

CONSIDERACIONES ACERCA DE LA NOCIÓN BÍBLICA DE JOJMÁ-SOFÍA

CONSIDERATIONS ON THE BIBLICAL NOTION OF JEHOIAKIMAH-SOPHIA

José Antonio Pachón Pacheco¹
Universidad de Sevilla

enviado 19/11/2023

aceptado 23/12/2023

Resumen: En el presente artículo se defiende una visión de la Sabiduría bíblica como una realidad intelectual y noética. Para ello se argumentan varias citas de libros sapienciales y se alude a las derivaciones y transformaciones que la Sabiduría ha sufrido en su trayectoria histórica. Se hace una especial referencia al influjo que ha tenido en la antropología chii. Como consecuencia de todo ello, se defiende una lectura filosófica del hecho sapiencial.

Palabras clave: Sabiduría, Jojmá, Sofía, Jijma, Jejma

Abstract: This article defends a vision of biblical Wisdom as an intellectual and noetic reality. To this end, several quotations from wisdom books are argued and the derivations and transformations that Wisdom has undergone in its historical trajectory are alluded to. historical trajectory. Special reference is made to the influence influence it has had on Shi'i anthropology. As a consequence of all this a philosophical reading of the Wisdom of Solomon is defended.

Keywords: Wisdom, Jojmá, Sofía, Jijma, Jejma

[1] (anton@us.es) José Antonio Pachón Pacheco es Investigador Honorario de la Universidad de Sevilla.

Estas consideraciones parten del tratamiento sobre la Sabiduría llevado a cabo en mi libro *Jojmá, Sabiduría Sofía*² contrastado con el libro de Jacinto Choza Armenta *El principio femenino del cosmos*³. La ocasión viene dada porque, en efecto, Jojmá es un término femenino (como lo son también Jerad en phaleví o Prajna en sánscrito). He de decir de antemano que estoy básicamente de acuerdo con los argumentos aducidos en su trabajo por Jacinto Choza. Esta coincidencia la podemos resumir diciendo que la Sabiduría bíblica (la Jojmá) presenta dos aspectos esenciales: uno trascendente y otro inmanente. Adelantemos ya que mi visión del tema se centra más que nada en el aspecto trascendente, aunque en este caso se trata de una trascendencia que tiende hacia la inmanencia.

A pesar de la concomitancia a la que me refería antes, pienso también que a menudo queda muy difuminada la dimensión intelectual de la Sabiduría. Y esa es la idea que quiero plantear en este artículo. Es decir, considero la Sabiduría bíblica como una realidad intelectual, inteligible e inteligente; esto es, la Sabiduría responde a lo que en griego llamamos una hipóstasis. Por tanto, ya podemos entrever las posibilidades de desarrollo filosófico que encierran los contenidos de tal categoría; y en efecto, en función de esos contenidos podemos cifrar una gran cantidad de propuestas posteriores.

Hagamos ahora una breve reseña del concepto que estamos tratando. Nos estamos refiriendo siempre al término Jojmá según el Texto Masorético; en la Septuaginta es Sofía y en la Pesita, jejma. A la misma raíz semítica pertenece el término árabe jijma. Todos ellos significan Sabiduría. Es importante recalcar que la jijma puede designar asimismo la fálrafa, es decir, la filosofía en lengua árabe proveniente del mundo griego. Así sucede, en Al Kindi, Avicena, Averroes y naturalmente en Sohrevardi, Mulá Sadra Sirazi y su escuela. En todos ellos jijma y fálrafa son perfectamente intercambiables. Se desmiente de esta manera la idea de que jijma se opone a fálrafa en el sentido en que esta última representa el ámbito de lo conceptual y la jijma el ámbito de la espiritualidad. Es cierto que en algunos lugares la jijma implica algunas ideas que sobrepasan lo que es la fálrafa, pero no oponiéndose a ella sino integrándole en un contexto más amplio. Así define Avicena la jijma: “La perfección del alma humana cuando comprende el significado conceptual de

[2] José Antonio Antón Pacheco, *Jojmá. Sofía Sabiduría*, Editorial Mandala, colección Blanca, Madrid, 2023.

[3] Jacinto Choza, *El principio femenino del cosmos. Iconografía, mitología y metafísica del comienzo*, Editorial Thémata, Sevilla, 2023.

una cosa y es capaz de captar la verdad tanto a través de su mente como de la acción...”⁴. Por otro lado, Sergio de Resa’ina⁵ traduce la palabra filosofía por la expresión siriaca jejmeta yada’ta, literalmente “conocimiento sapiencial”. Con esto recalcamos la intrínseca dimensión intelectual que también lleva consigo la palabra jijma.

Esta reivindicación del aspecto intelectual de la Sabiduría bíblica obedece a que consideramos que esta noción va a coadyuvar de manera decisiva en el proceso formativo y en el despliegue especulativo de las teologías judía, cristiana, maniquea e incluso musulmana. Como la Sabiduría desempeña la función de hipóstasis intermedia que da a conocer y conecta el primer Principio con lo mundanal, se derivará de aquí su implicación en la construcción de la angelología, eclesiología, cristología, pneumatología, etc. Pero también va a estar presente la Sabiduría en el desarrollo de una gran parte de la filosofía de la antigüedad tardía como es el neoplatonismo (en gran medida inseparable de esas teologías mencionadas). En efecto, en tanto que mediación ontológica entre el primer Principio y el mundo, la Sabiduría se verá asociada a cuantas categorías desempeñen la función de mediación: Palabra, Idea, Inteligencia, Potencia, Eón, Hénade, etc. Es decir, junto a los autores clásicos del llamado platonismo medio (Moderato de Gades, Antioco, Alcino, Numenio...) debemos colocar al dinamismo de la Sabiduría y la especulación a la que da lugar ese dinamismo. Un lugar especial ocupan Filón de Alejandría, los valentinianos y los setianos (es decir, los llamados gnósticos), en la medida en que aúnan privilegiadamente pensamiento bíblico-sapiencial con reflexión platónica. Todo esto nos lleva a pensar que se puede hablar de las transformaciones de la Sabiduría, de la misma forma que se puede hablar de las transformaciones del platonismo, que por cierto marcharán paralelas y terminarán compenetrándose y confluyendo en algunos aspectos⁶. Con aquella expresión (las transformaciones de

[4] *‘Uyun al Hikmah*, en Rizal Maulana-Faquih Nizom-Reza Hutama-Choirul Ahmad, “Reconsidering Manifestation and Significances of Islamic Philosophy”, *Aptania: Journal Filsafat dan Teologi Islam*, vol. 12, n° 1 (2021) p. 25-52. Ver también Yamizar Ramadhani, “The beginning of islamic philosophy”, *Ilmu Ushuluddin*, vol. 19, n° 2 (2020) p. 19-31; Abdulazeez Balogun Shittu, “Reflection on the Growth an development of Islamic philosophy”, *Ilorin Journal of Religions Studies*, vol. 3, n°2 (2013) p. 169-190.

[5] *Dionigi Areopagita. Nomini Divini, Teologia mistica. Epistole. La versione siriaca de Sergio di Resa’ayna*. Tradotta di Emiliano Fiori. Corpus Christianorum Orientalium, vol. 657, Lovaina, 2014.

[6] Josep Monserrat i Torrents dels Prats, *Las transformaciones del platonismo*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra (Barcelona), 1987.

la Sabiduría) nos referimos a las derivaciones y desarrollos que, desde sus orígenes en la literatura bíblica, va adquiriendo la noción de Jojmá-Sabiduría, fruto de las reflexiones y especulaciones que de ella se fueron dando. Hablamos, pues, de un proceso por el que la Sabiduría despliega sus propios contenidos y se vincula con otros pensamientos de la coiné de la antigüedad tardía (proceso que no es ajeno a la hermenéutica midrásica).

En esta breve relación de motivos de la Sabiduría que inciden en su carácter intelectual, hay dos especialmente relevantes y que además se perfilan desde los orígenes. Nos referimos, en primer lugar, a la idea de Jojmá como instrumento de Dios para la creación del mundo y como regidora del ordenamiento del cosmos. Apreciamos esto ya en *La historia de Ajicar*⁷, uno de los libros sapienciales extra-bíblicos más arcaicos e influyentes: “La Sabiduría está establecida en el cielo, pues el Señor de los santos la ha exaltado”. En efecto, la Sabiduría siempre va a estar ligada a la función de regular el buen orden del mundo; y por eso mismo, se va a constituir como una entidad medial entre Yavé y el cosmos. El desempeño del papel ontológico de mediación hace que la Sabiduría sea asociada a cuantas realidades cumplan este ejercicio: Alma del Mundo, Ángeles, Daímones, Potencias, etc. La segunda cuestión a la que nos referíamos consiste en la vinculación estrecha, o mejor a la identificación de la Sabiduría con la Palabra, pues el proceso de generación de la Sabiduría por parte de Yavé es concebido como una prolación, como la emisión de un discurso que sale de la boca de Dios. Es evidente que todo el juego especulativo de esta idea va a dar lugar a una enorme riqueza conceptual, tanto en el ámbito teológico como filosófico. Pensemos ya de antemano un cierto desdoblamiento que se produce en la Sabiduría: en efecto, en cuanto palabra pronunciada tiene dos momentos; el primero dentro de la misma mente divina a modo de proyecto, de *verbum mentis*, de *logos endiázetos*: se trata de la Sabiduría propiamente dicha; el segundo saliendo fuera a modo de *logos proforikós*, de palabra dicha y pronunciada. Por tanto, se dibujan aquí varios temas de profundo desarrollo. En efecto, en la secuencia Dios-Sabiduría-Palabra encontramos una expresión de la tríada platónica, que precisamente va a ser uno de los argumentos que determinan la trayectoria del neoplatonismo; y lógicamente

[7] Joan Ferrer y Juan Pablo Monferrer, *Historia de Ahícar o la antigua sabiduría oriental* (edición bilingüe en español y arameo), Studia Semitica-Universidad de Córdoba, 2006; también en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (traducción de Martínez Borobio), t. III, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.

también un anuncio de la trinidad cristiana, con repercusiones en la cristología y en la pneumatología. Por consiguiente, el dinamismo sapiencial nos lleva desde la dualidad Sabiduría-Palabra a la tríada Yavé-Sabiduría-Palabra (y a su inserción con la tríada Uno-Inteligencia-Alma o con Ser-Vida-Inteligencia).

De las muchas consecuencias que podemos extraer de lo hasta ahora dicho, me parece que hay una que se impone. Me refiero al preferente papel ontológico que adquiere la Jojmá en la especulación sapiencial, papel que ha llevado a Boyarin a hablar de biniteísmo de Israel y a Costa de biteísmo, es decir, a plantear la existencia de una entidad espiritual junto a Yavé. Esto es lo que refleja claramente la frase “los dos poderes en el cielo” que motivó el ya clásico libro de Segal. Ya entendamos este hecho como biniteísmo, ya como biteísmo⁸, el caso es que el monoteísmo absoluto de Israel es aquí cuestionado, pues nos encontramos con Dios y con su Sabiduría a modo de hipóstasis. Otro ejemplo de esta relativización del monoteísmo abstracto la encontramos cuando en el *3 Henoc 12, 5* la figura de Henoc asociada a la de Metatrón (que ha adquirido ya características suprahistóricas y supramundanas) es denominado “un pequeño Yavé”. Y esto sin entrar en el plural Elohim que tantas implicaciones angelológicas (y trinitarias) lleva consigo.

Un momento decisivo en el desarrollo de los contenidos de la Sabiduría lo encontramos en la figura de Filón de Alejandría, pues en él leemos las referencias a la duplicidad Sabiduría-Palabra como a la tríada Dios-Sabiduría-Palabra. Sin duda alguna, en estos deslindamientos han influido la formación filosófica griega de Filón y su condición de fiel judío. Filón de Alejandría pone de manifiesto, de forma midrásica, la tríada deducible de los planteamientos sapienciales. Así, refiriéndose al Logos dice Filón: “Su Padre es Dios, que es también Padre del universo y su madre la Sabiduría, por medio de la cual el universo ha nacido”⁹. Estamos aquí en una formula-

[8] Personalmente, no creo que se pueda hablar en sentido estricto de biteísmo, pues aun recociendo la presencia de dos realidades supramundanas, Yavé siempre tuvo primacía sobre su Sabiduría. C. José Costa, “Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien”, *Revue de l'histoire des religions* 227 (2010) p. 283-316; *Le judaïsme helléniste après 70 en Palestine: mythe or réalité. Reflexions autour de l'oeuvre d'E. Goodenough et de son rapport a la littérature rabbinique* (memoire de synthese), Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2011; Daniel Boyarin, “Apartheid Comparative Religion in the Second Century: Some Theory and a Case Study”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 36:1, 2006; Alan Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and gnosticism*, Leiden Brill, 1977.

[9] *De fuga et inventione* 109, en *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 17 a cargo de Esther Starobinski-Safran, París, 1970. Ciertamente, en el parágrafo 97 de la misma obra parece que es la Sabiduría la que está subordinada a Logos, pero estas vacilaciones se deben no a

ción trinitaria que anuncia la que van a mantener valentinianos y setianos. Las intuiciones de Filón respecto a la tríada-trinidad provienen tanto de su formación platónico-pitagórica como de sus exégesis sapienciales, y de hecho, hay referencias a la tríada pitagorizante en Filón que bien pudiera estar dirigidas a la trinidad bíblico-sapiencial. Por ejemplo: “(...) la divina y santa tríada (...)”¹⁰ o “La tríada perfecta se muestra en una luz sin sombras y meridional, como una sustancia llena, sin vacío y plena”¹¹. Con esto queremos insistir en la importancia de Filón de Alejandría como un crisol de ideas que van a influir en la formación del pensamiento de la antigüedad tardía.

Vayamos ahora con algunas referencias de la literatura sapiencial bíblica donde comprobamos lo que estamos diciendo. En primer lugar, en *Proverbios 2, 6* leemos: “Pues el Señor es quien da la Sabiduría (Jojmá) y de su boca sale el conocimiento (da’at) y la inteligencia (tebinuta)”. Es de reseñar aquí las dos atribuciones cognoscitivas que acompañan, a modo de endiádis, a la Sabiduría. También vemos cómo la emisión de la Sabiduría se lleva cabo a través de una prolación, por lo que la asociación entre Palabra y Sabiduría está dada de antemano. Asimismo, es muy importante la presencia del término tebinuta, variante de biná, que significa conocimiento, comprensión, inteligencia (en siríaco lo encontramos en la raíz bin-bun). Esta asociación entre Jojmá y Biná la volvemos a encontrar, plenamente desarrolladas como hipóstasis, en el árbol sefirótico del Zohar. Ambas forman junto a Keter (la corona) la primera tríada de sefirot surgidas del seno del Ein Sof o Infinito, pero aún dentro del espacio interno dejado por el propio Ein Sof en su retirada originaria o tsimsum. Son evidentes los elementos gnósticos y neoplatónicos en esta especulación cabalista que tiene a Jojmá y a Biná como protagonistas inseparables. La versión de los *LXX* de *Proverbios 2, 6* está también cargada de contenido potencialmente filosófico: “Kîrios didôsin sofian, kai apo prosôpou gnosis kai sînesis”. En *Proverbios 3, 19* encontramos otra vez la vinculación estrecha entre Sabiduría e inteligencia: “Con la Sabiduría (Jojmá) fundó el Señor la tierra y con la inteligencia (tebinuta) estableció los

contradicciones sino a la misma vitalidad de la especulación. Para Filón utilicé también las ediciones de José María Triviño (Acervo cultural, Buenos Aires, 1976) y de Juan Pablo Martín (Trotta, Madrid, 2009).

[10] *Questiones in Genesim I-II*, 2, 5 a, (edición de Charles Mercier), 1979, en *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*

[11] *Questiones in Genesim et in Exodum*, IV 24, (edición de François Petit), 1978, en *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*.

cielos”. Y una vez más podemos evocar la pareja Jojmá-Biná como una endíadis o al igual que en la cábala como entidades arquetípicas del mundo. Pero ya en el Targum Neofiti se versiona *Génesis* 1 como Berechit bará bejojmá, y es que los targúmines participan del espíritu sapiencial y de una forma explícita establecen la secuencia Palabra-Sabiduría-Gloria-Presencia como una unidad de sentido.¹²

En *Proverbios* 8, 22 encontramos una de las perícopas que más juego va a dar a la especulación filosófica: “El Señor me engendró al principio (rochit) de sus obras, de antiguo, desde antes, desde la eternidad (‘olam) tengo el principado, antes de que fuese hecha la tierra”. Vemos claramente cómo la Sabiduría es postulada como una hipóstasis que sirve tanto de revelación prístina del Principio como de mediación entre este y el mundo. Fijémonos en los términos rochit y ‘olam porque en la versión griega de la Septuaginta son arjé y aiôn, es decir, el principio como fundamento ontológico y el eón, que al igual que ‘olam (‘alma en siríaco, ‘alam en árabe)¹³ puede significar tiempo, gran cantidad de tiempo, eternidad, pero también forma de ser, lugar o realidad personal: todas estas acepciones están recogidas en los eones del gnosticismo.

En *Eclesiástico* 1, 4-5 volvemos a leer: “La Sabiduría (Sofía) fue creada antes de todas las cosas, y la comprensión de la inteligencia (sínesis fronêseôs) existe desde la eternidad (aiônos)”. Algunos manuscritos añaden: “La palabra (logos) de Dios en las alturas es la fuente de la sabiduría (pêgê sofías)”. Puede comprobarse los términos que desarrollarán sus implicaciones filosóficas.

Eclesiástico 24, 5 es prácticamente una cita de *Proverbios* 2, 6: “Yo salí de la boca del Altísimo engendrada antes que existiese ninguna criatura”. De nuevo, queda subrayado una vez más el aspecto de la Sabiduría como Palabra proferida. Estamos ante el hecho fundamental de la consideración de la Sabiduría como Palabra. Lo hemos visto en estas citas anteriores y explícitamente en el *Salmo* 32(33), 6: “Por la palabra del Señor (bidbar Yavé) fueron hechos los cielos, y su hueste al soplo de su boca (uberuaj piyu) sur-

[12] Cf., *Neophyti. Targum palestinese* (6 vols.), edición de Alejandro Díez Macho, CSIC, Madrid-Barcelona, 1968; Domingo Muñoz León, *Dios-Palabra. Memrá en los targumim del Pentateuco*, Institución San Jerónimo, Granada, 1974.

[13] Recordemos el conocido ‘alam al-mizal, o mundo intermedio entre lo inteligible puro y lo sensible de la filosofía árabe, tantas veces comentado por Henry Corbin. Es el segmento donde se configuran los conceptos y categorías, identificable, pues, con el Alma del mundo platónica. Cf., Rüdiger Armzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien Begriffsgeschichte von suwar afflatunitta und muthul afflattuniyya*, De Gruyter, Berlín-Boston, 2011.

gió entera”; en la versión de los *Setenta* tenemos “tô logô tou kiríou” y “kai tô pneúmati tou stómatos”. Una vez más, comprobamos aquí la determinación en cuanto prolación vinculada al papel de ordenamiento cosmológico. Pero la noción de Palabra asociada a la Sabiduría exige que nos detengamos mínimamente en ella. El término hebreo para palabra es Dabar, traducido al griego generalmente por Logos o rema (pero la Septuaginta prefiere el primero, sobre todo en los libros sapienciales; en siriaco es melta, membrá en el arameo targumínico. En todos los casos se trata de palabra sustancial, de la determinación esencial de algo, de la identidad entitativa de ese algo. Es decir, la secuencia dabar-logos-melta-memá posee una realidad sustantiva y no se trata, pues, de la palabra meramente denominativa o fonética. La palabra (dabar) es además algo dinámico, activo, vivo; y si se dice de la palabra humana tanto más de la Palabra de Dios (ya lo vio Filón de Alejandría)¹⁴. Por eso puede adquirir todo el valor ontológico que va a tener en el desarrollo especulativo, tanto en las transformaciones del platonismo como en las transformaciones de la Sabiduría o desarrollo midrásico. Un lugar paradigmático donde confluyen ambas corrientes será el *Evangelio de Juan* 1. En la asociación, identidad más bien, entre Sabiduría y Palabra hallamos el más sólido argumento para mantener su cualidad intrínsecamente intelectual. Todas estas reflexiones sapienciales y hermenéuticas sobre la palabra derivarán hacia una metafísica del lenguaje.

El *Libro de la Sabiduría* es un hito en este proceso de conceptualización sapiencial. Citaremos 7, 22: “Porque en ella tiene su morada el espíritu de inteligencia (neúma noerón)”, aparece aquí claramente la tríada originaria y sus tres realidades constitutivas: Dios, el Espíritu (que es noético) y la Sofía. Continuamos con 7, 25: “Siendo (la Sabiduría) una exhalación (atmis) de la potencia (dinámeôs) de Dios, o como una pura emanación (apórroia) de la gloria (dóxes) de Dios”. También aquí se pone de manifiesto el carácter de pronunciamiento de la Sofía (es atmis, aliento, exhalación, vehículo enunciador) y salen a relucir la potencia y la gloria¹⁵ de Dios a modo

[14] “La palabra de Dios se confunde con sus actos”, *De Somnis* I, 182 (ed. Pierre Savinel), 1962; “Pues la palabra para él es un solo acto”, *De vita Mosis* I, 283 (ed. R. Arnáldez-C. Mondésert-J. Pouilloux), 1967, *Les oeuvres de Philon d’Alexandrie*. Goethe, con su “Im Anfang war die Tat”, no inventó nada.

[15] La Doxa (la Gloria) es una figura grávida de sentidos que hacen referencia a la presencia divina; traduce el término hebreo de cabod y presenta una estrecha relación fenomenológica con la noción irania de jvarmah-jorrah o con la también hebrea de Chejiná., figura clave para el judaísmo tardío y para la cábala.

de atributos o epínoias divinos, con lo que de nuevo encontramos la tríada prístina: Dios, su Sabiduría (como Gloria o Potencia), la Palabra exteriorizada. Además, todo esto forma parte de un proceso de emanación o apórroia, término técnico del neoplatonismo que confirma en este texto la consustancialidad de la Sofía con su Progenitor. El tono filosófico del párrafo entero es un argumento más para sostener la intrínseca dimensión intelectual de la Sabiduría bíblica.

Tal vez pudiera parecer que forzamos los textos con estas lecturas, pero hay que tener en cuenta que esa es la forma de interpretar en la antigüedad: un término se medita, se reflexiona, se vive interiormente, se vuelve sobre él considerando todos sus contenidos implícitos y despegándolos especulativamente.

Abundando en las connotaciones intelectuales que encierra el término bíblico de Jojmá, vamos a referirnos ahora al artículo publicado por Mohammad-Ali Amir-Moezzi (de la Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbona) *Les cinq esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine)*¹⁶ donde el autor muestra las derivaciones y conexiones de la Sabiduría con temas esenciales para el chiismo, lo que redundará en el valor intelectual de la Jojmá. El origen de la investigación de Moezzi hay que ubicarlo en *Isaías* 11, 2-3. Se trata aquí de una cuestión de gran trascendencia, pues se trata de los siete espíritus del Señor (lo que luego en el cristianismo serán los siete dones del Espíritu Santo)¹⁷: “Y reposará sobre él el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y de entendimiento...”, es decir “ruaj jojmá ubiná”; en griego “pneûma sofías kai sínéséôs”; una vez más, en unión inseparable la Sabiduría y la Inteligencia, y después aparecen también “ruaj da’at” y “pneûma gvôseôs”, el espíritu de Conocimiento. Así, pues, persiste la asociación entre Sabiduría y los aspectos cognoscitivos. Hay que precisar también que la noción de espíritu (ruaj en hebreo, ruja en siríaco, ruj en árabe, pneûma en griego) es siempre una idea sustantiva, plena de contenidos vitales y conceptuales. Pues bien, según Moezzi hay una exégesis de este texto del profeta Isaías por la que los siete espíritus son interpretados como cinco y es esa interpretación pentádica la que termina influyendo en la constitución del hombre divino chii, es decir, paradigmáticamente en el imam. Según esto, se establece una cadena exegética que va desde el maniqueísmo (*Psalterio* copto, textos en chino), el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Eva*, la

[16] *Der Islam* 2015; 92 (2) 297-320.

[17] Ya el número siete nos pone en antecedente sobre si existe un influjo de los siete Amesha Spenta. Los fenómenos de ida y vuelta son normales en la coiné del próximo oriente.

Pistis Sofía, el *Escrito anónimo de Bruce* hasta Tirmidi, Kulayni, Qummi y el chiismo, tanto el duodécimo como el ismaelí: al-Baquir, quinto imán, y Yafar al-Sadiq, sexto imán, forman parte de esa tradición de transmisores de la interpretación pentádica¹⁸. Y dentro de esta cadena hay que mencionar el *Umm al-Kitab*, libro proto-ismaelí donde se sintetizan todas las influencias gnósticas y maniqueas en función del número cinco. Todo esto nos debe de llevar ya a la reflexión sobre la presencia del maniqueísmo, del gnosticismo, de otras corrientes judías y cristianas de corte esotérico sobre muchas emergencias filosóficas y religiosas de la antigüedad tardía; y también nos debe hacer reflexionar sobre la coiné que se constituye en este ámbito, una comunidad que llega hasta China como lo demuestra la presencia maniquea, zoroastriana y nestoriana, todo lo cual propicia la comunicación de ideas y creencias. Y aquí coadyuva, a modo de vehículo especulativo, la noción de Sabiduría que, como vemos, lleva consigo un tenor intelectual e hipostático. Es necesario reseñar cómo este conjunto de ideas ha calado de manera especial en el islam que corresponde a lo que se suele denominar “la exageración”, pues demuestra la existencia de un espíritu compartido. Pero vayamos a un breve repaso sobre las diferentes interpretaciones o traducciones que han recibido los Espíritus de *Isaías* 11, 2-3, haciendo especial referencia en el término sabiduría. En los *Kefalaia* 38 maniqueos tenemos Nus, Ennoia, Enzímêsis, Frónesis, Logismos; en su versión copta, los dos primeros espíritus (precisamente Jojmá y Biná) son Nus y Meeue¹⁹. En la elaboración llevada a cabo por autores de lengua árabe (fundamentalmente chiíes), el primer espíritu (esto es, la sabiduría) es siempre ‘aql, inteligencia, dando paso al resto de facultades espirituales); y ya sabemos que esta palabra traduce el Nus, y más en concreto el Entendimiento agente de Aristóteles, con todo lo que ello significa no sólo desde un punto de vista gnoseológico sino también religioso. En el citado *Umm al-kitab*²⁰ se lleva a cabo una interpretación generalizada

[18] La continua recurrencia al número cinco ya indica una influencia maniquea. También hubo interpretaciones de los siete espíritus de Isaías como si fueran cuatro y seis. La variedad en el número tiene que ver con el marco de inteligibilidad en el que se quiere inscribir la interpretación.

[19] Meeue es uno de los escasos términos técnicos que los textos de Nag Hammadi no trasladan del griego, sino que lo ponen en copto, dado el valor cognoscitivo que posee en esta lengua (pensamiento, conocimiento, inteligencia).

[20] *Ummul'Kitab*, (introduzione, traduzione e note di Pio Filipponi-Ronconi) Istituto Universitario Orientale di Napoli, Nápoles, 1966. Filippani-Ronconi insiste sobre el fondo mazdeo y maniqueo (con influencias de la saiva-vairayana india y naturalmente judeo-cristiana)

de la realidad en función de la péntada espiritual: Intelecto (‘aql), Alma (nafs), Victoria (fatj), Gloria (gadd) e Imaginación (jayal), que son las cinco potencias arquetípicas a través de las que el Pleroma opera reflejándose en los diversos planos de lo real y constituye al hombre divino por antonomasia, es decir, al imam. Por eso, esta referencia de lo quintuple puede llevarse hasta la misma composición del Pleroma chii, es decir, los cinco inmaculados: Mahoma, Fátima, Ali, Hussein, Hasán, concebidos, naturalmente, en un sentido meta-histórico. Lo que nos hace ahora también cuestionar el monoteísmo absoluto y abstracto del islam (al menos del islam chii).

Toda esta reflexión viene a cuento para recalcar el papel de la Sabiduría (en este caso, proveniente de la exégesis midrásica de *Isaías* 11, 2-3) como una realidad inteligente, inteligible e intelectual. Cabe preguntarse por tanto sobre el porqué de esa cierta preterición del carácter intelectual de la Sabiduría. Creemos que hay varios factores que lo explican. Ante todo, la preeminencia concedida a la teología de la salvación frente a la teología de la creación que está ligada siempre al fenómeno sapiencial. Luego, la tendencia predominante de una teología moderna a la reducción moralizante y a mantener una actitud suspicaz frente a lo filosófico y especulativo. Este hecho lo vemos claramente expuesto y desarrollado en el protestantismo (Karl Barth es el ejemplo extremo). A todo ello añadamos los prejuicios existentes a aquello que vaya acompañando de los pensamientos gnóstico y esotérico. Frente a esta actitud, nosotros proponemos sin ningún reparo una lectura abiertamente metafísica.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Rüdiger Armzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien Begriffsgeschichte von suwar afflatunita und muthul afflattuniyya*, De Gruyter, Berlín-Boston, 2011.

José Antonio Antón Pacheco, *Joymá. Sofía Sabiduría*, Editorial Mandala, colección Blanca, Madrid, 2023.

Abdulazeez Balogun Shittu, “Reflection on the Growth and development of Islamic philosophy”, *Ilorin Journal of Religions Studies*, vol. 3, n^o2 (2013) p. 169-190.

de esta obra proto-ismaelí. Ya aquí encontramos prefiguraciones filosóficas que aparecerán en Sohrawardi. Ver también Berd Radtke, “iranian and gnostic elements in early tasawwuf observations concerning the Umm al-Kitab”, en G. Gnoli and A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies* (Serie orientale Roma 67/2) Roma, 1990, p. 519-530.

Daniel Boyarin, “Apartheid Comparative Religion in the Second Century: Some Theory and a Case Study”, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 36:1, 2006.ç Jacinto Choza, *El principio femenino del cosmos. Iconografía, mitología y metafísica del comienzo*, Editorial Thémata, Sevilla, 2023.

Jacinto Choza, *El principio femenino del cosmos. Iconografía, mitología y metafísica del comienzo*, Editorial Thémata, Sevilla, 2023.

Jacinto Choza, *El principio femenino del cosmos. Iconografía, mitología y metafísica del comienzo*, Editorial Thémata, Sevilla, 2023.

C. José Costa, “Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien”, *Revue de l'histoire des religions* 227 (2010) p. 283-316.

C. José Costa, *Le judaïsme helléniste après 70 en Palestine: mythe or réalité. Reflexions autour de l'oeuvre d'E. Goodenough et de son rapport à la littérature rabbinique (memoire de synthese)*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2011

Dionigi Areopagita. *Nomini Divini, Teologia mistica. Epistole. La versione siriaca de Sergio di Resa'ayna*. Tradotta di Emiliano Fiori. Corpus Christianorum Orientalium, vol. 657, Navarra: Lovaina, 2014.

Joan Ferrer y Juan Pablo Monferrer, *Historia de Ahícar o la antigua sabiduría oriental* (edición bilingüe en español y arameo), Studia Semitica-Universidad de Córdoba, 2006; también en Apócrifos del Antiguo Testamento (traducción de Martínez Borobio), t. III, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.

G. Gnoli and A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies* (Serie orientale Roma 67/2) Roma, 1990, p. 519-530.