part 2: Proclus on the World Soul* (Baltzly, eds). Cambridge University Press.
- Proclus. (2011). *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 1, Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis* (Tarrant, ed). Cambridge University Press.
- Proclus. (2013). *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 5, Book 4: Proclus on Time and the Stars* (Baltzly, ed). Cambridge University Press.
- Proclo (2017). *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal* (Valverde, ed) Trotta.

- Proclus (2018) *Proclus: Commentary on Plato's Republic: Volume 1*. (Baltzly, ed). Cambridge University Press.
- Proclus (2007). *Procli In Platonis Parmenidem commentaria: Libros I-III* (Steel,ed). Oxford University Press
- Reines, A (1986) Maimonides' True Belief Concerning God en *Maimonides and Philosophy. Archives Internationales D'histoire des Idees, vol 144* (Pines y Yovel, eds). 36-50
- Rudavsky, T. M. (1997). Medieval Jewish Neoplatonism en *History of Jewish Philosophy, 2*, 118.
- Rudavsky, T. M (2000). *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*. SUNY Press
- Ruderman, D. B. (1988). *The Italian Renaissance and Jewish Thought. Foundations, Forms, and Legacy*. University of Pennsylvania Press. 1- 382
- Rutherford, B. A. (2020). Metaphysics, Methodology and Theory in Classical Accounting Thought en *Meditari Accountancy Research, 27*, 416–447. <https://doi.org/10.1108/MEDAR-06-2018-0358>
- Schäfer, P y Dan, J. (1993). *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*. Mohr Siebeck.
- Schmidtke, S (ed) (2016) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford University Press.
- Scholem, G (1976) *Sabbatai Şevi* (Werblowsky, trad). Princeton University Press.
- Scholem, G (1987) *Origins of the Kabbalah* (Werblowsky, trad). Princeton University Press.

- Scholem, G (1991) *On the Mystical Shape of the Godhead: Basics Concepts of the Kabbalah*. Schocken
- Scholem, G (1995) *Major Trends in Jewish Mysticism* (Alter, trad). Schocken
- Scholem, G (1999) *La Cábalá y su simbolismo*. Siglo XXI
- Scholem, G (2001) *Orígenes de la Cábalá* (Molina y Mora, trad). Paidós.
- Sela, S. (2003). *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. BRILL.
- Sendor, M (1994) *The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yetzirah. Translation and Annotation*. Tesis Harvard University.
- Shyarts, D. (2005). *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*. BRILL.
- Shatil, S (2011) The Kabbalah of R. Israel Sarug: A Lurianic-Cordoverian Encounter en *The Review of Rabbinic Judaism*, no.14. 158-187
- Silver, D. J.(1965) *Maimonidean criticism and the Maimonidean controversy: 1180 - 1240* Brill.
- Sklare, D (2017) Mutazili Trends in Jewish Theology. A Brief Survey en *İslâmî İlimler Dergisi* 12 (2) 145-178
- Stern, Josef (1988) *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the commandments*. SUNY Press
- Stroumsa, S (2007) "Soul-searching at the Dawn of Jewish Philosophy: A Hitherto Lost Fragment of al-Muqammas' Twenty Chapters" en *Ginzei Qedem* no. 3, 137-161.

- Stroumsa, S (2017) *Andalus and Sefarad. On Philosophy and Its History in Islamic Spain*. Princeton University Press.
- Taylor, R. (2012). Primary Causality and *Ibda'* (create) in the *Liber de Causis* en *Wahrheit und Geschichte: Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70.* (Mensching y Mensching-Erkhart, eds). Königshausen & Neumann. 115-136.
- Tirosh-Rothschild, H. (1982). Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon en *AJS Review*, 7/8, 409–425.
- Tirosh-Rothschild, H. (2012). *Between Worlds. The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*. SUNY Press.
- Tirosh-Samuels, H. (2010). Jewish mysticism en *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, 399–423.
- Tishby, I. (1971). *Mishnat ha-Zohar (Wisdom of the Zohar)* 2 vols. Bialik Institute [en hebreo].
- Töyrylä, H. (2000). Slimy stones and philosophy: some interpretations of *tohu wa-bohu* en *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies*, 21(1–2), 91–110.
- Töyrylä, H. (2014). *Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption*. Brill Academic Pub.
- Valabregue, S. (2016). Philosophy, Heresy, and Kabbalah's Counter-Theology en *Harvard Theological Review*, 109(2), 233–256.
- Valabregue-Perry, S. (2012). The Concept of Infinity (Eynsof) and the Rise of Theosophical Kabbalah en *Jewish Quarterly Review*, 102(3), 405–430.
- Wasserstrom, S. (1994). *Sefer Yesira and early Islam: A reappraisal* en *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3(1), 1–30.

- Werblowsky, R. J. Z. (1977). *Joseph Karo: Lawyer and Mystic*. Jewish Publication Society.
- Williams, B. (2016). *Commentary on Midrash Rabba in the Sixteenth Century*. Oxford University Press.
- Wilson, J (por publicar) Divine presence and absence in the History of Israel.
- Wise, I. M. Y Taubehaus, (1899) *New Edition of the Babylonian Talmud: Tracts Yomah and Hagiga*. Palala Books.
- Wolfson (1988) Mystical Rationalization of the Commandments in Sefer ha-Rimmon en *Hebrew Union College Annual* Vol. 59. 217-251
- Wolfson, E. R. (1989). By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic en *AJS Review*, 14(2), 103–178.
- Wolfson, E. R. (2005). *Language, Eros, Being. Kabbalistic, Hermeneutics and Poetic Imagination*. Abrams.
- Wolfson, E. R. (2007). *Luminal darkness: Imaginal gleanings from Zoharic literature*. Oneworld Publications.
- Wolfson, E. R. (1995a). *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. SUNNY Press.
- Wolfson, E. R. (1995b). *Circle in the Square: studies in the use of gender in Kabbalistic symbolism*. SUNNY Press.
- Wolfson, E. R. (2014). *Giving Beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*. Fordham University Press.
- Wolfson, H. A. (1946). The Kalam problem of nonexistence and Saadia's second theory of creation. *The Jewish Quarterly Review*, 36(4), 371–391.

- Wolfson, H. A. (1979). *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Harvard University Press.
- Zank, M., & Anderson, I. (2015). *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and the Modern Jewish Experience*. BRILL.
- Zovko, M.-É. (2017). Understanding the Geometric Method: Prolegomena to a Study of Procline Influences in Spinoza as Mediated through Abraham Cohen Herrera en *Proclus and His Legacy* (Layne y Butorac, ed.) De Gruyter. 391-414
- Zonta, M y Freudenthal, G (2016) Notes on ‘Some Notes on Avicenna Among Medieval Jews’, by Professor Steven Harvey en *Arabic Sciences and Philosophy* 26. 309-311