

CONSIDERACIONES SOBRE LA NATURALEZA DE *ENSOF* Y LA
TEOLOGÍA NEGATIVA EN *PUERTA DEL CIELO* DE ABRAHAM
COHEN DE HERRERA *

On the nature of Ensof and Negative Theology in Abraham Cohen de
Herrera's Gate of Heaven

MIQUEL BELTRÁN
Universitat de les Illes Balears
m.beltran@uib.es

BIBLID [1696-585X (2012) 61; 47-67]

Resumen: Se pretende en el artículo dar cuenta de las consideraciones sobre la naturaleza de *Ensof* en Herrera, y cómo éste supuso que era prioritario afianzar el sincretismo que la cábala cristiana del Renacimiento pugnó por alcanzar, entre filosofía y cábala. Asimismo nos importa examinar la adscripción de Herrera a la teología negativa que descarta la posibilidad de que *Ensof*, en su naturaleza primera, pueda ser conocido a través de las *sefirot*, y si lo sitúa más allá del intelecto y de la voluntad, de acuerdo con el modo neoplatónico de sostener la incomprehensibilidad divina.

Abstract: Our aim is to give an account of Herrera's view concerning the nature of *Ensof*, and how he thought that the syncretism between kabbalah and philosophy was a basic tenet worth to be attained. We also want to examine Herrera's ascription to negative theology, by which he denies that the nature of the Infinite can be known through the *sefirot*, given that God is beyond intellect and will, according to the Neoplatonic metaphysical beliefs concerning divine unknowability.

Palabras clave: Cábala, teología negativa, Abraham Cohen de Herrera, *Ensof*, emanación.

Key words: Kabbalah, Negative Theology, Abraham Cohen de Herrera, *Ensof*, Emanation.

Recibido: 29/10/2010 **Aceptado:** 11/09/2011

* La investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como investigador principal, en el Proyecto de investigación «La influencia de Abraham Cohen de Herrera sobre Spinoza. Análisis terminológico, examen filosófico y edición de la obra cabalística de Herrera» (FFI2009-07217/FISO), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

MEAH, sección Hebreo 61 (2012), 47-67

En las últimas décadas se han hecho importantes hallazgos documentales en torno a la accidentada vida de Abraham Cohen de Herrera, el *Philosopho, Theologo y Cabalista*¹ que entre 1620 y 1632 redactó en Ámsterdam las dos únicas obras de cábala escritas originalmente en castellano, *Casa de la Divinidad* y *Puerta del Cielo*. Como sea que los trabajos de Niewöhner,² Melnick³ o Yossa,⁴ entre otros, han dado cuenta del periplo vital de su autor y de la cuestión de las influencias que delatan sus textos, nos adentramos aquí de inmediato en lo que nos ocupa: desvelar de qué modo la naturaleza de *Ensof*⁵ en *Puerta del Cielo* difiere de la que describen textos capitales de la cábala precedente, y cuáles fueron las razones para la sustancial variación en la plasmación del concepto que hallamos en Herrera.

Las cuatro primeras proposiciones del Livro Primero de *Puerta del Cielo* tienen como deliberado propósito la descripción de la naturaleza de *Ensof*, empresa que Herrera no parece juzgar imposible: en primera instancia se aboga por su condición de necesario:⁶

Ab, eterno y antes de todas las demas cosas es necessario que aya y por consiguiente, es cierto que uvo como tambien ay, y avra...un eterno y

1. De esta manera se define Herrera en una de las Aprobaciones (la que debemos a su autoría) que encabezan el primer tomo del *Conciliador* (1632) de Menasseh ben Israel. Yossa, 2001: 114 entiende que tal orden comporta la prioridad de los aspectos filosóficos sobre los cabalísticos, pues tales títulos «indicarían su valoración de la jerarquía de los diferentes grados de verdad».

2. Niewöhner, 1983.

3. Melnick, 1981.

4. Junto con su artículo imprescindible Yossa, 2001, ya citado en la nota 1, véase además Yossa, 1994 y Yossa, 1993.

5. A lo largo del artículo se escribirá este término según lo hicieron los diferentes cabalistas cuya doctrina tratamos de examinar —*ensoph*, *ensof*, *eyn sof*, son algunas de las variaciones que el término conoce a lo largo de los siglos—.

6. *Puerta del Cielo*, Livro Primero, Proposición 1, folio 1. Existen cuatro manuscritos de *Puerta del Cielo* en el original castellano. El que utilizamos aquí es el de la Librería Real de la Haya 131 C 10, copia de la que desconocemos su autoría. Es completo, en diez libros, con resumen e índice de materias. Los otros tres son los siguientes: Dos se hallan en la Biblioteca de la sinagoga portuguesa Ets Haim de Ámsterdam, son Ets Haim 148 A 16, copiado por Samuel David Curiel en 1675 (es también completo) y Ets Haim ES 48 B 19, copiado por Samuel Abaz George en 1740 (del que faltan los libros noveno y décimo). Un cuarto manuscrito, en la Biblioteca de la Columbia University de Nueva York (x 86 H Y 2 Q), de autor anónimo, carece de los libros octavo, noveno y décimo.

yncauzado Cauzador de todo, que siendo por sy y no por otro, en sy y para si y no en otro ni para otro, es necessario ser y por su essencia, acto purissimo, y libre de toda material y passiva potencia ynfinito bien y senzillissimo Uno.

Ya desde estas primeras líneas se hará perentorio admitir el sincretismo de Herrera, que no duda en definir *Ensof*, a la vez, según la definición aristotélica del Dios último (como causa primera), y también en términos platónicos —el Bien— y neoplatónicos —el Uno—. Con todo, en la segunda proposición es donde lo llama así —«ensoph o ynfinito», que contiene todos sus efectos con tal eminencia que los excede a todos—, y en la tercera arguye, a este respecto:⁷

Como la unidad antecede a todos los numeros es pura y senzilla en si, y unica y sin compañía fuera de si. Contiene en si a todos los numeros de modo que ninguno dellos es ni puede ser sin ella donde ella sin todos ellos es y consiste. Cauza a todos dandoles el ser, conservacion y perficion de que son capaces.

Así pues:⁸

ensoph la causa incauzada y primera precede y antecede a todas las demas cozas no solamente en duracion ynterminable, mas en grado y excelencia yncomparable sin aver quien le exceda o anticipe, de arriba, o de antes la yguale o parege de lado y la assemege o proporcione de baxo, es senzillissima y libre de toda compusicion variedad y número. Unisissima, sumamente singular y solitaria sin que aya en ella ni fuera della como ya diximos quien se la yguale acompañe, assemege, o en algun real modo la sea proporcionado, Contiene en si a todas las cozas, mas con ynfinita eminencia y purissima unidad y senzillez cauzas fuera de si, dandoles el ser como eficiente, la conservacion y gobierno, como exemplar y medio, la operacion, el bien ser, perficion y bienaventurança. Como fin esta en todas mas yntimamente que ellas en si mismas toda, en todas, y toda en cada una, y en cada parte de cada una sin por ello dexar de estar en si fuera de todas, y en ynfinito sobre todas, en su ynmensa sublimidad, recogida, y oculta.

7. *Puerta del Cielo*, Livro Primero, Proposicion III, folios 1-2.

8. *Puerta del Cielo*, Livro Primero, Proposicion III, folio 2.

Ensof es asimilado en *Puerta del Cielo* con cada una de las cuatro causas aristotélicas. Es pues, causa universal, y, por tanto:⁹

es puro y sin variedad o numero, simplicissimo, y sin ninguna composicion...(porque) en el que es absolutamente primero, que es el por si necesario, no ay ni puede aver cosa postrera, como lo es la multitud y numero que sucede al uno y es despues del como de aquel que lo antecede y cauza.

Parecería que una pluralidad inmanente reside en el seno del Uno, pero no siendo éste potencia pasiva, esto sería igual que admitir que una proyección del mismo existe a la par que Él, y Herrera nos recuerda que es necesario plantear como paradoja la cuestión del origen de la pluralidad. *Ensof* adquiere en cierto sentido las características del motor inmóvil de Aristóteles. Sin embargo, también difiere de cualquier entidad suprema de la metafísica, por cuanto es el Dios de Israel, del que hablan los profetas, y ejerce Su providencia sobre la realidad cotidiana del pueblo elegido, y su predilección por éste —el Dios que vela y salvaguarda— la hace patente Herrera en una críptica observación:¹⁰

porque contiene en si mismo ynfinito vigor, y potencia, acompañada de ynmensa suavidad, facilidad y blandura, de manera que pudiendo con su ynfinito poder ynpelear y arrebatir a todas las cosas, no haze violencia a ninguna, antes con una occulta persuacion, y dulce alago, las dirige tan suave como poderosamente a aquel fin, y por aquellos medios que ellas mismas apetecen y quieren.

Habría que colegir de lo anterior que de lo Uno procede la pluralidad como resultado del infinito amor y la inabarcable compasión divina, lo que de modo inapelable vincula a Herrera con las teorías del amor divino propias del Renacimiento,¹¹ y en particular con León Hebreo,¹² que sin

9. *Puerta del Cielo*, Livro Tercero, Capitulo III, folio 28.

10. *Puerta del Cielo*, Livro Tercero, Capitulo VIII, folio 33.

11. Sobre la cuestión de las influencias renacentistas en Herrera, cf. Saccaro Battisti, 1986.

12. La edición que sigue siendo clásica de los *Diálogos de Amor* sigue siendo la de Caramella, 1929. Sobre las influencias filosóficas en León Hebreo, cf. Pines, 1983.

embargo no es explícitamente citado a este respecto en *Puerta del Cielo*. Y aunque arguye que *Ensof* se halla en todo lugar, incluso en aquellos imaginarios, también influido por Marsilio Ficino,¹³ ello no obsta para que en su discurrir sobre el método de aproximación a *Ensof*, en el libro VII de *Puerta del Cielo*, Herrera se demore con insistencia en postular el acercamiento a Él a través de negaciones, algo que nos interesa en particular examinar aquí. En palabras de Herrera:¹⁴

Las negaciones en la Cauza Primera, no significan deffecto, y falta, sino excesso, y ventaja, por que el decir que no es essencia, vida, y entendimiento, y las mas perfecciones, no es, por que entendamos, que del todo no exista, sea muerta, o privada de vida ygnorante, o falta de conocimiento, sino que excediendo con ynfinita ventaja, a toda producida, limitada, y inteligible esencia, vida y entendimiento, las produze, conserva, y perficiona, no por alguna....proporcion, o relacion, que tenga a ellas, sino por su absoluta senzillez, ynfinidad y eminencia.

Y más adelante:¹⁵

Los nombres que atribuyamos a la divinidad son de tres maneras, es a saber, la primera affirmativos, como quando la llamamos sapiente, porque no carece de aquella perfection, que comunica a sus effectos, siendo ynfalible, que ninguno da a otro lo que en si, en algun modo, no tiene, la segunda son los negativos, que se le atribuyen, porque no es lo que cauza, ni propriamente es o contiene en si, aquella sapiencia que nos otros, entendemos y nombramos, y que o es, qualidad y accidente, o limitada perfection, y no la universal y ynfinita y finalmente la tercera manera de nombres, es por excesso y supereminencia, como quando dizimos que es

También Novoa, 2000 y Miranda Vila-Cha, 1999. Asimismo sobre las fuentes, Guidi, 2003. Es muy interesante la introducción de Tristan Dagron, a la reciente reedición de la traducción francesa de los *Dialoghi* de Pontus de Tyard, de 1551 en Léon Hébreu, 2006. También, sobre la influencia cabalística, Scrivano, 1996.

13. Cf. *Puerta del Cielo*, Livro Quinto, Capitulo v, folios 50-52. Para una comparación con Plotino, relativa a este punto, el artículo de O'Meara, 1980. Sobre Ficino y su influencia en la cábala de siglo XVII véase la compilación editada por Eisenbichler y Pugliese, 1996. También Devereux, 1976. Ficino es el autor del Renacimiento más citado en *Puerta del Cielo*.

14. *Puerta del Cielo*, Livro Septimo, Capitulo i, folio 85.

15. *Puerta del Cielo*, Livro Septimo, Capitulo i, folio 85.

sobre yntelectual y sobre sapiente, que no significa otro, sino afirmar que el entendimiento, y la sapiencia y assi las demas perfecciones, y atributos, no se niegan de la Cauza primera.

El método de las negaciones tiene una notoria ventaja al tratar de *Ensof*, tal como Herrera sostiene, pues se puede errar más fácilmente afirmando que negando, porque la afirmación determina según los límites de nuestro limitado conocimiento lo que es del todo ilimitado e infinito, y la negación lo deja libre en su amplia inmensidad. En algún pasaje Herrera casi cita literalmente el modo en que Ficino se refiere a la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, para quien las negaciones con respecto a Dios nos permiten una aproximación intuitiva a Su infinitud. Tal como escribe Yossa, «aunque Herrera acepta las fórmulas de Pico¹⁶ relativas a la *via causalitatis* o a la *via eminentiae*, al trata de *Ensof* ciertamente prefiere la *via negativa*. Su principal influencia en tal sentido es Ficino. Herrera utiliza los argumentos de Ficino, que halla en el comentario de éste al *Parménides*». ¹⁷ Se niega que la capacidad del entendimiento humano para categorizar pueda asimilarse al conocimiento que posee la esencia divina. Con respecto, nuevamente, a *Ensof*, en el Livro Quinto de *Puerta del Cielo*, capítulo primero, tras enumerar las ocho clases de infinitud posibles, el cabalista había dispuesto que sólo tres de ellas pueden referirse adecuadamente a Dios, y una en particular, la que resalta su infinitud de esencia, impone que otros tipos de infinitud, como la sucesión interminable de discreción, o la procesión de cualidades sin número, no se adecuen a la descripción de lo que Él sea. Herrera observa que en el *Zohar* también se negaban de *Ensof* los extremos de la cantidad y el lugar.

Pero la teología negativa ínsita en su caracterización de *Ensof* lleva a Herrera a descartar también que los atributos consuetudinariamente asociados a la trascendencia puedan predicarse de Él. *Ensof* escapa, pues, a toda atribución. En *Ma'āreket ha-Elohut*,¹⁸ escrito en los inicios del

16. Con respecto a Pico y la cábala, cf. Blau, 1944, pero sobre todo Wirszubski, 1989, y como artículo seminal, Secret, 1957.

17. Yossa 2001: 124. El *Commentarium in Parmenidem Platonis* de Ficino ha sido traducido en lo reciente al inglés en Ficino, 2008.

18. El *Ma'āreket ha-Elohut (El orden divino)*, escrito a principios del siglo XIV por un autor que desconocemos, describe *Eyn Sof* como aquello que el pensamiento no puede

siglo XIV y del que desconocemos su autoría, obra a la que Herrera se refiere en la primera página de *Puerta del Cielo*, se dice que *Ensof* es el secreto inalcanzable y la superficialidad de lo superfluo —Scholem¹⁹ postula que el término cabalístico *yitron* querría comportar la traducción del vocablo griego que está por lo sobreesencial, *hyperousia* (o, en mejor traducción, «lo que está más allá del ser»)—.

Aunque en la cábala de Safed la recurrencia a las negaciones es perceptible, con todo la peculiaridad que hallamos en Herrera es la cita de autoridades y obras místicas cristianas en la validación de la teología negativa, como es el caso del *De Mystica Theologia*, escrito probablemente por un místico sirio del siglo V, aunque atribuido a lo largo de la especulación occidental a Dionisio Areopagita. Herrera debió conocer el texto en la traducción de Ficino. En *Puerta del Cielo* traduce a su vez un largo pasaje, del que querríamos citar unas líneas:²⁰

Dionisio Areopagita excelente theologo, confirmando esta soberana verdad, afirma que la cauza de todas las cosas, y en ynfinito las excede, aun que no carece de essencia, vida, sentido, razon y entendimiento, ni de otra perficion actual o posible, no es cuerpo, ni tiene forma, figura, qualidad, cantidad o materia, no está en lugar o tiempo, no es vista, ni ve, no es sensible ni siente, no es perturbada de las pasiones, ni alterada de las qualidades materiales...(y más adelante)..no es mente o ynteligencia, no es dicha, nombrada o entendida de alguno...no es lumbre, vida, ni essencia, eternidad o tiempo, no es verdad, ni reino, no es sabiduria, justicia ni misericordia, no es unidad, ni bondad, ni las yncluye, no es divinidad o deydad, como nos entendemos, ni cosa alguna de las que nos o los de mas alcançamos o alcançan, no es nada de lo que es, ni de lo que no es, y asi no es algo, ni nada, ni desta primera cauza ay o puede aver dicho, nombre o conocimiento, no es tiniebla ni lumbre, no es yerro ni verdad.

Ensof como causa primera es del todo incomprehensible para el intelecto humano; si le conviene un nombre, pronunciarlo nos está

alcanzar, la conciliación entre lo secreto y lo que está más allá de la esencia. El autor identifica las *sefirot* con *Eyn Sof*.

19. Cf. Scholem, 1941. Scholem aduce que los cabalistas de Girona pugnaron por gestar algo que pudiera convertirse en paráfrasis de aquello que el *akataleptos* neoplatónico denota (Scholem, 1941: 353, n. 10).

20. *Puerta del Cielo*, Livro Sexto, Capítulo IV, folio 68.

vedado, y nada hay en la experiencia que pueda ayudar a franquear la puerta del cielo y entender la perfección de *Ensof*.

Huelga decir que, por todo lo anterior, en Herrera las *sefirot* no son idénticas a *Ensof*, pero participan del ser divino sin la intervención de un agente interpuesto y son, en ellas mismas, mediaciones entre Aquél y el mundo, entre el Uno y la pluralidad. Representan lo que emana del seno inefable de *Ensof*, pero en su concretización son distintas de Él.²¹

es de advertir, con suma atencion y diligencia, que nuestro ultimo fin y casy es copo y blanco, a quien tienden las saetas o tiros de todas nuestras acciones, afectos y pensamientos, y en efecto, toda nuestra yntencion, religion, culto, oracion y servicio, se deve poner, endereçar y encaminar a ensoph, el yncauzado cauzador de todas las cosas, a el, a el, y no a sus sephiroth...si no es, en quanto el, las contiene en su ynfinita eminencia...las produze en sus proprias essencias y existencias, se une yntimamente con ellas, habita en ellas; y por ellas se comunica y diffunde a todas las cosas.

Krabbenhof²² escribe hermosamente: «Ensof es el autor del libro del mundo y las *sefirot* son su vocabulario o el núcleo de imágenes y metáforas alrededor del cual se reúnen todos los aspectos del pensamiento místico de Herrera».²³ Altmann, por su parte, intituló un seminal escrito de su autoría en torno a los influjos que hallamos en *Puerta del Cielo* del modo siguiente: «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key».²⁴ Tal como se sugiere, la clave para entender las consideraciones capitales sobre las que se establece la peculiaridad de la cábala de Herrera es su conocimiento del neoplatonismo renacentista, que le permitió introducir un sesgo filosófico muy preciso en la terminología y descripción de la naturaleza de *Ensof* y

21. *Puerta del Cielo*, Livro Primero, Proposicion x, folio 5.

22. Cf. Krabbenhoff, 1987, para una introducción, estudio y notas a la edición (fragmentaria) de *Puerta del Cielo*. Krabbenhof, 2002 es asimismo autor de la traducción completa de la obra al inglés. La introducción a esta edición completa es, paradójicamente, más sucinta y falta de nervio que la de la edición parcial del original de 1987 que referíamos. Su traducción es a partir del manuscrito de la Librería Real de la Haya 131 C 10, el mismo que utilizamos nosotros. De Krabbenhof es útil también su artículo Krabbenhof, 1982 y sobre todo Krabbenhof, 1994.

23. Krabbenhof, 1987: 43.

24. Altmann, 1987.

de la emanación, y que modificaba aspectos esenciales de la cábala que conoció a través de Israel Sarug, la de Luria.²⁵

La consideración de *Ensof* como causa incausada y como el Uno que existe más allá de toda descripción procede del intento de sincretismo perpetrado por Herrera no sólo entre el originario misticismo judío y la filosofía, sino también, en el seno de ésta, entre el entendimiento aristotélico de Dios como Causa Primera no causada, y las derivaciones que, en el seno del neoplatonismo, llevaron a la concepción de Aquél como Uno, que en Plotino es todas las cosas y ninguna de ellas, fuente de todo el universo, que no es, y aún así, en un sentido trascendental, es todo lo que crea, porque todos los seres reflejan o revelan de alguna manera dicha nada.²⁶ Será en este sentido en el que habrá que dar cuenta de si la naturaleza de *Ensof* en Herrera se aleja de la cábala del Medioevo en aras —lo decíamos— de que su profundo conocimiento de la filosofía del Renacimiento lo llevara a introducir en su elucubración sobre el Infinito variaciones que sus prefiguradores habrían juzgado inusitadas. Es importante, en este sentido, advertir que, del mismo modo en que el Uno de Plotino estaba fuera de toda contaminación con respecto a lo emanado, así en Herrera *Ensof* no entra en relación con las *sefirot* que despliega. Sin embargo, en la cábala medieval esta antagónica contemplación entre la naturaleza de Dios y lo que de él deriva de modo inmediato no resulta tan notoria.

El problema de la naturaleza del vínculo entre una deidad trascendente y el mundo de ella emanado sin duda ocupó a los cabalistas con evidente fervor. La tensión entre ambos mundos podía hacerse menos extrema a través de la doctrina de las *sefirot*. En este sentido Chiquitilla, por ejemplo, articuló una solución sobre la terminología utilizada para referir el efluir propio de la divinidad. En los lugares en los que describe lo que de Dios desciende usa el término *hamšakāh*, cuya repetida plasmación en

25. Sobre Luria véase el magistral estudio de Fine, 2003. Sobre Sarug, cf. Meroz, 2000.

26. Sobre Plotino y la concepción de Dios como inaprehensible véase Emilsson, 1994; Moreau, 1956; Mortley, 1975. Para la cuestión de la trascendencia en el neoplatonismo ulterior, cf. Rist, 1964. Sobre la consideración de Dios como nada en la cábala, cf. el espléndido trabajo de Matt, 1990.

las páginas de su obra lo convierte en el término técnico capital en la misma.²⁷

En el sentido de la emanación, el término no aparece en la obra filosófica anterior, así que la tradición racionalista judía no es la fuente en la que Chiquitilla pudo encontrar el término. Aparece en los escritos del círculo de cabalistas de Girona, con el que sabemos que Chiquitilla estaba familiarizado; la raíz *mšk* la hallamos, en efecto, en escritos de Ezra y de Azriel.²⁸ Este último, al tratar de explicitar el sentido de la emanación de las *sefirot*, escribió que *En Sof* es perfecto, y el agente que efluye de Él directamente debe, asimismo, serlo. La dinámica de la emanación está por el principio de la creación, y la potencia de aquella es la esencia de todo. El Uno es el orden dinámico de lo otro, lo múltiple, así como su guía, tal como leemos en *El pórtico del Interrogador*:²⁹

Sería tan inconcebible admitir que pueda existir un barco sin timonel como un mundo sin guía, y ese guía debe ser sin límites —EnSof—, tanto en lo que se refiere a Su Gloria como a Su Palabra...Lo oculto no tiene límite ni fin, es inescrutable y nada existe fuera de él. Los filósofos ven en ello la prueba de que la Causa de las Causas y el Principio de los Principios deber ser sin fin —EnSof— ni límite.

Y cuando el interrogador pone la cuestión: «Por qué estoy obligado a creer en el infinito ‘EnSof?’», se responde:³⁰

Debes saber que todo lo que es visible y todo lo que pueda ser captado por medio de la capacidad del corazón humano es limitado, y todo lo que es limitado tiene un fin, y todo lo que tiene un fin carece de valor. Partiendo de esta constatación, (debemos aceptar que) lo que no es limitado debe llamarse Infinito —«EnSof»— y que es indiferenciación absoluta en la unidad perfecta sin alteraciones. Si algo es infinito, nada existe que le sea exterior. A medida que se eleva (de la realidad perceptible) es el principio

27. El *Ša'are Orah* de Chiquitilla ha sido vertido al inglés por Weinstein, 1998 (Chiquitilla, 1998). La «Introducción histórica» a la misma se debe a Moshe Idel, y ocupa las páginas XXIII-XXXIV. El mejor estudio, en cuanto sabemos, sobre la obra de Chiquitilla sigue siendo el de Blickstein, 1983.

28. Sobre el círculo de Girona, cf. Idel, 1993.

29. Azriel de Girona, 1994: 129

30. Azriel de Girona, 1994: 130-131.

esencial tanto de lo secreto como de lo manifiesto. A medida que se oculta, es la raíz tanto de la fidelidad como de la rebelión, y respecto a esto dicen las Escrituras que «Por su fidelidad, el justo vivirá». Los filósofos concuerdan con quien afirma que no es posible llegar a definir el Infinito, salvo de manera negativa. Las entidades que emanan del Infinito son las sefirot.

Sin duda Azriel tenía en mente a Maimónides al referirse a «los filósofos».

Pero la emanación de las *sefirot* es un proceso en el mismo Dios, no un descenso de Él en el espacio o en el tiempo. Azriel afirmaba que las *sefirot* en su conjunto son una sola y misma esencia con el Uno (*En sof*), de modo que puesto que podemos conocer las emanaciones seríamos capaces de comprender también a Dios en Su esencia. El *En Sof* y Dios tal como se manifiesta en las emanaciones serían Aquél mismo, contemplado desde dos perspectivas distintas, y en algunos cabalistas tardíos del Medioevo surgió la idea de que este proceso emanacionista es por sí mismo causante del mundo material sublunar, así que estos reinos últimos participarían asimismo de *En Sof* que está en su origen, y lo manifiestan. Podemos pues saber de *En Sof* a través de las cosas del mundo. Moisés de León³¹ escribió por su parte que la esencia de Dios está abajo tanto como en lo alto, y que nada existe fuera de Él, observando que si se medita sobre estas cosas se hallará que la esencia divina se reparte a través de los mundos, y que todas las formas de existencia están engarzadas entre sí. El modelo emanacionista presume un descenso jerárquico desde *En Sof*, que describe grados de realidad, un esquema a la vez conceptual y lingüístico. El empleo sistemático de la noción de *En Sof* por parte de Isaac el ciego, al tratar de la primera *sefira*, o sus consideraciones con respecto al pensamiento contemplado como si coincidiera con *En Sof*, lleva a la

31. En 1988 Liebes, 1989 puso sobre la mesa un antiguo argumento que abogaba por que el *Zohar* era obra de numerosos autores, y no sólo de Moisés de León, como Scholem y alguno de sus discípulos habían postulado, basándose aquél en las inconsistencias internas del texto y las variaciones de estilo, que inducen a sospechar una autoría múltiple. Con todo, los mejores estudios sobre Moisés de León como cabalista siguen vinculados a aquella obra, como el del mismo Liebes, 1993. También Wolfson, 1994.

conclusión de que el acceso último al Infinito es posible para este cabalista.³²

En los siglos inmediatamente anteriores al apogeo de la cábala clásica, la transformación de las *sefirot* —números o pronunciamientos hasta entonces— en parte del pleroma divino, plenitud de la divinidad que inundaba al mundo, fue consolidándose, y sobre dicha penetración encontramos referencias en Ibn Gabirol.³³ La articulación sistemática de este pleroma divino se formuló por vez primera a finales del siglo XII, aunque sin detallar la naturaleza intrínseca de los poderes mediatos, ni los símbolos a través de los cuales éstos podrían ser conocidos o contemplados. Para la teosofía de la cábala los Poderes Divinos inherentes al sistema de las *sefirot* darían cuenta así del proceso de emanación que tiene su fin en el advenimiento del mundo. La creación se entendió como un *continuum*, y cada *sefira* constituía un término de la emanación incesante, a veces concebida como la propia esencia divina, y otras como vasos que la contienen, o instrumentos que aquélla usa en su expansión. Comoquiera que fuese, se pretendió una íntima armonía entre los diferentes poderes, y su unión abarcaba hasta la *sefira* del estado inferior. Parece que el mayor afán habría sido el de preservar dicha unidad.

La entidad más allá del ser denominada *En Sof* era la fuente de las *sefirot*, pero otros arguyeron que éstas se hallan en el seno de Aquél, de modo que en su totalidad no existiría diferencia entre el uno y las otras, como no lo hay entre las emanaciones. Sin embargo, la corriente principal de la teosofía cabalística observa que incluso la *sefira* más alta, *Keter*,³⁴ se distingue de su origen, el Infinito, que está por el Dios escondido, más allá del mundo sefirótico. Variaciones de esta mayoritaria asunción declaran

32. Cf. sobre la consideración de la teología negativa en Isaac el Ciego, Wolfson, 1978. En algunos pasajes, sin embargo, del mismo cabalista, el Infinito es aquello que el entendimiento divino no puede comprender. Wolfson, 1978, aduce que no hay contradicción en ello sino una ambigüedad deliberada en lo que respecta a la naturaleza de *En Sof* y del pensamiento. Katz, 1992, arguye que Isaac se refiere a lo Último como a aquello que no es concebible a través del pensamiento.

33. Ibn Gabirol, 1987. Para ibn Gabirol conocer la verdadera naturaleza de la substancia es imposible, porque está sobre todas las cosas y es infinita (cf. Ibn Gabirol, 1987: *Fons Vitae* 1,5).

34. El estudio más profundo sobre las particularidades de esta *sefira* es el de Green, 1997.

que la *sefira* primera y sólo ella coincide con el Infinito, o que el Infinito se constituye como el aspecto superior de las *sefirot*.

Sin embargo, Abraham de Posquières³⁵ y alguno de sus seguidores trazaron una estricta separación entre el infinito y la *sefira* superior. Dios estaría, así, ausente del mundo. Jacob de Lunel, al igual que Nahmánides³⁶ y sus prosélitos más allegados, expuso una posición algo diferente —a la que se adscribiría Chiquitilla— según la cual no existiría un reino divino escondido más allá de toda descripción, alegando todos ellos que no puede hallarse exposición alguna de dicho ocultamiento en los textos arcanos. El *Infinito* y las *sefirot* se identificarían, de nuevo, en su sentido último. En *Ša'are Oraḥ*, la obra capital de Chiquitilla, encontramos la consideración ascendente de las diez *sefirot*, como también se daba en Abulafia,³⁷ aunque Chiquitilla no parece concebir la cábala como lo que permitirá instaurar la unión extática con la divinidad. También en dicha obra *Ayn Sof* es la más alta fuente, que se identifica con la más elevada esfera, *Keter*. Leemos:³⁸

La primera esfera es Keter, que está oculta a todas las cosas vivientes, y nadie puede siquiera contemplarla, (de modo) que puedes llamarla *Ayn* (nada)...Si un hombre se atreviese a preguntarse algo acerca de ella, la respuesta que recibirá es *Ayn*, y significa que no hay nadie que pueda contemplar su profundidad y magnitud en esencia. Así, no se simboliza por ninguna letra específica, sino sólo por la corona de la letra *yud*.

Es el origen del pensamiento que fluye, comienzo debido al cual el orden de las esferas es perceptible.

Creemos, por todo lo anterior, que la estricta disimilitud de *Ensof* en Herrera, con respecto a cabalistas anteriores, se debe al operar éste en su naturaleza la introducción de motivos de la teología negativa que no formaban parte de la cábala clásica. Según Altmann, ante tal empeño el concepto de *Ensof* no podía presentar una desmedida resistencia, por cuanto «aun cuando no filosófico en origen, había adquirido ya una

35. Sobre este cabalista cf. Twersky, 1980.

36. Cf. Wolfson, 1989.

37. Sobre Abulafia la máxima autoridad es Idel, 1988 y también Idel, 1994.

38. Chiquitilla, 1998: 327.

connotación neoplatónica en tiempos tan remotos como el siglo XIII en la cábala de Girona, y Herrera no desconocía este hecho. Azriel de Girona, Meir ben Gabbay,³⁹ Judah Hayyat y Moisés Cordovero son citados por él como representantes de la teología negativa que, siguiendo un esquema plotiniano, sitúa *Ensof* más allá del intelecto y de la voluntad». ⁴⁰ Hay que decir sin embargo que esta alusión a la teología negativa en cabalistas medievales la perpetra Herrera casi *en passant*, y, por ejemplo, en el caso de Azriel, se demora ante todo en probar que fue sin duda uno de los pocos místicos judíos que estableció, debido al influjo neoplatónico, aquella estricta separación entre *En Sof* y las *sefirot*, aun la primera. Con todo, es verdad que Herrera aduce que todas las perfecciones que podemos nombrar se hallan en las *sefirot*, en los seres intermedios, y aquí la referencia que Altmann relataba: ⁴¹

Los sapientes cabalistas, en especial Raby Azariel, Raby Mayr Gabay, Raby Yuda Hayat, Raby Mosseh Cordovero, y otros, mas el divino autor del Zoar, que nos enseña, enseñado del Cielo, q la Cauza primera, excede a todo ser, y conocimiento, y que por las Sephirot, que proximamente della emanaron, produjo dispone, gobierna y perficiona, a todos los mundos, y es por ellas de todos ellos, conocida y nombrada... y por remotacion, y negacion, y cauzal eminencia de todos los entendimientos celebrada.

Parecería que por cuanto se refiere a los tecnicismos propios de la teología negativa, Herrera ve preferible recurrir a las autoridades cristianas, como podría probarlo la larga cita que transcribíamos en páginas anteriores atribuida al Areopagita. Y cabe indagar, así, la razón de tal predilección.

Tal y como Idel⁴² sostiene en un trabajo magistral, en el pensamiento judío medieval se dieron dos suertes de teología negativa: la filosófica, cuyos máximos exponentes son *Fons Vitae* y *Guía de Perplejos*, que estuvo influida por las disquisiciones acerca de tal cuestión que hallamos en ciertos teólogos islámicos, y, en último término, por el neoplatonismo que éstos conocieron a través de las traducciones de Plotino y de Proclo

39. Véase sobre ben Gabbay el estudio de Goetschel, 1981.

40. Altmann, 1987: 11.

41. *Puerta del Cielo*, Livro Sexto, Capitulo VIII, folio 73.

42. Idel, 1992.

que son, respectivamente, la *Teología de Aristóteles* (*Kitāb al-uṭūlūgiyā*)⁴³ y el *Liber de Causis* (*Kitāb al-ṭāh fī l-ḥayr al-maḥd*). Y la cabalística: Idel recalca que Scholem,⁴⁴ aun no admitiendo que el término *Eyn Sof* fuera una variación a partir del griego, sino una mutación de la frase adverbial *'ad 'eyn sof*, supone que es un constructo neoplatónico en esencia, no hallando nada en él que se opusiera a la filosofía desde la consideración cabalística. Idel, por el contrario, cree que la teología negativa neoplatónica fue contemplada por ciertos cabalistas como una teoría exotérica, y que éstos abogaron por una teología antropomórfica más acorde con la verdad secreta que anidaba en *En Sof*. De nuevo en Azriel, en su Comentario al *Sefer Yešira*, aduce el de Girona que aunque las entidades (*dēbarim*) tienen todas una medida y tamaño, y son diez, el atributo que poseen es infinito (*Eyn la sof*). Pues lo natural emerge de lo sensorial, y lo intelectual de las alturas de lo Oculto, y lo Oculto es Infinito. Así incluso lo natural y lo sensorial y lo intelectual son infinitos, y los atributos (*middot*) fueron hechos de tal modo que permiten la contemplación, a través de ellos, de *En Sof*.

Siendo —lo tratábamos de probar a través de las citas, y Herrera lo sentencia en *Puerta del Cielo*— uno de los más importantes exponentes de la primigenia irrupción del neoplatonismo en los constructos de la cábala, la utilización de la vía negativa en algunos escritos no obsta para que Azriel asigne un contenido aprehensible a la noción de Infinito, al que denomina también «el Único Señor» *Adon Yaḥid*, algo que parece en efecto indicar su vacilación ante el abandono del antropomorfismo. Para el de Girona, la contemplación desde lo revelado conocido hasta lo invisible permite alcanzar la aprehensión de lo Oculto, a partir de lo que nos es manifiesto. Ezra, por su parte, adujo que las emanaciones habían tenido un inicio, pero que las esencias son preexistentes. Idel sentencia, por todo lo anterior: «la influencia de la teología negativa neoplatónica en

43. *Teología de Aristóteles* es el curioso nombre que recibió una traducción, sesgada por las limitaciones de las que adolece la lengua árabe para la descripción del ser, de las *Enéadas* cuarta, quinta y sexta de Plotino. A su vez, el *Liber de Causis* traducía, con idéntica carencia instrumental, los *Elementos de Teología* de Proclo.

44. Scholem, 1987.

la cábala (del siglo XIII) es mucho menos importante de lo que la investigación moderna ha supuesto».⁴⁵

No cabe olvidar, con todo, que tras la redacción del *Zohar*, cierto tipo de teosofía cabalística se origina, y que ésta pugnó por purificar el reino más elevado de lo divino de cualquier atribución antropomórfica. Se usó el término *Causa Causarum* —tan precioso para Herrera— por ejemplo *'Illat kol ha-'illot* en el *Tiqunne Zohar*, o *'Illat ha-'illot* en páginas de Menahem Recanati, textos en los que se da una aproximación a los atributos negativos a partir de una reinterpretación del *Zohar*.

Fue tras la expulsión cuando el concepto de las *sefirot* ínsitas en *En Sof* se propagó, y esta variación la hallamos en el comentario de Yehudá Hayyat al *Ma'āreket ha-Elohut*, el clásico anónimo del XIV citado —como decíamos anteriormente— al inicio de *Puerta del Cielo*. El comentario contiene una de las más firmes adhesiones a la teología negativa en la cábala, pues se aduce que *Eyn Sof* no se menciona en la *Torá* porque no existe modo de acceder a Él. Y Hayyat utiliza el término *zihzuhim* para designar las *sefirot* que se hallan en el seno de *En Sof*.⁴⁶ Un eco de esta concepción perdura en las páginas del cabalista italiano Elhanan Sagi-Nahor, pero lo importante es que, tal como Idel sostiene, en este país la aceptación del neoplatonismo se propagó con un exacerbado vigor debido a la obra de pensadores como Ficino, e hizo que aquella suerte de teología negativa de la cábala neoplatonizante que se originó en Girona quedara eclipsada.⁴⁷ Yosef Alemanno, al compendiar la consideración del Infinito que Hayyat postulaba, alertó de que *En Sof* no tiene nombre porque si tuviera alguno que designara su esencia, podría operar sólo con acuerdo a aquél —aproximación a la teología negativa que difiere en gran medida de las palabras originales de Hayyat, quien advertía que Aquél no tiene nombre porque es la perfección de todos los nombres, y se vería limitado a ese nombre tan sólo, y sería imposible arrancarlo de él—.

Tampoco Cordobero entendió antropomórficamente el *Eyn Sof*. Pero fue a inicios del siglo XVII cuando la teología negativa diseminada en

45. Cf. Idel, 1992: 340.

46. Tal como Idel, 1992: 340 relata, se trataría de *sefirot* íntimas, y aduce este estudioso: «Dicha teología parece representar el intento de mantener la arcana noción judía del cuerpo antropomórfico de la deidad tal como se refiere en la literatura heijalot, proyectándolo en el más profundo reino divino de la teosofía cabalística».

47. Cf. Veltri, 2009.

ciertas traducciones italianas de los primeros textos neoplatónicos tuvo un efecto perturbador en buen número de cabalistas. R. Abraham Yagel y Yosef Delmedigo⁴⁸ son dos ejemplos de la penetración de motivos neoplatónicos en la mística judía del siglo. Y no se limitaron éstos y otros autores a reconocer dicha influencia —que dio al traste con los aspectos míticos y dinámicos de la cábala clásica para introducir un orden filosófico concordante con el espíritu de la especulación mística cristiana del Renacimiento—. Se pugnó, además, en la cábala judía del XVII, por interpretar las *sefirot* en clave platónica. La vía negativa es vindicada con denuedo por cabalistas como el propio Delmedigo, Menasseh ben Israel (en las obras en las que trata de los misterios), o, por supuesto, Herrera. Idel refiere la existencia de un tratado —hoy perdido— que Delmedigo habría escrito, y que exponía por extenso la cuestión de la negación de los atributos, tal como el editor de otra de sus obras, *Nohlot ḥokma*, revela en las páginas de la misma.

La noción de *Ensof* como totalmente trascendente Herrera dice hallarla también en la auténtica tradición antes que en la filosofía, sin dar sin embargo, esta vez, referencias precisas de los lugares en textos arcanos que podrían probarlo. Lo importante, con todo, es que establecer la armonía entre el *Ensof* y el Uno de Plotino, o lo que es lo mismo, el intento de erigir un aparato filosófico para el aleccionamiento de la cábala de Luria, no le pareció a Herrera de una insalvable dificultad. En dicho empeño no duda en desplegar los más diversos acercamientos a la consideración del Uno más allá del ser, desde la definición de Dios como ser necesario que puede hallarse en los textos de Avicena y Maimónides hasta el de bondad más allá de lo inteligible que se remonta al mismo Platón, o la definición aristotélica de Dios como «aquello que no carece de nada», tal como se lee en el Libro quinto de la *Metafísica*, que, por lo demás, se hallaba de modo recurrente en la cábala de Azriel de Girona. El *Ensof* de Herrera se define, asimismo, como luz que ocupa todo el espacio, una luz primordial previa al acto de encogimiento o *šimšum*, y que muestra el ascendente capital de Luria. Es en este nivel de la estructura ontológica, el del despliegue de las emanaciones, que la cábala luriánica y la procesión emanacionista neoplatónica no parecen tener tan

48. Sobre Delmedigo cf. Barzilay, 1974, cuyo capítulo séptimo trata de los problemas de la autoría, precisamente, de *Nohlot ḥokma*.

fácil armonía como en la descripción de la naturaleza inicial. Pero esta cuestión merece por sí misma ser objeto de otro estudio.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTMANN, A., 1987, «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key. Abraham Cohen de Herrera's *Puerta del Cielo*», en Isadore Twersky and Bernard Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge Mass: Harvard University Press. Harvard University Center for Jewish Studies, pp. 1-37.
- AZRIEL DE GIRONA, 1994, *Cuatro textos cabalísticos*, edición de Miriam Eisenfeld, Barcelona: Riopiedras ediciones.
- BARZILAY, I., 1974, *Yosef Schlomo Delmedigo (Yashar of Candia)*, Leiden: Brill.
- BLAU, J. L., 1944, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York: Columbia University Press.
- BLICKSTEIN, S., 1983, *Between Philosophy and Mysticism. A Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Joseph Gikatilla (1248-c.1322)*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, University Microfilms International.
- CARAMELLA, S., 1929, *Dialoghi d'Amore*, Bari: Gius, Laterza & Figli.
- CHIQUITILLA, YOSEF, 1998, *Gates of Light*, traducción de Avi Weinstein, San Francisco: Harper Collins Publishers.
- DEVEREUX, J. A., 1976, «Leone Ebreo and Florentine Neoplatonism», en Dennis G. Donovan and A. Leigh Deneef (eds.), *Renaissance Papers 1975*, Durham, North Carolina: The Southeastern Renaissance Conference, pp. 11-17.
- EISENBICHLER, K. - PUGLIESE, O. Z. (eds.), 1996, *Ficino and Renaissance Platonism*, Ottawa: Dovehouse Editions.
- EMILSSON, E. K., 1994, «Plotinus' Ontology in *Ennead VI.4 and 5*», *Hermathana* 157, pp. 87-101.
- FICINO, MARSILIO, 2008, *Evermore Shall be So: Ficino on Plato's Parmenides (Commentaries by Ficino on Plato's Writings)*, traducido por A. Fardell, London: Sheppard-Walwyn Publishers.
- FINE, L., 2003, *Physician of the Cosmos. Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*, California: Stanford University Press.
- GOETSCHEL, R., 1981, *Meir Ibn Gabbay. Le Discours de la Kabbale espagnole*, Lovaina: Peeters.
- GREEN, A., 1997, *Keter. The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press.

- GUIDI, A., 2003, «Platonismo e neoplatonismo nei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo. Maimonide, Ficino e la definizione della materia», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 28, pp. 225-248.
- IBN GABIROL, SHELOMO, 1987, *La Fuente de la Vida*, Barcelona: Riopiedras Ediciones.
- IDEL, M., 1988, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State University of New York Press.
- , 1992, «Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance», en Lenn E. Goodmann (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York: State University of New York Press, pp. 319-351.
- , 1993, «Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah», *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3, pp. 111-130.
- , 1994, «Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn», *Revue de métaphysique et de morale* 4, 8ª serie, pp. 495-528.
- KATZ, S., 1992, «Utterance and Ineffability», en Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York: State University of New York Press, pp. 279-298.
- KRABBENHOFT, K., 1982, «Structure and Meaning in Herrera's *Puerta del Cielo*», *Studia Rosenthaliana* 16, pp. 1-20.
- , 1987, Abraham Cohen de Herrera, *Puerta del cielo*, edición, estudio y notas, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- , 1994, «Kabbalah and Expulsión. The Case of Abraham Cohen de Herrera», en Raymond B. Wiedington and Arthur H. Williamson (eds.), *The Expulsión of the Jews and after*, New York: Garland Publishing, pp. 127-146.
- , 2002, Abraham Cohen de Herrera, *Gate of Heaven*, Translated from the Spanish with Introduction and Note, Leiden: Brill.
- LÉON HÉBREU, 2006, *Dialogues d'Amour*, París: Librairie Philosophie J. Vrin.
- LIEBES, Y., 1989, «How the Zohar was written», en *Jerusalem Studies in Jewish Thought, 8: The Age of the Zohar* (en hebreo), Jerusalem: Magnes Press, pp. 1-71.
- , 1993, *Studies in the Zohar*, Albany: State University of New York Press.
- MATT, D. C., 1990, «Ayin: the Concept of Nothingness in Jewish Mysticism», en Daniel C. Matt (ed.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, pp. 121-159.
- MELNICK, R., 1981, *From Polemics to Apologetics. Jewish-Christian Rapprochement in 17th Century Amsterdam*, Assen, The Netherlands: Van Gorcum.
- MEROZ, R., 2000, «Contrasting Opinions among the Founders of R. Israel Sarug's School», en Paul Fenton and Roland Goetschel *Expérience et écriture mystique dans les religions du livre*, Actes d'un colloque international tenu

- par le Centre d'études juives, Université de Paris, IV-Sorbonne, 1994, Leiden: Brill, pp. 191-202.
- MIRANDA VILA-CHA, J., 1999, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*. Massachussets: Chestnut Hill.
- MOREAU, J., 1956, «L'Un et les êtres selon Plotin» *Giornale de Metafisica* 11, pp. 204-224.
- MORTLEY, R., 1975, «Negative Theology and Abstraction in Plotinus», *American Journal of Philology* 96, pp. 363-377.
- NIEWÖHNER, F., 1983, «Abraham Cohen de Herrera in Hamburg», *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 35, pp. 163-167.
- NOVOA, J. N., 2000, «Leone Ebreo's *Dialoghi d'Amore* at the Crossroads of Judaic Traditions», *Archivio storico dell Sannio* 1, pp. 122-135.
- O'MEARA, D. J., 1980, «The Problem of Omnipresence in Plotinus' *Ennead* IV, 4.5. A Reply», *Dionysus* 4, pp. 61-74.
- PINES, S., 1983, «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines», en Bernard Dov Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 365-398.
- RIST, J. M., 1964, «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», *Hermes* 92, pp. 213-225.
- SACCARO BATTISTI, G., 1986, «La cultura filosofica del Rinascimento italiano nella 'Puerta del Cielo' di Abraham Cohen Herrera», *Italia Judaica* 2, pp. 295-334.
- SCHOLEM, G., 1941, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York: Schocken Books.
- , 1987, *Origins of the Kabbalah*, edited by R. J. Zwi Werblowsky; translated from the German by Allan Arkush, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- SCRIVANO, R., 1996, «Platonic and Cabbalistic Elements in the Hebrew Culture of Renaissance Italy: Leone Ebreo», en Konrad Eisenbichler and Olga Z. Pugliese (eds.): *Ficino and Renaissance Platonism*, Ottawa: Dovehouse Editions, pp. 123-139.
- SECRET, F., 1957, «Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana», *Convivium* 1, pp. 31-47.
- TWERSKY, I., 1980, *Rabad of Posquieres. A Twelfth Century Talmudist*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- VELTRI, G., 2009, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb, Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden: Brill.
- WIRSZUBSKI, Ch., 1989, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- WOLFSON, E. R., 1978, «Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah», *Da'at* 32-33, pp. 5-22.
- , 1989, «By Way of Truth: Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic», *Association for Jewish Studies Review* 14, pp. 103-178.
- , 1994, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press.
- YOSSA, N., 1993, «Abraham Cohen de Herrera. An Outstanding Exponent of *Prisca Theologia* in Early Seventeenth Century Amsterdam», en J. Michman (ed.), *Dutch Jewish History*, Assen, The Netherlands: Van Gorcum, pp. 117-126.
- , 1994, *Myth and Metaphor. The Philosophical Interpretation of Abraham Cohen de Herrera of the Lurianic Kabbalah* (en hebreo), Jerusalem.
- , 2001, «The Impact of Renaissance Writings on 17th Century Kabbalist Herrera», *Accademia, Revue de la Société Marsile Ficini* 3, pp. 113-129.