

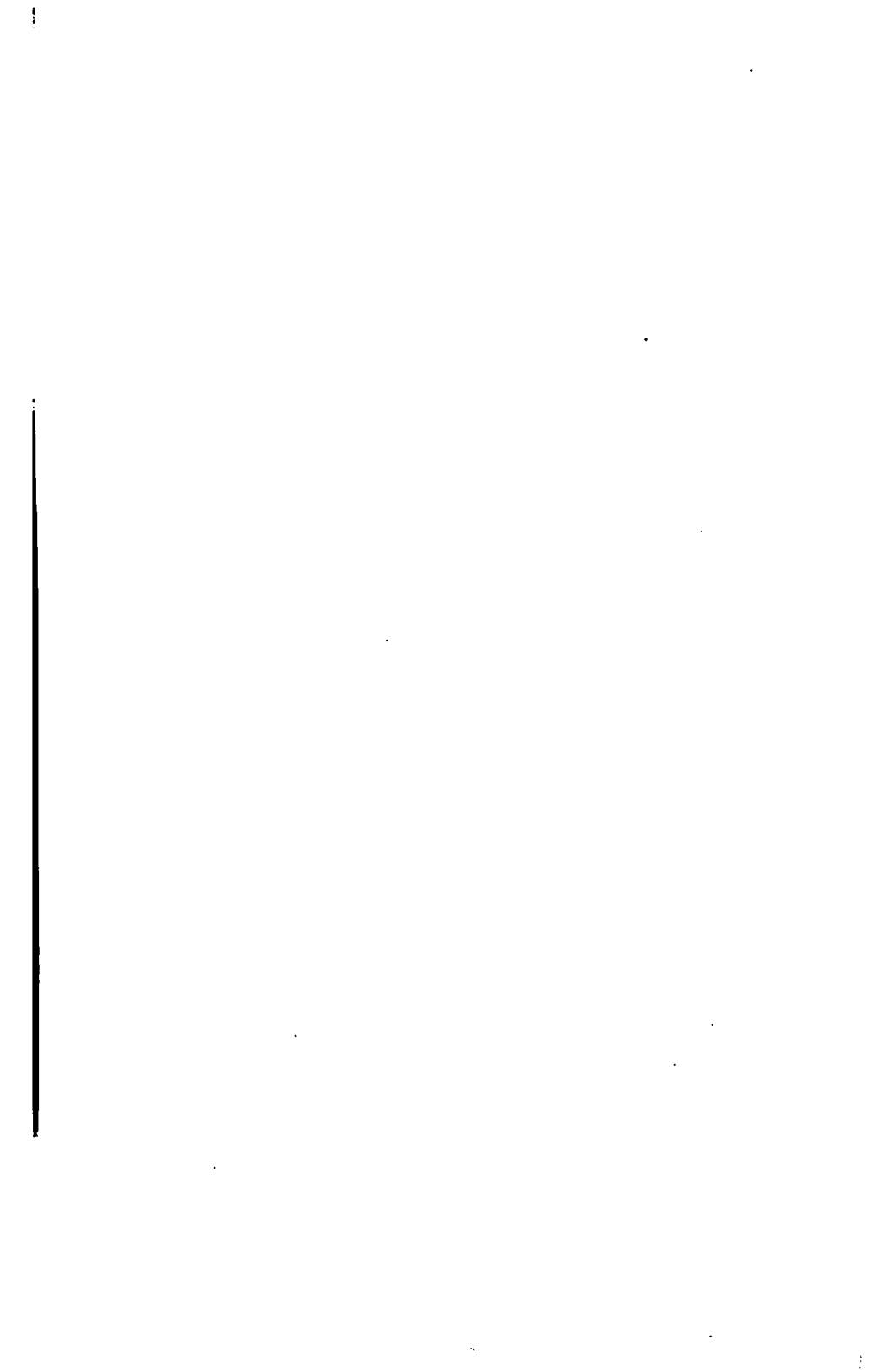
Cábala

Nuevas perspectivas

Moshe Idel

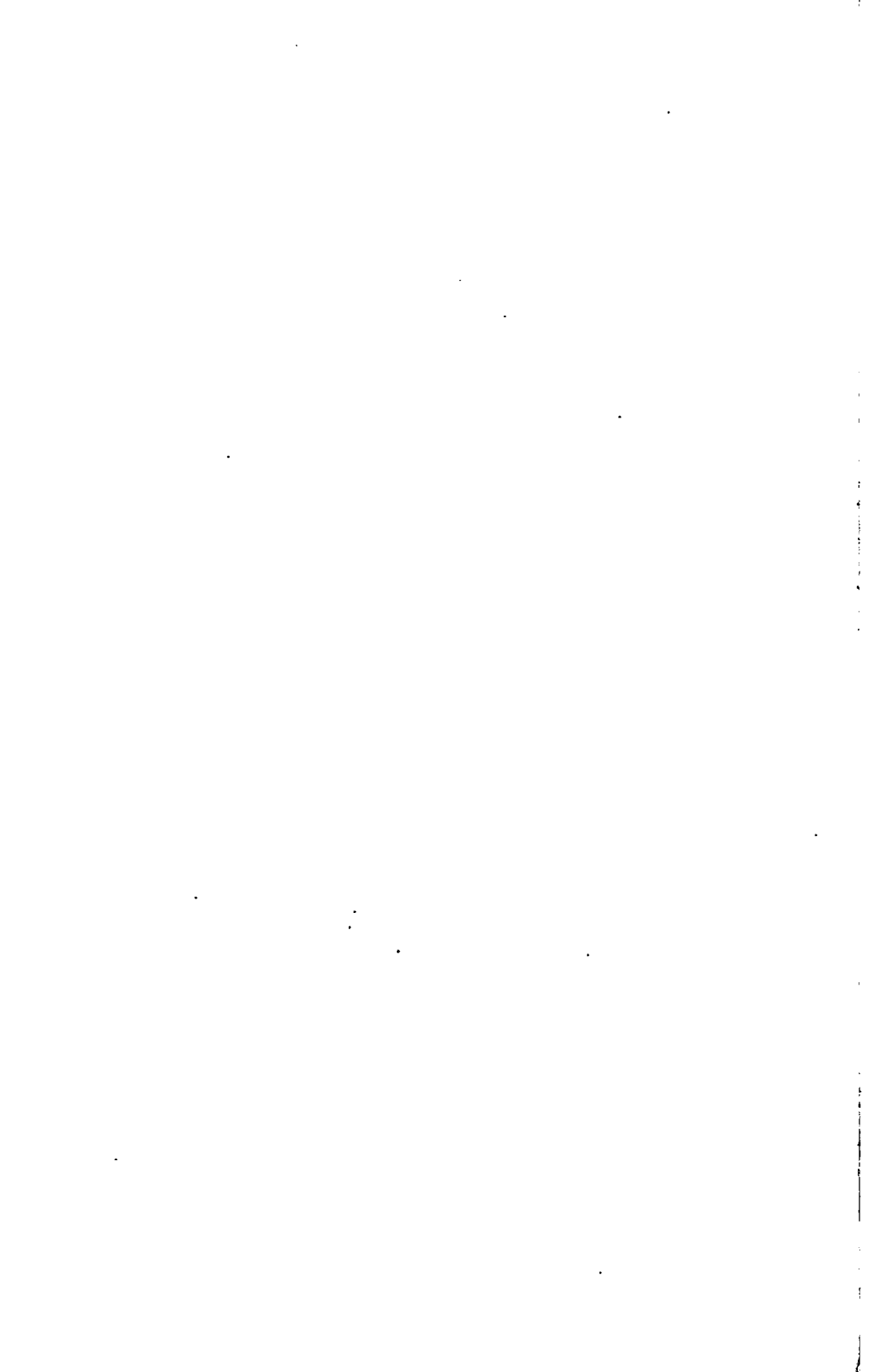
Ediciones Siruela







El Árbol del Paraíso



Moshe Idel

Cábala

Nuevas perspectivas

Traducción de
María Tabuyo y Agustín López



Ediciones Siruela

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Kabbalah. New Perspectives*

En cubierta: Candelabro de siete brazos. Imola,

Biblioteca Comunale. Biblia hebrea del s. xv

Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© 1988 by Yale University

© De la traducción, María Tabuyo y Agustín López

© Ediciones Siruela, S. A., 2005

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»

28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Fax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Nota de los traductores	11
Cábala	
Prólogo	13
Introducción	15
1. Observaciones sobre el estudio de la Cábala	31
I. El estudio de la Cábala desde el Renacimiento	31
II. La investigación judía en el siglo XIX en la Europa occidental	38
III. La investigación sobre la Cábala en el siglo XX	42
2. Observaciones metodológicas	49
I. Dificultades cuantitativas	49
II. El material perdido	52
III. El problema de la transmisión oral	52
IV. Una estimación del enfoque fenomenológico	55
V. Entre investigadores y místicos	59
VI. El misticismo judío como tradición experiencial	61
VII. La Cábala: ¿una repercusión gnóstica?	64
VIII. Estimación para una reconstrucción	67
3. Las variedades de <i>devekut</i> en el misticismo judío	71
I. La <i>devekut</i> : una ojeada histórica	74
II. La <i>devekut</i> : las influencias neoplatónicas	79

III. La adhesión del pensamiento	84
IV. La <i>devekut</i> en la Cábala y el hasidismo	88
V. La <i>devekut</i> como mediación	91
VI. La <i>devekut</i> y la teúrgia	93
4. La <i>unio mystica</i> en el misticismo judío	101
I. <i>Unio mystica</i> : observaciones metodológicas	101
II. La unión en la Cábala extática	103
III. La unión mística: reconstrucción de una unidad rota	105
IV. La gota de agua y el océano	110
V. La metáfora del engullimiento	114
5. Las técnicas místicas	119
I. Técnicas místicas nómicas y anómicas	119
II. El llanto como práctica mística	120
III. La ascensión del alma	136
IV. La combinación de las letras del nombre divino	146
V. La visualización de los colores y la oración cabalística	153
6. La teosofía cabalística	165
I. Mónada, década y <i>anthropos</i>	165
II. Formas y potencias divinas	177
III. <i>Du-parzufim</i>	185
IV. Diversas concepciones de las Sefirot	194
A. Las Sefirot como esencia de la Divinidad	195
B. Las Sefirot como instrumentos o receptáculos	200
C. Las Sefirot como modos de la inmanencia divina	204
D. Las Sefirot en el hombre	206
V. Teosofía y panteísmo	214
VI. Teosofía e historia	215

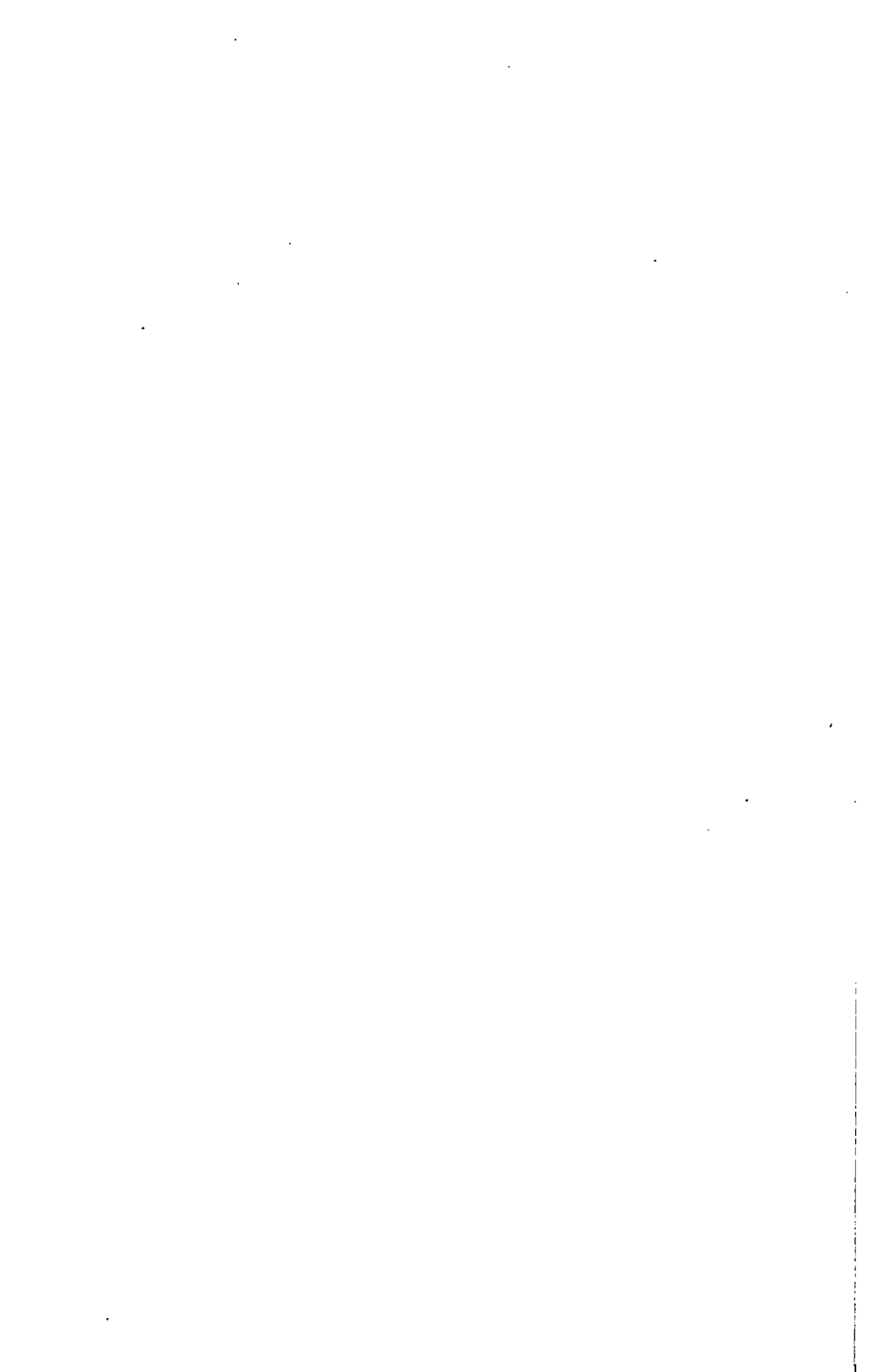
7. La antigua teúrgia judía	219
I. Mito y rabinismo	219
II. La teúrgia de aumento	221
III. La teúrgia de atracción	231
IV. La actividad que mantiene el universo	236
 8. La teúrgia cabalística	 239
I. «Como una sombra»	239
II. La teúrgia del statu quo	248
III. La ascensión de la 'Atarah	260
IV. El llanto teúrgico	267
 9. La hermenéutica cabalística	 271
I. El estatuto del símbolo en la Cábala	271
A. La naturaleza del simbolismo cabalístico	271
B. El florecimiento del simbolismo cabalístico	283
C. Simbolismo y filosofía	292
D. Simbolismo y dinamismo	297
II. El intérprete pneumático y la unión con la Torá	312
 10. Del esoterismo judío a la filosofía europea: perfil intelectual de la Cábala como factor cultural	 331
I. La aparición de la Cábala	331
II. Del esoterismo al exoterismo	335
III. La Cábala: de la expulsión al hasidismo	338
IV. Teosofía y teúrgia	343
V. Expulsión y Cábala	348
VI. Antropología cabalística	351

Notas	357
Abreviaturas/Bibliografía	495
Índice de manuscritos	505
Índice de fuentes	508
Índice onomástico	514
Índice analítico	521

Nota de los traductores

Se incluyen entre paréntesis rectos seguidos de un asterisco la traducción de ciertos textos en hebreo que figuran en las notas, y cuya traducción inglesa no facilita el autor en el original. Hemos traducido esos textos hebreos de la edición francesa traducida por otro eminente estudioso de la Cábala, Charles Mopsick.

Así mismo hemos incluido en el cuerpo del texto, también entre paréntesis rectos seguidos de asterisco, la traducción de ciertos términos hebreos cuyo significado puede no ser inmediatamente perceptible por el lector. Hemos seguido idéntico criterio con ciertas frases en latín, francés o alemán que el autor deja igualmente sin traducir en el original.



Prólogo

Habent sua fata libelli. Esta obra tuvo un destino especial incluso antes de convertirse en libro. La idea de escribir un estudio global sobre la Cábala surgió en mí en una conversación nocturna mantenida con mis amigos el profesor Ivan Marcus del Seminario Teológico Judío de América y el profesor David Ruderman de la Universidad de Yale. Desde aquella conversación, que tuvo lugar en Cambridge, Massachussets, en 1984, la idea inicial sufrió varios cambios importantes hasta que adoptó su forma actual. Un primer borrador de esta obra fue presentado en un congreso organizado por el Seminario Teológico Judío en el verano de 1986 como parte de los acontecimientos celebrados con ocasión del centenario de la institución. Gracias al interés del profesor Gershon Cohen, antiguo presidente del Seminario, al profesor Ray Scheindlin, rector, y a los profesores Marcus y Ruderman, el congreso reunió a unos treinta investigadores americanos de estudios judíos y misticismo en general que debatieron y comentaron el contenido de esta obra. Tanto su crítica como su estímulo contribuyeron poderosamente al resultado final. La hospitalidad de la comunidad del Seminario, la cuidadosa organización del congreso y el interés de los participantes confluyeron de tal modo que aquello fue, al menos para mí, una experiencia única.

De especial utilidad fueron las observaciones y sugerencias que recibí de los profesores Ewert Cousins, Louis Dupré, Michael Fishbane, Arthur Hyman y Bernard MacGuinn. Dos investigadores bien conocidos fueron tan amables como para llevar a cabo un meticuloso estudio del manuscrito, sugiriendo importantes correcciones y mejoras tanto de estilo como de contenido: el difunto profesor Alexander Altmann, que dedicó mucha energía y sabiduría a proponer numerosas sugerencias relativas a todos los capítulos del libro, y el profesor Morton Smith, que aportó amablemente sus vastos conocimientos respecto a la mayor parte de los capítulos. Provechosas conversaciones con los profesores Geoffrey Hartman, Yehuda Liebes, Shelomo Pinès e Isadore Twersky contribuyeron a

las formulaciones de diversos temas. En cuanto a los errores que todavía puedan aparecer en este libro, sólo yo soy responsable.

La redacción de este libro habría sido imposible sin la continuada y generosa ayuda del Instituto de Microfilms de Manuscritos Hebreos, que es parte de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Jerusalén. El Instituto, que llegó a ser mi segundo hogar y cuyo personal es conocido por su eficacia, me ayudó de múltiples formas, y quisiera desde aquí darles las gracias. La Biblioteca Nacional de Jerusalén, las Bibliotecas Widener y Andover en Cambridge, Massachussets, y la Biblioteca del Seminario Teológico Judío de Nueva York me proporcionaron material indispensable para las investigaciones. Parte del trabajo fue realizado gracias a la generosa subvención de la Memorial Foundation for Jewish Culture.

El tiempo necesario para estudiar y escribir le fue escamoteado a los miembros de mi familia, y el hecho de que esta obra vaya dedicada a ellos es sólo un insuficiente reconocimiento de su contribución. Jonathan Chipman asumió amablemente la tarea de mecanografiar dos borradores y mejorar mi inglés; su entrega a esta tarea contribuyó a su realización. Finalmente, Yale University Press, y especialmente Charles Grench, transformaron lo que podría haber sido una experiencia frustrante en una agradable colaboración cuyo fruto es ahora accesible al lector.

Introducción

Este estudio parte de la hipótesis de que hay dos grandes corrientes en la Cábala: la teosófico-teúrgica y la extática. Esta distinción se ve confirmada por el análisis fenomenológico de los materiales cabalísticos y, a la vez, por la conciencia que los cabalistas tienen de sí mismos. La primera de estas corrientes abarca dos temas centrales: la teosofía —una teoría de la estructura compleja del mundo divino— y la forma ritualista y experiencial de unirse a la divinidad para generar un estado de armonía. Se trata de una forma de religiosidad marcadamente teocéntrica que, aunque no ignore las necesidades del ser humano, tiende a percibir la perfección religiosa como un instrumento que permite ejercer una influencia efectiva sobre las alturas. Por el contrario, la Cábala extática es marcadamente antropocéntrica, contemplando la experiencia mística del individuo como el *summum bonum*, sin preocuparse por la influencia de ese estado místico sobre la armonía interior de la Divinidad.

Esta distinción implica tipos diferentes de religiosidad, más allá de la cuestión del interés por unos u otros temas o grupos de temas. Los principales problemas abordados por la Cábala extática, como la *devekut*, la importancia del aislamiento o de la combinación de las letras, son mucho más que temas tratados de manera teórica; son más bien los motivos cardinales que han modelado poderosamente la *via mystica* del cabalista extático, orientado en la práctica hacia objetivos místicos distintos a los de su compañero, el cabalista teosófico-teúrgico.

Volvámonos ahora hacia el testimonio de las fuentes cabalísticas. Según la caracterización de la Cábala realizada por un cabalista de principios del siglo XIV¹, los temas tratados por esta tradición son la naturaleza de las diez Sefirot y el significado místico de los mandamientos, lo que constituye una definición excelente de la Cábala teosófico-teúrgica.

Por otra parte, Abraham Abulafia, principal representante de la Cábala extática, afirmaba que su sistema cabalístico se centraba en los nombres divinos, por oposición a lo que él consideraba un tipo de Cábala inferior

denominada la «vía de las Sefirot», en evidente referencia a la Cábala teosófica².

No obstante, estas diferencias entre las dos grandes corrientes de la Cábala no están únicamente en función de la percepción personal que el cabalista tenga de sí mismo ni se basan en la imposición por parte del estudioso de sus propias categorías al material que estudia; el desarrollo histórico de las dos corrientes confirma la necesidad de una distinción clara entre ambas. Al principio, la Cábala extática fue atacada por un destacado representante de la Cábala teosófico-teúrgica; el primer choque entre cabalistas fue la áspera crítica de la actividad profética y mesiánica de Abulafia, así como de su teoría cabalística, crítica emprendida por R. Salomón ben Abraham ibn Adret, figura relevante de la Cábala teosófica³. Este ataque provocó una vigorosa reacción por parte de Abulafia, que subrayó el peligro inherente a la doctrina de las diez Sefirot en tanto que potencias divinas, y comparó a algunos cabalistas, incluido probablemente Ibn Adret, con los cristianos creyentes en la Trinidad⁴. La consecuencia de esta controversia fue la exclusión de la Cábala extática de España, que se convirtió, a partir de 1280, en el escenario de los desarrollos más importantes de la Cábala teosófico-teúrgica. La corriente extática emigró a Italia y Oriente; allí se desarrolló en un ambiente musulmán⁵, claramente diferente en sus concepciones místicas del ambiente cristiano en que evolucionó la Cábala teosófico-teúrgica.

Así pues, el amplio dominio de las experiencias cabalísticas comprendía dos grandes tipos de religiosidad, poseyendo cada uno su centro de interés propio. Para una mejor comprensión del fenómeno cabalístico, será útil tratar estos dos tipos de manera independiente antes de reconstruir los elementos básicos de cada uno de ellos.

En vez de centrarme en las escuelas de Cábala —o en las tendencias, como las denomina Gershom Scholem— y en su sucesión histórica, adoptaré un enfoque fenomenológico que tratará sobre todo de los principales centros de interés de la Cábala, de su naturaleza, su significado, su aparición y su desarrollo. En lugar de presentar una sucesión histórica de cabalistas o de ideas, adoptaré una actitud esencialista con respecto a los contenidos de los materiales cabalísticos, que pone fundamentalmente el acento en su dimensión religiosa más que en su situación precisa en el espacio y en el tiempo. Temas tales como esoterismo frente a exoterismo, innovación frente a conservadurismo, teocentrismo frente a antropocen-

trismo, papel de la teúrgia frente al de la unión mística, Filosofía frente a Cábala, salvación mística del individuo frente a escatología nacional, son parámetros tan significativos como los datos espaciotemporales que delimitan cualquier texto cabalístico en particular. Las relaciones entre estos componentes espirituales diversos de los textos cabalísticos constituyen la estructura fundamental o textura de un sistema cabalístico con relación a otro. Es por tanto tan fecundo analizar un fenómeno cabalístico por oposición a otro como dar cuenta de ellos de forma cronológica. El despliegue de los conceptos clave que caracteriza y rige la actividad y el pensamiento cabalísticos, su exposición como modos temporales, así como la comprensión de sus juegos recíprocos en las diversas escuelas de Cábala, constituyen la historia «interna» de la Cábala o misticismo judío, de la misma forma que la descripción temporal puede ser considerada como su historia «externa».

Como veremos más adelante⁶, el enfoque teúrgico era un componente de la concepción rabínica clásica de los mandamientos y puede ser legítimamente considerado una base lógica importante de las *mišvot*, que, entre otras cosas, contribuyó a motivar la persistente observancia de los mandamientos por parte de los judíos. Esta actitud teocéntrica suponía una teología o una teosofía «abierta», condicionada por la dinámica de la actividad humana. Centrada sobre la *halakhah* [las reglas religiosas legales]⁷, constituía un sistema estrictamente nomista y, por consiguiente, exotéricamente abierto a todos los judíos y por tanto obligatorio. La realización teúrgica de las *mišvot* no podía comprender momentos peligrosos o extáticos y podría, pues, ser considerada como parte de lo que Max Kadushin ha descrito como «misticismo normal». La Cábala medieval, que reelaboró este enfoque, debió articular la correspondencia precisa entre los mandamientos y el dominio teosófico, de manera que, para los cabalistas, una teosofía detallada llegó a ser mucho más importante que para sus predecesores. Quiero señalar el hecho de que también entre los judíos de los tiempos antiguos existían estructuras y motivos teosóficos; la relación entre esas estructuras y los mandamientos parece haber estado implícita, como demuestra la correspondencia entre las *ma'amarot* y las *dibberot*⁸. Esas estructuras teosóficas fueron sin embargo eliminadas por las autoridades rabínicas, que centraron su actividad literaria en la presentación y la elaboración de la *halakhah* más que en su superestructura conceptual. Especulativos o místicos, los temas metahalákhicos, como fueron

designados por Isadore Twersky, eran considerados esotéricos. La Cábala teosófica, que muy verosíblemente heredó esas tradiciones antiguas, los estructuró en sistemas complejos por medio de los cuales se precisó la significación teúrgica específica de cada mandamiento.

Sobre esta base, es fácil comprender por qué la aparición de teosofías más complicadas estuvo acompañada de la composición de comentarios más amplios sobre la lógica mística de los mandamientos⁸. En efecto, la gran masa de la literatura cabalística del siglo XIII estuvo dedicada a las *ta'amey ha-mizvot* [la base lógica de los mandamientos]*. El *Sefer ha-Bahir* comprende varios análisis importantes sobre el significado teúrgico de algunos mandamientos, como el sacrificio, la oración o la bendición sacerdotal⁹. R. Isaac el Ciego ya había elaborado un libro, perdido, que trataba sobre el tema, o que, al menos, transmitía tradiciones místicas que fueron citadas en su nombre por cabalistas posteriores¹⁰. R. 'Ezra de Girona dedicó gran parte de su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares* al tratamiento sistemático de los mandamientos, constituyendo esta parte un tratado en sí mismo. Amplios análisis sobre este tema se encuentran también en las obras de R. 'Azriel, donde la liturgia de la oración es interpretada de manera cabalística, así como los sacrificios y la respuesta 'Amen. El tema de la oración parece haber sido particularmente importante para los primeros cabalistas, antes incluso de R. 'Azriel, como indican las breves observaciones de R. Abraham ben David y de R. Jacob de Lunel, y, sobre todo, el *Comentario sobre la oración* de R. Yehudah ben Yakar. El primer tratamiento cabalístico plenamente elaborado de este tema parece sin embargo haber sido realizado por R. 'Azriel, que integró en su comentario las ideas de R. Isaac el Ciego y de otros autores, estableciendo paralelos con algunos términos y conceptos recurrentes en una literatura cercana en el tiempo y que desarrolla temas semejantes a los del *Libro de 'Iyyun*. Un contemporáneo de R. 'Azriel, R. Jacob ben Sheshet, escribía de forma polémica sobre el significado de la oración, y trató de contrarrestar la infravaloración filosófica del cumplimiento ritual de esos mandamientos¹¹. La Cábala de Nahmánides parece haber girado únicamente en torno a la interpretación cabalística de los mandamientos¹², aunque este autor sólo alude de forma velada a la existencia de tal significado, sin desarrollar sus detalles.

Sin embargo, la edad de oro de las *ta'amey ha-mizvot* cabalísticas fueron las dos últimas décadas del siglo XIII. Época igualmente creativa en

otros tipos de actividad literaria, este período dio nacimiento a un gran número de páginas sobre nuestro tema, pues ese género literario fue cultivado por la mayor parte de los cabalistas importantes de España. Un interesante comentario sobre los mandamientos, atribuido por error a R. Eliézer ben Natán, el *Ma'amar ha-Sekhel*, fue redactado durante este período e incluye algunos análisis cabalísticos importantes. El *Sefer ha-Rimon*, de Moisés de León, el *Kelaley ha-mizvot*, de R. Yosef Gikatilla¹³, y otros análisis breves sobre mandamientos particulares fueron difundidos en libros impresos y en manuscritos. La obra o las obras de R. Yosef de Hamadán¹⁴ sobre las *ta'amey ha-mizvot*, un comentario cabalístico anónimo sobre este tema, los largos análisis del *Zohar*, que no sólo contienen un tratado específico sobre esta materia¹⁵, sino también numerosos estudios, sin olvidar un material suplementario que se encuentra en manuscritos no identificados que datan aparentemente de esa época, constituyen prueba suficiente de un interés renovado en lo que se refiere a la base lógica de los mandamientos.

Este fenómeno no cesó con el cambio de siglo. El comentario de R. Menaḥem Recanati sobre las *ta'amey ha-mizvot* y sobre la oración a principios del siglo XIV, el *'Or Zaru'a* de R. David ben Yehudah he-Ḥassid sobre la oración y, más tarde, el *Ra'ya Meheimna* (último estrato zohárico compuesto bajo la influencia de la obra de R. Yosef de Hamadán, mencionado anteriormente) fueron obras influyentes que prolongaron el impulso de la generación anterior. A comienzos del siglo XV, el *Sefer ha-Kaneh*, un clásico cabalístico escrito en Bizancio, trata exclusivamente de la base lógica de los mandamientos, y, a finales de siglo, en Rusia, R. Moisés de Kiev compiló su *Shoshan Sodot*, que comprende numerosos tratados cabalísticos de las *mizvot*. A comienzos del siglo XVI, la obra de R. Yosef de Hamadán circuló bajo el nombre de R. Isaac Farḥi¹⁶, y otras obras, como el *Meah She'arim*, de R. Isaac Shani¹⁷, el *Tola'at Ya'akov* de R. Meir ibn Gabbay y el *Mezudat David*, de R. David ben Zimra¹⁸, siguieron reflejando la influencia de la Cábala española. Con la aparición del sistema luriánico, se elaboró una vasta literatura exegética de los mandamientos y de la oración que reinterpretaba el ritual y la significación de las *mizvot* en los términos de las concepciones teosóficas de Luria. Los escritos luriánicos sobre este tema se mantienen como la última producción cabalística importante de este género literario, porque el sabbataísmo no se interesó en los mandamientos y porque el interés por la teoso-

fía y la teúrgia declinó en el misticismo hasídico. Por importantes que puedan ser, obras como, por ejemplo, el *Hemdat Yamim*, el *Derek Mizvotekha* de R. Menahem Mendel de Lubavitch, y el *'Ozar ha-Tora* de R. Isaac Yehudah Safrin de Komarno ofrecían generalmente explicaciones luriánicas, incorporando además ocasionalmente las dos últimas obras perspectivas hasídicas.

Podemos concluir insistiendo en el hecho de que, así como cada desarrollo importante en el campo de la teosofía cabalística produjo su comentario sobre la oración¹⁹, lo mismo sucedió con los mandamientos en general. Como ya he señalado, los cabalistas teúrgico-teosóficos no estaban interesados por los tipos extremos de *devekut*, siendo su centro de interés religioso el cumplimiento cabalístico de las *mizvot*.

Enteramente diferente era la estructura fenomenológica del otro gran centro de interés del misticismo judío, la corriente mística extática. Su primera expresión clara se encuentra en la literatura de los *heikhalot*²⁰ [los palacios celestiales], donde se suponía que el uso de técnicas anómicas provocaba experiencias paranormales de ascensión hacia el dominio de la *Merkavah* [el Carro divino]* y permitía la contemplación de lo divino. Debemos señalar que este tipo de contemplación no era una respuesta regular a una petición de la Divinidad, a diferencia de los mandamientos, y Dios no era considerado el beneficiario de este género de actividad humana. Era sobre todo una iniciativa humana la que incitaba al individuo a emprender el peligroso viaje de ascensión a las alturas con el objetivo de lograr una experiencia extraordinaria y fascinante. En contraste con la teúrgia rabínica, el éxtasis de los *heikhalot* abundaba en peligros terribles que amenazaban con aniquilar al místico indigno. Mientras que la interpretación teúrgica de los mandamientos no rebajaba el valor de su cumplimiento por las gentes ordinarias, la naturaleza extática del viaje de la literatura de los *heikhalot* lo hacía apropiado en general, aunque no siempre²¹, solamente para una pequeña elite. Muchos de esos rasgos se conservaron en el hasidismo asquenazí, donde la técnica anómica se asociaba a experiencias proféticas que eran naturalmente individualistas a causa de su naturaleza excepcional. Como sus antiguos predecesores, los maestros asquenazíes empleaban los nombres divinos más que los preceptos halákhicos para obtener revelaciones o visiones místicas.

La etapa siguiente fue la Cábala extática, influida por las técnicas místicas asquenazíes, utilizadas para alcanzar un objetivo formulado por la

epistemología filosófica judeo-árabe: el acto de conocimiento perfecto fue interpretado místicamente como la unión del sujeto conocedor con la Divinidad, identificada con lo inteligible²². Más que en sus dos etapas precedentes, la Cábala extática insistió en la necesidad del aislamiento para el cumplimiento eficaz de las prácticas anómicas; desde principios del siglo XIV incluyó también la ecuanimidad como condición previa del proceso místico. Exactamente como en la literatura de los *heikhalot*, el cabalista extático se embarcaba en una aventura espiritual que podía terminar con la muerte. El místico medieval, no obstante, no estaba amenazado por ángeles malhechores, sino por la debilidad de su propia estructura física o psíquica, que podía ser incapaz de resistir las presiones de lo divino al invadir su personalidad, de manera que podía sufrir la «muerte por el beso», una muerte beatífica²³. Ahora, más que antes, la unión mística era considerada la realización religiosa más elevada. Pero esta escuela de Cábala pagó un precio por su insistencia antropocéntrica: el abandono del culto religioso colectivo como forma más elevada y principal de la experiencia religiosa y la concentración en la evasión individualista. Las complejas técnicas místicas cultivadas por los cabalistas extáticos no convenían más que a un número muy pequeño, aunque el esoterismo no fuera un rasgo esencial de este tipo de Cábala.

Importantes cabalistas de Safed, como R. Moisés Cordovero y R. Hayyim Vital, concebían las prácticas extáticas como el tipo de Cábala más elevado, superior a la versión teosófico-teúrgica²⁴. No obstante, pusieron en práctica los dos tipos de Cábala, considerando la Cábala teosófica como más apropiada para la difusión entre un público más amplio y la Cábala extática adecuada sólo para una audiencia más limitada.

Esta apreciación se invirtió en el hasidismo; la teosofía fue considerada un tema demasiado difícil para ser estudiado y practicado por las masas, o teológicamente sospechosa²⁵. Aunque los maestros hasídicos no expusieron públicamente las técnicas extáticas como hicieron Abraham Abulafia y sus sucesores, probablemente estaban familiarizados con ellas, ya fuera directamente por el estudio de sus escritos²⁶, ya fuera indirectamente gracias a la presentación que de ellas había hecho Cordovero en el *Pardes Rimmonim*. Los fundadores del hasidismo insistieron sin embargo en la importancia de varios valores místicos que caracterizaban a la Cábala extática; la *devekut* entendida como *unio mystica*, la inspiración y la revelación, la necesidad de aislamiento y ecuanimidad para la concentra-

ción, la interpretación psicológica de la teosofía y un interés sostenido por el misticismo lingüístico constituyeron la estructura de base de la mística hasídica. No obstante estas afinidades, el hasidismo insistió también en la importancia del cumplimiento místico de los mandamientos —una técnica nómica— como clave esencial de la vida mística. Por consiguiente, podemos considerar la aparición del hasidismo no tanto como una reacción contra el sabbataísmo o el frankismo, sino como una reestructuración de la mística judía, ya iniciada por los cabalistas safedíes. Para ellos, como para los hasidim, era de interés esencial la realización de un cierto equilibrio, antes secundario, entre los elementos teosófico-teúrgicos y los elementos extáticos de la Cábala. Aunque esa tentativa de integrar valores religiosos diferentes e incluso conflictivos ya se hubiera intentado en las obras de R. Isaac de Acre, el *Me'irat 'Einayim* y el *'Ozar Hayyim*²⁷, que fueron estudiados en Safed, parece que la Cábala española rechazó este enfoque sincretista y debió esperar a la desintegración de la plaza fuerte de la Cábala en la península ibérica para suavizar su resistencia a la Cábala extática. Fenomenológicamente, podemos ver, en efecto, en R. Isaac de Acre a un precursor de la síntesis safedí y hasídica, aunque la máxima influencia de este nuevo enfoque se dejó sentir sólo después de su «canonización» por Cordovero y Vital.

Una comprensión adecuada de la última gran escuela de misticismo, el hasidismo, debe tener en cuenta la mezcla de estas dos corrientes principales, que rivalizaron durante más de un milenio y medio: éxtasis y teúrgia, antropocentrismo y teocentrismo. El resultado fue una síntesis que, por una parte, atenuó los elementos teosófico-teúrgicos y, por otra, propagó valores extáticos más todavía que antes. O bien, como veremos en un texto de R. Meshullam Phoebus, la Cábala clásica española y la Cábala luriánica fueron reinterpretadas extáticamente²⁸. Esta insistencia en la experiencia mística individual puede ser una de las principales explicaciones de la neutralización²⁹ del mesianismo nacionalista en el hasidismo³⁰. Aunque las repercusiones del sabbataísmo hayan podido también aumentar el interés por un género de mística y de redención más individualistas, podemos considerar el surgimiento del tipo hasídico de misticismo como un componente de la difusión de valores religiosos cruciales de la Cábala extática. Según esta perspectiva, la insistencia de Mendel Piekarcz sobre la importancia de la literatura llamada del *Mussar* [literatura moral]* para la comprensión de la Cábala puede situarse en el contex-

to más amplio del predominio del pensamiento cordoveriano mucho tiempo después de la aparición de lurianismo.

Detengámonos brevemente en la forma en que entiendo la palabra «misticismo» y sus derivados en el contexto de los análisis que siguen. Considero que un fenómeno es de naturaleza mística cuando se realiza un contacto con la Divinidad, diferente a las experiencias religiosas comunes cultivadas en una religión dada, tanto por su intensidad como por su alcance espiritual. En concordancia con ello, las experiencias extáticas y unitivas, tal como aparecen en la literatura cabalística, son innegablemente místicas.

No obstante, considero también místicas algunas formas de experiencia, aunque difieran substancialmente del tipo de misticismo antes aludido: me refiero al cumplimiento teúrgico de los mandamientos tal como aparece en algunos textos. Como mostraré más adelante³¹, la intención cabalística o *kavvanah* implica una unión con Dios que precede a la operación teúrgica. Según otros textos —y son la gran mayoría—, la acción teúrgica exige un contacto específico con lo divino para influir en ello (según la teúrgia cabalística moderada), sostenerlo, o incluso «hacerlo», según otros textos³².

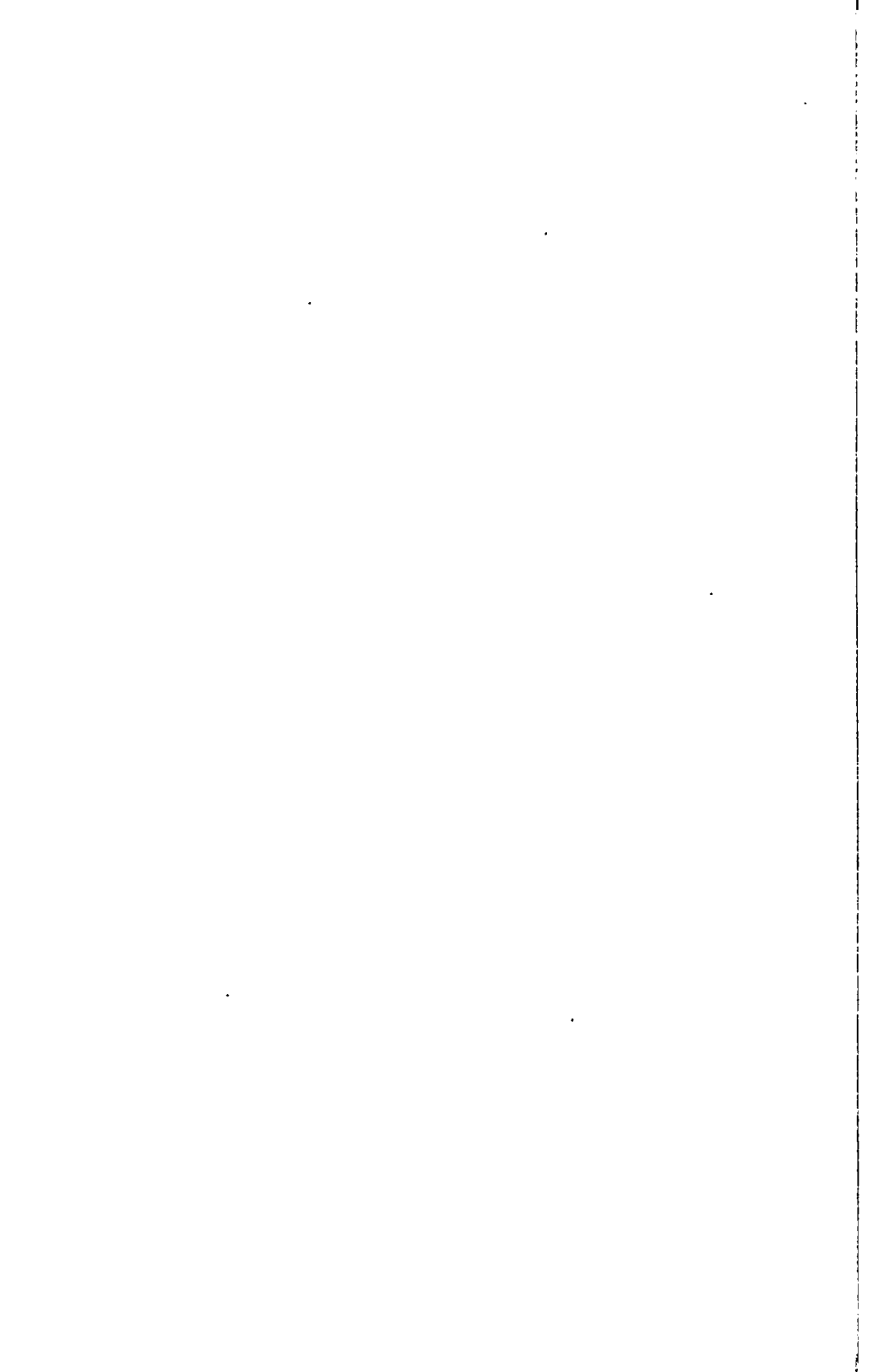
Además, el cumplimiento de los mandamientos a la manera cabalística supone no sólo la capacidad de influir en el mundo sobrenatural, sino también una iniciación del judío en los secretos de las *mišvot*, es decir, en sus bases lógicas, incluyendo los sistemas teosóficos que facilitan su cumplimiento cabalístico. La transición de la autopercepción de los judíos como observantes de las *mišvot* sin ninguna implicación mística particular a la del teúrgo, cuya actividad religiosa estaba cargada de implicaciones y repercusiones cósmicas y teosóficas, debió de tener una influencia profunda sobre el iniciado. Aunque supongo que ese paso era de naturaleza diferente de la de los ritos de paso conocidos, parece probable que se hiciera indispensable un cambio de *Weltanschauung* para la nueva actitud en lo que se refiere a la idea de Dios y de la religión en general. Aunque ese cambio fuera gradual —en ocasiones, llevaría años—, su impacto profundo era indispensable para la formación de un tipo de personalidad cabalística. Por consiguiente, mientras que la Cábala extática tendía principalmente a un cambio radical de personalidad que lleva al cabalista a una relación directa con Dios, en la Cábala teúrgica el cambio estaba en el pleroma sefirótico.

El enfoque de este libro es fundamentalmente fenomenológico: mi hipótesis es que los dos focos principales del misticismo cabalístico eran el extático-unitivo y el teosófico-teúrgico. Aunque me centre especialmente en la descripción de estos dos núcleos de la Cábala, también tomaré en consideración el desarrollo histórico de estos dos temas frecuentes en la literatura cabalística. Mi planteamiento recurre, pues, a la fenomenología con el objetivo de aislar fenómenos significativos, y sólo posteriormente trataré de las posibles relaciones históricas entre ellos. En otras palabras, mi punto de partida es la exposición de la afinidad fenomenológica entre dos modelos de experiencia mística antes de su análisis histórico en sí mismo. De este modo, el enfoque fenomenológico sirve también a objetivos históricos, pero no exclusivamente. En tal sentido, la historia desempeña un papel significativo, aunque no central, en los análisis comprendidos en esta obra.

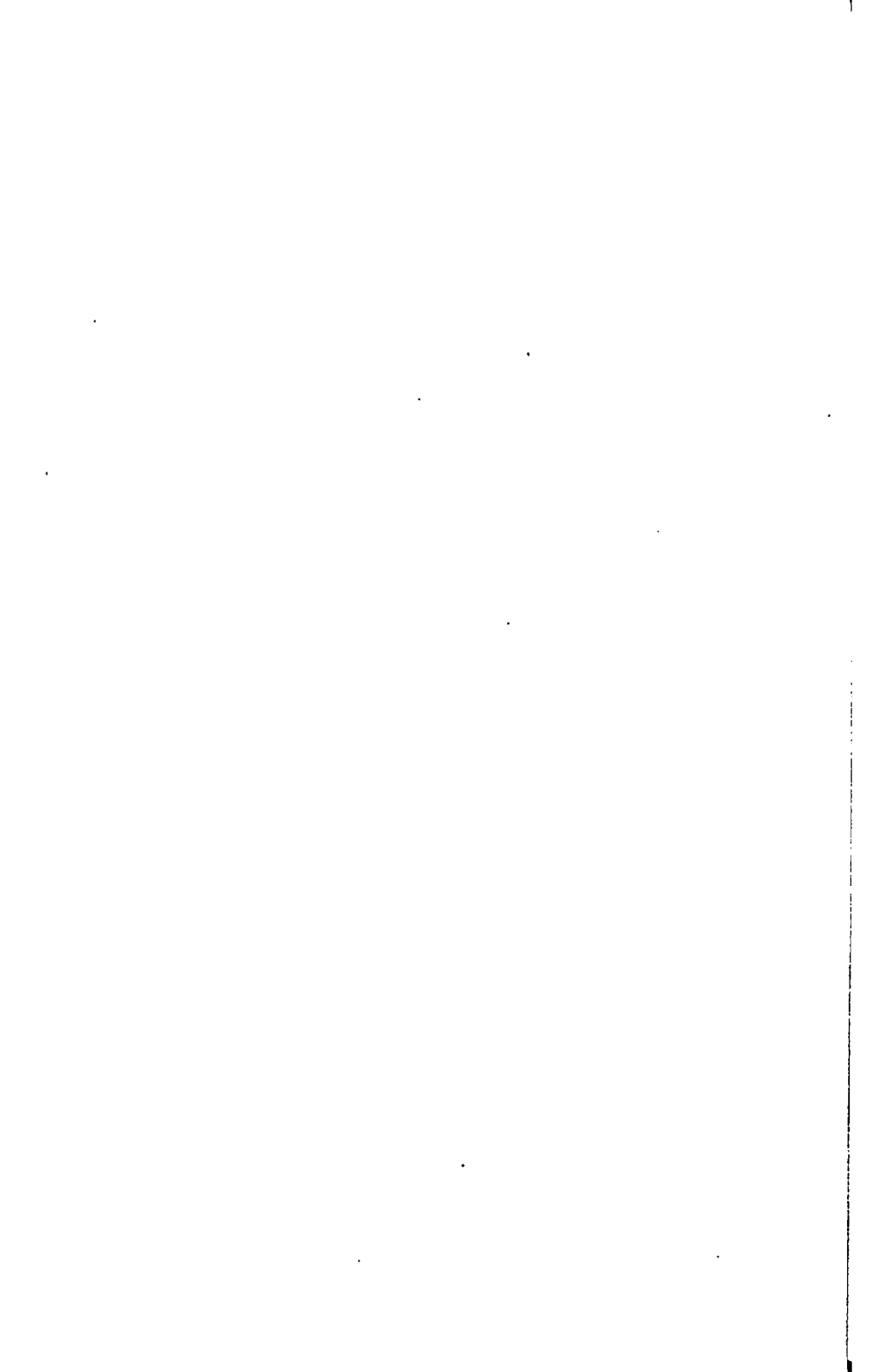
Por ejemplo, una de las cuestiones importantes tratadas en este libro es la de la antigüedad de la Cábala, cuestión de orden manifiestamente histórico. Mi interés principal no es, sin embargo, probar la tesis de su antigüedad —tema que se tratará en detalle en otra parte—, sino permitir la comparación entre fuentes judías antiguas y la literatura mística medieval que de ellas deriva. El examen detallado de la tesis de la antigüedad es, pues, secundario para mi objetivo. No obstante, la dimensión histórica es importante para la concepción de la Cábala como fenómeno místico judío, pues sería, según las descripciones de G. Scholem, un fenómeno fundamentalmente gnóstico.

Mi enfoque combina, pues, la fenomenología con la historia, evitando así las descripciones fenomenológicas «puras». La yuxtaposición de estos dos métodos está unida a la actitud de distanciamiento con relación a la adhesión a un enfoque único; de manera general, he tratado de resolver los problemas que surgían de los textos utilizando diferentes enfoques susceptibles de aportar soluciones. Desde este punto de vista, soy bastante pragmático, me dejo llevar por los problemas suscitados por los textos en vez de tratar de imponer un método a todos los análisis. Espero que esta «incoherencia» metodológica evite las actitudes reduccionistas características de los investigadores que suscriben metodologías «puras». Fenomenología, textología, historia y psicología deben ser utilizadas en principio alternativamente y de forma combinada, a fin de hacer justicia a los variados aspectos de los textos y las ideas cabalísticas.

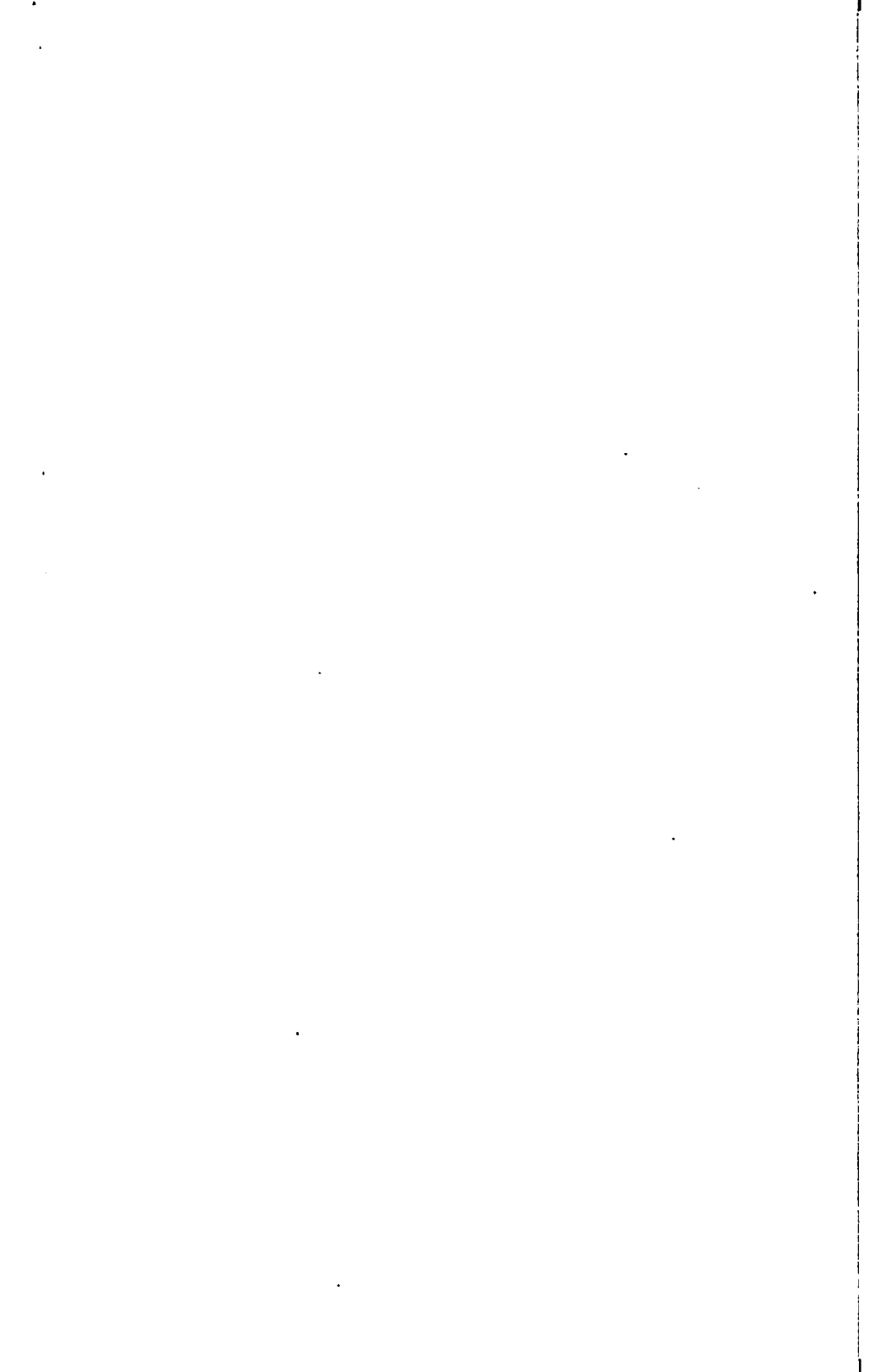
La estructura de esta obra recoge la exposición de los dos polos de interés místico de los cabalistas. Después de los dos primeros capítulos, que plantearán el estado de la investigación y algunas observaciones metodológicas, se dedicarán tres capítulos a la experiencia mística y a algunas técnicas místicas utilizadas por los cabalistas; los aspectos teúrgicos y teosóficos de la Cábala se estudiarán en los tres capítulos siguientes. En dos de esos capítulos he concentrado la atención en motivos que representan los polos extremos de las corrientes extática y teúrgica: el capítulo 4 trata del testimonio escrito de las descripciones de experiencias unitivas extremas que, aunque relativamente raras en la mística judía, son sin embargo un componente interesante de este tipo de tradición mística; el capítulo 8 aborda algunas concepciones audaces de la teúrgia que sobrepasan las corrientes más comunes de ese tipo de actividad cabalística. Estos dos fenómenos extremos han sido descuidados por la investigación moderna, y espero que una presentación profundizada de los mismos contribuya a una descripción más matizada de la Cábala. Quiero subrayar que los fenómenos tratados en los capítulos 4 y 8 no son ni tan marginales ni tan raros como pudieran parecer, sino que forman parte de un desarrollo interior de las corrientes cabalísticas particulares a las que representan, aunque de manera más acentuada. Finalmente, los dos últimos capítulos tratan de temas más generales, comunes a las dos corrientes cabalísticas principales anteriormente citadas: el interés por la hermenéutica y el simbolismo atraviesa esas corrientes, mientras que algunos rasgos de la antropología cabalística constituyen un denominador común de la Cábala en general.



Cábala



A Shoshanah, Sarit, Ofrah y Hemdah, con amor



Capítulo 1

Observaciones sobre el estudio de la Cábala

Nuestros pequeños sistemas tienen sus días o su hora; a medida que progresa el conocimiento, entran en la historia de los esfuerzos de los pioneros.

Andrew Lang a Georgina Max Müller, *Life and Letters*, 2, pág. 452

El objetivo de este breve examen del estudio de la Cábala judía es señalar las principales tendencias en el enfoque crítico de esta tradición mística¹. Por consiguiente, no es ni un intento de resumir la obra de los investigadores ni una crítica de sus descubrimientos. Su finalidad es poner de relieve el desarrollo de las primeras observaciones históricas sobre la Cábala, escritas por no cabalistas, y trazar de manera concisa su influencia en los tratamientos académicos posteriores de esta doctrina. Un informe completo de la evolución de la investigación acerca de esta tradición es todavía un desiderátum; sin él, es imposible una comprensión segura de las aportaciones a su estudio realizadas en los tiempos modernos. Por el momento, sólo están disponibles algunos trabajos limitados, especialmente en las obras de Gershom Scholem².

I. El estudio de la Cábala desde el Renacimiento

Los análisis críticos más antiguos del fenómeno de la Cábala se encuentran en la literatura provenzal escrita poco después de la aparición de los primeros documentos cabalísticos. R. Meir ben Simeón de Narbona criticó severamente las implicaciones politeístas de la doctrina cabalística de las oraciones dirigidas a manifestaciones divinas variadas y también libros específicos que contenían ideas cabalísticas. Curiosamente, a pesar de la expansión gradual de la Cábala como movimiento religioso, la crítica contra ella se silenció, aunque parece que existió un material antica-

balístico más amplio que el que se encuentra en los documentos llegados hasta nosotros³. Algunas observaciones críticas se pueden encontrar también en las obras de cabalistas que criticaron enfoques diferentes de los suyos, aunque no se dirigían a la Cábala en sí misma, sino a interpretaciones erróneas⁴. Sin embargo, no encontramos ningún examen de conjunto profundo y detallado de este movimiento religioso hasta la época del Renacimiento. Ciertos acontecimientos independientes que se desarrollaron en el círculo de los sabios cristianos ligados a la familia Medici, en Florencia, contribuyeron a la aparición de una actitud crítica hacia la Cábala y, por consiguiente, a los intentos por comprenderla con ayuda de instrumentos histórico-filológicos.

El primero de esos acontecimientos fue la traducción del griego al latín por Marsilio Ficino de un amplio corpus de escritos platónicos y neoplatónicos; por primera vez, el mundo intelectual occidental tuvo ocasión de estudiar el pensamiento platónico en sus distintas versiones neoplatónicas y herméticas. Dos de las figuras dominantes en la vida intelectual de los judíos, e incluso de los cristianos del norte de Italia —R. Elías del Medigo y R. Yehudah Messer León—, eran filósofos aristotélicos⁵; su conocimiento de las doctrinas platónicas les permitió percibir afinidades entre el platonismo, que rechazaban como filosofía, y la Cábala, con la que ya estaban familiarizados. R. Yehudah acusó a los cabalistas de atribuir corporalidad, cambio y pluralidad a Dios⁶; en el mismo contexto, señala que sus concepciones están cerca de las concepciones platónicas, hecho que no podía pasar inadvertido a aquellos filósofos⁷. Más elaborada pero menos ácida fue la crítica de R. Elías del Medigo. Describe las concepciones de los cabalistas en los siguientes términos: «Están en concordancia con lo que dijeron los filósofos antiguos que han sido rechazados totalmente por los que saben. Quien haya oído lo que dicen los filósofos antiguos y algunos platónicos, así como lo que dicen [los cabalistas], sabe que esto es verdad»⁸.

Como señala Del Medigo, luego de una larga comparación entre concepciones platónicas y cabalísticas, «esas palabras están muy alejadas de las de los peripatéticos y sus discípulos»⁹. Los «filósofos» citados por Messer León y las «gentes instruidas» de Del Medigo son los miembros del *establishment* filosófico judío, que seguían adhiriéndose al pensamiento aristotélico medieval. El acceso reciente a las concepciones platónicas en sus versiones latinas facilitó el acercamiento de la Cábala al platonismo, e hi-

zo así que pareciera un tipo de pensamiento desdeñable. Hasta la época del Renacimiento, las referencias a una afinidad de la Cábala con el corpus platónico llevaban invariablemente un significado positivo, sobre todo entre los cabalistas¹⁰.

Desde el punto de vista aristotélico, esta afinidad tenía una connotación peyorativa. Messer León no sacó ninguna conclusión histórica de su observación sobre la semejanza del platonismo y la Cábala; Del Medigo, sin embargo, lo hizo. Aunque no haga mención explícita a ningún vínculo entre el nexo platonismo-Cábala y su afirmación de que el libro del *Zohar* es un escrito tardío, me parece que ese vínculo está implícito; Del Medigo distingue abiertamente entre los «filósofos antiguos» —los *prisci theologi* de la teoría sincrética del Renacimiento— y algunos «platónicos», término que designaba aparentemente a autores más tardíos, es decir, en nuestra terminología, los filósofos neoplatónicos. Si Del Medigo tenía algún conocimiento de la historia del platonismo tardío¹¹, debía de saber que la mayor parte de los filósofos neoplatónicos vivieron después de la época de R. Simeón bar Yoḥai, a quien se había atribuido la paternidad del *Zohar*. Del Medigo afirma que las afinidades de la Cábala con los «filósofos antiguos» y los «platónicos» resultan de la reelaboración por los cabalistas de temas de la filosofía antigua y del platonismo¹² y, en consecuencia, el desarrollo de la Cábala debería situarse cronológicamente después del nacimiento del neoplatonismo. Según Del Medigo o sus fuentes anónimas —si es que verdaderamente existieron¹³—, el *Zohar* no era conocido más que desde hacía unos trescientos años, es decir, desde finales del siglo XII. Del Medigo pudo haber estado informado de la existencia de una escuela neoplatónica judía que floreció en los siglos XI y XII de la que dan testimonio las obras de R. Salomón ibn Gabirol, Baḥya ibn Pakuda o Yosef ibn Ṭaddik¹⁴; esa información podría explicar por qué sitúa la aparición del *Zohar* poco después de la expansión del neoplatonismo judío.

Un paralelo interesante en este enfoque comparativo con el objetivo de demostrar la inautenticidad e, implícitamente, el carácter tardío de un tratado místico pretendidamente antiguo se encuentra en la afirmación de Lorenzo Valla según la cual las obras de Dionisio Areopagita fueron falsamente atribuidas a un contemporáneo de Pablo, puesto que estaban influidas por el neoplatonismo¹⁵. Sin duda alguna, la penetración del método crítico de los humanistas, con los que Del Medigo pudo haber en-

trado en contacto durante sus años de enseñanza en Padua y durante su estancia en Florencia, contribuyó, de una forma u otra, a su descubrimiento de las relaciones entre el platonismo y la Cábala y a su datación del *Zohar* como obra tardía. Finalmente, antes de abandonar el tema, hay que añadir que este reconocimiento de la tendencia platónica del pensamiento cabalístico debe ser considerado en el contexto de una corriente cada vez más desarrollada tendente a interpretar la Cábala en un sentido platónico, tendencia compartida por Pico della Mirandola, Yoḥanan Alemanno, y, más tarde, por R. Isaac y Yehudah Abravanel. Las mismas semejanzas que ayudaron a Del Medigo a situar la Cábala más cerca de nosotros en el tiempo llevaron a sus contemporáneos a considerarla como una fuente del platonismo y a darle, por consiguiente, una mayor antigüedad¹⁶.

La segunda razón que explica la aparición de la crítica de la Cábala, particularmente por parte de Del Medigo, fue, al parecer, su difusión en los círculos cristianos y su uso como instrumento importante en los esfuerzos misioneros de Pico della Mirandola. Estas explicaciones ya han sido adelantadas por los investigadores y no necesitan ninguna elaboración¹⁷; es sin embargo oportuno subrayar —punto sobre el que volveremos más ampliamente— que el hecho de que la Cábala se convirtiera para los judíos en un problema socio-intelectual contribuyó a un examen más detenido e, indirectamente, a un enfoque más crítico de esta doctrina sacrosanta.

La obra de Del Medigo fue escrita en 1491, pero permaneció en estado de manuscrito hasta 1629. Durante todo el siglo XVI no se emprendió ninguna crítica detallada de la Cábala. Aunque la antigüedad del *Zohar* hubiera sido puesta en duda de forma velada por R. Elías (Baḥur) Levita y R. 'Azariah de Rossi, no se dirigió ninguna crítica sistemática a la Cábala como consecuencia de la infiltración de conceptos extranjeros¹⁸. Pero debido al alcance de la publicación en 1629 del *Beḥinat ha-Dat* [El examen de la religión], la crítica de Del Medigo ejerció su influencia en la primera obra que se entregó a un ataque severo y amplio de la Cábala: en su *Ari Nohem*, R. Yehudah Aryeh de Módena (Leone da Modena o León de Módena) desarrolló ciertas ideas de Del Medigo, especialmente la afirmación de que habían penetrado en la Cábala motivos platónicos, y por eso podía datar de la época medieval. León de Módena consideraba en efecto la Cábala como una distorsión bien determinada del pensamiento griego¹⁹.

Hecho interesante, León de Módena no aceptó la datación del *Zohar* de Del Medigo, que lo hacía remontarse a finales del siglo XII, y consideraba toda la Cábala un fenómeno surgido en España con posterioridad a Maimónides²⁰. Esta interpretación de la Cábala como desarrollo post-maimonidiano y neoplatónico estaba igualmente ligada, para León de Módena, al modo de pensamiento antimaimonidiano de la doctrina esotérica. Una de las razones por las que escribió su crítica de la Cábala era su deseo de contrarrestar la aguda crítica contra Maimónides que caracterizaba a escritos cabalísticos como el *Sefer ha-'Eminot* de R. Shem Tov ibn Shem Tov, el *Tola'at Ya'akov* y el *'Avodat ha-Kodesh* de R. Meir ibn Gabbay²¹. Curiosamente, León de Módena no desarrolló su opinión de que la Cábala tiene su origen en la España de comienzos del siglo XIII, en la tensa atmósfera de la controversia contra Maimónides²².

Como en el caso de Del Medigo, otra motivación llevó a León de Módena a redactar su libro, aparte de una cierta tendencia antiplatónica de su pensamiento²³. La Cábala, mucho más que en la época de Del Medigo, había llegado a ser una fuerza dominante en el medio intelectual de la Italia del Norte, y León de Módena se encontraba cada vez más aislado en su actitud anticabalista. Su pariente R. Aarón Berekhiah de Módena era un cabalista consumado²⁴; su yerno, R. Jacob ben Kalominus Segal, por el que sentía gran estima, y su discípulo más brillante, R. Yosef Hamiz, se convirtieron ante sus ojos en cabalistas fervientes²⁵. Esta doctrina, una «innovación» en la vida de la Diáspora, se hizo cada vez más perniciosa debido a su utilización misionera por los cristianos. León de Módena luchaba, pues, contra la intrusión del pensamiento griego extraño a la religión judía en general y, al mismo tiempo, contra el uso de la Cábala en la propaganda cristiana. Esta última era bastante eficaz a la hora de convencer a los judíos de que se convirtieran, y él trató finalmente de llevar a dos personas de su entorno a abandonar su interés por la Cábala²⁶. El núcleo del *Ari Nohem*, sin embargo, es su crítica del *Zohar*; introduce un documento importante para reforzar la hipótesis de Del Medigo, que veía en el *Zohar* una creación medieval²⁷. León de Módena cita in extenso, comentándola, la historia de las investigaciones de R. Isaac de Acre sobre la relación entre R. Moisés de León y el *Zohar*²⁸. Desde entonces, todos los análisis eruditos sobre la historia de la Cábala han repetido este testimonio de R. Isaac²⁹.

Simone Luzzatto, compatriota y contemporáneo de León de Móde-

na, examinó la semejanza entre la Cábala y el platonismo en su presentación del judaísmo³⁰. En su célebre *Discorso circo il stato de l'Hebrei*, comparaba la concepción cabalística de las Sefirot con paralelos platónicos y filonianos³¹, mencionando también a autores neoplatónicos más tardíos, «sirios», como Plotino, Jámblico y Porfirio³². Luzzatto observó lo que le parecía ser una diferencia fundamental entre las ideas platónicas y neoplatónicas y las «ideas cabalísticas»: las Sefirot de la Cábala forman una jerarquía que tiende un puente sobre el abismo que separa el dominio espiritual del dominio material, y constituyen así un importante eslabón en la «gran cadena del ser»³³. Otro tema cuya afinidad con el platonismo se subrayaba era la teoría cabalística del «espíritu» mediador que liga la facultad intelectual con la función corporal³⁴; esta teoría es una reminiscencia del cuerpo astral neoplatónico³⁵. A juzgar por la forma en que Luzzatto formuló su opinión sobre la Cábala, parece que creía en su antigüedad, aunque él mismo no pueda ser considerado ni cabalista ni opositor a esta tradición.

La afinidad de la Cábala con el pensamiento platónico fue reconocida, como acabamos de ver, tanto por autores medievales como por autores del Renacimiento interesados por la Cábala o por su crítica; la investigación moderna tan sólo ha reelaborado, profundizado o explicado sus descubrimientos. Éste parece ser también el caso en lo que se refiere a otra importante escuela antigua de pensamiento, de la que se ha dicho que ejerció influencia sobre la Cábala; por consiguiente, se impone ahora un breve examen sobre el origen de la afirmación de que el gnosticismo es una fuente de las ideas cabalísticas.

El primer autor en señalar una semejanza específica entre la Cábala y las ideas gnósticas parece haber sido Cornelius Agrippa de Nettesheim³⁶. En su *De incertitudine scientiarum* sugiere este autor que las supersticiones cabalísticas judías influyeron en gnósticos como los «*Ophitae, Gnostici, et Valentiani haeretici*», y evoca a este propósito el uso de «números y letras»³⁷. La alusión de Agrippa es muy vaga y es realmente difícil discernir el significado preciso de su afirmación de la perniciosa influencia cabalista sobre las diferentes escuelas gnósticas. Parece, sin embargo, que pudo tener en mente la afinidad entre obras como el *Shi'ur Komah* o la literatura de los *heikhalot* que le está asociada, y que ya había mencionado en una obra anterior, el *De occulta philosophia*³⁸, y la teoría gnóstica de Marcos, referida por Ireneo, respecto de la gran talla de las figuras divinas, cuyas des-

cripciones se combinan con números y letras³⁹. Esta interpretación de la visión de Agrippa le sitúa a la cabeza de una serie de investigadores que sostienen que la teoría de Marcos estaba influida por antiguas concepciones místicas judías ligadas al *Shi'ur Komah*. Entre ellos figuran E. ben Amozeg⁴⁰, M. Gaster⁴¹, G. Scholem⁴², Gedaliahu G. Stroumsa⁴³ y yo mismo⁴⁴. Para Agrippa, la similitud entre los motivos cabalísticos y gnósticos mostraba el potencial herético de la mística judía; como su contemporáneo judío de más edad, Del Medigo, pensaba que el descubrimiento de una semejanza entre la Cábala y otro cuerpo de pensamiento demostraba la naturaleza herética de la primera. El hallazgo de Agrippa fue repetido por algunas fuentes cristianas del siglo XVI e incluso adoptado por Simone Luzzatto⁴⁵. Después de haber tratado de la filosofía cabalística, Luzzatto escribe que, a partir de sus ideas, «los valentinianos, los gnósticos y otros herejes antiguos se desviaron como bastardos, como se puede constatar leyendo a Epifanio, el doctor griego, o a Ireneo, el romano»⁴⁶. La insistencia de Agrippa en la naturaleza perniciosa de la Cábala se ve reemplazada aquí por la consideración del gnosticismo como una desviación de la antigua tradición judía. Quedaba al estudio moderno del gnosticismo reconocer progresivamente la importancia del misticismo judío antiguo para una mejor comprensión de la aparición del pensamiento gnóstico⁴⁷, sin prestar, sin embargo, la debida atención a la observación de Agrippa⁴⁸. Sólo Adolphe Franck escribió: «Por lo tanto, nos vemos obligados a admitir que el gnosticismo tomó mucho prestado, si no precisamente del *Zohar* tal como lo conocemos actualmente, al menos de las tradiciones y las teorías contenidas en él»⁴⁹. La principal tendencia de la investigación moderna sobre la Cábala sigue sin embargo la dirección opuesta; con mucha frecuencia, la Cábala ha sido presentada como un movimiento místico influido en puntos esenciales por el pensamiento gnóstico.

Dos destacadas figuras del judaísmo del siglo XVIII, R. Jacob Emden y Salomón Maimón, contribuyeron de formas diversas a la investigación relativa a la mística judía. Como parte de su lucha antisabbatiana, Emden analizó incisivamente el corpus zohárico, demostrando la existencia de material medieval que estaba incluido en el antiguo libro del *Zohar* debido a R. Simeón bar Yohai; este análisis es fundamentalmente filológico, y sus intuiciones son todavía valiosas⁵⁰. Maimón, entusiasta de la Cábala en su juventud y filósofo en sus años de madurez, estaba más interesado

• en la Cábala como fenómeno religioso que en su historia⁵¹. Considerándola como una especie de ciencia judía que comprendía simbólicamente intuiciones en psicología, física, moral y política, escribió que, sin embargo, había degenerado, como consecuencia de la tendencia a descubrir analogías en todas partes, «en un arte de locura con un método» o una «ciencia sistemática que descansa en presunciones»⁵². Básicamente, suponía Maimón, la Cábala era en efecto una ciencia, y probablemente trató de descifrarla como corresponde, utilizando términos filosóficos, planteamiento que recuerda la interpretación renacentista de la Cábala⁵³. Importantes también son sus análisis del hasidismo, sirviendo sus agudas observaciones de punto de partida para la investigación moderna de esta escuela de misticismo⁵⁴.

II. La investigación judía en el siglo XIX en la Europa occidental

El nacimiento de un interés académico generalizado por el judaísmo desde comienzos del siglo XIX produjo también un renacimiento de la investigación científica de la Cábala. Uno de los primeros representantes de la escuela de la *Wissenschaft des Judentums*, Nachman Krochmal⁵⁵, tuvo una actitud positiva con respecto a la Cábala, cuya antigüedad era, a sus ojos, obvia. Esta antigua tradición, sugería, había llegado a Europa desde Oriente y se había difundido por Occidente, siendo este proceso no obstante una parte de su degeneración, y el *Zohar* una parte de su declive⁵⁶. Como sus predecesores del Renacimiento, Krochmal señaló las semejanzas entre neoplatonismo y gnosticismo, por una parte, y Cábala por otra⁵⁷.

Uno de sus contemporáneos más jóvenes, M. Landauer, se interesó a la vez por los aspectos históricos y bibliográficos de la Cábala, elaborando varios ensayos sobre el tema⁵⁸. Dejando aparte muchos errores históricos que desfiguran sus exámenes de la Cábala primera, Landauer inauguró el estudio serio de este tema en el siglo XIX con un amplio uso de materiales manuscritos; aceptó la idea de la composición medieval del *Zohar*, añadiendo la fantástica suposición de que su autor era Abraham Abulafia. Bajo la influencia de la filosofía idealista alemana, intentó una interpretación simbólica de la Biblia utilizando categorías cabalísticas⁵⁹. Su muerte prematura acabó con una prometedora contribución a la integra-

ción de la Cábala como parte del fenómeno religioso judío. Podemos, pues, concluir que los dos primeros investigadores que se interesaron en el mundo de la Cábala a principios del siglo XIX llegaron a ese interés bajo la égida del idealismo alemán, que, como ahora sabemos, estuvo a veces influido por el pensamiento cabalístico por mediación de los pietistas suabos (comandados por F. C. Oetinger), que, a su vez, absorbieron los conceptos cabalísticos de la *Kabbalah Denudata*. Si la contribución del Renacimiento a la investigación de la Cábala fue en su mayor parte histórica y propuso el corpus neoplatónico como punto de comparación indispensable con la Cábala (aunque habitualmente con connotaciones negativas), la filosofía idealista alentó planteamientos fenomenológicos cabalísticos, en su mayor parte simpatizantes con esta tradición, cuyas repercusiones aún se dejan sentir en la investigación contemporánea.

La primera obra importante consagrada fundamentalmente a una descripción detallada de la Cábala zohárica y que emplea perspectivas históricas, filológicas, comparativas y conceptuales fue *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, de Adolphe Franck, publicada en París en 1843. Esta obra ejerció una gran influencia y mereció dos ediciones francesas (la segunda en 1892), una traducción al alemán de Adolph Jellinek (1844), que añadió observaciones importantes, un traducción al hebreo fechada en 1909 y una versión inglesa de la traducción alemana (1926), impresa varias veces también en forma abreviada. El estudio de Franck contribuyó más al conocimiento de la Cábala en la Europa moderna que cualquier otra obra anterior a los trabajos de Scholem. Franck proponía que el *Zohar* y las ideas cabalísticas en general eran de una antigüedad venerable, anterior a la escuela filosófica de Alejandría y al cristianismo⁶⁰. Las fuentes de algunas concepciones importantes de la Cábala, según Franck, eran caldeas y persas, en otras palabras, zoroástricas⁶¹. Aparte de esta hipótesis de base emitida por Franck —que fue rechazada por la investigación posterior—, él consideraba la Cábala como un fenómeno judío de una importancia excepcional, y su forma de caracterizarlo merece ser citada in extenso:

No se puede considerar la Cábala como un hecho aislado, accidental, en el judaísmo; por el contrario, es su corazón y su alma. Pues, mientras que el Talmud asumía todo lo que está ligado a la práctica externa y a la observancia de la Ley, la Cábala se reservó el dominio de la especulación y de los más importan-

tes problemas de la teología natural y revelada. Por otra parte, fue capaz de provocar la veneración del pueblo, mostrando un respeto constante por sus creencias vulgares, y le enseñó a comprender que toda su fe y toda su religión descansaban sobre un misterio sublime⁶².

Por consiguiente, ya en 1843 la Cábala era considerada, en un libro célebre, no sólo un importante fenómeno religioso del judaísmo, sino «su corazón y su alma». Esta interpretación del papel de la Cábala es asombrosamente similar a la célebre percepción de Scholem, para quien esta doctrina era un componente vital del judaísmo que permitió a este último perpetuar su vida orgánica durante varias generaciones⁶³. Quiero poner de relieve este punto, que era evidente para los contemporáneos europeos orientales de Franck, para demostrar que, desde mediados del siglo XIX, había un precedente claro de la moderna valoración positiva de la Cábala por parte de un estudioso nacido en Occidente: Scholem⁶⁴.

Un contemporáneo y compatriota de Franck, Salomón Munk, también se interesó por la Cábala y tuvo una actitud positiva hacia ella. Gran experto en filosofía judía y árabe, inserta, en su estudio de la «filosofía de los judíos», algunas observaciones notables sobre la Cábala que merecen atención⁶⁵. Según él, pensadores judíos de Alejandría y de Palestina influyeron a la vez en el neoplatonismo y el gnosticismo por su combinación de doctrinas orientales y occidentales. Aunque su tendencia panteísta no fuera conforme al judaísmo, la Cábala y los judíos alejandrinos deben ser tratados como importantes mediadores entre Oriente y Occidente⁶⁶. La insistencia de Munk en la influencia sobre el gnosticismo de doctrinas que fueron incluidas luego en la Cábala es digna de ser señalada⁶⁷. Munk consideraba la Cábala una ramificación del pensamiento alejandrino⁶⁸; además, en su opinión, existen sorprendentes afinidades entre las doctrinas gnósticas de Basílides y Valentín y las Sefirot cabalísticas⁶⁹. Munk señaló la influencia de Ibn Gabirol, así como de otros pensadores judíos neoplatónicos, sobre la Cábala⁷⁰, y creía que el *Zohar* había sido compuesto en el siglo XIII⁷¹ sobre la base de midrashim y antiguas tradiciones perdidas⁷².

La valoración de la Cábala por parte de Franck como la «vida» del judaísmo fue sin embargo rechazada por sus contemporáneos. Jellinek, su traductor alemán e investigador con actitud positiva respecto de la Cábala, reacciona con diligencia señalando en una nota a pie de página al pa-

saje de Franck: «El autor habría debido añadir: “del judaísmo después del retorno del exilio de Babilonia y hasta la conclusión del Talmud”. Para el judaísmo actual, la Cábala es un elemento enteramente extraño»⁷³.

Conviene señalar que Jellinek no contradice aquí a Franck: califica más bien su afirmación como aplicable únicamente a una época antigua de la religión judía, mientras que en la actualidad la Cábala sería «un elemento enteramente extraño». Ese sentimiento de extrañeza respecto de la Cábala es evidente igualmente en el *Dialogue sur la Kabbale et le Zohar*, de S. D. Luzzatto, que se aprovechó plenamente de las críticas de A. de Rossi y de León de Módena, así como de una obra de Jellinek, para liberar a los maestros de la Mishná y el Talmud de la falsa atribución de concepciones contrarias a su auténtico pensamiento. Luzzatto criticó severamente a Franck: «Les textes de ce mysticisme que l'ignorance a appelés la *Philosophie religieuse des Hébreux*, n'appartiennent point aux auteurs de la Mishna et du Talmud et ne sont que des pseudonymes»⁷⁴ [«Los textos de este misticismo, que la ignorancia ha denominado la *Filosofía religiosa de los hebreos*, no pertenecen a los autores de la Mishná y el Talmud y no son sino pseudónimos»]. Ahora bien, Luzzatto reconoce con franqueza que su reacción no ha sido provocada solamente por la obra de Franck, sino también por «les dangereux effets que le fanatisme Kabbalistique, sous le nom de Khassidisme, ennemis de toute culture [...]»⁷⁵ [«los peligrosos efectos que el fanatismo cabalístico, bajo el nombre de hasidismo, enemigos de toda cultura [...]»]. Esta observación es sumamente interesante; Luzzatto lo admite: no perseguía solamente un objetivo académico en su *Dialogue* —que era un verdadero ataque contra la Cábala—, sino que tenía también motivaciones religiosas y culturales. Las desastrosas consecuencias de un desarrollo reciente del misticismo judío (el sabbatísmo) exigían una reacción rigurosa, como sucedió con Emden antes de él. Es posible que las actitudes negativas posteriores de Heinrich Graetz, Mortiz Steinschneider y Salomón Rubin, en lo que se refiere a la Cábala, estuviesen basadas también en su reacción contra el hasidismo de la Europa del Este. Además, la actitud relativamente positiva hacia la Cábala expresada en los escritos de Krochmal, Franck, Munk y ben Amozegh precedieron a la mayoría de las críticas contra la Cábala lanzadas por estudiosos judíos en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, algunos de esos estudios críticos contribuyeron en gran medida a la investigación sobre la Cábala.

La crítica de Scholem respecto de la valoración negativa de la Cábala en los escritos de representantes de la *Wissenschaft des Judentums*⁷⁶ como Steinschneider y Graetz, aunque justificada, es no obstante parcial. Esos dos gigantes de la investigación judía deben ser considerados no sólo como críticos de la Cábala, sino también como dos fundadores de su estudio académico. Graetz realizó el primer gran estudio histórico de la literatura cabalística, más extenso que el de Landauer, y los artículos de Steinschneider sobre cabalistas como R. Asher ben David y R. Jacob ha-Cohen, y sobre obras cabalísticas como la de R. Abraham Abulafia, son trabajos pioneros, aunque estén teñidos de parcialidad. En general, sin embargo, esta actitud respecto de la Cábala por parte de algunos de los estudiosos judíos del siglo XIX es mucho más positiva de lo que se podría pensar a partir de la forma en que Scholem los ha presentado. Nachman Krochmal, Ben Amozegh, Franck, Munk y Jellinek son algunos ejemplos de estudiosos judíos que adoptaron lo que me parece una común actitud positiva con relación a la Cábala. Lejos de haberse orientado negativamente contra la Cábala, algunos de los pioneros de los estudios judíos del siglo XIX y de principios del XX no sólo se interesaron por esta tradición, sino que realizaron también diversas contribuciones originales que pusieron los cimientos para el posterior estudio de la Cábala. Es lamentable que sus logros sean a veces ignorados por los investigadores contemporáneos.

III. La investigación sobre la Cábala en el siglo XX

Con el cambio de siglo se manifestó en la Europa occidental el sentimiento de que la Cábala tenía mucho más que revelar de lo que los estudiosos habían creído anteriormente⁷⁷. Se escribieron varios estudios referentes a temas cabalísticos, y considero la afirmación de S. A. Hirsch como representativa de esta disposición: «Estoy convencido de que nuestros cabalistas no siempre han sido bien tratados por los escritores judíos actuales. El tema en su conjunto exige una completa revisión, pero no tenemos por qué inquietarnos por ello. La historiografía judía es relativamente joven. El tiempo mostrará sin duda dónde está la verdad»⁷⁸.

Este pasaje, escrito en 1908 en un ensayo titulado «Jewish Mystics: An Appreciation», anuncia la gran obra de un contemporáneo de Hirsch más

joven que él, Gershom Scholem. Como la contribución de Scholem es ya bien conocida y ha sido ampliamente estudiada en numerosos trabajos recientes, tan sólo me referiré a ella brevemente⁷⁹.

Los extraordinarios logros de Scholem en el estudio del misticismo judío se refieren a cuatro grandes ámbitos:

1. Scholem estudió todas las grandes corrientes de la mística judía a partir de un análisis minucioso de documentos impresos y manuscritos. Sus escritos contienen, pues, la primera presentación autorizada de la historia del misticismo judío en su totalidad.

2. En una larga serie de estudios bibliográficos, Scholem ha puesto las bases de la bibliografía moderna de la Cábala, construyendo el armazón de las descripciones posteriores de la literatura cabalística. De forma mucho más extensa que Landauer, Steinschneider y Jellinek, Scholem examinó un inmenso volumen de materiales manuscritos, lo que le hizo capaz de establecer la paternidad de gran número de obras cabalísticas.

3. Scholem consideró la Cábala como un fenómeno religioso, más de lo que lo hicieron sus predecesores o sus sucesores, y trató de describirla histórica y fenomenológicamente. Puede, por tanto, ser considerado el fundador de la fenomenología de la Cábala. Es, no obstante, significativo que la mayoría de los análisis de Scholem sobre los aspectos fenomenológicos de la Cábala fueran escritos en una época relativamente tardía de su actividad de investigador, habiendo sido presentados muchos de ellos en las conferencias anuales de Ascona. Supongo que ese giro tardío hacia una comprensión más fenomenológica de la Cábala fue resultado de la necesidad de presentarla al tipo de auditorio particular que caracterizaba esos simposios.

4. Por último, Scholem, a ejemplo de Franck, consideraba la Cábala como una parte vital de la religión judía, subrayando ese carácter central para la comprensión válida de su evolución. Su insistencia en el pluralismo del pensamiento judío le capacitó para integrar en su seno la Cábala y su retoño, el sabbataísmo. Según él, el judaísmo es lo que una determinada generación de judíos desarrolla como su expresión.

Scholem comenzó su actividad de investigación tratando de desvelar el substrato metafísico del pensamiento cabalístico⁸⁰. Aunque nunca lo reconociera explícitamente, creía que, en un plano más profundo, la Cábala

expresa una realidad metafísica que puede ser comprendida mediante una hermenéutica apropiada, utilizando instrumentos históricos, filológicos y filosóficos⁸¹. Descodificando los símbolos y discerniendo las líneas del desarrollo histórico de conceptos claves, realizando un trabajo biobibliográfico minucioso, se propone acercarse a la «montaña», a saber, al núcleo de esa realidad. Como él mismo reconoce, esperaba recibir un signo procedente de ese núcleo⁸². No sé si efectivamente recibió una sugerencia de ese género, pues no dejó constancia por escrito de la presencia o la ausencia del resultado de tal apelación. Lo que parece innegable, sin embargo, es su convicción de que la Cábala es una disciplina que abarca la búsqueda de lo divino por parte de los cabalistas y, parece también, su reacción a lo que ellos consideraban su contacto con esa Divinidad. Es difícil describir la idea precisa de Scholem sobre la relación entre estos dos temas: el núcleo metafísico de la Cábala y la «montaña», el núcleo de la realidad. Ahora bien, por lo menos en lo que se refiere a este último, estaba al parecer convencido de que la investigación académica no está capacitada para esclarecerlo. ¿Era de la misma opinión en lo que se refiere a la inadecuación de esos planteamientos para alcanzar el núcleo metafísico de la Cábala? Scholem parece no haber dado una respuesta definitiva. Con todo, dio una expresión formal de su miedo a la muerte —a la muerte espiritual, por supuesto— como consecuencia de sus preocupaciones académicas⁸³. En una época temprana de su vida, realizó ejercicios prácticos basados en las técnicas místicas de Abraham Abulafia; así me lo participó en una conversación y así lo recordó más tarde, poco antes de su muerte, en la versión hebrea de su autobiografía⁸⁴. En conjunto, esas confesiones personales podrían revelar su reconocimiento del hecho de que el estudio científico tiene sus límites; superándolo por medio de orientaciones espirituales, el investigador puede ser salvado de la aridez del estudio académico por medio, parece, de la práctica de alguna experiencia espiritual.

Esta deducción de las diversas afirmaciones de Scholem debe, sin embargo, ser considerada una prescripción tímida más que una confesión descriptiva. Scholem puede ser considerado, si se quiere, un místico teórico o un místico en teoría, así como un teórico de la Cábala⁸⁵. Yo utilizo la fórmula «místico teórico» en un sentido ni peyorativo ni laudatorio respecto de la postura de Scholem como teórico. Las percepciones comunes de su personalidad, sea solamente como historiador, sea como historiósófo, reducen sin necesidad su fisonomía espiritual a su actividad exterior y

manifiesta, e ignoran de forma flagrante sus propias declaraciones. Por extraordinario que fuera el éxito de Scholem como historiador de los textos y las ideas místicas, era, a sus propios ojos, un fracasado como místico: él, que, sin embargo, deseaba ardientemente una experiencia mística⁸⁶.

Alexander Altmann y Georges Vajda han hecho importantes contribuciones a la bibliografía de la Cábala y al análisis de sus doctrinas. Aunque su formación intelectual fuera independiente de la de Scholem, aceptaron la mayor parte de sus concepciones históricas y conceptuales sobre la Cábala, contribuyendo de forma eminente al estudio de las síntesis entre Filosofía y Cábala⁸⁷. Lo que caracteriza sus escritos es la integración de temas cabalísticos en el seno de sus estudios globales a lo largo de la línea de la historia de las ideas, incluyendo tratamiento de temas y motivos corrientes en el pensamiento judeo-árabe⁸⁸. Altmann contribuyó también a la investigación de las relaciones entre el material judío antiguo y el gnosticismo, así como a la investigación de las relaciones entre la Cábala y el pensamiento postmedieval, tanto el del Renacimiento como el pensamiento moderno⁸⁹. El estudio de las síntesis filosófico-cabalísticas fue proseguido por investigadores más jóvenes como Sarah Heller-Wilensky y David Blumenthal⁹⁰.

La importancia del platonismo para el pensamiento judío en general fue recalcada por los estudios de Yizhak Baer sobre el judaísmo del segundo Templo. Baer siguió las huellas de un número significativo de nociones judías antiguas, que se remontan a la influencia del pensamiento de Platón a la vez en la filosofía de Filón de Alejandría y en los rabinos de Palestina⁹¹. Es así como se estableció un substrato platónico para el misticismo judío; Baer se refiere en algunas notas a pie de página a formulaciones cabalísticas que reflejan esos motivos judíos antiguos⁹². Sin embargo, hasta ahora las propuestas de Baer no han sido aceptadas por los investigadores; una ignorancia deliberada de sus sugerencias se puede percibir en las obras de Scholem y de E. E. Urbach cuando se refieren a temas que Baer había tratado. Sin embargo, este último tuvo el mérito de ofrecer una visión alternativa implícita del desarrollo de la mística judía en tanto que fenómeno que fue creciendo orgánicamente de la Antigüedad a la Edad Media. Fuera de ciertos puntos débiles, como su sobrevaloración de la importancia de elementos extranjeros —principalmente griegos— en la emergencia del pensamiento judío en general y el misticismo en particular, su estudio es el único intento posterior a Scholem en

proceder según líneas diferentes de las de Scholem. Este hecho, que merece ser destacado, contrasta con la tendencia conformista general que caracteriza al estudio académico de la Cábala tras la cristalización de las teorías de Scholem sobre la evolución del misticismo judío.

Esta breve descripción de la investigación judía de la Europa occidental sobre la Cábala demuestra la constancia del interés prestado a la relación entre Cábala y Filosofía. Para Franck, la Cábala era «la filosofía religiosa» de los judíos; para Munk, era una rama de las especulaciones alejandrinas; para Krochmal, la Cábala era apreciada por su conexión con la facultad imaginativa, que es inferior a la facultad intelectual: una vez más, una comparación implícita a la filosofía. Incluso Amozegh, el pensador del siglo XIX que mostró una actitud más favorable con relación a la Cábala, la comparó de forma repetida con las concepciones neoplatónicas. En los estudios de estos investigadores oímos los ecos, *mutatis mutandis*, de la filosofización renacentista de la Cábala y su crítica respecto de la influencia neoplatónica sobre la Cábala; de la misma forma que los autores del Renacimiento preferían referirse a los aspectos especulativos de este tipo de misticismo, descuidando sus facetas más prácticas y experimentales, así hicieron estos investigadores del siglo XIX. La Cábala fue considerada un tipo particular de conocimiento esotérico, una «gnosis» judía más que un corpus místico de literatura de pleno derecho. Ese prejuicio fue adoptado parcialmente por los investigadores modernos, incluido Scholem, que han sobrestimado la importancia del elemento especulativo sobre el elemento místico; el simbolismo cabalístico es considerado un método para penetrar en los textos y para comprender la estructura divina, pero no un camino para experimentar textos divinamente revelados. Según esos investigadores, la Cábala es menos un fenómeno religioso que utiliza una terminología filosófica a fin de expresar concepciones idiosincrásicas que una filosofía que recuerda otras ramas de especulaciones expresadas, sin embargo, por medio de términos ajenos. En definitiva, el carácter central de los análisis de los mandamientos y el modo particular de su cumplimiento quedaron atenuados, si no completamente eliminados; una tendencia que se puede comprender fácilmente en relación con los cambios religiosos que se produjeron en el judaísmo occidental desde el siglo XIX⁹³.

En mi descripción de las opiniones de los investigadores sobre la Cábala tal como han evolucionado desde el Renacimiento, los puntos esen-

ciales que he tratado han sido la afinidad y la semejanza entre Filosofía y Cábala y entre gnosticismo y Cábala. En esta etapa de nuestro recorrido, serían pertinentes algunas breves observaciones sobre la relación entre la Cábala y otros dos movimientos místicos aparecidos al mismo tiempo.

Globalmente hablando, se ha considerado que la historia de la Cábala comprende dos grandes épocas: la época española, desde principios del siglo XIII hasta 1492, cuando los judíos fueron exiliados de España, y la época safedí, que floreció durante el segundo y el tercer cuarto del siglo XVI. Los sistemas cabalísticos más importantes fueron elaborados en uno u otro de esos centros, desde donde irradiaron a través de todo el mundo judío. Pero al menos dos centros suplementarios aportaron algunas tradiciones y concepciones esotéricas así como la autoridad de sus maestros espirituales al gran río de la doctrina cabalística. Se trata del hasidismo asquenazí de las provincias francoalemanas durante los siglos XII y XIII, así como del hasidismo que floreció en Oriente —Egipto, la tierra de Israel y sus alrededores— desde comienzos del siglo XIII. Aunque la literatura mística escrita en esos centros haya sido estudiada por sí misma, la influencia sobre la historia de la Cábala de las ideas que allí fueron transmitidas o emergieron no ha sido suficientemente valorada.

Una serie de estudios relativamente amplia ha sido consagrada en este último siglo a la cuestión del hasidismo asquenazí. Varias obras y artículos de Abraham Epstein⁹⁴, Jekutiel Kamelhar⁹⁵, Yizhak Baer⁹⁶, Gershom Scholem⁹⁷, Joseph Dan⁹⁸, Georges Vajda⁹⁹, E. E. Urbach¹⁰⁰, Haym Soloveitchik¹⁰¹, Ivan Marcus¹⁰² y Abraham Grossman¹⁰³ han logrado elucidar muchos problemas bibliográficos, conceptuales y sociales relativos a este cuerpo de literatura mística. La publicación de algunos textos importantes por Dan¹⁰⁴ y Vajda¹⁰⁵ contribuyó a un mejor conocimiento por parte de los investigadores modernos de ese dominio del misticismo judío. Sin embargo, la problemática de las relaciones entre la Cábala y el hasidismo asquenazí no ha sido tratada más que de forma periférica, tratando la mayoría de los análisis sobre el tema de la influencia de la Cábala en los maestros hasídicos¹⁰⁶. Scholem señaló la llegada del *Sefer ha-Bahir* desde el país asquenazí a Provenza¹⁰⁷ y la aparición de motivos teosóficos en un libro de R. Eleazar de Worms¹⁰⁸; Dan trató sobre los detalles ligados a esos motivos¹⁰⁹ y su conclusión final fue: «Parece que se puede decir que el hasidismo asquenazí no conocía la Cábala tal como era conocida por los maestros de Provenza, e incluso las raras veces en que fuentes filocalísticas o

protocabalísticas estuvieron a su disposición, el elemento cabalístico-gnóstico les era desconocido»¹¹⁰. Por consiguiente, concluye, parece que debemos considerar «el hasidismo asquenazí como un movimiento especulativo totalmente independiente de la Cábala, al menos hasta mediados del siglo XIII»¹¹¹. Estas afirmaciones tajantes proferidas por la autoridad más importante en el dominio del pensamiento del hasidismo asquenazí siguen siendo, por el momento, *le dernier cri* respecto de la cuestión de la influencia del pensamiento hasídico sobre la Cábala antigua. Me parece que el conjunto de la cuestión debe ser reexaminado sobre la base de la existencia de motivos «gnósticos» adicionales en textos hasídicos. Además, las citas de R. Jacob ben Sheshet y Nahmánides de ideas procedentes del hasidismo asquenazí parecen ser los síntomas de una influencia importante ejercida por la teología asquenazí sobre los primeros cabalistas¹¹². Como veremos más adelante, en la segunda mitad del siglo XIII penetraron técnicas místicas en la Cábala española de formas diferentes¹¹³.

La aparición en Oriente de un centro de misticismo judío basado en elementos sufíes no tuvo influencia, hasta finales del siglo XIII, en la Cábala europea¹¹⁴. Maestros hasídico-sufíes como R. Abraham ben Moisés (Maimónides) y sus sucesores no utilizaron ni elementos teosóficos ni elementos extáticos de la Cábala; pero tan tardíamente como en las dos últimas décadas del siglo XIII se produjo un encuentro entre la Cábala extática de Abraham Abulafia y elementos sufíes, al parecer en Galilea¹¹⁵. Esta síntesis pudo ser facilitada por la existencia previa de motivos sufíes en el hasidismo judío oriental del siglo XIII, aunque no haya prueba sólida de que la literatura mística judía en lengua árabe desempeñara un papel mediador para la infiltración del sufismo en la Cábala. Es posible que algunos doctores judíos de Galilea introdujeran conceptos y prácticas sufíes directamente a partir del sufismo islámico, que entonces florecía en Damasco. La posibilidad de una influencia más tardía del hasidismo sufi sobre la Cábala es un tema que espera todavía un análisis en estudios posteriores¹¹⁶. S. Pines ha identificado recientemente la influencia de ciertas doctrinas ismailíes sobre la Cábala, y ha abierto así una vía que parece prometedora para investigaciones futuras¹¹⁷.

Finalmente, la investigación moderna ha descuidado generalmente la relación entre la Cábala y géneros literarios judíos clásicos como el Mi-drash y la *halakhah*. Excepción notable es el estudio pionero de Jacob Katz respecto de las relaciones entre Cábala y *halakhah*¹¹⁸.

Capítulo 2

Observaciones metodológicas

Los trabajos de Gershom Scholem y las significativas contribuciones de sus contemporáneos han logrado dar una respetabilidad considerable al estudio universitario de la Cábala. Sin embargo, la Cábala no se beneficia todavía de los mismos honores que la mística islámica, hindú y budista. Los conceptos o las ideas cabalísticas no son sino muy ocasionalmente mencionados en los estudios comparatistas y, cuando lo son, los análisis se basan casi invariablemente en un material de segunda mano: las obras de Scholem o, mucho más raramente, en traducciones de los textos¹. Lo que es preocupante en esta situación no es sin embargo la escasez de referencias a la mística judía, sino la forma en que se cita, y esto incluso por parte de los investigadores más serios. Más de una vez, algunos de esos investigadores que trabajan en el campo de los *judaica* o en el ámbito de las religiones comparadas han confundido sus ideas sobre la Cábala con la Cábala misma. La prudencia habitual que acompaña a la investigación científica parece estar aquí ausente, y se constata una incapacidad general para distinguir entre el material auténtico y las opiniones de los investigadores sobre el contenido de ese material. Mucho más que en otros campos, se encuentran referencias respecto de la Cábala basadas únicamente en las afirmaciones personales de Scholem. Esta identificación es problemática en varios aspectos y puede ser útil reflexionar sobre las razones que han llevado a esta situación.

I. Dificultades cuantitativas

En primer lugar, un hecho generalmente olvidado es la cantidad inmensa de obras cabalísticas que se han escrito. A día de hoy, no existe todavía una bibliografía completa de la totalidad de este corpus literario. Estamos en una oscuridad total en cuanto al número de obras cabalísticas y fragmentos, que se cuentan por miles. La mayor parte de ellas están to-

davía en estado de manuscritos, y una cantidad importante son anónimas o no están identificadas. Más aún, ni siquiera se dispone todavía de una simple lista de nombres de cabalistas. Grandes esfuerzos por estudiar en detalle esta literatura fueron emprendidos por Scholem, quien, desde 1930, recorrió infatigablemente las bibliotecas de Europa con este fin. Como fruto de sus esfuerzos, publicó algunos estudios bibliográficos importantes. Uno de ellos, escrito en 1933, que examina el género de tratados consagrados a la explicación del esquema de las diez Sefirot, comprende por sí solo ciento treinta entradas, no existiendo la mayor parte de esos tratados más que en manuscritos que permanecen anónimos².

En segundo lugar, las dificultades inherentes al dominio de este enorme cuerpo de textos son numerosas. Me detendré únicamente en las más importantes. En primer lugar, la selección de los libros escogidos para ser objeto de descripción bibliográfica y para ser utilizados en análisis fenomenológicos tiene una influencia decisiva sobre la imagen que se proporciona de ese campo de estudio. El hecho de concentrar los esfuerzos en un terreno particular confiere inmediatamente una importancia inesperada a una determinada figura o escuela. Un acercamiento equilibrado, en este estado embrionario de la investigación de la Cábala, es una utopía. Un ejemplo: Scholem se ha pasado años recogiendo cada obra, cada documento referente a los diferentes episodios del movimiento sabbataísta, interesándose en los menores detalles referentes a la vida de Sabbatai Hevi y Natán de Gaza, mientras que, en contraste, no menciona sino rara vez obras influyentes surgidas de figuras místicas tan importantes como R. Moisés Hayyim Luzzato o R. Nahman de Bratislava. Otro ejemplo: Scholem estaba profundamente interesado en Abraham Abulafia y sus escritos, dedicándole todo un capítulo de sus *Grandes tendencias de la mística judía*, así como varias conferencias publicadas en hebreo en forma mimeográfica. Pero en una serie de estudios sobre este tema en el que habría sido pertinente una referencia al pensamiento de Abulafia, su nombre no se menciona jamás. Es así como el trabajo de Scholem sobre la significación de la Torá y la hermenéutica cabalística omite ciertas ideas que se encuentran en las obras de Abulafia y que habrían sido indispensables para una descripción completa del tema³. Sucede lo mismo con el tratamiento de Scholem de la *devekut*, como veremos en el capítulo 4. Cuando los materiales son cuantitativamente sobreabundantes y el investigador está no obstante deseoso de ofrecer una presentación general, ese esfuer-

zo tiene todas las posibilidades de quedar desvirtuado, sea por razones técnicas –por ejemplo, la mayor accesibilidad de las obras impresas en relación con los manuscritos–, sea por presupuestos conceptuales sobre la importancia de una figura, de una escuela o de una obra en particular. Quiero insistir en esto: en el estado actual de la investigación, una descripción adecuada y equilibrada de la tradición cabalística es imposible, imposibilidad que pertenece a la propia naturaleza del material.

El hecho de que Scholem no haya escrito una historia general de la mística judía, sino que haya limitado su actividad investigadora a la descripción de las grandes corrientes y las escuelas más importantes, atestigua la conciencia que tenía de las dificultades de un intento tan ambicioso, dada la cantidad real de tratados cabalísticos que jamás han sido analizados por ningún investigador y la persistente oscuridad del material existente en manuscritos. Ni que decir tiene que mi propio intento de ofrecer aquí las concepciones cabalísticas esenciales sufre las mismas limitaciones. No obstante, ha sido emprendido con el propósito de proporcionar las ideas que puedan derivarse, bien de mi exploración de materiales cabalísticos inaccesibles a Scholem (algunos no han sido exhumados sino después de los años sesenta), bien de mi atención a ciertos materiales que no han sido tratados por Scholem más que de pasada. El mismo hecho de que un número substancial de las referencias citadas en las páginas que siguen procedan de fuentes manuscritas ilustra la necesidad de volver sobre la vía abierta por Scholem y de explorar los manuscritos disponibles antes de intentar presentaciones más generales sobre la naturaleza de la Cábala. La necesidad de ensanchar el campo de la literatura cabalística que sirve de materia primera a los enfoques integradores parece ser un imperativo que se ha descuidado a menudo desde que se publicaron los estudios básicos de Scholem.

Pero la exploración de un nuevo material no es el único medio, ni siquiera el instrumento más importante de esta vuelta que aquí se propone a manuscritos desatendidos. Una relectura de los textos estudiados por Scholem puede suscitar nuevos e interesantes descubrimientos. Los manuscritos nuevamente descubiertos pueden ofrecer mejores lecturas, capaces de modificar conclusiones basadas en versiones inferiores, y el estudio del contexto de algunas referencias citadas por Scholem puede favorecer a veces interpretaciones diferentes.

II. El material perdido

Los problemas planteados por la literatura cabalística trascienden no obstante las dificultades cuantitativas. El conjunto de las obras impresas y de los manuscritos, a pesar de su número impresionante, no representa la totalidad del legado cabalístico, y esto por al menos dos razones. La más evidente, pero la menos importante, es la pérdida de varios libros interesantes escritos por figuras cabalísticas de primer orden, pérdida causada en parte por las vicisitudes de la historia judía. Los prógromos y las expulsiones no son propicios para la conservación de manuscritos únicos. Ésa es, por ejemplo, la razón, parece, de la pérdida de varios escritos de R. Moisés de Burgos, R. Moisés de León⁴, R. Isaac de Acre⁵ y R. Abraham ben Eliézer ha-Leví⁶.

Otra razón importante que explica la desaparición de obras cabalísticas reside en la autocensura impuesta por los propios cabalistas. La pérdida de las obras proféticas de Abraham Abulafia⁷, la naturaleza fragmentaria de las partes del *Sefer ha-Meshiv* que han sobrevivido⁸ y la reducción de las revelaciones del *Maggid* de R. Yosef Karo a un quinto del original⁹ son ejemplos que bastan para probar la existencia de una tendencia a suprimir algunos aspectos extremos del misticismo judío. La supervivencia de algunos manuscritos únicos en regiones alejadas del mundo judío, como Dublín, Palo Alto y Melbourne atestigua el destino incierto de estas obras.

III. El problema de la transmisión oral

Sin embargo, en comparación con el corpus de escritos cabalísticos que poseemos actualmente, la pérdida total no es tan grande. Incluso durante la expulsión de España y Portugal, cuando el centro más importante de Cábala fue destruido, una lista de los libros perdidos difícilmente podría presentar más de diez entradas. Más importante es la pérdida de materiales cabalísticos que jamás se pusieron por escrito porque, en principio, no estaban destinados a ser escritos. Cuando tratamos de reconstruir las múltiples concepciones de las diferentes escuelas cabalísticas, debemos tener en la memoria el hecho de que esas ideas estaban destinadas, desde el principio, a quedar limitadas a una pequeña elite intelectual. El medio principal de la transmisión de esas tradiciones era, como señalan

tantas veces los propios cabalistas, la enseñanza oral. Aunque este hecho aparezca claramente en una gran variedad de fuentes cabalísticas, la investigación moderna no ha llegado a sacar consecuencias de esta característica fundamental del misticismo judío.

Parece que al menos se pueden sacar dos grandes conclusiones de la percepción de la Cábala como enseñanza oral durante su período de formación. La primera y más importante es la necesidad de suponer la existencia de etapas de circulación oral anterior a los documentos escritos más antiguos de la Cábala. Las afirmaciones explícitas de algunas figuras antiguas importantes son la prueba irrefutable de la existencia de tradiciones esotéricas varias generaciones antes de que se pusieran por escrito. En un documento descubierto y publicado por Scholem, R. Isaac el Ciego, maestro de varios de los primeros cabalistas, indica que su padre, así como sus antepasados, rechazaban la puesta por escrito de los materiales cabalísticos¹⁰. Nahmánides, otro maestro de Cábala y una figura de primer plano en el mundo judío en general, recomendaba de la misma forma a quienes se interesaban por el esoterismo judío que lo estudiaran con maestros autorizados, porque esta tradición no podía ser revelada más que oralmente¹¹. Por otra parte, maestros del esoterismo asquenazí, como R. Eleazar de Worms, se refieren a una larga genealogía de antepasados que transmitieron los secretos de la oración que pusieron finalmente por escrito solamente a causa de circunstancias históricas muy particulares¹². Las personalidades que acabo de mencionar—R. Abraham ben David, padre de R. Isaac el Ciego, Nahmánides— y el hasidismo asquenazí ilustran lo que yo considero la mentalidad conservadora del rabinismo medieval. Parece improbable que tales individuos hayan podido formular nuevas ideas que presentarían después como el significado esotérico del judaísmo. Además, la manera en que algunos pusieron por escrito las más antiguas tradiciones esotéricas, sean provenzales o asquenazíes, testimonia el hecho de que esos textos reflejan etapas anteriores. Debemos considerar el hecho de que lo que queda de las obras de R. Isaac el Ciego y de sus contemporáneos, como R. Eleazar de Worms, son corpus elaborados de pensamiento místico que, aunque sean de difícil comprensión, reflejan sin embargo enfoques globales más bien que breves observaciones o intuiciones. El carácter acabado de estos primeros documentos místicos refleja, pues, etapas de desarrollo anteriores que han escapado a la documentación histórica¹³.

La importancia de la transmisión oral no quedó drásticamente atenuada por la aparición de la Cábala en el escenario histórico. La prueba de la existencia de una transmisión oral se puede deducir fácilmente de una multitud de textos, incluso después de la redacción de los primeros documentos cabalísticos. Citaré solamente algunos ejemplos. Los primeros enunciados referentes a este tema de R. Isaac el Ciego y Nahmánides ya han sido mencionados. Hay que señalar igualmente que algunas ideas cabalísticas eran transmitidas oralmente a los propios cabalistas sólo después de que hubieran alcanzado la edad de cuarenta años. A principios del siglo XIV, un cabalista como R. Shem Tov ibn Gaón estaba dispuesto a preparar un supercomentario sobre las alusiones de Nahmánides a los secretos cabalísticos, pero indica de forma repetida que existen temas que no pueden ser divulgados. En respuesta a una carta que le dirigió uno de sus discípulos, que le pedía que explicara una cuestión particular de la Cábala, R. Shem Tov escribe que no se lo había revelado mientras le instruía porque no tenía todavía cuarenta años. Ahora que el discípulo ha alcanzado esa edad, vive muy lejos, y esa cuestión no puede ser puesta por escrito¹⁴. Así, pues, ya podemos ver que, más de ciento cincuenta años después de la emergencia de la Cábala histórica, se negaban algunos de sus elementos incluso a cabalistas relativamente maduros.

Este ejemplo ilustra la necesidad de distinguir con cuidado entre lo que se entendía como Cábala según los maestros cabalistas, que la revelaron sólo de manera fragmentaria, y lo que los investigadores contemporáneos, que creen que esta disciplina fue expuesta en los documentos escritos, piensan que es la Cábala. Es razonable suponer que los temas cabalísticos que se mantuvieron secretos incluso a los cabalistas jóvenes se referían a cuestiones claves muy sensibles. Por consiguiente, si no intentamos descubrir y descifrar los problemas ocultos de los cabalistas, nuestra visión de la Cábala, al menos hasta cierto punto, puede quedar falseada. En la medida que conozco, la conciencia de esta cuestión metodológica está ausente de la investigación moderna sobre la Cábala. Al contrario, esta tradición es descrita y analizada a partir de la suposición implícita de que todas las ideas cabalísticas fundamentales están expuestas como tales en los documentos de forma articulada.

Otro indicador importante del papel decisivo de las tradiciones orales se encuentra en las epístolas y *responsa* cabalísticos, que permiten una mejor comprensión de la Cábala. Las breves explicaciones contenidas en las

epístolas de R. Isaac el Ciego dirigidas a R. Jonah Gerondi y a Naḥmánides, en las cartas de R. Abraham Abulafia y, en particular, en los *Responsa* de R. David ben Yehudah he-Ḥassid a sus discípulos, contienen una serie de motivos de gran importancia, varios de ellos desconocidos por otras fuentes. En lo que se refiere al menos a R. David, en los *responsa* destinados a sus discípulos más que al público, algunos temas están tratados de manera tal que proporcionan claves para sus doctrinas esotéricas. Otros maestros cabalistas que se abstuvieron de escribir sus concepciones, como R. Salomón ibn Adret, fueron citados frecuentemente por sus discípulos, lo que aporta una prueba concluyente de la transmisión oral de la tradición cabalística.

En este estado de la investigación en el campo de la Cábala, es difícil valorar la profundidad de los cambios que podrían producirse en nuestra visión de la Cábala por el eventual desciframiento de ciertos estratos esotéricos de esta doctrina. Es posible, gracias a un análisis de los *Responsa* de R. David ben Yehudah, penetrar en un nivel de las doctrinas teosóficas y místicas hasta ahora inadvertido por la investigación moderna¹⁵. La existencia de etapas avanzadas de la Cábala extática, enseñadas oralmente, viene sugerida por la pregunta que el cabalista anónimo que escribe el *Sha'arey Zedek* plantea a su maestro: «En el nombre del cielo, ¿podrías tal vez darme algún poder que me haga capaz de soportar la fuerza que brota de mi corazón y recibir su influjo?»¹⁶. Creo que descubrimientos suplementarios de epístolas y *responsa* cabalísticos impondrán correcciones importantes a la comprensión científica de la Cábala. Sucede lo mismo con los problemas planteados por los textos y su transmisión.

IV. Una estimación del enfoque fenomenológico

La concentración en el enfoque filológico-histórico ha llevado a un rechazo casi total del estudio comparativo del misticismo judío. Esta concentración en textos y figuras de cabalistas en detrimento de los conceptos y los sistemas marca desde el principio el estudio de Scholem. A pesar de su gran erudición respecto de una gran variedad de culturas religiosas, escoge al parecer la textología por encima del enfoque comparativo, decisión fácilmente comprensible habida cuenta de la necesidad de

desarrollar el difícil trabajo de preparación de las primeras investigaciones detalladas en el conjunto de toda la tradición mística judía. La investigación bibliográfica, histórica y textual exigía un aplazamiento deliberado de comparaciones más elaboradas de la Cábala con otras estructuras de pensamiento religioso, comparaciones que habrían debido ser especulativas, por tanto, prematuras. No encontramos nada más que observaciones hechas de pasada sobre las fuentes gnósticas, cátaras o cristianas en los trabajos de Scholem. A pesar de su insistencia recurrente en cuanto a la influencia del gnosticismo sobre la Cábala, nunca propuso en sus publicaciones un tratamiento minucioso de las relaciones entre ambos pensamientos.

Lo que yo percibo como un rechazo consciente por parte del fundador de la investigación moderna sobre la Cábala se convirtió al final en una ideología tácita. Para la mayor parte de sus alumnos y sucesores, el empeño inicial de Scholem en centrarse en el estudio de los textos se convirtió en una ideología inerte de textología¹⁷. Aunque las primeras etapas de los estudios histórico-textuales estaban ya muy atrás en el pasado, este enfoque no fue enriquecido por perspectivas suplementarias¹⁸. A pesar del gran número de estudios sobre Cábala publicados desde finales de los años cuarenta, la mayoría en hebreo, los nombres de Mircea Eliade o de R. C. Zaehner, por no hablar de Claude Lévi-Strauss, Gerard van der Leeuw, Victor Turner y Paul Ricoeur, han sido casi totalmente ignorados. Sólo algunas «estrellas» de la investigación del pensamiento místico como Ernst Cassirer o Evelyn Underhill brillan ocasionalmente en el firmamento de esos estudios. Estas observaciones, hay que señalarlo, se refieren al estudio unilateral de los textos basado en conceptos místicos y míticos que no toma en cuenta los importantes desarrollos de la investigación reciente sobre el mito, el simbolismo y el misticismo. Esta carencia evidente de nuevas teorías relativas a la naturaleza del misticismo judío que difieran de las de Scholem es la consecuencia de esta visión limitada. Las ideas de Scholem se han repetido incansablemente sin que hubiera verdaderos intentos de añadir nuevas perspectivas teóricas influidas por la investigación moderna en religiones comparadas¹⁹.

Me gustaría que se me entendiera bien: prefiero un buen estudio textológico a un mal estudio comparativo. Pero la estrechez de la textología cuando se aplica ella sola a la literatura mística debería ser evidente. Por otra parte, considero que la adición simplista de algunos tipos de estudios

comparativos a la textología puede ser igualmente pernicioso. Tomemos por ejemplo los libritos de Mircea Eliade sobre temas comparatistas. Las generalizaciones tan características de la última etapa de sus investigaciones no están sino raramente apoyadas por pruebas textuales. El esfuerzo compulsivo de Eliade por descubrir los «modelos» de las religiones sólo se puede comparar con las tentativas del psicoanálisis junguiano por establecer los arquetipos de la psique humana; sus perspectivas platónicas son enfoques hermenéuticos muy reduccionistas en relación con la gran variedad de experiencias y concepciones religiosas. La aplicación mecánica de los resultados de ese tipo de investigación a los materiales cabalísticos no puede más que oscurecer su comprensión apropiada. Un esfuerzo enérgico por hacerse consciente de las posibilidades inherentes a los diferentes campos de la investigación religiosa moderna puede, esperamos, fertilizar la aridez del enfoque conceptual de la Cábala de las últimas décadas. Sólo una combinación equilibrada de los estudios textuales y comparativos del material cabalístico contribuirá a una mejor formulación de la naturaleza única de algunas ideas de la Cábala. El estudio comparativo, al menos el practicado por Eliade, tiende a ignorar los rasgos singulares de cualquier estructura religiosa dada. Por medio de un examen textológico profundo, se pueden determinar las características de un fenómeno místico determinado, mientras que su unicidad, si la hay, puede ser puesta legítimamente de relieve por su comparación con un fenómeno paralelo.

Como los investigadores se niegan a utilizar las nociones y los conceptos corrientes en los estudios comparativos y fenomenológicos de la religión, raramente han llegado a integrar el estudio de la Cábala en los trabajos más generales sobre el misticismo. Rara vez la Cábala ha merecido una mención en los estudios de Joachim Wach, R. C. Zaehner, W. T. Stace y Frits Staal. Además, la estructura del pensamiento cabalístico sólo ha sido pobremente elucidada de forma conceptual; una clarificación adecuada podría enriquecer a la ciencia de las religiones en general y a la investigación del misticismo en particular. Más que cualquier otra afirmación de Scholem, su afirmación de que la *unio mystica* está ausente de la mística judía ha sido repetida por los investigadores en el campo del misticismo en general²⁰.

Esta última observación expresa la posibilidad o la probabilidad de que la Cábala haya sido realmente un tipo de mística práctica y experiencial, más que una pura teoría especulativa. Su aspiración era global, pues co-

múnmente comprendía a la vez percepciones místicas del ser e intentos para modificarlo. Un investigador que se acerque a la literatura cabalística de forma únicamente textológica (que es casi la única perspectiva en la investigación actual) es incapaz de ser sensible a aspectos esenciales del fenómeno cabalístico. Ya he hablado de las posibles contribuciones del estudio comparativo para una comprensión más precisa de esta doctrina. Pero no hay razón para prohibirse un uso prudente de otras ramas de las ciencias humanas, por ejemplo, la psicología. Este campo ha proporcionado una gran variedad de teorías respecto de la psique humana y sus procedimientos. Como algunos cabalistas se refieren abierta o alusivamente a experiencias espirituales, no podemos descuidar la contribución de una u otra teoría psicológica para describir ciertos fenómenos cabalísticos. Una vez más, Scholem evitó utilizar conceptos o teorías psicológicas. Es cierto, por otra parte, que las citas de la literatura cabalística y su análisis por parte de uno de los grandes contemporáneos de Scholem, Carl Gustav Jung, son problemáticos.

Jung alimentaba un gran interés por la Cábala, incluso tuvo sueños «cabalísticos». Pero este interés e incluso esa identificación con concepciones cabalísticas no pueden hacer olvidar su verdadera incomprensión de las fuentes y su enfoque reduccionista de los textos. Aunque se pueda hacer la misma crítica al análisis realizado por Jung a obras de otro tipo, como los escritos sobre alquimia, gnosticismo o textos hindúes, dudo, en lo que a la Cábala se refiere, que se pueda sacar algo substancial del examen que hizo de los pasajes particulares que menciona en sus libros. Me gustaría sin embargo subrayar que un intento más cuidadoso en el uso de las concepciones junguianas podría no obstante ser útil para el estudio de ciertos aspectos del misticismo cabalístico, tales como, por ejemplo, la comprensión del círculo cabalístico que aparece durante ciertas experiencias visionarias²¹. Además, el análisis de las implicaciones psicológicas del empleo de técnicas cabalísticas con el objetivo de acceder a experiencias paranormales no puede ser eludido. Si el enfoque aquí propuesto para aprehender la Cábala en términos de fenómenos experienciales más que lo hecho hasta ahora es válido, entonces la psicología, como herramienta inestimable, debe ser integrada progresivamente en el estudio futuro de este género de misticismo.

V. Entre investigadores y místicos

Se ha sugerido que el compromiso práctico del investigador de la experiencia mística podría contribuir a una mejor comprensión por su parte del fenómeno místico. Esta afirmación me parece problemática, aunque no desprovista de alguna verdad. Una experiencia vivida por un individuo dado puede ser claramente idiosincrásica, de manera que cualquier uso de sus impresiones y sus sentimientos personales para mejor comprender y expresar los de otra persona puede ser engañoso en el mismo grado que puede ser útil. Pero el contacto con los cabalistas que estudian y al mismo tiempo llevan una existencia acorde con las exigencias de la Cábala puede enriquecer la visión académica de lo que es esta doctrina. Un contacto directo con la forma en que los cabalistas se aproximan a los textos místicos durante sus estudios, la observación de los cabalistas en oración, y, sobre todo, la conversación con ellos sobre cuestiones místicas pueden contribuir substancialmente a la cristalización de la percepción de la Cábala por parte de los investigadores. Curiosamente, a pesar de la estrecha proximidad geográfica entre los círculos cabalísticos de Jerusalén y de Benai Barak y los centros universitarios de estudios de la Cábala, esos contactos no son considerados productivos por el *establishment* académico, estando centrada toda la investigación de la Cábala en los textos escritos. Por esta razón, no hay disponible ningún panorama actualizado del pensamiento cabalístico actual. Más de cien años después de que los etnólogos hayan llegado a considerar la recogida de datos y el contacto con las tribus lejanas como algo esencial para su trabajo descriptivo, y dos décadas después de la introducción del estudio psicofisiológico de las experiencias místicas, los investigadores en el campo del misticismo judío trabajan exclusivamente en relación con los textos, sin ni siquiera ser conscientes de la necesidad de conocer a sus vecinos cercanos, los cabalistas.

El establecimiento de contactos entre universitarios y cabalistas presenta ciertas dificultades en comparación con la necesidad de los etnólogos de encontrar a miembros de culturas primitivas, pero, evidentemente, tiene también sus propias facilidades. Estas últimas son muchas: de entrada, el investigador y el cabalista tienen en común una masa considerable de conocimientos sobre temas religiosos exotéricos; hablan la misma lengua (o las mismas lenguas, en la medida en que el conoci-

miento del yiddish está extendido entre los investigadores en el campo del hasidismo); los dos han estudiado ya una cierta cantidad de literatura esotérica. Sin duda, los obstáculos son numerosos, pero no insuperables. El cabalista, desde el principio, sospecha de esa extraña «monstruosidad» con la que se va a encontrar: un no religioso —como son la mayoría de los investigadores en Cábala— empeñado en el estudio del Santo de los Santos del judaísmo, dominio reservado según los cabalistas a un pequeño número e incluso a personas santas que son ya estudiantes cualificados en materia de *halakhah* [la ley religiosa]. Pero, a pesar de cualquier reticencia inicial, el diálogo no es imposible, incluidos los investigadores del sexo femenino, que se supone —desde el punto de vista judío tradicional— que no estudian la Cábala. Más problemática es la gran diferencia en sus respectivas percepciones de los textos y los conceptos, inherente a la diferencia entre la actitud científica y la actitud tradicional. El ángulo historicista de la perspectiva universitaria, si no va acompañada de la sensibilidad que surge del esfuerzo fenomenológico por comprender la experiencia mística como una totalidad en sí, podría interrumpir bruscamente el diálogo desde el principio. Un ejemplo: la investigación moderna es notoriamente conocida en los círculos religiosos por haber negado a R. Simeón bar Yohai la paternidad del *Zohar*, cuestión muy importante para los cabalistas. Esta focalización en los problemas históricos puede constituir un campo minado en la vía del diálogo.

Nos podemos preguntar por qué un cabalista desearía embarcarse en un diálogo tan sospechoso. Del lado del investigador, las razones son evidentes. Puede enriquecerse como individuo y como estudioso gracias a un contacto directo con la mentalidad que él intenta penetrar. Además, puede descubrir tradiciones que circulan de forma únicamente oral o manuscritos desconocidos en otras partes. Del otro lado, los cabalistas están actualmente en una extraña situación: en ocasiones, son individuos aislados en su propio medio, aunque sean figuras de primer plano. Interesados por una autodefinición más matizada, pueden esforzarse por mantener un cara a cara incluso con la universidad «hereje». Además, las grandes realizaciones de los estudios científicos en el campo de la bibliografía y de la historia de la Cábala hacen del investigador una fuente potencial de informaciones respecto de algunos detalles técnicos, incluso para los cabalistas más eruditos. La clasificación sistemática del conocimiento biobibliográfico de la Cábala en el mundo universitario supera

con mucho el pobre saber de los cabalistas en este dominio particular. Actualmente y por vez primera, los universitarios pueden no sólo aprender algo de los cabalistas y de sus obras, sino que pueden también ayudarlos proporcionándoles informaciones sobre los manuscritos o los datos biográficos de cabalistas que de otro modo les habrían sido inaccesibles.

VI. El misticismo judío como tradición experiencial

La impresión que se recibe de una lectura atenta de las descripciones eruditas de la Cábala es que ésta es un sistema de concepciones teosóficas, de creencias diversas y de métodos hermenéuticos. A menudo se presenta la Cábala como un cuerpo de doctrina teórica, más como una gnosís que como una actitud práctica o experiencial con relación a la realidad. Antes de tratar del problema planteado por esta percepción teórica de la Cábala, podría ser útil considerar la manera en que los investigadores modernos ven las etapas anteriores, más antiguas, del misticismo judío.

Scholem ha presentado muchas veces la literatura de los *heikhalot* o de la *Merkavah* como un corpus de enseñanzas místicas que comprende también descripciones de experiencias místicas. Sin embargo, desde comienzos de esta década* algunos investigadores han insistido en la naturaleza no experiencial de diversas obras que forman esta literatura. Algunos, entre ellos E. E. Urbach, han presentado algunas descripciones místicas pertenecientes a la literatura de los *heikhalot* como reelaboraciones de análisis anteriores del Talmud y del Midrash referentes a la experiencia de la revelación del Sinaí²². Según este punto de vista, el enfoque adecuado de esos textos no puede ser más que literario: el descubrimiento de su fuente escrita transforma esos textos aparentemente místicos en elaboraciones literarias de materiales anteriores, perspectiva que ha sido adoptada también por David Halperin²³. Una investigación minuciosa de los manuscritos de los textos de los *heikhalot* llevó a Peter Schäfer a la conclusión de que esas obras son redacciones de tradiciones antiguas, lo que reduce implícitamente la posibilidad de considerarlas descripciones de auténticas

* Este libro se publicó originalmente en 1988. (N. de los T.)

experiencias místicas²⁴. Por el momento, este enfoque «literario» es el dominante.

La etapa siguiente del desarrollo del misticismo judío, el hasidismo asquenazí, ha sido descrito como una «teología esotérica» más que como un movimiento místico²⁵. Existen sin embargo pruebas suficientes para justificar el intento de presentar los aspectos experienciales de esta teología. Las múltiples referencias a las figuras renanas y del norte de Francia como «profetas» y la existencia de técnicas que implican un profundo interés por un misticismo experiencial son una prueba sólida de la existencia de experiencias místicas también entre los autores francoalemanes; pero, una vez más, nadie ha emprendido ese proyecto²⁶.

Algunos investigadores han analizado las estructuras literarias de algunos tratados cabalísticos y se han empeñado en largas discusiones sobre la naturaleza de las Sefirot, sobre el origen del mal, sobre los aspectos femeninos en el mundo divino, etc. Comprender la Cábala equivale, por consiguiente, a comprender sus elementos doctrinales. Este enfoque no es nuevo, está a la orden del día desde el Renacimiento, cuando algunos autores cristianos interesados por las doctrinas ocultas se entregaron al estudio de la Cábala. Para ellos, la Cábala era sobre todo una filosofía oculta cuyo mensaje interior debía ser descifrado, debido a la oscuridad de su terminología y su simbolismo²⁷. Esta actitud fue abrazada también por diversos pensadores de la Ilustración, y fue finalmente adoptada por los modernos investigadores de la Cábala²⁸.

Pero la valoración de la Cábala como algo esencialmente teórico y no práctico es engañosa. A pesar del inmenso corpus impreso de literatura cabalística que trata efectivamente de cuestiones teóricas, una interpretación de la Cábala basada fundamentalmente en ese material es muy problemática, pues éste no puede ser adecuadamente valorado si no se toma en cuenta el que es, en mi opinión, el objetivo último de la Cábala. Según la percepción de los propios cabalistas, esta tradición es en primer lugar práctica y experiencial, y sólo secundariamente teórica. Los aspectos prácticos y experienciales, sin embargo, se encuentran sobre todo en tratados aún en estado de manuscritos que fueron reservados deliberadamente para el uso de unos pocos. Bastará mencionar aquí el conjunto de obras de R. Abraham Abulafia, que incluye varios manuales de técnicas místicas que nunca han sido impresos. Los muchos libros escritos por cabalistas pertenecientes a la escuela de la Cábala extática permanecieron

igualmente como manuscritos, incluido el cuarto pórtico del *Sha'arey Kedushah*, de R. Hayyim Vital, muy influido por esta rama de la Cábala. Otro gran ejemplo de ausencia es el voluminoso *Sefer ha-Meshiv*, texto que comprendía originalmente, así lo creo yo, varios cientos de hojas. A pesar de su influencia sobre la Cábala de Safed, así como sobre el pensamiento sabbatiano, partes substanciales no han sido nunca publicadas y otras, al parecer, se perdieron. Ese libro encierra revelaciones divinas y angélicas así como instrucciones sobre la forma de conseguirlas. Los cabalistas consideraban a la vez el contenido de las revelaciones y las técnicas —que analizaremos más adelante— como demasiado sensibles para ser difundidas entre un público más amplio. Sin embargo, el estudio académico de la Cábala ha descuidado esta obra maestra del misticismo cabalístico.

Otro género fundamental de literatura cabalista que ha pasado casi inadvertido a los investigadores es el inmenso corpus de textos referentes a las bases lógicas de los mandamientos. Como ya he señalado, desde que la Cábala comenzó a convertirse en un fenómeno histórico, los cabalistas han producido un número impresionante de comentarios teosófico-teúrgicos sobre los mandamientos a lo largo de miles de páginas. Sólo un pequeño número de ellos se ha publicado, mientras que la mayor parte sigue todavía en forma manuscrita. Los contenidos de esta área de la Cábala han sido desatendidos por la investigación científica. La publicación y el análisis detallado de este material, que es de gran importancia para una comprensión más profunda del aspecto espiritual de la Cábala, podría contribuir a un cambio en nuestra percepción de esta doctrina: de una visión teórica a otra más práctica y experiencial. Al cumplir los mandamientos con sus intenciones cabalísticas, el cabalista no actuaba solamente según un ritual prescrito y fijo, sino que vivía también una experiencia particular de participación en la vida divina y de acción sobre ella. Esta afirmación puede ilustrarse fácilmente por un mandamiento específico y muy común: la oración. Aunque ese mandamiento particular haya sido analizado más que ningún otro, varios comentarios cabalísticos sobre la oración están todavía en manuscritos, ignorados por los investigadores que han estudiado la oración mística en el judaísmo. Incluso montones de comentarios sobre el libro de oración —algunos de los cuales son de gran interés, como los de Moisés Cordovero o Naftalí Hirtz Treves— han permanecido fuera del alcance de los diversos estudios sobre

la oración. Esta negligencia ha afectado a gran parte de la literatura cabalística y contribuyó a la formación de una imagen unilateral de la naturaleza de la Cábala. Además, análisis apropiados de este tipo de literatura podrían catalizar una transformación interesante de nuestra visión del papel desempeñado por el elemento teórico de la literatura cabalística en la vida mística de los cabalistas.

Siendo en su mayor parte una topografía del mundo divino, esta literatura teórica sirvió más de plano que de descripción especulativa. Los planos, como se sabe, están destinados a ayudar a un individuo a realizar un viaje; ahora bien, para los cabalistas, la experiencia mística era un viaje. Aunque no puedo asegurar que cada obra «teórica» haya servido efectivamente para eso, éste parece haber sido el objetivo principal de la mayor parte de esa literatura. Supongo también que hubo cabalistas que no emprendieron jamás viajes místicos, sino que se contentaron con recoger, clasificar y luego describir el material surgido de la labor de sus predecesores o de sus colegas, exactamente como se puede dibujar un plano sin haber visto nunca realmente el territorio dibujado. Aparte de esta reserva, sin embargo, una concepción orgánica de los diversos corpus de la literatura cabalística podría revelar afinidades inesperadas entre géneros literarios aparentemente dispares. Así, por ejemplo, los comentarios sobre las diez Sefirot podrían servir de ayuda al cumplimiento de los mandamientos o de la oración con la intención cabalística requerida.

VII. La Cábala: ¿una repercusión gnóstica?

Finalmente, pueden ser necesarias algunas observaciones históricas. La teoría de Scholem respecto de la emergencia de la Cábala en Provenza se basa en la hipótesis de que este fenómeno religioso era el resultado de una fusión de antiguos motivos o tradiciones gnósticas con la filosofía neoplatónica²⁹. Esta hipótesis nunca se ha fundamentado con un estudio independiente de la cuestión, aunque Scholem se haya referido a lo que él consideraba paralelos entre el material cabalístico antiguo —sobre todo el *Sefer ha-Bahir*— y motivos gnósticos. Sin embargo, estos últimos no fueron sino raramente abordados en detalle³⁰, y queda la impresión de que Scholem consideraba estos «nuevos» elementos de la versión cabalística del judaísmo como tradiciones antiguas que se habrían infiltrado en los

círculos judíos y que, transmitidos esotéricamente en el interior de esos círculos cerrados, salieron de nuevo a la superficie en la Provenza de finales del siglo XII, donde se combinaron con conceptos neoplatónicos. Esta concepción de la aparición de las teorías de la Cábala deja en principio lugar a contribuciones procedentes de estratos anteriores del pensamiento judío: Talmud y Midrash, literatura de los *heikhalot*, *piyyut* [poesía], filosofía judía y, por último, hasidismo asquenazí. Pero, prácticamente, ninguna de ellas ha sido considerada una fuente principal de los elementos que constituyen la fisonomía particular del fenómeno cabalístico; la Cábala fue considerada principalmente como el resultado de una intrusión de ideas nuevas que reinterpretaban el judaísmo rabínico según categorías religiosas comparativamente ajenas a la literatura del judaísmo clásico. Los esfuerzos de Scholem se dirigieron pues al descubrimiento de los conceptos gnósticos y neoplatónicos que subyacían en la Cábala primitiva. Aunque la considerara un fenómeno judío, se esforzaba por explicar que sus raíces pertenecían a universos intelectuales no judíos³¹. Se trata, *mutatis mutandis*, de una versión mucho más elaborada y documentada de la perspectiva de Adolphe Franck y Heinrich Graetz.

La visión de la Cábala como un gnosticismo judío es una secuela orgánica de la comprensión de Scholem de la literatura de los *heikhalot* como un fenómeno «gnóstico». Esta «gnostificación» del misticismo judío —que se prolongó luego en la visión de Scholem sobre el sabbataísmo— se produjo en un clima intelectual particular en el seno del cual los trabajos de Hans Jonas comenzaban a ejercer una gran influencia. Vale la pena examinar las relaciones entre gnosticismo y misticismo judío con relación a los estudios modernos sobre el gnosticismo. La investigación emprendida en décadas recientes parece haber inaugurado un enfoque nuevo en cuanto al problema largamente debatido del origen del pensamiento gnóstico. Mucho más que los investigadores de la primera mitad del siglo XX, los investigadores contemporáneos en el campo del gnosticismo se refieren a una influencia judía sobre la literatura gnóstica naciente. Los estudios de Gilles Quispel³², George MacRae³³, B. Pearson³⁴, Gedaliahu Stroumsa³⁵ y Jarl Fossum³⁶ han modificado las antiguas explicaciones irano-egipcio-griegas del gnosticismo³⁷. El significado, de un gran alcance potencial, de estos estudios modernos para la historia del misticismo judío todavía no se ha percibido. La idea según la cual mitologemas judíos habrían ejercido una influencia sobre la antigua literatura gnóstica, y no

a la inversa, autoriza una hipótesis enteramente diferente para las fuentes de la Cábala.

Si los paralelos observados por Scholem son en realidad algo más que semejanzas accidentales y reflejan afinidades históricas, yo propondría entonces otra explicación: antiguos motivos judíos que penetraron en textos gnósticos siguieron siendo al mismo tiempo patrimonio del pensamiento judío y siguieron transmitiéndose en círculos judíos, proporcionando en última instancia el marco conceptual de la Cábala. Esta teoría postula una larga serie de lazos que no pueden ser probados por los textos judíos que han sobrevivido; sin embargo, la dificultad es la misma si se acepta la teoría de Scholem que afirma que los primeros documentos cabalísticos proceden de antiguas tradiciones gnósticas. Además, la idea de que los pretendidos elementos gnósticos que fueron los factores determinantes de la formación de la Cábala primitiva eran originalmente no judíos no puede explicar por qué los judíos estuvieron en general interesados en absorberlos y cómo llegaron a ser entendidos como la interpretación esotérica del judaísmo. Lo que es más, si esa metamorfosis tuvo lugar efectivamente en la Antigüedad y permaneció con un carácter subterráneo, es poco razonable creer que los primeros cabalistas, algunos de los cuales eran miembros de la institución rabínica, hubiesen estado preparados para aceptar esas tradiciones como interpretación autorizada de los textos judíos. Expertos en los textos como R. Abraham ben David, Nahmánides o R. Salomón ben Abraham ibn Adret difícilmente pueden pasar por pensadores ingenuos que hubiesen aceptado, como núcleo místico del judaísmo, tradiciones que en principio no hubieran tenido un vínculo con él. Esa eventualidad habría sido muy poco característica de esos hombres, y esta interpretación es realmente extraña.

Sin embargo, se puede suponer que, si los motivos transmitidos en esos círculos desconocidos formaban parte de una antigua *Weltanschauung*, su afinidad con la mentalidad rabínica habría sido más orgánica y habrían sido más fácilmente absorbidos en el molde místico del judaísmo. Siguiendo esta hipótesis, no necesitamos dar cuenta de por qué los judíos antiguos adoptaron doctrinas gnósticas, las transmitieron y, finalmente, no nos es necesario explicar cómo ese judaísmo «gnóstico» fue resucitado en la Edad Media por autoridades judías conservadoras. Además, el intento de estudiar el misticismo judío siguiendo las líneas que he propuesto tiene una ventaja metodológica manifiesta: postula una evolución

relativamente orgánica del misticismo judío que puede ser demostrada utilizando el material hebreo que se encuentra en los diversos estratos de la literatura judía y que, por consiguiente, puede también ser rechazada por el análisis filológico o histórico de los textos. Es evidente que mi propuesta está en consonancia con varias afirmaciones de los propios cabalistas, que han afirmado repetidamente que la Cábala es una antigua tradición auténtica que constituye una interpretación esotérica del judaísmo. Esta autopercepción ha sido sistemáticamente desdeñada por la investigación moderna de la Cábala, sin ningún análisis detallado. La comprensión tradicional de la Cábala necesita, pues, ser atentamente valorada de nuevo y verificada teniendo en cuenta los descubrimientos realizados en los dominios vecinos del gnosticismo, el Midrash y el Talmud. Todos esos tipos de literatura podrían proporcionar un material útil para lo que yo creo que es un crecimiento silencioso del antiguo esoterismo judío. No propongo abandonar el material gnóstico, sino examinarlo para extraer de él la prueba de la existencia de ideas judías que fueron parcial o totalmente abandonadas por los textos judíos antiguos. Pero el esfuerzo más serio debe dedicarse a los textos judíos, que hay que inspeccionar meticulosamente como fuentes pertinentes para motivos místicos o míticos posteriores.

VIII. Estimación para una reconstrucción

Las afinidades entre los conceptos cabalísticos, sobre todo los que tienen un carácter teosófico, y el antiguo material judío son importantes por más de una razón. Pueden, por una parte, proporcionar la prueba de la antigüedad de algunas ideas cabalísticas, como he señalado; pero además, los tratados místicos medievales, según parece, desarrollaron antiguos conceptos que pueden, a fin de cuentas, proporcionar claves importantes para una mejor comprensión de su significado o de las estructuras a las que fueron incorporados. La Cábala teosófica es, globalmente, la exposición sistemática de una cosmovisión que supera las elaboraciones fragmentarias de cuestiones teológicas en el Talmud y el Midrash o en la literatura gnóstica. Si la Cábala ha conservado algún material ligado históricamente a concepciones judías antiguas que todavía se pueden detectar en los textos antiguos, es posible también que la literatura rabínica

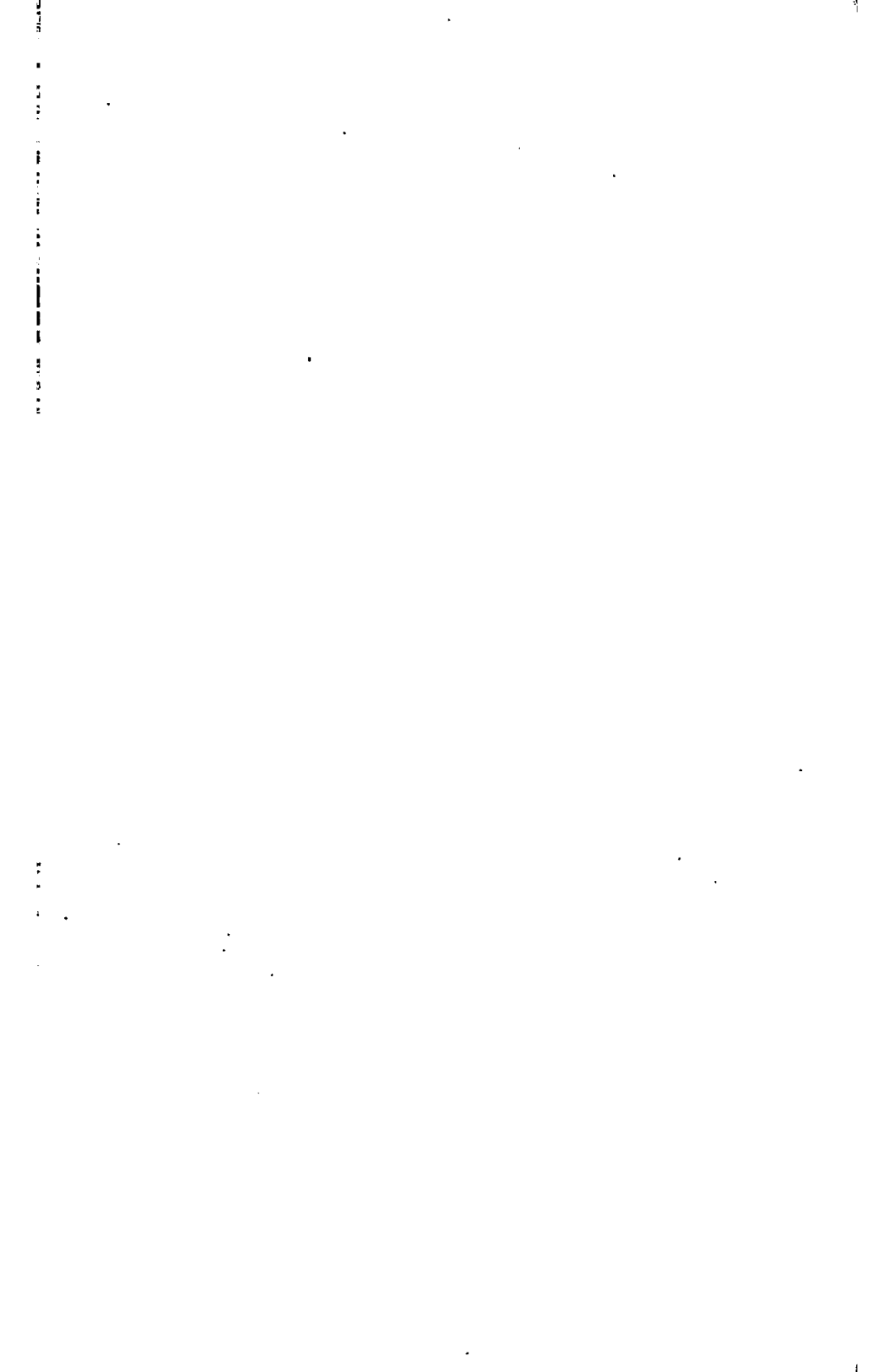
primitiva haya conservado otro material antiguo que no ha sobrevivido en otros corpus literarios. Se trata de una suposición muy hipotética, pero no se puede rechazar sin un examen más profundo.

Sobre la base de una serie de estudios publicados en estos últimos años, quiero proponer lo que se denomina un enfoque reconstruccionista. Se lo puede describir como el intento de utilizar las estructuras conceptuales más elaboradas de la Cábala con el propósito de examinar diversos motivos antiguos y organizarlos en forma de estructuras coherentes³⁸. Este planteamiento se basa en el supuesto de que no son solamente motivos de origen antiguo, sin relación unos con otros, los que llegaron a la Cábala medieval, sino también estructuras más complejas que no sobrevivieron en otros textos. El empleo de la literatura cabalística como fuente de materiales que podrían contribuir a una mejor comprensión de motivos particulares y como fuente de inspiración para construir estructuras más vastas a fin de permitir una comprensión más amplia del misticismo antiguo es ciertamente complicado y sólo se debe intentar con la mayor precaución. Un examen prudente y meticuloso del material cabalístico y de las tradiciones precabalistas podría aportar resultados significativos. Pero si se supone que los antiguos místicos judíos que ejercieron cierta influencia sobre el gnosticismo estaban en posesión de una noción más compleja de la realidad divina y de la tradición judía, sin embargo, sólo raramente se encuentran análisis más elaborados de estos temas en los textos antiguos. Supongo que, probablemente, la Cábala conservó algunas estructuras conceptuales antiguas que proporcionan una visión más unitaria de textos y de motivos de otro modo sin relación y a veces ininteligibles. Este enfoque reconstruccionista atañe especialmente a los textos precabalísticos, cuya interpretación puede ser mejorada aplicando sobre un texto antiguo una estructura conceptual hasta ahí inespereada. La pertinencia de este método es indirectamente importante para la cuestión de la antigüedad de la Cábala. La posibilidad de aproximarse a algún material antiguo con ayuda de modos de pensamiento conservados en la Cábala podría demostrar que esta tradición no solamente utiliza motivos más antiguos, sino que prolonga también modelos intelectuales más globales.

No puedo ilustrar aquí este enfoque metodológico, pero lo he utilizado en varios artículos en los que he tratado de mostrar que las percepciones antropomórficas del mundo angélico³⁹ y de la Torá⁴⁰ conservadas

de forma más explícita y más elaborada en la Cábala pueden aclarar nuestra comprensión de los antiguos textos midráshicos, talmúdicos y gnósticos, así como algunas observaciones que se encuentran en la literatura de los *heikhalot*. Igualmente, la identificación cabalística de Metatrón con el «*anthropos* celestial» se ve corroborada por varios textos antiguos que reflejan la existencia de una noción de la ascensión de Enoc como el retorno al estado perdido de Adán, considerado como *anthropos* cósmico⁴¹.

El tratamiento de los temas que siguen se realiza de acuerdo con el enfoque descrito anteriormente⁴². Examinaré las fuentes judías antiguas a la hora de estudiar tanto las actitudes conceptuales de la Cábala como las técnicas místicas que utiliza. Esta tarea no es de ningún modo fácil; el material potencialmente útil está disperso en cientos de tratados, comprendida la literatura talmúdica, midráshica y poética, en hebreo, así como en obras apócrifas en diversas lenguas. El principal escollo no reside sin embargo en esta enorme cantidad de material, sino en el hecho de que, hasta ahora, se ha estudiado de una manera peculiar: los elementos míticos inherentes a sus estructuras conceptuales han sido ignorados por los análisis académicos, que prefieren por regla general una reconstrucción no mítica en armonía con las tendencias teológicas que prevalecen en los enfoques racionalistas del judaísmo, propios de la *Wissenschaft des Judentums*. Sin una comprensión nueva de los motivos y las concepciones místicas, míticas y teúrgicas, o de las estructuras intelectuales más amplias presentes en la literatura judía antigua y de la alta Edad Media, la Cábala está condenada a seguir siendo una revolución medieval que explotó enigmáticamente en el seno de centros rabínicos «no míticos»⁴³. Por romántica y seductora que pueda ser esa explicación, no toma seriamente en cuenta la tendencia conservadora de la mentalidad rabínica y su perspicacia crítica hacia los textos; como tampoco la evaluación académica de la Cábala, que ve en ella una novedad, es capaz de explicar cómo llegó a ser aceptada —primero por algunos círculos de elite, después por un público más amplio— sin oposición significativa durante los primeros cien años que siguieron a su aparición como fenómeno histórico y con sólo algunas protestas limitadas e ineficaces después del siglo xv⁴⁴. Parece que existe una inmensa grieta en la valoración de la Cábala entre su recepción popular en tanto que antigua tradición auténticamente judía y esotérica y el desencanto universitario de ese fenómeno considerado como la intrusión del gnosticismo y el neoplatonismo bajo el engañoso disfraz de un judaísmo esotérico.



Capítulo 3

Las variedades de *devekut* en el misticismo judío

Si el misticismo es la quintaesencia de la religión, la quintaesencia del misticismo es la experiencia de la unión con Dios. La intensificación de la vida religiosa que caracteriza a la mayor parte de las formas de misticismo culmina a veces en experiencias paranormales cuya expresión literaria aparece en descripciones de relaciones unitivas con seres supramundanos y a veces, en última instancia, con el mismo Dios. Sin tomar partido en la controversia respecto de la naturaleza última de la experiencia mística como tal, un examen minucioso de su expresión en el medio literario revela formas más bien limitadas de articulación semántica: imaginaria erótica, proposiciones noéticas y fórmulas unitivas constituyen la mayor parte del contenido de dichas descripciones.

Emanando de la terminología religiosa corriente o de textos filosóficos, estos enunciados tratan de transmitir una experiencia que sobrepasa los estados ordinarios de la conciencia. La suposición, implícita o explícita, de que estos documentos describen experiencias que trascienden la conciencia normal es generalmente admitida tanto por los místicos como por los investigadores del misticismo. Sin embargo, estos últimos han prestado poca atención a las implicaciones de tal suposición para el estudio de la experiencia mística. En el mejor de los casos, el testimonio de un místico es un velo que cubre un proceso psíquico que como tal debe permanecer fuera del campo de los estudios textuales. En el peor, refleja convenciones propias de su medio social y religioso, y puede ser útil para la comprensión de sus parámetros intelectuales.

Estoy convencido de que los acercamientos psicológicos o psicoanalíticos a los textos místicos deben emprenderse con precaución, dada la tendencia reduccionista inherente a sus técnicas hermenéuticas. Las posibilidades de éxito de la reconstrucción de la naturaleza de una experiencia mística a partir de los textos se aproximan a cero. Como los componentes de esta experiencia —la psique humana, las condiciones internas y externas y los aspectos divinos que intervienen en la experiencia— son

más bien inestables o incomprensibles, o ambas cosas a la vez, toda reconstrucción es esencialmente una aproximación basada más en los presupuestos y las tendencias del investigador que en una combinación de los componentes auténticos de la experiencia original'.

De ello resulta que los procesos psicológicos descritos por la literatura mística como experiencias unitivas están fuera del campo de la investigación científica. En consecuencia, el investigador que realice una comparación seria entre varios místicos, aunque éstos pertenezcan al mismo grupo religioso, deberá limitarse a un análisis de sus motivos, ideas y fuentes, negándose a toda deducción relativa a las semejanzas o diferencias entre las experiencias efectivas. Otra consecuencia importante es que los intentos de caracterizar las experiencias místicas en una religión cualquiera deben limitarse a las expresiones que se encuentran solamente en el corpus literario de esa religión, sin intentar deducir de ellas la tipología de las experiencias mismas.

Los planteamientos textuales y comparativos de la imaginería unitiva, a diferencia de las inciertas discusiones sobre la «naturaleza» de la experiencia unitiva, son más que un ejercicio de estilo. Esos planteamientos, aunque eviten deliberadamente definir los procesos psíquicos, trascienden por una parte la simple interpretación literaria al centrar su atención sobre la percepción que el místico tiene de sí mismo, y, por otra, trascienden las categorías sociológicas y religiosas admitidas a la vez por el místico y por su medio intelectual. Doy por supuesto que la influencia consciente o inconsciente de las estructuras intelectuales previas del místico se discierne mejor en la forma de expresión escrita de la experiencia unitiva que él se atribuye que en el contenido de esa experiencia misma. Por consiguiente, hay que dejar más lugar a la hermenéutica y la historia de las ideas que a la psicología o al psicoanálisis. Una vez más, sin negar los aspectos psicológicos u ontológicos de la unión mística, el interés principal del estudio debe apuntar a su manifestación más que a su esencia íntima.

Mi argumentación contra la posibilidad de reconstrucción de la experiencia unitiva, o de cualquier experiencia en general, no se aplica al estudio del misticismo como totalidad. En tanto se trata de trayectoria mística, incluidos temas como las técnicas místicas, las revelaciones o los sistemas teosóficos, creo que podemos beneficiarnos en una medida mucho mayor de los enfoques psicológicos y teológicos. Cuanto menos de-

pendan los materiales que deben ser analizados de experiencias momentáneas, de rasgos relacionados con la idiosincrasia del místico o de estados de conciencia completamente anómalos o paranormales, mayor será la posibilidad de que puedan ser articulados con éxito en individuos que viven en niveles psicológicos relativamente «normales». Una vez más, el argumento aportado contra la proyección de las confesiones que siguen a la experiencia de la *unio mystica* sobre la propia experiencia está en cierto sentido unido al famoso argumento de la «inefabilidad» aducido por los propios místicos. Que ese género de experiencia sea o no indescribible está fuera de mi línea de argumentación, puesto que propongo evitar el uso de las descripciones para reconstruir una experiencia en la medida en que es definida como una unión mística, aunque los místicos sostengan que esas descripciones son conformes a su experiencia.

Ilustremos brevemente las complejidades derivadas de las deducciones que se pueden hacer a partir de textos que describen la naturaleza de las experiencias. Dos estados diferentes de *unio mystica* pueden ser expresados por una misma frase sacada de un mismo texto sagrado, mientras que experiencias semejantes pueden ser expresadas de formas diversas a causa de las diferencias entre las fuentes literarias accesibles al místico. Debemos por lo tanto ser conscientes del hecho de que cascarones idénticos pueden albergar núcleos diferentes, lo mismo que un mismo núcleo puede a veces ocultarse en envolturas distintas. Por más de una razón, el estudio del misticismo es semejante al intento de imaginar el contenido de una concha cuyo interior no ha sido visto jamás por el investigador.

La actitud escéptica en lo que concierne a la posibilidad de reconstruir plenamente el sentido de las experiencias místicas implica también una actitud vacilante respecto de un enfoque que sobrestima la importancia de los elementos tradicionales para la aparición de estas experiencias². Sin negar el hecho probable de que el místico está a veces condicionado por imágenes, conceptos y diversos *realia* que podrían modelar efectivamente su experiencia, mientras que en otras ocasiones dicha experiencia carece de forma³, pienso que su efecto incide más en su modo de expresión que en la naturaleza de la propia experiencia. Poner el acento en los elementos que preceden a la experiencia y que le darán forma es esencialmente una tentativa implícita de clarificarla suprimiendo su misterio, y como ha dicho Eliade sucintamente⁴, «clarificar suprimiendo el misterio no sirve a la hermenéutica»⁵. O, por decirlo en los términos de Paul Ricœur: «Otra

razón para recurrir a la exégesis más que a la teología es que nos invita a no separar las figuras de Dios de la forma del discurso en el que esas figuras aparecen [...]. Porque la designación de Dios es diferente en cada caso»⁶.

Un tema importante que se debe tener en cuenta en el contexto del análisis de las técnicas místicas es la estrecha afinidad entre los elementos que preceden a la experiencia y el contenido de la experiencia. Como propuse anteriormente, hay una gran posibilidad de que factores teológicos y sociológicos se introduzcan en la experiencia mística. Me inclino, no obstante, a insistir en el carácter central del texto frente a la variedad de los motivos teológicos posibles que pudieran ser invocados para la comprensión de un determinado fenómeno místico. Sin embargo, la actitud cauta hacia el hecho de atribuir una función central a los elementos que preceden a la experiencia es superflua en el caso específico de las técnicas místicas. En las ocasiones en que sabemos con certeza que un determinado místico ha empleado técnicas particulares para provocar una experiencia mística, es metódicamente admisible servirnos de los componentes de las técnicas empleadas para comprender mejor el contenido del texto. Propongo este enfoque debido a la proximidad inmediata entre una técnica determinada y la experiencia misma, lo que hace de la primera un factor potencial que ha modelado la conciencia del místico en el momento crucial de la experiencia.

Comenzaré mi análisis de las concepciones cabalísticas de la experiencia mística por una breve exposición terminológica.

I. La *devekut*: una ojeada histórica

Adherirse a Dios es un imperativo bíblico explícito; su recurrencia múltiple en el Pentateuco indica claramente la importancia otorgada a este mandamiento⁷. Sin embargo, menos claro es el sentido preciso de esta adhesión; dada la naturaleza numinosa de lo divino a los ojos de los judíos de la Biblia, es improbable que el verbo *dbq* se refiera a una unión o una «simple» comunión entre el hombre y la esencia divina. Podemos suponer que esta conminación debe ser considerada como una solicitud de devoción respecto de la voluntad divina o hacia la ley promulgada por la revelación divina. Así entendida, la *devekut* implica una actitud más bien

activa, una apelación dirigida al judío para que consolide el vínculo entre él y Dios. Se suponía que la elite se adhería a las vías de Dios o a sus atributos por medio de diversas versiones de la *imitatio Dei*⁸, mientras que el vulgo no podía participar en esta adhesión sino de forma indirecta.

Una cierta reserva frente a las implicaciones místicas de este término aparece de manera evidente en algunos pasajes talmúdicos y midráshicos que, según A. J. Heschel, proceden de la escuela de R. Ismael, en los que la *devekut* es interpretada en términos de cumplimiento de los deberes piadosos, como el hecho de dar a la hija en matrimonio a un estudioso de las Escrituras. Por otra parte, R. 'Akiva, contemporáneo de R. Ismael, es considerado responsable de una percepción mística de la adhesión, pues declaró: «“Pero vosotros que os adherís al Señor vuestro Dios” —que literalmente os adherís»⁹. El uso de la palabra *manash* (literalmente) es curioso en este contexto; sugiere una interpretación manifiestamente mística, que se ve corroborada, según Heschel, por otro pasaje que se encuentra en la misma fuente talmúdica¹⁰. Rav, un *amora* de tendencias místicas que tendía a seguir las opiniones de R. 'Akiva, indica que el mismo versículo del Deuteronomio se refiere a la adhesión de «dos [palmeras] datileras»¹¹. Según el contexto, podemos considerar que la adhesión es una forma más estrecha de contacto que la «sujeción», tal como lo ilustra el contacto de una pulsera con un brazo de mujer. Aunque, al parecer, la *devekut* no puede ser considerada aquí una unión mística en el sentido más fuerte, parece sin embargo implicar un contacto real entre dos entidades más que una simple sujeción del devoto a Dios. Según R. Eleazar: «El espíritu divino permanecerá con seguridad junto a aquel que se adhiere a la presencia divina»¹². Este texto presupone la posibilidad de adherirse a la *Shekhinah*; el contexto no permite decir si esta entidad es idéntica a Dios o debe ser entendida como su manifestación. Aunque esta última posibilidad es la interpretación más plausible, asumiendo una cierta independencia de la *Shekhinah* con respecto a Dios, la *Shekhinah* debe ser considerada, sin embargo, una entidad divina, y el hecho de poder adherirse a ella fue negado en otros textos rabínicos clásicos.

Un joven contemporáneo de R. 'Akiva, Numenio de Apamea (en Siria), está considerado una de las dos fuentes de la concepción de la unión mística de Plotino¹³. La otra es directa o indirectamente judía, como ha propuesto E. R. Dodds¹⁴. Como se sabe, Numenio estaba informado de las concepciones judías; es razonable pensar que no sólo el pensamiento

de Filón¹⁵ fue la fuente de la concepción de Numenio, sino también conceptos relacionados con R. 'Akiva, que estaba próximo a Numenio en el espacio y en el tiempo¹⁶. El hecho de que una cierta visión mística de la *devekut* aparezca también en textos rabínicos y filonianos¹⁷ parece indicar una fuente común. Esta concepción antigua y presumiblemente judía podría haber influido en Numenio y Plotino.

En textos judíos medievales y postmedievales se proponen interpretaciones explícitamente místicas de la *devekut*. Varios de esos textos podrían relatar experiencias místicas reales y probablemente unitivas. Otros podrían representar intentos exegéticos de interpretar los textos sagrados. No hay modo de confirmar o negar la posibilidad de que tales tipos de experiencias hayan existido entre los judíos incluso antes de la aparición de pruebas escritas de experiencias unitivas. El hecho de que esa atestación escrita no haya aparecido, sin embargo, sino después de la eclosión de la terminología filosófica demuestra que los conceptos filosóficos fueron un instrumento utilizado habitualmente por los místicos para formular sus experiencias. Quiero proponer una tipología de los conceptos e imágenes empleados para comunicar la percepción unitiva de la experiencia mística que mostrará la extensión de la nomenclatura teológica en este dominio. Podemos distinguir tres tipos principales de terminología de la *devekut*: aristotélico, neoplatónico y hermético, según el corpus específico de literaturas especulativas que generaron los diferentes modelos.

1. La terminología aristotélica proporciona especialmente conceptos para lo que se denominaba «unión intelectual». Según la epistemología aristotélica, el conocedor y lo conocido —o el intelecto y lo inteligible— son uno durante el acto de conocimiento. Y esto es cierto tanto del acto de intelección humano como del divino. Es lógico suponer que el acto de intelección en el que Dios es objeto del intelecto humano equivale a lo que se denomina «unión mística».

Esta concepción de la intelección impregnaba todas las escuelas aristotélicas, ya fueran griegas, árabes, judías o cristianas¹⁸. De primera importancia para el desarrollo de la Cábala fueron las nociones unitivas de la intelección (unión con el Intelecto agente o con Dios), discutidas por pensadores judíos y árabes como Maimónides, Samuel ibn Tibbon, Avicena, Abubaker, Ibn Bajja y Averroes¹⁹. Sin embargo debemos señalar que la posibilidad de la unión (de la «conjunción») con entidades inmateriales (los «intelectos separados»), por no decir con Dios, era un tema pro-

blemático en esas fuentes. Los textos pertinentes de estos filósofos fueron traducidos al hebreo y representan etapas importantes del pensamiento judío; algunos cabalistas que los estudiaron o que estuvieron en contacto personal con uno de esos pensadores, Ibn Tibbon, absorbieron y adoptaron el léxico filosófico aristotélico. Como veremos más adelante, se pueden seguir las huellas de toda una tradición relativa a la unión intelectual desde los primeros documentos cabalísticos de Gerona hasta el hasidismo. La influencia de la terminología aristotélica es, sin embargo, más evidente en la Cábala extática que en todas las demás ramas de esta tradición. Esta terminología se transparenta igualmente cuando están en juego descripciones de formas extremas de unión, mucho más que en el caso en el que se significa la simple comunión o sujeción. Por consiguiente, al menos en lo que concierne a la mística judía, el pensamiento aristotélico contribuyó de una manera esencial a la emergencia de la terminología mística, contribución paralela a la del platonismo y tal vez incluso mayor. La comparación general de la mística judía con la del islam y la del cristianismo parece confirmar que, en la primera, el papel desempeñado por la terminología «intelectual» supera con mucho la importancia de esta terminología en las dos últimas.

2. Otra fuente importante de motivos, conceptos y términos que proporcionaron un material significativo al misticismo judío medieval fue el neoplatonismo, que se interesaba especialmente en la unión del alma humana con su raíz, el alma universal, o a veces con Dios. Signos típicos de la penetración del pensamiento neoplatónico son la mención de la transformación del alma particular en el alma universal y la ascensión del alma o su retorno, situados en el centro de la experiencia mística. Una vez más, como había ocurrido con la terminología aristotélica, el neoplatonismo llegó a los místicos judíos por medio de los filósofos árabes, judíos, o, más raramente, cristianos. Su influencia es fácilmente reconocible empezando por la Cábala gerundense y continuando por el hasidismo. La profunda significación religiosa de esta forma de filosofía para el misticismo ya ha sido reconocida en el caso de las místicas islámica y cristiana, y la Cábala comparte plenamente con esos sistemas místicos un intenso interés por el neoplatonismo.

3. La última gran fuente terminológica utilizada para describir las experiencias místicas es un corpus indefinido de escritos especulativos que incluyen tratados neoplatónicos y herméticos, y que dan muestras de una

fuerte inclinación hacia la magia, ampliamente conocida también como teúrgia. Según varias obras antiguas, incluyendo una parte del corpus hermético y los escritos de Jámblico y de Proclo, podemos atraer a los espíritus de los dioses aquí abajo a estatuas realizadas por artistas humanos, espíritus que entran luego en comunicación con los hombres. A veces, según estas concepciones mágicas, esos espíritus pueden introducirse en el mismo mago y tomar posesión de él²⁰. Estas experiencias se realizaban por medio de ciertos dispositivos técnicos: hechizos, fumigaciones, etc. El contacto entre el mago y los seres superiores se obtenía, pues, no por su ascenso hacia ellos, sino más bien atrayendo a éstos al dominio inferior. Este «descenso» mágico se convirtió progresivamente en un misticismo de descenso, en el que los espíritus superiores —designados generalmente por el término *nishanuiut*, seres espirituales— eran atraídos por los místicos hacia sí, alcanzando por este medio una unión mística²¹. El descenso de esos seres espirituales estaba asegurado por prácticas detalladas, sobre todo por la combinación de letras y por su recitación, como en la Cábala extática, o por la concentración del pensamiento y la orientación del corazón en el momento de cumplir los mandamientos, como en el hasidismo.

Aunque los diversos tipos de terminología citados reflejan diferentes concepciones metafísicas y penetraron en los textos judíos a partir de fuentes diversas, más de una vez sus influencias se mezclaron. Abraham Abulafia, que estaba interesado sobre todo en las ideas aristotélicas y herméticas, fue influido también por el neoplatonismo; sucede lo mismo con R. Moisés Cordovero y la mística hasídica. No podemos hablar, pues, de tres interpretaciones independientes de la *devekut* presentadas en textos místicos distintos, sino de la interacción de tres grandes sistemas terminológicos en el material místico judío. Se suponía que las experiencias relatadas por medio de esas terminologías tendían un puente entre el hombre —especialmente sus facultades espirituales— y Dios de forma bastante radical.

La primacía de la terminología filosófica en los relatos cabalísticos de experiencia mística es un indicador significativo de la fecundación del misticismo judío por concepciones extranjeras. Un sector importante del misticismo medieval estuvo poderosamente influido por motivos y conceptos que transformaron substancialmente el lenguaje del judaísmo para expresar la relación del hombre con la Divinidad. Aparte de las fuentes filosóficas de esta terminología, se produjo sin embargo un cambio

importante cuando ésta fue absorbida por los círculos cabalísticos. La literatura filosófica es pobre cuando se trata de describir experiencias personales interpretadas por medio de una terminología especulativa, aunque haya algunos ejemplos —como Plotino o Porfirio— que son excepciones que confirman la regla. En la Cábala encontramos no sólo disertaciones teóricas sobre la posibilidad de la unión con Dios, las Sefirot o el Intelecto agente, sino también descripciones de experiencias espirituales que fueron interpretadas ocasionalmente con ayuda de términos filosóficos. La Cábala trataba así de espiritualizar el pensamiento filosófico descifrando las experiencias místicas personales según conceptos especulativos que se tradujeron en los términos del pensamiento aristotélico o neoplatónico. Para algunos cabalistas, la definición de la profecía formulada por Maimónides era mucho más que un enunciado filosófico respecto del proceso profético; era la descripción de un contacto místico con una entidad superior. La filosofía sirve no sólo de disciplina basada en la física y la psicología, sino que ofrece también al cabalista extático una mejor comprensión de sus propias experiencias; en lugar de tratar de cuestiones «objetivas», los términos filosóficos fueron aplicados a veces por los cabalistas a procesos «subjetivos». El resultado de esta metamorfosis fue la atenuación de la carga «racional» ligada a esos términos; como veremos más adelante, la expresión «adhesión del pensamiento» encierra, en los primeros textos cabalísticos, connotaciones emocionales que se refuerzan en los textos hasídicos tardíos.

Analicemos dos ejemplos fundamentales referentes a la terminología filosófica que ya habían penetrado en los documentos cabalísticos antiguos: la terminología neoplatónica y la «adhesión del pensamiento».

II. La *devekut*: las influencias neoplatónicas

El antiguo material cabalístico referente a la relación entre el alma humana y las entidades superiores refleja una influencia evidente del pensamiento neoplatónico. El cuadro de ese proceso esbozado por R. 'Ezra de Gerona ilustra perfectamente esta tendencia²²:

El justo provoca la ascensión de su alma pura y sin falta [hasta que alcanza] la santa alma de arriba²³ [y] ella [el alma humana] se une con ella [el alma celes-

tial] y conoce las cosas futuras²⁴. De esta forma actuaba el profeta, pues la tendencia al mal no tenía ningún poder sobre él para separarle del alma celestial. Así, el alma del profeta estaba unida al alma celestial en una unión completa.

Los términos utilizados aquí para designar la experiencia unitiva merecen un examen atento: el cabalista emplea los verbos *hityaḥed* e *hitaḥed*, y el nombre *yihud*, que deben ser traducidos por «unido» y «unión». La mención del adjetivo «completa», que califica la «unión», indica claramente la intención del autor: dar cuenta del estado de fusión total alcanzado por el alma del justo o del profeta. Mejor que el uso de la palabra *devekut*, que es ambigua y susceptible de diversas interpretaciones, *hityaḥed-hitaḥed* indicaría, al parecer, que las experiencias de esas antiguas figuras se relacionaban con la unión mística. En efecto, podemos considerar este pasaje como un ejemplo interesante de la imbricación de dos tipos de unión: la unión de tipo óntico, designada explícitamente por la fórmula «unión completa», y la unión de tipo «epistémico», implícita en la transmisión del conocimiento del alma celestial al alma humana²⁵. La misma problemática se transparenta también en Naḥmánides, contemporáneo más joven de R. 'Ezra. Afirma que el alma humana, «por su agudeza²⁶, se adherirá al intelecto separado y orientará [su intención] hacia él; y esta persona será llamada profeta, puesto que profetiza»²⁷.

La profecía está aquí explícitamente ligada al estado de adhesión al Intelecto superior²⁸. Parece posible seguir la huella del tipo específico de neoplatonismo representado en este texto. Justo antes del pasaje anteriormente citado, R. 'Ezra escribe²⁹ que «el hombre está compuesto de todas las cosas³⁰ y que su alma está unida al alma celestial». El cabalista considera la conjunción entre esas dos almas como un estado natural que facilita la unión entre ellas después de la ascensión del alma humana. Esta concepción de la existencia de un vínculo fundamental incluso después de la separación entre el alma individual y el alma celestial refleja al parecer la teoría de Plotino concerniente a la presencia del alma universal en el seno de los individuos. Dada esta afinidad natural, la realización de una fusión completa no tiene nada de excepcional.

La descripción de R. 'Ezra contiene connotaciones neoplatónicas explícitas; el «alma celestial» ocupa el lugar del «alma universal» del neoplatonismo; alma universal a la que el alma humana se adhiere por un acto de ascensión. Veamos otro ejemplo que retoma en parte varios motivos

que hemos encontrado en las citas precedentes. R. Menaḥem Recanati, importante cabalista de finales del siglo XIII, escribe, bajo la influencia evidente de la Cábala de Gerona³¹:

Cuando los devotos y los hombres de acción [alcanzaban un estado de] concentración [mental]³² y se sumergían en los misterios celestiales, imaginaban, por el poder de su pensamiento, que esas cosas estaban grabadas ante ellos³³, y cuando unían su alma al alma celestial, esas cosas aumentaban y se expandían y se revelaban por sí mismas, [...] pues cuando él unía su alma al alma celestial, esas cosas formidables se inscribían en su corazón.

Este pasaje se basa evidentemente en la percepción del alma como un espejo en el que las realidades superiores se reflejan cuando ella se eleva y se une al alma celestial. La naturaleza de esta experiencia es descrita por Recanati en términos que tuvieron una gran influencia en el pensamiento europeo. El cabalista desarrolla la afirmación talmúdica de que el primer hombre murió por un beso de Dios. Al implicar originalmente —según la interpretación cabalista y neoplatónica— una muerte feliz, una muerte sin sufrimiento, se suponía que esa afirmación se refería a una experiencia extática³⁴:

Sabe que, como el fruto maduro³⁵ cae del árbol y no necesita ya estar unido [a él], así es el lazo entre el alma y el cuerpo. Cuando el alma ha alcanzado lo que es capaz de alcanzar³⁶, se une al alma celestial y se quita sus vestidos de polvo, se retira de su lugar [el cuerpo] y se une después a la *Shekhinah*: ése es [el significado de] la muerte por un beso.

La experiencia suprema de adhesión al alma celestial permite al alma del hombre alcanzar la unión final, a saber, la adhesión a la presencia divina; las experiencias precedentes se consideran explícitamente como estados inferiores e intermedios, que culminan en la unión beatífica. Una vez más, el esquema neoplatónico parece presentarse bajo un revestimiento cabalístico. En estos esquemas ontológicos, el alma celestial no es sino una entidad intermedia que debe ser superada en el momento del retorno final del alma a su lugar de origen. La unión con el alma universal es por tanto una etapa preparatoria en el recorrido natural del alma meritoria hacia su fuente³⁷; hasta ese momento, la experiencia de unión

puede ser considerada como una serie de actos intermitentes que, como veremos más adelante, permite al individuo permanecer vivo y activo en este mundo. De nuevo, Recanati parece haber utilizado las concepciones de R. 'Ezra. En una de las obras de este último, se dice³⁸: «El beso es una metáfora para la unión del alma»³⁹ [...], pero puesto que ha representado alegóricamente la unión del alma por el beso de la boca, ha debido emplear la expresión «su boca» para que la alegoría se refiera a Él, como uno de los sabios de [nuestra] generación ha señalado en su libro».

Así, pues, el uso del beso como alegoría para la unión del alma aparece en los primeros cabalistas que se referían a ella como inspirada por un sabio, contemporáneo de R. 'Ezra. Ningún maestro cabalista habría sido designado por R. 'Ezra simplemente como «sabio», sin otra calificación. Es razonable suponer, pues, que R. 'Ezra menciona aquí a un filósofo contemporáneo, tal vez R. Samuel ibn Tibbon⁴⁰. Podemos admitir, en consecuencia, que una de las primeras concepciones cabalísticas de la adhesión del alma a Dios procede de los círculos filosóficos. Sin duda, esto contribuyó a la interpretación por parte de Recanati de la «muerte por el beso» como una experiencia unitiva.

A comienzos del siglo XIV, la muerte por el beso se entendía como una metáfora para el estado cataléptico del justo inmerso en el éxtasis⁴¹. El autor anónimo del *Ma'arekhet ha-'Elohut* explicó el significado de la muerte por el beso en los términos siguientes⁴²: «El alma del justo se elevará —mientras está todavía vivo— cada vez más alto, hasta el lugar en que las almas de los justos [gozan de su] deleite, que es “la adhesión del pensamiento”. El cuerpo quedará sin movimiento, como está dicho: “Pero vosotros que estáis adheridos al Señor vuestro Dios, todos vosotros estáis vivos hoy”»⁴³. La adhesión del alma se presenta aquí como un estado en el que el cuerpo sufre una muerte temporal que es en realidad un síntoma de vida «real». Se debe subrayar que este cabalista se refiere a dos acontecimientos distintos: un acontecimiento espiritual, que se produce entre el alma humana y una entidad superior —una de las Sefirot divinas—, y un acontecimiento corporal, que es una experiencia de insensibilidad. El alma, por su parte, no sufre ni siquiera metafóricamente la experiencia de la muerte. Al contrario, conoce la vida verdadera. La muerte no concierne más que al cuerpo, mientras que el alma accede a su vida espiritual sin pasar por una etapa intermedia de «muerte». Las concepciones místicas neoplatónicas y cristianas sobre la necesidad de una «muer-

te» preliminar del hombre viejo —es decir, la muerte de su espíritu— para el renacimiento espiritual no son enfatizadas por estos cabalistas⁴⁴.

La mayor parte de las citas mencionadas anteriormente está tomada de una obra muy influyente, el *Comentario sobre el Pentateuco* de Recanati, que sirve de fuente a un cabalista posterior, R. Yehudah Hayyat⁴⁵. A partir de estos autores, el tema de la unión neoplatónica se abrió camino hacia otros cabalistas judíos. Además, Recanati fue una de las fuentes en que se apoyó Pico della Mirandola para su concepción de la muerte por el beso, que se reflejó en la literatura del Renacimiento con la fórmula: «*morte di bacio*»⁴⁶. Pico della Mirandola había reconocido ya la afinidad entre las concepciones cabalísticas de Recanati y las de Platón referentes a la muerte extática por el beso⁴⁷. El neoplatonismo de la Edad Media y el del Renacimiento se encontraron por medio del concepto cabalístico de *devekut*. No es sorprendente que los neoplatónicos más tardíos se hayan interesado tanto por las doctrinas cabalísticas, pues concordaban con su propia forma de pensamiento filosófico.

La idea de los poderes milagrosos del alma perfecta es un tema que domina en la literatura neoplatónica⁴⁸. En el pensamiento judío, fue adoptada y discutida varias veces por R. Abraham ibn 'Ezra⁴⁹, que fue uno de los canales más importantes por medio de los cuales la percepción del alma se infiltró en la Cábala primitiva. Su descripción de la adhesión del alma individual a su fuente celestial, el alma universal, como la causa que confiere al alma humana la capacidad de modificar el mundo inferior, ejerció una enorme influencia sobre la filosofía judía⁵⁰, así como sobre la literatura cabalística, y ésta repercutió a su vez sobre la Cábala teosófica y sobre la Cábala extática⁵¹. Algunos ejemplos bastarán para ilustrar los ecos de esta concepción en el misticismo judío. El cabalista anónimo que escribe una epístola sobre la unión sexual dice: «Cuando los hombres piadosos hacen que su pensamiento se adhiera a las [entidades] superiores, cualquier cosa que contemplan y quieren accede inmediatamente a la existencia, ya sea para bien o para mal [...]. A partir de ahí, [puedes comprender] la naturaleza de la oración y los sacrificios, que son el secreto de la adhesión a las [entidades] superiores»⁵². Para este cabalista, la unión del pensamiento humano con los seres celestiales facilita el descenso de las potencias superiores sobre el objeto considerado por el hombre piadoso, satisfaciendo de este modo su intención⁵³.

Menos explícita, aunque clara todavía, es la concepción de Naḥmáni-

des de la relación entre *devekut* y actos milagrosos⁵⁴. Hablando de la adhesión al Tetragrámaton, este autor se refiere a los hasidim que se benefician de «milagros manifiestos»⁵⁵. Esta adhesión parece tener por objeto la Sefirá *Tiferet*; aunque Nahmánides no atribuya de manera explícita la realización de milagros a los hombres piadosos, eso es al parecer lo que implica el uso consiguiente de la palabra *hasid*, que se refiere a un individuo que se adhiere a Dios⁵⁶, o bien, en algunos textos, al Tetragrámaton⁵⁷, o también, en otros textos, al uso mágico del nombre divino de setenta y dos letras⁵⁸.

III. La adhesión del pensamiento

Estrechamente ligados a los textos citados están los análisis referentes a la «adhesión del pensamiento». Este tema está asociado a una serie de motivos distintos, pero a veces la «unión del alma» se identificó con la «adhesión del pensamiento». Podremos percibir fácilmente, en algunos ejemplos que se propondrán más adelante, el afloramiento de terminologías neoplatónicas y aristotélicas. Una vez más, comenzaremos por un enunciado de R. 'Ezra de Gerona⁵⁹, que retoma probablemente una concepción preexistente⁶⁰: «Los hombres piadosos de antaño hacían subir su pensamiento hasta el lugar de su fuente, y recitaban las *mišvot* y los [Diez] Mandamientos⁶¹, y gracias a esta recitación y a esta adhesión del pensamiento las cosas eran bendecidas y sobreabundaban, y recibían un influjo [divino] derivado de la aniquilación del pensamiento»⁶². Como en los análisis anteriores, la ascensión del pensamiento precede al acto de adhesión; el objeto de la adhesión es no obstante diferente. Parece que el hombre piadoso debe hacer volver el pensamiento humano a su fuente celestial en el mundo divino, y, por consiguiente, unirla a la Sefirá *Hokhmah*, de donde había emanado. Como indica explícitamente R. 'Ezra, el pensamiento humano no puede remontarse más allá de su fuente, lo mismo que el agua no puede alcanzar un nivel superior a aquel del que ha descendido. El pensamiento se mantiene, pues, por debajo de la Sefirá *Keter* o «aniquilación del pensamiento», y recibe su influjo.

Otro texto de origen gerundense proporciona una descripción complementaria del pensamiento y de la segunda Sefirá. R. 'Azriel, bajo la influencia evidente de R. 'Ezra, escribe: «“Di a la sabiduría: tú eres mi

hermana”; es decir, hay que reunir el pensamiento [humano] con *Hokhmah*, de manera que ambos [se hagan] una única entidad»⁶³. Podemos suponer que, cuando el pensamiento llega a su fuente, se hace totalmente idéntica a ella, lo mismo que el agua que regresa a su fuente. Asistimos aquí también a una ascensión que precede a la unión total, esta vez en relación con el pensamiento humano: sin embargo, a diferencia de la adhesión del alma humana al alma celestial, y sólo finalmente a la *Shekhinah* —la manifestación divina inferior—, el pensamiento alcanza la potencia divina más elevada, la *Hokhmah*. Esta diferencia merece un examen: la unión del alma con una Sefirá divina es solamente posible cuando esta alma se separa del cuerpo de forma definitiva, mientras que el pensamiento, una facultad del alma, puede subir más allá de la esfera a la que el alma es capaz de elevarse. Según R. 'Ezra, el intento de superar la Sefirá *Hokhmah* no acabará solamente en la confusión del pensamiento, sino en el retorno del alma a su fuente⁶⁴. Esta vez, el cabalista trata de una forma «negativa» de muerte en comparación con la muerte extática que puede sobrevenir durante la unión del alma con el alma universal. En otras palabras, la unión ontológica puede culminar en una muerte extática, mientras que la unión epistémica, cuando es forzada, tiende a terminar en una experiencia temible y mortal.

Para nuestro propósito, las explicaciones de Abraham Abulafia relativas a la experiencia mística como adhesión o unión del intelecto humano con su fuente en el Intelecto agente o incluso en Dios —descrito como Intelecto supremo— son sumamente importantes. Esta unión es el resultado del acto epistémico que, según la filosofía aristotélica, implica la identificación completa del intelecto y sus inteligibles; en este caso, el Intelecto agente o Dios. No me extenderé sobre el tema, que ha sido desarrollado en otra parte, pero citaré un ejemplo significativo tomado de un contemporáneo de Abulafia más joven que él⁶⁵. Tras una breve presentación de la epistemología aristotélica, afirma⁶⁶: «El hombre no debe entender por medio de su materia, sino por medio de su intelecto. Por consiguiente, cuando el justo entiende a su Creador por medio de su *kavvanah* y del cumplimiento de los mandamientos de Dios, se adhiere a Dios, pues se ha dicho: “Pero vosotros que estáis adheridos al Señor vuestro Dios, todos vosotros estáis vivos hoy”»⁶⁷. Lo que es muy interesante en este pasaje es la interiorización de la psicología aristotélica por parte de un cabalista contrario a los filósofos, que la aplica al cumplimiento

místico de los mandamientos en tanto que vía de acceso a la *devekut*. Como veremos más adelante, esta forma de hacer fue cultivada por los maestros hasídicos en contextos similares⁶⁸.

Uno de los discípulos de Abulafia, el autor anónimo del *Sefer ha-Zeruf*⁶⁹, se refiere de manera destacada a la posibilidad de adherirse a Dios: «Cuando tu intelecto se haga puro, aunque esté todavía en la materia, en ese mismo substrato [material], alcanza en realidad un alto grado, para adherirse a la Causa de las causas, después de la separación del alma de la materia». Este cabalista trata aparentemente de la unión con Dios que se produce después de la muerte, pero el órgano principal de esta experiencia es el intelecto purificado.

Volvámonos ahora hacia un ejemplo de misticismo de «retorno» y de «adhesión» tomado del diario místico de R. Isaac ben Samuel de Acre, que contiene un eco manifiesto del movimiento neoplatónico del retorno del alma a su fuente⁷⁰:

Yo he visto el secreto del [versículo]: «Y el cuarto año todo su fruto será consagrado en alabanza al Señor»⁷¹; es decir: Dios nos ha ordenado aumentar la potencia de nuestra alma racional sobre la de nuestra alma apetitiva [durante] tres años, que simbolizan los tres mundos. [Esto se debe cumplir] para adherir nuestra alma al secreto del cuarto año, que refleja el secreto de la divinidad que transciende los tres mundos. «Y el quinto año», que se refiere al '*Eiyn Sof*'⁷² que rodea a todas las cosas⁷³, esta alma [racional] se adherirá al '*Eiyn Sof*' y llegará a ser total y universal después de haber sido individual⁷⁴ a causa de su palacio, cuando estaba todavía prisionera en él, y se hará universal por la naturaleza de su fuente real.

Retornando a su fuente, el alma recupera su plenitud primordial simbolizada por el '*Eiyn Sof*'. Es importante subrayar que el órgano de la unión mística es el intelecto humano o el alma racional, hecho que demuestra la influencia filosófica sobre R. Isaac de Acre.

Terminaré esta exposición respecto a la «adhesión del pensamiento» mediante un ejemplo tomado de la literatura hasídica. El Gran Maggid interpretaba una homilía talmúdica relativa a las filacterias de una forma notable⁷⁵:

«¿Qué está escrito en las filacterias del Señor del mundo?»⁷⁶ [Está escrito⁷⁷]: «Y

quien es como el pueblo de Israel, nación única⁷⁸ sobre la tierra". Está escrito, en las obras de R. Isaac Luria⁷⁹, que las filacterias se denominan «cerebros» —cerebros denominados placer y entusiasmo— por los que nosotros estamos unidos a él, bendito y exaltado sea. «Y todos los pueblos de la tierra verán que sois llamados por el nombre del Señor»⁸⁰, como si fueseis llamados por el nombre del Señor, bendito sea, porque habéis llegado a ser una sola unidad con él, y ese placer es denominado «nuestras filacterias». Y su placer⁸¹, bendito sea, en el que él se deleita porque nosotros estamos unidos a él, bendito sea, es llamado «sus filacterias» «¿Y quién es como el pueblo de Israel, nación única?»; pues ellos logran un estado de unidad que trasciende el número, pero el número está bajo su control [...] pues el tiempo está bajo su control para hacer todo lo que ellos quieren, puesto que trascienden el tiempo. Y él, bendito sea, está unido a nosotros, siendo el único obstáculo nuestra capacidad, como está escrito: «Volveos hacia mí, [dice el Señor de los ejércitos] y yo me volveré hacia vosotros»⁸², pues él, bendito sea, permanece en el pensamiento. Y cuando una persona piensa en cosas fútiles, él la echa fuera [como está escrito]: «Y no podía Moisés entrar en el tabernáculo de reunión»⁸³. Cuando la nube moraba en él, el Pensamiento no podía permanecer sobre el hombre, pues la oscuridad moraba en él.

El «pensamiento» no es otra cosa que una referencia velada a Dios, al que se alude en este pasaje de la manera siguiente: «Como si, cuando nosotros realizamos actos válidos, el mundo del pensamiento, bendito sea, se ensanchara. Por consiguiente, el pensamiento divino mora en nuestro pensamiento, siendo considerado este estado como un estado de unión»⁸⁴. Los conceptos utilizados por el Gran Maggid apuntan resueltamente a la descripción de una experiencia que puede ser designada *unio mystica*. El tipo de adhesión descrito en este pasaje trasciende la simple conexión entre dos entidades, puesto que, al final, realizan una unificación que va más allá de la unidad, atributo reservado en las fuentes medievales a Dios solo⁸⁵. Incluso la naturaleza intemporal de Israel en el momento de la adhesión corresponde a la visión neoplatónica del mundo del intelecto, identificado aquí con la deidad que trasciende al tiempo⁸⁶. Las filacterias divinas contienen la afirmación de la nación única —literalmente la «nación una»—, mientras que las filacterias humanas, en las que Israel es designado portador del nombre de Dios, aluden al estado de unión; es la unión de dos pensamientos que se realiza por el entusiasmo y causa placer a Dios⁸⁷. Tenemos aquí un ejemplo interesante de lo que Scholem lla-

maba la transformación del pensamiento en emoción durante el proceso de *devekut*⁸⁸. Sin embargo, percibimos la continuidad de la terminología filosófica —que florecía en la Cábala del siglo XIII para expresar la experiencia unitiva— en los comienzos del pensamiento hasídico. Más que cualquier otro tipo de concepto, el marco filosófico proporcionó una terminología apropiada a los maestros hasídicos en lo que atañe a la *unio mystica*⁸⁹.

IV. La *devekut* en la Cábala y el hasidismo

Como veremos más adelante, el hasidismo conservó y desarrolló la antigua terminología cabalística relativa a la *devekut*. Fácilmente se podría ampliar la lista de afinidades entre los dos movimientos místicos⁹⁰. La pregunta, aun cuando hablemos de un concepto típicamente hasídico como la *devekut*, es hasta qué punto el hasidismo fue un nuevo fenómeno místico. Según Scholem, la novedad que apareció en la «popularización» hasídica de la visión cabalística de la *devekut* reside en la presentación de esta última como punto de partida del camino místico:

El nuevo elemento es el carácter radical que se da a la *devekut* en este cambio. La *devekut* hasídica no es ya un ideal supremo para ser realizado por algunos espíritus excepcionales y sublimes al término del camino. No es ya, como en la Cábala, el último peldaño en el ascenso de la escala mística, sino el primero. Todo comienza con la decisión del hombre de adherirse a Dios. La *devekut* es el punto de partida y no la meta⁹¹.

Como lo que constituye la novedad es la percepción por parte del propio hasidismo de su enfoque de la *devekut*, nadie ha intentado descubrir las fuentes de esta interpretación particular de la *devekut*. Parece sin embargo que las fuentes de la *devekut* como momento inicial del itinerario místico pueden estar ya señaladas en el *Sefer Me'irat 'Einayim* de R. Isaac de Acre: «Quien alcance el secreto de la adhesión alcanzará el secreto de la ecuanimidad; y si alcanza el secreto de la ecuanimidad, alcanzará el secreto de la concentración; y desde el momento en que haya alcanzado el secreto de la concentración, alcanzará el espíritu divino, y a partir de ahí, [alcanzará] la profecía y profetizará y predecirá el futuro»⁹².

La misma escala mística se transluce cuando R. Isaac dice: «La razón de la ecuanimidad es la adhesión del pensamiento a Dios, bendito sea; pues la adhesión y la conexión del pensamiento con Dios, bendito sea, hacen que el hombre no sea ya sensible al honor o al desprecio que las gentes le muestran»⁹³.

El libro de R. Isaac es un clásico de la antigua literatura cabalística, que influyó de forma perceptible en la Cábala de Safed⁹⁴. El segundo pasaje citado es mencionado por R. Hayyim Vital en la parte no publicada de su *Sha'arey Kedushah*. El hecho de que R. Isaac situara la adhesión del pensamiento al principio de una serie de estados místicos y no en su punto culminante pudo ser fácilmente conocido por los primeros maestros hasídicos y pudo modelar su visión de la *devekut*⁹⁵. Además, las concepciones de la *devekut* en R. Isaac y los primeros hasidim comparten una característica muy significativa: se trata para ellos de un valor que debe ser cultivado incluso por los judíos ordinarios. «Yo, R. Isaac de Acre [...] digo a la elite así como al vulgo que quien desee conocer el secreto de la conexión del alma con el [mundo] celestial y hacer que su pensamiento se adhiera al Dios de lo alto [...] debe disponer, ante sus ojos espirituales, las letras del nombre divino.»⁹⁶ La *devekut* no se consideraba, pues, solamente como el primer paso del progreso espiritual; era recomendada, según R. Isaac, tanto a las masas como a la elite. La conexión entre la *devekut* y la meditación sobre las letras del Tetragrámaton tiene una historia larga y fecunda, y su etapa más importante fue la práctica hasídica. Me gustaría examinar aquí algunos pasajes importantes, impresos ya en el siglo XVI, que influyeron en la literatura hasídica⁹⁷.

Otro análisis de gran interés, que comprende todos los elementos de la concepción hasídica, se encuentra en el *Reshit Hokhmah* de R. Elías de Vidas:

Quien desee alegrar a su alma debe retirarse una parte del día para meditar en la grandeza de las letras del Tetragrámaton [...] como dice el rey David: «Pongo el Tetragrámaton siempre delante de mí» [...] Así, por su meditación sobre el Tetragrámaton, el alma es iluminada [...] y se alegra [...] y ése es el grado de los *Zaddikim* que se adhieren al Tetragrámaton, de manera que, incluso después de su muerte, son considerados vivos a causa de su adhesión al Tetragrámaton⁹⁸.

Esta adhesión es realizada por los *Zaddikim*, aunque se recomienda a

todo el mundo, como sostiene De Vidas. En efecto, parece que la forma de alcanzar la alegría espiritual es bastante simple y no exige ningún ejercicio complicado. El principal elemento es la contemplación del Tetragrámaton. Inmediatamente después, el autor se refiere a otro elemento, el canto del nombre divino⁹⁹:

«Cantad, vosotros los justos, al Tetragrámaton»¹⁰⁰ [...] de modo que ese nombre esté ante vosotros, para que lo unifiéis de tal forma que ese canto sea la adhesión perfecta. Y es posible que el sentido de la palabra «canto» implique que su sola puesta en práctica provoque la adhesión [...]. R. Yehudah ha-Leví el piadoso ha compuesto varios poemas de alabanza a Dios, y quien los recita provoca la adhesión de su alma a Dios.

El canto del cabalista ante el Tetragrámaton parece estar ligado al uso de la música por parte de Abraham Abulafia durante la recitación de la combinación de las letras de los diferentes nombres divinos¹⁰¹. Como De Vidas, Abulafia consideraba que la música era parte de un proceso cuyo objetivo final era la unión mística y la profecía. Además, un pasaje interesante sobre la música citado por R. Hayyim Vital afirma que su resultado final es «la unión suprema y la profecía»¹⁰². Por consiguiente, el hecho de cantar basta para lograr la adhesión a Dios por la contemplación del Tetragrámaton; esta contemplación apunta también, como hemos visto anteriormente, a lograr una dicha espiritual¹⁰³. De Vidas no menciona ningún elemento ascético en este contexto, y nos encontramos aquí con una técnica mística que puede ser adoptada incluso por el judío ordinario. Parece, pues, que mucho tiempo antes del nacimiento del hasidismo la *devekut* fue considerada por los cabalistas como un nivel místico fácilmente accesible para cualquiera; dos de los componentes de la técnica para alcanzar la *devekut* —la música y la contemplación del nombre divino— son comunes a la Cábala y al hasidismo¹⁰⁴.

Al menos uno de los dos elementos que se acaban de mencionar estaba ampliamente difundido en la época en que apareció el hasidismo; como testimonia una afirmación de R. Pinhas Elías Horowitz, la contemplación del Tetragrámaton era una práctica corriente¹⁰⁵. La práctica de la *devekut* por parte de simples judíos es mencionada también por R. Moisés de Satanov, contemporáneo de los primeros hasidim¹⁰⁶. Es posible que no haga alusión a la «nueva» práctica hasídica —la introducida por

Ba'al Shem Tov—, sino a una práctica popular cargada con una larga historia que fue adoptada por los nuevos maestros místicos, que le otorgan un lugar central en su camino religioso¹⁰⁷. La recomendación de Elías de Vidas, de contemplar el Tetragrámaton en soledad, influyó probablemente en un pasaje del *Toldot Ya'aqov Yoseph* de R. Jacob Yosef de Polonnoye: «Mientras el hombre está todavía en soledad, que las letras del Tetragrámaton estén ante él»¹⁰⁸.

V. La *devekut* como mediación

En un texto anterior la *devekut* era ya considerada un estado de elevación que precede a experiencias como la adquisición del conocimiento del futuro o la recepción del influjo o las impresiones celestiales. En efecto, era raro que el objetivo fuera la unión mística en sí misma; el objetivo era más bien un encuentro con las entidades superiores que hacen que el alma humana o el pensamiento sea capaz de actuar de forma excepcional. En varios textos antiguos, sin embargo, los cabalistas indicaron que la *devekut* del alma o del pensamiento es una condición previa al cumplimiento de ciertos mandamientos. R. 'Azriel, por ejemplo, afirmaba¹⁰⁹:

Cuando el sacerdote ofrece el sacrificio, liga su alma al altar, y su alma [superior] se eleva a lo alto [...] y así, por la adhesión del alma a lo alto, primero el espíritu del hombre sube [a las alturas] [...] y vuelve a su fuente, de donde fue tomado [...] después de lo cual sube aún más alto, hasta el lugar de su fuente¹¹⁰ [...] como el agua que sube hasta el nivel de donde procede. Y tal es la bendición sacerdotal [...] los [sacerdotes] unen su alma a lo alto y bendicen al pueblo [de Israel].

Esta unión de la *devekut* con el sacrificio puede ser entendida como parte de la integración del proceso psicológico en las prácticas rituales: el sacrificio y la bendición sacerdotal. En comparación con las citas anteriores, la *devekut* no está ya solamente ligada a experiencias psíquicas excepcionales, como la profecía, sino también a dos prácticas importantes del antiguo culto judío en el Templo. La transición entre el análisis de la «profecía» y la *devekut* en R. 'Ezra, por una parte, y la conexión de R.

'Azriel entre *devekut* y culto sacerdotal, por otra, representan un giro en dirección a la integración de la experiencia mística en los valores religiosos «normales». Los sacerdotes, a diferencia de los profetas, seguían bendiciendo al pueblo de Israel todavía en la época de R. 'Azriel. Un paso adicional en esta dirección es el papel atribuido a la *devekut* en la epístola anónima sobre la unión sexual¹¹¹:

Es bien conocido por los cabalistas que el pensamiento humano procede del alma intelectual que descende de lo alto. Y el pensamiento humano tiene la capacidad de despojarse [de las cosas extrañas] y elevarse y llegar hasta el lugar de su fuente. Entonces se une con la entidad celestial, de donde procede, y [el pensamiento] y ella [su fuente] devienen una única entidad¹¹². [...] Nuestros antiguos maestros afirmaban que cuando el marido copula con su mujer, y su pensamiento está unido con las entidades celestiales, ese pensamiento atrae a la luz celestial hacia abajo, y [la luz] mora en la gota misma [de semen] en la que se centra y medita [...]. Esa gota se encuentra así ligada de forma permanente con la luz resplandeciente [...] como el pensamiento en ella, [la gota] está unida con las entidades celestiales y atrae a la luz resplandeciente hacia abajo.

Aquí, la unión del pensamiento humano con su fuente es la condición previa de un acto ordinario: la procreación. Más que en los pasajes de R. 'Ezra y de R. 'Azriel, la unión mística aparece como un medio para llegar a un comportamiento ideal; la gente común —y no solamente los sacerdotes— pueden, e incluso deben, combinar la *devekut* con la fecundación.

Como en los ejemplos anteriores, el énfasis se pone claramente sobre el acto que sigue a la experiencia mística: la profecía, la bendición, la fecundación, son los objetivos últimos de la unión más que a la inversa¹¹³. Además, aunque la *devekut* sea una experiencia eminentemente personal, sirve aquí de abertura a una acción orientada hacia el otro. La unión mística o la comunión sirve, pues, de vehículo utilizado por el individuo a fin de servir mejor a la comunidad; la perfección personal se transforma en un medio de contribuir al bienestar de los otros. Un análisis más riguroso de esas fuentes, especialmente de la última, revelará que el acceso a la unión mística es paralelo a la transformación del fiel en un canal por el que el influjo supramundano llega al mundo terrenal¹¹⁴. Por consiguiente, las formas anteriormente citadas de la *unio mystica* pueden ser consideradas como tentativas de los *perfecti* para restablecer el lazo roto

entre lo divino y los mundos inferiores por medio de sus facultades espirituales. Esta posición fue formulada de manera concisa en el *Zohar*, donde al que conoce la tradición teosófica y «se adhiere a su Señor» se le describe como *Zaddik*, pilar del universo, pues «atrae las bendiciones sobre el mundo [inferior]»¹¹⁵. Aquí, la *devekut* asume incluso una función cósmica. En otro lugar, el *Zohar* describe al «hombre virtuoso que, con su alma y con su espíritu, se adhiere al Santo Rey de lo alto con un amor adecuado, domina la tierra de abajo, y todo lo que decreta a propósito del mundo se cumple», como sucedió con Elías respecto de la lluvia¹¹⁶.

VI. La *devekut* y la teúrgia

Como hemos visto, la experiencia personal de contacto con manifestaciones divinas es considerada a veces como un instrumento para alcanzar un objetivo orientado en otra dirección, sobre todo en dirección a los otros. Este objetivo puede ser alcanzado gracias a la creación de una vía de paso entre el mundo divino y el mundo inferior. Volvámonos ahora hacia el efecto teúrgico de la *devekut* sobre la propia estructura divina. En un antiguo texto cabalístico, que pertenece probablemente a la escuela de Gerona, leemos¹¹⁷:

Aunque las instalaciones [del Templo] hayan sido destruidas, le queda todavía a Israel el gran nombre en el lugar de los sacrificios, para adherirse a él en los lugares consagrados¹¹⁸, y los justos y los devotos, así como los hombres que practican la concentración mental y unifican el gran nombre, también ellos atizan el fuego en el altar de sus corazones¹¹⁹. [Así pues] todas las Sefirot serán entonces unificadas en el pensamiento puro [de Israel] y estarán unidas a cada uno, hasta que sean atraídas hacia la fuente de la llama sublime y eterna. Y ése es el secreto de que todos los israelitas estén unidos a Dios, bendito sea¹²⁰. «Pero vosotros que estáis unidos al Señor.» Y ése es el secreto de la unificación de la mañana y la noche. «Para mostrar tu fidelidad en la mañana, y tu sinceridad por las noches.»¹²¹ Y ése es el secreto de la unificación [realizada] por el hombre en el momento de la oración de la mañana y de la noche, provocando la elevación de todas las Sefirot en un haz y su unión¹²²; y entonces se adhiere al gran nombre.

Por dos veces este pasaje, al principio y al final, hace referencia a «ad-

herirse al gran nombre». Entre esas dos menciones, la unificación de las Sefirot unas con otras y de todas ellas con su fuente, se presenta como el resultado de la actividad del pensamiento puro del hombre. El pensamiento es explícitamente el órgano de la influencia ejercida sobre esta estructura teosófica; el instrumento principal a disposición del hombre es el gran nombre¹²³ que sustituye al servicio sacrificial del Templo¹²⁴. Doy por supuesto que la operación teúrgica del sacrificio fue transferida a las letras del gran nombre¹²⁵; supongo también que el cabalista considera que la función del sacrificio era provocar una unificación de las Sefirot, interpretación casi unánimemente admitida por los primeros cabalistas¹²⁶.

Sobre la base de estas hipótesis, parece razonable estimar que el papel de las letras del gran nombre era suscitar un estado de unión entre las manifestaciones divinas. Esta actividad se realiza mediante una adhesión preliminar del pensamiento humano a las letras del nombre, una meditación sobre su naturaleza y su unificación. Después de la unificación de las letras y las Sefirot, se menciona de nuevo la adhesión al nombre, presumiblemente a sus letras unificadas. Debemos considerar, pues, que este texto se refiere a dos tipos de adhesión: una adhesión preliminar, que sirve de punto de partida para la actividad teúrgica¹²⁷, y, al final, una adhesión a una entidad unificada en tanto que punto culminante del proceso místico.

Este análisis es corroborado globalmente por la interpretación ofrecida por R. Meir ibn Gabbay de un texto cuyo autor es R. Isaac el Ciego, citado por su discípulo R. 'Ezra¹²⁸:

La quintaesencia del culto de los cabalistas¹²⁹ y de aquellos que contemplan su nombre es: "y a él os adheriréis"¹³⁰ [...] y el objetivo de [el versículo] "y aquellos que contemplan su nombre" es aludir a la intención [mística] apropiada al culto; y ésa [la intención] es que el fiel debe contemplar y tender, durante el culto, a unificar el gran nombre y unirlo por sus letras así como integrar en él todos los grados¹³¹ [celestiales] y unificarlos en su pensamiento, hasta el *'Eyin Sof*. Y la razón de que se diga: "Y a él os adheriréis" es aludir al pensamiento, que debe ser libre y estar depurado de todas las cosas y en actitud sumisa¹³², y unido a lo alto por una adhesión constante e intensa a fin de reunir las ramas con [su] raíz sin ninguna separación¹³³. Es así como la persona que unifica se adhiere al gran nombre¹³⁴.

¿Cuál es la naturaleza exacta del «culto» mencionado en la primera ci-

ta, donde la adhesión al gran nombre sustituye a los sacrificios? Parece ser que se trata, probablemente, de la oración; ésta era considerada el complemento de los sacrificios después de la destrucción del Templo, por una parte, y el «culto», por otra. En efecto, una antigua sentencia cabalística sobre la intención espiritual ligada a la oración del *Shema' Yisrael* se refiere explícitamente a la unificación de las diez Sefirot¹³⁵. Una versión de esta sentencia afirma¹³⁶:

Puesto que sabes que las Sefirot son llamadas *middot* [es decir, atributos] y que no están [limitadas¹³⁷] en tanto que atributos por su naturaleza sino solamente desde nuestra perspectiva, debes unificarlas todas dos veces al día¹³⁸. [...] Como el 'aleph¹³⁹ en la palabra 'EHaD [Uno] representa la [Sefirá] *Keter* y el het¹⁴⁰ representa la [Sefirá] *Hokhmah*, con las otras siete Sefirot, [...] y el dalet [...] representa la [Sefirá] *Malkhut*, y las diez Sefirot están aludidas en la [palabra] 'EHaD [...], que dirija, pues, [su pensamiento] como si quisiera hacer que las diez Sefirot entrasen en la [Sefirá] *Keter* de donde han emanado.

La unificación de las Sefirot durante la recitación del *Shema'* está relacionada igualmente con los nombres que aparecen en el mismo contexto. Consideraré, pues, esta tradición como un componente de la visión representada por los dos primeros pasajes sobre la unificación de las diez Sefirot; el otro componente es del tipo encontrado en R. Abraham ibn 'Ezra, que se refiere a la adhesión al Tetragrámaton¹⁴¹. En el primer componente, es el motivo de la adhesión el que está ausente; en el segundo, es el de la unificación de las Sefirot¹⁴².

Las implicaciones de los textos citados sobre la concepción cabalística de la *devekut* son importantes por varias razones. En primer lugar, según varios cabalistas, el objeto de la adhesión es un sistema dinámico de manifestaciones divinas que debe ser unificado antes de que se pueda realizar la adhesión más alta. Este proceso de unificación es el objeto de un esfuerzo continuo que debe ser realizado, como indican esos textos, dos veces al día. El acto teúrgico es, pues, una experiencia incesante a la que el cabalista debe contribuir con vistas a la unificación de las potencias de Dios. Más que un acto orientado hacia sí mismo, se trata de una operación teocéntrica, aunque el lugar de este acontecimiento sea el pensamiento del cabalista, que debe integrar las diez Sefirot tal como se manifiestan en las letras del Tetragrámaton o de la palabra 'EHaD, en su

fuente¹⁴³. Se considera que esta *restitutio rerum ad integrum* en el plano espiritual del hombre tiene por simpatía una influencia semejante en lo alto y provoca el retorno de las Sefirot a su fuente en el plano divino. Se puede suponer que el pensamiento humano puro corresponde al pensamiento celestial puro, la Sefirá *Keter*. Por consiguiente, por el mismo acto de la contemplación del más poderoso de los símbolos, el de las diez Sefirot, el nombre divino, el pensamiento humano «se rellena» de esos contenidos y, al parecer, se hace idéntico a ellos. Esta interpretación psicológica parece estar corroborada por el hecho de que no se haga ninguna mención en estos textos a la ascensión del alma humana, o del pensamiento, hacia el mundo de lo alto. Allí donde se dice que el pensamiento humano se adhiere a Dios, parece que ese estado se realiza por la meditación en el gran nombre. Mi análisis se basa en la hipótesis de que los procesos mentales interiores son capaces de activar las potencias divinas por medio de sus reflejos en el pensamiento humano, interiorización de lo divino que puede haber sido percibida por los cabalistas como una unión mística real con una *imago Dei*. Podemos por tanto describir las etapas del culto cabalístico, tal como se presenta en los pasajes citados anteriormente, de la forma que sigue: 1) adhesión inicial del pensamiento a las letras del nombre divino; 2) activación de esas letras como símbolos de entidades superiores para constituir una totalidad unificada; 3) adhesión a esa totalidad divina unificada.

La mayor parte de los ejemplos citados proceden de la antigua Cábala de Provenza o Cataluña, o de la de R. Isaac de Acre; después de la segunda mitad del siglo XIII, la Cábala española se vuelve progresivamente indiferente a la *devekut* en tanto que ideal más elevado. Así sucede en el *Zohar* y en las obras de R. Moisés de León, R. Yosef Gikatilla, R. Yosef de Hamadán, R. Yosef Angelino y R. David ben Yehudah he-Ḥasid. Cuando se menciona la *devekut*, es por parte de cabalistas que repiten los antiguos textos gerundenses, como el cabalista italiano R. Menahem Recanati. El centro de la actividad religiosa es en lo sucesivo la teúrgia; el mandamiento bíblico de unirse a Dios se reinterpreta de forma similar a la de la escuela de R. Ismael en el Talmud. En un ejemplo de esta actitud de apartar de la *devekut* todo misterio, se propone una perspectiva mítica. Según R. Moisés de León¹⁴⁴, «incumbe al hombre ser según la imagen celestial, pues se ha dicho: “A él te adherirás”¹⁴⁵, y está escrito: “Andarás por sus caminos”¹⁴⁶; [a saber:] según esta imagen». Aquí, la *imi-*

tatio Dei se refiere a la vez a un hecho realizado y a un ideal que debe realizarse mediante los actos apropiados. La adhesión se convierte en una imitación por medio de la acción¹⁴⁷. El énfasis se pone de manera manifiesta en la relación estructural entre el cuerpo humano y la imagen celestial —las Sefirot— y en la semejanza entre la actividad del ser humano y la de las entidades divinas.

Siguiendo la visión de la Cábala de Gerona, el *Zohar* presenta el estado de *devekut* como condición previa para ejercer una influencia teúrgica sobre la *Shekhinah*; sin embargo, ese estado se realiza en el momento de la muerte, lo que atenúa la naturaleza mística del acto¹⁴⁸. Esta conexión repercutió sobre la Cábala teúrgica, y representa la forma principal en que la experiencia mística fue absorbida en los sistemas religiosos centrados sobre las acciones y su influencia en las alturas¹⁴⁹.

Según R. David ben Zimra, que escribe a mitad del siglo xvi¹⁵⁰:

Cuando un hombre unifica [las Sefirot] con todo su corazón y con una intención plena, entonces su alma está ligada y adherida al amor de Dios¹⁵¹, pues está escrito: «Al Señor pongo constantemente ante mí, porque está a mi diestra [...]»¹⁵². Igual que yo no puedo olvidar mi diestra, no puedo olvidar su amor, pues él está siempre ante mí. Y debes saber que aquel que ama al Señor con todo su corazón provoca el amor en lo alto y los atributos [divinos] se vuelven uno hacia el otro con gran pasión y amor¹⁵³.

A la luz de una cita que lo precede, se debe entender que este pasaje señala las implicaciones teúrgicas del amor y de la adhesión a Dios¹⁵⁴. La utilización del versículo de los Salmos hace evidente el hecho de que R. David no enfatiza la naturaleza divina de estas adhesiones; el carácter dominante de este tipo de misticismo es la toma de conciencia de la presencia de Dios y no la unión con él. Poner a Dios «delante» de uno pone de relieve su distancia y no la ausencia de ella. Como en los ejemplos anteriores, el objetivo del acto de adhesión a la manifestación divina es el efecto teúrgico.

En la Cábala luriánica, por ejemplo, se movilizaba la *devekut* para la realización de la finalidad principal de la actividad cabalística: la restauración o el *tikkun* del *anthropos* celestial:

En lo que concierne al estudio de la Torá [...] toda la intención debe ser unir

y ceñir el alma a su fuente celestial por medio de la Torá. Y su intención debe ser realizar de este modo la restauración del *anthropos* celestial, que es la intención suprema de la creación del hombre y el objetivo del mandamiento de estudiar la Torá [...] Estudiando la Torá, el hombre debe tratar de unir su alma y juntarla y hacerla una con su fuente superior [...] y debe tratar así de perfeccionar el árbol celestial [de las Sefirot] y el *anthropos* sagrado¹⁵⁵.

Es evidente que el aspecto místico de la unión con la fuente celestial —central en algunas fuentes cabalísticas antiguas de Gerona y más tarde en las fuentes hasídicas— no es aquí más que un medio para alcanzar un objetivo más elevado: la restauración teosófica.

Siguiendo el esquema luriánico, la teosofía sabbatiana describe al Mesías adhiriéndose a la potencia de Dios para devolver su estado de armonía a la estructura divina¹⁵⁶: «El alma del Rey Mesías se adhiere al árbol de la vida¹⁵⁷ [y] es el dueño de todos los tesoros de su Padre¹⁵⁸ y realiza restauraciones [*tikkunim*] en todos los aspectos [de las fuerzas divinas] y en [todos los niveles de] la existencia [...] en virtud de su adherencia al árbol de la vida, todo lo que hace es una restauración». Adhesión y adherencia son presentados de forma patente como lo que permite al Mesías cumplir la función de restaurador de todos los niveles de la realidad, no realizándose el objetivo teúrgico sino después de la realización de la experiencia mística.

Sin embargo, la Cábala de Safed no absorbió solamente la actitud zohárica hacia la *devekut* como instrumento para los objetivos teúrgicos, sino también la percepción de la *devekut* en la Cábala extática, para la que los objetivos últimos son el cumplimiento y la revelación de la *unio mystica*¹⁵⁹. La fase siguiente de la historia del misticismo judío, el hasidismo, no se contentó con prolongar la percepción de la *devekut* como *unio*, sino que interpretó también —y en realidad malinterpretó— la preocupación mayor de las obras básicas de la Cábala teúrgica. Así, según R. Menahem Mendel de Premyshlyany¹⁶⁰:

*Nistar*¹⁶¹ es el nombre dado a algo que no se puede explicar a otro: lo mismo que el gusto de [un determinado] alimento no puede ser transmitido a quien no lo ha saboreado nunca¹⁶², así también es imposible explicar con palabras cómo es y lo que es; esto se denomina *sefer* [oculto]. Así es con el amor y el temor de Dios, bendito sea. Es imposible explicar a otro el amor [de Dios] que se lleva en

el corazón, [por eso] se denomina *nistar*. Pero la atribución de la palabra *nistar* a la tradición de la Cábala es extraña, pues a cualquiera que quiera estudiar [la Cábala], le es accesible un libro, y, si no comprende, es porque es un ignorante, y para ese individuo, la *Gemarah* y los *Tosafot* también son *nistar*. En realidad, las cosas ocultas en el *Zohar* y los escritos de R. Isaac Luria están basados en la unión con Dios¹⁶³, reservada a aquellos que son dignos de unirse y ver la *Merkavah* celestial, como R. Isaac Luria¹⁶⁴, para quien los caminos del firmamento estaban abiertos y anduvo por ellos [contemplándolos] con los ojos de su mente¹⁶⁵, como los cuatro sabios que entraron en el *Pardes*.

El significado de este pasaje no se basa solamente en su descripción de la Cábala como experiencia mística, sino también en su reinterpretación de toda la tradición cabalística considerada como la búsqueda de una experiencia mística más que como una gnosis teosófica¹⁶⁶. La gama de las concepciones de la *devekut* en el hasidismo es por tanto una síntesis de interpretaciones teúrgicas —en la línea de la tradición zohárica y luriánica— y de interpretaciones místicas, procedentes de textos de Gerona, de Abulafia y de Safed.

Consideraremos a continuación algunas expresiones de formas extremas de *devekut* que pueden ser razonablemente clasificadas como *unio mystica*.



Capítulo 4

La *unio mystica* en el misticismo judío

I. *Unio mystica*: observaciones metodológicas

Una de las tesis más ampliamente aceptadas respecto del misticismo judío establece la reticencia de los cabalistas a expresar sus experiencias como si consistieran en una unión total del místico con Dios. Edward Caird ha formulado esta idea de manera lúcida: «El judío se ha defendido siempre del misticismo extremo gracias a su intensa sensación de separación entre la personalidad de Dios y la del hombre, y, por consiguiente, gracias a su viva conciencia de la obligación moral que el culto a Dios implica»¹. Caird ha formulado su postura por oposición a la percepción contraria de Plotino respecto de la relación entre lo humano y lo divino, relación que puede llegar en el filósofo griego a un punto en el que se diluye la barrera entre lo infinito y lo finito, y donde lo primero entra en contacto directo con lo segundo de forma tal que toda distinción y relación de lo finito desaparecería por completo².

Independientemente, al parecer, del diagnóstico de Caird, Gershom Scholem subrayó en múltiples ocasiones que una unión total con lo divino está ausente de los textos judíos: «Únicamente en casos extremadamente raros el éxtasis significa una unión real con Dios, con la individualidad humana abandonándose al éxtasis de una inmersión total en la corriente divina. Incluso en ese estado de conciencia extática, el místico judío conserva casi invariablemente el sentimiento de una distancia entre el Creador y su criatura.»³ Esta afirmación proferida por tan destacado investigador de la mística judía ha repercutido en una larga serie de estudios y ha sido adoptada por la mayor parte de los seguidores de Scholem⁴ así como por los especialistas del misticismo en general⁵. El diagnóstico de Scholem ha sido aceptado con tal seguridad que un estudioso tan dotado como Stace ha podido considerar la *unio mystica* como «una aberración desde el punto de vista de la norma judía [del misticismo]»⁶. Una fi-

gura eminente en materia de historia judía, Salo Baron, llega a afirmar que unas exclamaciones de identidad con Dios como las que se encuentran en el místico musulmán al-Hallaj «habrían resonado como execrables blasfemias a los oídos de los más fervientes seguidores judíos del sufismo [...] que no olvidaron nunca el abismo que separa al Infinito de todas sus criaturas [...]». Individualmente, no buscaban sino la comunión con la Deidad y no una unión real con ella⁷. Evidentemente, la opinión de Scholem fue admitida sin ninguna reserva.

Algunos investigadores han tratado de formular algunas dudas sobre esta generalización, pero también ellos consideraban a los cabalistas que expresaron posiciones «audaces» sobre la *unio mystica* como excepciones que sólo ligeramente podían modificar la visión de Scholem sin exigir una reevaluación global de su validez⁸. El propio Scholem no quedó convencido por esas excepciones y tendía a interpretarlas de forma menos radical⁹. Que yo sepa, ningún intento de revisar la tesis de Scholem como tal ha sido emprendido por especialistas de la Cábala, y, fuera de algunas reservas menores, sigue siendo la idea dominante de la investigación en este ámbito. En las páginas que siguen, propondré una visión alternativa sobre las expresiones de la *unio mystica* en la Cábala: lejos de estar ausentes, las descripciones unitivas aparecen en la literatura cabalística no menos frecuentemente que en escritos místicos no judíos, y las imágenes utilizadas por los cabalistas no tienen nada que envidiar a las formas más extremas de otros tipos de misticismo.

Comencemos examinando la suposición que subyace implícitamente en la negación de la existencia de un misticismo extremo en el judaísmo, formulada tanto por Caird como por Scholem. Esta negación presupone que la transcendencia de Dios, tal como se enuncia en una religión exotérica, no permite la *unio mystica*, ni siquiera en un plano esotérico¹⁰. Esta afirmación, sin embargo, no se fundamenta en ninguna base teórica o fáctica. Como vimos anteriormente, los cabalistas emplearon una terminología filosófica unitiva que existía mucho antes de la composición de sus obras y que fue reconocida como aceptable en los círculos judíos¹¹. Conceptos referentes a la unión con entidades celestiales, como la visión de la *devekut* en R. Abraham ibn 'Ezra o la noción de unión intelectual de Averroes, eran muy conocidos y reaparecen frecuentemente en los tratados cabalísticos.

Además, la transfiguración de Enoc en el ángel Metatrón, motivo im-

portante en algunos textos judíos antiguos, pudo ser comprendida en algunas ocasiones como la fusión entre el patriarca humano y un ángel preexistente a esta experiencia. Según los antiguos textos judíos, a Enoc no sólo se le invistió con los hábitos de gloria y se le dotó de una estatura inmensa, sino que también se le confirió un conocimiento que lo incluía todo. No es sorprendente que su ejemplo fuera considerado un ideal místico por los cabalistas extáticos¹². No podemos pues atribuir la pretendida «reticencia» en cuanto al uso de una imaginería unitiva a inhibiciones provocadas por factores conceptuales exteriores como la ausencia de motivos unitivos en las teologías judías. Al contrario, la terminología filosófica, por ejemplo, podía servir —y de hecho sirvió— de marco conceptual que podía facilitar al mismo tiempo la comunicación con algunos grupos de intelectuales¹³. El hecho de que una religión que da nacimiento a un movimiento místico suscriba una teología transcendental no puede ser planteado como una prueba decisiva de la ausencia de imaginería unitiva. El islam, por ejemplo, donde la dimensión de transcendencia no se discute, dio nacimiento a formas extremas de misticismo¹⁴. La teología racionalista del islam, en sus intentos fallidos de acabar con los grupos místicos, estaba no obstante apoyada por importantes fuerzas sociopolíticas que no tenían equivalente en el judaísmo. Lo mismo sucedió en el cristianismo: a pesar del firme dominio de la Iglesia sobre la vida intelectual, condenando a los disidentes espirituales y a veces incluso haciéndolos ejecutar, se encuentran desde finales del siglo XIII abundantes afirmaciones relativas a la posibilidad de una unión con Dios. Sobre este telón de fondo, la existencia de una plétora de expresiones unitivas en la mística judía no es ni sociológicamente problemática ni tampoco extraña desde un punto de vista religioso.

II. La unión en la Cábala extática

Sucede lo mismo en cuanto al aspecto teórico del problema. La evidencia textual indica también otra dirección que la que siguió Scholem. Una parte del material que analizaremos era sin duda conocido por Scholem y fue utilizado por él. Lo interpretó de una forma diferente a la que yo voy a proponer. Otra parte no fue utilizada nunca por él, aunque podamos suponer razonablemente que la conocía bien. Hay todavía otra

parte que Scholem pudo no conocer. En primer lugar pondré de relieve el contexto histórico del uso de las descripciones unitivas, y después trataré algunos ejemplos importantes.

Como señalamos anteriormente, la Cábala de Gerona se interesaba por la *devekut* en tanto que valor místico central y, a veces, la interpretación unitiva del término es más apropiada que una comprensión como mera comunión. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIII, los cabalistas españoles tendieron a aligerar la insistencia en la *devekut*, atribuyendo una importancia primordial a la significación teúrgica del cumplimiento de los mandamientos con una intención cabalística. Así sucede en el *Zohar* y en las obras de R. Moisés de León, R. Yosef Gikatilla, R. David ben Yehudah he-Ḥassid y R. Yosef de Hamadán. A pesar del vivo interés de los cabalistas gerundenses por la *devekut* como uno de los valores religiosos más elevados, los cabalistas de finales del siglo XIII valoraron por encima de todo la práctica teúrgica como centro de la vida judía. Aunque aquellos cabalistas mencionaran a veces la *devekut* con respeto, nunca fue el polo de su horizonte religioso. La Cábala española siguió ese tipo de religión teúrgica hasta la expulsión de 1492 y prolongó esta misma vía en África del Norte, Italia y el Imperio otomano.

Fuera de la España del siglo XIII, la Cábala extática de Abraham Abulafia consideraba el acceso a experiencias extáticas como el *summum bonum* de la espiritualidad humana y, a veces, describía esas experiencias en términos unitivos. He dedicado un estudio detallado a las concepciones de Abulafia respecto de la unión mística y he tratado de mostrar que varios pasajes de sus obras no pueden ser comprendidos más que como expresiones de tendencias unitivas. Me limitaré aquí a ofrecer algunos ejemplos representativos. En uno de sus comentarios sobre la *Guía de perplejos*, Abulafia afirma que el cabalista «profetiza según la entidad que es causa de su paso de la potencia al acto final y perfecto, y él y Él devienen una única entidad, inseparables durante esta operación»¹⁵.

La «inseparabilidad» de los factores que participan en la experiencia extática es aquí mencionada de manera explícita con ayuda de la fórmula clásica: «él y Él devienen una única entidad»¹⁶. El tenor filosófico de este pasaje es inconfundible: el paso de la potencia al acto perfecto corresponde a la transformación del intelecto del individuo humano en el Intelecto agente, transformación operada por un acto de unión. En otra parte de la misma obra, Abulafia indica que las facultades humanas se ele-

van progresivamente hacia el Intelecto agente¹⁷ «y se unen a él después de numerosos ejercicios arduos, difíciles e intensos, hasta que [la facultad] profética particular y personal se hace universal¹⁸, permanente y eterna¹⁹, semejante a la esencia de su causa y él y Él devienen una única entidad».

Este tipo de expresión unitiva abunda en las obras de Abulafia, muchas de las cuales se encuentran todavía en forma de manuscrito, siendo algunas de ellas tratados influyentes. La ausencia total de la figura de Abulafia en los análisis más elaborados de Scholem relativos al fenómeno de la *devekut* es difícil de explicar²⁰. Sólo desdénando a esta figura cabalística fundamental en el estudio dedicado a la *devekut*, o por una errónea interpretación de sus puntos de vista en otros trabajos, se podría construir un cuadro totalmente no unitivo del misticismo judío²¹. Además, Abulafia no fue meramente una excepción fundamental; abrió una vía que fue seguida por varios cabalistas igualmente interesantes, algunos de los cuales fueron tan influyentes como él en la fisonomía espiritual del misticismo judío.

III. La unión mística: reconstrucción de una unidad rota

Consideremos ahora la afinidad existente en las percepciones de la *devekut* de tres escuelas místicas entre las que se puede establecer una continuidad de interés en la materia: la Cábala extática, la Cábala de Safed y el hasidismo. Estas tres escuelas consideraban la *devekut* como una reintegración de lo humano en una unidad primordial cuya otra mitad es la Divinidad.

Según uno de los discípulos de Abulafia, el autor anónimo del *Sha'a-rey Zedek*, el hombre es la última de las entidades compuestas (como ya habían afirmado Maimónides²² y Abulafia²³) y está por consiguiente representado por la letra *yod*, es decir, el número diez, considerado como el último número primario. Añade dicho autor a continuación:

Es la *yod* en este mundo la que ha recibido el poder del todo, y lo comprende todo, como la *yod* en [el dominio de] las Sefirot. Date cuenta, pues, de que no hay diferencia discernible entre esta *yod* y aquella *yod*, si no es una diferencia muy sutil, desde el punto de vista de la espiritualidad, y que [la letra *yod*] es el

milluy [*scriptio plena*] de la otra *yod* [...]. Y éste es el secreto de [el versículo] «y únete a Él»; la unión de la *yod* con la *yod*, a fin de completar el círculo²⁴.

Cada una de las dos *yod* está explícitamente definida como la mitad de un círculo que se completa por la ascensión del hombre inferior y su transformación en «hombre superior, el hombre que [se sienta] en el trono²⁵ y será llamado: “Señor de nuestra justicia”»²⁶.

El hombre no es pues más que la mitad de una unidad más vasta, que él puede reconstruir mediante su ascensión. Sobre este trasfondo, podemos comprender la especulación en torno a las dos *yod*; en hebreo, la palabra *yod* representa el diez y en *scriptio plena* (*YWD*) las letras *WD* poseen también el valor numérico diez. Así, la forma *yod* comprende dos *yod*: una que simboliza al hombre, la otra, a la parte divina. Cada una de ellas está representada gráficamente por un semicírculo, que es la forma de la *yod* en el alfabeto hebreo²⁷. La reunión de esos dos semicírculos concluye en la formación de un círculo completo²⁸.

La difundida metáfora del círculo como símbolo de la unión del hombre y lo divino merece un examen más riguroso; su utilización como parte de la descripción de la perfección humana recuerda la concepción junguiana del mándala como símbolo de la individuación. Abraham Abulafia visualizaba en efecto un círculo en sus experiencias extáticas. La recurrencia de la metáfora en este texto nos permite comprender que esas dos referencias al círculo no son puramente literarias; apuntan también a la visión de un círculo durante una experiencia interpretada como unitiva. Además, la formulación explícita de la *unio mystica* en el manuscrito de la Bodleian Library, al que me referiré a continuación, nos ayuda a comprender el significado de esos pasajes, incluida la metáfora del círculo que aparece en el *Sha'arey Zedek*; supongo que el cabalista anónimo que escribió esta obra entendió las experiencias místicas evocadas en su libro como experiencias unitivas.

En otro texto estrechamente ligado a Abulafia y conservado en la Bodleian Library leemos²⁹: «Él me dice: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”³⁰, y también: “Ve ahora que Yo, Yo mismo, soy Él”³¹. Y el secreto [de estos versículos] es la adhesión de la potencia —es decir, de la potencia divina celestial llamada “círculo de la profecía”— a la potencia humana; y también se ha dicho: “Yo, Yo”³². Las palabras «Yo, Yo» y «Yo, Yo mismo, soy Él» designan la unión de lo divino con lo humano. Según

el significado evidente de los textos, el «círculo de la profecía» corresponde a la potencia divina. Sin embargo, una lectura más atenta revela otro sentido: el valor numérico de las palabras hebreas *galgal ha-nevu'ah* [círculo de la profecía]³² es 132, y sucede lo mismo con las palabras: 'Aniy 'Aniy hu' [Yo, Yo, soy Él]³³; esta gemetría es una indicación decisiva que muestra que el círculo contiene dos «Yo», el humano y el divino.

En ambas fuentes de la Cábala extática, la unión mística es presentada como un proceso de asimilación a lo divino. En el *Sha'arey Zedek*, el hombre se eleva a la condición de entidad sentada en el Trono divino. El segundo pasaje utiliza tres versículos que apuntan con fuerza a una unión del hombre con lo divino, en la medida en que el hombre es designado por la misma palabra que la Divinidad: 'Aniy [Yo]³⁴. Antes de dejar al autor anónimo del *Sha'arey Zedek*, conviene hacer referencia a su idea del alma³⁵: «El alma universal es una, y fue dividida en dos [partes] a causa de la división de la materia»³⁴. Esas dos partes son el alma de la «esfera de 'Aravot» —aparentemente la esfera más alta, la más espiritual entre las almas que existen en el mundo entero— y el «alma natural» derivada de la primera³⁵. Esta afinidad hace al alma humana capaz de elevarse hacia el alma de 'Aravot y cambiar de naturaleza. Esta descripción del alma es paralela a la anteriormente citada de los dos semicírculos, aunque este punto no se pueda demostrar de forma concluyente. En los dos casos, se menciona una ascensión que precede al logro de la perfección humana.

Algunas fuentes posibles de la visión del hombre como un semicírculo y de su alma como parte del alma universal podrían ser: 1) la descripción platónica de la división del andrógino primordial esférico en dos mitades, macho y hembra³⁶; y 2) las versiones medievales de este mito, tanto árabe³⁷ como judía³⁸, que transfirieron la división del cuerpo al alma. Nuestro cabalista anónimo parece haber bebido en ambas versiones, aunque introdujera una modificación substancial: la totalidad no es ya el hombre primordial o su alma, sino el hombre universal y el alma universal; la división no es ya «vertical», dando lugar a dos seres sexualmente diferenciados e «iguales», sino «horizontal», creando una bipolaridad asexual de un hombre celestial o un alma superior, frente a un hombre inferior o un alma humana.

Fenomenológicamente, y tal vez también históricamente, las concepciones del *Sefer Sha'arey Zedek* están próximas a las de R. Elías de Vidas, importante moralista y cabalista de Safed³⁹. De Vidas escribe, con ocasión

de una exposición sobre el significado de la palabra «parte» (*helek*): «Esta palabra indica que las almas están talladas a partir de Él y que Él y ellas son dos partes, como el motivo de las “dos mitades del cuerpo” [...] y cuando la parte que es el alma inferior se une a Él, las dos partes se reúnen y se hacen uno»⁴⁰.

La representación de la unión de dos semicírculos como metáfora de la *unio mystica* tiene un estrecho paralelismo en la célebre interpretación del Gran Maggid, R. Dov Baer de Mezherich⁴¹, sobre el significado del versículo: «Hazte dos trompetas»⁴².

Dos mitades de formas, como está escrito: «Sobre el trono había una semejanza que parecía de hombre sobre él»⁴³, pues el hombre [*'ADaM*] no es otra cosa que *D* y *M*⁴⁴ y la palabra⁴⁵ permanece sobre él. Y cuando él se une a Dios, que es el *Alpha*⁴⁶ del mundo, deviene *'ADaM* [...] y el hombre debe separarse de todas las cosas corporales, de forma que pueda elevarse a través de todos los mundos⁴⁷ y estar en unión con Dios, hasta que [su] existencia sea aniquilada y sea entonces llamado *'ADaM*.

El Maggid fundamenta su homilía en el versículo: «Hazte dos trompetas de plata, de una sola pieza las harás». La palabra hebrea para «trompetas» *hazozerot*, es interpretada como *hazi-zurot*, a saber: «[dos] medias formas». Esta expresión aparecía ya en uno de los tratados breves de R. Yosef Gikatilla, en el que se refiere a las dos mitades del alma original, que ha sido dividida en un alma masculina y un alma femenina⁴⁸.

En Gikatilla, esta partición del alma refleja una partición más elevada: la que se sitúa entre las Sefirot *Yesod* y *Malkhut*. La relación sexual terrenal entre el hombre y la mujer, cuyas almas derivan de una unidad original, lleva a alcanzar la armonía en las alturas. Esta percepción teúrgica de las dos mitades del alma era conocida probablemente por el Gran Maggid. R. Moisés Hayyim Efraín de Sudylkow relata una interesante versión de la interpretación de R. Dov Baer de las trompetas, según la cual éstas corresponden al nombre⁴⁹ y al cielo, que anhelan reunirse uno con el otro⁵⁰; nuestro deber es facilitar esta unión⁵¹. La concepción mística de las dos medias formas podría pues representar la neutralización de una interpretación teúrgica anterior que existía en la Cábala del siglo XIII⁵².

Volvamos al pasaje de R. Dov Baer. Según Scholem, su terminología unitiva debe ser considerada en el «contexto de su pensamiento», que se

refiere a un estado en el que «el hombre se encuentra a sí mismo perdiéndose en Dios», una visión en armonía con «la concepción eminentemente judía y personalista del hombre»; por consiguiente, el Gran Maggid no pensaba en «una anulación panteísta del yo en el interior de la mente divina»⁵³. Sin embargo, esta afirmación está lejos de ser una interpretación definitiva: la terminología del Gran Maggid —«la unión con Dios» y la aniquilación de la existencia individual— sugiere una interpretación mucho más radical, que es corroborada, como veremos más adelante, por la existencia de concepciones unitivas extremas en el círculo de R. Dov Baer⁵⁴. La lectura realizada por Scholem de la palabra «Adán» [Adam] en la última frase de la cita, lo mismo que la nueva identidad espiritual del místico después de la experiencia unitiva, no es nada más que una de las múltiples posibilidades inherentes al texto hasídico. Es igualmente legítimo suponer que la palabra «Adán» se refiere no al místico que ha regresado de la experiencia de aniquilación, sino a lo que permanece absorbido en el abismo de la Divinidad. La referencia a la unión como etapa que precede a la aniquilación es la prueba de que la experiencia unitiva culmina en la pérdida total de la individualidad⁵⁵. Una secuencia semejante se encuentra en otro texto de R. Dov Baer. Describiendo el estado del mundo que una sentencia del Talmud⁵⁶ denominaba *haruv* (destruido), escribe: «“Y durante [mil años el mundo] es destruido”; cuando todo llega a la unión, el mundo es destruido y aniquilado»⁵⁷. La aniquilación es, una vez más, precedida por la unión. La referencia absoluta a la aniquilación de la existencia no deja ningún lugar a la suposición de que el término «Adán» persistiría más allá del estado de aniquilación. Según otra versión de este pasaje, la «forma completa» se alcanza sólo cuando Dios y el hombre se reúnen, sin ninguna alusión a la posibilidad de que la fórmula sea aplicable a una sola de esas entidades cuando se encuentran separadas⁵⁸.

El mismo versículo de Ezequiel fue empleado a la vez por el autor del *Sha'arey Zedek* y por el Gran Maggid para referirse al nuevo estado alcanzado por el místico. Estos autores utilizan técnicas lingüísticas semejantes para expresar sus ideas: Y más *WD*⁵⁹, o A más *DM*. Además, se sirven de la palabra «mitad» para describir cada una de las entidades implicadas en la unión mística. Esas afinidades, por importantes que sean, son sin embargo insuficientes como pruebas concluyentes de la existencia de una influencia directa del *Sha'arey Zedek* sobre el Gran Maggid,

pero establecen claramente la similitud entre un aspecto importante de la Cábala extática y el hasidismo místico.

En las tres escuelas místicas mencionadas anteriormente, el motivo neoplatónico de la unión del alma humana con su fuente ocupa un lugar relevante. Este motivo se combinó con la teoría neoplatónica de las «mitades» y la síntesis operó como una expresión poderosa para describir la situación de la unión mística. Concluiré esta exposición con la cita de una obra de uno de los primeros maestros del hasidismo, R. Menaḥem Naḥum de Chernobyl⁶⁰: «Para que se acerque a la parte divina que mora en él, más cerca de la raíz de todo, a Él, bendito sea, y para que llegue a estar unido a la divina unidad por medio de la unión de la parte al todo⁶¹, que es el 'Eiyn Sof. Por consiguiente, la luz de la santidad del 'Eiyn Sof brilla en él, como la parte se adhiere a su raíz»⁶². La terminología neoplatónica de «la parte» (el individuo) apegada a «su raíz» (el todo) es evidente. La fusión de lo particular con lo general, tal como es representada aquí por un miembro del círculo de R. Dov Baer, no tiene, en mi opinión, nada de personalista. Lo que subsiste es la luz divina que sumerge al individuo en una experiencia unitiva.

IV. La gota de agua y el océano

En esta etapa de nuestro análisis de la *devekut*, puede ser interesante observar la recurrencia de otra metáfora clásica de la *unio mystica* en los textos cabalísticos, a saber, la disolución de una gota de agua en el mar. Se trata de una metáfora antigua que aparece ya en la *Katha Upanishad* IV, 15. En la traducción de Zaehner, el texto dice: «Como el agua pura vertida en [el agua] pura se hace igual a ella, el alma del sabio lleno de discernimiento se hace [igual a Brahman]»⁶³. También la mística musulmana y la cristiana utilizaron esta imagen⁶⁴. En las fuentes cabalistas, aparece por primera vez, a lo que parece, en R. Isaac de Acre⁶⁵: «Ella [el alma⁶⁶] se adherirá al Intelecto divino y él se adherirá a ella [...] y ella y el Intelecto se hacen una misma entidad, como cuando se vierte un cántaro de agua en un manantial, que todo se hace uno, y tal es el significado secreto del dicho de nuestros maestros: "Enoc es Metatrón"⁶⁷. Y éste es el significado secreto de [la frase] "un fuego que devora al fuego"».

Según R. Isaac, la disolución o absorción del alma humana en la en-

tividad celestial es total y presumiblemente definitiva. No es pues sorprendente que profiera una advertencia frente al peligro de hundimiento⁶⁸ en la experiencia suprema de la unión⁶⁹:

Cuando Moisés, nuestro maestro, dijo: «Muéstrame tu gloria»⁷⁰, es la muerte lo que pedía, a fin de que su alma rompiera la barrera de su palacio⁷¹, que la separa de la maravillosa luz divina, que ella anhelaba contemplar. Pero como Israel todavía necesitaba a Moisés, Dios no quiso que el alma de Moisés saliera de su palacio para acceder a su luz [...]. En cuanto a ti, hijo mío, esfuérzate por contemplar la luz celestial, puesto que ciertamente te he introducido en «el mar del océano»⁷² que rodea el mundo [entero]⁷³. Pero ten cuidado y guárdate de que tu alma mire y tu corazón medite [sobre la luz], no sea que te hundas. El esfuerzo debe ser contemplar y [al mismo tiempo] evitar hundirse [...]. Deja que tu alma contemple la luz divina y ciertamente se adhiera a ella mientras more en su palacio.

En principio, el mayor deseo del místico es alcanzar el estado de unión sin ser no obstante absorbido y sin perderse en el abismo divino. El hundimiento es considerado aquí como una posibilidad peligrosa inherente a la experiencia unitiva⁷⁴. Sin embargo, al menos en el caso de Moisés, la muerte —que yo supongo paralela al hundimiento⁷⁵— es presentada como un escalón místico más elevado que Moisés trató de alcanzar. Éste le fue negado únicamente porque él debía conducir al pueblo de Israel, actividad que implicaba actos corporales⁷⁶. La adhesión —y, en el caso de R. Isaac, podemos emplear el término «unión»— no es pues la etapa final del camino místico. Más allá de ella se encuentra el «océano», que tienta al místico para que culmine su aventura espiritual mediante un hundimiento extático⁷⁷. Hay que señalar que R. Isaac de Acre supone de hecho que la fusión absoluta con lo Divino es posible y que Moisés, que es el modelo de los místicos judíos, se esforzó en verdad por alcanzar esa experiencia. Así pues, desde un punto de vista teológico, el abismo que separa lo humano de lo divino no es infranqueable.

Uno de los contemporáneos de R. Isaac y probablemente también uno de sus compatriotas, el autor anónimo del *Sha'arey Zedek*, expresa explícitamente su experiencia de inmersión por medio de una terminología oceánica. Pide a su maestro⁷⁸:

«En el nombre del cielo, ¿podrías tal vez darme algún poder que me haga capaz de soportar la fuerza que brota de mi corazón y recibir su influjo?» Pues he querido atraer esta fuerza hacia mí y recibir su influjo, que es muy semejante a una fuente que llena de agua un gran estanque. Si un hombre [que no esté adecuadamente preparado] abriera la compuerta, se ahogaría en sus aguas y su alma se separaría de él⁷⁹.

Todos estos textos ilustran muy claramente que las imágenes del océano se encuentran en la Cábala lo mismo que en otras modalidades de literatura mística⁸⁰. Además, algunos de los más antiguos místicos cristianos que utilizaron este símil en su forma más radical —la de la disolución de una gota de agua en el mar⁸¹— fueron condenados como herejes. Una de ellos, Margarita Porete, fue incluso quemada por herejía⁸². Esto sucedió aproximadamente en la misma época en que se escribían las fuentes cabalísticas, sin despertar ninguna condena, ni siquiera ninguna protesta, por parte de los teólogos o de los juristas judíos. Es incluso posible aportar ejemplos todavía más extremos tomados de la literatura hasídica.

La imagen de la «gota de agua» se encuentra en el más antiguo hasidismo. R. Yehiel Mikhael de Zloczow⁸³, uno de los discípulos más importantes del Besht y compañero del Gran Maggid, indica que los judíos⁸⁴

hacen que todas sus fuerzas se unan a su pensamiento [y] al Creador, bendito sea, como acostumbraban a hacer en el pasado. A consecuencia de lo cual son muy grandes, pues la rama llega a su raíz⁸⁵, esta [llegada] es una unión con la raíz, y la raíz es el *'Eiyn Sof*, de aquí que también la rama es *'Eiyn Sof*, puesto que su existencia ha sido aniquilada⁸⁶, como en el símil de una gota de agua⁸⁷ que ha caído en el mar inmenso y ha llegado a su origen, y por tanto es una con las aguas del mar, de modo que es absolutamente imposible reconocerla⁸⁸ por lo que es.

El alma, pues, se disuelve en el *'Eiyn Sof* de tal forma que ya no puede ser distinguida como entidad separada. Desaparece totalmente en el océano de donde procede. Este pasaje parece ser más que un simple enunciado ocasional y peculiar. Expresa de forma ajustada el punto de vista del Gran Maggid, con cuyas obras tiene puntos de contacto terminológicos y conceptuales. La vasta percepción de R. Yehiel Mikhael ilumina las concepciones del Gran Maggid, dando un relieve más marcado a su postura más radical e impersonal⁸⁹.

La relación recíproca entre la *devekut* y la «muerte» —que tiene precedentes en la Cábala, algunos de los cuales se han mencionado anteriormente— se encuentra también en el círculo de R. Dov Baer. R. Jacob Isaac ha-Leví Horowitz, el Vidente de Lublin, refiere en nombre del rabí de Pinsk, R. Leví Isaac de Berdichev, una interpretación fascinante de la sentencia talmúdica: «A quien es pobre se le considera como si estuviera muerto»⁹⁰, presentada en el contexto de otro enunciado del Talmud: «Quien desee vivir debe mortificarse»⁹¹. R. Leví afirma⁹²:

El que quiera vivir apartará de sí las preocupaciones de su cuerpo, y dejará que su pensamiento esté unido a Dios, bendito sea. Se mortificará y se apartará⁹³ de sí mismo; pero estará sin embargo vivo y se unirá a la vida de [todos] los vivos⁹⁴ [...]. Quien es pobre porque se ha unido a Dios, bendito sea, es considerado, en efecto, [...] como un muerto⁹⁵, como liberado de la muerte [real], pero [sin embargo] vive por ellos [los mandamientos].

Aquí, la *devekut* está muy próxima al estado de «pobreza» o de «muerte». En realidad, la adhesión conduce a la etapa mística siguiente: el desapego absoluto del mundo. Podemos considerar tres etapas en el camino místico según R. Leví Isaac: 1) el desapego de las necesidades corporales⁹⁶; 2) el apego del pensamiento a Dios; 3) la «pobreza» espiritual o «muerte», en la cima del recorrido místico. Como en el texto del Gran Maggid, donde la aniquilación viene después de la unión, su discípulo asume la muerte espiritual que corona la experiencia unitiva⁹⁷. No hay nada nuevo en la argumentación respecto de la verdadera vida que sucede a la muerte del hombre a este mundo. Se trata del reflejo de un motivo neoplatónico⁹⁸ que aparece ya en el Talmud de Babilonia⁹⁹. El texto hasídico plantea la *devekut* como primer paso del camino místico. Es solamente después de la *devekut* cuando el hombre «muere» y esta «muerte» garantiza la vida eterna¹⁰⁰. En el último pasaje, la palabra «pobre» (*'ani*) reviste una tonalidad mística evidente, que se refiere al resultado natural de la adhesión más que a la conciencia autoinducida de *pau-peritas sancta* con relación a Dios. Esta percepción de la «pobreza» debe ser comparada con la «aniquilación del yo» que resulta, para R. Dov Baer, de la adhesión¹⁰¹. Una vez más, un estado místico aparece sin ninguna iniciativa por parte del místico. El Gran Maggid no se refiere a una situación de autoabajamiento, o al menos no únicamente a tal estado, sino a

una experiencia pasiva de aniquilación que parece estrechamente ligada a la «muerte»¹⁰² o a la «pobreza»¹⁰³.

El final del pasaje de R. Leví Isaac —*ve-hay bahem* (Lv 18, 5)—, es una referencia obvia al cumplimiento de los mandamientos. La adhesión a Dios y el desapego total no pueden eximir a nadie de la obligación de cumplir los mandamientos. Esa referencia es indispensable, porque, según la visión talmúdica, sólo los muertos están libres de los mandamientos. Además, según una idea bien conocida de la *devekut* —a la que se ha hecho referencia anteriormente—, la adhesión es considerada a veces como la condición previa para el cumplimiento espiritual de los mandamientos. Sin embargo, ese punto no fue desarrollado por R. Leví Isaac en el pasaje citado. Si lo comparamos con las concepciones de la oración durante las experiencias unitivas en el círculo del Gran Maggid, descubrimos que las características activistas e intencionales han sido reemplazadas por actos quietistas. La misma mención de las palabras *ve-hay bahem* indica la percepción de la posibilidad de que algunos puedan entender la *devekut* y la «muerte espiritual» como estados de conciencia que eximen al hombre del cumplimiento de los mandamientos haciéndolos superfluos. Por el contrario, el místico alcanza un estado en el que las *mišvot* son cumplidas como si Dios mismo las cumpliera a través de él, al haber alcanzado el místico un estado de *Gelassenheit*, por utilizar el término del Maestro Eckhart. La «muerte», en su sentido metafórico, es aquí aplicada exclusivamente al alma, sin ninguna referencia al cuerpo, hecho que refuerza nuestra observación de que el cumplimiento de los mandamientos sigue vigente¹⁰⁴. De nuevo, como en el caso de los primeros cabalistas, no se alzó ninguna protesta, hasta donde yo sé, contra enunciados y fórmulas tan extremas, aunque, en los años en que se escribieron esos textos, los hasidim eran blanco de duros ataques, por otros motivos, por parte de sus oponentes.

V. La metáfora del engullimiento

Otra imagen interesante de la unión mística se encuentra en los escritos del místico flamenco del siglo XIV, Juan Ruysbroeck, que escribía: «¿Comer y ser comido? Eso es la unión [...] puesto que su deseo es sin medida, ser devorado por él no me asusta mucho»¹⁰⁵. Este texto se consi-

dera un ejemplo de metáfora unitiva extrema y constituye en verdad una expresión fascinante¹⁰⁶. Juzgado según el criterio de la presencia o la ausencia del tipo de imaginaria «devoradora», el misticismo judío presenta también tendencias extremas¹⁰⁷. Así, por ejemplo, R. Isaac de Acre nos dice que la clave mística de la frase bíblica que describe a Dios como un «fuego devorador» está en el «comer»¹⁰⁸, referido al hecho de que¹⁰⁹

una cosa es tragada por otra. «Él se unirá a su mujer [y ellos se convertirán] en una sola carne»¹¹⁰. Cuando el piadoso místico hace subir su alma para adherirse por un apego apropiado al misterio divino al que ella [el alma] se une, [la Divinidad¹¹¹] la traga¹¹². Y ése es el significado secreto de [el versículo¹¹³], «pero no entrarán a ver cuando las cosas santas están cubiertas [literalmente, engullidas¹¹⁴], porque morirán».

No hay duda alguna de que la adhesión de que aquí se trata, descrita como un estado de engullimiento, tiene lugar entre el alma humana y la Divinidad¹¹⁵. No sólo este pasaje precede a la discusión sobre la jarra de agua y los pozos que manan, en el que se menciona el intelecto divino, sino que se supone que esas dos imágenes, la del fuego y la del agua, revelan el significado de una frase que se refiere explícitamente a la Divinidad.

Otro análisis pertinente se encuentra en el *Comentario sobre el libro de oraciones* de R. Shneur Zalman de Lyady, fundador de la escuela hasídica Habad. Según él, el ritual de la *Nefilat Appayim* (oraciones recitadas en una postura de semiprosternación) simboliza la unión de dos entidades diferentes que se hacen un cuerpo único e indivisible¹¹⁶. Aunque un hombre continúe con sus actividades regulares después de la oración, no deja ese estado de unión. Comentando sus propias observaciones sobre la unión mística, R. Shneur Zalman afirma¹¹⁷:

Pues vemos que, cuando el hombre se adhiere a Dios, esto es sumamente agradable para Él y muy dulce¹¹⁸, hasta el punto de que Él lo engulle en su corazón¹¹⁹, del mismo modo que engulle la garganta corporal. Se trata de una verdadera adhesión porque el hombre deviene una sola substancia con Dios, en cuyo seno ha sido tragado sin ser en absoluto separado, no siendo ya considerado una entidad distinta¹²⁰. Ése es el sentido [del versículo]: “Y os adheriréis a él”¹²¹; [adherirse], literalmente.

Se impone algún comentario sobre este pasaje, pues se trata de algo mucho más importante que el simple uso de una metáfora; el principio de la cita expresa, mediante la imagen del acto de devorar, una experiencia común. Como señalé anteriormente, desde un punto de vista metodológico, no estamos en condiciones de comparar el contenido de la experiencia de R. Shneur Zalman, sea con la de R. Isaac de Acre, sea con la de Ruysbroeck. Sin embargo, al menos en el plano literal, la semejanza de sus imágenes es sorprendente.

La secuencia «adhesión-engullimiento», explícita en R. Shneur Zalman, es probablemente paralela a la de «adhesión-aniquilación» que aparece en varios textos hasídicos, incluidos algunos de los que hemos examinado anteriormente. Por consiguiente, el «engullimiento» es semejante a la aniquilación del alma humana después del acto de unión. Si esta interpretación es correcta, entonces un discípulo importante del Gran Maggid consideraba la aniquilación mística como el peldaño más elevado de la escala mística, interpretación que confirma nuestra anterior interpretación, aparentemente radical, de la parábola de las dos trompetas.

Para concluir, dos observaciones respecto del uso hasídico de la imagen del engullimiento. En primer lugar, la concepción de R. Shneur Zalman puede comprenderse mejor a la luz del concepto cabalístico comúnmente admitido de la elevación por medio de la comida ritual. Como las entidades animales y vegetales son elevadas al ser consumidas por un ser humano, este último es a su vez elevado al ser tragado por la Divinidad¹²². En los dos casos, los núcleos espirituales o las partículas santas son liberadas y realizan así su retorno a una condición primordial. En segundo lugar, de los pasajes de R. Isaac de Acre y R. Shneur Zalman podemos recoger la idea de que, a pesar de las imágenes empleadas, la experiencia reflejada no parece definitiva. Ninguno de esos autores busca una muerte mística como objetivo en sí, aunque la naturaleza de esa experiencia pueda ser, en efecto, atractiva.

La posibilidad de una asimilación total de lo humano por lo divino es también evidente en el libro *Kedushat ha-Levi*, escrito por otro discípulo del Gran Maggid, R. Leví Isaac de Berdichev:

Cuando el *Zaddik* se adhiere a la nada, y es aniquilado, [sólo] entonces rinde un culto al Creador desde la perspectiva de todos los *Zaddikim*, pues aquí no se discierne en absoluto ninguna división de los atributos [...]. Hay un *Zaddik*

que se adhiere a la nada y, sin embargo, retorna después a su esencia. Pero Moisés, nuestro maestro, bendita sea su memoria, era aniquilado sin cesar, pues contemplaba constantemente la grandeza del Creador, bendito sea, y no retornaba a su esencia, como es bien sabido, pues Moisés, nuestro maestro, de bendita memoria, estaba constantemente adherido a la nada, y desde esta perspectiva era aniquilado [...]. Pues cuando contemplaba al Creador, bendito sea, no había ya esencia en él, pues estaba aniquilado [...] contemplaba la nada y era aniquilado [...] y Moisés estaba constantemente adherido a la nada¹²³.

La distinción entre la contemplación constante de Moisés, que provocaba un estado de aniquilación de la que no regresaba, y la de los *Zaddikim*, que retornan de sus experiencias unitivas, es muy significativa. Lo que está en juego no es la posibilidad de asimilación por Dios o en Dios desde la perspectiva divina —en otras palabras, la posibilidad de colmar la distancia entre el hombre y Dios— sino el problema de la naturaleza humana, que difícilmente puede soportar un estado de inmersión continua en una experiencia contemplativo-aniquiladora. Moisés es considerado un místico capaz de soportar este estado supremo de unión y sirve por consiguiente de ideal para los *Zaddikim*. R. Isaac de Acre le veía de la misma forma.

Volvamos a la imagen de engullimiento a la que se sigue aludiendo en un texto hasídico más tardío, debido a R. Eliézer Zevi Safrin. Dios expresa aquí su relación con los *Zaddikim* en estos términos: «Durante el exilio sólo tuve “un poco de [*me'at*] alimento”, a saber: a veces sobreviene una unión con un *Zaddik*, considerada “poco” [alimento]. Y la alimentación es la santa unión, como se sabe [en la expresión] “un poco de alimento”»¹²⁴.

Podemos comparar las imágenes del engullimiento como expresión de las experiencias místicas con el tipo de imágenes que se encuentran en las pruebas iniciáticas de los ritos tribales¹²⁵. En las imágenes místicas existe una fascinación evidente por el hecho de ser tragado como culminación de un largo proceso de acercamiento a lo divino. En la cosmovisión mítica de la mentalidad arcaica, el iniciado sufre una experiencia espantosa de encuentro con el «monstruo» que, devorando al iniciado, le capacita para alcanzar un grado superior de madurez en su conducta y un nuevo estatuto social¹²⁶. En estos dos tipos de experiencia, la persona es elevada a un nivel superior: el planteamiento primitivo emplea la técnica de pre-

sentar al joven el *mysterium tremendum*¹²⁷, y el planteamiento místico, la de la búsqueda de un encuentro con el *mysterium fascinans*¹²⁸. En el primer caso, se supone que la personalidad se desarrolla para alcanzar un modo adulto de percepción de la realidad; en el segundo caso, podemos suponer que el encuentro con lo divino provoca una desintegración del «hombre viejo», pero sin que haya sustitución por una estructura superior de personalidad social. Por medio de la iniciación tribal, la persona se introduce en una nueva sociedad. En el misticismo extremo, el hombre deja la sociedad y entra en Dios. La prueba de la iniciación es un rito de paso; la experiencia mística es fundamentalmente una salida hacia Dios. La prueba iniciática es básicamente física; la experiencia mística es esencialmente psíquica.

Dado el material que hemos examinado en este capítulo, es evidente que la pretendida rareza de la experiencia de la unión mística en su forma extrema en las fuentes judías debe ser reconsiderada. Tanto la teoría como la práctica cabalísticas exigen esa revisión. Volvámonos ahora hacia la forma en que los místicos judíos alcanzaban sus experiencias místicas, es decir, hacia sus técnicas místicas.

Capítulo 5

Las técnicas místicas

1. Técnicas místicas nómicas y anómicas

Como los místicos de otras confesiones, los cabalistas empleaban ciertas técnicas a fin de provocar estados paranormales de conciencia. Pero a pesar de la gran importancia de estas prácticas, su historia y su descripción han recibido una atención insuficiente en el estudio moderno del misticismo judío¹. La existencia misma de elaborados sistemas de prácticas místicas constituye una evidencia significativa de la fiabilidad de las confesiones de los místicos judíos. El hecho de que los cabalistas que relatan sus experiencias místicas sean los mismos que los que describen las técnicas místicas realza su credibilidad en cuanto al empleo práctico de las técnicas y en cuanto a la naturaleza experiencial de su vida mística².

A diferencia de la terminología unitiva, que está muy influida por fuentes externas, las descripciones de técnicas místicas combinan elementos antiguos, y cabe suponer que auténticamente judíos, con prácticas influidas por fuentes extranjeras. Se pueden distinguir dos tipos principales de técnicas cabalísticas, que propongo designar mediante las palabras «nómico» y «anómico». «Nómico» se refiere a las prácticas halákhicas interiorizadas que los cabalistas realizaban con «intención» o *kavvanah*, uno de cuyos objetivos importantes era la *devekut*. De este modo, «nómico» significa la espiritualización del *dromenon* [la acción]* halákhico, que se transforma así en una técnica mística. «Anómico» se refiere a las formas de actividad mística que no implican práctica halákhica. Quiero insistir desde el principio en que «anómico» está lejos de ser sinónimo de prácticas extrañas. Aunque algunas prácticas anómicas puedan provenir en efecto de fuentes no judías, otras eran practicadas ya por los místicos judíos antiguos, aunque no se convirtieran en parte integrante del modo de vida halákhico. Fueron precisamente las prácticas anómicas las que, durante las últimas etapas de desarrollo del misticismo judío, llegaron a configurar la parte más esotérica de las técnicas cabalísticas. Antes de co-

menzar un examen detallado, conviene observar que una parte del material que se expone a continuación procede de tratados anónimos o de géneros literarios tales como obras pseudoepigráficas y hagiográficas. He decidido incluir ese material cuando hubiera razón suficiente para suponer que, aunque no reflejase las prácticas reales de las personas a las que se atribuyó, los detalles proporcionados por los textos correspondientes podrían sin embargo ser útiles para una mejor comprensión de ciertas técnicas. Prácticas tanto reales como falsamente atribuidas pueden haber sido imitadas por los místicos.

Presentaré en las páginas siguientes cuatro técnicas místicas principales. Las dos primeras —el llanto y la ascensión del alma— ilustran la continuidad del misticismo judío a lo largo de los siglos, a pesar de los cambios sobrevenidos en las concepciones teológicas. Las dos últimas —la combinación de letras y la visualización de colores— son representativas de las técnicas más intensivas, características de la época medieval. He ignorado deliberadamente una larga serie de prácticas dirigidas a lograr estados paranormales de conciencia, tales como las técnicas oníricas³, el aislamiento⁴ o la concentración mental⁵, que he descrito en otros lugares. De las cuatro técnicas aquí tratadas, las dos primeras se analizan más ampliamente, mientras que la tercera y la cuarta se examinan, por diversas razones, de forma más rápida⁶.

II. El llanto como práctica mística

Comenzaré mi descripción de las técnicas místicas del judaísmo centrándome en una práctica —inadvertida anteriormente— que se puede identificar en todas las grandes etapas del misticismo judío durante más de dos milenios. Me refiero a la recomendación del uso del llanto⁷ como medio de obtener revelaciones —sobre todo de carácter visual—, acompañadas o no de revelación de secretos. Antes de introducir el material pertinente, quiero recordar el papel desempeñado por el llanto en el judaísmo. Dentro del marco nómico, el llanto es un deber por un tiempo limitado durante el período de duelo, sea por un miembro de la familia, sea por un sabio eminente. Es evidente, según los reglamentos halákhicos, que, aunque el llanto sea obligatorio durante el período de duelo, no se lo considera apropiado en el comportamiento habitual. El llanto se re-

comienda igualmente en relación con el duelo por la destrucción del Templo, sea como una parte del rito de *Tikkun Hazzot*, sea como componente de la celebración del 9 de Av. La efusión de lágrimas en este último caso era muy apreciada, pues de Dios mismo se decía que lloraba a causa de la destrucción del Templo⁸. Además de estos ejemplos de lamentación por una pérdida nacional o personal, el llanto es considerado como parte del proceso de arrepentimiento.

Todos esos casos en los que interviene el llanto están orientados hacia el pasado, dirigidos hacia un acontecimiento o acontecimientos que ya se han producido. El empleo del llanto orientado hacia el futuro es más limitado. El arrepentimiento y las lágrimas pueden contribuir a la venida del Mesías, y fue así como se establecieron grupos de afligidos para apresurar este acontecimiento. Según otra versión, el llanto forma parte del esfuerzo de arrepentimiento que pretende salvaguardar a los judíos de los acontecimientos espantosos previstos para el período que precederá inmediatamente a la llegada del Mesías. Estos tipos de llanto orientados hacia el pasado y el futuro están ligados a valores que eran parte integrante de la visión talmúdica y midráshica de la vida y de la historia. Aunque la participación en estas prácticas orientadas hacia el futuro no fue considerada obligatoria, estaba destinada a realizar objetivos de importancia nacional.

Estudiaré aquí dos empleos del llanto orientados hacia el presente que fueron elaborados en textos de la mística judía. El primero es el llanto místico: consiste en un esfuerzo por tener visiones y para obtener información respecto de un secreto, resultado directo de lágrimas voluntarias⁹. El segundo tipo de llanto, de orden teúrgico, está destinado a provocar «lágrimas» en lo alto, en otras palabras: por la efusión de lágrimas humanas se desencadenan procesos internos en la Divinidad. Esta actividad teúrgica orientada hacia el presente será analizada más adelante, en nuestro capítulo consagrado a la teúrgia cabalística. Sin embargo, debemos señalar aquí las principales diferencias entre estos dos tipos de llanto orientado hacia el presente. El segundo tipo es esencialmente una reinterpretación teúrgica de las recomendaciones nómicas relativas al acto de llorar; el objetivo de esta técnica son procesos celestiales, siendo el cabalista el instrumento y no el objetivo de la actividad. El llanto místico, por el contrario, planteaba, como objetivo último de las lágrimas, la adquisición por parte del cabalista de una conciencia paranormal. Aun-

que pueda ser percibido como una interpretación espiritual de prácticas nómicas, también puede ser definido como una actividad anómica, pues la revelación de secretos o el estudio de temas esotéricos, por no hablar de las visiones de Dios, nunca han formado parte de la concepción de las cosas midráshica y talmúdica. Además, el hecho de que esta práctica aparezca en textos pretalmúdicos o premidráshicos constituye una prueba importante de su independencia con relación a las reglas halákhicas clásicas. En cambio, no existen sino raras referencias a esta forma de entender el llanto en las fuentes rabínicas clásicas, problema al que volveremos en la conclusión de nuestra investigación.

La atestación más antigua del llanto místico se encuentra en la literatura apocalíptica. Una versión de *II Enoc* pone en boca del patriarca estas palabras: «Lloraba y me afligía con [mis] ojos. Cuando me acosté en el lecho, me dormí. Y aparecieron dos hombres enormes ante mí»¹⁰. Un paralelo interesante se repite en *IV Esdras*; el ángel que antes había revelado secretos al profeta termina su discurso diciendo: «Si sigues rezando y lloras como lo haces ahora, y si ayunas siete días, oirás cosas aún más grandes que éstas»¹¹. Más adelante, Esdras afirma: «Ayuné siete días, lloré y sollocé, como el ángel Ariel me había ordenado»¹², y así obtuvo una segunda visión. También la tercera visión está precedida de un proceso similar: «Seguí llorando, y ayuné siete días, como antes»¹³. Enunciados semejantes se repiten también en el *Apocalipsis de Baruc*. Baruc y Jeremías habían repetido esta misma práctica: «Desgarramos nuestra ropa, lloramos, nos vestimos de luto y ayunamos siete días. Y después de siete días vino a mí la palabra de Dios»¹⁴. Un rasgo general del llanto «apocalíptico» es un estado de desolación asociado a la destrucción del Templo o a otros signos de decadencia religiosa, estado que provoca un sentimiento de desesperanza expresada por el llanto, al que siguen revelaciones consoladoras.

La conexión entre el llanto y las percepciones paranormales que se producen en sueños es igualmente patente en un relato midráshico¹⁵:

Uno de los discípulos de R. Simeón bar Yoḥai había olvidado lo que había aprendido. En lágrimas, se dirigió al cementerio. A causa de su gran llanto, él [R. Simeón] se le apareció en sueños y le dijo: «Cuando te lamentes, lanza tres bultos¹⁶, y yo vendré». El discípulo fue a buscar a un intérprete de sueños y le contó lo que le había ocurrido. El intérprete le dijo: «Repite tu capítulo [es de-

cir, todo lo que has aprendido] tres veces, y el volverá junto a ti». El estudiante lo hizo, y así sucedió en efecto.

La correlación entre el llanto y la visita a una tumba parece indicar una práctica destinada a provocar una visión. Sin duda era un elemento de un contexto más amplio en el que los cementerios se consideraban lugares adecuados para obtener una visión¹⁷. El hecho de dormirse llorando, aquí mencionado, parece formar parte también de la secuencia siguiente: visita a un cementerio - lágrimas - dormirse entre lágrimas - sueño revelador. Como veremos más adelante, esta secuencia, con la excepción del empleo de tumbas, será retomada en la experiencia de R. Hayyim Vital. Es evidente que esta historia ha sido conservada en el Midrash porque podía proporcionar un remedio —un procedimiento de repetición mnemotécnica— para el olvido de la Torá. Volveremos a encontrar la conexión entre el llanto y la mejora del conocimiento de la Torá.

Teniendo en cuenta este trasfondo, analizaremos un pasaje del *Midrash Hallel*, un Midrash tardío que reelabora un tema¹⁸ que ya había sido abordado antes en *'Avot de-Rabbi Nathan*¹⁹:

«Aquel que transformó la peña en estanque de aguas²⁰, y en fuente de aguas la roca»²¹. Hemos sabido que R. 'Akiva y Ben Azzai estaban tan secos como esa roca, pero como estaban afligidos por el estudio de la Torá, Dios abrió para ellos una abertura para [que comprendieran] la Torá, aquellas materias que la escuela de Shammai y la escuela de Hillel eran incapaces de entender [...] y materias que eran inaccesibles a cualquiera eran interpretadas por R. 'Akiva, por eso se ha dicho: «Detuvo los ríos en su nacimiento e hizo salir a la luz lo escondido»²². Esto nos demuestra que el ojo de R. 'Akiva²³ ha visto la *Meravah*, de la misma forma que la había visto Ezequiel el profeta; por eso se ha dicho: «Aquel que transformó la peña en estanque de aguas».

La metamorfosis de una roca en fuente de agua es una metáfora para la transformación de R. 'Akiva de un ignorante que era en una fuente de conocimiento halákhico y esotérico, metamorfosis que fue el resultado de su aficción acompañada de llanto. Jb 28, 11 contiene la palabra hebrea *bekhi* (llanto), que se traduce habitualmente en este caso por «hilillo o goteo de agua». Evidentemente el intérprete anónimo ha entendido que el versículo indicaba que, gracias al «llanto», Dios hace que las cosas ocultas

salgan a la superficie²⁴. La prueba decisiva del papel del llanto como causa de la nueva condición de R. 'Akiva es la mención insistente de su «ojo». Todo el pasaje puede ser interpretado en dos niveles: el llanto transformó a R. 'Akiva de un peñasco en una fuente; su ojo, que fue la causa de ello, obtuvo una visión del Carro divino. Según los dos versículos del libro de Job, podemos resumir las ideas sugeridas en el *Midrash Hallel*: el sufrimiento y el llanto abren la vía, en primer lugar, a una revelación, a saber, una visión, «su ojo ve todo lopreciado», o la visión de la *Merkavah*; y, en segundo lugar, a una comprensión de los temas esotéricos: «Hizo salir a la luz lo escondido»²⁵. Estos dos efectos del sufrimiento y el llanto se repiten en ciertos textos cabalísticos, que serán analizados después. Conviene subrayar que la combinación de la visión y los secretos de la Torá indica que esos secretos son mucho más que una información ignorada, oculta a los ojos de las generaciones precedentes; supongo que su comprensión encierra algún valor transformador para R. 'Akiva, que es presentado aquí como una «fuente» que derrama presumiblemente las enseñanzas de la Torá.

Sin embargo, antes de proceder a nuestro análisis, puede ser oportuno considerar brevemente la combinación del llanto con el gesto que consiste en poner la cabeza entre las rodillas. Esta postura se menciona en relación con el episodio de Elías en el monte Carmelo, probablemente como parte de su oración²⁶; reaparece en el Talmud como un componente de la oración de R. H̄anina ben Dosa por la vida del hijo de R. Yoḥanan ben Zakkai²⁷. En otro pasaje, el Talmud menciona el intento de arrepentimiento de R. Eleazar ben Dordia, momento en el que éste pone su cabeza entre las rodillas y llora²⁸. El resultado de la pena y las lágrimas de R. Eleazar ben Dordia es la muerte, considerada por una autoridad talmúdica como la adquisición, en un solo instante, de la felicidad del mundo futuro²⁹. Este relato no puede constituir en sí mismo una prueba decisiva del estatuto técnico del llanto; sin embargo, su asociación con la postura de Elías es altamente sugerente; en la literatura de los *heikhalot* y en una descripción posterior de estas prácticas³⁰, la visión mística de los palacios superiores se obtiene mediante la utilización de la postura de Elías³¹. Como ya hemos visto, R. 'Akiva alcanza su visión de la *Merkavah* por medio de lágrimas. No obstante, en ninguna parte en los textos ligados a la literatura de los *heikhalot* se combinan esas dos prácticas.

La única excepción que conozco, que probablemente indica una cier-

ta afinidad causal entre un modelo de actos y una experiencia de revelación, es la siguiente:

R. Ismael dijo: Yo me consagré más a la búsqueda de la sabiduría y al cálculo de las fiestas, los momentos y las fechas [escatológicas] y los períodos [de tiempo], y volví mi rostro hacia el Santo supremo mediante la oración y las súplicas, el ayuno y las lágrimas. Y dije: «Dios, Señor de Zevaot, Señor de Israel, ¿hasta cuándo seremos despreciados?»³².

La oración de R. Ismael tiene un objetivo mesiánico evidente: conocer la fecha de la redención, es decir, recibir una revelación por la que conseguir una información oculta sobre este asunto. Parece que los métodos más «matemáticos» para obtener el conocimiento de la fecha secreta del final del sufrimiento de Israel no eran apropiados, o bien debían ceder el lugar a una técnica mística que comprende el llanto junto con otros tipos de prácticas ascéticas.

Sin embargo, podemos suponer que tal práctica combinada existió en el misticismo judío antiguo, y no solamente a partir de la prueba proporcionada por el relato talmúdico sobre R. Eleazar. El *Zohar* describe a R. Simeón bar Yoḥai practicando la postura de Elías y el llanto en relación con una experiencia mística³³. El maestro pide que puedan revelársele los secretos de la Torá, y luego «se puso a llorar, puso la cabeza entre sus rodillas y besó el polvo». Sus amigos le animaban diciendo: «Goza de la dicha de tu Señor». Escribió todo lo que había oído esa noche y lo aprendió, sin olvidar nada, y permaneció en esa postura toda la noche. Por la mañana, levantó los ojos y tuvo la visión de una luz que representaba el Templo. De este modo, para R. Simeón, como para R. 'Akiva en el *Midrash Hallel*, el llanto está ligado a la revelación de los secretos de la Torá y a una visión; aunque la *Merkavah* no sea idéntica al Templo, la similitud entre el *Midrash Hallel* y el pasaje del *Zohar* es sorprendente³⁴. ¿Podemos deducir de ello que el autor del *Zohar* disponía de una fuente en la que el llanto y la postura de Elías estaban ya combinadas en el texto talmúdico?

Un ejemplo importante donde el llanto formaba parte de un modelo más amplio que culminaba en una experiencia mística se encuentra en un tratado judeo-árabe del siglo XIII titulado *Perakim be-Hazalah*, atribuido por error a Maimónides. El autor oriental describe un acto de oración en estos términos:

Aquel que reza se volverá hacia Dios, bendito sea, manteniéndose sobre sus pies y arrebatado en su corazón y en sus labios [!]. Sus manos estarán extendidas y sus órganos vocales murmurarán y hablarán [mientras que] sus otros miembros temblarán y se estremecerán. No dejará de cantar dulces melodías, humillándose, implorando, arrodillándose, prosternándose [y] llorando, pues está en presencia de un Rey grande y majestuoso. [Luego] experimentará estupefacción y vivirá una experiencia extática, en la medida en que descubra a su alma en el mundo de los intelectos³⁵.

No hay duda de que el autor anónimo presenta aquí una técnica intencional que apunta a una oración ideal que termina en una experiencia mística.

La técnica del llanto es vigorosamente explicada por R. Abraham ha-Leví Berukhim, uno de los discípulos de Isaac Luria. En uno de sus programas para alcanzar la «sabiduría», después de haber precisado que el «silencio» es la primera condición, dice:

La segunda condición: en todas vuestras oraciones y a cada hora de estudio, en un pasaje que encontréis arduo, en el que no podáis ni captar ni comprender las ciencias propedéuticas o un cierto secreto, excitaos el llanto amargo hasta que vuestros ojos viertan lágrimas, y cuanto más podáis llorar, mejor será. Multiplicad vuestras lágrimas, pues las puertas de las lágrimas no están cerradas, y las puertas celestiales se os abrirán³⁶.

Es evidente que, para Luria y Berukhim, el llanto constituye una ayuda importante para superar las dificultades intelectuales y recibir secretos³⁷. Es posible interpretar que la proposición final se refiere a una experiencia de revelación, durante la cual se abren las puertas superiores. Este texto se recomienda para un uso práctico. Parece que R. Abraham Berukhim tuvo, en efecto, ocasión de aplicar esta recomendación, pues se cuenta que Luria le había revelado que moriría a menos que rezara ante el Muro de las Lamentaciones y viera la *Shekhinah*. Se relata entonces lo siguiente³⁸:

Cuando este hombre piadoso escuchó las palabras de Isaac Luria, se aisló durante tres días y tres noches en ayuno, y [se vistió] de saco y lloró toda la noche. Luego, se dirigió al Muro de las Lamentaciones y rezó y lloró con un llanto in-

tenso. De repente, alzó los ojos y vio sobre el Muro de las Lamentaciones la imagen de una mujer, de espaldas³⁹, en vestidos que es mejor no describir, pues somos misericordiosos hacia la gloria divina. Desde el momento en que la vio, cayó rostro en tierra y gritó y lloró y exclamó⁴⁰: «Sión⁴¹, Sión, desgracia para mí, pues te he visto en tal miseria». Y se quejaba amargamente, lloró, se golpeó el rostro y se arrancó la barba y los cabellos de la cabeza, hasta que se desvaneció, cayó y quedó dormido sobre el rostro. Entonces vio en sueños la imagen de una mujer que se acercaba, se puso las manos sobre la cara y enjugó las lágrimas de sus ojos. [...] Cuando Isaac Luria le vio, declaró: «Veo que has merecido contemplar el rostro de la *Shekhinah*».

Es evidente que las dos visiones de la mujer, es decir, de la *Shekhinah*, son el resultado del amargo llanto de R. Abraham: la primera es una visión despierta de la espalda de la *Shekhinah*, la segunda es una visión de su rostro, que adviene solamente en sueños. La primera provoca ansiedad; la segunda, consuelo.

Una confesión autobiográfica de su amigo, R. Hayyim Vital, está próxima al relato de R. Abraham Berukhim⁴²:

En 1566, el 8 de *Tevet*, vispera del sábado, yo recitaba el *Kiddush*; luego, me senté para comer. Mis ojos derramaban lágrimas y suspiraba y me afligía, pues [...] estaba trabado por la brujería⁴³ [...] y lloraba también por [mi] negligencia en el estudio de la Torá durante los dos últimos años [...] y a causa de mi tristeza no comía nada; me tumbé sobre el rostro llorando y caí dormido a causa de las abundantes lágrimas; entonces tuve un sueño maravilloso.

Como en los textos apocalípticos antiguos y en el relato de R. Abraham Berukhim, Vital parece combinar aquí el llanto, la pena y –en cierta medida– incluso el ayuno. Este último es sin duda curioso, dado que el conjunto del incidente tuvo lugar la víspera del Sabbath, momento en que el consumo de la comida ritual es un deber para todos los judíos. El contenido del sueño que sigue a este relato es intrincado, pero no es éste el lugar para tratarlo. Baste señalar que Vital tuvo una revelación muy compleja, comparable a las revelaciones que se encuentran en otras obras cabalísticas y se cuenta como una revelación más que como un sueño⁴⁴. Lo que sin duda es original en el relato que hace Vital del sueño revelador es la visión de una hermosa mujer que él pensó que era su madre, y

que en el curso del sueño visionario le preguntó⁴⁵: «¿Por qué lloras tú, Hayyim, hijo mío? He oído tu llanto y he venido a ayudarte [...] y yo llamé a la mujer: “Madre⁴⁶, Madre, ayúdame, para que yo⁴⁷ pueda contemplar al Señor sentado en un trono, el Anciano de días⁴⁸, con su barba blanca como la nieve, infinitamente espléndida”».

Las referencias a las visiones proféticas de la Biblia, que se encuentran solamente en la cita de Safrin, son sumamente pertinentes para nuestro estudio. En un primer momento, Vital llora al parecer con el objetivo de recibir una respuesta a dos problemas que le atormentaban: su impotencia sexual y su interrupción del estudio de la Torá. En el sueño revelador, se ve a sí mismo llorando para obtener una visión de Dios. La solicitud de Vital para ver a Dios, formulada por medio de versículos proféticos, recuerda el final del pasaje del *Midrash Hallel*, donde la visión de R. 'Aki-va de la *Merkavah* se compara con la de Ezequiel.

Muy pertinente para nuestro propósito es la descripción de Natán de Gaza de su propia visión. Después de una complaciente descripción de su perfección religiosa, el profeta sabbataísta dice⁴⁹:

Cuando cumplí los veinte años, comencé a estudiar el *Zohar* y algunos escritos lurianícos. [Según el Talmud], quien desea purificarse recibe la ayuda del Cielo; así, Él me envió varios de sus ángeles sagrados y espíritus benditos, que me revelaron muchos misterios de la Torá. El mismo año, habiendo sido fortalecido por visiones de ángeles y almas benditas, me sometí a un ayuno prolongado durante la semana que precedió a la fiesta de Purim. Habiéndome encerrado en una habitación separada, en la santidad y la pureza, tras recitar las oraciones penitenciales del servicio de la mañana con muchas lágrimas, el Espíritu se estableció sobre mí, mis cabellos se erizaron y mis rodillas se estremecieron, y contemplé la *Merkavah*⁵⁰. Y tuve visiones de Dios durante todo el día y toda la noche, y me beneficié de una verdadera profecía como cualquier otro profeta, pues la voz me habló, comenzando con las palabras: «Así habla el Señor [...]». El ángel que se reveló a mí en una visión de vigilia era también un ángel verdadero, y me reveló misterios terribles.

La visión de la *Merkavah*, bastante inhabitual en la época medieval, sucede en esta descripción a un ayuno prolongado que culmina en una efusión de lágrimas. Natán fue beneficiario no sólo de una experiencia visual, sino también de «misterios terribles». Así, los dos motivos mencionados

en el *Midrash Hallel* de la antigua Edad Media reaparecen en la experiencia del cabalista del siglo XVII. Una vez más, como en la fuente midráshica, la visión de la *Merkavah* está aparentemente ligada a «misterios temibles», concernientes éstos al mesianismo de Sabbatai Hevi, al haber tenido Natán una visión de la imagen de Hevi grabada sobre la *Merkavah*⁵¹.

El llanto místico parece haber sido cultivado en ciertos círculos hasídicos. Antes de examinar en detalle una prueba explícita de este uso, citaremos un sueño sumamente interesante de R. Yosef Falk, el cantor del Besht⁵²:

En su sueño, vio la imagen de un altar hacia el que subía un hombre muerto, y le vio meter la cabeza entre las rodillas y comenzar a gritar la *Selihah*: «Respóndenos, oh Dios, respóndenos. Respóndenos, Padre nuestro» y así sucesivamente a lo largo del alfabeto. Después de lo cual, dijo: «Respóndenos, oh Dios de nuestros padres, respóndenos. Respóndenos, oh Dios de Abraham, respóndenos. Respóndenos, oh venerado de Isaac, respóndenos. Respóndenos, oh Poderoso de Jacob, respóndenos. Respóndenos, oh Compasivo, respóndenos. Respóndenos, oh Rey de los Carros, respóndenos». Entonces subió al cielo.

Esta técnica de súplica —la postura de Elías y los gritos acompañados de lágrimas— parece reflejar el motivo más antiguo del llanto mientras se está sentado en la postura de Elías. El Ba'al Shem Tov lo interpretó como una tentativa para elevarse a un nivel superior por la recitación de la fórmula «respóndenos». Por consiguiente, ya según el hasidismo más antiguo, los lamentos, y pienso que también las lágrimas, parecen haber formado parte de una técnica mística.

Un contemporáneo más joven del Ba'al Shem Tov, R. Elías, el gaón de Vilna, probablemente cultivó también la técnica del llanto. Su principal discípulo, R. Hayyim de Volozhin, contó al nieto de R. Elías que este último había estado varias veces muy afligido y había ayunado y evitado dormir durante uno o dos días, llorando abundantemente, porque Dios le había ocultado un cierto secreto de la Torá⁵³. Pero, prosigue, cuando ese secreto le fue revelado a R. Elías, su rostro se volvió alegre y sus ojos se iluminaron. El informe de R. Hayyim se refiere a un modelo de comportamiento que pretende alcanzar el conocimiento de los secretos ocultos de la Ley. El hecho de que se haya utilizado varias veces parece indicar la naturaleza técnica de ese modelo. Constatamos que en el

hasidismo antiguo, como en las prácticas de sus adversarios —los *mitnagge-dim*—, el llanto se empleaba como componente de una técnica mística.

Un ejemplo interesante de la relación entre revelación y llanto lo refiere R. Isaac Yehudah Yehiel Safrin, en *Megillat Setarim* y en *Netiv Mizvotekha*⁵⁴, donde cuenta su propia experiencia. Presentaré aquí una versión combinada de esta confesión mística, basada en el relato del autor en estas dos obras:

En 1845, el día 21 de 'Omer, me encontraba en la ciudad de Dukla⁵⁵. Había llegado tarde por la noche, estaba oscuro y no había nadie que me diera alojamiento, a excepción de un curtidor que vino que me llevó a su casa. Yo quería rezar *Ma'ariv* y recitar la cuenta del 'Omer, pero era incapaz de hacerlo en aquel lugar; así que me dirigí solo al *Beit Midrash*, y allí recé hasta pasada la medianoche. Y a partir de esa situación comprendí la miseria de la *Shekhinah* en el exilio⁵⁶, y su sufrimiento cuando Ella está en el mercado de los curtidores⁵⁷. Y lloré varias veces ante el Señor del mundo, desde lo más profundo de mi corazón, por el sufrimiento de la *Shekhinah*. Y a causa de mi sufrimiento y de mis lágrimas, me desvanecí y caí dormido por un rato. Entonces tuve una visión de luz⁵⁸, de esplendor, y de una gran intensidad: la imagen de una mujer joven⁵⁹ adornada con veinticuatro ornamentos⁶⁰. [...] y ella dijo: «Sé fuerte, hijo mío», etc. Yo sufría porque no podía tener de ella más que una visión de su espalda⁶¹ y por no ser digno de recibir su rostro. Y se me dijo que [era porque] yo estaba vivo, y está escrito: «No me verá hombre y vivirá»⁶².

La visión de una aparición femenina de rasgos maternos —llama a R. Isaac «hijo mío»— es característica de la imagen cabalística del llanto, y es común a las visiones de R. Abraham Berukhim y R. Hayyim Vital. R. Leví Isaac de Berdichev también debe de haber experimentado esa visión. En el *Netiv Mizvotekha*, antes del pasaje mencionado anteriormente, después de haber citado el relato de R. Hayyim Vital del *Sefer ha-Hezyonot*, R. Isaac escribe:

Y sucedió al santo R. Leví Isaac que, la noche de *Shavu'ot*, tuvo la visión de la *Shekhinah* a imagen de... etc., y ella le dijo: «Hijo mío, Leví Isaac, sé fuerte, pues muchas preocupaciones caerán sobre ti, pero sé fuerte, hijo mío, pues yo estaré contigo»⁶³.

R. Leví Isaac también tuvo, pues, una visión de la *Shekhinah*, que se le apareció como una muchacha, aunque R. Isaac Safrin censurara esta palabra, como hizo cuando a continuación relató brevemente su propia visión. Además, el momento en que el conocido maestro del hasidismo alcanzó esta visión es igualmente significativo por dos razones; la víspera de *Shavu'ot* está próxima al período en que Safrin tuvo su propia visión, el 21 de 'Omer. Además, la noche de *Shavu'ot* es el momento preciso en el que dos cabalistas notorios recibieron su revelación de la *Shekhinah*. Me refiero a la vigilia de R. Yosef Karo y R. Salomón ha-Leví Alkabez⁶⁴. R. Leví Isaac trató, pues, de imitar la experiencia de sus predecesores cabalistas. Sin embargo, Safrin ni siquiera hace alusión a las experiencias de esas dos figuras del siglo XVI, aunque es imposible suponer que las ignorara, puesto que dichas experiencias fueron impresas en el célebre *Sheney Luhot ha-Berit*⁶⁵. Esta ausencia se hace más manifiesta por la enumeración que hace Safrin de los casos menos conocidos de R. Abraham Berukhim y R. Hayyim Vital. La respuesta a esta dificultad es simple y muy importante para la comprensión de la visión de Safrin. En el encabezado de los análisis citados anteriormente, escribe: «La revelación de la *Shekhinah* [sobreviene] por medio y en función del sufrimiento que se inflige, por el cual se siente el sufrimiento de la *Shekhinah*, y el hecho de que esta revelación posea una forma y una imagen se debe a su ser corpóreo»⁶⁶. Este título propone una revelación visual de la *Shekhinah* en una imagen femenina que resulta del sufrimiento, dos elementos ausentes de la noche de vigilia de Karo y Alkabez. En el curso de su sesión, la *Shekhinah* se hizo oír por los labios de Karo, pero permaneció invisible. Safrin, en los ejemplos que ofrece, habla exclusivamente de revelaciones visuales de la *Shekhinah*. Además, en la vigilia de *Shavu'ot*, la técnica empleada por los cabalistas imponía el estudio de diversos pasajes extraídos de fuentes clásicas judías. Si la participación en el destino de la *Shekhinah* y la aflicción por ella se producían, era un resultado de la revelación y no su causa. En los casos de Abraham Berukhim, Hayyim Vital, Leví Isaac y Safrin, las lágrimas preceden a la aparición de la *Shekhinah*. En otras palabras, Safrin consideraba el sufrimiento voluntario que culmina en el llanto como una técnica para contemplar la imagen de la *Shekhinah*⁶⁷. Safrin parece haberse esforzado por conseguir la visión del rostro de la *Shekhinah*, búsqueda semejante a la de Vital, pero no pudo lograrlo debido a su condición humana⁶⁸.

La activación del ojo culmina en una experiencia visual. En el caso de Karo y Alkabez, el órgano de actividad eran los labios. En efecto, la *Shekhinah* hablaba a través de la garganta de Karo. La correlación entre la técnica y la naturaleza de esta revelación es asombrosa. Safrin consideraba que el llanto desencadenaba la experiencia mística. Podemos incluso proponer una explicación más elaborada: su presencia durante la noche en una pequeña ciudad era un recurso premeditado destinado a suscitar un estado de profunda melancolía que culminara en lágrimas. Su viaje a Dulkla se puede considerar el componente de un exilio voluntario, una *galut* que imita el exilio voluntario de la *Shekhinah*. La recompensa de esta «mística de participación» es la revelación de la *Shekhinah*⁶⁹. Como se produjo durante el período que separa la Pascua del *Shavu'ot*, podemos suponer que este viaje era un ejercicio preparatorio al sufrimiento y al llanto, cuyo objetivo era obtener una revelación la víspera de *Shavu'ot*; sin embargo, la *Shekhinah* hizo su aparición antes de lo que se esperaba.

Según otro pasaje de Safrin, la oración penitencial acompañada de lágrimas y recitada con un corazón quebrantado puede provocar la aparición de la luz divina y un «segundo nacimiento»⁷⁰. Sin embargo, el caso más importante en que se emplea el llanto para provocar una experiencia de la *Shekhinah* está ausente de la colección de ejemplos reunidos por Safrin en *Netiv Mizvotekha*. Me refiero a la costumbre de R. Zevi Hirsch de Zhidachov, el principal maestro de R. Isaac Safrin en materia de Cábala. En su comentario del *Zohar*, Safrin cuenta un acontecimiento muy significativo para nuestro estudio⁷¹:

Era costumbre [de R. Zevi Hirsch], en lo que concierne al tema de la santidad, rezar para provocarse deliberadamente un estado de sufrimiento, malestar y aflicción cada víspera del Sabbath. Su objetivo era anularse completamente antes del Sabbath, para ser capaz de recibir su luz⁷², bendito sea, durante la oración y la comida de la [víspera] del Sabbath, con un corazón claro, santo y puro. Ésa era su costumbre en lo que concierne a los temas de santidad, debido a su constante temor a que pensamientos arrogantes y extraños entraran en su corazón. En una ocasión, en la festividad de *Shavu'ot*, cientos de personas se apretujaban a su alrededor. Antes de la oración [de la mañana], con la [primera] luz del alba, entré en una de sus habitaciones, pero él no me vio, pues recorría a grandes pasos la habitación, de acá para allá, llorando e incitando al cielo y la tierra a llorar con él ante Dios⁷³. Es imposible poner semejante cosa por escrito. Y se humilla-

ba delante de Dios llorando intensamente, suplicando no ser rechazado lejos de la luz de su rostro⁷⁴ [...]. Entonces yo fui preso de un gran temblor por el temor de la *Shekhinah*, y abrí la puerta y salí corriendo.

Según este relato de R. Isaac Safrin, la aflicción voluntaria de R. Zevi Hirsch era un medio para prepararse a recibir la luz divina la víspera del Sabbath, así, al menos, como en ciertas festividades religiosas; sin embargo, el llanto solamente se menciona en lo que concierne al *Shavu'ot*. Además, Safrin testimonia un sentimiento abrumador de la presencia del rostro divino, provocado al parecer por la humillación y las lágrimas de su tío. Aunque no se mencione directamente la experiencia de la *Shekhinah*, el hecho de que Safrin dé testimonio de tal experiencia demuestra que R. Zevi Hirsch deseaba provocarla; que el momento de este acontecimiento sea *Shavu'ot* prueba innegablemente que el maestro de Zhidachov prolonga una tradición preexistente relativa a la posibilidad de experimentar la presencia de la *Shekhinah* durante esa fiesta. Ya hemos mencionado a algunos grandes predecesores: Karo, Alkabez y Leví Isaac de Beridichev; sin embargo, descubrimos aquí por vez primera que las lágrimas forman parte de una práctica eficaz. La visión de la *Shekhinah* por parte de Safrin puede ser comprendida ahora en el marco de un esfuerzo místico más amplio, cultivado en los círculos hasídicos, para obtener una experiencia de la *Shekhinah*, y podemos suponer que esos círculos repetían prácticas cabalísticas más antiguas.

Nos ocuparemos ahora de las relaciones entre lágrimas y secretos. Al final del *Comentario* al primer volumen del *Zohar*, Safrin confiesa que⁷⁵:

A causa de las muchas lágrimas, como un pozo, y por el sufrimiento, me hice digno de ser transformado en «un río abundante, una fuente de sabiduría»⁷⁶; ningún secreto me fue revelado, ni ningún conocimiento maravilloso, pero a continuación me hice como el polvo y lloré ante el Creador del universo como una fuente, por miedo a ser rechazado lejos de la luz de su rostro, y para obtener conocimientos procedentes de la fuente de la sabiduría, y por mi llanto fui como un pozo que fluye.

Este voluminoso comentario al *Zohar*, uno de los más extensos de su género, fue compuesto, como confiesa su autor, con ayuda de las revelaciones provocadas, entre otras cosas, por el llanto.

En la segunda mitad del siglo XIX, la vieja técnica mística del llanto se seguía practicando a fin de alcanzar los mismos objetivos a los que se aludía en el *Midrash Hallel*: una revelación visual y una comunicación de secretos. Siguiendo los pasos de su padre, R. Eliézer Zevi Safrin relata, en la introducción a su propio comentario del *Zohar*, algo que le ocurrió cuando llegó a la madurez⁷⁷:

Me desperté una vez en [medio de] la noche y lloré mucho con un corazón quebrantado ante Dios, por el exilio de la *Shekhinah* y de la comunidad de Israel, los santos que sufren [...]. Me desperté igualmente en mitad de la noche un segundo día, y lloré todavía más que el día anterior por las mismas cosas. Y antes de la aurora fui a dormir una media hora, para que mi mente estuviera calma y tranquila en el momento de la oración [de la mañana]. Mientras dormía, vi en sueños que estaba en la tierra de Israel⁷⁸ [...]. Es posible que, gracias a ese sueño que fui digno de recibir, el Santo Anciano⁷⁹ me diera fuerza para interpretar el libro sagrado del *Zohar*.

Antes de concluir nuestro análisis de esta práctica mística, parecen oportunas algunas observaciones generales sobre la naturaleza del material que he mencionado.

1. En todos los casos analizados, la práctica del llanto era realizada por figuras que formaban parte de la elite judía o atribuida a ellas; en otras palabras, en ninguna parte se recomienda que el llanto sea utilizado por el común de los fieles como medio de provocar una visión de la *Shekhinah*. Estaba destinado a la elite y era practicado por el muy reducido número de quienes estaban interesados en la experiencia de esa visión.

2. Los pasajes anteriormente citados son extractos de textos que no pertenecen a la corriente principal de la literatura talmúdica y midráshica. La ausencia de tratamiento halákhico del «llanto místico» no es una casualidad; el pensamiento rabínico proponía otros medios para alcanzar los objetivos del llanto místico. Según una antigua sentencia⁸⁰, el estudio de la Torá por sí misma es recompensado con la revelación de sus secretos. Un enunciado midráshico recomienda el estudio de la Torá a todo el que, en la tierra de Israel, desee contemplar la *Shekhinah*⁸¹. Así, la manera nómica para obtener esos secretos o visiones de la *Shekhinah* no inclu-

ye el llanto, pero proporciona a ese fin un medio no sólo para una elite, sino para todos los judíos⁸².

3. Por otra parte, se dice que tales revelaciones se obtuvieron en un estado de desolación y duelo respecto de la *Shekhinah* y por la participación en sus sufrimientos causados por la incapacidad de los hombres para estudiar la Torá. Sin embargo, una consideración talmúdico-midrásica referente a la residencia de la *Shekhinah* afirma: «La *Shekhinah* no reside [en alguien] por la tristeza, la pereza o la frivolidad de espíritu, sino por la alegría de cumplir un mandamiento»⁸³. Hay pues una contradicción evidente entre las exigencias talmúdicas y el llanto místico desencadenado por un estado previo de desolación.

Todas estas observaciones acentúan el carácter anómico de la técnica del llanto; todo lo que promete se puede alcanzar también en el marco de actividades halákhicas clásicas, como el estudio de la Torá o el cumplimiento de los mandamientos. Como la primera prueba de la existencia de esta técnica es muy antigua, me parece que esta práctica debe de haber sido excluida de las fuentes rabínicas durante un largo período de tiempo, para reavivarse con la emergencia de la Cábala, pues los cabalistas deseaban realizar experiencias místicas más allá del «misticismo normal» inherente al sistema rabínico. Un examen más minucioso de los materiales antiguos utilizados en los análisis anteriores parece negar la posibilidad de que las prácticas medievales se difundieran a partir de la sola lectura de las atestaciones literarias antiguas. No es razonable suponer que el *Midrash Hallel*, por ejemplo, sea la fuente de prácticas posteriores. Admitiendo por consiguiente que ningún texto capital relacionado con el tema haya escapado a mi examen, podemos sospechar la existencia de una transmisión oral de esta técnica mística antigua, probablemente entre la elite.

Señalemos que tradiciones ascéticas cristianas pueden haber sufrido la influencia⁸⁴ de tradiciones judías antiguas referentes a las posibilidades místicas inherentes al llanto, así como, directa o indirectamente, del ascetismo sufí⁸⁵. Este género de prácticas ascéticas fue presentado sin restricción, pues ni el cristianismo ni el islam se preocuparon por poner dificultades a los tipos de ascetismo extremo. Hasta ahora, esta proposición sigue siendo una hipótesis, pues no se ha realizado ninguna investigación significativa en esa dirección. Sin embargo, el hecho de que tal práctica

ascética se encuentre en textos judíos antiguos, así como en otros más tardíos, puede dar pie a nuevos enfoques sobre el tema⁸⁶.

Finalmente, una breve observación sobre el mecanismo psicológico que desencadena las experiencias mencionadas. El llanto no fue descrito nunca como una práctica aislada; siempre forma parte de una secuencia más compleja de ejercicios ascéticos —ayuno, duelo, sufrimientos voluntarios— y es en general el último paso. En algunos ejemplos, el místico está realmente agotado cuando comienza a llorar. Los estados de dormición o, a veces, de desvanecimiento previo son la prueba concreta de ese agotamiento.

Por el contrario, la hiperactividad del sistema ocular representa la concentración sobre un único modo de percepción en el momento en que todas las demás puertas de la percepción están siendo progresivamente reprimidas. Este nuevo equilibrio de los estímulos prepara la vía a estados de conciencia paranormales que producen experiencias visuales. En tales casos, las ideas o los conceptos sobre los que ha concentrado su actividad emocional e intelectual tienden a revelarse a través del órgano hiperexcitado. Desde un punto de vista más estrictamente psicológico, las visiones que siguen a un estado anímico de aflicción y de dolor pueden ponerse en relación con lo que Margarita Laski ha denominado «éxtasis de desolación»⁸⁷.

III. La ascensión del alma

El tipo de técnica mística que ahora quiero presentar es la ascensión del alma con el objetivo de percibir las entidades supramundanas —la *Mer-kavah*, el Trono de Gloria, la asamblea de los ángeles o el propio Dios— así como para recibir secretos sublimes. El estudio del tema que sigue a continuación excluirá todo análisis sobre los viajes corporales al cielo, por una parte, y sobre la ascensión mental desde el mundo material hacia el espiritual, por otra⁸⁸. Nuestra atención se dirigirá más bien a la ascensión celestial del alma, durante la cual el cuerpo queda aquí abajo, generalmente en un estado cataléptico o durante el sueño nocturno, para sufrir una experiencia paranormal y regresar a él a continuación⁸⁹.

Este dispositivo forma parte integrante de una técnica más compleja, que comprende la recitación de los nombres divinos, el canto de himnos,

el ayuno y la práctica de posturas físicas especiales. Estos componentes, así como el acto de la ascensión, no tienen nada que ver con prescripciones halákhicas y pueden por tanto ser clasificados entre las técnicas místicas anómicas.

La ascensión del alma ha sido abordada a menudo por los especialistas de las religiones antiguas; la larga serie de estudios dedicados a este tema hace superflua toda presentación suplementaria de los hechos fundamentales relativos a ella⁹⁰. Sin embargo, me gustaría extenderme sobre los análisis recientes de Morton Smith, quien ha subrayado la importancia de la experiencia de la ascensión para una mejor comprensión de algunos pasajes relativos a Jesús en la literatura cristiana primitiva⁹¹. Según este estudio, «podemos concluir con imparcialidad que una o varias técnicas para subir al cielo se empleaban en Palestina en la época de Jesús, y que el propio Jesús podría haber utilizado una de ellas»⁹². Como señala Smith, Pablo atribuye una ascensión a Jesús⁹³, en la que fue transportado al tercer cielo, «en el cuerpo o fuera del cuerpo»⁹⁴. Por consiguiente, la idea de la ascensión del alma al paraíso —«fuera del cuerpo»— para experimentar una experiencia inefable, incluso antes de la muerte, tenía vigencia entre los judíos del siglo I⁹⁵. Esto representa evidentemente una concepción diferente de la creencia más extendida en la posibilidad de una ascensión física al cielo que parece ser mucho más antigua. Esta percepción mística de la ascensión celestial constituye un paralelo notable respecto de la frecuente ascensión del alma al cielo para «atraer la vida» para el cuerpo durante la noche⁹⁶.

Según algunos textos de la literatura de los *heikhalot*, es evidente que, junto a lo que al parecer era concebido como una ascensión física, los místicos judíos antiguos practicaban también la ascensión del alma. En *Heikhalot Rabbati*, se describe a R. Nehunya ben ha-Kaneh sentado en el Templo, aparentemente en la postura de Elías, mientras contempla el Carro divino y la Gloria maravillosa⁹⁷. Puesto que es evidente que R. Nehunya estaba en este mundo y, al mismo tiempo, contemplaba las alturas celestiales, hay que suponer que era su alma lo que ascendía. La misma conclusión se aplica al pasaje que sigue inmediatamente al análisis sobre el llamamiento de sus discípulos a R. Nehunya. Era necesario que los que «descienden en el Carro» emplearan amanuenses capaces, cuya función consistía en registrar las revelaciones de los místicos. Así, aquellos que no ascendían (o no descendían) hacia la *Merkavah* escuchaban lo que

había sido revelado a aquellos que lo hacían, de boca de estos últimos⁹⁸. Supongo, pues, que los místicos, cuyo cuerpo permanecía en este mundo mientras su alma vagaba por los reinos de lo alto, cumplían la función de transmisores de secretos celestiales por medio de la compilación de sus discursos por sus amanuenses⁹⁹.

Ligado a esta percepción de la experiencia de la *Merkavah* está el relato de R. Hai Gaón, que desarrolló nuestro tema de forma singular. En uno de sus *Responsa*, señala¹⁰⁰:

Muchos eruditos pensaban que aquel que se distingue por muchas cualidades descritas en los libros, cuando trata de ver la *Merkavah* y los palacios de los ángeles de las alturas, debe seguir cierto procedimiento. Debe ayunar varios días y poner la cabeza entre las rodillas y susurrar¹⁰¹ muchos himnos y cantos cuyos textos son conocidos por tradición. Entonces percibe en sí mismo y en las cámaras¹⁰² [de su corazón] los siete palacios como si los viera con sus propios ojos, y es como si entrara en un palacio tras otro y viera lo que allí se encuentra. Hay dos *mishnayot* que los *tannaim* enseñaban¹⁰³ con relación a este asunto, los «grandes *heikhalot*» y los «pequeños *heikhalot*», y el tema es conocido y notorio. En lo que se refiere a esas contemplaciones, el *tanna* enseñaba: «Cuatro entraron en el *Pardes*»; aludía a esos palacios por la palabra *Pardes* y eran denominados de este modo [...]. Pues Dios [...] muestra a los justos, en su interior, las visiones de sus palacios y la posición de sus ángeles.

La contemplación de la *Merkavah* se compara aquí con la entrada en el *Pardes*, dos actividades que, según R. Hai Gaón, son alegorías de la experiencia interior alcanzada por los místicos¹⁰⁴. Me parece que el vuelo místico del alma hacia la *Merkavah* se interpreta aquí de forma alegórica; los Palacios superiores pueden ser mirados y contemplados sin que se haga referencia a un acontecimiento exterior, sino concentrándose en sus propias «cámaras» interiores. El escenario donde se produce la revelación no es ya la jerarquía supramundana de los palacios, sino la conciencia humana.

Según un contemporáneo más joven de R. Hai Gaón, R. Natán de Roma, la intención del gaón era decir que los místicos antiguos¹⁰⁵ «no suben a las alturas, sino que ven e imaginan en las cámaras de su corazón, como un hombre que ve e imagina algo claramente con sus ojos, y oyen y dicen y hablan por medio de un ojo clarividente¹⁰⁶, por el espíritu di-

vino». Por consiguiente, la interpretación más antigua de la opinión de R. Hai pone el acento en la visión interior más que en la ascensión mística. Este tipo de epistemología mística es conforme a la visión de Hai respecto de la revelación de la Gloria de Dios a los profetas en la «inteligencia del corazón», '*ovanta' de-libba*'. Lejos de explicar la ascensión mística del alma, el gaón propone una reinterpretación radical del antiguo misticismo judío. En la línea de los enfoques más racionalistas, borra los aspectos chamánicos o extáticos de las experiencias de los *heikhalot* en favor de su interpretación psicológica. Aunque imagino que esta reestructuración de una mentalidad religiosa más antigua fue motivada por la adhesión de R. Hai al pensamiento racionalista¹⁰⁷, no podemos ignorar la posibilidad de que su percepción psicológica pueda presentar ciertas afinidades con concepciones de la *Merkavah* mucho más antiguas¹⁰⁸. Sin embargo, aunque esas interpretaciones antiguas del misticismo de la *Merkavah* existieron, eran sin duda marginales en comparación con la ascensión espiritual y física cultivada por los místicos de los *heikhalot*. Esta especie de racionalización¹⁰⁹ revela coherentemente una actitud reservada hacia el objeto de interpretación. Por consiguiente, parece que R. Hai Gaón reaccionó contra una práctica relativamente común, como podemos deducir de su observación «y el tema es conocido y notorio». Incluso el enunciado que abre la cita, aunque formulado en pasado, testimonia el reconocimiento de la técnica por parte de «muchos eruditos»¹¹⁰. Sobre la base del pasaje de R. Hai podemos concluir que la utilización de la postura de Elías para alcanzar estados de conciencia paranormales, percibidos como visiones de la *Merkavah*, estaba todavía en el programa de los místicos judíos, a pesar del intento de R. Hai Gaón por atenuar algunas facetas «misteriosas»¹¹¹.

Los principales herederos del misticismo de los *heikhalot* fueron los maestros del hasidismo asquenazí de los siglos XII y XIII, que conservaron los textos antiguos, redactaron probablemente algunas partes y, supongo, continuaron también la práctica de sus técnicas místicas. Algunas figuras ligadas a la cultura judía franco-asquenazí eran consideradas «profetas»¹¹² o relacionadas de diversos modos con los mundos superiores¹¹³. Me gustaría ofrecer aquí dos ejemplos significativos del reconocimiento de la realidad de la ascensión del alma. El primero se refiere a R. Mikhael el Ángel, figura francesa de mediados del siglo XIII:

Planteó preguntas y su alma subió al cielo para buscar [respuestas] a sus dudas. Se encerró en una habitación durante tres días y ordenó que no se abriera. Pero los hombres de su casa miraron entre las puertas [!] y vieron que su cuerpo había caído como una piedra. Permaneció así tumbado tres días, encerrado y sin moverse en su lecho como un muerto. Después de tres días volvió a la vida y se levantó sobre sus piernas; fue a partir de ese momento cuando fue llamado R. Mikhael el Ángel¹¹⁴.

La ascensión hacia el cielo era, pues, una técnica empleada con el objetivo de resolver problemas. La naturaleza de las preguntas no se precisa en nuestro pasaje, pero el abanico de preguntas planteadas a las instancias celestiales podría comprender problemas teológicos y halákhicos. Más interesante todavía es un relato referente a R. 'Ezra de Moncontour, compatriota y contemporáneo, aunque de más edad, de R. Mikhael. R. Moisés Botarel menciona una tradición recibida por su padre, R. Isaac, que afirma: «El alma del profeta de la ciudad de Moncontour subió al cielo y oyó cantar ante Dios a las criaturas un cierto cántico¹¹⁵; y cuando despertó, recordó el cántico y contó cómo había sucedido su experiencia, y ellos pusieron el cántico por escrito»¹¹⁶.

Esta técnica particular de composición de versos no es, sin embargo, excepcional. De R. Eleazar ha-Kallir, eminente *paytan* [poeta]* de los inicios de la Edad Media, se dice que subió al cielo y preguntó al arcángel Miguel de qué forma cantan los ángeles y cómo se componen sus cánticos. Luego descendió y compuso un poema según el mismo orden alfabético¹¹⁷. Cosa interesante, R. Eleazar subió al cielo mediante el empleo del nombre divino, técnica de ascensión atribuida por Rashi a los cuatro que entraron en el *Pardes*¹¹⁸; sin duda, esta afinidad expresa la tentativa de incluir a este célebre poeta entre los místicos de la *Merkavah*. Ésta parece ser también la tendencia de otro relato referente a este poeta; R. Zedakiah ben Abraham¹¹⁹ cuenta, en nombre de su padre, que lo escuchó de sus maestros, los sabios asquenazíes, que, mientras R. Eleazar componía su célebre poema *Las cuádruples criaturas vivientes*¹²⁰, «el fuego le rodeaba». Esta expresión tiene una relación evidente con el estudio místico de los textos sagrados o con análisis de los temas de la tradición de la *Merkavah*¹²¹. Además, en una tercera descripción de R. Eleazar, igualmente de origen asquenazí, se le llama «ángel de Dios»¹²², epíteto que evoca el de R. Mikhael mencionado anteriormente. Así, el estudio de R. Ezra de

Moncontour en la academia celestial, por medio de la ascensión de su alma y la transmisión del poema que había escuchado, tiene un paralelo preciso en la tradición relativa a un personaje mucho más antiguo, descrito con ayuda de motivos ligados a las tradiciones de la *Merkavah*.

La ascensión del alma adquiere un nuevo impulso a partir de la Cáballa de Safed. Su protagonista principal, R. Isaac Luria, es descrito como una persona

cuya alma subía por la noche a los cielos, y al que los ángeles oficiantes iban a escoltar a la academia celestial. Le preguntaban: «¿A qué academia quieres dirigirte?». A veces decía que quería visitar la academia de R. Simeón bar Yoḥai, o la academia de R. 'Akiva o la de R. Eliézer el Grande o la de otros *tanna'im* y *amora'im*, o la de los profetas. Y los ángeles le llevaban a la academia a la que deseaba ir. Al día siguiente, enseñaba a los sabios lo que había aprendido en esa academia¹²³.

Esta cita revela una de las dos maneras por medio de las cuales el místico puede adquirir los secretos celestiales de la Cáballa: puede, o bien subir a estudiar la Torá con figuras antiguas, como en el caso citado, o bien ser instruido por Elías o por otras figuras, que descienden del cielo para revelar secretos cabalísticos, como nos dicen otros textos referentes a Luria¹²⁴.

La frecuencia de esta ascensión celestial es completamente extraordinaria: cada noche, Luria visitaba una de las academias celestiales y luego transmitía sus enseñanzas a sus alumnos. Esta percepción de Luria está sin duda estrechamente ligada a la enorme suma de materiales cabalísticos que salieron de su boca y que dieron lugar a la vasta literatura luriánica. La descripción de las academias celestiales como fuente mística de esa tradición esotérica no es en absoluto una novedad en la Cáballa. Según R. Shem Tov ibn Gaón, el místico que tiene visiones divinas es como alguien que sueña con los ojos cerrados; una vez que abre los ojos, olvida esas visiones y prefiere la muerte a la vida, porque el ideal consiste en¹²⁵ «elevarse desde la academia inferior a la academia celestial y en alimentarse del esplendor de la *Shekhinah*¹²⁶, y en no inquietarse respecto de los hijos o los miembros de la familia, a causa de su gran adhesión».

De manera significativa, justo antes de este pasaje, R. Shem Tov menciona la necesidad de sondear intelectualmente los secretos de la *Merkavah* y las estructuras de la Creación. De ello resultan no sólo visiones di-

vinas o beatíficas, sino también una explosión excepcional de creatividad literaria consistente en «copiar» las verdades reveladas en su espíritu como si se copiaran de un libro¹²⁷. La afinidad de esta descripción con la creatividad propia de Luria es sorprendente; debemos recordar que la obra de R. Shem Tov, citada anteriormente, fue parcialmente compuesta en Safed, ciudad en la que vivió durante sus últimos años.

Esas percepciones de la academia celestial como fuente de revelaciones místicas se repiten en las visiones de Salomón Molkho, una de las cuales, al menos, aparece poco después de una referencia a revelaciones en sueños¹²⁸. Aunque esos textos no hagan ninguna mención explícita a la ascensión del alma, supongo, puesto que se trataba de acontecimientos ligados a sueños, que podemos deducir la existencia, también en Molkho, de una técnica visionaria percibida como ascensión espiritual hacia una academia superior. Así pues, la imagen de Luria como místico experto en los mundos celestiales no es una invención del pensamiento cabalístico.

Encontramos varios análisis diferentes sobre la ascensión espiritual en los escritos del discípulo principal de Luria, R. Hayyim Vital. En su diario místico, cuenta el sueño de uno de sus conocidos, R. Isaac Alatif, concerniente a él mismo, sueño que Vital describe de este modo¹²⁹:

Una vez, me desmayé profundamente durante una hora, y un número enorme de hombres de edad y de mujeres vinieron a velarme, la casa estaba completamente llena, y todos estaban inquietos por mí. Una vez que pasó el desvanecimiento, abrí los ojos y dije: «Sabed que mi alma acaba de subir junto al Trono de la Gloria; se ha enviado a mi alma hacia ese mundo para que yo predique ante vosotros y para llevaros por la vía del arrepentimiento¹³⁰ y la caridad».

Aunque el sueño se refiere a Vital, no se puede deducir de él su propia posición en cuanto a esta técnica. No obstante, podemos suponer que la ascensión hacia el Trono de Gloria encierra una cierta implicación mística, tal vez un esfuerzo para contemplar a Dios, tal como Vital lo intentó de acuerdo con uno de sus sueños¹³¹. El estado cataléptico recuerda una de las descripciones más antiguas de R. Mikhael el Ángel.

R. Israel Ba'al Shem Tov era notoriamente conocido por su práctica de la ascensión del alma. En una carta célebre dirigida a su yerno, cuenta¹³²:

En *Rosh ha-Shanah* del año 5507 [1746], realicé un encantamiento para la as-

censión del alma que es conocido por vosotros. Y en una visión contemplé cosas maravillosas que jamás había visto hasta entonces, desde el día en que me hice espiritualmente consciente. Es imposible contar y decir lo que vi y aprendí en el curso de esa ascensión, ni siquiera en privado. Pero cuando volvía al Paraíso inferior, vi las almas de los vivos y los muertos, almas de quienes me conocían y de quienes no me conocían [...] innumerables, en un movimiento de ida y vuelta, subiendo de un mundo a otro por la columna¹³³ conocida por los adeptos a los asuntos esotéricos [...]. Y pedí a mi instructor y maestro¹³⁴ que viniera conmigo, porque es muy peligroso subir a los mundos celestiales, a los que no he ido nunca desde que adquirí conocimiento, y eran ascensiones formidables. Así, subí grado tras grado, hasta que entré en el palacio del Mesías.

Así, pues, ya en 1746, R. Israel estaba familiarizado con la práctica de la ascensión al cielo. Para realizar esta ascensión, que superaba todas sus ascensiones precedentes, hizo uso de un procedimiento conocido también por su cuñado, R. Gershon de Kutow. La naturaleza mística de las revelaciones recibidas por R. Israel es evidente en lo que se refiere al significado escatológico de la difusión de sus enseñanzas místicas¹³⁵. Uno de los resultados previstos de la expansión de la tradición hasídica será, como le dijo el Mesías a R. Israel, que todos los judíos podrán «realizar *yihudim* y ascensiones» como él¹³⁶. Esta inserción de la ascensión celestial en el ideal colectivo es altamente significativa. Hasta entonces privilegio de una pequeña elite, se incluyó en el programa hasídico para ser difundida a un público más amplio¹³⁷.

Otra ascensión celestial conocida, fechada en 1750, es introducida por la expresión «y durante el *Rosh ha-Shanah* del año 1750, yo realicé una ascensión del alma, como es sabido»¹³⁸. Si creemos lo que dice esta epístola, parece evidente que la práctica de la ascensión espiritual era una experiencia común para el fundador del hasidismo. En efecto, se le ha presentado revelando a uno de sus adeptos que cada noche, cuando subía a las alturas, era precedido por R. Hayyim ben 'Atar, su contemporáneo mayor que él, figura emblemática del misticismo judío oriental. Según R. Israel, Ben 'Atar era más rápido en su ascensión, aunque él se considerara superior al sabio marroquí¹³⁹.

Como vimos anteriormente, al menos según su propio testimonio, dos contemporáneos de R. Israel o bien practicaron esta técnica mística, o bien, como en el caso de R. Gershon, estaban al corriente de sus de-

talles. Por otra parte, esta lista se puede alargar fácilmente para incluir al menos a una figura eminente del entorno de R. Israel. Abraham Joshua Heshel de Apt escribió sobre R. Yehiel Mikhael de Zloczow, discípulo del Besht y del Gran Maggid¹⁴⁰, que dormía sólo por dos razones, una de las cuales era su deseo de subir al cielo. En las generaciones que siguieron inmediatamente a la muerte del Besht, la importancia de esas ascensiones espirituales del alma se atenuó de manera manifiesta. En lugar de esta técnica mística, ligada ordinariamente al estado de sueño o de sueños, los discípulos más aventajados del Gran Maggid preferían realizar actividades místicas en estado de vigilia.

Sin embargo, a mediados del siglo XIX, la ascensión espiritual conoció un interés renovado. En algunos escritos de R. Isaac Yehudah Yehiel Safrin, las ascensiones de R. Israel son mencionadas y desarrolladas mucho más que en los escritos hasídicos del siglo anterior. Se habla de las perfecciones espirituales de R. Israel, y R. Isaac menciona, entre otras cosas, «sus ascensiones del alma y sus ascensiones al *Pardes*», así como «las visiones de R. 'Akiva y sus compañeros»¹⁴¹. La afinidad entre el ascenso del alma y el ascenso a la *Merkavah* o al *Pardes* es evidente por sí misma. Podemos percibir fácilmente la conexión entre ambas cosas también en *Heikal ha-Berakhah*, de Safrin, donde el viaje de los cuatro que entraron en el *Pardes* aparece como un ascenso celestial que se produce después de haberse despojado de la corporalidad y la impureza¹⁴². En contraste con la idea antigua del viaje al *Pardes*, según la cual el ascenso parece haberse producido *in corpore*, para Safrin es una experiencia espiritual. Además, según este maestro hasídico, incluso la ascensión de Moisés para recibir la Torá fue un ascenso del alma. En su comentario del *Zohar*, interpreta la abstención de Moisés de comer y beber durante cuarenta días de una manera que recuerda la descripción de R. Mikhael el Ángel. Cuenta que el cuerpo de Moisés¹⁴³

fue arrojado en la nube con muy poca vitalidad¹⁴⁴, como sucede con todos los que practican la ascensión del alma, como nuestro maestro R. Israel el Besht, y otros como él. [Pero] su cuerpo se queda tirado como una piedra durante sólo una breve hora o dos, no más; sin embargo, el cuerpo de Moisés fue abandonado durante cuarenta días y [la vitalidad] volvió a él después de esos cuarenta días, y estaba [todavía] vivo.

Moisés fue, pues, un maestro incomparable en materia de ascensión del alma, porque prolongó su experiencia mística durante un período singularmente largo y volvió sin embargo a la vida¹⁴⁵. Así, pues, se considera que incluso la recepción de la Torá se realizó con ayuda de esta técnica mística. No es sorprendente que R. Isaac Safrin la pusiera en práctica. En su diario místico, confiesa¹⁴⁶:

He realizado un *yihud* y me he unido al alma de nuestro maestro divino, Isaac Luria. A causa de esta unión, fui vencido por el sueño, y vi varias almas, hasta que fui presa del espanto, con temor y temblor, como era mi costumbre. Y a partir de eso, parecía que me elevaría a la grandeza¹⁴⁷. Subí todavía más alto y vi a R. [Abraham] Joshua Heshel [...] y desperté.

Sin duda esta experiencia está estrechamente relacionada con la de R. Israel Ba'al Shem Tov. Sin embargo, es raro que un místico tardío confiese que utilizara esta técnica para comunicar con las almas de los muertos. De todas formas, en 1845¹⁴⁸, esta antigua práctica seguía lo bastante viva como para ser utilizada.

Incluso un examen superficial del material examinado transmite la impresión de que casi todos los autores medievales citados en relación con los viajes celestiales eran de extracción franco-asquenazí. No conozco ningún místico sefardí implicado en este tipo de técnica mística: el relato de Vital puede haber sido consecuencia de la influencia de Luria, mientras que la práctica de esta técnica por parte de R. Hayyim ben 'Atar, atestiguada por el Besht, no está corroborada por una prueba auténtica procedente de sus escritos o por otros testimonios independientes¹⁴⁹. Es difícil determinar si se trata de una simple coincidencia o si esta serie de autores asquenazíes que relatan una ascensión del alma puede ser signo de la existencia de una tradición continuada. Tiendo a admitir la segunda posibilidad, a pesar de la notable distancia entre las pruebas procedentes de los siglos XII y XIII y las que conciernen a Luria. Es interesante constatar que el material existente referente a la técnica del llanto parece sugerir un modelo semejante al de la técnica de la ascensión. En este caso, la sola excepción parece situarse en la lectura que propongo del pasaje del *Zohar*; por otra parte, solamente encontramos personas de origen asquenazí o bajo una obvia influencia asquenazí, como Berukhim y Vital. Esta conclusión es cierta también en el caso de la práctica de la adi-

vinación onírica: la mayoría de los testimonios europeos antiguos referentes a los usos de *She'elat Halom* son de origen asquenazí. Como veremos en el siguiente apartado, la técnica mística de Abraham Abulafia deriva también de fuentes asquenazíes. Podemos por tanto concluir que las provincias asquenazíes fueron una fuente importante de tradiciones esotéricas más antiguas —en nuestro caso, técnicas místicas¹⁵⁰— que fueron a veces aceptadas y adoptadas por la Cábala española, mientras que otras permanecieron como patrimonio exclusivo de la cultura asquenazí. A mi modo de ver, esta conclusión sigue siendo verdadera, no sólo por el desplazamiento de estas técnicas desde Renania hacia Provenza y España, sino también por la transmisión de importantes sectores de la Cábala en general, punto que será desarrollado en otro lugar.

IV. La combinación de las letras del nombre divino

La recitación continua de las letras y los nombres divinos es una técnica bien conocida para la consecución de estados paranormales de conciencia; la utilizan por igual místicos cristianos¹⁵¹, musulmanes¹⁵², hindúes¹⁵³ y japoneses¹⁵⁴. La mayor parte, si no todas las técnicas mencionadas, parecen actuar sobre la conciencia del místico permitiéndole concentrar su atención sobre una frase corta —«No hay más Dios que Alá», «Jesucristo», «Namu Amida Butso»— o incluso sobre algunas letras, como en el *Om* hindú. Este dispositivo relativamente simple es comparable a la fijación de la vista sobre un punto¹⁵⁵; el místico debe escapar a la influencia de los factores externos, y a este respecto su actividad es semejante a la de una persona que estuviera sometida a una privación sensorial.

Las fuentes judías antiguas, principalmente las de la literatura de los *heikhalot*, presentan una técnica que tiene estrechas semejanzas con las que se encuentran en formas no judías de misticismo¹⁵⁶. Estas afinidades se tornan evidentes cuando se comparan algunos detalles comunes a las técnicas místicas judías y no judías. Sin embargo, hay otro tipo de técnica judía en el que el resultado psicológico es distinto, dada la diferencia entre dicha técnica judía y sus paralelos en un punto importante, a saber, el empleo por parte de los místicos judíos de un complejo e intrincado sistema de letras que deben ser pronunciadas o sobre las cuales hay que

meditar. En lugar de las fórmulas simples que se repiten en las técnicas no judías, los textos judíos proponen combinaciones elaboradas de letras que incluyen cientos de componentes. Además, como veremos, según la práctica judía, el místico no sólo debe pronunciarlas según modelos fijos, estrictos, sino que debe igualmente construir activamente esas combinaciones como parte integrante de la práctica mística. Por consiguiente, el efecto de las técnicas combinatorias es el resultado del proceso de su enunciación, y a la vez del estado de hiperactivación mental requerido para producir los contenidos que deben ser pronunciados. Estas repeticiones monótonas de expresiones conocidas o de nombres divinos no provocan, pues, la calma o la quietud de la mente, sino que suscitan, por el contrario, una intensa excitación de procesos mentales, desencadenados por la necesidad incesante de combinar las letras, sus vocalizaciones y diversos actos físicos, como movimientos de la cabeza o de las manos y ejercicios respiratorios¹⁵⁷. Aunque superficialmente semejantes a diversas técnicas místicas basadas en el lenguaje, la práctica cabalística posee un mecanismo psicológico muy particular que no aparece sino raramente en esas técnicas. Examinaré brevemente aquí varias fuentes concernientes a la pronunciación o la repetición de los nombres divinos, práctica que tiene su paralelo en técnicas no judías; analizaré luego el uso medieval de la combinación de las letras, que difiere significativamente de la técnica más antigua.

Es un hecho sorprendente que una técnica sistemática y detallada de la combinación de las letras que forman el nombre divino aparezca por primera vez en una obra de R. Eleazar de Worms, y, bajo su influencia, en los cabalistas españoles. Más que en los demás ejemplos de técnicas místicas atestiguadas por fuentes francoalemanas antes de su aparición en la Cábala española, en este caso específico existen indicaciones fiables de que las repercusiones de esta técnica en España están directamente ligadas a la cultura asquenazí¹⁵⁸. Abraham Abulafia menciona explícitamente las obras de R. Eleazar como libros que él estudió; así, la transición se puede demostrar fácilmente¹⁵⁹. Los otros dos cabalistas de finales del siglo XIII y el siglo XIV familiarizados con la técnica de la combinación —R. Yo-sef ben Shalom Asquenazí y R. David ben Yehudah he-Ḥassid— o eran de origen asquenazí, como el primero, o habían visitado Alemania, como el segundo¹⁶⁰. Así pues, podemos concluir razonablemente que las técnicas místicas examinadas habían pasado de Alemania a España. Según las pruebas históricas disponibles, ese movimiento no se produjo más que

a partir del siglo XIII, lo que excluye por tanto la influencia de la Cábala teosófica provenzal y en gran parte de la catalana. Así, en contraste con la influencia asquenazí sobre la emergencia de la Cábala en esos centros en cuanto a las cuestiones teosóficas, esta técnica mística se cultivó en círculos españoles relativamente tarde. Este retraso se puede comprender en el contexto de la naturaleza esotérica del tema, rasgo que parece ser corroborado por el hecho de que, incluso varios siglos después de que R. Eleazar de Worms hubiera recogido algunos detalles de esta técnica, seguían como manuscritos, como sucedió con los manuales místicos de Abulafia y sus discípulos¹⁶¹.

Varias indicaciones de recitación de nombres —sean angélicos o divinos— existen en la literatura de los *heikhalot*¹⁶², y esas recitaciones, como hemos visto anteriormente, se practicaban todavía en el período gaónico¹⁶³. Hay una prueba concluyente de que la pronunciación de los nombres místicos era conocida y cultivada en Alemania, al menos en la época de R. Eleazar de Worms. El autor anónimo del *Sefer ha-Hayyim*¹⁶⁴ indica: «Él pronuncia los nombres santos o los nombres de ángeles a fin de que le sea mostrado [todo] lo que desea, o para informarse sobre un tema oculto; entonces el Espíritu Santo se revela a él, y su carne [...] tiembla [...] a causa de la fuerza del Espíritu Santo»¹⁶⁵.

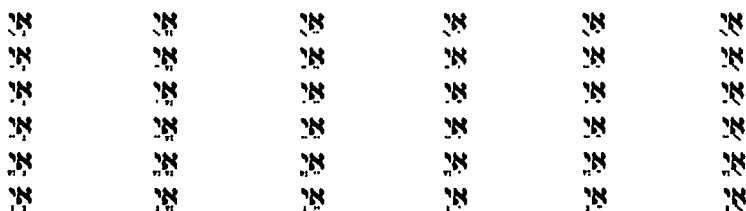
El feroz ataque de R. Moisés Taku, escrito poco después de que R. Eleazar se diera a conocer como figura relevante, es muy instructivo. Habla de personas «vacías de inteligencia» y «herejes que se presentan como»¹⁶⁶ profetas y están acostumbrados a pronunciar los nombres sagrados; y a veces dirigen [su corazón] cuando los leen [es decir, pronuncian esos nombres] y su alma está aterrada. [...] Pero cuando el poder del nombre que ha sido pronunciado les deja, vuelven a su estado inicial de confusión mental».

Estos enunciados proporcionan el contexto apropiado que permite comprender unas palabras de R. Eleazar de Worms según el cual ni los nombres divinos ni su vocalización deben ponerse por escrito, por miedo a que aquellos «que carecen de inteligencia» los utilicen¹⁶⁷. Los temores de R. Eleazar pueden ser comprendidos fácilmente a la luz de la crítica de una figura más conservadora como Taku; significativamente, los dos emplean la misma expresión, *haserey da'at* [aquellos que carecen de inteligencia]*, para calificar a los que hacen uso de los nombres divinos. Sin embargo, R. Eleazar confiesa que¹⁶⁸ «algunos espíritus y cosas futuras

nos han sido revelados por medio de los atributos [¿divinos?]¹⁶⁹, gracias a la pronunciación de las profundidades de los nombres¹⁷⁰, a fin de conocer el espíritu de las sabidurías».

El empleo de la expresión «nos han sido revelados» muestra claramente que se refiere a una técnica práctica y no a una repetición de fórmulas que habían dejado de ser operativas¹⁷¹. Por consiguiente, los tres enunciados mencionados, así como una atestación análoga en el apartado precedente respecto de la ascensión del alma, constituyen la prueba concluyente del uso experiencial de la pronunciación de los nombres divinos. Los nombres mencionados por R. Eleazar antes del texto citado son nombres místicos que aparecen ya en textos judíos ligados a la literatura de los *heikhalot*, nombres como *Adiriron*, *Bihriron*, etc.¹⁷² Además, la afirmación de este maestro hasídico asquenazí de que cada una de las cuarenta y dos letras del nombre divino es un nombre divino en sí mismo, refleja evidentemente una concepción judía antigua¹⁷³. Es por tanto razonable suponer que R. Eleazar conservó técnicas y materiales místicos antiguos que fueron transmitidos a los cabalistas españoles por maestros asquenazíes, el más importante de los cuales, Abraham Abulafia, reelaboró las tradiciones recibidas de forma relativamente detallada¹⁷⁴. Es interesante observar que Abulafia también se refiere explícitamente a la literatura de los *heikhalot* como fuente importante para su uso de los nombres divinos¹⁷⁵. Sin embargo, antes de iniciar una breve presentación de Abulafia, quiero analizar la influencia que sobre dos cabalistas importantes que florecieron en España ejerció un modelo particular de combinación de letras divinas que aparece en R. Eleazar.

En su *Sefer ha-Shem*¹⁷⁶, R. Eleazar trata de la combinación de las letras del Tetragrámaton con cada una de las letras del alfabeto¹⁷⁷; además, esas combinaciones son a su vez combinadas con las vocalizaciones por dos de las seis vocales. Así, la combinación de 'aleph con yod, vocalizada según estas seis vocales, queda expresada en esta ilustración:



R. Eleazar explica las combinaciones de estas letras sólo en los planos teológico y cosmológico, sin ninguna referencia a su posible utilización como técnica mística. Sin embargo, el hecho de que no sólo esas letras, sino también sus vocales, estén incluidas en este cuadro sugiere una práctica de pronunciación. Teniendo en cuenta la prueba más antigua referente a una revelación obtenida por R. Eleazar mediante la utilización de los nombres divinos y el hecho de que considerara que su vocalización estaba ligada al empleo de esos nombres, podemos deducir que, a pesar de su silencio, el autor concebía esas combinaciones como una práctica mística. Esta hipótesis está corroborada por una descripción de la creación de un *golem* (la vivificación de una forma humanoide hecha de arcilla) por R. Eleazar¹⁷⁸, donde afirma, entre otras cosas, que debemos pronunciar todas las letras del alfabeto sobre cada miembro del *golem*, combinadas con una de las letras del Tetragrámaton y vocalizadas según las seis vocales mencionadas anteriormente. De este modo, a pesar del silencio del autor, la tabla que se encuentra en el *Sefer ha-Shem* debía de ser pronunciada como parte de una práctica mágica destinada a la creación de un *golem* por medio de un cierto conjuro de combinaciones de letras. Según Scholem, esta técnica puede culminar en el éxtasis¹⁷⁹. Esta suposición parece ser corroborada por la confesión de R. Eleazar de haber obtenido una revelación por medio de los nombres divinos.

La tabla citada fue copiada íntegramente por R. David ben Yehudah he-Ḥassid¹⁸⁰, quien, probablemente, tuvo conocimiento de ella durante su visita a Ratisbona. Sin embargo, él considera que las treinta y seis combinaciones y las vocalizaciones deben ser comparadas con los treinta y seis movimientos del *lulav*, tema que no he podido encontrar en los textos asquenazíes. Un contemporáneo de R. David, R. Yosef Asquenazí, fuente importante de varias ideas cabalísticas de R. David, desarrolló la tabla de R. Eleazar en su *Comentario al Génesis Rabbah*¹⁸¹ y en un análisis no identificado sobre la creación de un *golem*¹⁸². Estos dos cabalistas no pertenecían, estrictamente hablando, a la Cábala extática; sin embargo, los dos se interesaban por las técnicas combinatorias, como se deduce de sus obras. R. Yosef cita el *Comentario del Sefer Yeẓirah* de Abraham Abulafia, y, como veremos en el siguiente apartado, conservó un importante texto sobre el éxtasis y la visualización de los nombres divinos¹⁸³; R. David recibió, al parecer, revelaciones de Elías¹⁸⁴. Aunque no puedo demostrar de manera concluyente que estos cabalistas siguieran la técnica mística de R.

Eleazar, la suposición de que fueron algo más que simples depositarios de las visiones del maestro asquenazí parece, a mi modo de ver, razonable.

Queda poco lugar para la duda en cuanto al empleo que de la técnica de combinación de R. Eleazar con fines místicos hizo su contemporáneo de más edad, R. Abraham Abulafia. En su manual místico, el '*Or ha-Sekhel*', se encuentra una tabla similar, aunque en una forma ligeramente modificada: en lugar de las seis vocales básicas, Abulafia toma solamente cinco; así, sus tablas consisten en veinticinco combinaciones fundamentales de consonantes y vocales¹⁸⁵. Como en R. Eleazar, la tabla de Abulafia no es nada más que una muestra de la recitación de las combinaciones de las veintidós letras con las cuatro del Tetragrámaton. Según esta tabla, la pronunciación del nombre divino tiene implicaciones sublimes, y quien la realice de forma descuidada corre ciertos riesgos. Por esta razón, afirma Abulafia, los maestros antiguos la ocultaron. Ahora ha llegado el momento de revelarla, pues, como él dice, la era mesiánica acaba de comenzar¹⁸⁶. La evaluación de Abulafia es muy interesante: afirma que él revela simplemente una técnica oculta que existe desde hace mucho tiempo. Esta afirmación refuerza la suposición anterior de que la tabla de R. Eleazar estaba destinada a cumplir fines místicos y no solamente mágicos.

Abulafia era más que un cabalista que revelaba técnicas esotéricas; su '*Or ha-Sekhel*' es una tentativa de integrar esas técnicas en un sistema especulativo que incluye una filosofía del lenguaje y una definición del objetivo último de la técnica: la realización de la *unio mystica*¹⁸⁷. Así, pues, logra imponer una técnica mística elaborada a un público más amplio, como se desprende de manera convincente del número relativamente grande de manuscritos del '*Or ha-Sekhel*'¹⁸⁸. A principios del siglo XVI, en Jerusalén, R. Yehudah Albotini redactó un manual místico, el *Sullam ha-'Aliyah*, basado en las técnicas de Abulafia, incluyendo entre otras cosas las tablas que se encuentran en el '*Or ha-Sekhel*'¹⁸⁹. Además, las tablas de Abulafia, acompañadas de varias explicaciones, se citaban en uno de los clásicos de la literatura cabalística, el *Pardes Rimmonim* de Cordovero¹⁹⁰. De manera significativa, este cabalista de Safed comienza su amplio análisis sobre la pronunciación del nombre divino con una exposición del sistema de Abulafia¹⁹¹, y menciona a continuación el de R. Eleazar de Worms, copiado de una fuente secundaria¹⁹². Como sabemos por el testimonio de R. Mordecai Dato, discípulo de Cordovero, la influencia de

las obras de Abulafia sobre su maestro iba más allá del simple hecho de citarlo, y afirma Dato que Cordovero practicaba las técnicas de Abulafia y las enseñaba a sus discípulos¹⁹³. Además, consideraba que la técnica de Abulafia era una «tradición cabalística transmitida oralmente, o el discurso de un *Maggid* [mensajero celestial]»¹⁹⁴. No es sorprendente, pues, que considerara la Cábala de Abulafia superior incluso a la del *Zohar*¹⁹⁵. Sin embargo, Cordovero no contribuyó solamente a la difusión de las tablas de Abulafia, como hizo con las de R. Eleazar; citando las explicaciones de Abulafia, difundió también la idea de que la unión del espíritu divino y el espíritu humano debe ser realizada por esta técnica¹⁹⁶ que, como dice Abulafia, «atrae hacia abajo la fuerza celestial para llevarla a unirse contigo»¹⁹⁷. Esta lectura «hermética» de la técnica de Abulafia¹⁹⁸ tuvo una influencia importante sobre la concepción hasídica de la *devekut*, entendida como resultado de la incitación al descenso sobre el místico de la fuerza espiritual divina¹⁹⁹. De manera extraña, la antigua técnica mística asquenazí debió de atravesar España, Italia y Safed antes de retornar finalmente al misticismo asquenazí.

Hemos examinado sucintamente la historia de una técnica combinatoria. Algunas otras técnicas, ligadas a la recitación del alfabeto según las permutaciones de letras indicadas en el *Sefer Yeẓirah*, fueron empleadas por R. Eleazar de Worms y por Abulafia²⁰⁰. Este último presentó varias técnicas complejas en sus otras obras: el *Sefer Ḥayye ha'Olam ha-Ba*, el *Sefer ha-Ḥeshek* y el *Sefer 'Imrei Shefer*. Esta voluntad de proponer más de una técnica como camino adecuado para alcanzar la experiencia mística es la prueba decisiva de que Abulafia trascendió la percepción mágica común a los místicos de que no existe más que una vía, y solamente una, para lograr la experiencia suprema. Aunque esas técnicas diversas poseen varios elementos en común, como la necesidad de aislamiento, ejercicios de respiración, movimientos físicos y vestimentas adecuadas, difieren en muchos detalles básicos. Abulafia cultivaba también la pronunciación de las letras de nombres divinos inscritos de diversas maneras en diferentes tipos de círculos, procedimiento que no tiene nada que ver con la técnica de la tabla antes mencionada. Esos círculos constaban de permutaciones de ciertos nombres divinos bíblicos y postbíblicos, según técnicas combinatorias diversas; el uso de círculos es también importante en el *Ḥayye ha'Olam ha-Ba*, que se tituló expresamente *El libro de los círculos*²⁰¹. Nada tiene de sorprendente, pues, que una de las visiones más elaboradas refe-

ridas por Abulafia sea la de un círculo, un mándala cabalístico que comprende estructuras psicológicas y cósmicas²⁰². Hecho destacable, la visión de los círculos reaparece también en otros cabalistas extáticos, que empleaban las técnicas abulafianas u otras técnicas semejantes de combinaciones de letras, como R. Isaac de Acre, R. Shem Tov ibn Gaón y R. El-nathan ben Moisés Kalkis²⁰³.

En su *'Or ha-Sekhel*, Abulafia subraya, más de lo que lo hace R. Eleazar en sus obras, que esas tablas, así como esos círculos, son métodos para facilitar todas las combinaciones posibles de las letras de los nombres divinos. A veces se permutan esas letras sin añadir otras, mientras que en otras ocasiones —como en la tabla ya citada— se utiliza el alfabeto entero para pronunciar las letras de los nombres divinos. Aunque la pronunciación del Tetragrámaton se considere una transgresión de una prohibición bíblica y rabínica, no existe ningún ataque contra la técnica de Abulafia sobre esta base en el material cabalístico que he consultado. Aunque sea una técnica manifiestamente anómica, la recitación de letras descrita por Abulafia logró escapar a la crítica feroz a que fueron sometidas sus actividades mesiánicas y proféticas.

Podemos resumir este breve examen de una de las técnicas de Abulafia diciendo que la incorporación a la Cábala española del método de combinación de letras de R. Eleazar la fertilizó, permitiendo la construcción de un procedimiento técnico más elaborado, destinado a lograr objetivos místicos como obtener revelaciones y alcanzar la unión con seres celestiales. Esta técnica siguió siendo patrimonio de algunos cabalistas, pocos pero importantes, contribuyendo así a la aparición de tipos extremos de experiencias místicas.

V. La visualización de los colores y la oración cabalística

El último tipo de técnica mística que examinaremos aquí es nómico y está ligado a una concepción particular del significado cabalístico de la *kavvanah*, esto es, la intención que, según el Talmud, debe acompañar al cumplimiento de los mandamientos. En Provenza y Cataluña, los cabalistas habían subrayado ya la significación mística de esa intención; sin duda alguna, estaba ligada al sistema teosófico de las Sefirot, hacia el que el

cabalista debía dirigir su pensamiento a través de la oración²⁰⁴. El postulado fundamental de la Cábala primitiva, que permaneció inalterado durante siglos, era que las palabras de la oración son los símbolos de potencias divinas celestiales y pueden servir ya sea como punto de partida para la contemplación de las entidades superiores, ya sea como medios para influir en ellas, o bien ambas cosas a la vez.

Según esta idea, la *kavvanah* suscita una elevación del pensamiento humano a partir de las palabras de la oración hasta el reino sefirótico, elevación realizada al parecer sin la mediación de ninguna operación mental o factor externo. La afinidad intrínseca del lenguaje con su fuente en el reino divino permite al pensamiento humano ascender hasta las Sefirot y actuar sobre ellas²⁰⁵. Exteriormente, se supone que el cabalista recita el texto ordinario de la oración; la *kavvanah* mística es una actividad suplementaria que de ningún modo pretende cambiar las reglas halákhicas de la oración²⁰⁶. La *kavvanah* mística puede, por tanto, ser definida como una técnica nómica que utiliza las oraciones ordinarias como vehículo para alcanzar objetivos teúrgicos y místicos.

Este planteamiento de la oración mística no llega a responder a ciertas preguntas fundamentales concernientes a los procesos psicológicos que permiten el paso del lenguaje a las Sefirot; por ejemplo: ¿es la concentración en las connotaciones simbólicas de una palabra dada la única operación mental que asegura la elevación mística del pensamiento? ¿Cómo los instrumentos del lenguaje, corpóreos a la vez en sus formas escritas y orales, permiten al alma o al pensamiento humanos penetrar dimensiones absolutamente espirituales de la realidad? ¿Puede ser considerada la *kavvanah* un intento de interiorizar el modelo celestial de las Sefirot de alguna forma misteriosa para adherirse a él y poder influirle?²⁰⁷ No se ha propuesto ninguna respuesta a estas preguntas y a otras similares en lo que concierne a los aspectos psicológicos de la *kavvanah*, en la medida, evidentemente, en que esas preguntas no se han planteado jamás por la investigación académica. No puedo proponer ninguna respuesta, ni siquiera una serie de respuestas posibles, pues el material relativo a la parte técnica de la *kavvanah* es muy escaso. No existe ninguna descripción de las etapas de la *kavvanah* y los primeros cabalistas no relataron ninguna experiencia sobre los cambios interiores de la conciencia. Supongo que podemos considerar que esta técnica implica un amplio proceso de desautomatización, siendo pronunciada cada palabra no ya co-

mo el elemento de una oración recitada automáticamente, sino de forma meticulosa²⁰⁸ por el cabalista, que dirige su atención no sólo a la pronunciación precisa de los sonidos, sino también a su significado simbólico.

Me gustaría abordar aquí una técnica mucho más compleja que formaba parte de la oración cabalística: la puesta en acto de la *kavvanah* mediante la visualización de los colores como componente de la oración tradicional. Consideraremos una selección de textos significativos que tratan de estos problemas, textos que proceden de varios fragmentos que he identificado, casi todos en manuscritos, y que espero que sean impresos y analizados en detalle en otra parte. Comencemos por un breve examen histórico de la aparición de esta técnica²⁰⁹. El análisis cabalístico primitivo de la oración no menciona nunca la visualización de colores en general, ni la relación entre ellos y la oración en particular²¹⁰. A excepción de un solo texto atribuido (en mi opinión, de forma errónea)²¹¹ a un cabalista antiguo —R. 'Azriel de Gerona²¹²— la cuestión de la experiencia de la luz o luces en la oración está ausente de los textos elaborados en los tres primeros cuartos del siglo XIII²¹³. Los textos más antiguos que se refieren explícitamente a esta técnica están ligados al nombre de R. David ben Yehudah he-Hassid, cabalista español de finales del siglo XIII y principios del XIV²¹⁴:

R. David²¹⁵ dice: No estamos autorizados a visualizar las diez Sefirot, salvo conforme a las *rashey perakim* que te llegan, como *Magen David* para *Hesed* y *Honen ha-Da'at*²¹⁶ para *Tiferet*. Debes, pues, visualizar siempre el color que es [atribuido a la Sefirá según] las *rashey perakim*, siendo este color el *hashmal* de la Sefirá y siendo el *hashmal* la cobertura²¹⁷ [o la vestidura] de esta Sefirá alrededor [de ella]. Luego atraerás [hacia abajo], por tu visualización, el influjo de «la profundidad del río» hacia los mundos inferiores y hasta nosotros; y ése es el verdadero [camino], recibido [de manera esotérica] por tradición oral.

Según R. David, todo intento de visualizar las Sefirot mismas está prohibido; debemos más bien visualizar sus colores. Por esta razón, el punto de mira de la actividad humana durante la oración cabalística no es el dominio sefirótico, sino un mundo de colores producidos por la imaginación creadora de los cabalistas. Al ser esos colores imaginarios la «cobertura» de las Sefirot, constituyen un nivel ontológico inferior abierto a la manipulación y a la contemplación humanas. La relación exacta entre

el hecho de que los colores son creados humanamente y su estatuto óntico como envolturas de las Sefirot no está completamente clara; podría tener relación con el mundo de las luces que emanan de las Sefirot, según la teosofía del autor anónimo del *Tikkuney Zohar* y del *Ra'ya Meheimna*²¹⁸. Las peculiares correspondencias entre las Sefirot y sus paralelos en el mundo imaginativo de los colores aparece en una tradición marcadamente esotérica transmitida oralmente e, incluso aquí, únicamente en una forma abreviada o en notas: las *rashey perakim*. El objetivo de este tipo de oración es manifiestamente teúrgico; por medio de procesos de visualización, el cabalista atrae el influjo del reino celestial hacia el mundo que está por debajo y, por último, a nuestro mundo. Podemos por tanto presumir que el proceso de visualización permite la ascensión de la facultad imaginativa del cabalista a un nivel ontológico más elevado y que, sólo luego, es capaz de atraer el influjo divino hasta aquí abajo²¹⁹.

Antes de proceder a la descripción de esta técnica de oración, quiero presentar y analizar brevemente dos textos que me parecen muy significativos para comprender la naturaleza mística de la visualización de los colores. Desde un punto de vista conceptual, un sistema de pensamiento cabalístico muy cercano a éste aparece en los escritos de R. Yosef ben Shalom Asquenazí, llamado también R. Yosef ha-'Arokh, un cabalista de finales del siglo XIII que emigró de Alemania y se instaló en Barcelona²²⁰. Las afinidades son indudables, y algunas ya fueron observadas por Scholem²²¹. Este cabalista afirma²²²:

Los filósofos ya han escrito sobre el problema de la profecía, y han dicho que no es improbable que exista una persona a la que se le aparezcan cosas en su facultad imaginativa, comparables a las que se aparecen a la facultad imaginativa durante el sueño. Todo esto [puede producirse] cuando una persona está despierta y todos sus sentidos están anulados, mientras las letras del nombre divino [se mantienen] ante sus ojos²²³, en colores reunidos²²⁴. A veces, oirá una voz²²⁵, un viento, unas palabras, un trueno y un ruido con todos los órganos de su sentido de audición, y verá con su facultad imaginativa con todos los órganos de la vista, y olerá con todos los órganos del olfato, y degustará con todos los órganos del gusto, y tocará con todos los órganos del tacto, y caminará y levitará²²⁶. Todo esto mientras las letras están ante sus ojos, y sus colores las cubren²²⁷. Ése es el sueño²²⁸ de la profecía.

Los problemas planteados por este texto son muchos y complejos. Desde nuestra perspectiva, nos importa solamente insistir en la mención de los colores en estrecha conexión con el nombre divino, y en el hecho de que la aparición de esas letras coloreadas provoca un estado alterado de conciencia. Aunque no sea evidente en la primera lectura del pasaje, parece probable que las letras y sus colores aparezcan como resultado de la activación de la imaginación; en otras palabras, que su aparición sea consecuencia de un esfuerzo por visualizarlas. La diferencia entre la mención de las Sefirot en R. David y del nombre divino en R. Yosef es evidente, pero no tan significativa. Para el cabalista, el nombre divino y sus letras están entre los símbolos más comunes de las diez Sefirot; además —y ésta es una prueba decisiva de la afinidad entre esos dos cabalistas en el asunto de los colores—, R. Yosef se refiere a menudo en sus escritos al simbolismo del color de las Sefirot, mucho más que cualquiera de los cabalistas anteriores²²⁹. Particularmente interesante es su descripción de la contemplación del «profeta» o «unificador» (*meyahed*) que mira las «luces santas» que, sin embargo, aparecen y desaparecen intermitentemente. Según este pasaje, los colores son los subproductos del creciente movimiento interior de las Sefirot, y por tanto cambian constantemente²³⁰. Los colores parecen ser entidades que «se mantienen» ante los ojos del profeta de forma relativamente estable. El estado psicológico descrito está muy próximo al de la anestesia, permitiendo la excitación de la facultad interior —la imaginación— que en lo sucesivo puede modelar las percepciones sensoriales activándolas desde dentro; para el cabalista —que se basa en los filósofos— ese estado equivale a la profecía. Por el momento podemos concluir que, según el texto de R. Yosef Asquenazí, la visualización de las letras y los colores es una técnica destinada a alcanzar el estado profético.

Volvámonos ahora hacia otro cabalista, desconocido por otra parte, que afirma²³¹: «Cuando vocalices la palabra *devarekha*²³², visualizarás²³³ en el pensamiento las letras del Tetragrámaton ante tus ojos, en un círculo [o esfera] de color rojo como el fuego, y tu pensamiento realizará numerosas cosas». Este pasaje constituye una prueba sólida de que los cabalistas practicaban la visualización del Tetragrámaton en colores. Así pues, nuestra lectura del primer texto de R. Yosef Asquenazí citado anteriormente es corroborada por una fuente suplementaria. R. Tanhum describe un círculo que incluye un Tetragrámaton visualizado, vocalizado con las vo-

cales de la palabra *devarekha*, y un color «rojo como el fuego». Este círculo, o al menos uno similar al que describe Tanḥum, aparece claramente en un manuscrito²³⁴; como indiqué en otra parte, justo antes y después de ese círculo el manuscrito incorpora un material cabalístico procedente de los escritos de R. Yosef Asquenazí y R. David ben Yehudah he-Ḥassid²³⁵. El círculo consiste en un diagrama que contiene diez círculos concéntricos, representando cada uno de ellos una Sefirá cuyo nombre está escrito sobre él y a cuyo lado se encuentra el nombre del color correspondiente a dicha Sefirá y un Tetragrámaton vocalizado. De este modo, cerca de la Sefirá *Gevurah* leemos la expresión «rojo como el fuego» y encontramos una vocalización del Tetragrámaton idéntica a la de la palabra *devarekha*. Podemos por tanto suponer que la lista de colores y la vocalización del Tetragrámaton en los círculos concéntricos constituyen instrucciones detalladas para visualizar el Tetragrámaton en los diversos colores que corresponden a las Sefirot. Podemos además suponer que esta lista constituye al menos una parte de las «notas» mencionadas por R. David cuando escribía: «Visualizarás siempre según el color que es [atribuido a] la Sefirá [según] las *rashey perakim*».

Sobre la base de este material, así como de un material suplementario que no podemos ofrecer aquí, considero un hecho probado la existencia de tradiciones que tratan de la visualización de los colores, así como de su práctica real. Pero antes de volver al tema de la oración mística, me gustaría estudiar el significado del círculo. En el material cabalístico que acompaña a esta figura no hay instrucciones referentes al papel que pueda cumplir, y no se especifica el significado de los diversos detalles inscritos en los círculos. Sin embargo, la manera en que R. Tanḥum se refiere al círculo nos abre la posibilidad de imaginar no sólo los detalles de las instrucciones de visualización, sino también el propio círculo, como parte de ese proceso. R. Tanḥum afirma: «Visualizarás las letras del Tetragrámaton ante tus ojos en un círculo en tu pensamiento, etc.» No veo ningún argumento razonable contra el hecho de interpretar estas palabras como una recomendación para visualizar el nombre divino al mismo tiempo que el color y el círculo. Si esta interpretación es exacta, el círculo puede entonces ser considerado un mándala cabalístico que incorpora los colores que corresponden a las diez potencias divinas —las Sefirot— y sus nombres. Es interesante observar que este diagrama establece una distinción entre la primera Sefirá, *Keter*, y las otras nueve, que son denomi-

nadas *Ze'ir 'Anpin*, nombre de la configuración divina inferior según el simbolismo zohárico. Esta última es un símbolo antropomórfico obvio que, en el *Zohar*, se refiere a la segunda e inferior cabeza divina, constituida por la Sefirá *Tiferet* sola o por las Sefirot situadas entre *Hokhmah* y *Yesod*, mientras que en las obras de R. David esta configuración consta de diez Sefirot²³⁶ o, como en el diagrama, de nueve. En otros contextos en los que se expresa el pensamiento de R. David, esta configuración es manifiestamente antropomórfica; el hecho de que la concepción representada en el diagrama difiera de la del *Zohar* no anula su carácter antropomórfico. Si la lectura propuesta es correcta, entonces el proceso de visualización comprende no sólo nombres divinos, colores, uno o varios círculos, sino también una configuración antropomórfica que simboliza un aspecto del mundo divino. El círculo exterior contiene la lista conocida de los treinta y dos senderos místicos por medio de los cuales se creó el mundo, mientras que el segundo círculo contiene los nombres de todos los dominios de la realidad, por ejemplo, las piedras, los planetas, las esferas, los ángeles y diversas clases de criaturas vivas, como los peces, los animales y el hombre. Es evidente que el compilador quiso expresar la idea de que el macrocosmos se sitúa al lado del *macroanthropos* divino.

La afinidad fenomenológica entre este diagrama y el mándala hindú es interesante. Las dos prácticas tienen en común los procesos de visualización y representación imaginaria de las fuerzas divinas y los colores; en ambos casos, el círculo tiene también una faceta macrocósmica²³⁷. Sin embargo, existen igualmente claras diferencias: el diagrama cabalístico es gráficamente distinto de las formas de mándala que yo he podido ver; sus detalles son claramente diferentes; la confección de un mándala va acompañada de una liturgia especial, mientras que la visualización del diagrama cabalístico acompaña a la oración ritual judía. A pesar de estas diferencias, no se puede subestimar la posibilidad de que tradiciones hindúes se hayan infiltrado en la Cábala, tal vez por medio de material sufi. Como espero mostrar en otra parte, R. David vivió durante cierto período en Acre, hecho que puede ser un indicio de la penetración de una técnica mística extranjera en un medio judío.

Volvamos a los colores y a la oración. La hipótesis precedente de que el diagrama contendría las «notas» mencionadas en el texto de R. David puede ser confirmada por la confrontación de los detalles relativos a las Sefirot y a los colores con un breve comentario anónimo sobre la oración

del Shema' Yisrael. Este muy interesante documento está basado en la visualización en diversos colores de los nombres divinos contenidos en esta oración, correspondiendo la mayor parte de dichos colores a la lista de colores y de Sefirot del diagrama. Dada la sorprendente similitud entre los colores y las Sefirot del diagrama y el comentario, incluidos los términos particulares utilizados para designar dichos colores, se impone una conclusión: la lista del diagrama estaba destinada a proporcionar instrucciones para la visualización de los nombres divinos en la oración. Citaré aquí tan sólo una frase para ilustrar esta conclusión: «Que no se pronuncie la palabra “Israel” antes de que se haya visualizado el nombre divino, que es YHWH, con sus vocales y su color; se lo visualizará como si la última letra del nombre [divino], es decir, la H, rodeara el mundo entero, de arriba abajo»²³⁸.

La visualización de las letras y los colores está, pues, acompañada de la visión de las letras en forma de círculos que comprenden referencias explícitas al macrocosmos. La visión de las letras como círculos no es probablemente idéntica a lo que está representado en el diagrama; a pesar de esta diferencia, se trata de una prueba irrefutable que demuestra que, durante la oración, no sólo eran visualizados colores, sino también círculos. Nuestra interpretación precedente del diagrama como mándala es así parcialmente confirmada por este comentario anónimo del *Shema' Yisrael*. Además, la pronunciación del primer Tetragrámaton que aparece en esta oración debe dirigirse²³⁹ «a *Binah* en color verde, como el color del arco iris, el nombre [divino] completo». Se puede cotejar esta fórmula con la del diagrama en el que la tercera Sefirá corresponde al color «verde como el arco iris»²⁴⁰. Por último, relataré un pasaje procedente de un *Responsum* cabalístico²⁴¹ que trata de la oración a fin de clarificar el objetivo de la visualización tal como es entendida por los propios cabalistas²⁴²:

Cuando pienses en algo que se refiera a *Keter* y lo pronuncies con tu boca, dirigirás [tu pensamiento] hacia el nombre YHWH y lo visualizarás entre tus ojos con una vocalización que es el *kammaz* bajo todas las consonantes, siendo su visualización blanca como la nieve²⁴³. Y él dirigirá [tu pensamiento] de modo que las letras se desplazarán y volarán por el aire, y este secreto está íntegramente sugerido en el versículo: «He puesto el nombre divino siempre ante mí»²⁴⁴.

Según este pasaje, se supone que las letras coloreadas y visualizadas se

elevan²⁴⁵; así, la imaginación humana es ontológicamente creadora, siendo sus producciones capaces de subir hasta la suprema *Merkavah*. Esta ascensión particular puede aclarar la alusión de R. Tanhum según la cual, por medio de los nombres divinos visualizados, «tu pensamiento realizará numerosas cosas»; esta operación se lleva a cabo atrayendo el influjo descendente a los mundos inferiores y finalmente a nuestro mundo, como se indica al final del pasaje de R. David.

Los dos efectos diferentes de la visualización de los nombres divinos coloreados pueden ser resumidos de la manera siguiente: según R. Yosef Asquenazí, esta visualización induce un estado de conciencia paranormal, y por tanto esta técnica puede ser considerada razonablemente una práctica mística. El segundo efecto es de orden teúrgico: si mi reconstrucción del proceso que pretende provocar la subida de las letras y permitir el descenso del influjo divino es correcta, entonces, según esta escuela cabalística, la imaginación está saturada de poderes teúrgicos.

Esta técnica cabalística ha pasado inadvertida en los estudios modernos. Una de las principales razones es el hecho de que no disponemos de los textos que tratan en detalle de la visualización de los colores; se encuentran solamente en manuscritos que, por el momento, son generalmente ignorados por los investigadores. Esta situación no se debe simplemente al azar, sino que es una consecuencia de la naturaleza profundamente esotérica de esta técnica. Algunos enunciados bastarán para demostrar este carácter esotérico.

Bajo el diagrama citado leemos: «Todas estas alusiones deben ser transmitidas oralmente», fórmula casi idéntica a la que se encuentra al final del pasaje mencionado de R. David²⁴⁶. Más impresionantes todavía son los enunciados del autor anónimo del *Responsum* cabalístico; citaré aquí solamente una parte de sus afirmaciones relativas a la naturaleza esotérica de la visualización²⁴⁷: «Sabe que es una tradición cabalística que te ha sido dada, y nosotros la hemos puesto por escrito, [pero] está prohibido revelarla o transmitirla a nadie, salvo [solamente] a “aquellos que temen el nombre divino y piensan en su nombre”²⁴⁸, bendito sea, “a aquellos que tiemblan ante su palabra”»²⁴⁹.

Debido a esta atmósfera de misterio, los detalles de la técnica de visualización han permanecido ocultos en fragmentos de diversos manuscritos; sin embargo, no han sido descuidados por los cabalistas. Nuestra sucinta exposición de algunos de esos textos, que representan solamente

la etapa inicial de su cristalización, debe ser completada por un examen histórico más desarrollado que no podemos emprender aquí. Me limitaré solamente a evocar ciertos hitos de su evolución.

Como he tratado de mostrar en otra parte, el largo comentario de R. David ben Yehudah he-Hassid sobre la oración titulado '*Or Zaru'a*' fue elaborado como comentario cabalístico exotérico, pero alude de manera esotérica al cumplimiento de la oración con ayuda de la técnica de visualización²⁵⁰. Sobre la base de varios fragmentos consagrados a la oración y la visualización, barrunto que esta práctica fue cultivada en la escuela cabalística de R. David ben Yehudah he-Hassid, caracterizada por la transmisión de motivos esotéricos adicionales²⁵¹. Esta técnica era conocida por la generación de cabalistas que, exiliados de la península ibérica, habían ido a Jerusalén y Safed, como podemos deducir de la existencia de un manual dedicado a la visualización que circulaba en esas ciudades²⁵². R. Moisés Cordovero estaba muy al tanto de esta técnica, como nos lo indica su *Pardes Rimmonim*:

Es una cosa buena y valiosa que se desee visualizar esas *havvayot* [es decir, las diferentes vocalizaciones del Tetragrámaton] según su color, pues entonces la oración será muy eficaz, a condición de que la intención [mística] sea que no exista ninguna otra vía posible para representarse la actividad de un determinado atributo [aparte] del color [correspondiente]. Y como los colores del pórtico de colores son numerosos, no discutiremos aquí de los colores. Pero cuando se está deseoso de orientar [la oración], contémplesse ese pórtico que está ante [los ojos] del discípulo²⁵³.

La eficacia de los colores visualizados se sugiere aquí, por vez primera, en un tratado cabalístico destinado a ser estudiado por un público amplio; sin embargo, sus detalles no fueron divulgados. La última figura cabalística importante que menciona la técnica de visualización es R. Hayyim Vital. En la parte no impresa de su *Sha'arey Kedushah*, refiere un texto, parcialmente analizado *supra*, que termina con la ascensión del pensamiento al firmamento más elevado, el '*Aravot*'²⁵⁴: «Allí, el hombre visualizará, por encima del firmamento de '*Aravot*', una gran cortina blanca sobre la que está inscrito el Tetragrámaton en un [color] blanco como la nieve²⁵⁵, en escritura asiria de un cierto color». No puedo explicar cómo se pueden visualizar las letras blancas sobre una cortina blanca, ni por

qué se menciona un «cierto color» además del color blanco. Cualquiera que pueda ser la explicación, es obvio que Vital se interesaba por la visualización de los colores, como se deduce también de manera evidente del hecho de que copió por dos veces el pasaje mencionado de R. Yosef Asquenazí²⁵⁶.

En este punto de nuestra exposición, conviene comparar la técnica de visualización con la técnica de la combinación de las letras. En ambas técnicas, las letras de los nombres divinos desempeñan un papel fundamental; sin embargo, las letras visualizadas son siempre las del Tetragrámaton, que mantienen su orden regular, una diferencia significativa en relación con los continuos cambios de posición de las letras en la técnica de Abulafia. El elemento fluctuante de las técnicas de visualización son las vocales, que cambian al mismo tiempo que los colores según la mayoría de los pasajes que se refieren a la visualización. Además, se supone que aquel que visualiza no pone por escrito los nombres divinos, ni los pronuncia, como recomendaba Abulafia. La visualización es un procedimiento que debe ser realizado además de la oración regular y de forma concomitante con ella; las prácticas de Abulafia son independientes de los ritos judíos.

A pesar de su novedad en el dominio de la Cábala, la interpretación mística de la *kavvanah* se convirtió en una técnica sacrosanta, que, por lo que sabemos, estaba ausente en la Cábala antigua. Aunque los primeros cabalistas hayan discutido el problema de la *kavvanah* en su principio, en ninguna parte proponen un método detallado para la realización de la oración mística. El hecho de que una técnica extranjera —y tal es ahora mi valoración del origen de la visualización de los colores— fuera adoptada por los cabalistas demuestra solamente la diligencia de que dieron prueba los místicos, a finales del siglo XIII, para ampliar la Cábala de diversas maneras. Fue precisamente en esa época cuando también podemos detectar otras influencias sufíes entre los cabalistas, atestiguadas por la aparición de las ideas del «mundo de la imaginación»²⁵⁷ y la «ecuanimidad»²⁵⁸.

Resumamos ahora los análisis anteriores. En todas las épocas conocidas del desarrollo de esta tradición mística, los místicos judíos estaban en posesión de una gran variedad de técnicas místicas que aparentemente pusieron en práctica. Algunas tenían una tonalidad mágica evidente, mientras que en otras ese aspecto había sido superado. Todas exigían una intensa participación del místico, del que se esperaba que invirtiera un es-

fuerzo considerable para lograr su objetivo religioso. La comprensión del misticismo judío debe, pues, tomar en consideración las facetas experienciales y prácticas de este fenómeno místico en una escala mucho mayor de lo que se ha hecho hasta el momento. La integración de los análisis de estas técnicas, que produjeron los aspectos experienciales del misticismo judío, en los estudios académicos de la Cábala, fortalecerá probablemente la interpretación más radical del misticismo judío propuesta anteriormente y contribuirá a una visión más equilibrada de esta tradición mística, que no es solamente un sistema de símbolos teosóficos, especulaciones abstractas y «comuniones moderadas», sino que es también un fenómeno místico integral que comprende una gran variedad de especulaciones, experiencias y técnicas.

Capítulo 6

La teosofía cabalística

La corriente principal del pensamiento cabalístico es, sin duda, la Cábala teosófica, cuya idea central es la de una estructura dinámica y compleja de potencias divinas, generalmente denominadas Sefirot. Este término, que aparece por primera vez en el *Sefer Yeẓirah*, fue interpretado desde finales del siglo XII 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, estas potencias son diez. La teosofía cabalística clásica comprende una jerarquía antropomórfica compleja y correlaciones dinámicas entre los componentes de esta jerarquía. En este capítulo, presentaré la tesis de que el tema de una década antropomórfica divina, que sirve de instrumento en el proceso de la creación del mundo, formaba parte del pensamiento judío antiguo; esta década fue probablemente la fuente de las diez Sefirot del *Sefer Yeẓirah*. Analizaremos primero las afinidades entre una cierta terminología judía antigua —a propósito de las palabras «formas» y *du-parẓufim*— y la teosofía cabalística. Por último, examinaremos las concepciones medievales de las Sefirot. Quiero subrayar que este capítulo no pretende ser una exposición sistemática de la teosofía cabalística, sino que, fundamentalmente, pretende tratar varios puntos a partir de nuevas perspectivas, remitiendo al lector que busque una información más amplia a las obras especializadas citadas en las notas.

I. Mónada, década y *anthropos*

La Biblia comienza el relato de la creación sin evocar la existencia de procesos precosmogónicos. Desde el principio mismo, el relato toma sus distancias con relación al modelo común de las teogonías míticas, generalizado en las culturas antiguas, que siempre van precedidas de mitos pre-

cosmogónicos. Las primeras palabras de la Biblia —«En el principio»— tienen manifestamente una dimensión polémica contra la teogonía politeísta: la Biblia deja entender que ningún acontecimiento ha sucedido antes de la creación. Incluso fragmentos residuales de mitologías antiguas, como la lucha contra Behemoth o Leviatán a la que se alude en diversos pasajes bíblicos, se refieren, según todas las apariencias, a las tensiones suscitadas por el proceso de la creación, y no a conflictos precosmogónicos¹.

Además, el modo de creación por un decreto divino abre un abismo entre el Creador y su creación; esta última no deriva ya del cuerpo de una divinidad desmembrada y derrotada, y no es construida directamente ni engendrada por uno de los dioses². Los contactos materiales entre Dios y la creación están reducidos a su más simple expresión. En la Biblia, Dios «se mantiene» *más allá* del universo, mientras que las descripciones míticas de las fuentes antiguas consideraban que los dioses estaban situados *dentro* del cosmos³; existía por ello una relación orgánica entre la teogonía y la cosmogonía, relación eliminada en el relato bíblico. Las cuestiones referentes a la naturaleza divina o la acción precosmogónica eran, pues, irrelevantes en los estratos más antiguos de la cosmogonía judía.

Esta reticencia estaba evidentemente motivada por tendencias antipoliteístas, que desempeñaron un papel esencial en la fisonomía religiosa del judaísmo bíblico. Sin embargo, esta actitud decidida frente al politeísmo no siempre puede ser considerada como una oposición al mito en sí. Como se ha señalado recientemente, el «monoteísmo en sí mismo no implica que el mito no pueda haber sido entendido literalmente [...]»; en el antiguo Israel, la mitología estaba viva para unos y no para otros, e incluso para algunos de aquellos para los que sí lo estaba, el monoteísmo israelita la transformó volviéndola irreconocible⁴.

Encontramos advertencias explícitas en los textos rabínicos contra toda especulación sobre lo que precede a la creación del mundo. La Mishná afirma⁵: «Quien especule sobre estas cuatro cosas, ¡pobre de él! Es como si no hubiera venido al mundo⁶: lo que está arriba, lo que está abajo, lo que está antes, lo que está después». Sin embargo, en la literatura rabínica y en la antigua literatura mística judía, empezaron a aparecer especulaciones referentes a motivos precosmogónicos. Encontramos varias listas de cosas que precedieron a la creación del mundo: el Templo, la Torá, el nombre divino, el Mesías, etc.⁷ Sin embargo, ninguna de ellas parece reflejar una divinidad localizada; la mayor parte de ellas sirven abierta-

mente como valores ideales para la religión judía, y sólo la Torá cumple en parte una función instrumental en el acto mismo de la creación⁹.

Y, sin embargo, en el *Masekhet Hagigah* del Talmud, encontramos estas palabras atribuidas a Rav: «Por diez cosas ha sido creado el mundo: por la sabiduría, la inteligencia, la razón, la fuerza, la reprensión, el poder, la virtud, el juicio, la clemencia y la compasión»⁹. Nos enteramos por este pasaje no sólo de la forma en que fue creado el mundo, sino que descubrimos también los atributos o los agentes de Dios que fueron instrumentos del acto cosmogónico. El estatuto ontológico de esas diez cosas no se elucida en las discusiones talmúdicas que siguen a esa enumeración¹⁰. La repetición del número diez en otros contextos que tratan de la creación del mundo por Dios sugiere la existencia de un modelo particular de actividad divina cosmogónica. La imagen que se desprende de esa descripción da idea de un cierto desarrollo de la teología judía: los diez agentes de Dios no son ya las diez palabras creadoras de la Biblia, sino aspectos semipersonalizados de Dios. Además, en la lista de los versículos bíblicos presentada para apoyar la afirmación del papel creador de las diez cosas, se establece una conexión implícita entre cada una de esas «cosas» y un dominio dado del universo, creado por una «cosa» en particular. Las correlaciones están lejos de ser sistemáticas; no obstante, constatamos un paso importante en dirección a una percepción más compleja de la creación. La multiplicidad de los atributos divinos implicados en la cosmogonía, ya en el texto talmúdico, abre la vía a la construcción de una teosofía elaborada. Sin embargo, debemos considerar también la posibilidad de que la forma en que los enunciados relativos a las diez cosas están formulados en el Talmud refleje una etapa del pensamiento judío relativamente tardía. Sabemos que el número diez, en el contexto de la creación, se repite en fuentes judías antiguas como los tratados *'Avot* y *'Avot de-Rabbi Nathan*, donde se hace referencia a diez *logoi* creadores que fueron instrumentos en los diversos actos de creación. Fuentes gnósticas antiguas no fechadas —al parecer anteriores a mediados del siglo II— que se refieren a diez *logoi* parecen representar formulaciones o reformulaciones de especulaciones judías sobre el proceso de la creación.

Según un oscuro autor gnóstico, citado por Hipólito, el Hijo del hombre es a la vez una mónada —«el punto de la *iota*»— y una década. Como veremos, la noción de una figura antropomórfica compuesta de una década desempeña un papel capital en la Cábala medieval: «Un punto in-

divisible —como indica Monoïmo¹¹— es [...] el punto de la [letra] *iota*¹², con muchas caras, ojos innumerables¹³ y nombres innumerables, y este [punto] es una imagen del hombre invisible y perfecto». Existen en la Cábala paralelos asombrosamente precisos de esta comparación de «un hombre invisible perfecto» con el «punto de la *iota*». Según uno de ellos, formulado por R. Menahem 'Azariah de Fano: «Este *anthropos* primordial está aludido en el punto de la *yod* del Tetragrámaton, que funciona como el aspecto de *Keter* de la totalidad de todos los mundos»¹⁴.

Está claro que varios motivos contenidos en este enunciado son anteriores a R. Menahem 'Azariah: el punto de la *iota*, como símbolo de *Keter*, se menciona muy a menudo en la literatura cabalística¹⁵; la identificación de esta Sefirá con un *anthropos* es rara, pero, sin embargo, existía mucho tiempo antes de los cabalistas italianos¹⁶. Por otra parte, de la misma forma que el «hombre invisible» de los gnósticos constituye una década¹⁷, el «*anthropos* primordial» está formado por diez Sefirot celestiales¹⁸. Monoïmo pone en relación sus especulaciones sobre el *anthropos* con motivos bíblicos:

Este [punto] constituye el hijo perfecto de un hombre perfecto. Así pues, dice, cuando Moisés menciona el hecho de que la vara que cambiaba de forma se blandía para la [introducción de las] plagas en Egipto —pues las plagas, dice, son símbolos de la creación expresados alegóricamente—, él dio forma [como símbolo] a la vara para no más de diez plagas. Ahora esta [vara] constituye el punto de la *iota*, y es [a la vez] doble [y] variada. Esta sucesión de diez plagas es, dice, la creación de este mundo¹⁹.

Es evidente que Monoïmo, que era árabe, tenía conocimiento de tradiciones y motivos judíos. Además, se considera que su noción de década en tanto que «hijo perfecto» está sugerida simbólicamente por ciertos temas bíblicos. La década representada por la vara de Moisés está explícitamente relacionada con la creación del mundo y con las diez plagas. Monoïmo continúa su exposición en estos términos: «Con este punto, la ley constituye la serie de los diez mandamientos que explicitan alegóricamente los misterios divinos de [esos] preceptos. Pues, dice, todo el conocimiento del universo está contenido en lo que está unido a la sucesión de las diez plagas y a la serie de los diez mandamientos»²⁰.

La correspondencia entre los diez mandamientos, las diez plagas, la

década ligada a la vara y la creación del mundo tiene su paralelo en una correspondencia semejante que se encuentra en las fuentes judías: correspondencia entre las diez palabras creadoras (*ma'amarot*), los diez mandamientos y las diez plagas²¹. Yo supongo que la década ligada a la creación corresponde a las diez *ma'amarot*. Además, las diez plagas simbolizan la creación, es decir, probablemente, esas *ma'amarot*; el Hijo del hombre perfecto en tanto que «punto de la *iota*», es decir, como década, «es una imagen del hombre invisible y perfecto». Propongo que el Hijo refleja la naturaleza del Padre, igual que las diez plagas reflejan simbólicamente los «símbolos de la creación»²². Parece, pues, que hay dos décadas en Monoimo —las diez plagas y los diez mandamientos— y que los «símbolos de la creación» y los «misterios divinos» reflejan respectivamente la década del Hijo y la del hombre perfecto. Esta teoría se ve corroborada por la existencia de dos décadas, cada una descrita por medio de una expresión antropomórfica, en un texto gnóstico copto. En una descripción fragmentaria de la creación del hombre, el autor anónimo dice: «Hizo los veinte dígitos según la semejanza de las dos décadas: la década oculta y la década manifestada»²³.

Según el editor de este texto, la década oculta corresponde al «primer hombre», mientras que el *anthropos* representa probablemente la década manifestada²⁴. Esta doble década puede ser comparada con provecho con la que se menciona en el texto de Monoimo. Como en su caso, el autor anónimo del tratado copto estaba familiarizado también con el material judío²⁵; otro rasgo común, menos significativo, es la ausencia de consideraciones antijudías.

Resumamos el análisis precedente: se mencionan dos décadas antropomórficas, explícita e implícitamente, por parte de dos autores gnósticos —aparentemente, independientes entre sí— que tienen en común igualmente un cierto conocimiento de las tradiciones judías. Sus concepciones no pueden ser relacionadas sino tangencialmente con textos judíos antiguos, pero se reflejan en detalle en un material cabalístico elaborado y extenso. La existencia de dos décadas antropomórficas está atestiguada por una larga serie de cabalistas, desde los inicios de la Cábala hasta R. Isaac Luria y sus discípulos. ¿Cómo debemos entender esta similitud entre textos gnósticos antiguos y textos cabalísticos redactados en la Edad Media? La explicación comúnmente aceptada, siguiendo la visión de Scholem, es que los judíos de la Antigüedad habían adoptado nociones

gnósticas y las conservaron durante un milenio o más en círculos cerrados; luego, esas mismas tradiciones gnósticas fueron reveladas por los cabalistas. Sin embargo, sigue en pie la cuestión de por qué esas tradiciones se encuentran precisamente entre gnósticos que conocían textos judíos. Además, ¿en qué se basa el supuesto de que se trataba de concepciones de origen gnóstico que fueron luego consideradas enseñanzas esotéricas judías? Otra hipótesis podría ser que esas concepciones de las dos décadas fueran de origen judío y se infiltraran luego en los círculos gnósticos, siendo transmitidas simultáneamente entre los judíos hasta el nacimiento de la Cábala histórica.

Un punto importante común a los textos gnósticos de Monoimo, al Midrash y a la Cábala, es el papel cosmogónico de las décadas: las diez *ma'amarot* judías, como las diez plagas gnósticas. En los textos gnósticos, constituyen la imagen del hombre perfecto y el arquetipo del universo. Por consiguiente, podemos especificar el papel del «hijo perfecto» o *anthropos* como la imagen *-eikon-* del «hombre perfecto» y, a la vez, el arquetipo del mundo. Esta concepción particular evoca una representación conocida de Jesucristo en el Nuevo Testamento:

Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades: todas las cosas fueron creadas por él y en él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten [...]. Pues plugo al Padre que en él habitase toda plenitud²⁶.

Huellas de este pasaje pueden encontrarse en el texto de Monoimo, donde sólo se cita el versículo 19²⁷, así como en el tratado anónimo donde, como ya señaló Baynes, parece hacerse referencia de forma implícita a él²⁸. El trasfondo de esos versículos en el judaísmo, sobre todo en su pensamiento místico, ha sido recientemente señalado en un detallado artículo de G. Stroumsa²⁹. Éste ha analizado la significación particular de Cristo en tanto que Eikon por vía de comparación con las tradiciones sobre Metatrón y con los textos del *Shi'ur Komah*, y concluye que en el origen del texto cristiano se encuentra la noción judía precristiana del *macroanthropos*³⁰. Quisiera extenderme aquí sobre una idea que no se ha tratado suficientemente respecto de la expresión «en él habitase toda ple-

nitud». Cristo no es aquí solamente un instrumento en el acto de la creación, la imagen del Creador y el objetivo de la creación, lo que indica la expresión «por él»; comprende también, aparentemente, a la vez la imagen del Creador y la propia creación. Siendo la forma de Dios, «su cuerpo cósmico llenaba el mundo entero y era idéntico al pleroma», como plantea Stroumsa³¹; así, la «forma de Dios» es considerada un ser que abarca todas las cosas. Esta idea se repite en el *Tratado gnóstico copto*, donde el Padre es descrito en estos términos: «Él es in[comprensible] en su Imagen [*eikon*], in[alcanzable] e inaccesible; en él están contenidos los universos; así dentro de él [ellos se mueven de acá para allá] [...]. En el interior de su propio Yo, él representa la masa de aquellas [cosas] que estaban en él»³². En otra parte de ese mismo tratado, se nos dice que El Padre hizo una ciudad y un hombre³³: «En él, él diseñó los universos» [...]. Todos en la ciudad le conocían, cada uno dirigía miríadas de alabanzas al hombre o a la ciudad del Padre, que está en todas las cosas».

Monoimo considera igualmente al «Hijo del hombre» como una mónada, «como si dijéramos, una cierta armonía musical que comprende todas las cosas en sí misma [...] y él manifiesta todas las cosas y genera todas las cosas»³⁴. La significación precisa de las palabras «que comprende todas las cosas en sí misma» es vaga, pero esta frase puede ser la explicación de otra afirmación de Monoimo: «El hombre es el universo», aunque parece distinguir entre «hombre» e «Hijo del hombre»³⁵.

Aunque el texto cristiano haya ejercido una gran influencia en los gnósticos, supongo que no era la única fuente de su elaborado antropomorfismo creacionista: primero, porque, como señaló Stroumsa, fuentes judías influyeron en el pasaje de Pablo; y, segundo, porque existen dos motivos suplementarios, que se encuentran en textos judíos, relacionados con los textos gnósticos, uno de los cuales influyó también, al parecer, en los versículos de Pablo. Citemos un pasaje sorprendente, procedente en origen del *Midrash 'Avkir*³⁷:

Rabí Berakhya dijo³⁸: Cuando Dios quiso crear el mundo, no comenzó su creación sino por el hombre, y lo hizo como un golem. Cuando se preparó para modelar un alma en él, se dijo: Si lo establezco abajo desde ahora, se dirá que era mi compañero en la obra de la creación³⁹, así que lo dejaré como un golem [en un estado inacabado, bruto], hasta que haya creado todas las cosas. Cuando Él hubo creado todo, los ángeles le dijeron: ¿No vas a formar al hombre del que

hablabas? Él respondió: Lo he hecho hace tiempo, sólo le falta el alma. Entonces lanzó un alma en él, lo estableció abajo y concentró el mundo entero en él. Por él comenzó, por él concluye, como está escrito: «Tú me has formado delante y detrás»⁴⁰. Dios dijo: «Ved, el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros»⁴¹.

Varios puntos sorprendentes de este pasaje son importantes para nuestro análisis: en primer lugar, como en los textos cristianos y gnósticos, y a diferencia de las fuentes bíblicas y rabínicas clásicas, el hombre es presentado aquí como la primera criatura⁴²; en segundo lugar, igual que en el tratado copto y la epístola de Pablo, el mundo entero está comprendido o concentrado en esta primera criatura; en tercer lugar, todos esos textos hablan explícitamente de una semejanza entre Dios y su primera criatura; el hombre posee por ello dimensiones cósmicas, idea bastante habitual en los textos clásicos judíos⁴³. Puesto que los orígenes judíos de ciertos aspectos del texto cristiano ya han sido reconocidos por Stroumsa, los dos primeros puntos parecen reforzar su argumentación. Además, como sugerí anteriormente, la hipótesis de una influencia gnóstica sobre el *Midrash 'Avkir* me parece que complica la situación, y no explica de dónde proceden las afinidades entre las fuentes judías y las no judías. Supongo que la reacción que aparece en el *Midrash 'Avkir* contra la idea de que el hombre primordial era ya una criatura viva antes de la creación del mundo estaba dirigida contra tradiciones míticas existentes en el medio religioso judío. La hipótesis de que debemos considerar que toda crítica contra una concepción que se encuentra en un texto gnóstico es una reacción contra conceptos extranjeros me parece sólo una de las posibles explicaciones⁴⁴; igualmente se puede emitir la hipótesis de que algunos midrashim fueron formulados como elementos de una controversia interna en el pensamiento judío. La concepción de que el mundo estaba «concentrado» en una estructura antropomórfica —Adán en el *Midrash 'Avkir*, Cristo en la carta de Pablo, el «hombre» en el tratado copto— indica, planteo como hipótesis, la existencia de una versión muy diferente de la concepción macroantrópica conocida: el *anthropos* no sería idéntico a la estructura cósmica, sino que sería el receptáculo, que, aunque en parte puede corresponder a una u otra parte del universo, también las supera, no sólo en eminencia, sino, además, por su estructura particular.

Esta concepción de un Adán que incluye la creación entera puede en-

contrarse fácilmente, en mi opinión, en la Cábala. Según R. 'Ezra, uno de los primeros cabalistas, «el hombre está compuesto de todas las entidades espirituales»⁴⁵; según otro pasaje, «el hombre está compuesto de todas las cosas y su alma está ligada al Alma celestial»⁴⁶. Así, pues, «el hombre» representa el cuerpo, que comprende las diez Sefirot y su reunión. R. 'Ezra emplea el mismo verbo, *kll*, para describir la constitución del hombre. Esta fórmula reaparece palabra por palabra en el *Sefer ha-Rimmon* de R. Moisés de León⁴⁷, refiriéndose las «entidades espirituales» también a las Sefirot⁴⁸. Particularmente interesante es la mención de esta idea por parte de R. Menaḥem Recanati, que utiliza la fórmula empleada por los cabalistas anteriores para explicar el poder del hombre para modificar la estructura sefirótica o influir en ella: «Como el hombre está constituido de todas las esencias, su poder es grande, y semejante es su perfección cuando orienta su intención y su conocimiento a provocar y atraer a este mundo la emanación desde la “nada del pensamiento”»⁴⁹. Permítasenos comparar estas palabras con la descripción zohárica del hombre⁵⁰: «Puesto que la imagen del hombre es la imagen de las [entidades] superiores y de las inferiores⁵¹ que estaban concentradas en él, y puesto que la estructura de esta imagen comprende las [entidades] superiores y las inferiores, 'Attika Kadisha ha preparado esta forma y la forma del Ze'ir 'Anpin según esta imagen y según esta forma»⁵².

El *Zohar* ve la estructura del hombre de una forma semejante, aunque no idéntica, a como la ve R. Moisés de León. Mientras que las fórmulas de este último son idénticas a las de R. 'Ezra, las del *Zohar* difieren de ambas: se dice del hombre que incluye las entidades superiores y las inferiores⁵³. Vale la pena señalar que el *Zohar* trata aquí del cuerpo humano, no del alma humana, en tanto incluye las entidades superiores y divinas, mientras que en los escritos de Moisés de León es del alma de la que se dice que incluye las entidades superiores y las inferiores, mientras que el cuerpo es considerado un microcosmos⁵⁴.

Por primera vez, parece, en la Cábala medieval el *Zohar* sobrentiende que estructuras divinas de forma humana componen las entidades superiores e inferiores, de forma similar a los textos antiguos, donde no es el hombre inferior, sino los *anthropoi* divinos los que comprenden a todas las cosas. Según Cordovero⁵⁵, «el hombre comprende en su composición a todas las criaturas, desde el primer punto hasta el final último [del mundo] de la Creación, la Formación y la Fabricación, pues está escrito⁵⁶: “Yo

los he creado, los formé y los hice”». Así, antes incluso de la doctrina luriánica según la cual el *'Adam Kadmon* comprende los cuatro mundos, había alusiones a este motivo en relación con el hombre, como en el pasaje de Cordovero⁵⁷.

Según la Cábala luriánica⁵⁸, «todos los mundos están concentrados en el *'Adam [Kadmon]*»⁵⁹. Analicemos este enunciado. Parece muy próximo al texto midráshico; sin embargo, el cambio de «mundo» por «mundos» evoca el tratado gnóstico copto en el que se mencionan varios «universos» y no un universo solamente, y recuerda también una de las descripciones zoháricas del *Ze'ir 'Anpin*⁶⁰. La semejanza entre la idea gnóstica y la de Luria —semejanza que no aparecía ni en el texto midráshico ni en el *Zohar* como *locus probans*— puede revelar la existencia de una tradición o fuente común que es, supongo, de origen judío. Esta hipótesis, que parece a primera vista de gran alcance, está corroborada por la afinidad entre la otra definición luriánica del *'Adam Kadmon* y el texto gnóstico. Las dos doctrinas consideran que este *anthropos* está constituido también por diez fuerzas —la década antes mencionada en el texto copto y las Sefirot celestiales llamadas *Zah-zahot* en textos preluriánicos y luriánicos⁶¹. El hecho de que dos conceptos específicos del hombre se encuentren en un tratado gnóstico, y, más tarde, en la teosofía cabalística, sugiere claramente una afinidad histórica entre esas nociones antiguas y medievales, pero los textos gnósticos no sirven, a mi modo de ver, como fuentes de la literatura mística posterior, sino como prueba de la existencia de algunas de esas nociones en los tiempos antiguos y en el medio judío⁶².

Como vimos anteriormente, la relación entre esos tres elementos —*anthropos*, década y creación en el *anthropos*— es compartida por Monoïmo, el autor anónimo del tratado copto y la Cábala. Hay un cuarto elemento que podría estar, explícita o implícitamente, presente en esas fuentes. A pesar de las referencias evidentes a la década, se describe también la misma entidad antropomórfica como una mónada. Comencemos por Monoïmo:

Por consiguiente, la mónada, [es decir] el punto único, es, dice él, también una década. Pues por el poder real de este único punto son producidas la diada y la tríada, la tétrada y la péntada, la hécada y la héptada, la ogdóada y la enéada, hasta diez. Pues esos números son capaces de muchas divisiones, y residen en ese punto único no combinado y simple de la *iota*. Y es lo que se ha afirmado:

«Plugo a [Dios] que toda la plenitud residiera corporalmente en el hijo del hombre»⁶³.

A diferencia de este texto, que desarrolla explícitamente la relación mónada-década, el tratado copto aplica los términos *mónada*⁶⁴ y *década*⁶⁵ a una misma entidad, pero en exposiciones distintas. Sin embargo, el redactor percibió esa relación y, tras añadir un material suplementario procedente de un texto conexo, el *Apocryphon de Juan*, concluye: «El término hombre fue predicado primero de la imagen divina, considerada a la vez como una mónada y como la péntada de miembros masculino-femenino que equivale a la década»⁶⁶. El conocimiento de la década es, pues, equivalente al conocimiento de la mónada y del *anthropos*. En la Cábala antigua, encontramos una interpretación recurrente del significado de la palabra 'Eḥad —Uno— que alude, por su estructura lingüística, a las diez Sefirot⁶⁷. Según R. Isaac el Ciego⁶⁸, la letra ḥ de la palabra 'Eḥad simboliza las ocho Sefirot, de *Hokhmah* a *Yesod*, y concluye que «todo está incluido» en la palabra 'Eḥad». Estas alusiones fueron más desarrolladas por su discípulo, R. 'Ezra de Gerona: «Debemos [...] unificar todo en una palabra, pues el 'aleph de 'Eḥad alude a [una entidad] que el pensamiento no puede alcanzar. La [letra] ḥet [de 'Eḥad] alude a ocho Sefirot, y la [letra] dalet, que está [escrita] con mayúscula, alude a la décima Sefirá»⁶⁹.

La necesidad de unificar las diez potencias divinas es un lugar común en la Cábala; sin embargo, la unión de estas potencias constituye no sólo el 'Eḥad, una mónada que comprende otras diez entidades, sino también el *anthropos* divino. El mismo R. 'Ezra indica que el cuerpo humano comprende las entidades celestiales, a saber, las diez Sefirot⁷¹. Desde la Cábala primitiva, la estructura humana refleja la estructura celestial; podemos, por tanto, concluir que la unificación de la década de las Sefirot en una mónada tiene relación con su estructura antropomórfica. La unidad más allá de las diez Sefirot es una creencia fundamental de la Cábala que fue repetidas veces blanco de críticas a este respecto; según Abraham Abulafia, los cabalistas teósofos que siguen «la vía de las Sefirot» dicen que «la Divinidad es diez Sefirot, y esas diez son una»⁷².

En este punto de nuestra exposición, podemos resumir la importancia que tiene el material antiguo para nuestra comprensión de la aparición de la teosofía cabalística. Ya en el siglo II aparecen discusiones explícitas referentes a la creación del mundo por medio de un *anthropos*,

descrito a la vez como una mónada y una década, en textos que tienen afinidades con las tradiciones judías. La concepción teosófica judía de las diez Sefirot como prolongaciones de una estructura antropomórfica, que, en su estado ideal, debe ser considerada una unidad, presenta puntos comunes sorprendentes con las tradiciones antiguas que se encuentran en textos gnósticos. Los cabalistas que exponían este tipo de teosofía afirmaban la gran antigüedad de su sistema de pensamiento; parece que esta reivindicación puede ser corroborada sobre la base del análisis anterior. Sin embargo, otras de sus reivindicaciones, a saber, que esa teosofía es una interpretación esotérica del pensamiento judío, es mucho más difícil de demostrar. En lo esencial, las ideas gnósticas de la creación por medio de una década reaparecen en fuentes rabínicas que, no obstante, no mencionan explícitamente la naturaleza antropomórfica de los diez *logoi* creadores. Sin embargo, podemos tratar de reconstruir esa concepción judía, probablemente antigua, a partir de referencias indirectas. Según los *'Avot de-Rabbi Nathan*: «Aquel que salva a un hombre es digno de ser considerado como si hubiera salvado al mundo entero, que fue creado por diez *logoi* [...]. Y aquel que provoca la muerte de otro debe ser considerado como si hubiera causado la destrucción del mundo entero, que fue creado por diez *logoi*»⁷³.

Esta fuente compara explícitamente al hombre con el mundo creado por esos diez *logoi*; además, según la misma fuente, el hombre es definido como un microcosmos⁷⁴, o, según una glosa sobre el pasaje anteriormente citado, «el hombre equivale a toda la obra de la creación»⁷⁵. El pasaje del *Midrash 'Avkir* puede ser también reinterpretado desde esta perspectiva; como el mundo entero ha sido concentrado en el cuerpo de Adán, éste equivale implícitamente al mundo creado por diez *logoi*. Además, según un autor judío yemenita del siglo XII, que no pudo haber sido conocido por los primeros cabalistas europeos⁷⁶, «hay diez miembros en el hombre, que es un microcosmos», miembros que corresponden a las diez *ma'amarot* [las diez palabras creadoras]⁷⁷. Podemos pues concluir que, aunque no exista ninguna prueba definitiva de una concepción antropomórfica de las diez *ma'amarot* o de las diez Sefirot en el material judío precabalístico, existen no obstante enunciados relativos al cuerpo humano como reflejo de una manera u otra de las diez *ma'amarot*.

Interpretaré como sigue los descubrimientos citados: un hipotético relato judío de la creación consistía en una descripción de la primera crea-

tura, que es un hombre que comprende las diez cosas o *logoi* y que es al mismo tiempo la mónada. Esta criatura era una etapa intermedia en la creación del mundo, que se suponía, a veces, que existía en su interior. Esta concepción precristiana y pregnóstica sufre probablemente varias metamorfosis según los diversos tipos de literatura por los que fue absorbida: en primer lugar, los textos cristianos, como la epístola de Pablo, identificaron esa creación con Cristo, y por ello eliminaron el motivo de la década; en segundo lugar, los textos gnósticos, que muestran que sus autores conocían igualmente las versiones cristianas de la concepción judía, identificaron a veces al hombre con el Hijo del hombre, pero, *mutatis mutandis*, reflejan la concepción original; en tercer lugar, las fuentes rabínicas, que obliteraron la naturaleza antropomórfica del *anthropos* creador pero conservaron el término inocuo *logoi* como principal instrumento de la creación; en cuarto lugar, la Cábala medieval, que heredando estas tradiciones judías probablemente antiguas las desarrolló en una forma más elaborada, más próxima a los relatos gnósticos, aunque utilice la terminología rabínica: las *ma'amarot*, o términos como *Sefirot*.

II. Formas y potencias divinas

La existencia de una descripción judía de los seres intermedios como «formas de Dios» fue analizada en un estudio de G. Stroumsa⁷⁸; según los resultados de este estudio, los autores antiguos atestiguan la existencia de estudios teológicos judíos donde se emplea la idea de *morphe* o *forma*. La presencia de este término en la literatura gnóstica y su coherencia con la concepción antropomórfica del misticismo judío antiguo tienden a corroborar de forma paralela la conclusión de que también existió una concepción judía antigua que fue luego adoptada en círculos no judíos⁷⁹. Además, Stroumsa señala la semejanza entre ciertos términos atribuidos por autores no judíos a los judíos de antaño —pero que no se encuentran en los textos judíos antiguos— y la expresión *zurot kedoshot*, que aparece en una de las obras cabalísticas más antiguas, el *Sefer ha-Bahir*⁸⁰. Encontramos así la misma situación antes descrita en relación con la imagen antropomórfica de la mónada y la década: conceptos considerados de extracción judía aparecen en fuentes no judías antiguas y en el material cabalístico medieval. Sin embargo, podemos añadir dos observaciones a

la interesante imagen propuesta por Stroumsa. Éste tiene en cuenta la mención de setenta y dos formas del Carro divino en un texto de Nag Hammadi⁸¹ y observa la existencia de un paralelo en otro tratado gnóstico en el que se mencionan «setenta y dos *dynameis*»⁸². Stroumsa no estaba particularmente preocupado por la cifra setenta y dos; por eso quiero desarrollar aquí ese punto.

El texto de *Eugnosto* dice:

Las doce potencias que ya he mencionado están en concordancia. Había treinta y seis [seres] masculinos y treinta y seis [seres] femeninos manifestados, de esta forma alcanzan el número de setenta y dos potencias. De las setenta y dos, cada una de ellas ha mostrado cinco [seres] espirituales, que son trescientas sesenta potencias⁸³.

Comparemos este pasaje con un texto del *Bahir*⁸⁴:

Las doce piedras son setenta y dos, que corresponden a los setenta y dos nombres de Dios. ¿Cuál es la razón? [El texto bíblico] comienza con doce, para enseñarte que Dios tiene doce regentes⁸⁵, y cada uno de ellos tiene seis potencias⁸⁶ [...]. ¿Y cuáles son estas últimas? Las setenta y dos lenguas.

La similitud entre los dos textos se manifiesta por la forma en que se obtiene el número setenta y dos; además, el texto hebreo emplea el término *kohot* y supone la existencia de setenta y dos potencias divinas, lo que corresponde a la concepción gnóstica. Citemos otro texto gnóstico muy significativo que trata de esta figura y que es al parecer el residuo de una descripción judía antigua de la *Merkavah*. Se describe a Sabaoth creando⁸⁷

un lugar de habitación para sí mismo. Es un lugar amplio muy excelente, siete veces [más grande] que todos los que han existido [en los] siete cielos. Luego, delante de su lugar de habitación, creó un gran trono sobre un carro con cuatro caras⁸⁸ llamado «querubín». Y el querubín tiene ocho formas en cada una de las cuatro esquinas —formas de león, formas de toro, formas humanas y formas de águila— de modo que todas las formas totalizan sesenta cuatro. Y siete arcángeles están ante él⁸⁹. Él es el octavo, que tiene la autoridad. Las formas son setenta y dos en total. Pues de ese carro, los setenta y dos dioses reciben un modelo; y

reciben un modelo para que gobiernen las setenta y dos lenguas de las naciones⁹⁰. Y sobre ese trono creó varios ángeles con forma de dragón llamados «serafines» que le glorifican⁹¹ continuamente.

Las «setenta y dos lenguas» mencionadas aquí y en el *Bahir* tienen una afinidad evidente; lo mismo que la descripción en los dos textos de las «potencias» ligadas a esas lenguas como soberanos o regentes. Según otro pasaje del *Bahir*, «todas las formas santas están destinadas a todas las naciones»⁹². Además, el conjunto del pasaje gnóstico que trata del Carro es la reelaboración explícita del texto sobre el Trono divino mencionado en Ezequiel 1, como se deduce incluso de un examen superficial. Pero en el texto gnóstico, la cifra setenta y dos se obtiene de forma diferente de la que se encuentra en el texto de *Eugnosto*, para el que hay un sorprendente paralelo en el *Bahir*⁹³:

No hay más de treinta y seis formas, y todas están perfeccionadas en treinta y dos [formas]; treinta y dos son dadas⁹⁴ a treinta y dos y [de las treinta y seis] quedan cuatro; y hay setenta y dos formas. ¿De dónde sabemos nosotros que treinta y dos fueron dadas a treinta y dos? Del versículo: «Pues él es más alto que el más alto de los guardianes»⁹⁵: así, hay sesenta y cuatro. Pero [todavía] faltan ocho a los setenta y dos nombres de Dios, y eso es a lo que [se alude] en la expresión «y uno más alto está sobre ellos»⁹⁶: son los siete días de la semana⁹⁷. Pero falta uno [todavía], y a eso es a lo que [se alude] en el versículo: «Además, el provecho de la tierra es para todos»⁹⁸.

El número setenta y dos aparece aquí de la suma $64 + 7 + 1$, exactamente igual que en el texto gnóstico. El número sesenta y cuatro aparece explícitamente en relación con el Carro divino en el tárgum de Ezequiel y refleja por tanto una tradición judía⁹⁹. Además, en ambos textos las setenta y dos formas son el resultado de la combinación de $64 + 8$. La relación entre las setenta y dos potencias y el Carro divino parece estar presente en un texto cabalístico; un escrito del siglo XIII cercano al pasaje citado del *Bahir*, redactado probablemente por R. Moisés de León¹⁰⁰, indica que el árbol cósmico que se describe en los términos del *Bahir*¹⁰¹ «tiene¹⁰² sus raíces en el Líbano¹⁰³, que son [!] el Trono de Gloria, bendito sea, y el Líbano corresponde al Líbano celestial, y sus raíces son setenta y dos raíces». Un paralelo interesante aparece en un texto redactado un

siglo antes. En el *Mishneh Torah* de Maimónides, el intelecto del contemplativo que ha liberado su pensamiento de las vanidades de este mundo «está ligado al Trono [de Gloria], para comprender las formas puras y santas»¹⁰⁴. Aquí, como en el texto de Moisés de León, las formas están asociadas al Trono de Gloria. Es interesante observar que la contemplación de las formas es asimilada por Maimónides a la «entrada en el Pardes»¹⁰⁵. Esta conexión del Trono con las formas está al menos implícita en el *Bahir*, puesto que la tierra que se menciona en relación con las formas es idéntica al Trono de Gloria¹⁰⁶.

El término «forma» para designar a un ángel aparece ya en el *Kuzari* de R. Yehudah ha-Leví. Según este teólogo, existen dos clases de ángeles: los que son eternos y los que han sido creados con un objetivo específico. Los primeros son descritos como «formas espirituales persistentes» y son idénticos a «la Gloria de Dios que es la totalidad de los ángeles y de los receptáculos espirituales: el Trono [de Gloria], el carro, el firmamento, los Ophanim y las ruedas, y todo lo que perdura»¹⁰⁷.

No sólo el autor considera que los ángeles eternos son «formas», sino que, como en los textos bahíricos y gnósticos, el término «forma» para designar a los ángeles está ligado al Trono de Gloria. Además, la distinción entre «el Trono [de Gloria]» y «el Carro» evoca el Trono que se encuentra sobre un Carro, mencionado en el tratado gnóstico titulado *Del origen del mundo*, citado anteriormente¹⁰⁸. Hay que mencionar el hecho de que el término «formas» —*surah* o *surot*— reaparece varias veces en el *Kuzari* en contextos relativos a la cuestión de la revelación¹⁰⁹.

Podemos así suponer que existía una tradición judía en el siglo XII que ligaba el número setenta y dos al Trono divino, como en el texto gnóstico. Por volver a dos temas mencionados en el escrito gnóstico —el término «querubines» y la localización del Trono de Sabaoth—, encontramos también en el *Sefer ha-Bahir*¹¹⁰ que las treinta y dos formas corresponden a los treinta y dos senderos maravillosos mencionados en el *Sefer Yezirah*. En esta última obra se afirma: «Sobre cada uno de esos senderos una forma monta guardia, como está escrito: “Para guardar el camino del árbol de la vida”¹¹¹. ¿Cuál es el significado de las “formas”? Como está escrito: “Y puso al oriente del huerto de Edén querubines y una espada encendida que se revolvía por todos lados para guardar el camino del árbol de la vida”¹¹².

Así, pues, en un caso al menos, la palabra «formas» equivale a «querubines», lo mismo que las setenta y dos formas son designadas por la pala-

bra «querubines» en el texto gnóstico. Además, en ambos textos esos querubines están situados en un lugar que debe ser guardado: en el texto gnóstico, es el octavo cielo, y en el *Bahir* es el jardín de Edén. Según Maimónides, las «formas puras y santas» son descubiertas bajo el Trono por aquellos que entran en el Pardes.

Vale la pena profundizar la estructura de los siete arcángeles, más Sabaoth como el octavo, que forman parte de las setenta y dos formas. Podemos suponer que, además de las formas que constituyen los querubines, existe una configuración especial de ocho formas. Propongo comparar esta concepción del tratado *Del origen del mundo* con un pasaje de *La hipóstasis de los arcontes*¹¹³:

Este soberano, al ser andrógino, hizo de sí mismo un vasto dominio, una extensión sin límites. Y contempló a su progenitura creándola¹¹⁴ para sí mismo, y creó para sí mismo siete progenituras, andróginas como su padre. Y dijo a su progenitura: «Yo soy el Dios de la totalidad».

En este pasaje, el creador o soberano es Sakla, alias Yaldabaoth, y no Sabaoth, como en *Del origen del mundo*. Sin embargo, me parece que encontramos aquí un modelo semejante de siete más uno, siendo este último el regente; además, en los dos tratados gnósticos, la aparición de los siete sobreviene inmediatamente a continuación de la mención del reino perteneciente al Soberano. Podemos pues suponer razonablemente que el esquema del Soberano más las siete potencias es común a los dos textos. En *La hipóstasis de los arcontes*, los siete no son denominados «formas», sino «progenituras».

Comparemos ahora estos dos textos gnósticos conexos con ciertos pasajes del *Sefer ha-Bahir*. En una parábola destinada a ilustrar la relación entre las siete potencias divinas inferiores y la *Shekhinah*, leemos: «Un rey tenía siete hijos, y dio a cada uno de ellos un lugar; les dijo: Sentaos cada uno de vosotros encima del otro»¹¹⁵. El autor explica el significado de esos hijos: «Ya os he dicho que Dios tiene siete formas santas»¹¹⁶. La disposición especial de los hijos, uno encima del otro, tiene un paralelo en otro texto bahírico: «¿Cuál es el [significado del] árbol que has mencionado? Le respondió: Son las potencias de Dios, una encima de la otra, y son semejantes a un árbol»¹¹⁷.

A partir de estos enunciados podemos suponer que las formas de Dios

eran concebidas a la vez como «potencias» y como «hijos»; este último término está ligado, en otros pasajes, a los siete días de la semana¹¹⁸: «¿Cuál es el significado del [versículo]: “Y cogerás los hijos para ti”¹¹⁹». R. Reḥumai dice: “Esos hijos a los que ella levantaba”. ¿Qué son? Los siete días de la creación». O en otro texto: «[...] como el número de los días de la semana, para enseñar que cada día tiene una potencia [que le está destinada]»¹²⁰.

Así, los hijos o las potencias están unidos a los siete días. Sin embargo, en el pasaje del *Bahir* mencionado anteriormente, esos siete días están enumerados entre las setenta y dos formas¹²¹. Si la ecuación entre las siete formas y las siete potencias es verdadera para los hijos, podemos suponer que las siete progenituras y las siete formas de los textos gnósticos están relacionadas. Además, la tradición bahírica sobre la relación entre los siete días de la semana y las potencias o los hijos tiene características astrológicas implícitas, a semejanza de la concepción gnóstica de las siete potencias, que están relacionadas con los siete cielos¹²². En los dos casos, el Soberano o el octavo puebla los cielos inferiores con sus progenituras; en los textos del *Bahir*, esta coordinación está sugerida por la frase «cada uno está por encima del otro», estructura de una jerarquía vertical, paralelamente a los siete días e, implícitamente, a los siete planetas correspondientes.

Otra afinidad interesante entre el *Bahir* y los textos antes mencionados concierne al nombre «Sabaoth». En un texto gnóstico, se emplea para designar a la potencia que ha creado el Trono y aparentemente también las formas ligadas a él, incluidos los siete arcángeles. En el *Bahir* leemos¹²³:

¿Cuál es [el significado de]: «Santo, Santo, Santo»¹²⁴, y luego de: «el Señor de Zevaoth llena la tierra entera de su Gloria»? «Santo» es la corona celestial; «Santo» es la raíz del árbol; «Santo» es lo que se adhiere y está unido a todos ellos¹²⁵, [a saber], «el Señor de Zevaoth, que llena la tierra entera de su Gloria». ¿Y cuál es el significado del “Santo” que se adhiere y está unido»? Es comparable a un rey¹²⁶ que tenía hijos y nietos; cuando los hijos hacen su voluntad, va a donde ellos están y sostiene todas las cosas.

Cuando el autor continúa explicando la naturaleza de la «Gloria», afirma: «La Gloria del Señor, ¿no es uno de sus ejércitos? No, el [versículo] no la elimina [de los ejércitos]»¹²⁷.

La Gloria divina es así una de las potencias que constituyen los ejércitos de Dios, sus *Zevaoth*. Esos ejércitos, considerados aquí hijos y nietos, son también implícitamente las «formas» o «potencias»; el Señor es contemplado aquí como un ser que llena todas sus potencias con su presencia y que, por eso mismo, las sostiene. Al mismo tiempo, es concebido como su padre, según la parábola. G. Scholem ha explicado el significado del nombre «Yaldabaoth», que quería decir «el genitor de Sabaoth», en los términos de esta concepción del Señor como padre o genitor de las siete formas de Sabaoth¹²⁸. Esta extraña denominación está unida, como Scholem ha señalado¹²⁹, a la expresión «Señor de las fuerzas»¹³⁰. Si nuestro análisis es correcto, encontramos entonces que el término *Zevaoth* empleado en el *Bahir* se refiere a un complejo de formas o potencias manifestamente paralelo al de los textos gnósticos¹³¹, punto que no ha sido señalado en el artículo de Scholem.

De los análisis anteriores hemos deducido que las formas —tal como aparecen en las fuentes judías— son concebidas como potencias o ángeles; sin embargo, en otra parte del *Sefer ha-Bahir* se las describe explícitamente como potencias divinas. En otro párrafo, el autor anónimo afirma¹³²: «Existen siete formas santas que pertenecen a Dios, y todas tienen sus elementos complementarios en el hombre, pues se ha dicho: “A imagen de Dios hizo al hombre”»¹³³. Estas potencias angélicas son, pues, consideradas también formas divinas, idea que puede ser comprendida en la perspectiva de una concepción judía antigua según la cual los ángeles se correspondían con los miembros divinos, formando, por tanto, una estructura antropomórfica¹³⁴.

Examinemos ahora un último punto referente a la antigüedad de la terminología hebrea relativa a la palabra «forma». Como Stroumsa señaló, autores antiguos —cristianos y paganos— atribuían el empleo del término «forma» a los judíos; sin embargo, ningún ejemplo del término *Zurah* se encuentra en las fuentes judías. No obstante, ese uso está atestiguado en un breve pasaje de los escritos de Qumrán. En su tesis, C. A. Newson ha descifrado dos de sus líneas, una de las cuales contiene la expresión “צורות אלהים חיים”, «las formas del Dios vivo», e inmediatamente después, la expresión “צורות אלוהים מחוקקו” que significa probablemente: «[¿Él?] graba las formas de Dios»¹³⁵. Esta última expresión puede reflejar una sentencia que se encuentra en un pasaje del *Bahir*: «Dios talló las letras de la Torá, las grabó en el espíritu y moldeó sus formas en

él»¹³⁶. El caso del verbo *hkk* asociado a las «formas divinas» es curioso y sugiere que el *Bahir* hereda aquí una tradición más antigua. La aparición de la expresión «formas de Dios» en un texto de Qumrán demuestra que al menos un término importante de la teosofía judía presente en el *Bahir* tiene una larga prehistoria. Además, un paralelo importante a la concurrencia de «letras» y «formas» es manifiesto en una presentación gnóstica de las letras como ángeles. Según el gnóstico Marcos¹³⁷, las treinta letras¹³⁸ que forman el «eón insubstancial» o el *du-parzufim* y sus sonoridades constituyen la *morphé* y los «ángeles» que contemplan sin cesar el rostro del Padre. Un interesante pasaje de R. Eleazar ha-Kallir parece ilustrar la asociación del número treinta con los ángeles¹³⁹:

Y bajo ellos treinta grados¹⁴⁰ [...]
 uno sube por encima del otro
 hasta el Trono de Gloria vuelan y se elevan
 en su canto: «el cántico de los grados»¹⁴¹.

Es evidente que esos grados, que se sitúan bajo el Trono de Gloria, son ángeles o al menos se parecen a criaturas angélicas. Como hemos visto anteriormente, los ángeles que están bajo ese Trono son considerados formas.

R. Barzilai¹⁴², uno de los primeros cabalistas gerundenses, describe la Sefirá *Gevurah* como: «El comienzo de formas impresionantes aprehendidas en las visiones proféticas»¹⁴³. A partir de ellas han sido creados el Trono de Gloria¹⁴⁴ y los *ophanim*, los serafines, las santas criaturas y los ángeles oficiantes». Probablemente no idénticas al reino angélico, sino más bien su fuente, esas «formas impresionantes» son el objeto de la visión profética, compartiendo esta cualidad esencial con las formas de R. Yehudah ha-Leví. R. Barzilai y R. Ha-Leví presentan de forma semejante las formas ligadas al Trono de Gloria y las ligadas a ciertos tipos de ángeles. R. Abraham ibn 'Ezra y, bajo su influencia, el anónimo autor asquenazí del *Sefer ha-Hayyim*, atribuido por error a Ibn 'Ezra, mencionan las «formas de la verdad» —*Zurot 'Emet*— que designan a una clase superior de ángeles¹⁴⁵. Es interesante observar que en el sistema de Marcos, la *aletheia* [cuerpo de la verdad], está formado por letras que, como acabamos de ver, son también ángeles y formas.

III. *Du-parzufim*

Una de las características sorprendentes de la teosofía cabalística es el considerable papel que en ella desempeñan los motivos eróticos o sexuales; aparecen de manera repetitiva en las obras cabalísticas y han sido explicados por algunos con referencia a la personalidad de R. Moisés de León¹⁴⁶. Que yo sepa, no existe ningún análisis detallado de la historia de las concepciones judías del erotismo y la sexualidad¹⁴⁷. La exposición que sigue trata de algunos aspectos de un motivo significativo de la teosofía cabalística ligado a este tema, a saber, la evolución del concepto de *du-parzufim* —la doble naturaleza del hombre primordial— y su interpretación en los textos cabalísticos. Comenzaré analizando uno de los textos más antiguos que contienen elementos teosóficos: *El secreto del du-parzufim* de R. Abraham ben David de Posquières (Rabad)¹⁴⁸:

Adán¹⁴⁹ y Eva fueron creados *du-parzufim*¹⁵⁰, de manera que la mujer obedece a su esposo, dependiendo su vida de él, para que él no siga su [propio] camino y ella no siga su [propio] camino; por el contrario, existirá afinidad y amistad entre ellos, no se separarán uno del otro, la paz reposará en ellos y la calma estará en su casa. Sucede lo mismo en lo que se refiere a «los hacedores de verdad»¹⁵¹, cuyas acciones son verdad. El secreto del *du-parzufim* se refiere a dos temas; el primero: es sabido que dos contrarios fueron emanados, siendo uno el juicio estricto, y siendo su complementario la misericordia perfecta. Si no hubieran sido emanados [como] *du-parzufim*, y [si] cada uno hubiera debido actuar [aisladamente] según sus características, habría sido posible considerar[los] como dos potencias actuando [aisladamente], sin ninguna relación con su pareja y sin su ayuda. Pero ahora, puesto que fueron creados *du-parzufim*, sus acciones se realizan en cooperación, en igualdad y en una unión total, sin ninguna separación. Además, si no hubieran sido creados *du-parzufim*, ninguna unión se produciría a partir de ellos y el atributo del juicio no convergería hacia [el de] la misericordia. Pero ahora, puesto que fueron creados *du-parzufim*, cada uno de ellos se puede acercar a su compañero y unirse a él, y su deseo es unirse naturalmente a su pareja, para que el Tabernáculo sea uno¹⁵². Una prueba de esta [concepción] se encuentra en los nombres [divinos] que se refieren cada uno al otro, pues *Yod He* se refiere al atributo del juicio, y *Elohim* al atributo de la misericordia, como en: «Entonces YHWH hizo llover sobre Sodoma y Gomorra»¹⁵³. «YHWH hizo llover» [significa que] Él pasó de un atributo a otro.

Parece que los dos atributos divinos se consideran propios de la naturaleza bisexual del hombre primordial, que fue luego dividido en una entidad femenina y otra masculina. Así descubrimos implícitamente un proceso en tres etapas, que tiene lugar de forma concomitante en el sistema emanativo y en el plano histórico. La primera etapa de la androginia se transparenta claramente en el relato bíblico; esos dos atributos parecen haber existido en un nivel superior o en un nivel divino antes de su separación. Durante esa etapa inicial los dos atributos opuestos son preparados para un cierto tipo de cooperación que habría sido imposible si dichos atributos hubieran emergido separadamente o de fuentes diferentes. En la segunda etapa, esos atributos divinos fueron separados, como Adán lo fue de Eva según la lectura midráshica. En una tercera etapa, las actividades de los atributos y de los seres humanos reflejan una cooperación esencial entre factores contrarios. Es evidente en el texto bíblico en lo que concierne a la pareja humana, pero es también evidente en los textos midráshicos en lo que concierne a la relación entre los dos atributos.

Aunque Rabad no lo diga de manera explícita, los atributos concebidos sexualmente tienen una relación con los nombres divinos: el Tetragrámaton, que simboliza habitualmente el atributo de misericordia, simboliza el juicio en un versículo del Génesis, a fin de indicar que las acciones de los dos atributos no están separadas. ¿Podemos entonces concluir que la polaridad paralela de los atributos divinos, los nombres divinos y los sexos indica que los dos atributos divinos y los dos nombres se consideran también masculinos y femeninos?

La relación entre los dos nombres divinos y sus atributos correspondientes, definidos como masculino y femenino, se encuentra implícitamente en un texto midráshico. Según el *Midrash Tadshe*¹⁵⁵, «los dos querubines sobre el arca del testimonio corresponden a los dos nombres sagrados: el Tetragrámaton y Elohim». Como se sabe, la tradición talmúdica citada en nombre de R. Katina consideraba a los querubines macho y hembra¹⁵⁶, a veces enlazados sexualmente y otras veces separados uno de otro¹⁵⁷. Supongo que la distinción entre los nombres divinos corresponde a la diferenciación sexual entre los querubines. Lo que está implícito en este midrash es afirmado explícitamente por un contemporáneo más joven de Rabad, R. Eleazar de Worms. Este último cita el *Midrash Tadshe* sin desarrollar el motivo sexual¹⁵⁸, mientras que, en una exposición más amplia, se menciona una correspondencia suplementaria¹⁵⁹: «El Te-

tragrámaton está inscrito en el Trono del juicio, lo mismo en el Trono de la misericordia y en la frente de los querubines, como está escrito¹⁶⁰: “Cuyo nombre es el del Señor de los ejércitos que habita en el querubín”, y los dos nombres [divinos] le corresponden». Así, además de la correspondencia entre los nombres divinos y los querubines elucidada ya por el Midrash, encontramos aquí una alusión a los dos atributos divinos en los dos Tronos del juicio y la misericordia. Esta concepción se propone de forma explícita en el *Pa'aneah Raza* de R. Isaac ben Yehudah ha-Leví¹⁶¹.

La percepción sexual de los querubines en el Talmud es mencionada con insistencia en el *Comentario sobre el Sefer Yezirah* de R. Eleazar¹⁶²: «Como la unión sexual del hombre y [su] compañera, que estaban en el Templo para aumentar la fertilidad en Israel»¹⁶³. El versículo del libro de los Reyes menciona explícitamente a los querubines, que son presentados aquí como imágenes que operan como elemento catalizador de la relación sexual humana¹⁶⁴.

Antes de continuar, resumamos las ideas comunes a Rabad y a R. Eleazar de Worms. Los dos autores suponen un triple conjunto de correspondencias, más allá de las que se encuentran en el Midrash: en el texto de Rabad, éstas conciernen a los dos nombres divinos, los dos atributos divinos y a Adán y Eva; de este modo, la connotación sexual es explícita. R. Eleazar se refiere a dos nombres divinos, dos atributos divinos —designados como dos Tronos— y a los dos querubines, de manera que el motivo sexual es por tanto silenciado. Sin embargo, Rabad articula un principio interesante, ausente en el autor asquenazí: los atributos divinos eran primitivamente uno antes de ser separados, a fin de permitir una cooperación entre ellos en el futuro. Me parece que esos dos autores, cada uno a su manera, reflejan una concepción anterior más desarrollada que contenía probablemente los motivos que se encuentran en sus análisis: el principio de Rabad sobre la unión original, anterior a la división con vistas a una cooperación, podría haber estado también en relación con los dos querubines, aunque el pasaje de Rabad no mencione a los querubines.

Antes de examinar el análisis de estos temas en la Antigüedad, quiero citar un breve enunciado de R. Shem Tov ibn Gaón, escrito más tarde, en 1325: «Adán y Eva fueron creados en igualdad, *du-parzufim* —enlazados uno con otro— como simboliza la forma de los querubines»¹⁶⁵. Esta descripción de la androginia de los querubines no aparece, que yo sepa, en otros lugares; si este cabalista reflejara una tradición más antigua, eso re-

forzaría mi suposición sobre la existencia de un punto de vista en la línea de Rabad incorporando a los querubines¹⁶⁶. Sin embargo, debemos señalar que, en el texto de Rabad, Adán y Eva están respectivamente en el lugar de los atributos de la misericordia y el juicio, que se supone cooperan. Estos atributos reflejan lo que más tarde fue designado en la Cábala clásica como las Sefirot *Hesed* y *Gevurah*. Estas dos potencias divinas están, sin embargo, simbolizadas por los querubines, al menos desde la época de R. 'Ezra de Gerona, discípulo de R. Isaac el Ciego, hijo de Rabad¹⁶⁷. Además, según R. 'Ezra, esas dos Sefirot eran concebidas también como masculina y femenina¹⁶⁸. Me gustaría por tanto emitir una hipótesis en cuanto a la existencia de una tradición mística anterior a Rabad y R. Eleazar de Worms, según la cual los dos atributos divinos, los dos nombres divinos y los querubines eran considerados sicigias. La correspondencia entre los atributos y los nombres divinos era bien conocida por la literatura rabínica, como lo era la naturaleza sexuada de los querubines. Para sostener esta hipótesis según la cual existía, anteriormente a los primeros documentos cabalísticos, una polaridad sexual más global de las cualidades divinas, postulamos un antiguo vínculo entre los querubines, los atributos y los nombres divinos. En la cita del *Midrash Tadshe* hemos podido constatar un nexo parcial por el que los nombres divinos se correspondían con los querubines, pero un texto más antiguo de origen judío podrá confirmar nuestra hipótesis.

Un pasaje muy interesante de Filón, que fue detalladamente analizado por Erwin Goodenough, está particularmente próximo al texto de Rabad. Describiendo la naturaleza específica de los querubines, Filón afirma que éstos representan los atributos divinos¹⁶⁹:

Pues es necesario que las potencias, la potencia creadora y la potencia real, deban mirarse una a otra en la contemplación mutua de su belleza, y, al mismo tiempo, colaborando para el beneficio de las cosas que han venido a la existencia. En segundo lugar, puesto que Dios, que es uno, es a la vez el Creador y el Rey, naturalmente las potencias, aunque divididas, están todavía unidas. Pues era ventajoso que estuvieran divididas para que una pudiera funcionar como creador, la otra, como soberano. Pues las funciones difieren. Y las potencias fueron reunidas de otra forma por la yuxtaposición eterna de los nombres¹⁷⁰ para que la potencia creadora pudiera participar en la potencia real, y la potencia real en la potencia creadora. Las dos se inclinan hacia el Trono de la misericordia. Pues si

Dios no hubiera sido misericordioso con las cosas que existen ahora, nada habría sido creado por la potencia creadora, y la potencia real no habría dado su consentimiento.

Goodenough, que analizó este pasaje en su obra anterior, *By Light, Light*, sin reconocer sus afinidades con las leyendas rabínicas referentes a los querubines, llegó más tarde a la conclusión de que las alusiones de Filón fueron «hechas explícitas por el propio Talmud»¹⁷¹ en el pasaje de R. Katina del que se trató anteriormente¹⁷². Pero, según este erudito, esos pasajes talmúdicos contienen concepciones «completamente extrañas a las tradiciones del judaísmo tal como las presentan habitualmente los rabinos»¹⁷³. Goodenough supone, pues, que la idea de la unión de las potencias divinas «refleja un tipo de pensamiento que descansa [en el centro mismo de la especulación gnóstica]». Por último, consideraba que la percepción rabínica de los querubines ¡procedía de la doctrina de Filón! Me parece innecesario refutar estas tres afirmaciones completamente especulativas; sin embargo, una cuarta afirmación merece un examen más detallado.

Goodenough afirma que el pasaje filoniano «está completamente en armonía con la especulación cabalística posterior, según la cual la potencia divina en su descenso se divide de inmediato entre la derecha y la izquierda, que son lo masculino y lo femenino»¹⁷⁴. Aunque no se refiere a ninguna fuente cabalística específica¹⁷⁵, me parece que el pasaje anteriormente citado de Rabad corrobora la observación de Goodenough. Este cabalista comparte con Filón la idea de que las potencias divinas se dividieron, probablemente después de haber existido en el origen como una unidad en Dios. Por otra parte, los dos teólogos plantean la necesidad de una operación común de los atributos; Filón sugiere, además, que cada uno de los dos nombres divinos corresponde a los dos atributos. Por su parte, Rabad afirma, junto con el *Midrash*, que el Tetragrámaton representa a la vez el atributo del juicio y el de la misericordia¹⁷⁶. Pero un punto crucial distingue claramente este texto cabalístico de todo el material precedente: Rabad dice que la relación entre los dos atributos o los dos nombres divinos corresponde a la relación de lo masculino y lo femenino; esa relación no aparece nunca explícitamente en los textos talmúdicos, midráshicos o filonianos. No obstante, imagino que Rabad se hace eco de una tradición antigua que puede ser corroborada por los descu-

brimientos de G. Stroumsa en un artículo relativo a la existencia en el judaísmo antiguo de una pareja de ángeles, masculino y femenino, simbolizados por los dos querubines¹⁷⁷. Es solamente en esa concepción muy particular —referida por Orígenes en nombre de un sabio judío, hecho significativo— donde encontramos una alusión importante al valor simbólico de la visión judía de los querubines como masculino y femenino. Según la tradición referida por Orígenes, su relación sexual se proyecta a un plano metafísico superior: el de una pareja de ángeles. Esta tradición nos puede sugerir que también los otros temas ligados a los querubines pueden reflejar su naturaleza sexual. En otras palabras, se puede considerar que la sexualización de la relación entre los dos nombres divinos o los dos atributos, que se encuentra en Rabad sin referencia a los querubines, está, de forma implícita, en textos como el *Midrash Tadshe* y el de R. Eleazar de Worms, fenomenológicamente ligada a la tradición referida por Orígenes¹⁷⁸.

¿Es una simple coincidencia que uno de los primeros textos cabalísticos refleje una concepción semejante a la que se encuentra en Filón? Tiendo a pensar que no. Parece haber pruebas de la existencia de tradiciones hebreas que pudieron desempeñar un papel intermedio entre las ideas de Filón —y las de otras tradiciones judías antiguas paralelas a las de Filón— y la Cábala en el momento de su aparición. Según un texto midráshico, la actividad de Dios o su revelación es doble: benéfica para Israel, pero nefasta para los gentiles. Esta concepción se formula en los términos siguientes: «R. Hoshaya dice: *du-parzufim* fueron [las acciones de Dios], un *parzuf* de luz para Israel y un *parzuf* de oscuridad para los egipcios»¹⁷⁹. Así, pues, la expresión *du-parzufim*, que describe habitualmente la naturaleza bisexual del hombre, designa aquí una especie de *coincidentia oppositorum* en relación con Dios. Un breve análisis del contexto de este pasaje¹⁸⁰ revela que esa expresión se refiere a una acción más que a rasgos físicos¹⁸¹, interpretación corroborada por textos midráshicos paralelos¹⁸². Esta cualidad de la acción divina está particularmente próxima a la descripción de Rabad de los atributos divinos en tanto que *du-parzufim*. Aunque la naturaleza sexual de las acciones divinas no pueda ser determinada por los textos midráshicos, el propio uso de esta expresión en relación con los atributos divinos puede ser considerado como una etapa importante hacia la concepción cabalística.

No hay ninguna dificultad histórica en afirmar que este material mi-

dráshico y el *Midrash Tadshe* eran conocidos por Rabad. Según Abraham Epstein¹⁸³, el *Midrash Tadshe* era conocido por R. Moisés ha-Darshan, letrado del siglo XI que vivió en Narbona, la misma ciudad en que Rabad estuvo activo durante cierto período de su vida¹⁸⁴. Como estas consideraciones son, por el momento, parcialmente especulativas, será prudente esperar que un material suplementario venga a confirmarlas. Pero incluso en el estado actual de la investigación, la hipótesis de que una antigua concepción judía que contenía una interpretación sexual de los atributos divinos influyó en la Cábala desde su aparición merece una consideración seria¹⁸⁵.

Volvamos ahora hacia un detalle específico contenido en el texto de Rabad. Según él, «*Yod He* se refiere al atributo del juicio, y '*Elohim* al atributo de la misericordia». En su contexto, el significado de este pasaje es que cada uno de los nombres divinos se puede referir a uno de los dos atributos. El cabalista enuncia así que la correlación entre los nombres divinos y los atributos divinos es cambiante. En relación con las fuentes rabínicas clásicas, donde se desconoce tal flexibilidad, esta actitud es muy singular. Ese cambio puede atribuirse al hecho de que Rabad introdujo una innovación. Pero esta explicación no es la única solución posible ni tampoco la más convincente. Otra explicación plausible es que este cabalista o sus fuentes poseían dos tradiciones referentes a la relación entre los nombres y los atributos: primero, la tradición rabínica oficial, que ligaba el Tetragrámaton al atributo de la misericordia, y '*Elohim* al atributo del juicio; segundo, otra tradición, expresada en fuentes antiguas y en Filón, en la que las identificaciones se invierten. Rabad o sus fuentes pueden haber creado una síntesis de esas dos tradiciones. La idea de que el Tetragrámaton puede representar dos atributos, al menos, parece haber sido tomada de una tradición midráshica muy antigua. Dice R. Meir¹⁸⁶: «Contempla cómo el Tetragrámaton abandona su lugar¹⁸⁷. Va de un atributo al otro, del atributo del juicio al atributo de la misericordia».

Para concluir este excursus, citaré una concepción propuesta por R. Menahem Recanati: «Existen exegetas que consideran que los querubines aluden al *dio-parzufim*, y ése parece ser el caso de Nahmánides. La opinión de nuestros sabios, que dijeron que los dos querubines corresponden al Tetragrámaton y al Señor, se inclina también hacia esta idea¹⁸⁸. Hay que señalar que, para Recanati, los querubines, el *dio parzufim* y los dos nombres divinos se refieren a las mismas manifestaciones divinas: Ti-

feret y *Malkhut*. Estos dos atributos, como los dos atributos superiores, *Hesed* y *Gevurah*, fueron considerados invariablemente como una pareja que representaba, respectivamente, los aspectos de misericordia y juicio de la Divinidad.

Comparando este esquema simbólico con otro ya conocido a finales del siglo XIII, encontramos que, según R. Yosef de Hamadán, los dos querubines simbolizan las Sefirot *Yesod* y *Malkhut*, que son concebidas de manera manifiesta como esposo y esposa¹⁸⁹. Estas dos Sefirot, sin embargo, así como sus símbolos humanos, son designadas constantemente por este cabalista como '*Arikh* '*Anpin* y *Ze'ir* '*Anpin*, respectivamente¹⁹⁰. Creo que este tipo de simbolismo se debe comprender como una integración del retrato talmúdico de los querubines como «gran rostro» y «pequeño rostro»¹⁹¹, en un contexto que menciona el rostro o los rostros de Dios y los rostros celestiales¹⁹². Por consiguiente, el uso del par de epítetos '*Arikh* y *Ze'ir* en relación con los rostros de los querubines y, al mismo tiempo, con los dos atributos divinos no constituye una desviación significativa respecto de las concepciones ligadas a estos temas en los textos cabalísticos antiguos y primitivos. Sin embargo, el empleo particular de '*Arik* '*Anpin* y de *Ze'ir* '*Anpin* como símbolos de las dos Sefirot inferiores representa, como ya indicó Scholem¹⁹³, una desviación considerable con relación a la interpretación zohárica de estos dos términos según la cual se refieren, respectivamente, al complejo del '*Ein Sof* y *Keter*, y, sea a las Sefirot que van de *Hokhmah* a *Yesod*¹⁹⁴, sea, según otros textos zoháricos y según R. Yosef Gikatilla, a la Sefirá *Tiferet*¹⁹⁵. Se plantea entonces la cuestión de si R. Yosef de Hamadán introdujo una nueva lectura del valor de esos dos símbolos, tomando sus distancias respecto del simbolismo que se encuentra en el *Zohar*, o si prolonga quizás una antigua tradición esotérica interpretada por el *Zohar* de una forma nueva¹⁹⁶.

Examinemos un pasaje del *Idra Rabba* concerniente a esos dos rostros¹⁹⁷: «“Y [el Señor Dios] formó [al hombre]”¹⁹⁸. ¿Por qué hay aquí dos *yod* [en la palabra *va-yezer*, “formó”]? [Se refieren a] el secreto del '*Attiqa Kadisha* y [a] el secreto del *Ze'ir* '*Anpin*». Según este texto, la forma particular en que la Biblia describe la creación del hombre alude a la creación de dos estructuras antropomórficas celestiales: '*Arikh* '*Anpin* o '*Attiqa Kadisha* y *Ze'ir* '*Anpin*, que están aquí simbolizadas por las dos *yod*¹⁹⁹. Además, se interpretó que la aparición de dos nombres divinos en el ver-

sículo bíblico en cuestión hacía referencia a la naturaleza de esos rostros: el Señor —el Tetragrámaton— se refiere a 'Attiqa Kadisha en tanto que rostro de misericordia, y «Elohim se refiere al Ze'ir 'Anpin, el rostro del juicio. Un motivo en parte paralelo a éste se encuentra en el *Alfabeto de Rabbi 'Akiva*, en el que el mismo versículo se interpreta así: «Una [yod] corresponde al rostro de su frente, y la otra corresponde al rostro de su espalda»²⁰⁰.

De nuevo un midrash sobre el *du-parzufim* parece preservar, al menos en parte, una tradición mítica que reaparece más tarde en la Cábala. Deduzco de ello que la teoría de los dos rostros en el *Zohar* es una reelaboración de la concepción del *du-parzufim*, que ya había sido relacionada con los dos nombres divinos en el pasaje de Rabad. La transición que va de las ideas expresadas por el midrash referente al *du-parzufim* y las acciones divinas opuestas, al pasaje de Rabad, donde la significación del *du-parzufim* se explica en los términos de dos nombres y atributos divinos, y a la terminología de R. Yosef de Hamadán, donde la diferenciación sexual es evidente —como en el texto de Rabad— parece mucho más razonable que la del *Zohar*, donde se pone el acento en la presentación antropomórfica de los dos rostros. Me parece que algunas huellas de las ideas expresadas en el texto de Rabad son todavía visibles en una proposición que se encuentra unas líneas antes del enunciado del *Zohar* citado anteriormente. Tratando de los dos rostros modelados a imagen del hombre, que constituyen las entidades superiores e inferiores, dice el *Zohar*: «Eran según un único modelo, pero luego sus caminos fueron separados uno de otro, la misericordia a un lado y el juicio a otro»²⁰¹.

La afirmación de que los dos rostros eran uno en el origen y que luego se dividieron en dos atributos —el de la misericordia y el del juicio— corresponde a la concepción de Rabad del *du-parzufim*. Además, inmediatamente después de esas palabras, el *Zohar* trata también de esos dos rostros utilizando el versículo de Gn 2, 7, donde se mencionan los nombres divinos, como vimos anteriormente. Según un comentarista clásico del *Zohar*, esta unidad primordial del *du-parzufim* existía en las «profundidades de la nada» y sólo después se escindió en dos atributos diferentes²⁰².

IV. Diversas concepciones de las Sefirot

Entre todos los temas de la Cábala, la doctrina de las Sefirot es la que goza de una mayor popularidad. Muchas veces se ha expuesto la lista de los nombres de las Sefirot con su modelo antropomórfico como el núcleo de esta doctrina. Lo mismo es cierto de la investigación erudita: las diversas concepciones de las Sefirot han sido estudiadas mucho más abundantemente que cualquier otro tema en ese ámbito²⁰³. Pero a pesar de este interés continuado, no existe ningún estudio general de la historia de las doctrinas cabalísticas de las Sefirot. La aparición de los nombres específicos de las Sefirot, la estructura del pleroma sefirótico y sus funciones, son temas capitales para una interpretación precisa de la Cábala teosófica. Su estudio es urgente. En las páginas que siguen se propone un breve examen de este tema, tomando en consideración algunos estudios detallados consagrados a períodos o autores específicos.

Los planteamientos teosóficos más antiguos de las Sefirot aparecen al mismo tiempo en la Cábala provenzal, en el *Sefer ha-Bahir* y en los materiales esotéricos conservados en el *Sefer ha-Hokhmah* de R. Eleazar de Worms. Algunos pasajes del *Bahir* son explícitos en sus afirmaciones sobre la naturaleza de las Sefirot —aunque el término mismo no se mencione sino raramente—, y lo mismo sucede con el *Comentario sobre el Sefer Yezirah* de R. Isaac el Ciego. Aunque los nombres de las Sefirot sean en ellos similares, estos dos textos parecen proceder de tradiciones teosóficas distintas²⁰⁴. El *Sefer ha-Bahir* presenta una imagen mítica del pleroma sefirótico, mientras que R. Isaac el Ciego propone una teoría mucho más compleja de la aparición de las Sefirot a partir de lo más recóndito de la Divinidad, reflejando una tendencia especulativa profunda, influida probablemente por el pensamiento neoplatónico. Los cabalistas gerundenses heredaron estas dos tendencias; por vez primera, mencionan las teorías bahíricas de las Sefirot, a veces como potencias intradivinas y a veces como formas o fuerzas extradivinas, al lado de las concepciones provenzales, en las que las Sefirot son descritas de manera invariable como una estructura intradivina. El tema central que caracteriza la historia de las concepciones sefiróticas es la vacilación entre las teorías intra y extradivina, lo mismo que la historia de la filosofía está marcada por teorías filosóficas sobre la existencia de ideas dentro o fuera del espíritu divino.

Las teorías gerundenses que se encuentran en los escritos de R. Barzilai, R. 'Ezra de Gerona, R. Jacob ben Sheshet y R. Asher ben David de Provenza, no ofrecen una respuesta simple y única a la pregunta sobre la esencia última de las Sefirot. Desde comienzos del siglo XIII, se ofrecieron tres respuestas principales: en primer lugar, la teoría de que las Sefirot forman parte de la naturaleza divina y participan de la esencia divina, teoría a la que se hará referencia más adelante mediante la fórmula «las Sefirot como esencia»; en segundo lugar, la teoría de que las Sefirot no son divinas por esencia, aunque estén estrechamente ligadas a la Divinidad, y son, bien sus instrumentos para crear y gobernar el mundo, bien receptáculos del influjo divino por los que éste se transmite a los mundos inferiores; en tercer lugar, la idea de que las Sefirot son la emanación divina en el seno de la realidad creada, constituyendo, por decirlo así, el elemento inmanente de la Divinidad²⁰⁵. Describiré brevemente las expresiones utilizadas poniendo el acento en las primeras etapas de la Cábala. Es notable el hecho de que fue sólo bastante tarde, hacia finales del siglo XV y principios del XVI, cuando se presentaron estas antiguas posturas como opuestas unas a otras, y cristalizaron así como doctrinas independientes. Todavía más tarde esas teorías opuestas se unificaron en la teosofía de R. Moisés Cordovero, y desde entonces la coexistencia de las Sefirot como esencias de la divinidad y como sus receptáculos e instrumentos se convirtió en factor dominante de la teosofía cabalística. Por último, examinaré una cuarta interpretación: la interpretación psicológica o humana de las Sefirot.

A. Las Sefirot como esencia de la Divinidad

La idea de que el *anthropos* divino comprende una pluralidad de fuerzas, en número de diez, existía ya en la Antigüedad, como vimos anteriormente. Esta idea dio lugar a que se considerase a las diez Sefirot como parte integrante de la estructura divina, pero está ausente del *Sefer ha-Bahir*, donde la estructura antropomórfica comprende ocho potencias que difícilmente pueden ser consideradas un componente de la esencia divina. La interpretación más antigua de las diez Sefirot como entidades divinas que forman la estructura de la divinidad parece encontrarse en los textos de R. Isaac el Ciego, y, bajo su influencia, en los escritos de

otros cabalistas. R. Isaac insiste en la unidad perfecta del pleroma sefirótico:

«Su fin se encuentra en su comienzo»: lo mismo que muchos hilos salen del carbón ardiente, que es uno, pues la llama no se puede mantener por sí misma, sino solamente por medio de algo; pues todas las cosas [es decir, las Sefirot], y todos los atributos, que parecen estar separados, no están separados [en absoluto], puesto que todos son uno, como lo es su comienzo, que une todo «en una palabra»²⁰⁶.

El mundo de la separación existe solamente debajo de ese mundo unificado de las Sefirot²⁰⁷. Este pasaje nos permite deducir que la postura teológica de R. Isaac el Ciego está próxima a lo que más tarde fue la visión de las Sefirot como esencia divina. Él no utiliza la terminología posterior que afirma explícitamente la identidad del pleroma sefirótico con la Divinidad. Como veremos más adelante, los discípulos más cercanos de R. Isaac, su sobrino R. Asher ben David y R. 'Ezra de Gerona, aceptaron la concepción bahírica de las Sefirot como instrumentos y receptáculos, estableciendo así esta concepción en la Cábala gerundense. La versión clásica de las Sefirot como esencia divina parece haber sido desarrollada por la escuela cabalística de Nahmánides. Según un heredero de la enseñanza esotérica de Nahmánides, R. Shem Tov ibn Gaón²⁰⁸:

En primer lugar, mis maestros me advirtieron de que me guardara de tres cosas, a saber: la corporalidad, la división y la pluralidad, sea en el discurso, sea en el pensamiento. Pues a pesar del hecho de que hagamos mención de los atributos y los nombres de las Sefirot, lo hacemos a fin de referirnos a ellos y no separarlos. Pero Él es uno, unido con todos ellos, como el intelecto [con su] inteligible²⁰⁹, como el carbón ardiente está unido a la llama.

Este análisis se profundizó más en el segundo capítulo del *Ma'arekhet ha-'Elohut*, la obra clásica que expresa la idea de que las Sefirot son idénticas a la Divinidad²¹⁰; su autor insiste con frecuencia en el hecho de que las Sefirot «son la Divinidad»²¹¹. Según el cabalista anónimo, aunque puedan existir diferencias entre los atributos divinos, éstas deben ser comprendidas desde nuestra perspectiva, o, como afirma, «desde la perspectiva de los receptores»²¹², conocida fórmula neoplatónica²¹³.

A pesar de esta percepción evidente de las Sefirot como parte orgánica de la esencia divina, el término particular que se admitió más tarde para resumir esta idea, *'azmut*, no se utiliza al parecer en la escuela de Naḥmánides. Sin embargo, en una carta copiada por R. Shem Tov ibn Gaón y, según su texto manuscrito, enviada a Naḥmánides por el discípulo de un oscuro cabalista, R. Yosef ben Mazah, se dice lo siguiente:

Igual que la esencia de Dios es desconocida, así es su consejo; pero por la Cábala hemos aprendido que su nombre y su imagen y Él mismo son todos Él, pues su nombre es un gran signo [que nos permite] comprender la grandeza de su excelencia y de su belleza, y su imagen y su esencia [que son] las diez Sefirot [...]. Las diez Sefirot *belimah* son la esencia del Creador y su imagen²¹⁴.

Como ya observó Scholem, la terminología de esta carta está próxima a la del círculo *'Iyyun*²¹⁵. En lo que a nosotros concierne, la definición de las diez Sefirot como esencia de Dios es aquí evidente; el término utilizado es *'azmo*, que aparece también en una instructiva descripción de las Sefirot como esencia divina, que se encuentra en un *Comentario sobre las diez Sefirot*, próximo a las ideas del círculo *'Iyyun*²¹⁶:

Las Sefirot que son, por decirlo así, la esencia de Dios, como los elementos del hombre están en el hombre. Comprende esto, pues a esto se refería Ezequiel diciendo: «Había una semejanza que parecía de hombre sentado sobre él»²¹⁷, la imagen de toda la Gloria [...]. Pues todas esas Sefirot son fuerzas separadas, de una simplicidad extrema, y todas ellas son una única Gloria, sin ninguna división ni separación, salvo a través de las acciones que nos alcanzan desde ellas²¹⁸. Todas las Sefirot fueron creadas por Dios, bendito sea su nombre, para su Gloria, y se forma una unión armoniosa a partir de ellas, y todas son llamadas «Alma», y Dios es llamado «Alma de todas las Almas».

La forma hebrea aquí traducida por «esencia» sigue siendo *'azmo*²¹⁹, que es una aproximación a la forma clásica *'azmut*. Por el momento, parece que su uso más antiguo se encuentra en los escritos de R. Menahem Racanati, el primer adversario declarado de la percepción «esencialista» de las Sefirot. Este cabalista critica la opinión de que «las diez Sefirot son la esencia misma del Creador»²²⁰; se rechaza incluso la posibilidad de que no exista ninguna diferenciación real en los reinos celestiales si no es des-

de «la perspectiva de los receptores» como un nominalismo desprovisto de sentido²²¹. Recanati conocía bien a la vez la Cábala de los discípulos de Nahmánides y la representada por textos cercanos, desde un punto de vista conceptual, a la terminología del círculo 'Iyyun²²². En la formulación de Recanati sobre la naturaleza de las Sefirot, podemos ver la cristalización de la terminología más antigua de lo que debía convertirse en una fórmula clásica: las Sefirot son 'azmut. Hacia finales del siglo XV, los cabalistas que adoptaron la postura «esencialista» emplearon no solamente los términos de Recanati, refiriéndose explícitamente a sus argumentos contra esta teoría, sino que también a veces los reinterpretaron para reforzar sus propios argumentos²²³.

Antes de concluir este breve examen de las concepciones «esencialistas» de las Sefirot, quiero presentar una versión fundamental y específica que pertenece a esta categoría, la del *Zohar* y de R. Moisés de León. Aunque la concepción «esencialista» suponga una naturaleza más dinámica de las Sefirot que la que les otorga un papel instrumental, existen también concepciones «esencialistas» más estáticas o más paradigmáticas, como las que identifican las Sefirot con las ideas platónicas en el espíritu divino²²⁴. La teosofía del *Ma'arekhet ha-'Elohut*, que sigue las formulaciones de R. Shem Tov ibn Gaón, niega también explícitamente todo cambio en la Divinidad²²⁵, comprendidas las Sefirot²²⁶. Este rechazo categórico del dinamismo intradivino es una postura extrema en la corriente «esencialista»; la otra postura se encuentra en el *Zohar* y en los escritos de Moisés de León. Aunque la percepción «esencialista» sea crucial para su teosofía, esos textos subrayan sin embargo el dinamismo constante de las Sefirot. Algunos ejemplos bastarán para ilustrar este punto; en el *Shekel ha-Kodesh*²²⁷ de Moisés de León, leemos:

El secreto del mundo oculto y de todas sus entidades ocultas y escondidas es [están aludidas en el versículo]: «Las criaturas corren y vuelven»²²⁸ [...]. Si pones un plato lleno de agua delante del «ojo» del sol, y lo mueves, verás en la pared el esplendor de espejos que brillan, corren y vuelven y nadie es capaz de fijarlos, debido a la rapidez con que se mueven de acá para allá.

En las obras de Moisés de León, el «mundo oculto» es un símbolo recurrente de la Sefirá *Binah*. Para comprender la naturaleza de este universo, creamos un movimiento incesante de agua que, reflejando la luz

del sol, simboliza el dinamismo que se despliega en el mundo superior²²⁹. Según un tratado sin título de Moisés de León:

La contemplación no es perfecta más que por [un proceso] de comprensión y detención [...] como la luz que emerge del temblor del agua en un plato, puesto que esta luz brilla en un lugar e inmediatamente lo deja y vuelve y brilla en otro lugar. Cuando el hombre piensa que ya ha cogido esta luz, ella huye inmediatamente de ese lugar y vuelve para aparecer en otro. Y el hombre corre tras ella, a fin de comprenderla, pero no comprende, [...] así está ella en este lugar que es el principio de la emanación²³⁰.

Quiero insistir en que Moisés de León se refiere a dos niveles: primero, el de la *Merkavah*, en el que las entidades dinámicas son las «criaturas vivas» de Ezequiel, a saber, potencias angélicas; y, segundo, aquellos procesos que tienen lugar en el reino sefirótico, sobre todo en la Sefirá *Binah* y sus entidades, que no sólo aparece designada por la expresión «el mundo oculto», sino probablemente también por la fórmula «el principio de la emanación». Esta metáfora del temblor de la luz reflejada en el agua ondulante reaparece dos veces en las versiones arameas del *Zohar*²³¹, y es corroborada por las observaciones de Moisés de León referentes al movimiento de los ojos cerrados, generador de colores y de luces interiores que, según él²³² y el *Zohar*²³³, reflejan el dinamismo sefirótico. La comparación de la forma en que Moisés de León y el *Zohar* emplean la contemplación de las luces en el agua, con usos muy similares en el hasidismo asquenazí y en R. Yosef Gikatilla, muestra definitivamente que la prescripción que recomienda agitar un recipiente lleno de agua para obtener un proceso dinámico de reflexión es única en las fuentes anteriormente mencionadas. La teosofía reflejada por esta técnica de contemplación es dinámica por excelencia; la dificultad inherente a la contemplación de las luces reflejadas en la pared debe ser definida de manera precisa. Lo que está en juego en los textos de Moisés de León o en los del *Zohar* no es la oscuridad esencial de las entidades superiores, sino la incapacidad humana para captar un proceso dinámico, visible pero siempre cambiante²³⁴. Esta cualidad especial de la teosofía zohárica tuvo repercusiones importantes en el simbolismo ligado a esos procesos dinámicos; el punto de mira del simbolismo se desplazó, como veremos, de la reflexión simbólica de las Sefirot a la reflexión de los procesos espiri-

tuales; de ahí la cualidad dinámica del simbolismo zohárico. Como ese tipo de simbolismo ejerció una gran influencia, marcó con un carácter único el simbolismo cabalístico en general²³⁵.

B. Las Sefirot como instrumentos o receptáculos

Aunque la concepción de las Sefirot como instrumentos de la actividad divina se haya tratado varias veces²³⁶, los orígenes de esa terminología «instrumental» no han sido estudiados. Quisiera ahora examinar este problema y analizar brevemente su evolución.

Según el *Sefer ha-Bahir*, una tradición probablemente esotérica refiere lo siguiente²³⁷: «Recibí el versículo “pues en seis días el Señor hizo”²³⁸, como si dijera: “Dios hizo seis receptáculos apropiados”²³⁹. ¿Y cuáles son? “Los cielos y la tierra”». La expresión hebrea «seis receptáculos apropiados» —*Shisha kelim na'im*— se refiere probablemente a los «seis días de la creación» y a los «cielos y la tierra». El mismo versículo se analiza también en el *Bahir*²⁴⁰, que afirma: «Cada día tiene su [propio] *ma'amar*²⁴¹ del que es señor, no porque él [el *ma'amar*] haya sido creado para él, sino porque realiza la operación específica a la que él [el *ma'amar*] ha sido asignado». De este modo, los siete días reflejan operaciones particulares más que períodos de tiempo; si los seis receptáculos mencionados anteriormente en relación con los seis días realizan también operaciones particulares, entonces el término *kelim* designa los instrumentos por medio de los cuales se realizan ciertas cosas.

Esta interpretación, que es tentadora según la opinión general en lo que atañe a los textos del *Bahir*, fue difundida por cabalistas posteriores. Según R. 'Ezra de Gerona²⁴², la salida de las Sefirot a la existencia después de su encierro en la «oscuridad» o la «nada» equivale a la formación de los «atributos y los instrumentos que son limitados y pueden por tanto ser aprehendidos». Su contemporáneo, R. Asher ben David²⁴³, considera las «seis extremidades» —las seis Sefirot— como «instrumentos del espíritu interior²⁴⁴, que son sus ramas, sus atributos, y opera a través de ellos». Este enunciado es semejante a otro enunciado de R. 'Ezra²⁴⁵: «“Y los cielos y la tierra fueron acabados”²⁴⁶; se convirtieron en instrumentos²⁴⁷ [...] y son las seis extremidades [...] que Dios deseó²⁴⁸ crear». La identificación de las

Sefirot con las seis²⁴⁹ extremidades indica que estos dos cabalistas heredan una tradición común, el *Bahir*²⁵⁰.

Sin embargo, además de esta interpretación instrumental, el *Bahir* alude a otro planteamiento muy significativo: inmediatamente después del párrafo 158, el libro expone una parábola que desarrolla al parecer el significado de los siete días de la semana²⁵¹: «Un rey tenía siete jardines, y en el jardín central había una fuente que manaba²⁵² de la fuente de la vida²⁵³; tres [jardines] a su derecha, tres a su izquierda; e inmediatamente después de que él realizaba un acto o la llenaba, todos [los siete] se alegraban, pues decían: “para nuestras necesidades se la llena”». Aquí reaparece el valor instrumental de los «días»; sin embargo, los siete «días» son también considerados, implícitamente, como receptáculos que deben recibir el influjo de la fuente.

Esta percepción fue reelaborada por R. Asher ben David; en un desarrollo muy extenso sobre las concepciones precedentes del *Bahir*, sin aludir a su fuente, escribe:

Cada operación realizada por la línea mediana, que es el atributo de la misericordia, opera por la fuerza interior que actúa en ella [...] y ella es como un receptáculo para el espíritu [...] y el profeta es a su imagen un receptáculo para el Espíritu divino que está en él, cuando la Palabra está con él, incluso a pesar de su voluntad [...]. El espíritu habla en él y el profeta es como su receptáculo, cuánto más esta línea mediana es un receptáculo para el espíritu interior que se despliega en ella²⁵⁴.

El profeta divinamente inspirado, que es a la vez un receptáculo y un instrumento para la Divinidad, deviene así una metáfora interesante para la operación del espíritu o de la fuerza en el seno de las siete Sefirot²⁵⁵. No sólo contiene el espíritu divino, sino que actúa bajo su influencia. Vemos, pues, que los dos significados de la palabra *keli* convergen: una Sefirá entre las siete Sefirot inferiores recibe el influjo divino en tanto que receptáculo, pero por ello se convierte también en un instrumento. Según R. 'Ezra²⁵⁶, que sigue todavía motivos bahíricos²⁵⁷, el cuerpo humano revela la actividad del alma, y por ese hecho le sirve de instrumento²⁵⁸; el mismo cuerpo es concebido como un reflejo de las siete extremidades celestiales por las que el alma, probablemente las Sefirot superiores, actúan.

La fluctuación bahírica entre la visión de las Sefirot como receptáculos y como instrumentos fue, pues, adoptada y reelaborada por R. 'Ezra y R. Asher ben David. Este último emplea también la metáfora de las Sefirot inferiores como un racimo de uvas que contiene el zumo, es decir, el influjo superior, a fin de hacer más clara su concepción de la naturaleza de las Sefirot²⁵⁹; R. 'Ezra emplea también una metáfora idéntica²⁶⁰.

De los análisis que preceden retendremos que el dominio de la instrumentalidad está limitado a las siete Sefirot inferiores²⁶¹, limitación probablemente ligada a la función desempeñada por esas Sefirot en la creación del mundo²⁶², a la que las tres Sefirot superiores no están habitualmente asociadas²⁶³. Esta restricción no es cierta más que para la etapa inicial de la Cábala²⁶⁴; más tarde, la naturaleza instrumental de las siete Sefirot se extendió e incluyó a la totalidad del pleroma sefirótico, como constatamos en las obras de R. Menahem Recanati o en el autor anónimo del *Tikkuney Zohar* y del *Ra'ya Meheimna*.

En este punto de nuestro examen de las primeras etapas de la concepción de las Sefirot, quiero tratar brevemente de los círculos cabalísticos que adoptaron esas diversas doctrinas. La visión esencialista dominaba en la escuela cabalística de Nahmánides y, más tarde, en el círculo 'Iyyun; el planteamiento instrumental predominaba en la Cábala gerundense representada por R. 'Ezra y en la Cábala provenzal tal como es reflejada por los escritos de R. Asher ben David. Podemos por tanto entender que estas interpretaciones teosóficas de las Sefirot representan dos tradiciones cabalísticas diferentes, una prolongada por Nahmánides, la otra, que procedía del *Bahir*, desarrollada por R. 'Ezra y R. Asher. Esa imagen de la situación de la teosofía de la Cábala primitiva demuestra la existencia de tradiciones divergentes referentes a problemas tan fundamentales como la naturaleza de las Sefirot. De particular importancia es la conclusión de que podrían existir diferencias conceptuales significativas entre los cabalistas catalanes, que sin embargo son habitualmente considerados como un grupo homogéneo²⁶⁵.

Un paralelo interesante con esas dos interpretaciones de las Sefirot aparece en las discusiones filosóficas sobre la naturaleza de los atributos divinos. Esta similitud fue ya observada por R. Elías ben Eliézer de Candía, que señala en su comentario sobre el *Bahir*: «Aquellos que dicen que las Sefirot son atributos de Dios siguen la vía de los pensadores musul-

manes que creen en los atributos; sin embargo, mientras que los musulmanes se contentan con tres [atributos]: Sabiduría, Potencia y Voluntad, [los cabalistas] proponen más»²⁶⁶. Según Profiat Duran, «la intención de los cabalistas a ese respecto es la misma que la de los filósofos respecto de los atributos»²⁶⁷. Según Duran, los cabalistas consideran las Sefirot como atributos relacionales que revelan nuestra comprensión de las actividades de Dios en el mundo, más que como atributos esenciales o diferenciación real en la divinidad, que evocaría la errónea concepción cristiana de la Trinidad²⁶⁸. Estas perspicaces observaciones de algunos filósofos judíos estuvieron precedidas, sin embargo, por la crítica de R. Menaḥem Recanati a la «concepción esencialista» de las Sefirot, porque correspondería a la concepción de Maimónides relativa a los atributos²⁶⁹.

La correlación entre las diferentes doctrinas filosóficas de los atributos y las interpretaciones cabalísticas de las Sefirot no es más que un aspecto de la posible influencia de la filosofía sobre la Cábala. La teoría medieval de los intelectos separados, difundida en el neoaristotelismo judío y árabe, tiene su paralelismo en la concepción de las Sefirot como intelectos separados, que se encuentra en los escritos de R. Abraham Abulafia²⁷⁰, R. Moisés Narboni²⁷¹, R. Yosef Albo²⁷² y R. Abraham Shalom²⁷³, por no mencionar más que algunos nombres célebres.

La concepción neoplatónica de las ideas intradivinas²⁷⁴ tuvo paralelamente repercusiones sobre una larga serie de pensadores judíos, sobre todo italianos o que vivían en Italia. La prueba más antigua de ello es, al parecer, un enunciado de R. Yehudah Romano, según el cual, para ciertos eruditos judíos, el término «Sefirot» alude a las *ider*²⁷⁵. R. Isaac Abravanel afirma que los cabalistas «dicen que las Sefirot no son creadas, sino emanadas, y que todas se unen en Él, bendito sea su nombre, pues son las figuraciones de su amor y de su voluntad que él creó. En verdad, Platón planteó el conocimiento de las formas separadas universales»²⁷⁶. Esta concepción fue compartida más tarde por R. David Messer León²⁷⁷, R. Yehiel Nissim de Pisa²⁷⁸, R. 'Azariah de Rossi²⁷⁹, y, sobre todo, R. Abraham Yagel²⁸⁰.

Esas dos interpretaciones filosóficas de las Sefirot representan una formulación más especulativa de la distinción preexistente entre la función esencialista y la función instrumental hecha por los propios cabalistas. Al adoptar conceptos y términos filosóficos, estos autores atenuaban considerablemente la naturaleza dinámica de esas entidades, lo que facilitó la

recepción de la Cábala entre los pensadores judíos y los intelectuales cristianos.

C. Las Sefirot como modos de la inmanencia divina

En el *Sefer Yeẓirah*, las Sefirot están ya ligadas, entre otras cosas, al mundo; para una figura hasídica asquenazí, R. Eleazar de Worms, las Sefirot, designadas como *havvayot*, «esencias», son la presencia infinita de Dios en el mundo²⁸¹:

Cuando piensas en tu corazón en el Creador del mundo, cómo su presencia²⁸² está por encima en una forma infinita y también delante y detrás, al este y al oeste, al norte y al sur, arriba y abajo, [Él está presente] en una forma infinita en cada lugar [...] y sabes que Él creó todo, y que nada hay fuera de Él, y que Él está en todo y domina todo.

Aunque R. Eleazar no menciona aquí explícitamente las Sefirot, la comparación de la descripción de las *havvayot* con la de las Sefirot en el *Sefer Yeẓirah* demuestra sin lugar a dudas que este autor plantea una «percepción inmanentista» de las Sefirot²⁸³. Lejos de ser una «simple» doctrina teológica, la concepción de las Sefirot de R. Eleazar está integrada en su visión de la oración. Durante la recitación del *Shema' Yisrael*, el hasid debe contemplar la infinitud de las diez Sefirot en el mundo, y, por ello, la unidad de Dios²⁸⁴.

Esta idea de las Sefirot, que difiere de su concepción como «esencia» y como «instrumentos», permaneció en la periferia de la Cábala teosófica, aunque influyera en algunos textos de la Cábala extática. Según uno de los primeros cabalistas, R. Barzilai²⁸⁵: «El mundo y todas las criaturas fueron creadas por medio de las diez *ma'amarot*, y ellas están [inmanentes] en todas las cosas como el zumo en el racimo de uvas²⁸⁶, y éstas son las diez Sefirot, ligadas entre ellas». Según R. Isaac ibn Latif, los verbos *hayah*, *hoveh*, *ve-yihyeh* [él es, era, será]* están aludidos en el Tetragrámaton, y «describen la estructura del mundo y su existencia y su dimensión y sus diez Sefirot»²⁸⁷. En otro pasaje, ibn Latif afirma que «las diez Sefirot son la medida del mundo»²⁸⁸ y que «las diez Sefirot comprenden los diez

grados que son la constitución del mundo y su forma y medida»²⁸⁹. Según un comentador anónimo de las diez Sefirot, «las potencias universales que son [inmanentes] a la realidad toda entera son las diez Sefirot»²⁹⁰.

Este comentario, escrito bajo la influencia de Abraham Abulafia, se debe comparar con otra obra abulafiana, el libro anónimo titulado *Sefer Ner 'Elohim*²⁹¹, que ofrece una teoría de tipo panteísta, combinada con una percepción inmanentista de las Sefirot: «Dios está en el mundo entero, en el interior del mundo y fuera del mundo en un modo infinito, y gobierna todo [el mundo] y por Él se mantiene»²⁹². Esta inmanencia debe comprenderse como resultado de la identidad de las emanaciones, o Sefirot, con su fuente: «Dios es [idéntico a] ellas, y ellas son Él, pero Dios emanó sus fuerzas en las cosas creadas y las puso en su seno»²⁹³.

En sentido contrario a las especulaciones teosóficas sobre la preexistencia de las «raíces» de las Sefirot, este cabalista indica explícitamente lo siguiente²⁹⁴:

Sus atributos son influjos, emanaciones y entidades espirituales que advinieron con la existencia del mundo, y emergieron. Es decir, que no eran cualidades inherentes a Él *in potentia* y [luego] pasaron *in actu* cuando el mundo apareció *in actu*; sino que Él mismo las emanó con el mundo, puesto que son cosas necesarias al mundo [...]. Y son diez atributos y están distribuidos en el espacio, el tiempo y el alma [literalmente, «el mundo, el año y el alma»]²⁹⁵.

Quiero subrayar el significado de las formulaciones panteístas que acompañan al concepto de Sefirot en tanto que potencias inmanentes. En ibn Latif y en la Cábala extática, la fórmula «Él está en todo y todo está en Él» reaparece varias veces; en ibn Latif, se menciona en relación con la Voluntad divina²⁹⁶, mientras que en Abulafia²⁹⁷, el primer Gikatilla²⁹⁸ y el autor del *Ner 'Elohim*²⁹⁹, se refiere al propio Dios.

La escasez de exposiciones referentes a la naturaleza inmanente de las Sefirot se debe comprender en relación con un desarrollo mayor de la teosofía cabalística: mientras que los primeros cabalistas manejaban jerarquías relativamente simples, que contenían uno o dos estratos de diez Sefirot, a partir de la segunda mitad del siglo XIII se impuso una estructura sefirótica más complicada. En los escritos de R. Isaac ben Jacob ha-Cohen, descubrimos la existencia de un sistema de treinta Sefirot, mientras que su hermano alude a cuarenta «emanaciones»; en los escritos de R.

Isaac de Acre está ya establecido un sistema de cuatro mundos, conteniendo cada uno diez Sefirot. De este modo, la idea de la inmanencia de las Sefirot fue transformada por el concepto de un conjunto inferior de diez Sefirot que forman el «mundo de la fabricación» (*'Olam ha-'Asiyah*), que es idéntico o está directamente ligado a nuestro mundo.

D. Las Sefirot en el hombre

Como vimos anteriormente, los teólogos asquenazíes elaboraron una doctrina de la inmanencia de Dios en el mundo a través de las diez Sefirot o *havvayot*; el *Bahir* y los sistemas teosóficos posteriores subrayan la relación entre las Sefirot, en tanto que «esencia» o «instrumentos», y el plano más elevado de la Divinidad. Los estudios modernos parecen haber olvidado otra concepción antigua, que afirma la presencia de diez «cosas» en el hombre. Como hemos visto, puede estar ligada a una tradición judía atestiguada ya en las fuentes gnósticas, según la cual el *anthropos* cósmico es también una década. Al comienzo de la Cábala española, R. 'Ezra se refiere ya a diez Sefirot presentes en el hombre inferior; sin embargo, esta referencia no es nada más que un reflejo de la década superior, cuyo carácter divino o cósmico es evidente. Por eso trataré brevemente de la interpretación de las Sefirot en tanto que procesos psicológicos o cualidades humanas.

La interpretación psicológica de las Sefirot aparece de manera explícita en la Cábala extática³⁰⁰ y, más tarde, en el hasidismo; este fenómeno está ligado probablemente a su gran interés por las formas extremas de *devekut*. Cuando un sistema místico se orienta hacia las experiencias interiores más que hacia una actividad teúrgica, las entidades que deben ser activadas no son ya Sefirot divinas que existen objetivamente, sino Sefirot espirituales situadas en el hombre.

En el *Sitrey Torah* de Abulafia³⁰¹ se hace una distinción entre «diez temas» que son «la existencia de su cuerpo tomado de las [entidades] inferiores» y las «diez entidades pertenecientes a su alma, [tomada] de las [entidades] superiores», puesto que, «por medio de diez *ma'amarot* fue creado el mundo, y ve [cómo] el cuerpo y el alma fueron grabados por *yod*»³⁰². Además, Abulafia menciona también el secreto de «el alma que comprende diez *havvayot* superiores surgidas de las *havvayot* celestiales»³⁰³. El

significado preciso de las diez *havvayot* en esta obra no está claro; sin duda designan realidades suprasefíroticas increadas³⁰⁴. Varios años después de la redacción del *Sitrey Torah*, Abulafia escribe en su epístola *Ve-Zot li-Yihudah*³⁰⁵ que el hombre es «el último compuesto³⁰⁶ que comprende todas las Sefirot, y cuyo intelecto es el Intelecto agente³⁰⁷, y cuando desates sus nudos³⁰⁸, encontrarás una unión única con él [el Intelecto agente] y lo mismo con la primera emanación, que es el pensamiento». Así, pues, el hecho de que el hombre contenga diez Sefirot se entiende ligado a la posibilidad de alcanzar la unión mística, liberando las Sefirot espirituales o las potencias de sus lazos materiales, permitiéndoles subir hacia lo espiritual y recibir una bendición espiritual³⁰⁹. La mención de la «primera emanación, que es el pensamiento», debe entenderse alegóricamente y no teosóficamente, como deducimos de otro fragmento importante de la misma epístola³¹⁰:

Los maestros de las Sefirot las llaman por nombres y dicen que el nombre de la primera Sefirá es «Pensamiento», y añaden otro nombre para explicar su significado; la llaman *Keter 'Eliyon*, pues la Corona es algo que se pone sobre la cabeza de los Reyes [...] y [el maestro de las Sefirot] añadirá otro nombre y la llamará «aire primordial»³¹¹ [...] y hará así con cada Sefirá de las diez Sefirot *Belimah*³¹². Pero los maestros de los nombres [divinos] tienen una intención [diferente], muy superior a ésta³¹³; ese camino es de tal profundidad³¹⁴ que en las profundidades del pensamiento humano no hay nada más profundo ni más excelente que él, y sólo él une el pensamiento humano con el [pensamiento] divino³¹⁵, según la medida de la capacidad humana y según la naturaleza humana. Y se sabe que el pensamiento humano es la causa de su sabiduría; y su sabiduría, la causa de su comprensión; y su comprensión, la causa de su misericordia; y su misericordia, la causa de su temor hacia su Creador; y su temor³¹⁶, la causa de su belleza; y su belleza, la causa de su victoria³¹⁷; y su victoria, la razón de su esplendor; y su esplendor, la causa de su esencia³¹⁸, que es llamada Esposo³¹⁹; y su esencia, la causa de su realeza, que es llamada su³²⁰ Esposa.

Abulafia reinterpreta, pues, la jerarquía teosófica, que es fundamentalmente hipostática, y la remplace por una jerarquía de acciones humanas, en parte psicológicas y en parte corporales. Quiero subrayar que ese esquema se propone como una interpretación superior de las Sefirot, y Abulafia considera que su objetivo es la unión mística más que una ope-

ración teúrgica o incluso una gnosis teosófica. En el texto de Abulafia, ese esquema aparece descrito como la traducción del pensamiento divino —que entra en contacto con el pensamiento humano— a una actividad externa y física por la que el pensamiento humano recóndito «desciende» a la sabiduría y la inteligencia, luego a una cualidad más externa —la misericordia— y de ahí gradualmente hacia aspectos más corporales del hombre. Las dos últimas Sefirot, que tienen evidentes connotaciones sexuales, no deben ser comprendidas en el plano teosófico, donde designan relaciones intradivinas, sino que aluden a la relación entre el hombre y Dios, o entre la esposa y el esposo³²¹.

En su *Mafteah ha-Sefirot*, Abulafia interpreta también el conjunto del reino sefirótico en relación con las actividades humanas³²²:

El influjo que se derrama desde el que cuenta³²³ está comprendido y pasa a través de 'a[leph] a y[od], desde la primera Sefirá a la décima, a saber: del «pensamiento» a la «justicia» y [solamente] por ellas el pensamiento humano será recto³²⁴. En otras palabras, la sabiduría surgirá del pensamiento, y de la comprensión surgirá el pensamiento sabio; y del pensamiento de sabiduría y la comprensión, la grandeza³²⁵, que es el atributo de *Hesed*, [aparecerá], y quienes piensan en ellos se volverán grandes; y a partir de todos ellos *Gevurah* [aparecerá], y se acrecentará la potencia del pensador, pues piensa que él es el que cuenta las Sefirot³²⁶. Y de ellos surgirá la verdad, e inmediatamente después la belleza³²⁷ se revelará poderosamente³²⁸ y hará que la persona que la alcanza esté orgullosa de ella y de la profecía, según la verdad. Sin embargo, la profecía [contiene] diversos grados de comprensión, y así, quien comprende la verdad es semejante a Jacob, nuestro padre, como está escrito: «Tú mostrarás la verdad a Jacob»³²⁹ [...]. Y la naturaleza de la victoria emerge necesariamente de la «verdad», y quien conoce la verdad puede subyugar la estructura misma de los planetas y las estrellas³³⁰, y entonces será bendecido por el nombre 'El Shaddai, y la victoria producirá de sí misma el esplendor, como en el versículo: «Y pondrás de tu esplendor sobre él»³³¹ [...]. Y la novena Sefirá [...] es denominada con el nombre *kol neshamah yesod be-Yah*³³² [...] y ella es la fuente de los influjos y las bendiciones [...] y la décima Sefirá es la *Shekhinah*, cuyo nombre es justicia [...] y de esto a que se alude en las Sefirot —según la comprensión [que algunos] tienen de ellas, y según la fuerza que algunos reciben de ellas, que depende del conocimiento de los nombres verdaderos— la potencia de un profeta superará y se hará más grande que la potencia de otro profeta.

La comprensión de los verdaderos nombres divinos es la fuente de experiencias superiores, concebidas como los diferentes grados de la profecía. No obstante, las Sefirot son interpretadas como procesos humanos.

Según otro texto de Abulafia, el interés de las Sefirot estriba en la *devekut* o unión que se puede alcanzar con ellas. En una epístola, afirma³³³:

El hombre se puede adherir a cada Sefirá por la esencia³³⁴ del influjo que se extiende desde su emanación sobre sus Sefirot³³⁵, que son sus atributos³³⁶ [...]. Y es necesario concentrarse mentalmente³³⁷ [para lograr] una aprehensión, hasta que el cabalista experto logre a partir de ellas un influjo del que será consciente³³⁸. Es así como, dado que las letras escritas son como un cuerpo, y las letras pronunciadas son espirituales [por naturaleza], y las [letras] mentales son intelectuales³³⁹, y las [letras] emanadas son divinas³⁴⁰ [...]. Y gracias a [su] concentración³⁴¹ para preparar la potencia de la esposa para que reciba el influjo de la potencia del esposo, las [letras] divinas desplazarán a las letras intelectuales, a causa de su concentración sostenida, de su grandeza y potencia, y del gran deseo [del cabalista] y de su vehemente impaciencia y su vigoroso entusiasmo por alcanzar la *devekut* y obtener el beso³⁴², tanto como la potencia de la esposa³⁴³. Y su nombre y su esencia³⁴⁴ serán conocidos³⁴⁵ positivamente y conservados para la eternidad, porque se les ha encontrado justos, y las [entidades] separadas se han unido³⁴⁶ y las unidas se han separado³⁴⁷ y la realidad se ha transformado³⁴⁸. Por consiguiente, cada rama volverá a su raíz y se unirá a ella³⁴⁹. Y todas las [entidades] espirituales [volverán] a su esencia³⁵⁰ y se ligarán a ella, «y el Tabernáculo se volverá uno»³⁵¹ «y»³⁵² el Tetragrámaton³⁵³ será el rey del mundo entero, y en ese día, el Tetragrámaton será uno y su nombre uno». Si actúa así hacia el orden de las Sefirot y la estructura de las veintidós letras, «y las une una a otra para hacer de ellas un único bastón, se harán una en tu mano»³⁵⁴.

Para Abulafia, la unión mística debe lograrse por medio de las diez Sefirot o atributos intrínsecos a la naturaleza humana, por las que ésta es capaz de recoger o captar la emanación que fluye de las Sefirot celestiales. Abulafia no se extiende sobre la naturaleza de las Sefirot, sino que trata solamente de los medios o las técnicas por las que los cabalistas, utilizando combinaciones, pronunciaciones y meditaciones sobre las letras, pueden captar las emanaciones o las letras divinas. El pasaje citado anteriormente es un ejemplo clarificador de la concepción hermética, según la cual la unión se logra haciendo que la espiritualidad descienda sobre el

místico más que por la ascensión de este último hacia la divinidad³⁵⁵. Antes de dejar la reinterpretación de Abulafia del esquema teosófico, parece pertinente tomar nota de un fenómeno similar que se refiere a su concepción de dos ángeles, Metatrón y Samael, entendidos como dos tendencias o inclinaciones inherentes a la naturaleza humana³⁵⁶.

Este cambio del punto de mira de una gnosis teosófica a la experiencia humana, de las Sefirot divinas a las Sefirot en el hombre, tuvo, a mi modo de ver, importantes implicaciones para la evolución posterior del misticismo judío. Lo que es nuevo e importante en Abulafia no es su afirmación de la existencia de diez Sefirot en el alma humana, sino su interpretación de los nombres de las Sefirot, según la nomenclatura teosófica, en tanto que procesos que se producen en el hombre³⁵⁷. Esta «deshipostatización» de la jerarquía teosófica se llevó a cabo por el énfasis en la superioridad de la interpretación «humana» de la naturaleza de las Sefirot.

La insistencia de Abulafia en la importancia de las diez Sefirot en el alma no influyó en la Cábala española más que en una escasa medida; su discípulo, el autor anónimo del *Sefer Ner 'Elohim*, se hace eco de ciertas concepciones psicológicas relativas a las Sefirot más elevadas, como las que se encuentran en Abulafia³⁵⁸. Más importantes que la breve referencia del *Ner 'Elohim* son algunos pasajes del comentario sobre el *Sefer Yeẓirah* de R. Yosef ben Shalom Asquenazí, un clásico ampliamente difundido de la literatura cabalística. Este autor compara el alma y las facultades espirituales con las diez Sefirot, sin insistir no obstante en el carácter central de las potencias espirituales para la realización de las experiencias místicas³⁵⁹. Al contrario de Abulafia, que no se preocupaba de la concepción teosófica de las Sefirot, R. Yosef trató este tema más que todos los cabalistas anteriores. Comparaciones semejantes entre las Sefirot y los procesos de emanación al alma y sus potencias reaparecen en el Renacimiento, de nuevo sin las implicaciones unitivas o extáticas tan características de Abulafia³⁶⁰. El advenimiento de la Cábala luriánica, con su insistencia en la teosofía, contribuyó a la supresión de la interpretación psicológica de las Sefirot o configuraciones divinas (*parzufim*); lo mismo podría decirse también de la teosofía sabbataísta³⁶¹.

Le correspondió al misticismo hasídico reinterpretar los sistemas teosóficos zoháricos y luriánicos para vincularlos a procesos psicológicos. Esta reinterpretación forma parte, a mi modo de ver, de un cambio de actitud más general frente al lurianismo, algunos de cuyos componentes,

como las *kavvanot*, se tornaron problemáticos y fueron rechazados explícitamente³⁶². Como Abulafia, los primeros maestros hasídicos subrayaron la importancia de los fenómenos extáticos y unitivos, y concibieron también las teosofías anteriores como alegorías de las potencias y los procesos espirituales del hombre³⁶³. Dos cambios que el hasidismo introdujo en la teosofía luriánica dominante —la insistencia en la *devekut* y una concepción diferente de las Sefirot y los *parzufim*— tienen su paralelo en el misticismo de Abulafia, tal como se describió anteriormente. Sobre esta base, creo que podemos suponer³⁶⁴ una influencia directa o indirecta de su Cábala sobre ese giro que se produjo dentro del misticismo judío³⁶⁵.

Los detalles de la reinterpretación hasídica aparecen en dos tipos de fuentes: las de los hasidim y las críticas de sus adversarios. Comencemos por los primeros. R. Jacob Yosef de Polonnoye refiere lo que sigue en nombre de R. Israel Ba'al Shem Tov³⁶⁶: «Hay diez Sefirot en el hombre, que se denomina microcosmos, pues el pensamiento se denomina *Abba*³⁶⁷, y después del *Zimzum* [la contracción] fue llamado *Imma*, y así sucesivamente hasta la fe, que se denomina “dos riñones de la verdad”³⁶⁸, y el deleite³⁶⁹ en la adoración de Dios se llama *Yesod*, *Zaddik*, signo de la alianza, etc.». Aunque esta cita sea fragmentaria, es sin embargo evidente que el fundador del hasidismo reinterpretaba el sistema sefirótico en su totalidad refiriéndolo a estados místicos en el plano humano. Como la *makamat sufi*, las entidades sefiróticas representan una serie de experiencias.

Vale la pena comparar esta reinterpretación de la Sefirá *Yesod* como «deleite» resultante de la adoración mística, con un pasaje de Abulafia. En su comentario sobre la *Guía de perplejos*, el *Hayye ha-Nefesh*³⁷⁰, dice que «la *devekut* del intelecto todo entero, *in actu*, es el secreto³⁷¹ del deleite del esposo y la esposa». Abulafia reinterpreta la relación sexual, considerada en la Cábala teosófica en relación con las dos Sefirot³⁷², simbolizadas también por el esposo y la esposa, como imagen de la relación humano-divina. La similitud entre las concepciones del cabalista medieval y la del maestro hasídico del siglo XVIII es interesante desde el punto de vista fenomenológico: precisamente la misma palabra, *ta'anug* (deleite), se emplea para reinterpretar místicamente la concepción teosófica de la relación sexual en el seno del pleroma sefirótico.

El discípulo más importante del Besht, el Gran Maggid, prolongó su pensamiento:

Una vez, el Rabí amonestó a alguien porque discutía de la Cábala en público. Esta persona le respondió: «¿Por qué discutes también tú de la Cábala en público?». Él [el Gran Maggid] le respondió: «Yo enseño al mundo a comprender que todo lo que está escrito en el *Sefer 'Ez Həyyim* existe también en este mundo y en el hombre. Sin embargo, no explico los temas espirituales del *Sefer 'Ez Həyyim*; pero tú discutes todo lo que está escrito en el *'Ez Həyyim* literalmente, y así transformas lo espiritual en corporal; ahora bien, el mundo espiritual, sublime, es [en verdad] inefable»³⁷³.

Como su maestro, R. Dov Baer no niega la existencia de la compleja teosofía luriánica, pero se preocupa principalmente de su inmanencia en este mundo y en el hombre.

Los maestros hasídicos se mostraban reticentes a tratar de la relación entre las entidades superiores y los fenómenos inherentes a las experiencias humanas o al mundo. En la medida en que sus obras escritas reflejan su pensamiento esotérico, ninguno de ellos niega la existencia objetiva de una estructura teosófica transcendente. Sin embargo, al menos dos fuentes independientes atribuyen al hasidismo posturas mucho más extremas, según las cuales se rechaza explícitamente la existencia de una teosofía independiente. Como esas fuentes provienen de autores antihasídicos, se impone cierta prudencia, aunque el hecho de que se confirmen recíprocamente habla en favor de la fiabilidad general de su testimonio. El análisis más antiguo y más importante aparece en el *Shever Posh'im*, de R. David de Makkov³⁷⁴:

Ellos [los hasidim] afirman que, como todos los mundos y cualquier cosa que esté en ellos, las Sefirot o *parzufim* están contenidas en el hombre³⁷⁵; entonces todos los secretos interiores que nos fueron transmitidos oralmente por nuestros santos padres desde Moisés en el Sinaí, y sus libros sagrados que han llegado hasta nosotros, como el libro del *Zohar* y los *Tikkunim*, el *Bahir*, y otros semejantes, el último [de los cuales], pero no el menor, es R. Isaac Luria y sus excelentes escritos —pues nos explicó todos los secretos de las configuraciones de los mundos celestiales y superiores llamados '*Attik*'³⁷⁶, '*Arokh*'³⁷⁷, '*Ze'ir 'Anpin*'³⁷⁸ Ya'akov³⁷⁹, y Raḥel y Leah³⁸⁰— todo esto no significa que sean lo que parecen a primera vista, sino que son todos —no lo permita Dios— los atributos del hombre y de sus potencias³⁸¹, que le son inherentes, y no más. Y no es cierto que haya configuraciones en los mundos celestiales, pero la configuración de Raḥel —no lo permi-

ta Dios— es el atributo humano del amor, y así Jacob amaba a Raḥel, y la configuración de Leah es el atributo humano del temor, [...] y la configuración de Jacob —no lo permita Dios— es el atributo humano de *Tiferet* (la belleza), y así sucesivamente para todas las demás configuraciones. Y las Sefirot mencionadas en el *Zohar* no son lo que parecen a primera vista, y según las explicaciones transmitidas por los antiguos, sino que todo es —como imaginan sus corazones— los atributos del hombre y sus potencias [...]. Y así, en cada tema y cada secreto puesto por escrito en un libro célebre³⁸², cambian su significado y lo transforman en un atributo del hombre.

De este modo, la superestructura zohárica y luriánica en su conjunto no sólo estaría comprendida en el hombre —como lo constatamos en los textos antiguos que analizamos anteriormente—, sino que, según el testimonio de R. David, *únicamente* estaría comprendida en el hombre. Según las fuentes hasídicas de que tengo conocimiento, la Cábala es ante todo un paradigma del psiquismo humano y de las actividades del hombre³⁸³, y no un sistema teosófico. Sagazmente, este adversario del hasidismo lo compara con la «herejía» filosófica que hacía estragos en la época de R. Salomón ben Abraham ibn Adret³⁸⁴. Entonces, como en su propia época, las interpretaciones psicológicas del texto bíblico fueron foco de una feroz controversia³⁸⁵. Sin embargo, mientras que los filósofos judíos del siglo XIII reinterpretaban los relatos bíblicos, su contemporáneo Abraham Abulafia reinterpretó a la vez los relatos bíblicos y la Cábala teosófica³⁸⁶. No quiero decir que R. David pensara en Abulafia cuando compara el hasidismo con el alegorismo filosófico; sin embargo, las concepciones de Abulafia están más próximas a las de los hasidim, porque él era un místico que empleaba alegorías psicológicas. Sería pertinente comparar esta reinterpretación de los sistemas teosóficos con un fenómeno semejante analizado anteriormente: se consideraba que esos sistemas apuntaban a un objetivo místico que está ausente o era marginal para ellos: la *devekut*³⁸⁷. De nuevo, un planteamiento esencial de la Cábala abulafiana sirve a los primeros maestros hasídicos para construir su propio sistema religioso.

Volvámonos ahora hacia el testimonio de R. Pinḥas Elías Horowitz, el autor del *Sefer ha-Berit*, que afirma³⁸⁸:

Hay [personas] que no se preocupan por los secretos y que dicen que todo lo que está escrito en el relato de la Creación y en el relato de la *Merkavah*, en

el *Zohar*, en los escritos de R. Isaac Luria y en los libros de los antiguos, que todas esas cosas son parábolas y metáforas relativas a las potencias que se encuentran en el hombre; las configuraciones de Leah y Raquel son la potencia del temor y la potencia del amor que se encuentran en el hombre, y la configuración de *Ze'ir 'Anpin* es la potencia de los atributos [!] del orgullo³⁸⁹ que se [encuentran] en el hombre, y así sucesivamente para todos ellos. [Así pues], examínalas³⁹⁰ [las potencias] y estúdialas, pues son el relato de la Creación y el relato del Carro, y todo lo que se encuentra en las palabras de los antiguos referentes a los secretos del Carro y la encarnación de las configuraciones y los secretos de las letras, todo es un vestido exterior, una parábola y una metáfora para esos temas. A partir de ahí, no tratamos ya de parábolas y metáforas, sino de su significado y de su sentido interior, y ésta es la Torá del hombre, y por consiguiente todo el mundo tratará de ello según su intelecto.

Aunque R. Pinhas no mencione explícitamente el hasidismo, es evidente que son las concepciones de los hasidim las que aquí se ofrecen y atacan. Una comparación con el pasaje citado anteriormente de R. David de Makkov no revela ninguna afinidad textual, de modo que pienso que el autor del *Sefer ha-Berit* disponía de fuentes independientes para su exposición de la psicologización de la Cábala. Considera igualmente que esta reinterpretación de los textos clásicos del misticismo judío es una alegorización y, de forma pertinente, la ve como una interpretación libre y racional de esos textos. Como R. David, es insuficientemente consciente del tono místico de la hermenéutica hasídica³⁹¹. Aunque R. Pinhas estudiara las obras de Abulafia y fuera un admirador del *Sha'arey Kedushah* de Vital³⁹², que son afines al hasidismo, no señala nunca ninguna afinidad entre esos fenómenos conexos.

V. Teosofía y panteísmo

La teosofía cabalística permitió a los místicos judíos concebir todas las cosas en Dios; consideradas como los arquetipos de las cosas creadas, las Sefirot fueron concebidas, especialmente en su dinámica, como origen de procesos significativos que se producen en el mundo inferior. El papel del misticismo teosófico era, consiguientemente, alcanzar las entidades superiores y sus correlaciones realizando el ritual de manera consciente, lo

que permite al místico transcender lo mundano y experimentar lo divino. El vínculo entre esos dos planos se puede describir como una escala que comienza en el reflejo de la Divinidad en el plano material y finaliza por la explicación emanacional, que concibe el mundo material como la extensión más baja de una potencia supramundana. En la mayoría de los sistemas teosóficos, la transición de un plano a otro se expresa mediante un proceso de ascensión; el cabalista sigue las huellas de la Divinidad y descifra la cifra simbólica, reconoce los arquetipos o los procesos en curso o los experimenta finalmente o hace ambas cosas³⁹³. El modelo dominante es percibido como algo que existe no sólo más allá, sino también por encima del dominio material. En otras palabras, la teosofía cabalística insiste en la transcendencia de los principales temas conceptuales en los que se interesa, y en el método principal para transcender la distancia entre el hombre y la Divinidad: el ritual cabalístico³⁹⁴.

La doctrina de la inmanencia aparece rara vez en la Cábala teosófica; concepciones panteístas se presentan efectivamente en las obras de R. Moisés de León, R. Yosef de Hamadán, R. Yosef ben Shalom Asquenzí, y más tarde en R. Moisés Cordovero³⁹⁵; pero incluso estos cabalistas reconocían sin ambigüedad la existencia de un estrato transcendente en la Divinidad. Para ellos y para autores semejantes, las ideas panenteístas o panteístas eran las consecuencias últimas de sus sistemas emanativos: las interpretaciones substancialistas extremas de la emanación podían conducir, y realmente condujeron, a una gran variedad de concepciones panteístas. Sin embargo, hay que subrayar que esas ideas panteístas no tuvieron más que repercusiones marginales sobre la visión del ritual judío. Podemos resumir la postura de la Cábala teosófica mediante la fórmula: *visio rerum omnium in Deo*. En cambio, la Cábala extática se preocupaba de una *visio Dei in omnibus rebus*³⁹⁶, tendencia compartida más tarde por el misticismo hasídico³⁹⁷; las tendencias panteístas de esas escuelas místicas del judaísmo formaban parte de su insistencia en un objetivo común, la *devekut*.

VI. Teosofía e historia

La aparición de una jerarquía teosófica y, más aún, su desplazamiento al centro del interés religioso representan una reestructuración funda-

mental del pensamiento judío en el seno de los círculos cabalísticos. Los dos grandes ejes preponderantes de las fuentes judías clásicas, el eje histórico y el eje halákhico, fueron modulados para adecuarse al eje teosófico. El eje histórico, dominante en la teología bíblica, se amplió del *Urzeit* al *Endzeit*; la realización del plan divino se realiza en el teatro de la historia, con el pueblo judío como actor principal. En los textos posteriores, como los apocalipsis judíos compuestos en la época gaónica, las presiones de la historia se experimentan de manera dramática, sentimientos reflejados en las impresionantes descripciones de un *eschaton* catastrófico. Este elemento catastrófico quedó atenuado, e incluso anulado, en las fuentes filosóficas, que tendían a subrayar el aspecto especulativo y político de la era mesiánica más que el estallido de las guerras que la precederán; parece que los filósofos estaban más preocupados por los procesos que llevan a la salvación individual que por los que tienen lugar en el escenario del cosmos. En pensadores neoplatónicos como Salomón ibn Gabirol o Abraham bar Hiyya, el individuo alcanza su salvación por el efecto redentor de su huida fuera de la realidad corporal y por su adhesión al mundo espiritual. Los filósofos aristotélicos estaban más inclinados a considerar la redención como un proceso noético perfecto, descrito por medio de la concepción medieval de los intelectos cósmicos y humanos³⁹⁸.

El interés por el desarrollo de la historia pierde su papel principal en las teologías filosóficas judías influidas por los teólogos mutazilitas, el neoplatonismo o el aristotelismo. Los cabalistas eran relativamente más sensibles al antiguo énfasis sobre la historia, aunque no le devolvieran su importancia anterior. La sucesión horizontal de los acontecimientos que constituye la historia fue subordinada por los cabalistas al eje «vertical» de las potencias divinas; para ellos, la historia era un aspecto de la revelación de los procesos divinos misteriosos en el eje horizontal. La creación corresponde a la primera emanación en el plano sefirótico; la redención es la actualización de la influencia de la última Sefirá. La expresión antigua *'ikveta de-Meshiḥa*, «los pasos del Mesías», fue reinterpretada como «los talones del Mesías», símbolo del punto situado más abajo en el *anthropos* divino³⁹⁹. La historia y el relato bíblico consisten en diferentes manifestaciones del modelo fundamental oculto —el modelo teosófico— encarnado en niveles diversos, que se puede percibir atravesando el velo de la historia o el significado obvio del texto. Sin embargo, existieron pocas aplica-

ciones prácticas de esta concepción simbólica de la historia con vistas a una interpretación detallada de acontecimientos históricos específicos.

La Cábala prefería la interpretación de los procesos cósmicos a la de los hechos históricos³⁹¹. El eje teosófico se entendía como el paradigma de ciclos cósmicos de siete milenarios, la *shemitah*, o de cuarenta y nueve mil años, el *yovep*³⁹². Cada una de las siete Serifot inferiores se suponía asignada a una *shemitah*, y, por ello, marcaba con características propias tanto la naturaleza de la creación como el tipo de procesos que se desarrollan en ese período particular con sus características particulares³⁹³. Un breve examen del ámbito humano convenció a la mayoría de los cabalistas de que la Sefirá que preside nuestro ciclo histórico era *Gevurah*, el juicio estricto, evaluación pesimista que deja poco espacio a un cambio espectacular de la naturaleza de la situación humana³⁹⁴.



Capítulo 7

La antigua teúrgia judía

I. Mito y rabinismo

En su ensayo sobre el rito cabalístico, Gershom Scholem afirma enfáticamente que «los cabalistas se esforzaron desde el principio por *anclar el ritual del judaísmo rabínico en el mito por medio de una práctica mística*»¹. Dos supuestos implícitos subyacen a este enunciado de gran alcance; el primero es que «el ritual del judaísmo rabínico» estaba desprovisto de mito y de misticismo, que le fueron infundidos por los cabalistas; el segundo, que la Cábala surgió de un judaísmo no rabínico, probablemente mítico-místico, que necesitaba llegar a un acuerdo con el judaísmo rabínico. La Cábala y su concepción del ritual constituyen, según Scholem, una intrusión de elementos extraños en el ámbito rabínico, que hasta entonces se había mantenido libre de elementos místicos o míticos². La tesis de que el ritual, así como la *halakhah*, son principalmente no míticos ha permitido, pues, a Scholem afirmar que existe una tensión entre el místico judío orientado hacia el mito y el «mundo con el cual se esforzó con celo por vivir en paz»³. Como los cabalistas «heredaron» los *mythologoumena* de los gnósticos, la Cábala representa «una revancha del mito sobre quienes lo habían derrotado»⁴.

Scholem tiene razón al subrayar la acentuación de los elementos míticos en la Cábala; sin embargo, su afirmación de que el mito fue vencido por el judaísmo rabínico, victoria de la que nace una tensión entre Cábala y rabinismo, queda por demostrar. A mi modo de ver, Scholem ha creado una división simplista entre un gnosticismo mítico vencido y un rabinismo no mítico triunfante. Si bien el judaísmo antiguo no elaboró mitos y teosofías metafísicas profundas, como hicieron los gnósticos, los judíos conservaron sin embargo esos elementos en su percepción de los mandamientos. Como vimos en el capítulo anterior, huellas de teosofías judías antiguas, que probablemente precedieron a la gnosis, son manifiestas incluso en enunciados rabínicos «inocentes» referentes a las diez *ma'amarot*⁵.

Me gustaría precisar aquí algunas correlaciones entre esos residuos de teosofía o de pensamiento mítico y los conceptos relativos a la naturaleza de los mandamientos. Si este planteamiento es correcto, entonces no será necesario subrayar ninguna tensión particular entre la Cábala y la *halakhah*, sino que será posible proponer otra solución: es el deseo de comprender la significación última de la principal actividad judía —los mandamientos— lo que llevó a los cabalistas a reelaborar y a reconstruir las teosofías o los mitos implícitos que antaño habían originado y proporcionado un significado orgánico a los mandamientos⁶. En otras palabras, no habría ninguna necesidad de introducir un divorcio esencial entre *halakhah* y mito⁷, ni de presuponer tensiones fundamentales entre ellos⁸. El mito cabalístico es el resultado de un esfuerzo sostenido por explicar los fundamentos racionales de los mandamientos conforme a los materiales de la tradición judía canónica —Talmud y Midrash— y conforme a las antiguas tradiciones especulativas no gnósticas transmitidas oralmente o en textos hoy perdidos. La dependencia recíproca entre la teosofía y el mito, por una parte, y la «teoría» de los mandamientos, por otra, es a mi modo de ver un factor determinante de la construcción o la reconstrucción de superestructuras especulativas⁹. El mito y la teosofía cabalísticas son, en una palabra, construcciones que tratan de explicar el valor esotérico de los mandamientos. En las páginas que siguen trataremos de desarrollar esta afirmación.

Crucial para nuestro propósito es el acento en la naturaleza teúrgica de los mandamientos, por relación a otras tendencias rabínicas antiguas significativas que eran indiferentes o incluso contrarias a esta apreciación del cumplimiento de los mandamientos. La palabra «teúrgia» o «teúrgico» se empleará en adelante para designar operaciones destinadas a influir en la Divinidad, especialmente en su estado interior propio o en su dinámica, pero a veces también en su relación con el hombre. Por oposición al mago, el teúrgo judío antiguo y medieval concentraba su actividad en valores religiosos socialmente admitidos¹⁰. Mi definición, por consiguiente, distingue entre teúrgia y magia mucho más de lo que lo hacen las definiciones habituales¹¹. La existencia de tendencias teúrgicas en textos judíos clásicos requiere una considerable modificación de la valoración que hace Scholem del rabinismo en general y del nacimiento de la Cábala en particular.

II. La teúrgia de aumento

La teología del *Shi'ur Komah* se enraíza en la descripción bíblica de Dios como «grande», *gadol*¹², atributo que a menudo aparece junto con su descripción como «poderoso», *gibbor rav-koah*¹³. La literatura talmúdica y midráshica adoptó este epíteto como un atributo esencial y lo transformó en un nombre de Dios: *Gevurah*, es decir, *Dynamis*¹⁴. Sin embargo, mientras que la literatura de los *Heikhalot* destacaba su grandeza y proporcionaba cifras precisas respecto del tamaño de los miembros divinos, los textos talmúdicos y midráshicos desarrollaron la concepción de Dios como fuerza. El primer corpus literario imagina una divinidad inmensa, estática. El conocimiento y la repetición de sus dimensiones precisas constituyen una gnosis salvífica, y de ahí el implícito carácter estático de esta teología: si se cambiaran las medidas, disminuiría la importancia de este conocimiento. La literatura posterior se interesa principalmente en un concepto dinámico que insiste en los cambios sobrevenidos en la *Dynamis* divina. Así, pues, mientras que la gnosis del *Shi'ur Komah* se impone al místico como una revelación procedente de lo alto, la tradición talmúdica y midráshica se preocupa principalmente de la actitud activa del hombre, que se describe como el factor determinante del grado de energía divina. En las páginas siguientes, quiero examinar esta correlación entre *Dynamis* divina y actos humanos como concepto clave de la literatura rabínica y sus repercusiones en la teúrgia cabalística¹⁵.

Según la *Pesikta de-Rav Kahana*¹⁶:

«No obstante proseguirá el justo su camino, y el limpio de manos aumentará la fuerza.»¹⁷ Se trata de Moisés, del que está escrito: «Ejecutó los mandatos y los justos decretos del Señor»¹⁸. «El que [...] aumenta la fuerza» es Moisés, que provoca el crecimiento de la potencia de la *Dynamis*, como está escrito: «Y ahora, te lo ruego, que la potencia de mi Señor sea grande» [...]»¹⁹. R. 'Azaria [dice] en nombre de R. Yehudah bar Simon: Todo el tiempo que los justos actúan según la voluntad del Cielo, añaden potencia a la *Dynamis*, como está escrito: «Y ahora, te lo ruego, que la potencia de mi Señor sea grande». Y si no actúan, [como consecuencia] sucede como si: «Tú has debilitado [la potencia de la] Roca que te creó»²¹. R. Yehudah bar Simon [dice] en nombre de R. Levi ben Parta: mientras Israel actúe según la voluntad del Cielo, añade potencia a la *Dynamis*,

como está escrito²²: «En Dios haremos²³ potencia», y, si no, por decirlo así²⁴, «caminan sin fuerzas ante los que les persiguen»²⁵.

Analizaré este pasaje en detalle. Contiene una jerarquía explícita: Moisés, los justos e Israel en general. Este hecho puede reflejar diversos planteamientos, comenzando por una concepción que limita la influencia humana sobre lo alto a una elite, para terminar con la afirmación de que el pueblo de Israel en su totalidad es capaz de participar en esta obra teúrgica. Las autoridades rabínicas que afirmaron esta idea adujeron como prueba diferentes *loci probantes*; este hecho demuestra la existencia de una concepción que se superpuso a varios versículos bíblicos. En cuanto al propio contenido, este pasaje supone una dependencia directa de la potencia de la *Dynamis* divina respecto de la actividad humana; el método para acrecentar esa potencia consiste en cumplir la voluntad divina, lo que sin duda equivale al cumplimiento de los mandamientos²⁶. Esta suposición se ve corroborada por un pasaje del *Levítico Rabbah*²⁷:

R. Yehudah ben Simón [dijo] en nombre de R. Leví ben Parta: Está escrito: «Has debilitado la Roca que te creó»²⁸; habéis disminuido la potencia del Creador. Eso es comparable a un alfarero²⁹ que hizo la imagen del rey. Cuando la hubo acabado, alguien vino y le dijo: «El rey ha cambiado». Inmediatamente la [potencia de las] manos del alfarero disminuyó. Dijo: «¿Qué [imagen] debo crear, la del primer [rey] o la de este último?» Así hace el Santo, bendito sea, él se inviste a sí mismo en la formación del embrión durante cuarenta días³⁰, y al final ella [la mujer] comete adulterio con otro [hombre]. Inmediatamente, las manos del Creador se vuelven débiles y dice: «¿Qué [imagen] crearé: la del primer [hombre] o la del segundo?» Así como [se ha dicho]: «Has debilitado la Roca que te creó», vosotros habéis disminuido la potencia del Creador.

Las autoridades aquí mencionadas son las mismas que las citadas en la *Pesikta de-Rav Kahana*; sin embargo, este texto desarrolla un acto concreto que disminuye la potencia superior, el adulterio. Parece, pues, que la expresión atribuida a R. Leví ben Parta —«si Israel no actúa según la voluntad divina»— debe comprenderse en este caso como referencia al adulterio, la transgresión de uno de los diez mandamientos. Particularmente importante para nuestro análisis es el hecho de que, en la última cita, la expresión «como si» o «por decirlo así» (*kivyakhol*) no figura, lo que per-

mite una interpretación más literal del texto: el pecado disminuye realmente la fuerza de la *Dynamis* superior. Además, se describe aquí la manera específica por la que tal cosa sucede, de modo que ninguna interpretación metafórica se ajustará a este pasaje. El pecado se opone a la actividad divina, causando la debilidad y la vacilación de Dios. En cambio, la realización de la voluntad divina da potencia a la *Dynamis*. En el midrash *Lamentaciones Rabbah* leemos³¹: «R. 'Azaria [dijo] en nombre de R. Simeón ben Lakish: Cuando los israelitas³² son dignos, sucede como si le dieran potencia a la *Dynamis*, como se ha dicho: “En Dios hacemos la potencia”³³. Pero cuando transgreden, debilitan, por decirlo así, la potencia de la *Dynamis*, como está escrito: “Y caminan sin fuerzas ante los que les persiguen”»³⁴.

También aquí se considera que la transgresión debilita la potencia divina, mientras que el mérito, que se refiere probablemente al cumplimiento de los mandamientos, añade potencia. El origen preciso de esa potencia no se indica en este midrash; el verbo «dar» puede comprenderse fácilmente como el hecho de poner una entidad en otra y no solamente como el hecho de dar algo procedente de un donante. Por formularlo de otra manera: es posible suponer que la *Dynamis* recibe un poder que existe ya independientemente del justo, o que esa fuerza se produce por las acciones del hombre y es entonces incorporada a la Divinidad. Los antiguos sabios judíos no desarrollaron la forma en que tiene lugar este aumento de la potencia divina. Otro ejemplo más de la dependencia de la Divinidad con relación a los actos humanos —en este caso, en lo que concierne al estudio de la Torá— se encuentra en el tratado *Megillah*, donde la negligencia en el estudio de la Torá causa una debilidad y un «empobrecimiento» en Dios³⁵.

Antes de dejar estas fuentes judías clásicas, es útil tomar nota de la afinidad entre los pasajes precedentes y las concepciones que se encuentran en el *Tratado hermético* XIII. Dios es llamado ahí «energía de las potencias» o «potencia de mis energías». Además, el texto gnóstico contiene frases como: «Estas potencias que están en mí te alaban, universo; ellas realizan tu voluntad». E igualmente: «Pues según tu voluntad, todas las cosas se cumplen». Aunque no encontremos enunciados claros en lo que se refiere a la contribución de la energía humana a la energía divina en las fuentes herméticas, el lazo entre la Divinidad y la energía, por una parte, y el hombre, la potencia y el cumplimiento de la voluntad divina, por otra,

evoca las concepciones teúrgicas judías citadas anteriormente. Además, el objetivo de la ascensión del *nous* humano es devenir una de las *dynameis* celestiales, y, finalmente, entrar en Dios. Implícitamente, el *nous* constituye una adición de lo humano a la *Dynamis* divina³⁶.

Analicemos las repercusiones de la concepción midráshica sobre R. Eleazar de Worms. En su *Comentario sobre la oración*, escribe³⁷: «Cuando [el pueblo de] Israel bendice el nombre de su Gloria, su Gloria es aumentada, como está escrito: “Y tus fieles te bendecirán. Hablarán de la gloria de tu reino y hablarán de tu poder”³⁸». Aquí, la Gloria se menciona en lugar de la *Dynamis* como la entidad aumentada por los actos humanos. Como sabemos, en la teología del hasidismo asquenazí, la Gloria está generalmente separada del Creador; el acto de bendecir añade pues substancia a la Gloria, no a la Divinidad. La sustitución de la *Dynamis* por la Gloria es, sin embargo, no sólo un componente de la teología de R. Eleazar, sino que forma parte también de una percepción antigua de la *Dynamis* como Gloria divina³⁹. Según otro texto, próximo al de R. Eleazar⁴⁰:

Cuando Israel bendice a Dios, la Gloria se vuelve más grande y sube cada vez más alto⁴¹, [...] como [está escrito]: «Haz que el Señor suba»⁴². ¿Quién puede hacer subir [al Señor]? La Gloria, que sube según la bendición y la alabanza. Por consiguiente, se dice: «Y tus fieles te bendecirán», y luego: «Hablarán de la gloria de tu reino y dirán tu poder» [...]. Cuando le bendicen, se hace cada vez más grande y más extenso [...] a causa de las bendiciones y las alabanzas que [el pueblo de] Israel le dirige, como un hombre cuyo corazón se hincha cuando es cumplimentado.

Estas citas indican que la concepción teúrgica antigua estaba viva, y que fue integrada en la teología particular de los círculos hasídicos asquenazíes. Al mismo tiempo, R. Abraham ben 'Azriel, otro autor asquenazí, conservó la formulación midráshica del aumento de la *Dynamis* y citó versiones que no se encuentran en los midrashim disponibles actualmente⁴³.

Sobre la base del análisis anterior, el empleo extensivo por parte de los cabalistas de la teúrgia de aumento se debe considerar como una continuación de tradiciones rabínicas auténticas, conocidas en el círculo de los hasidim asquenazíes, que estaban muy próximos a los antiguos cabalistas.

La percepción del ritual como algo que realiza los detalles de la voluntad divina y pretende una operación teúrgica es, por tanto, orgánica en el pensamiento judío. Los investigadores del ámbito de la Cábala o bien han ignorado la importancia de la teúrgia de aumento⁴⁴, o bien han descuidado su importancia como concepto judío fundamental⁴⁵. Mutatis mutandis, afirman implícitamente la naturaleza innovadora del pensamiento cabalístico, concepción ya expresada con elocuencia por R. Yehudah Aryeh de Módena en su crítica de la Cábala. Este último menciona citas midráshicas que critican la idea de una dependencia de la Divinidad respecto de la acción humana, que se subraya en las fuentes cabalísticas⁴⁶. Louis Ginzberg, que reconocía el origen midráshico de la teúrgia cabalística, presentó no obstante la Cábala de forma bastante moderada⁴⁷. Según él, las acciones piadosas influyen en el «curso de la naturaleza» y «refuerzan respectivamente las potencias buenas o malas de la vida» (*sic*): vida o naturaleza, pero sin ninguna referencia a los procesos intradivinos. Esta dependencia no planteaba ningún problema a los cabalistas, pues era el punto de Arquímedes de la articulación de una teoría teúrgica de gran alcance que interpretaba el cumplimiento de los mandamientos como algo necesario para el bienestar divino. Debo señalar este punto, pues es esencial para la comprensión de toda la Cábala teúrgico-teosófica: los cabalistas teúrgicos no idearon la teoría del aumento, sino que desarrollaron una concepción ya conocida y precisaron sus detalles con ayuda de un sistema teosófico.

El *Sefer ha-Bahir* absorbió la teúrgia midráshica y la expresó de forma menos audaz que sus fuentes. Según una parábola: «Un rey tenía hijos y nietos; mientras los hijos actuaban según su voluntad, él iba entre ellos y los mantenía, los sustentaba a todos y les daba abundancia de bienes, de manera que los padres y los hijos estaban satisfechos. Pero cuando los hijos no actuaban según su voluntad, proveía [solamente] a las necesidades de los “padres”»⁴⁸. Encontramos en otra parte lo que parece ser un pasaje complementario: «Si los hijos no son dignos y no hacen cosas justas a mis ojos, entonces los canales [...] reciben agua de manera tal que no puede ser distribuida a sus hijos, pues no actúan según mi voluntad»⁴⁹.

Así, la *Gevurah* —la *Dynamis*— está aquí representada colectivamente por los padres, mientras que Israel son los hijos. Por sus acciones, los israelitas pueden provocar un aflujo en los canales que supera las necesidades de la estructura celestial y proporcionará al mundo de abajo el «agua»

en cuestión. La aparición de las expresiones '*osim rezono* [hacen su voluntad]' o lo '*osim rezono* [no hacen su voluntad]' es la prueba indudable de que aquí se reflejan concepciones midráshicas. Sin embargo, el *Bahir* parece representar un tipo más bien moderado de teúrgia: la parábola presupone un aspecto personal de la divinidad que «calcula» el mérito de los hijos y retribuye los actos humanos en consecuencia. En el Midrash, la *Dynamis* se presentaba como una entidad neutra cuya potencia era aumentada o disminuida automáticamente en función de la acción conforme o no a la voluntad divina. Así, el sistema mecánico del *Bahir*, representado por el tema del canal, no afecta a la posibilidad de una interacción entre las personalidades divina y humana; regula también esta interacción por medio de un esquema mecánico. Hay que subrayar el hecho de que la repercusión esencial de la transgresión del hombre no se sitúa en el mundo divino —que recibe automáticamente aquello que necesita—, sino en el plano humano. De este modo, el *Bahir* es menos teúrgico que el Midrash en el sentido de que no supone que la disminución repercuta principalmente en Dios. Esta teúrgia «blanda» fue, sin embargo, superada por un tipo de teúrgia más enérgica, mucho más fiel a sus fuentes midráshicas.

R. Bahya ben Asher, en su célebre *Comentario sobre la Torá*, escribe, en el tono a la vez del Midrash y del hasidismo asquenazí⁵⁰: «Puesto que el Tetragrámaton es revelado por la Gloria, esta última recibe una adición de Espíritu divino⁵¹ [...]. Por esta razón, Israel tiene la capacidad de debilitar o añadir fuerza a la *Dynamis* superior, según sus acciones, como está escrito: “Tú has debilitado [la potencia de la] Roca que te creó”⁵², y está escrito: “En Dios haremos potencia”⁵³. Este tipo de teosofía evoca claramente la de R. Eleazar de Worms: la Gloria es el receptáculo y el beneficiario del culto, mientras que la entidad más elevada permanece misteriosa. Para el maestro asquenazí, es la Divinidad; para el cabalista, es el Tetragrámaton, que simboliza la Sefirá *Tiferet*. En estos dos tipos de teología el lugar del cambio —del aumento o la disminución— es la Gloria divina. A pesar del empleo extensivo del *Bahir* por parte de R. Bahya, son las fórmulas midráshicas las que resaltan en sus textos.

Es interesante examinar el uso cabalístico del término *Dynamis* o *Gevurah*. En el Midrash, representa a la Divinidad o su manifestación como Gloria, pero en la Cábala se disuelve esta identidad. La Gloria está simbolizada por la última Sefirá —*Malkhut*— y la *Gevurah* corresponde a la Se-

firá *Gevurah*, el juicio severo. Así, el cabalista interpreta la fórmula litúrgica, «Bendita sea la gloria del Tetragrámaton por su lugar», como indicación de la recepción por parte de la Gloria del influjo que el Tetragrámaton vierte desde «el lugar», la *Gevurah*, que es una Sefirá superior. Una vez más, según R. Bahya, la Sefirá *Gevurah* recibe su influjo del '*Eiyin Sof*'⁵⁴. Podemos, por lo tanto, observar un sistema teosófico elaborado que describe el descenso del influjo desde el '*Eiyin Sof*' a través de la *Gevurah* sobre la Gloria, *Malkhut*, que es a su vez una manifestación de *Tiferet*; todo esto como resultado de la realización de la liturgia. La Cábala puede ser considerada como un esfuerzo por explicar la teúrgia midráshica mediante el uso del sistema teosófico de las *Sefirot*. El cabalista ofrece una explicación más articulada de la significación del ritual de lo que lo hacía el hasid asquenazí⁵⁵.

R. Bahya trata también de la teúrgia de aumento. Comentando Números 14, 17, escribe⁵⁶:

«Y ahora, te lo ruego, que la potencia de mi Señor sea grande», que la potencia interior sea emanada y atraída a los atributos, para que no se retire a las alturas más remotas. La significación de esto es que, cuando [el pueblo de] Israel observa la Torá y los mandamientos, Dios cabalga sobre los cielos, como está [escrito]⁵⁷: «Quien cabalga sobre el cielo»⁵⁸ con tu ayuda; a saber: con la ayuda de [el pueblo de] Israel, él hace emanar la potencia de sus atributos y así ellos [Israel] añaden potencia a la *Dynamis* celestial, como se ha dicho: «En Dios haremos potencia»⁵⁹. Pero cuando los israelitas no observan la Torá y los mandamientos, él se retira⁶⁰ de sus atributos, como se ha dicho: «Y en su excelencia sobre las nubes»⁶¹; esto es: asciende y se retira a las alturas más remotas. Por [la observancia] ellos hacen que emane su potencia sobre los atributos, y por [la negligencia] debilitan la potencia superior, como se ha dicho: «Tú has debilitado [la potencia de] la Roca que te creó»⁶². Y como [el pueblo de] Israel merecía la destrucción en ese momento, y estaba debilitando la fuerza celestial, Moisés dijo en su oración: «Y ahora, te lo ruego, que la potencia de mi Señor sea grande», a fin de atraer [hacia abajo] y hacer que emane la potencia interior sobre los atributos, para que Él no se retire a las alturas [...]. Los cabalistas se refieren a la atracción y al efujo por la palabra «ayuda».

R. Bahya describe aquí la atracción hacia abajo de la emanación divina como una adición de potencia al reino sefirótico en general, y no

sólo a la gloria, como en el texto precedente. Utilizando una concepción manifestamente «instrumental» de las Sefirot, imagina que el objetivo del ritual judío es provocar la presencia de la potencia divina en sus instrumentos; de otro modo, su tendencia será retirarse a las alturas, lo que equivale al debilitamiento de la potencia en las Sefirot. Particularmente interesante es el análisis de R. Menahem Recanati, que interpreta la idea de que las Sefirot «vuelven a su origen en las profundidades de la nada»⁶³ a causa de los pecados: «Es como si [nosotros] debilitáramos la potencia superior, en contra de lo que está escrito: “Y ahora, te lo ruego, que la potencia de mi Señor sea grande”»⁶⁴. Este cabalista parece ser más radical que R. Bahya; no sólo el influjo divino se retira del pleroma sefirótico, sino que componentes de esa estructura se retraen hacia sus fuentes a causa de la transgresión humana, que debilita por ello el sistema divino⁶⁵.

Por último, una versión diferente de la teúrgia de aumento se encuentra en un texto cabalístico muy difundido, un cántico para la comida matinal del shabbat escrito por R. Isaac Luria. Este cabalista dice: «Sus ejércitos se multiplicarán enormemente y subirán hasta la cabeza [la Divinidad]»⁶⁶. Lo que es particular de este planteamiento es no sólo la afirmación de que la potencia divina sea aumentada, al parecer por el cumplimiento del ritual del shabbat, sino también la idea del ascenso de la potencia. Apartándose de forma manifiesta de la Cábala clásica, Luria presenta aquí un movimiento ascendente de la *Dynamis*. Este cabalista combina probablemente la teúrgia de aumento con el tema de la ascensión de la Sefirá *Malkhut* hacia *Keter*, tema que se tratará en detalle en el capítulo siguiente.

Una versión interesante de la teúrgia de aumento se encuentra en la *Pesikta de-Rav Kahana*, en un pasaje omitido en el texto anteriormente mencionado⁶⁷: «R. Ya'akov bar Aha dice⁶⁸ [...]: Nuestros sabios dijeron en nombre de R. Yoḥanan: “Que su potencia sea grande por tu misericordia, que el atributo de misericordia domine al atributo del juicio, como se ha dicho: ‘Que la potencia de mi Señor sea grande’”»⁶⁹. Según esta concepción, el aumento de potencia debe ser canalizado por el atributo de la misericordia, para ayudarlo a prevalecer sobre el atributo del juicio. Esta interpretación se fundamenta en la idea, presente en el versículo bíblico, de que la mención del Tetragrámaton se refiere al atributo de la misericordia. El centro de interés no es ya el aumento de potencia de la Di-

vinidad; la actividad humana está ahora destinada a asegurar el predominio de uno de los atributos divinos sobre el otro.

Este tipo de teúrgia se encuentra también en un pasaje célebre del tratado talmúdico *Berakhot*; 'Akatriel YH Zevaoth pide a R. Ismael, el sumo sacerdote, que le bendiga. En su bendición, dice: «Que tu misericordia domine tu cólera y que tu misericordia desborde sobre tus atributos y puedas comportarte respecto de tus hijos según el atributo de la misericordia»⁷⁰. Una actividad humana —la bendición— se interpreta aquí no sólo como la expresión de un deseo, sino como una contribución real al cumplimiento de ese deseo; la bendición es capaz de provocar el desbordamiento de la misericordia, igual que el cumplimiento de los mandamientos aumenta la potencia divina. Como el encuentro de R. Ismael ben Elisha con la Divinidad está implícitamente ligado a la ofrenda de incienso el Día de la Expiación, podemos suponer que esta activación de la misericordia forma parte de lo más sagrado del ritual judío realizado por el sumo sacerdote.

Próxima a esta concepción del culto en el Santo de los Santos está la presentación talmúdica de la unión entre los dos querubines y su separación. Unión y separación eran función, respectivamente, de la acción del pueblo de Israel en concordancia o discordancia con la voluntad divina⁷¹. Como vimos anteriormente, el paralelismo entre los querubines, los dos nombres divinos y los dos atributos es antiguo, y es posible que esta correspondencia sirviera también a objetivos teúrgicos. En otras palabras, los israelitas podían influir por su comportamiento en los atributos divinos, cuyas manifestaciones corporales podían ser representadas por los dos querubines. Común a los dos pasajes talmúdicos es la idea de que la naturaleza de la actividad divina está condicionada por la actividad humana. La recompensa y el castigo divinos dependen de los actos humanos; además, los textos del Talmud afirman abiertamente que el culto del hombre contribuye a la potencia divina. Hay que insistir en el hecho de que, según el texto del *Berakhot*, la bendición es pedida explícitamente por el propio Dios. Como veremos más adelante, la influencia teúrgica de la bendición reaparece en ciertos textos asquenazíes. Podemos concluir que la actividad teúrgica recibe ya una tonalidad teosófica en las fuentes rabínicas: la canalización de la potencia en uno de los atributos divinos, a fin de estructurar la actividad de Dios, tiene connotaciones teosóficas. Es notable que, al final del pasaje del *Berakhot*, se mencionen

los *middot* –atributos– además del atributo de misericordia, lo que supone implícitamente una pluralidad de atributos que están aparentemente más allá de los dos habituales⁷².

La correspondencia entre las acciones humanas y la actividad de los atributos divinos es ya patente en el *Sefer ha-Bahir*⁷³. Al describir la doble naturaleza del «norte» –benéfica y perniciosa–, el autor concluye que ese carácter paradójico depende de la realización práctica por parte de Israel de la voluntad divina, esto es: cuando esta voluntad es realizada, el atributo de la misericordia es activado. Atenuar el atributo de la severidad uniéndole el de la misericordia divina se convirtió luego en un rasgo fundamental de la teúrgia cabalística. Es interesante señalar que, igual que en el mundo de abajo el hombre debe conservar sus dos tendencias (*yezarin*) y no destruir la mala, así sucede en el mundo superior; la actividad del atributo del juicio severo debe ser mitigada, pero no anulada, mediante una adición de potencia a su complemento, el atributo de la misericordia. Próxima también desde un punto de vista conceptual a la teúrgia de aumento es la concepción midráshica⁷⁴ según la cual Israel alimenta (*me-farnesim*) a la divinidad, idea que fue reelaborada posteriormente por los cabalistas y los hasidim⁷⁵.

El tipo de teosofía implícita aquí en este examen tiene una fisonomía particular; su dinamismo es no sólo una característica de la potencia celestial en sí, sino que él mismo es activado por los actos humanos. El hombre es, pues, concebido esencialmente como un factor activo, capaz de interactuar con una divinidad dinámica. La teosofía y la antropología cabalísticas son así aspectos a la vez semejantes y complementarios.

Resumamos el mito que está en la base de la teúrgia de aumento: la potencia divina es dependiente de la actividad humana, que es capaz de reforzarla o de disminuirla; y también: la relación entre los atributos divinos es función de las acciones humanas. El cumplimiento de la voluntad divina por medio de los mandamientos es, por tanto, el medio por el cual el hombre participa en el proceso divino. Este énfasis talmúdico-midráshico en el carácter central de la voluntad divina representa una continuación del pensamiento bíblico, que ha sido excelentemente descrito por H. A. y H. Frankfort con estas palabras: «El pensamiento hebreo no sometió enteramente al pensamiento mitopoético. Creó, en realidad, un nuevo mito: el mito de la voluntad de Dios»⁷⁶. El punto de mira esencial de este mito es la historia como revelación de la voluntad dinámica de

Dios. En una etapa posterior del pensamiento judío, un motivo central fue la concepción de la Torá como lo que enseña el modo de aumentar la *Dynamis* divina. La importancia de la historia fue substancialmente atenuada en favor de una concepción atemporal del papel de los mandamientos. Esta tendencia, ya manifiesta en la literatura midráshica, tuvo repercusiones capitales sobre todas las formas del pensamiento cabalístico.

A este respecto, no hay grandes diferencias entre la teúrgia cabalística y la teúrgia midráshica. De ello podemos concluir que una cierta corriente de pensamiento sobre el significado de los mandamientos, enraizada en los textos talmúdicos y midráshicos, fue reelaborada en la Cáballa teosófica, que consideraba la actividad teúrgica como la principal *raison d'être* de los mandamientos.

III. La teúrgia de atracción

Según el pensamiento talmúdico y midráshico, una de las repercusiones fundamentales del cumplimiento de los mandamientos es la habitación de la Presencia divina entre el pueblo judío. Esta habitación es una característica esencial de la *Shekhinah*, como afirma *Génesis Rabbah*, y está condicionada por la perfección religiosa del pueblo de Israel⁷⁷. La Presencia divina habitaba antaño en el paraíso, de donde se retiró a causa del pecado de Adán, y siguió subiendo hacia el cielo a consecuencia de los sucesivos pecados de las generaciones siguientes. Las diez ascensiones de la *Shekhinah* y su retirada lejos del mundo requieren que una actividad humana positiva provoque su descenso a este mundo. El Midrash describe, por consiguiente, su descenso en diez etapas, descenso que comenzó con las acciones de Abraham y culminó con la construcción del Templo por Salomón, con lo que la *Shekhinah* volvió finalmente a su estado original y habitó en este mundo⁷⁸. Esta correlación manifiesta entre los actos humanos y la presencia divina debe ser considerada como el resultado de una concepción teúrgica de los mandamientos, cuyo cumplimiento se considera de un alcance substancial sobre la Divinidad; los mandamientos no sólo la atraen a este mundo, sino que también facilitan su habitación. Me gustaría estudiar este último punto, que es determinante para la percepción teúrgica de la actividad humana en las fuentes judías.

Según el *Enoc* hebreo, los actos idólatras de la generación de Enós están relacionados con una peculiar construcción⁷⁹:

Iban de un extremo del mundo al otro, y cada uno traía plata, oro, perlas y piedras preciosas, apilándolas en montones sobre montañas y colinas⁸⁰, y con ellas hicieron ídolos en todo el mundo. Levantaron ídolos en cada rincón del mundo; el tamaño de cada ídolo era de mil parasangas. Y traían el sol, la luna, los planetas y las constelaciones y los ponían ante los ídolos a derecha e izquierda, para que les sirvieran como servían al Santo⁸¹, bendito sea, como está escrito: «Y todo el ejército de los cielos estaba junto a él, a su derecha y a su izquierda»⁸². ¿Qué potencia poseían para ser capaces de hacerlos bajar a este mundo? No habrían sido capaces de traerlos a este mundo si no hubieran estado 'Uzza, 'Azza y 'Azziel, que les enseñaron la brujería⁸³ por la que los trajeron a este mundo y los usaron.

Así, pues, estructuras específicas asociadas a prácticas de «brujería» (que supongo que se refieren a varios tipos de sortilegios) podían, según las fuentes judías antiguas, provocar el descenso de entidades celestes y posibilitar su utilización mágica. Esta práctica, aunque idólatra, se consideraba eficaz y no fue prohibida por su futilidad⁸⁴. De este modo, una construcción especial y unos dispositivos mágicos pueden provocar el descenso del ejército del cielo; de la misma forma, supondría yo, se consideraba que el Templo y el culto realizado en ese lugar eran capaces de atraer a la *Shekhinah* a ese lugar. Exploremos el *locus* de la revelación de la *Shekhinah*: ésta residía entre los dos querubines. Su estado de unión perfecta, incluso su unión sexual, estaba en función del cumplimiento de la voluntad de Dios; de otra manera, estaban separados⁸⁵. Sin embargo, supongo que solamente cuando la actividad humana provoca su unión puede la *Shekhinah* descender sobre los querubines⁸⁶, así como lo hace entre un hombre y una mujer que lo merecen⁸⁷. Por consiguiente, no sólo se requiere una cierta estructura para restaurar la habitación de la *Shekhinah*, sino también un cierto tipo de acción humana: los ritos del judaísmo, lo único que es capaz de mantener el lazo dinámico entre Dios y el hombre. Nahmánides considera que el descenso de la *Shekhinah* responde a una necesidad más divina que humana⁸⁸.

Más próximo al pasaje del *Enoc* hebreo es el descenso del *Sar ha-Panim*, el ángel del Rostro, atraído aquí abajo por medio de recursos mági-

cos a fin de «revelar al hombre los secretos de los [mundos] celestiales e inferiores, el conocimiento de la fundación de los [mundos] celestiales e inferiores, y los misterios de la sabiduría»⁸⁹. Según la misma fuente, este descenso está acompañado del descenso de la *Shekhinah*⁹⁰. Este pasaje es un paralelo interesante de otro texto de la literatura de los *heikhalot* referente al *Sar ha-Torah*⁹¹, el ángel de la Torá, donde asistimos también al descenso de la Divinidad, ahora al Templo en proceso de construcción. Este descenso es comprendido como un componente de la revelación del «secreto de la Torá»⁹². Aquí, la adjuración de Dios es manifiesta; está obligado a aparecer al mismo tiempo que el Trono de Gloria. Así, pues, el Templo fue considerado como el *locus* de la revelación, que era provocada por recursos mágicos. Esta práctica se debe comparar con las técnicas neoplatónicas y herméticas para obtener revelaciones provocando el descenso de los dioses a estatuas preparadas especialmente a ese efecto. Como en el caso del ángel del Rostro, Dios en el texto del *Sar ha-Torah* y la *Shekhinah* entre los querubines, los hermetistas oían la voz de sus dioses que surgía de una estructura especial⁹³. Salvo para el descenso de la *Shekhinah* al Santo de los Santos, todos los demás textos proponen prácticas destinadas a atraer la potencia espiritual a este mundo como componente del proceso de revelación. Sobre la base de estos paralelos podemos considerar seriamente la posibilidad de que se pensara que el culto del Templo suscitaba la presencia de la *Shekhinah* en el Santo de los Santos; de este modo, ese culto puede ser considerado una actividad teúrgica.

El uso mágico de la práctica del descenso tuvo una larga historia en el judaísmo, que no puedo trazar aquí⁹⁴. Quisiera, sin embargo, insistir en una forma específica de atracción de la *Shekhinah*. Según ciertos textos, la estructura no es un edificio, sino el cuerpo humano, que es la estatua viva en la que se efectúa la habitación de la *Shekhinah*; este género de habitación en seres humanos está atestiguada por textos judíos antiguos⁹⁵. Sin embargo, no se mencionaba ninguna condición para obtener esta habitación, que se presentaba como una necesidad de Dios más que del hombre⁹⁶. Como he sugerido en otro lugar, la pareja humana fue concebida como un sustituto potencial de los querubines del Templo⁹⁷. La Cábalá explotó plenamente las posibilidades místicas inherentes a esta idea: la Cábalá extática y la Cábalá teosófica reelaboraron los preparativos necesarios para asegurar la habitación de la potencia o las potencias divinas en el místico. Así, por ejemplo, R. Moisés de León escribe⁹⁸: «Pues la

quintaesencia de las *mizvot* y de las buenas acciones que una persona realiza en este mundo es preparar su alma⁹⁹ y disponer cosas grandes y buenas en lo alto, a fin de hacer bajar sobre él el influjo de la luz de la emanación celestial». Para Moisés de León, el hombre debe convertirse en un trono sobre el que reposará otro trono celestial¹⁰⁰. Así, pues, además de la «reparación» teúrgica de las Sefirot, el hombre puede provocar el descenso y derramamiento divino sobre él.

Según R. Yosef Gikatilla, el hombre fue creado a imagen celestial y cada uno de sus miembros puede convertirse en un «trono» para la entidad celestial a la que corresponde, por su purificación y su cumplimiento de los mandamientos¹⁰¹. Según el autor del *Ra'ya Meheimna*¹⁰² y del *Tikkuney Zohar*¹⁰³, el cabalista debe preparar sus miembros para asegurar la habitación de la *Shekhinah* en ellos¹⁰⁴. Según R. Abraham ben Eliézer ha-Leví, uno de los importantes cabalistas expulsados de España en 1492, la catarsis de los miembros prepara la habitación de la *Shekhinah* en el hombre, cuyo cuerpo deviene un órgano de ella¹⁰⁵. R. Abraham ha-Leví expresa la idea, en boga en su generación, de que la carne humana se vuelve «transparente» —*sefirim*— gracias a una vida religiosa perfecta, y puede así contener las Sefirot¹⁰⁶. Así, las explicaciones generales referentes a la atracción de la *Shekhinah* sobre el hombre perfecto metamorfosearon el sistema de los mandamientos en una técnica mística que pretendía recoger las influencias divinas en el cuerpo humano.

En la Cábala extática, el interés por la atracción de las potencias divinas fue incluso más decisivo, pues ese tipo de contacto con la divinidad se convirtió en una de las maneras de unirse a ella. Comencemos por un texto asquenazí que refleja a la vez la Cábala teosófica y rasgos extáticos de períodos más antiguos¹⁰⁷. R. Moisés 'Azriel ben Eleazar ha-Darshan, un descendiente de R. Yehudah he-Ḥassid, afirma: «La *Shekhinah* habita en quien lo conoce [el nombre divino] y reza utilizándolo, y él profetiza como los profetas de antaño»¹⁰⁸. Aquí, el ritual, la oración, se combina con la práctica anómica del uso del nombre divino para obtener la habitación de la *Shekhinah*. A la vez a partir de este contexto y de otra exposición de este autor¹⁰⁹, esta presencia parece producir un cambio dramático en la naturaleza de la persona, de modo que ésta deviene entonces un órgano de la *Shekhinah*.

Abraham Abulafia, que heredó las técnicas de la mística asquenazí, dice que la pronunciación de la combinación de los nombres divinos atrae

hacia abajo a la potencia celestial para unirse a ella¹⁰. Aunque esos ejemplos podrían multiplicarse fácilmente¹¹, bastará proponer una fuente anónima citada por R. Moisés Cordovero, debido a sus ricas implicaciones:

Algunos sabios antiguos decían que, por la combinación y la permutación del nombre [de setenta y dos letras] o de otros nombres [divinos], después de una gran concentración [de la mente], el justo [...] recibe la revelación de un aspecto de una *Bat Kol* [...] pues combina las fuerzas y las une [...] hasta que un gran influjo desciende sobre él, a condición de que quien se entregue a ello sea un receptáculo bien preparado para recibir la fuerza espiritual¹².

Una vez más, se supone que el ritual es realizado por los justos, pero la técnica es anómica. La persona es considerada como un receptáculo que recoge los influjos divinos, fórmula que evoca las antiguas estatuas preparadas¹³. La distancia entre estos textos y otros escritos en la línea extática de la Cábala y del hasidismo no es grande; en esos textos, el hombre es considerado regularmente como un templo o un recipiente que recibe la *Shekhinah*. ¿Es una mera coincidencia que R. Moisés Cordovero mencione al místico como *zaddik*?

Una concepción sorprendente, al parecer independiente de las dos precedentes, fue conservada en los *Collectanea* de Yoḥanan Alemanno¹⁴:

Después de la limpieza externa del cuerpo, de un cambio interior y de una purificación espiritual de toda mancha, se deviene tan claro y tan puro como los cielos. Una vez que uno se ha despojado de todos los pensamientos materiales, le está permitido leer solamente la Torá y los nombres divinos escritos a este fin, y [le] serán revelados secretos impresionantes y visiones divinas como las que pueden ser emanadas sobre las almas claras y puras que han sido preparadas para recibirlos. Como dice un versículo: «Prepárate durante tres días y lava tus vestidos»¹⁵. Pues hay tres preparaciones: del exterior [el cuerpo], del interior, y de la imaginación [...]. Cuando el hombre se sumerge en esas cosas, entonces viene [a él] un influjo tan grande que puede arrastrar al espíritu de Dios a descender sobre él, a revolotear por encima de él y a palpar cerca de él durante todo el día.

Esas preparaciones mediante la limpieza permiten al cuerpo convertirse en el sustrato del «espíritu de Dios», que debe ser atraído a este mundo. Esta revelación se compara con la Revelación del Sinaí, pero, por

oposición a la Cábala teosófica, el ritual halákhico no se menciona, como tampoco la técnica específica de Abulafia. Podemos considerar esta práctica como teúrgica, pues se supone que el espíritu divino es atraído sobre la persona, consistiendo la técnica esencial en una lectura encantatoria de la Torá.

IV. La actividad que mantiene el universo

«¿Qué es lo que, en el judaísmo rabínico, separaba la Ley del mito? La respuesta es clara: la disociación de la Ley de los acontecimientos cósmicos.»¹¹⁶ Esta caracterización de la Ley como separada del mito subraya, según Scholem, la novedad del planteamiento cabalístico con relación al planteamiento rabínico: el rabinismo logró separar la Ley «de sus raíces emocionales», y fue, según Scholem, «una de las realizaciones grandes y fundamentales, pero también peligrosas y ambivalentes, de la *halakhah*, del judaísmo rabínico normativo»¹¹⁷. La Cábala, en cambio, es presentada como promotora de «una nueva conciencia mítica, que a menudo da la impresión de ser tan vieja como las montañas»¹¹⁸.

Sería interesante verificar si las fuentes corroboran la concepción scholemiana del judaísmo normativo; ¿ha desaparecido el mito cósmico de la *halakhah*, como creía Scholem? ¿Cómo pueden concordar esos enunciados con la concepción propia de Scholem de que la Cábala, o el misticismo, es el elemento vital del judaísmo?¹¹⁹ Si el judaísmo rabínico pudo sobrevivir más de un milenio¹²⁰ antes de la aparición de la Cábala histórica, entonces deben de haber existido otros elementos que conservaron el judaísmo. Quisiera responder a esta cuestión con la misma «claridad» con la que Scholem formuló su teoría: precisamente la concepción teúrgica de los mandamientos fue uno de los factores que fortalecieron su cumplimiento, el vivo interés que se les prestaba y la adhesión de los judíos a sus rituales. Como vimos anteriormente, el cumplimiento de la voluntad de Dios es necesario para el aumento de la potencia divina; mucho tiempo antes de la aparición de la teosofía cabalística, los judíos consideraban su ritual como una actividad que asegura la persistencia de Dios, y, lo veremos muy pronto, también como una serie de actos que mantienen el universo¹²¹.

La recepción de la Torá por el pueblo de Israel es presentada en el Talmud como condición de existencia del universo¹²²: «El Santo, bendito sea, hizo un pacto con la Creación, diciendo: “Si Israel recibe mi Torá, está bien; si no, os haré volver¹²³ al caos”». Así, pues, el Talmud considera la Torá, y, según el presente contexto, su cumplimiento, como lo que mantiene el universo. La diferencia entre orden y caos se basa en la promulgación de la Torá. Según un midrash, los sacrificios tienen implicaciones cósmicas, y su realización equivale a la creación del cielo y de la tierra¹²⁴. Según algunas fuentes, los *Ma’amadot*, grupos de israelitas que repetían el relato de la creación al mismo tiempo que se ofrecían los sacrificios, cumplían una función similar. Una tradición conservada por R. Jacob bar Aúa, el mismo amora que alimentaba concepciones teúrgicas, dice que «sin los *Ma’amadot*, ni el cielo ni la tierra permanecerían en la existencia»¹²⁵. Es en este contexto como podemos comprender que los *Zaddikim* [los justos] son los pilares del mundo¹²⁶; según otros textos, los justos mantienen el universo, mientras que los malvados lo destruyen¹²⁷. Además, en una versión del tratado *’Avot* conservada en la Edad Media, se puede leer lo siguiente: «Por medio de diez *ma’amarot* [palabras] fue creado el mundo, y subsiste por el Decálogo»¹²⁸. Las fuentes rabínicas observan efectivamente un paralelismo entre las *ma’amarot* y el Decálogo¹²⁹; por consiguiente, la concepción según la cual el mundo se mantiene en la existencia por el cumplimiento de los diez mandamientos se presenta conjuntamente con la creación del mundo por diez *ma’amarot*.

Esta relación entre la creación del mundo y su subsistencia refleja una afinidad entre el ritual judío y el bienestar cósmico. No le quedaba ya a la Cábala sino precisar el significado particular de cada una de las diez *ma’amarot* en tanto que manifestaciones divinas e indicar el precepto especial que está ligado a cada una de ellas. En el *Bahir*, los diez dedos corresponden a las *ma’amarot* y las hacen subsistir¹³⁰. Desde principios del siglo XIII, se encuentran numerosos análisis relativos al paralelismo entre *ma’amarot* y *dibberot*¹³¹. Como veremos pronto, algunos textos cabalísticos consideraban que los mandamientos formaban el pleroma divino¹³². La Cábala consideraba que las acciones creadoras formaban parte de la Divinidad, y dio así al significado cósmico de los mandamientos un alcance teúrgico. La postura de la Cábala fue expresada de manera admirable por R. Menaḥem Recanati: «Es un deber para el hombre contemplar los mandamientos de la Torá, [ver] cuántos mundos hace subsistir al con-

templarlos y cuántos mundos destruye al descuidarlos»¹³³. Por audaz que pueda ser este enunciado, solamente representa lo que yo denominaría una «teúrgia blanda» si se compara con otras concepciones teúrgicas que se abordarán en el capítulo siguiente.

Capítulo 8

La teúrgia cabalística

En el capítulo precedente se ha puesto de manifiesto que varias tendencias teúrgicas fundamentales de la Cábala medieval proceden de fuentes rabínicas clásicas. Presentaré ahora otros tres tipos de teúrgia ligados al material precabalístico, cuyos *loci probantes* se conservan especialmente en fuentes cabalísticas. Esos géneros de teúrgia son mucho más radicales en su naturaleza, lo que parece ser la razón de la desaparición de las fuentes precabalísticas en que se apoyaban. Si esta suposición es exacta, la utilización de la literatura cabalística medieval nos podrá ayudar a comprender mejor el pensamiento judío antiguo.

I. «Como una sombra»

Quiero examinar, en una serie de contextos conceptuales diversos, las ramificaciones de una concepción rabínica «perdida», la más importante de las cuales es de orden teúrgico. Sin embargo, antes de analizar su interpretación teúrgica en la Cábala, examinaré sus fuentes y sus interpretaciones anteriores al giro teúrgico de la Cábala.

En lo que subsiste del *Midrash Hashkem*, leemos: «Dios dijo a Moisés: Ve y di a Israel que yo me llamo 'Ehyeh 'asher 'Ehyeh, es decir, que de la misma forma que vosotros estáis conmigo, así estoy yo con vosotros»¹. El significado preciso de este texto puede ser sacado fácilmente de su contexto: se ordena a Israel que se comporte en conformidad con dos atributos divinos —la equidad y la justicia— y así será recompensado a su vez por esos dos atributos. El comportamiento en cuestión es indudablemente de naturaleza moral, y el pasaje midráshhico sirve para clarificar la existencia de una estrecha afinidad entre los castigos y la retribución.

Sin embargo, en otras fuentes se cita este pasaje en una versión bastante diferente. Un cabalista anónimo, asociado a la escuela de la Cábala extática, escribe —presumo que hacia finales del siglo XIII o principios del

XIV— lo siguiente²: «Los sabios interpretaban así el secreto del nombre 'Ehyeh 'asher 'Ehyeh: el Santo, bendito sea, dijo a Moisés: “Moisés, estate conmigo y yo estaré contigo”. Y proporcionaban como prueba [de esta interpretación] el versículo: “El Señor es tu sombra a tu mano derecha”³, como se explica en el *Midrash Hashikem*». Deducimos del contexto que igual que el hombre se adhiere a Dios de forma intelectual, así Dios se adherirá al hombre⁴. En este texto, la reciprocidad se considera automática; no se trata ya de la respuesta de una persona muy elevada a las acciones del hombre, como en el Midrash, sino de un mecanismo espiritual, ilustrado por el versículo de los Salmos. No hay nada personal en la respuesta divina, pues el Intelecto divino forma uno con el intelecto humano tan pronto como el hombre está —mentalmente— con Dios. La aparición del motivo de la «sombra» da a la repetición del nombre 'Ehyeh un llamativo relieve: la mano y su sombra corresponden a las dos apariciones de la palabra 'Ehyeh, así como al hombre y a la Divinidad. De manera sorprendente, en la lógica del texto, el ser humano es la mano, cuyo movimiento es automáticamente reflejado por la sombra, es decir, la Divinidad.

Ahora podemos desentrañar verdaderamente la dirección específica de esta interpretación del nombre 'Ehyeh, «Yo seré lo que seré», pues, según esta versión del Midrash, la naturaleza particular de la Divinidad parece ser un reflejo de la actividad humana. Para este cabalista extático, no hay ninguna dificultad en el hecho de que la esencia divina, o incluso la actividad divina, esté condicionada por el comportamiento humano; adopta la concepción de Abulafia y de Maimónides de la suprema espiritualidad de Dios, según la cual Dios no puede ser modificado nunca por la actividad humana. La perfección del intelecto humano es una mejora continua de la intelección humana de Dios, que culmina en la unión con él. El nivel moral de la interpretación, tan evidente en la primera versión, se desvanece por completo, y sólo el enfoque intelectual es evocado por este cabalista. El Midrash representa la unión de «la fuerza divina superior» con la «fuerza humana», lo que constituye «el círculo de la profecía».

Esta lectura del texto anónimo se ve confirmada por otro texto igualmente anónimo, procedente también de la Cábala extática. Según este último, existen dos atributos, uno bueno y otro malo: «Los dos están en el hombre inferior, así como también se encuentran en el hombre excelente. Pues es sabido que el hombre excelente no actúa sino conforme a

las acciones del hombre inferior, sea para la recompensa, sea para el castigo. Así se nos dice que si el hombre inferior realiza actos nobles, el hombre excelente debe seguir los actos [de aquél]»⁵. El «hombre excelente» representa el Intelecto agente, cuya influencia puede ser bien positiva, bien negativa, en función de los actos del hombre inferior. Su influjo intelectual no cambia, pero es recibido de manera diferente por los distintos hombres.

La primera cita proporciona una prueba importante referente al texto del *Midrash Hashkem*. El versículo de los Salmos es citado como una parte de ese midrash por un cabalista que no se preocupa de estudiar las implicaciones teológicas que le están asociadas, y que insiste en el aspecto de la «presencia recíproca» más que en el «reflejo». Una versión todavía más larga del midrash, aunque no mencione el nombre *Hashkem*, se encuentra en el *Tola'at Ya'akov* de R. Meir ibn Gabbay. Consideraré en primer lugar la versión del midrash tal como es citada por Ibn Gabbay, y comentaré luego su interpretación de dicha versión⁶:

En el Midrash, [se nos dice] que el Santo, bendito sea, dijo a Moisés: «Ve y dile a Israel que mi nombre es 'Elyeh 'asher 'Elyeh». ¿Cuál es el significado de 'Elyeh 'asher 'Elyeh? Igual que vosotros estáis conmigo, yo estoy con vosotros. Igualmente dijo David: «El Señor es tu sombra, a tu mano derecha». ¿Qué significa «el Señor es tu sombra»? Como tu sombra, lo mismo que tu sombra ríe cuando tú ríes⁷, y llora si tú lloras⁸, y si le muestras una cara enfadada o una cara agradable, así se muestra ella, de la misma forma el Señor, el Santo, bendito sea, es tu sombra. Igual que tú estás con Él, así él está contigo. Fin de la cita.

Esta versión incorpora motivos presentes en las dos citas anteriores de forma tal que es muy improbable que la versión más larga sea una combinación de las otras dos. Supongo, por tanto, que Ibn Gabbay, que cita explícitamente el pasaje entero de un midrash, disponía de la versión más larga y probablemente la más original del *Midrash Hashkem*, citado sólo de forma fragmentaria en los textos analizados anteriormente. ¿Cuál es el fondo teológico de esta versión probablemente original? Se encuentran ahí dos componentes conceptuales diferentes que son sin embargo complementarios: Dios es imaginado como una sombra presente junto a la «mano» humana que representa aquí la substancia⁹, mientras que el «accidente» es Dios o la sombra. Además de esta relación ontológica estática,

la «substancia» y su «accidente» mantienen una relación dinámica funcional, a saber: la mano obliga a su sombra a desplazarse o a reaccionar conforme a sus movimientos. La sombra traduce precisamente los cambios que sobrevienen en la forma de la mano. Sobre la base de la primera cita del *Midrash Hashkem*, podemos suponer que el significado original de la versión más larga es de naturaleza moral: Dios responde a la actividad humana de forma apropiada, y su naturaleza refleja la correlación profunda entre méritos y retribución. No obstante, la metáfora elegida para iluminar esta verdad religiosa es sorprendente.

Ahora bien, las conclusiones sacadas por Ibn Gabbay sobrepasan incluso la sorprendente metáfora del midrash. Poco antes de citar ese midrash, indica que¹⁰ «las entidades superiores son comparables respecto de las entidades inferiores a la sombra [respecto de] la forma; como la forma se estremece, así se estremece la sombra»¹¹. Como hemos visto antes¹², la «forma» representa a las entidades superiores —ángeles, arcángeles, nombres divinos—, pero también a las Sefirot de la terminología cabalística, que fue adoptada por Ibn Gabbay¹³. Por consiguiente, el hombre, siendo el modelo fundamental de la estructura más elevada, es capaz de influir en el estado de ésta mediante su actividad: la semejanza ontológica sirve a un objetivo teúrgico. Esta presentación de gran alcance del hombre como arquetipo del aspecto revelado de la Divinidad constituye una desviación muy significativa con relación a la metáfora contraria, en la que el hombre es la sombra del mundo superior. Esta inversión es notable por más de una razón; teológicamente, o teosóficamente, esta proyección de la forma humana al reino pleromático está articulada explícitamente por un importante teósofo judío. La «imagen de Dios» no es ya comprendida como el arquetipo fundamental; es ahora la «imagen humana» la que es considerada la forma original, reflejada por la estructura divina¹⁴. Se debe subrayar que la sorprendente metáfora de Ibn Gabbay refleja una percepción básica, expresada explícitamente en la teosofía zohárica, según la cual la estructura antropomórfica divina ha sido «copiada» de la estructura humana¹⁵.

Quisiera profundizar aquí en la implicación de esta metáfora «invertida» para nuestra comprensión de la relación entre simbolismo y teúrgia. La orientación principal del proceso simbólico en la Cábala, que se describirá más adelante¹⁶, supone un reflejo de la dinámica divina en el texto bíblico, en la forma humana o en los acontecimientos históricos. Las

entidades inferiores sirven de puntos de partida a la contemplación de la vida oculta de la Divinidad. Por consiguiente, el proceso de simbolización se fundamenta en una relación de tipo platónico, pero incluye un elemento de dinamismo completamente esencial. Cuanto más distante está el arquetipo, mayor es la necesidad de una representación simbólica de los procesos y las entidades misteriosas. El gran problema del simbolismo es de orden epistemológico: ¿cómo superar la brecha entre la conciencia del hombre y el objeto sublime? En la teúrgia, la pregunta se plantea de forma muy diferente: ¿cómo modificar un objeto cuyo contorno estructural es ya conocido? El enfoque teúrgico concibe al hombre como el fulcro de una característica importante: es, al menos en cierta medida, el paradigma y la fuente del poder; por tanto, la relación simbólica debe ser invertida si la operación teúrgica quiere ser eficaz. El proceso simbólico no sirve ya a la contemplación, sino a la acción; ello puede explicar por qué un cierto tipo de actividad ejerce una influencia sobre un objeto particular, quedando atenuada, evidentemente, la función epistemológica de los símbolos. En tanto que «forma», el hombre posee en su propio ser la estructura arquetípica de la Divinidad, mientras que la importancia de la «sombra», desde un punto de vista cognitivo, se reduce. Podemos concluir que, en un sistema claramente teúrgico como la teosofía de Ibn Gabbay, el papel del simbolismo es substancialmente diferente del que desempeña en sistemas teosóficos más convencionales¹⁷.

Volvamos a Ibn Gabbay. Inmediatamente después de la cita del Midrash, el cabalista parece mitigar en alguna medida el carácter automático inherente al Midrash y a la formulación citada anteriormente. Dice¹⁸: «Cuando la luminaria superior¹⁹ vigila a los hombres y ve sus acciones buenas y apropiadas, [entonces] conforme a los que ponen en movimiento abajo, ponen en movimiento arriba, y Él abre su buen depósito y vierte su aceite refinado sobre su cabeza²⁰, y a partir de ahí sobre sus otros atributos». Así, el pleroma sefirótico sirve de órgano que transmite la huella de las acciones humanas a las instancias más elevadas del Reino divino; el retrato semipersonalista de la «luminaria superior», sin embargo, no deroga en absoluto la naturaleza mecanicista de las Sefirot. Aunque este rasgo de la estructura sefirótica no se destaque en el *Tôla'at Ya'akov*, se pone de relieve en la gran obra de Ibn Gabbay, *'Avodat ha-Kodesh*; también aquí se cita el Midrash y en su contexto se encuentra el análisis que sigue²¹.

El hombre y la «Gloria divina», *ha-Kavod*, tienen en común la imagen antropomórfica, lo que hace al hombre, considerado todavía como la «forma» en comparación con la sombra, capaz de influir en la estructura divina. Sin embargo, en su obra posterior, Ibn Gabbay introduce dos adiciones importantes: primero, la imagen humana es capaz de influir en la imagen superior, *demut 'elyon*²², aunque exista también una imagen intermedia que las religa²³: la Torá. Ella es «la mediadora que desplaza la imagen superior hacia la inferior»²⁴, o también: «La Torá y los mandamientos son mediadores que religan la imagen inferior con la superior por la afinidad que tienen con ambas»²⁵. De esta doble afinidad de la Torá —con su fuente divina y con las personas que cumplen los mandamientos— resulta que es capaz de funcionar como puente entre los dos ámbitos. Su naturaleza singular procede de su capacidad de transformar los actos humanos en influencia teúrgica.

En segundo lugar, el otro motivo introducido en el análisis del Midrash por el *'Avodat ha-Kodesh* es de gran importancia para la explicación de la acción teúrgica. Ibn Gabbay desarrolla el fenómeno de la resonancia acústica que se establece entre dos instrumentos musicales de cuerda²⁶. Cuando alguien pulsa una cuerda, la cuerda correspondiente del otro instrumento —en el caso de Ibn Gabbay, un violín— resuena, aunque no exista ningún intermediario visible entre ambas. Lo mismo sucede, continúa el cabalista, cuando la imagen humana, funcionando como el primer violín, activa la imagen divina, el segundo violín. En ambos casos, el modo de transmisión es incomprensible, aunque su realidad sea palpable. Así, pues, la posibilidad de actuar teúrgicamente se demuestra por una experiencia física concreta conocida. La naturaleza mecánica de la resonancia acústica es sin duda apropiada a la imagen midráshica de la mano y la sombra. La esencia de estos tipos de descripción de la relación hombre-Dios es manifiesta: la iniciativa humana es el factor más importante de esta relación, pues es el elemento dominante que da forma a las estructuras más elevadas. La elevación del planteamiento mecanicista al rango de teúrgia se facilita evidentemente por la teosofía más compleja de la Cábala, y, como veremos, del hasidismo, que permite una explicación más elaborada que la que se da en el Midrash. Una jerarquía compleja que sufre la influencia de la actividad humana proporciona la ocasión de «revelar» el mecanismo global de la Divinidad y una comprensión más precisa del significado del cumplimiento de los mandamientos.

Un cabalista olvidado, aunque interesante, de finales del siglo XVI, R. Yehudah ben Ya'akov H̄unain, formuló una concepción que, a pesar de su afinidad con la de Ibn Gabbay, parece independiente de ella²⁷: «Como la guerra fue abajo, así fue arriba, a causa del pecado de Israel; pues así como los justos añaden fuerza y potencia a la asamblea superior²⁸ [...] y cuando actúan en sentido contrario, es como si debilitaran la fuerza superior [...] pues las [entidades] inferiores son como la raíz y el modo²⁹ de las [entidades] superiores». Esta definición de las entidades inferiores como «raíces» de las entidades superiores es paralela a la imagen de la «sombra» en Ibn Gabbay; el hombre, en este caso Israel, es la fuente de poder, de ahí procede su influencia. La existencia de una teoría teúrgica suplementaria fuerte demuestra que Ibn Gabbay no era una excepción —a pesar de su lugar central desde la Cábala del siglo XVI— y que su teoría de la «sombra» no era una simple curiosidad; aun utilizando una terminología diferente, R. Yehudah H̄unain refleja la misma concepción. Sin embargo, desde el momento en que se redujo la importancia de la jerarquía intermedia, el misticismo judío, en su versión hasídica, volvió en gran medida al significado original del midrash³⁰. Se cuenta que R. Israel Ba'al Shem Tov comentó este midrash como sigue³¹:

El Besht interpretó el versículo «El Señor es tu sombra, [a tu mano derecha]» de esta forma: el Creador, bendito sea, se comporta hacia el hombre como una sombra. Sea lo que sea lo que haga el hombre, lo hace su sombra; así se comporta el Creador hacia el hombre, haciendo todo lo que éste hace. Encontramos que, cuando Israel cantó el Cántico [del Mar] en la salida de Egipto, así hizo Dios y, como si dijéramos, cantó ese Cántico. Ahora [la forma] «él cantará» se traduce por la forma causativa³² y ésa es la significación del versículo: «Por eso él cantará»³³, es decir, que Israel, al cantar ese Cántico a Dios, hizo que el Santo, bendito sea, cantara también, por decirlo así, ese mismo Cántico.

El elemento teúrgico ha sido eliminado, puesto que el vínculo entre Dios e Israel es ahora directo. El cántico de Israel provoca un canto paralelo en lo alto; el aspecto mecanicista de la influencia humana ha desaparecido también, teniendo la naturaleza misma de la actividad inducida, el canto, un carácter personalista evidente.

A pesar de las grandes diferencias entre ellas, la vigorosa interpretación teúrgica de Ibn Gabbay y de H̄unain, la más moderada del Midrash y del

hasidismo, y la interpretación mística de la Cábala extática, todas poseen un rasgo en común: el hombre no es tomado por Dios y no se comprende la jerarquía como una entidad en sí que el cabalista, embriagado por sus poderes, active en su propio interés. Esos poderes son un mecanismo que permite alcanzar la instancia última y recibir el influjo de lo alto. El afecto y la afinidad, en la medida en que se evocan en los textos citados, se dirigen a Dios como entidad existente per se.

Comparemos la concepción judía anterior con unos versículos de Angelus Silesius: «Dios se convierte en lo que yo soy ahora y toma mi humanidad sobre él; puesto que yo tengo mi ser de Él, Él por tanto lo ha formado»³⁴. El místico cristiano subraya la iniciativa de Cristo, que sufre un proceso de humanización a fin de pavimentar la vía al místico cristiano. El hombre, considerado como una criatura caída, tiene una necesidad profunda del autosacrificio de Dios que le permita restaurar su naturaleza. Cristo debe descender hacia el hombre para ayudarlo a recuperar la condición paradisiaca; para Silesius, esa recuperación es el nacimiento espiritual de Cristo en el hombre interior.

La antropología teúrgica judía pulsa cuerdas totalmente diferentes; el problema fundamental es la necesidad que tiene la Divinidad de la ayuda del hombre o de la potencia humana para que se restaure la armonía sefirótica perdida. El punto de mira de la teúrgia cabalística es Dios, no el hombre; este último está dotado de poderes inimaginables que deben ser empleados para reparar la Gloria divina o la imagen divina; sólo su iniciativa puede perfeccionar la Divinidad. Archimago, el cabalista teúrgo no requiere ninguna gracia o ayuda exterior; su instrumento operativo, la Torá, le permite ser independiente; no busca tanto la salvación por medio de Dios como la redención de Dios por mediación humana. La Cábala teúrgica articula un rasgo fundamental de la religión judía en general: centrado más en la acción que en el pensamiento, el judío es responsable de todo, incluido Dios, pues su actividad es esencial para la buena marcha del cosmos en general. Consecuentemente, ninguna especulación ni ninguna creencia pueden cambiar la realidad exterior que debe ser salvada de su decadencia³⁵. La metáfora de la sombra implica el fortalecimiento de la tendencia teúrgica precisamente por su vigorosa manera de desmarcar lo humano de lo divino; solamente reforzando su individualidad propia puede el cabalista teúrgo reforzar su influencia cósmica.

Este extraordinario énfasis que se pone en el poder humano puede verse iluminado eficazmente por el anónimo *Sefer ha-Ne'elam*³⁶, que explica el significado cabalístico de la prohibición de matar³⁷:

El hombre está constituido por todas las entidades espirituales³⁸ y es perfecto, [conteniendo] todos los atributos, fue creado con una gran Sabiduría [...] pues comprende todos los secretos³⁹ de la *Merkavah*, y su alma está unida a ella⁴⁰ incluso cuando el hombre está en este mundo⁴¹. Sabe que, si el hombre no hubiera sido perfecto, [conteniendo] todas las fuerzas del Santo, bendito sea, habría sido incapaz de hacer lo que hace. Y se ha dicho que Rava creó un hombre, y que, si los justos lo desearan, podrían crear mundos⁴². [Todo esto] te demuestra que hay una gran potencia superior en los hombres, que no se puede describir, y como el hombre posee una perfección tan grande, no es justo destruir su forma ni su alma en el mundo. Y aquel que mata a alguien, ¿cuál es la pérdida que ocasiona? Derrama la sangre de ese [hombre] y disminuye la forma⁴³, a saber: disminuye la potencia de las Sefirot.

El hombre es, pues, una extensión de la Divinidad en la tierra; su forma y su alma no sólo reflejan la Divinidad, sino que son realmente divinas; de ahí la prohibición de matar. El significado real de esta prohibición no es el hecho, subrayado en las fuentes rabínicas⁴⁴, de que el hombre es un mundo completo, un mundo en sí mismo, sino que ese microcosmos es una mónada divina. Destruir a una persona equivale a disminuir no sólo la forma divina en la tierra, sino, como expresa este texto, la propia potencia divina. El hombre es concebido como una fuente de energía, paralela a la Divinidad, o quizás incluso esencialmente idéntica a ella; sin embargo, la distancia entre las entidades divina y humana no se elimina, como sucede en el místico cristiano antes mencionado.

Esta demarcación entre lo humano y lo divino en relación con la metáfora de la sombra es muy conocida en la historia de las religiones. Quisiera recordar brevemente el empleo normal de esa metáfora —el hombre como sombra de la Divinidad— para destacar la esencia de la «inversión» cabalística. Según la interpretación de un proverbio asirio, «el hombre es la sombra del dios y los hombres son la sombra del hombre; el hombre es el rey, que es como el espejo del dios»⁴⁵. El hombre es, pues, la sombra de una sombra, o, por interpretarlo de otra manera, el protegido de otro protegido⁴⁶. Se encuentra un paralelo interesante a este proverbio en

las *Tres estelas de Set*, tratado gnóstico copto encontrado en Nag Hamadi. Los eones, alabando a Barbeló, le dicen: «[Cada uno de] nosotros somos una sombra de ti, como tú eres una sombra [del] primer preexistente»⁴⁷.

El hombre-sombra asirio puede pasar su vida en una completa obediencia, desprovisto de toda creatividad; su experiencia termina con «la realización intensa de su insignificancia, de su alejamiento insuperable». Aunque, según Thorkild Jacobsen, los antiguos poseyeran «un potente elemento de simpatía», sentían no obstante que estaban enfrentados a un poder que «exige fidelidad por su propia presencia; el espectador obedece libremente»⁴⁸. Para el gnóstico, lo real supera este mundo, que no es nada más que la sombra de una sombra. La perfección o la transcendencia del Ser Supremo, o ambas cosas a la vez, son tan evidentes que el hombre no puede desempeñar ningún papel significativo en su eventual perfeccionamiento. La inversión cabalística de este papel supone un cambio formidable de mentalidad religiosa; aunque todavía sometido a la voluntad divina, la Torá, el cabalista, según las fuentes citadas, debe poner una energía particular en el cumplimiento de los mandamientos, lo único que tiene repercusiones teúrgicas. Un cabalista que observa el ritual deviene un colaborador, no sólo en el mantenimiento del universo, sino también en el mantenimiento o incluso en la formación de ciertos aspectos de la Divinidad.

II. La teúrgia del statu quo

Según algunos textos cabalísticos antiguos, el proceso que produce la aparición de las Sefirot no es simplemente una creación o un acto de emanación a partir de nada por voluntad del Creador; es un acto de desarraigo de esas entidades de su preexistencia primordial en el seno de la Divinidad. R. 'Ezra de Gerona⁴⁹ dice que el montón de rosas mencionado en el Cantar de los cantares se refiere a la emanación y al descenso de los influjos. Los sabios antiguos —los autores del *Génesis Rabbah*— designaban la emanación de las entidades superiores y su revelación por la palabra «desarraigo»⁵⁰: «Como está escrito en *Génesis Rabbah*⁵¹: “Y el Señor Dios plantó un jardín al este de Edén”⁵². Esto corresponde al versículo: “Los árboles del Señor tienen su plenitud; los cedros del Líbano que él

ha plantado”⁵³. R. Hanina dijo: “Eran como antenas de saltamontes, y el Santo, bendito sea, los desenraizó y los trasplantó al jardín de Edén”. Para R. 'Ezra, la repetición del motivo de la plantación en el Génesis está ligada a la preexistencia de los árboles míticos del Señor que, supongo, fueron plantados como «cedros del Líbano» fuera de su lugar natural. R. Hanina alude a esas dos etapas cuando se refiere a su preexistencia como «antenas de saltamontes» que fueron desenraizadas y transplantadas en el jardín de Edén. El acto violento del desenraizamiento es evidente⁵⁴; el cabalista comprende el trasplante como el acto de salida forzada de las Sefirot que las saca de su preexistencia oculta.

El motivo del Líbano como componente de los primeros procesos emanativos se repite en un texto significativo de R. 'Ezra⁵⁵: “Tú te cubres de luz como con un vestido”⁵⁶, es decir, con el esplendor de la Sabiduría, y por esta razón la Sabiduría es llamada Líbano. La verdad es que las esencias [celestiales] estaban [en la existencia], pero [su] emanación es un nuevo [proceso], y no fue nada más que una revelación de [esas] entidades”⁵⁷. De este modo, comprendemos que las minúsculas «antenas de saltamontes» estaban ya en la existencia antes del «trasplante de los árboles del Señor en el jardín», a saber, el proceso de emanación, que tiene lugar en «Líbano», que es el símbolo de la Sefirá *Hokhmah*⁵⁸.

Habida cuenta de este segundo plano, podemos comprender mejor una tercera cita de R. 'Ezra⁵⁹: «Las entidades espirituales suben y son atraídas hacia el lugar donde se las amamanta, pues se ha dicho⁶⁰: “Del mal por venir es apartado el justo”⁶¹. Y por esta razón debemos tratar de provocar el descenso de la emanación y de la bendición sobre los “padres”⁶² para que los “hijos” puedan recibir el derramamiento». O, según otro pasaje de la misma obra: «El objetivo de su voluntad y de su intención es adherirse y subir al lugar donde se las amamanta, y por tanto nuestros sabios establecieron la bendición, la *Kedushah* y la unión, a fin [de provocar] la emanación y atraer la “fuente de la vida” hacia las demás Sefirot —[es decir,] los “padres”— para sustentar a sus “hijos” después de ellos”⁶³. El objetivo de las tres oraciones mencionadas por R. 'Ezra es contrarrestar el movimiento ascendente, atrayendo la emanación sobre las Sefirot superiores e inferiores.

La tendencia natural de las entidades espirituales a subir hacia su fuente es un concepto conocido del pensamiento neoplatónico: la *reversio*, un impulso inmanente en la esencia de las cosas, se aplica aquí a las Sefirot⁶⁴.

Sin embargo, la reintegración *rerum ad integrum*, que en el neoplatonismo equivale a su estado perfecto, se concibe aquí de forma bastante despectiva: el «Justo», símbolo de una Sefirá, es imaginado retirándose —en nuestro contexto, reabsorbido hacia su fuente— a causa de la presencia del mal. Es significativo que el mal esté ligado a la actividad humana, pues ésta es un antídoto cuyo esfuerzo apunta a neutralizar esta tendencia por una acción opuesta que se esfuerza por atraer el influjo celestial hacia este mundo, probablemente para equilibrar la tendencia ascendente de las Sefirot. Supongo, por tanto, que en la dinámica de las Sefirot actúan dos fuerzas: su impulso por volver a su fuente después de haber sido arrancadas de ella, y la actividad humana que, cuando es positiva, puede contrarrestar el movimiento ascendente y, cuando es negativa, puede contribuir a la «retirada» de las Sefirot. El interés que el hombre tiene en mantener el statu quo es fácilmente comprensible; sólo la jerarquía sefirótica puede transmitir el influjo celestial a los mundos inferiores y cualquier perturbación en esta cadena de transmisión puede tener repercusiones nefastas sobre el mundo inferior. Por otra parte, la voluntad divina era arrancar las raíces de las Sefirot para plantarlas en el jardín —en particular, las Sefirot inferiores— y suscitar así la emergencia del pleroma sefirótico en su totalidad. El hombre y Dios cooperan en sus esfuerzos por sostener un mundo intermedio que media entre ellos; Dios «empuja» esta estructura hacia abajo, mientras que el hombre «tira» del influjo que contrarresta su tendencia a volver a las alturas.

La concepción anterior puede ser presentada como una ampliación del relato bíblico del paraíso: Dios lo plantó y prescribió a Adán que lo cuidara. Además, la antigua descripción del esoterismo judío emplea el término *Pardes* (jardín) para designar las especulaciones esotéricas, y el «cortado de las ramas» como una designación de la herejía. Por consiguiente, la teosofía cabalística que acabamos de examinar puede ser concebida como una interpretación profundizada del significado esotérico del relato del paraíso y del papel místico de la actividad humana. La actividad perfecta mantiene el pleroma sefirótico en su estado orientado hacia el mundo, como en las concepciones talmúdicas y midráshicas examinadas anteriormente⁶⁵. Esta actividad mantiene al *Ma'aseh Bereshit*, símbolo de las Sefirot, en su estado exteriorizado impidiendo que sea reabsorbido en lo más recóndito de la Divinidad. La Cábala es así concebida como la potencia real que asegura el mantenimiento del jardín divino, como Dios había

prescrito a Adán. Este cultivo del jardín es una actividad continua más que un retorno a un estado primordial o una realización de ese estado; el Paraíso teosófico no es una experiencia psicológica sublime, como pretendía la Cábala extática⁶⁶, sino una tentativa dinámica para mantener este mundo en un statu quo óptimo. No es una «nostalgia del Paraíso», un situarse «siempre y sin esfuerzo en el centro del mundo, en el corazón de la realidad»⁶⁷, lo que constituye el eje del paraíso teosófico, sino un esfuerzo por construirlo de forma continuada y activa.

A medida que se desarrolló el pensamiento cabalístico, se difundieron por escrito análisis más elaborados de la teosofía y de la teúrgia. Es difícil determinar si las detalladas concepciones posteriores fueron innovadoras o fueron sólo la transmisión de tradiciones orales que expresaban las líneas generales de esta teoría teosófico-teúrgica. Aunque no pueda probarlo de manera definitiva, me inclino por la segunda posibilidad, pues es difícilmente concebible que R. 'Ezra hubiera sido incapaz de dar cuenta de la manera específica en que descende el influjo sobre las Sefirot. Sea cual fuere la respuesta a esta pregunta, la teúrgia del statu quo se impuso de forma progresiva desde la segunda parte del siglo XIII en adelante. R. Yosef Gikatilla escribe en *Sha'arey 'Orah*:

Si los hombres se deshonran, se alejan de la Torá y de los mandamientos y actúan con maldad, injusticia y violencia, entonces el atributo del Justo se erige para mirar, vigilar y examinar sus acciones. Y cuando ve que rechazan la Torá y los mandamientos y hacen injusticia y violencia, entonces el atributo del Justo se retira y se recoge [en lo alto] y sube cada vez más arriba. Entonces todos los canales y los influjos se interrumpen⁶⁸.

Esta obra clásica de la literatura cabalística articula la manera de mantener un atributo particular, el *Zaddik*, en su lugar propio mediante el cumplimiento de los mandamientos. La negligencia provoca el retorno de ese atributo a su fuente. Por vez primera se nos dice explícitamente que existe una cierta afinidad entre el comportamiento religioso y la situación de despliegue de las Sefirot. Es evidente que R. Yosef Gikatilla reelabora la concepción de R. 'Ezra de Gerona, como viene indicado por el empleo del ejemplo del Justo⁶⁹. Por otra parte, ese cabalista pone también de manifiesto la correlación entre mandamientos y Sefirot de forma positiva:

El atributo [denominado] 'El *Hai* es llamado Justo, y se erige para vigilar, ver y examinar [las acciones de los] hombres; y cuando los ve estudiar la Torá y [cumplir] los mandamientos, y querer purificarse y comportarse según una vía íntegra y pura, el atributo del Justo se ensancha y se amplía, y se llena de todo tipo de influjos y emanaciones procedentes de lo alto⁷⁰.

Me interesan especialmente los verbos «ensancharse», después «ampliarse» y por último «llenarse». Este atributo puede ser contemplado en primer lugar como si «volviera» de su contracción en las alturas⁷¹; se hace entonces más amplio y finalmente recibe el influjo superior⁷². El comportamiento religioso es pues el criterio de expansión o de contracción de este atributo específico. A principios del siglo XIV, este principio fue presentado como una explicación general⁷³: «[Cuando] una persona peca, incita a los atributos a que vuelvan a la nada⁷⁴, al mundo primordial, a su existencia primera, [entonces] no derraman bondad abajo, al mundo inferior». El retorno final de todos los atributos se describe en estos términos⁷⁵: «Si todas las potencias⁷⁶ retornan a la nada, entonces “el Uno primordial”, que es la causa de todo, se mantiene en su unidad, en la “profundidad de la nada”, en una unión armoniosa». Significativamente, el retorno de los atributos divinos a la nada equivale a su retorno a su estado de preexistencia, precisamente a causa de los pecados. En este texto, descubrimos un proceso general que comprende a todas las Sefirot y no ya solamente al Justo.

Una formulación más compleja de este principio teosófico-teúrgico aparece en varios cabalistas de finales del siglo XIII. Según el *Sefer ha-Yihud*⁷⁷:

Cuando el hombre de abajo mancha uno de sus miembros, como ese miembro se mancha abajo, es como si hubiera cortado el miembro celestial correspondiente. Y el significado de este corte es que el miembro es cortado y se contrae cada vez más, y se retrae en las profundidades del ser, en lo que se llama la nada, como si ese miembro desapareciera arriba. Pues cuando la forma humana es perfecta abajo, causa la perfección arriba; [de la misma forma], la impureza del miembro de abajo causa el retraimiento de la imagen de ese miembro celestial en las profundidades de la nada, de modo que mancha la forma celestial, como está escrito: «A causa del mal, el justo es retirado»⁷⁸; literalmente, retirado.

La correspondencia entre el *anthropos* divino y humano es aquí el indicio del mecanismo de expansión y contracción del mundo pleromático. Un cuerpo perfecto abajo induce la perfección arriba; la impureza, por el contrario, provoca el retraimiento de un miembro divino. Según este cabalista anónimo, la estructura superior está condicionada por la pureza o la impureza de abajo; para él, el hombre sostiene esta estructura por su comportamiento⁷⁹: «El hombre perfecto, del que dice una sentencia: “Los padres son el Carro”⁸⁰; el Carro, literalmente. Busca y encontrarás que “un miembro fortalece a un miembro” [...] pues el miembro que está preparado sostiene al miembro que es a su imagen».

La sentencia «un miembro fortalece a un miembro» es conocida en la literatura cabalística⁸¹, pero aunque haya sido tratada en varios estudios, todavía no se ha analizado su significado teosófico. En este pasaje, su significado es bastante claro: los miembros humanos sostienen a los miembros divinos por su pureza y mantienen así a las entidades superiores en su lugar propio. Sin embargo, hay que destacar que el centro de las discusiones cabalísticas no es ni la glorificación de la estructura de los miembros, ni siquiera su dignidad; la pureza y la impureza, el cumplimiento o incumplimiento de los mandamientos, son su preocupación principal. La estructura humana se inclina, *in potentia*, a perfeccionar la estructura divina o a causar su contracción; así, la acción es la clave de la comprensión de la influencia humana. Aquí, los miembros no son ya más que herramientas para la realización del ritual teúrgico destinado a mantener la estructura teosófica en su posición perfecta. Esta insistencia es manifiesta en el *Sefer ha-Yihud*⁸²:

Las gentes piadosas y los hombres de acción⁸³ saben cómo dirigir las potencias⁸⁴. ¿Y qué significa «hombres de acción»? Como en la frase: «A quien guarda mis mandamientos, lo miro como si me hiciera⁸⁵, como está escrito: Es tiempo de hacer a Dios»⁸⁶ —literalmente, [pues] quien causa un daño abajo deteriora arriba, y quien se purifica abajo añade fuerza [...] arriba.

El cumplimiento de los mandamientos se concibe aquí —al menos indirectamente— como lo que hace a la Divinidad. Lo esencial de este enunciado audaz debe comprenderse en su contexto; los mandamientos son una forma de incitar a las potencias divinas a crecer, acción equivalente a «hacer» el pleroma divino. Un contemporáneo más joven del au-

tor del *Sefer ha-Yihud* expresa esta misma teoría de manera todavía más explícita⁸⁷:

«Pues mi esposo no está en casa, ha emprendido un largo viaje»⁸⁸, volverá a la profundidad del ser⁸⁹ «en la ciudad de la desolación y la destrucción»⁹⁰. Pues quien causa un daño abajo hace por ello una destrucción real; y quien se purifica construye⁹¹; y el Midrash [dice]: «A quien guarda mis mandamientos, lo miro como si me hubiera hecho».⁹²

A pesar de sus afinidades con las concepciones expuestas por el *Sefer ha-Yihud*, no hay razón alguna para suponer que R. Abraham de Eskira estuviera influido por ellas; si es así, cabe pensar que esta teoría teúrgico-teosófica estaba difundida hacia finales del siglo XIII, puesto que el *Sefer ha-Yihud* representa probablemente a la Cábala castellana, mientras que R. Abraham de Eskira es al parecer el representante de una combinación de la Cábala castellana y la catalana.

La teosofía de las «profundidades de la nada» en la que las Sefirot se retraen cuando el hombre comete el «mal» y la lectura teúrgica de la frase «un miembro fortalece a otro miembro» ejercieron una influencia notable en la literatura cabalística más allá de los ejemplos propuestos anteriormente⁹³. Su difusión aporta una prueba importante del papel creciente desempeñado por la teúrgia en la Cábala en general, y de la importancia de la correlación entre cierto tipo de teosofía y la concepción de los mandamientos que aparece en esos mismos textos. Esta correlación es un ejemplo sutil de la interdependencia de dos ámbitos doctrinales de la Cábala que han sido estudiados por separado.

La relación entre el mal, el retorno de las Sefirot a su fuente y, a veces, la perturbación de la armonía superior e inferior se hizo cada vez más explícita en las décadas finales del siglo XIII y reapareció de forma clara en la teosofía sabbatiana. Apoyándose en algunos conceptos y expresiones del *Zohar*⁹⁴, Natán de Gaza imagina el proceso de emanación como efecto de la victoria «de la luz con pensamiento» sobre la «luz sin pensamiento». Esta última se define sucintamente como «desprovista de todo pensamiento o de toda idea que pudiera ser prefigurativa o constitutiva de un cosmos»⁹⁵. Existe una inercia natural en ese aspecto de la Divinidad, que se esfuerza por hacer retornar la creación a su estado caótico inicial en su seno⁹⁶. Sin embargo, la Cábala antigua parece haber considera-

do esta tendencia de las Sefirot a la reabsorción en la nada divina como parte del retorno a su fuente, en la línea neoplatónica, mientras que, desde la integración en la Cábala posterior de importantes concepciones relativas al mal como parte de la Divinidad, este retorno se consideró ligado a la lucha entre el bien y el mal. El *Zohar*, que introduce conceptos como «el pensamiento bueno» o «el pensamiento malo» de Dios en la corriente principal de la doctrina cabalística⁹⁷, contribuyó a esta transformación del significado del retorno de las Sefirot.

Como hemos señalado, el cumplimiento de los mandamientos mantiene la estructura sefirótica en una posición que le permite servir de puente entre el *'Eiyi Sof* y el mundo. Este statu quo fue designado por la fórmula «un miembro soporta [o fortalece] a otro miembro». Sin embargo, una fórmula empleada por dos de los cabalistas citados anteriormente que se refiere al mismo concepto merece un examen más detallado: el cumplimiento de los mandamientos no sólo mantiene al pleroma sefirótico en un estado perfecto y equilibrado, sino que lo *hace*. Comencemos examinando la formulación zohárica de esta idea⁹⁸:

«Y los hacéis»⁹⁹: ¿Por qué está escrito: «Y los hacéis», según está escrito: «Si seguís mis estatutos y guardáis mis mandamientos»? [...] La respuesta es: quien cumple los mandamientos de la Torá y sigue sus vías es como si Le hiciera arriba. El Santo, bendito sea, dice: «Es como si él me hubiera hecho». Y se plantea [la cuestión]: «Y los hacéis»; literalmente es: «Y hacéis con ellos (*'itam*)»¹⁰⁰. Ésta es sin duda la forma correcta, y ellos son incitados¹⁰¹ a ligarse uno a otro, para que el Nombre divino sea como debe ser. Ése es ciertamente el significado [de la fórmula] «Y hacéis con ellos».

El significado de la fórmula «me hacéis» se explica de la forma siguiente: el cumplimiento de los mandamientos suscita la unión de dos fuerzas divinas y, por consiguiente, la perfección del nombre divino, lo que equivale a hacer a Dios en las alturas. Este tipo especial de activación de las manifestaciones divinas se presenta pues como su formación: la unión o la reestructuración se considera una formación; los mandamientos tienen un papel instrumental en la operación teúrgica.

Esta interpretación de la expresión «como si me hiciera» nos lleva a plantear la cuestión de la fuente de esta idea. Según Reuven Margalio¹⁰², la fuente es *Levítico Rabbah* 35, 6, donde, sin embargo, falta la forma de-

cisiva 'asa'ani [me hacía]. Tishby afirma que es inconcebible para los Sabios suponer que el hombre pueda «hacer» a Dios, aunque esta actividad esté acompañada de la expresión «como si»¹⁰³. Sin embargo, parece que esos dos eruditos se han equivocado. Como vimos anteriormente, el autor del libro cabalístico titulado *Sefer ha-Yihud* cita la fórmula: «A quien guarda mis mandamientos, lo miro como si me hiciera» como una «sentencia» rabínica. Otro cabalista se refiere a una fórmula idéntica como un «midrash», mientras que R. Menahem Recanati¹⁰⁴ la cita como palabras del *Razal*: «Nuestros sabios dijeron». En ambos textos, se cita este enunciado en contextos que no son el del *Zohar*. Puesto que el *Zohar* no contiene esta fórmula, pero está al corriente de su existencia y reinterpreta, según todas las apariencias, su palabra crucial, 'asa'ani, supongo que la fórmula existía ya antes de mediado el siglo XIII¹⁰⁵.

¿Cuál podría ser el trasfondo conceptual de esta fórmula si suponemos —contrariamente a Tishby— que no fue introducida por los cabalistas, aunque éstos fueran los primeros en mencionarla? Una de las grandes posibilidades podría ser la identificación de Dios y la Torá; cualquiera que «hace», es decir, cumple los mandamientos, «hace» a Dios implícitamente. Según *Éxodo Rabbah*: «Dios dio la Torá a Israel y les dijo: Es como si me hubieseis cogido»¹⁰⁶. Así, el lazo entre Dios y la Torá era ya puesto de relieve en el Midrash, y esta idea fue utilizada por los cabalistas antes mencionados. Según el *Zohar*¹⁰⁷ y el *Sefer ha-Yihud*¹⁰⁸, la Torá es idéntica a Dios. Según el *Sefer ha-Yihud*¹⁰⁹, la escritura particular de las letras de la Torá es importante, pues ellas son las formas o figuras¹¹⁰ de Dios, y todo cambio deteriora la Torá, pues ya no es entonces «la forma de Dios». Por consiguiente, «cada uno [en el pueblo de Israel] debe escribir un rollo de la Torá para él mismo, y el secreto oculto [de este asunto] es que él hace¹¹¹ al propio Dios». Por consiguiente, la escritura precisa del rollo de la Torá equivale a hacer a Dios. Además, la forma gramatical 'asa'o evoca 'asa'ani; tanto el hecho de escribir la Torá como el cumplimiento de sus mandamientos se conciben, pues, como «hacer» a Dios.

Clarifiquemos el significado particular de esta valoración de las actividades teúrgicas. Los textos mencionados aparecen en tratados cabalísticos cuya concepción de las Sefirot es esencialista o deriva de textos esencialistas. El pleroma sefirótico es considerado como una parte de la esencia divina, y es en este dominio particular donde la actividad humana influye en la Divinidad. Como en la concepción del statu quo, tam-

bién aquí el despliegue del pleroma es función de actividades humanas, que son las únicas responsables del bienestar del rostro revelado de la Divinidad e, indirectamente, del mundo entero. Al copiar la Torá y cumplir los mandamientos, el cabalista multiplica o disminuye las manifestaciones divinas¹². Recanati, comentando la concepción del *Sefer ha-Yihud* sobre el «hacer a Dios», escribe¹³: «[...] como si me hiciera. Como está escrito: “Es tiempo de hacer a Dios”, como si dijéramos que quien causa un daño abajo es como si dañara a lo alto; y sobre esto se ha dicho: “Él disminuye la imagen”»¹⁴. La imagen disminuida se refiere, probablemente, al pleroma sefirótico. Según el mismo cabalista: «Quien cumple un mandamiento arrastra a una potencia a descender sobre el mismo mandamiento arriba, fuera de la “aniquilación del pensamiento”, y es considerado como si hiciera subsistir una parte del Santo, bendito sea, literalmente»¹⁵. Así, el cumplimiento de un mandamiento abajo induce al influjo a descansar sobre el mandamiento correspondiente arriba; la actividad humana es, pues, ontologizada por el concepto de las Sefirot como «mandamientos»¹⁶.

Descubrimos aquí un paralelo a la fórmula «un miembro fortalece a otro miembro». Sin embargo, más que esta fórmula, la ontologización de los mandamientos es considerada por los cabalistas con una explicación dinámica. Según Recanati, «el hombre ha sido hecho según el arquetipo celestial», y a él le incumbe «provocar la ascensión y la elevación de todos y cada uno de los mandamientos», hasta que «el mandamiento llega a Dios, bendito sea»¹⁷. El cumplimiento de los mandamientos tiene por consiguiente dos aspectos teúrgicos: el hombre puede abrir la fuente celestial y puede también provocar el descenso de los influjos sobre el mandamiento por la ascensión a las alturas de la energía ligada al cumplimiento de determinados mandamientos. Más insistentes e importantes son los análisis de R. Meir ibn Gabbay, que emplea a menudo la fórmula «hacer a Dios». En un largo desarrollo sobre el texto del *Zohar* citado anteriormente, leemos, entre otras cosas¹⁸:

Pues, por el cumplimiento de los mandamientos aquí abajo, se harán arriba, y ellos incitarán a sus arquetipos a completar mediante sus acciones la Gloria celestial. Y quien actúa así es considerado como si le hiciera, literalmente [...]. Ésa es la forma de hacer el nombre atribuida a David, como está escrito: «Y David hizo un nombre»¹⁹; y esto se refiere al acabamiento de la Gloria, al secreto del nombre glorioso²⁰, que él completó y unificó por el estudio de la Torá y por el cum-

plimiento de los mandamientos, así como por el culto que realizaba continuamente, sin interrupción. Pues todo esto es causa de que se haga y se complete el nombre, lo que constituye la voluntad y el deseo celestial y la intención de la creación.

De esta presentación resulta que el pleroma, designado por la Gloria o por el nombre, es el sujeto de la actividad humana; es, pues, absolutamente necesario realizar sin descanso el ritual que está destinado a mantener las manifestaciones divinas en su estado perfecto. Podemos definir el «hacer a Dios» como el proceso que pretende provocar el despliegue de las Sefirot y su unión. Por el cumplimiento intencional del ritual judío, el cabalista dirige su intención hacia Dios y suscita su manifestación al hombre; esta reciprocidad fundamental se obtiene por medio del instrumento revelado por la Divinidad: la Torá.

Volvámonos a un pasaje del *Sefer ha-Yihud* que ya hemos parafraseado previamente:

Todas las letras de la Torá, por sus formas, combinadas y separadas, por las letras envueltas, curvadas y retorcidas, superfluas y elípticas, minúsculas, mayúsculas e invertidas, por la caligrafía de las letras, las perícopas abiertas y cerradas y las perícopas ordenadas, todas ellas son la forma de Dios, bendito sea¹²¹.

Este pasaje debe compararse con otro, cuyo autor, R. Yosef de Hamadán, es un cabalista particularmente próximo a los planteamientos del *Sefer ha-Yihud*¹²²:

Dichoso es aquel, y bendito es su lote, que sabe cómo dirigir un miembro que corresponde a un miembro¹²³, y una forma que corresponde a una forma en la cadena santa y pura¹²⁴, bendito sea su nombre. Puesto que la Torá es su forma, bendito sea, se nos ha ordenado estudiar la Torá para conocer este arquetipo de la forma celestial¹²⁵, pues algunos cabalistas¹²⁶ han dicho¹²⁷: «Maldito sea aquel que no sostiene¹²⁸ todas las palabras de esta Torá» —para la congregación— de modo que vean la imagen de la forma celestial; además, aquel que estudia la Torá ve los secretos celestiales y ve la Gloria de Dios, literalmente.

Igual que el *Sefer ha-Yihud* menciona las formas o las figuras de Dios en relación con la Torá, así hace R. Yosef de Hamadán; se refiere a las

«formas» al mismo tiempo que a los «miembros», y, a pesar de que el significado preciso de esas «formas» no esté claro, supongo que son los mandamientos que están ligados a los miembros. La concepción de que los mandamientos tienen «formas» me parece ya atestiguada por Filón, quien, como platónico, afirmaba que los judíos¹²⁹, «que tienen las leyes por oráculos divinamente revelados¹³⁰ [...] llevan la imagen de los mandamientos impresa en su alma. Además, cuando contemplan sus formas y sus figuras claras¹³¹, su pensamiento se llena de estupefacción». Vemos así que Filón ya conocía la idea de que los mandamientos tienen «formas y figuras» que pueden ser contempladas, igual que el pasaje de R. Yosef afirma que la visión de la Torá es un cierto tipo de contemplación. Para Filón, esta contemplación es interior, mientras que para R. Yosef es exterior; sin embargo, ambos emplean el término *forma* en relación con la Torá, y supongo que R. Yosef alude a los mandamientos. Sus puntos de vista fueron correctamente resumidos por Recanati¹³²:

Todas las ciencias están contenidas implícitamente en la Torá, pues no hay nada fuera [de la Torá], y la Torá y los mandamientos son una única entidad; los mandamientos dependen del Carro superior¹³³, y cada uno de ellos depende de una parte del Carro. Así, Dios no es otra cosa que la Torá, y la Torá no es algo fuera de Dios, y no es nada fuera de Dios. Ésta es la razón de que los cabalistas afirmen que Dios es [idéntico] a la Torá¹³⁴.

Esta completa identificación de Dios con la Torá, predominante sobre todo en la Cábala del último tercio del siglo XIII, plantea la cuestión del significado particular de la idea de que las formas de las letras son las «formas de Dios». Como ya vimos¹³⁵, las «formas» representan entidades celestiales como los ángeles —a veces identificados con las letras¹³⁶— o como las propias potencias divinas, como en el *Bahir*¹³⁷. En otras palabras, si las letras de la Torá son formas divinas, los mandamientos expresados mediante esas letras, ¿no son también formas divinas? Efectivamente, según Recanati, que sigue concepciones anteriores¹³⁸, «cada mandamiento es una rama y un miembro de la forma superior, de modo que, por el cumplimiento íntegro de la Torá, el hombre celestial es completado, pues las diez Sefirot [...] constituyen¹³⁹, al estar religadas [unas a otras], una única forma».

Esta concreción de los mandamientos, que en nuestro caso es al mismo tiempo su deificación, presupone un modo de existencia especial pa-

ra ellos y para su cumplimiento; si constituyen un miembro o una rama de la Divinidad, deben también tener formas. Por consiguiente, el cumplimiento de los mandamientos tiene un efecto ontológico que puede ser propiamente considerado como de orden teúrgico.

Es muy significativo que dos de las formulaciones más importantes que sirvieron de base a los cabalistas para la elaboración y el desarrollo de sus concepciones teosóficas se citen a partir de fuentes antiguas, probablemente midráshicas, que sólo existen en las obras de los cabalistas. El pasaje del *Midrash Hashkem* y la afirmación respecto del «hacer a Dios» han llegado a nuestras manos gracias solamente al interés de los cabalistas por formulaciones teológicas sorprendentes que sirvieron de punto de partida a sus elaboraciones. Estos dos ejemplos no son únicos¹⁴⁰, aunque no sea fácil ampliar mucho la lista¹⁴¹. Sin embargo, pueden servir como señales importantes del proceso que sufrió el pensamiento judío que evolucionó progresivamente hacia la teosofía cabalística. Lejos de ser puras innovaciones, esos conceptos (que parecen serlo) se nos presentan como parte de un esfuerzo sostenido por comprender tradiciones orales o escritas antiguas, cuya significación se expone por medio de una teología más compleja. Los dos textos en cuestión tratan de la estrecha afinidad que existe entre Dios y la actividad humana, esencialmente el cumplimiento de los mandamientos. Este lazo refleja un fenómeno abordado en el capítulo anterior, y constituye un precedente relevante del entrelazamiento de la teosofía y la teúrgia en la Cábala posterior.

III. La ascensión de la 'Atarah

Los análisis precedentes sobre la ascensión de los mandamientos y su integración en la Divinidad, integración que equivale a la constitución del rostro revelado de Dios, deben ser considerados simplemente como la elaboración de un proceso conocido en relación con un mandamiento específico: la ascensión de la oración y su transformación en la corona de Dios. Los textos midráshicos y talmúdicos presentan al ángel Sandalfón trenzando coronas con las plegarias de Israel¹⁴² y atándolas a Dios¹⁴³. Un midrash místico es particularmente importante en este contexto, el *Midrash Kohen*, que afirma¹⁴⁴:

Hay un Ofán en el mundo¹⁴⁵ cuya cabeza alcanza a las [santas] criaturas y que es el mediador entre [el pueblo de] Israel y su Padre en el cielo, y su nombre es Sandalfón¹⁴⁶. Él ata coronas al Señor de la Gloria¹⁴⁷ a partir de la *Kedushah*, de *Banukh Hu* y de 'Amen Yehey Shemey Rabba, que los hijos de Israel recitan en las sinagogas; él conjura a la Corona por el nombre [divino] inefable y ella se eleva gradualmente a la cabeza del Señor. Los Sabios afirman, pues, que quien se abstiene de decir *Kadosh*¹⁴⁸, *Barkhu* y 'Amen Yehey Shemey Rabba disminuye [por ello] la Corona.

La conclusión de este pasaje es particularmente interesante; cualquiera que omita la recitación de ciertos detalles de la liturgia judía causa la disminución de la Corona ('*Atarah*); ésta, formada con las palabras de la oración, debe ser perfecta para subir a la cabeza de Dios. Hay pocas dudas en cuanto a la fuente bíblica de la palabra hebrea '*Atarah*'; procede del Cantar de los cantares 3, 11, donde se dice: «He aquí al rey Salomón con la corona con que le coronó su madre el día de su desposorio».

En '*Aggadath Shir ha-Shirim*, este versículo se aplica a la relación entre Israel y Dios¹⁴⁹: «Naciones del mundo, venid y ved el festín ofrecido por el Rey¹⁵⁰ que posee la paz, con la corona con que su madre le coronó: [Ella se la hizo] cerca del Mar [Rojo], cuando dijo: "Dios reinará para siempre". [Entonces] dijo Dios: "Es como si hubierais sujetado una diadema de realeza a mi cabeza"». Esta atribución de la Corona a Dios y la concepción de Israel como «la madre» constituyen una desviación con relación al significado literal del versículo bíblico; un fenómeno similar se encuentra, en relación con el mismo versículo, en un texto gnóstico anónimo que ya hemos citados varias veces¹⁵¹: «El Padre¹⁵² de los universos —el Ilimitado— envió una Corona, en la que estaba el nombre¹⁵³ de estos universos [...]. Es la Corona en relación con la cual se ha escrito: "Fue entregada a Salomón el día de la alegría de su corazón"».

Resulta extraño ver que el texto gnóstico considera la Corona como un nombre divino, exactamente como las tradiciones judías. Esta identificación puede ser una prueba de la infiltración de una concepción judía en el texto copto. Además, otra semejanza entre este pasaje y los textos judíos citados anteriormente merece ser señalada, a saber, el hecho de compartir una cualidad dinámica común: en las fuentes judías, la Corona sube hasta el Padre; en el texto gnóstico, desciende por orden del Padre. Aunque de dirección contraria, esos movimientos demuestran que se

atribuía un papel dinámico a la Corona, lo que no es una característica ordinaria de ese objeto.

Volvamos al final de la cita del *Midrash Kohen*; el motivo de la disminución de la 'Atarah es de una importancia suprema para la comprensión de esta idea particular de la concreción de la oración. El empleo del verbo *me'et* evoca la expresión talmúdica *me'et ha-demut*¹⁵⁴ [disminuir la semejanza]* que, en su contexto, está ligada a la idea de que los hijos de Israel deben ser al menos veintidós mil para hacer posible la habitación de la *Shekhinah* en la tierra¹⁵⁵. La percepción teúrgica de la 'Atarah puede comprenderse comparando las tradiciones citadas con un pasaje del *Shi'ur Komah* en el que se indica que «la Corona en la cabeza [de Dios] es de 600.000 [parasangas] correspondientes a los 600.000 israelitas»¹⁵⁶. Supongo que la correspondencia entre la *demut* y cierto número de israelitas, por una parte, y la Corona y el mismo número de judíos, por otra, así como la expresión *gorem lema'et ha-'Atarah* [él causa la disminución de la Corona]* forman parte de una concepción más general. Probablemente la 'Atarah debe ser considerada en correspondencia con la «*demut* [celestial]» y la *Shekhinah*; la actividad humana ejerce así una influencia en relación con estas tres entidades, y la abstención de la procreación o multiplicación, o de la oración, causa la disminución de las manifestaciones divinas. Si este análisis es correcto, el pasaje del *Shi'ur Komah* encierra una concepción implícitamente teúrgica¹⁵⁷.

Algunos motivos citados anteriormente convergen en dos interesantes pasajes que se encuentran en los escritos de R. Eleazar de Worms. Según un primer texto¹⁵⁸:

HWH¹⁵⁹ – en *gematría* (su valor numérico) es [como el de] BYT, e igualmente 'HYH, que es el nombre de la *Shekhinah*, como se ha dicho: «Yo seré ['EHYH] para él como una nodriza¹⁶⁰», y esto es la *Zelota'* [es decir, la oración]¹⁶¹, a saber, el sonido de la oración que sube a las alturas, como Rashi ha explicado: «Y había una voz de por encima del firmamento que estaba sobre sus cabezas, cuando ellos se detenían y dejaban caer sus alas»¹⁶². Él lo interpretó así: «Y había una voz»¹⁶³; ésta es la oración de Israel, pues su oración sube hasta el firmamento que está por encima de sus cabezas, y va a posarse sobre la cabeza del Santo, bendito sea, y se convierte en una Corona ['Atarah] para Él¹⁶⁴ [...] pues la oración se posa en él como una Corona [...]. Pues cuando la *Zelota'* y la oración suben a las alturas, entonces ellos¹⁶⁵ murmuran e instigan al *hashmal*¹⁶⁶ contra nues-

tra oración [...]. Y¹⁶⁷ la 'Atarah del Santo, bendito sea, tiene 600.000 parasangas, [de largo] que corresponden a los 600.000 israelitas, y el nombre de la 'Atarah es Sariel¹⁶⁸ [anagrama de Israel] y su valor numérico es «oración un solo padre»¹⁶⁹, pues un Padre único confecciona una 'Atarah con las oraciones, y cuando¹⁷⁰ la Corona [Keter] sube, ellos¹⁷¹ corren y se prosternan y van rápidamente a depositar sus coronas sobre [el firmamento de] 'Aravot, y le confieren la realeza¹⁷². «Y por encima del firmamento que estaba sobre sus cabezas había la semejanza de un trono, con el aspecto de una piedra de zafiro; y sobre la semejanza del trono estaba la semejanza con el aspecto de un hombre.»¹⁷³ Y así las oraciones [y] las Coronas ['Atarah] que suben hasta el trono se parecen a un trono, y el trono está hecho de una piedra de zafiro.

Este pasaje combina casi todos los motivos analizados anteriormente. Sin embargo, introduce también un elemento nuevo e importante: las oraciones, que se transforman en una 'Atarah, suben hasta el Trono divino y «se parecen a un trono». De aquí que las oraciones humanas sean transformadas por su ascensión en un componente del entorno Divino: la Shekhinah, la 'Atarah sobre la cabeza de Dios y «la semejanza de un trono». Como los cabalistas posteriores, este autor asquenazí considera que el culto religioso produce entidades que alcanzan el Reino de Dios y enriquecen el pleroma divino. Esta concepción teúrgica de la oración representa un precedente sumamente importante de la teúrgia cabalística y testimonia una vez más el hecho de que los cabalistas españoles y provenzales no introdujeron innovaciones en su teúrgia, sino que más bien desarrollaron concepciones ya existentes.

El texto citado se puede comparar de manera fructífera con el anónimo *Sefer ha-Navon*, que proviene también de un medio asquenazí¹⁷⁴. El autor de este texto añade varios motivos a los anteriormente analizados, pero especialmente significativas son, sobre todo, las correlaciones entre motivos dispares presentes en esta obra. Este teólogo dice¹⁷⁵: «La 'Ateret de su cabeza, GNZ, tiene 10.000 parasangas; el valor numérico de GNZ es 60, correspondiente a: “Y cuando se asentó, él dijo: Vuelve Señor a las miríadas y miles de Israel”¹⁷⁶. El nombre de la 'Ateret es Israel [...] en el nombre Israel¹⁷⁷, cuyas letras son Israel». El versículo citado de Números es el mismo que había sido utilizado en la *Tosefta Yebamot* para demostrar que debe haber un cierto número de israelitas para hacer posible la habitación de la Shekhinah. Efectivamente, poco después del pasaje citado, el autor escribe¹⁷⁸:

La Corona [*Keter*] [...] es llevada por los espíritus al lado de Metatrón¹⁷⁹, y Metatrón la conjura para que se ponga sobre la cabeza de Dios¹⁸⁰. Por eso la Corona [posee] GNZ miríadas de parasangas, pues está oculta¹⁸¹ y disimulada. Y en los tratados *Baba Kamma* [...] *Sotah* [...] y *Yebamot* [...] se dice: «La *Shekhinah* no habita sobre menos de veintidós mil israelitas, como en el verso: “Y cuando se asentó, él dijo: Vuelve Señor a las miríadas y miles de Israel”». Y la '*Ateret* tiene por nombre Israel.

La función teúrgica de los mandamientos —aumentar la *demut* [la semejanza divina] y guardarse de disminuirla— estaba por tanto directamente ligada al motivo teúrgico de la '*Atarah* en el *Shi'ur Komah*. Efectivamente, la breve alusión a la naturaleza teúrgica de la recitación de ciertas fórmulas litúrgicas referidas anteriormente procedentes del *Midrash Kohen* se ve corroborada por el *Sefer ha-Navon*: «Quien responde «amen a una bendición de la oración, [añade] un nudo a la '*Atarah* de Dios; pues si no hubiera ningún nudo, cada letra, cada palabra de la oración caería de la '*Atarah*»¹⁸². Según este pasaje, la formación de la '*Atarah* comprende dos aspectos: uno es la recitación de las oraciones, y el otro es su enlace por medio de fórmulas litúrgicas como '*amen*, *Barukh Hu*', etc. El papel de estas fórmulas recuerda las descripciones antiguas de la vestimenta divina, que está tejida por medio de las palabras '*az* [entonces]' que se encuentran en la Torá¹⁸³.

Algunos de estos temas están aparentemente relacionados con un importante texto que se encuentra en el *Sefer ha-Hokhmah* de R. Eleazar de Worms¹⁸⁴. Aunque ese texto haya sido publicado y analizado por algunos investigadores¹⁸⁵, sus afinidades con algunas fuentes antiguas se les han escapado. Un pasaje conservado por este maestro asquenazí encierra ya una dimensión teosófica evidente, evocadora de la teosofía cabalística, hecho que ha llamado la atención de los estudiosos:

El lugar de la '*Atarah* está sobre la cabeza del Creador, en [o por medio de] el nombre [divino] de cuarenta y dos letras¹⁸⁶ [...] y cuando la '*Atarah* está sobre la cabeza del Creador, la '*Atarah* es denominada '*Akatriel*, y entonces la Corona está oculta a todos los ángeles sagrados, y está ocultada en 500.000 parasangas¹⁸⁷. [...] De ella dice David: «El que mora en el [lugar] secreto del Altísimo habitará a la sombra del Todopoderoso»¹⁸⁸, a saber¹⁸⁹: «en [o por medio de] la oración¹⁹⁰ del Todopoderoso habitaremos», [...] pues la oración es la '*Zelota*' de Dios, y se

sienta al lado izquierdo de Dios, como una esposa junto al esposo. Y es llamada «hija del Rey», y a veces es llamada *Bat Kol*, según el nombre de su misión. De ella dijo Salomón: «Y 'EHYH, *Shekhinah* 'EZW»¹⁹¹, y el nombre de la *Shekhinah* es «EHYH, y la traducción [aramea] de 'EZW es TRBYH»¹⁹², que deriva de BRTYH [palabra aramea para «su hija»]¹⁹³, pues es llamada hija del Rey, por el nombre de la *Shekhinah* que está con Él ['EZW] en esta casa [...] tiene una *Zelota* llamada 'EZW que es la décima realeza, y ella es el secreto de todos los secretos.

La naturaleza dinámica de la '*Atarah* es aquí manifiesta; alcanza un estatuto especial una vez se ha posado sobre «la cabeza del Creador» —su nombre se convierte entonces en *Keter*, y de ahí '*Akatriel*— y se la considera «oculta». Estos motivos son comparables a concepciones que se encuentran en ciertos textos, algunos de los cuales preceden probablemente al pasaje conservado en el *Sefer ha-Hokhmah* mientras que otros le son contemporáneos. En el texto asquenazí anónimo analizado anteriormente, leemos¹⁹⁴:

La oración de Israel [...] se pone sobre la cabeza del Santo, bendito sea, y se convierte en una '*Atarah* para Él, como se ha dicho: «El que mora en el secreto del Altísimo»¹⁹⁵. «En el secreto» [*ba-seter*] tiene el mismo valor numérico que '*Akatriel*'¹⁹⁶, pues la oración se posa como una corona [*'Atarah*], como está escrito: «Y hay una Corona sobre la cabeza de '*Akatriel*'¹⁹⁷, Señor Dios de Israel».

Este pasaje expone la misma correlación entre *Keter*, '*Atarah*, '*Akatriel* y el motivo del secreto¹⁹⁸. Aquí, la ascensión dinámica de la '*Atarah* y su transformación en una Corona (*Keter*) está igualmente atestiguada. Además, la conexión entre «realeza» y '*Atarah* se repite aquí siguiendo una antigua tradición¹⁹⁹. Pero parece que no son solamente los motivos de la ascensión los que se encuentran en otros textos; el descenso de la oración, es decir, de la Corona, al llamamiento del Rey evoca el pasaje antes citado del texto gnóstico copto²⁰⁰. El texto del *Sefer ha-Nuron* contiene, sin embargo, dos elementos que son característicos de la Cábala: primero, la oración, considerada como la '*Atarah*, es idéntica a «la décima realeza», poniéndose el acento en la palabra «décima», lo que revela la posición de *Malkhut*-Realeza como décima Sefirá²⁰¹; segundo, la oración es considerada como una entidad femenina, la esposa de Dios. El dinamismo de la

'*Atarah*, que es la *Shekhinah* y aparece a la vez en oposición a *Malkhut* y sobre «la cabeza de Dios», evoca la dinámica de la *Shekhinah* en un texto antiguo, donde aparece descrita con estas palabras: «Igual que la *Shekhinah* está abajo, está arriba»²⁰². En el *Bahir*, esta concepción se había aplicado a la presencia de la *Shekhinah* en el dominio pleromático en su totalidad²⁰³.

Antes de dejar el material asquenazí, conviene mencionar que la concepción teúrgica de la oración ascendente se articuló en el célebre *Shir ha-Kavod* como un componente bien conocido de la liturgia del Shabbat: «Que mi alabanza sea una corona para tu cabeza, y que mi oración sea expuesta ante ti como el incienso». La comparación de la oración ascendente con el incienso es al parecer una reelaboración de la idea de que las oraciones son un sustituto de los sacrificios.

La ascensión de la '*Atarah* hacia el lugar más elevado del pleroma divino fue adoptada por la Cábala teosófica. Aunque sea un símbolo clásico de la Sefirá inferior —*Malkhut*—, en ocasiones se describe a la '*Atarah* en su ascenso hasta *Keter*, como hace el autor anónimo cuya visión se conservó en el libro de R. Eleazar de Worms. Ya R. 'Ezra de Gerona comenta el versículo 3, 11 del Cantar de los cantares afirmando que²⁰⁴ «la estructura entera»²⁰⁵ se adherirá, se unirá y subirá hasta '*Eiyn Sof*'. Según este cabalista, ésta es la razón de que «la bendición, la *Kedushah* y la unión, originándose en la “nada del pensamiento”, sean llamadas '*Ateret* y *Keter*»²⁰⁶, afirmación basada en el texto midráshico relativo a la obligatoriedad de las oraciones de Israel y a la colocación de la '*Atarah* sobre «la cabeza de Dios»²⁰⁷. R. 'Ezra cita en otra parte las concepciones de la '*Atarah* del *Midrash Tanhuma* y del *Shi'ur Komah*²⁰⁸, de manera que podemos suponer que la literatura clásica relevante que se refiere a esta problemática era conocida por este antiguo cabalista. Éste afirma la necesidad de recitar las oraciones para atraer los influjos descendentes sobre las Sefirot, pero, al mismo tiempo, para unir éstas con el '*Eiyn Sof* provocando la ascensión de la '*Atarah* con la estructura entera de las Sefirot inferiores²⁰⁹. Un cabalista tardío resumió esta concepción en los siguientes términos: «Aunque esté situada bajo [las otras Sefirot], a veces sube hasta '*Eiyn Sof* y se convierte en una '*Atarah* sobre su cabeza, y por esta razón se le llama '*Atarah*»²¹⁰.

Según un cabalista anónimo del siglo XIV²¹¹, la enumeración de las diez Sefirot comienza por²¹² «la '*Atarah*, para hacerte saber que ella es también

Keter, y si das la vuelta a las Sefirot, entonces *Malkhut* será la primera [...], pues no tienen ni comienzo ni fin, siendo “el principio²¹³ del pensamiento el final de la acción”».

Resumamos lo expuesto hasta aquí. En una serie de textos que preceden a la *Cábala* histórica, encontramos elementos teúrgicos que se refieren a una entidad presentada como una parte del mundo pleromático, la '*Atarah*'. Este tipo particular de teúrgia está próximo a la teúrgia cabalística analizada anteriormente, que trata de «hacer» el pleroma más que de fortalecerlo. Ya en un texto anterior, citado en la obra de R. Eleazar de Worms, podemos advertir la adición de motivos teosóficos específicamente cabalísticos. Supongo por tanto que la concepción teúrgica más tardía de «hacer a Dios» es esencialmente una continuación del pensamiento teúrgico antiguo. La similitud entre el tratamiento asquenazí y cabalístico de la relación '*Atarah-Keter* demuestra la existencia de fuentes comunes, que prolongan tradiciones todavía más antiguas.

El proceso de creación de la '*Atarah* mediante la oración, su ascensión y su colocación sobre la cabeza de Dios equivalen a la coronación del rey. Esta instauración por medio del ritual evoca de manera manifiesta la interconexión antigua entre ritual y realeza. Por consiguiente, la *Cábala* puede ser considerada no sólo como el cultivo del jardín, sino también como el cultivo del jardinero. Si el simbolismo del Líbano atañe a la faceta inferior de la Divinidad, el de la '*Atarah* pertenece a su aspecto más elevado. El campo donde se ejerce la acción humana se amplía, pues, más allá de las manifestaciones divinas que rigen los mundos creados y alcanza los niveles más recónditos de la Divinidad. Sin embargo, mientras que las manifestaciones inferiores son estructuradas o «hechas» por el ritual, las que están situadas más arriba son «adornadas» por la adición de una o varias coronas; una vez más, esos ornamentos proceden de la ascensión de una potencia divina inferior: la '*Atarah*.

IV. El llanto teúrgico

Como vimos anteriormente en el *Midrash Hashkem*, las lágrimas del hombre desencadenan una respuesta divina semejante. En la *Cábala* luriánica, esta concepción midráshica fue reelaborada como una actividad

plenamente teúrgica, destinada a desencadenar cierto proceso en el mundo divino. En su libro titulado *Zohar ha-Rakia*²¹⁴, R. Ḥayyim Vital interpreta las palabras talmúdicas «las puertas de las lágrimas no se han cerrado»²¹⁵ de la forma que sigue: «Pues el hombre inferior es la imagen de la forma celestial²¹⁶ y su boca es como la boca de la [forma] celestial y sus ojos con como los ojos de la [forma] celestial; [así] cuando se mueven abajo, se mueven [también] arriba».

Por otra parte, este cabalista distingue entre el estatuto inferior de la boca, de donde procede la oración y que corresponde a la Sefirá *Binah*, y el llanto, que corresponde a la Sefirá *Hokhmah*²¹⁷: «Cuando el hombre llora, debe tener la intención de suavizar las fuerzas del juicio [...] y las conchas»²¹⁸. Esta teúrgia simpatética, aquí presentada en términos generales, se vuelve mucho más concreta en un sermón de Vital²¹⁹. Después de la afirmación habitual de que «todo lo que sucede entre las [potencias] celestiales es obra de las [entidades] inferiores, y el hombre de abajo desplaza por sus actos a todos los ejércitos de las alturas para lo mejor o para lo peor», continúa²²⁰:

Quando alguien llora y vierte lágrimas por [la muerte de] un hombre justo, provoca también una efusión de lágrimas arriba, y como vemos que se ha dicho, por decirlo así, de [el propio] Dios: «El Señor Dios de los ejércitos, llamará a las lágrimas y el duelo, etc.»²²¹, [o]: «Mi alma llorará en secreto»²²², etc., o, como está escrito: «¡Oh! Si mi cabeza se hiciese aguas [y mis ojos una fuente de lágrimas]»²²³; es decir: que anhelo la acción de los [seres] inferiores, pues sus lágrimas abajo hacen que «mi cabeza se haga aguas, y mis ojos, una fuente de lágrimas». Que ellos actúen así, y de este modo yo también podré llorar por mis muertos.

Dios espera, pues, que la actividad humana le haga entrar en acción. Lejos de ser parte de una teosofía mecanicista que trata de procesos intrasferóticos, como fue presentada por Vital en el *Zohar ha-Rakia'*, la actividad humana se presenta aquí como parte de una difundida costumbre, o ritual, que consiste en llorar la muerte de un Justo. En contraste con la presentación anterior del llanto, que debe estar dirigido hacia una fuerza específica en el pleroma divino —y es, por tanto, un acto cabalístico—, Vital subraya en su sermón que «no hay ninguna necesidad de que el que llora sea un [hombre] justo y honrado, pues cualquiera que derrama [lágrimas] provoca eso, [...] aunque el que llora forme [parte del] vulgo»²²⁴.

De este modo, la eficacia de las lágrimas no está fundada en el conocimiento de una gnosis esotérica, sino en la proximidad de Dios a los «corazones rotos»²²⁵. El centro de la actividad humana se presenta, en una obra popular, como la vida emocional más que como una actividad teosófico-teúrgica complicada; por este hecho, asistimos al paso de la teúrgia elitista, característica de la Cábala luriánica, a una forma de teúrgia popular, característica luego del misticismo hasídico. Para este último, la afinidad entre el hombre y Dios no se basa tanto en una semejanza estructural —en el *Zohar ha-Rakia'* se menciona la forma celestial— como en la proximidad entre los procesos emocionales de abajo y de arriba. Gracias a este cambio, se facilitó la difusión de la Cábala entre las masas. El antropopatismo, más que el antropomorfismo, es la clave que permite comprender la transformación de la teosofía en una teología mística²²⁶. En otras palabras, en lugar de una «participación mística» del cabalista en la vida divina, asistimos ahora a una «participación mística» de la Divinidad en la vida humana. Sólo la atenuación de la importancia de la jerarquía teosófica compleja y de sus correlaciones con la estructura del cuerpo humano abre una nueva vía al misticismo judío, por la cual puede introducirse lo espiritual en el fuero interno y ser así puesto de relieve. Sin embargo, el elemento teúrgico no fue rechazado, como en la Cábala extática, sino traspuesto a un plano espiritual y emotivo²²⁷.

Capítulo 9

La hermenéutica cabalística

Uno de los aspectos más olvidados del pensamiento cabalístico es su hermenéutica. La investigación moderna ha formulado únicamente algunos conceptos generales en lo que se refiere al simbolismo cabalístico, pero ha descuidado la problemática que plantea la aparición de métodos cabalísticos de interpretación y ha ignorado la complejidad de la relación entre el cabalista en tanto que intérprete y el texto divino. En la primera parte de este capítulo, propondremos un análisis preliminar de algunas cuestiones relativas al simbolismo cabalístico; en la segunda, estudiaremos la naturaleza experiencial del planteamiento cabalístico del texto interpretado. Un problema particularmente interesante ligado a éste, como es la aparición de métodos hermenéuticos relativamente elaborados entre los cabalistas extáticos (como R. Abraham Abulafia, el autor anónimo del *Sefer ha-Zeruf*, y R. Isaac de Acre), y entre los cabalistas teósofos (como el autor del *Zohar*, R. Moisés de León, R. Yosef Gikatilla, R. Yosef de Hamadán y R. Bahya ben Acher), será objeto de un estudio independiente.

I. El estatuto del símbolo en la Cábala

A. La naturaleza del simbolismo cabalístico

Uno de los axiomas centrales de los estudios modernos de la Cábala es la importancia suprema de la concepción simbólica para la comprensión de este tipo de misticismo judío. En un breve ensayo sobre la Cábala, Scholem afirma que «la *Weltanschauung* simbólica de la Cábala en todas sus formas» es uno de sus componentes básicos¹. Este enunciado, formulado ya en 1936, fue retomado en todos los análisis posteriores sobre el papel del simbolismo en la Cábala. El único estudio dedicado a esta cuestión, un trabajo de Tishby, no hace sino reforzar el punto de vista

de Scholem: «No existe ningún tema tratado en la literatura cabalística que no esté ligado de una manera o de otra al simbolismo, y todos los cabalistas sin excepción empleaban símbolos cuando expresaban sus ideas»². Estos enunciados tajantes, proferidos en términos categóricos, revelan un acuerdo sorprendente en cuanto al problema del simbolismo cabalístico, acuerdo que no se encuentra en lo que se refiere a cualquier otro tema importante en este ámbito. Sin embargo, estas afirmaciones no han sido ni verificadas ni demostradas por los eruditos mencionados o por sus discípulos. Me gustaría, pues, reflexionar sobre la exactitud de los «resultados» de esas dos figuras eminentes de los estudios modernos de la Cábala.

El carácter central de la expresión simbólica es evidente e indudable únicamente en la Cábala teosófica, cuya obra principal es el libro del *Zohar*. Sin embargo, en lo que se refiere a otros tipos de Cábala, el papel del simbolismo es bastante problemático. Comencemos por tratar este problema tal como se encuentra en la Cábala extática. En las voluminosas y numerosas obras de R. Abraham Abulafia, el simbolismo, tal como ha sido definido por Scholem y Tishby³, está totalmente ausente. Existen al menos dos razones para ello. La primera es que Abulafia sólo se preocupaba de lograr diversos estados de conciencia mística, fueran estados de revelación o de unión. Expresaba los primeros por medio de formas alegóricas que se pueden descifrar fácilmente con ayuda de la terminología aristotélica; las experiencias de unión mística, que requieren una expresión simbólica, se describían igualmente en forma alegórica. La segunda razón de la ausencia de simbolismo en los escritos de Abulafia es su particular teología, que difiere claramente de la Cábala teosófica. Abulafia no admitía la teosofía en general, e incluso ninguna forma clásica de teosofía cabalística; rechazaba también las concepciones demonológicas ampliamente adoptadas por los demás cabalistas. Como éstos eran los dos dominios principales representados por el simbolismo cabalístico, la gran masa de símbolos devino irrelevante para su pensamiento.

Sin embargo, la indiferencia de Abulafia e incluso, como veremos, su rechazo del simbolismo, forma parte de una tendencia más amplia de la Cábala, que comprende el *Comentario sobre el Sefer Yeẓirah* de R. Barukh Togarmi, los fragmentos de una obra similar de R. Isaac Bedershi, las primeras obras cabalísticas de R. Moisés de León y de R. Yosef Gikatilla, así como algunos estratos primitivos del *Midrash ha-Ne'elam*, por no mencionar más que algunas obras surgidas de esta escuela. Esta Cábala lin-

güística, cuya afinidad con la de Abraham Abulafia es manifiesta, no compartía la concepción teosófica de los cabalistas contemporáneos y, en principio, el simbolismo era en ella o bien marginal, o bien, a veces, irrelevante. Las únicas excepciones importantes son las obras de R. Isaac de Acre, que compartía con los cabalistas extáticos un interés profundo respecto de las experiencias paranormales y la práctica de las técnicas místicas, y que estaba, al mismo tiempo, profundamente interesado por la gran diversidad del simbolismo cabalístico que florecía entonces en España.

Una lectura de los tratados cabalísticos escritos bajo la influencia dominante de Abulafia revela una misma indiferencia hacia la expresión simbólica propia de la Cábala teosófica; obras como el *Sefer ha-Zenúf*, el *Sha'arey Zedek*, el *Ner 'Elohim*, y, más tarde, el *Sullam ha-'Aliyah* de R. Yehudah Albotini demuestran que Abulafia no era el único cabalista que compuso tratados cabalísticos importantes sin un empleo significativo del lenguaje simbólico. Además, parece que el complejo simbolismo de la Cábala teosófica era objeto de burla a ojos de Abulafia. En su *'Imrey Shefer* afirma que los teósofos⁴

pretenden que han recibido de los profetas y los sabios la tradición de que hay diez Sefirot [...] y designan cada Sefirá por un nombre, siendo algunos homónimos⁵, y otros nombres propios. Y cuando se les pide [que los expliquen], aquellos que los conocen son incapaces de decir lo que son esas Sefirot, y a qué [clase de] entidad se refieren esos nombres [...] y sus nombres [es decir, los de las Sefirot] son bien conocidos en sus libros, pero se muestran muy perplejos en lo que les concierne.

El objetivo principal de la crítica de Abulafia es la teosofía cabalística: la creencia en la existencia de diez potencias divinas, designadas por una plétora de nombres, es decir, de símbolos. Sin embargo, descubrimos también de paso su crítica de los numerosos símbolos atribuidos a entidades cuya esencia no es captada por los propios cabalistas. Efectivamente, Abulafia parece haber percibido aquí el problema central de la Cábala teosófica: en agudo contraste con la filosofía, ese tipo de Cábala era incapaz de definir la naturaleza precisa de su jerarquía emanativa, o no se preocupaba por las definiciones exactas; de este modo, los símbolos reemplazaban a las definiciones precisas. Para un cabalista cuya teología estaba influida de manera decisiva por el pensamiento de Maimónides, co-

mo era el caso de Abulafia, las formulaciones ambiguas eran una manifestación, no de lo inexpressable del objeto, sino de la falta de claridad por parte del sujeto pensante. Para Abulafia, la multiplicidad de los nombres o de los símbolos es un síntoma de perplejidad intelectual. En un caso al menos, no sólo Abulafia se abstuvo de utilizar símbolos, sino que criticó abiertamente su empleo como signo de falta de discernimiento. Según otro importante texto de la Cábala extática, incluso la concentración en un nombre particular es nefasta para el desarrollo espiritual del místico. El maestro anónimo del autor del *Sha'arey Zedek* enseñaba a su discípulo:

Que se desvanezca todo. Él acostumbraba a decirme: «Hijo mío, no debes detenerte en ninguna forma finita, aunque sea del orden más elevado. Mucho mejor es el “camino de los nombres”. Cuanto menos comprensibles sean, más elevado será su orden, hasta que llegues a la acción de una fuerza que no está ya bajo tu control, sino que son más bien tu razón y tu pensamiento los que están bajo su control»⁶.

Como sabemos, los símbolos tienen por función ayudar a percibir lo que es difícil de comprender. El símbolo es, pues, mucho más comprensible que la entidad o los propios procesos simbólicos. En efecto, la Cábala teosófica considera la naturaleza del símbolo precisamente de esta manera. En la Cábala extática, ningún grupo de símbolos puede ayudar a obtener una mejor comprensión de temas elevados. Efectivamente, la desaparición de toda expresión limitada, oral o escrita, constituye un paso necesario hacia la experiencia mística, considerada aquí como la posesión del intelecto humano por la Divinidad, pues la forma limitada no permite a las entidades situadas en un plano superior hacerse transparentes en nuestra esfera humana, sino que, por el contrario, oscurece la posibilidad de habitación de lo espiritual en lo finito. La Cábala teosófica emplea símbolos como método para alcanzar la gnosis, de otra manera inaccesible, de dinámicas más elevadas⁷; la Cábala extática se esfuerza por alcanzar una experiencia de la Divinidad. Para ella, los símbolos pueden convertirse fácilmente en un obstáculo al anhelo místico del contacto con la Divinidad, o, como dijo en una ocasión Natán Rotenstreich, «el simbolismo, por una parte, y la negación de la unión mística y del panteísmo, por otra, parecen ser dos ejes correlacionados, que incluyen respectivamente, como si dijéramos, los componentes epistemológicos y

ontológicos de la obra interpretativa de Scholem⁸. Efectivamente, éstos eran los ejes principales de la interpretación de Scholem; sin embargo, constituyen una apreciación unilateral de los fenómenos cabalísticos. Una formulación más adecuada insistiría en el hecho de que los dos ejes de la Cábala son, por una parte, el simbolismo, que está ligado a experiencias no unitivas, y, por otra, las experiencias unitivas, que están ligadas a un lenguaje no simbólico.

Así, cuando el punto de mira de la Cábala apunta a procesos psicológicos, o cuando su teología está orientada hacia la filosofía más que hacia la teosofía, el papel del símbolo se reduce radicalmente o, como en el caso de Abulafia, desaparece por completo. Otro ejemplo pertinente es el de un contemporáneo de más edad que Abulafia, R. Isaac ibn Latif: aunque su teología sea fundamentalmente neoplatónica —por contraste con la concepción aristotélica de Abulafia— y se incline más hacia un modo de expresión alusivo, su concepción estática de la Divinidad le mantiene alejado de todo simbolismo dinámico, estando su lenguaje más cerca de la alegoría que del simbolismo. Lo mismo sucede con un tratado de principios del siglo XIV, el *Masoret ha-Berit*, de R. David ben. Abraham ha-Lavan⁹. Más tarde, cuando emergió el misticismo hasídico atenuando la complejidad de la teosofía luriánica, su concentración en la psicología dio lugar a una disminución manifiesta del papel del simbolismo cabalístico clásico. Estos ejemplos deberían bastar para restringir el alcance de los enunciados de Scholem y Tishby en cuanto a la importancia del simbolismo en la Cábala.

Como hemos visto, la Cábala extática evitó utilizar el simbolismo en el sentido en que lo empleaba la Cábala teosófica, pues para sus objetivos particulares le resultaba superfluo. El simbolismo teosófico fue luego reinterpretado en un sentido antropológico, como hemos indicado antes¹⁰; este proceso puede ser considerado como una psicologización de la teosofía. A veces, Abraham Abulafia concebía las Sefirot como intelectos separados, una fórmula explícitamente filosófica y una concepción que difumina la dinámica de las Sefirot y atenúa substancialmente su condición divina. El valor simbólico de los términos que se refieren a las Sefirot quedaba así completamente anulado.

Otra gran tendencia emplea los símbolos clásicos de la Cábala teosófica de forma incompatible con su misma naturaleza de símbolos: me refiero a la concepción mágica de la influencia humana en el dominio se-

firótico. Según R. Yohanan Alemanno, las Sefirot son intelectos sobreseparados¹¹; citaremos aquí su concepción de la forma en que el hombre puede activar ese mundo sefirótico superior:

Los cabalistas creen que Moisés, la paz sea con él, tenía un conocimiento preciso del mundo espiritual, que es denominado mundo de las Sefirot y mundo de los nombres divinos o también mundo de las letras. Moisés sabía cómo dirigir sus pensamientos y sus oraciones a fin de restaurar el influjo divino, lo que los cabalistas llaman «canales»; la acción de Moisés incitaba a los canales a abrirse sobre el mundo de abajo conforme a su voluntad. Por medio de este influjo, creaba todo lo que deseaba, igual que Dios creó el mundo por medio de diversas emanaciones. En cualquier momento en que deseara realizar signos y maravillas, Moisés rezaba y pronunciaba nombres divinos, palabras y hacía meditaciones, hasta que conseguía intensificar esas emanaciones. Las emanaciones descendían entonces al mundo y creaban nuevas cosas sobrenaturales. Gracias a esto, Moisés hendió el mar, abrió la tierra y otras cosas semejantes¹².

Con Alemanno, las Sefirot se convirtieron en una superestructura más o menos mecánica que podía ser manipulada de forma precisa por un archimago experto. Moisés era un gran conocedor de las complejidades de ese mundo, sabía exactamente cómo dirigir su oración, cómo invocar los nombres divinos y de qué forma dirigir sus pensamientos para realizar sus objetivos históricos. Aunque las letras, los nombres divinos y la oración puedan ser idénticos a los símbolos teosóficos, su papel se transformó radicalmente. No eran ya un *modus cognoscendi*, un medio para sondear los procesos recónditos, ocultos, de la estructura intradivina, sino los componentes vitales de un *modus operandi*; fue sólo porque las Sefirot dejaron de ser entidades incognoscibles, únicamente accesibles mediante símbolos, por lo que se convirtieron en instrumentos en las manos de Moisés. Vale la pena señalar la descripción que se hace de Moisés: se dice que tenía «un conocimiento preciso del mundo espiritual». De ese conocimiento preciso formaba parte su ciencia de la relación singular entre una expresión particular, una letra o un nombre divino, y una cierta Sefirá. Su relación no es esencialmente simbólica, sino más bien de orden sustantivo; las palabras justas manipularán directamente a una Sefirá particular, lo que producirá a su vez el efecto deseado en el mundo inferior. La fase de aprendizaje del valor simbólico de las palabras, de reflexión so-

bre lo que simbolizan, o sobre la manera en que reflejan esencias ocultas, era una parte integrante de las etapas precedentes de la Cábala. Pasamos de un mundo de contemplativos y de teúrgos preocupados por la armonía divina a un universo de magos cabalistas para los que el conocimiento del mecanismo celestial no es sino un medio para objetivos más prácticos. El autómatas sefirótico es ahora activado de manera eficaz por el técnico consumado; la carga simbólica del lenguaje se transforma en una especie de orden casi matemático. El simbolismo cabalístico se transformó así —o volvió a ser, tal vez— un lenguaje mágico de encantamiento. Podemos, pues, añadir la «magnificación» de los símbolos a su «psicologización» como parte del proceso por el que su valor simbólico, tal como floreció en la Cábala teosófica, se vio socavado.

Me gustaría proponer un intento de explicación de la distribución del interés por el simbolismo entre la Cábala teosófica, por una parte, y la Cábala mágica y extática, así como el hasidismo, por otra. El simbolismo se vuelve preeminente en todas partes donde se realiza un intento de explicar la realidad exterior: Dios, el mal, la naturaleza de la Torá, de la historia o del cosmos en general. El centro de la significación religiosa se sitúa en procesos y entidades relativamente objetivos, y esta significación como tal es compartida por cierto sector de una comunidad religiosa. La reestructuración simbólica de la realidad exterior permite la emergencia de lo que John E. Smith ha denominado con pertinencia «una unidad de experiencia transindividual»¹³. No es sorprendente que el *Zohar*, la fuente más importante del «simbolismo objetivo», se convirtiera así en una obra canónica: establecía un nivel de experiencia suplementario, compartido por muchos individuos en tanto que miembros de una comunidad religiosa. Ésa es la clave de la revitalización de la espiritualidad judía realizada por la difusión del *Zohar* en sus diversas interpretaciones.

Por emplear otra fórmula de Smith, la Cábala extática se preocupaba esencialmente por lo que hace el individuo con su propia «soledad»¹⁴. Los tratados de esta rama de la Cábala describen las técnicas que apuntan a la realización de experiencias místicas mucho más que a describir esas experiencias. Desde sus inicios, la Cábala extática fue un saber elitista y lo ha seguido siendo hasta ahora, señalando la vía que unos pocos pueden seguir para su propia perfección espiritual más que los medios de restauración de la armonía divina. La técnica propuesta no implica expresiones

simbólicas ni sus escritos pretendían proporcionar confesiones detalladas de experiencias místicas, inefables o difíciles de transmitir.

Ilustremos brevemente esta dicotomía de la actitud cabalística frente al simbolismo. Según Scholem, «los primeros cabalistas no interpretaron jamás el Cantar de los cantares como un diálogo entre Dios y el alma, es decir, una descripción alegórica de la vía que lleva a la *unio mystica*»¹⁵. Frente a esta «ausencia» de interpretación alegórica del Cantar de los cantares, la Cábala teosófica abunda en interpretaciones simbólicas de ese texto. En las obras de R. 'Ezra de Gerona, los reiterados análisis zoháricos del Cantar, el comentario de R. Isaac ibn Avi Sahu-lah y otros, el punto de mira de esas interpretaciones son los procesos teosóficos que se producen entre las dos Sefirot inferiores: *Tiferet*, simbolizada por el esposo, y *Malkhut*, simbolizada por la esposa. Por consiguiente, la descripción bíblica y el amor humano reflejan ambos, o simbolizan, acontecimientos que se desarrollan en el interior de la estructura intradivina. Ésa es efectivamente la tendencia principal de la percepción cabalística del Cantar de los cantares y, hablando en líneas generales, Scholem tiene razón.

Sin embargo, la interpretación alegórica del Cantar no está totalmente ausente, pues aparece en la Cábala extática. Para Abraham Abulafia, «el Cantar de los cantares es solamente una alegoría para la *Knesset Yisrael* y Dios [...] y el amor humano no se une con el amor divino, salvo después de un largo estudio y después de la comprensión de la sabiduría y la recepción de la profecía»¹⁶. En este contexto, *Knesset Yisrael* no es la comunidad transpersonal de Israel, como en los textos midráshicos y talmúdicos, ni el símbolo de la última Sefirá, *Malkhut*, como en la Cábala teosófica, sino, como dice el propio Abulafia¹⁷: «El secreto de *Knesset Yisrael* es [...] *Knesset I-SAR-EL*, pues el hombre perfecto¹⁸ lo reúne todo y es denominado comunidad [*Knesset*] de Jacob». El Cantar de los cantares se convierte, pues, en una alegoría del intelecto humano y de su unión con Dios. El centro de la Cábala extática es el hombre perfecto, a saber, el intelecto perfecto que experimenta una unión mística con el intelecto celestial. Este proceso es percibido directamente por el individuo, que no tiene necesidad de símbolos para describirlo. En la Cábala teosófica, el punto de mira es un proceso que no se puede describir de manera precisa, como tampoco puede ser directamente percibido; el proceso teosófico, por objetivo que pueda ser, se sitúa más allá de la plena aprehensión

humana y por tanto sólo se puede reflejar por medio del lenguaje simbólico. Por medio de su simbolismo, la Cábala teosófica funciona como una ideología de la unificación; la Cábala extática, orientada hacia el individuo aislado, no se preocupa por la estructura social, lo mismo que no se siente concernida por la estructura sacrosanta de la Escritura, y pone el acento sobre un tipo de misticismo relativamente escapista.

El hasidismo representa una interesante combinación de la tendencia individualista de la Cábala extática, con su énfasis en la *devekut*, y la Cábala teosófica, con su acento en la importancia de los mandamientos como medio central, aunque no exclusivo, para alcanzar la experiencia unitiva. El hasid tiene en común con el grupo social una unificación ritual y religiosa que está, sin embargo, saturada de un elemento de transcendencia que permite la realización de una experiencia de unión singularmente individual. Las etapas iniciales de la vía mística en el hasidismo implicaban a veces también un cierto significado simbólico; sin embargo, según varios maestros hasídicos, las *kavvanot* luriánicas, es decir, los referentes simbólicos de las Sefirot o las configuraciones divinas, deben ser respetuosamente rechazadas, al menos en lo que atañe a la gran masa de los hasidim¹⁹. En cuanto a la etapa final del misticismo hasídico, la unión con la Divinidad se expresó mediante metáforas como la gota de agua y el océano, el engullimiento²⁰, etc., sin ningún empleo significativo del simbolismo²¹. El hasidismo, preocupado sobre todo por el encuentro místico —el «acontecimiento», en el lenguaje de Joshua Heschel—, minimizó el simbolismo, tan importante en la evaluación cabalística del «proceso»: la conciencia profundizada de la estructura teosófica que debe acompañar al cumplimiento de los mandamientos, que «sucede regularmente según un modelo relativamente permanente»²².

Examinemos una razón decisiva del rechazo del simbolismo por la Cábala extática. Mucho más que la Cábala teosófica, esta forma de misticismo subrayaba la existencia de una sima entre el espíritu y la materia: proponiéndose como objetivo la liberación de los lazos de la corporalidad, la Cábala extática buscaba los medios de cortar la conexión entre el alma humana y el cuerpo; en tanto que realidad corporal, el cuerpo humano no puede servir aquí de punto de partida a las meditaciones metafísicas²³; en cambio, la Cábala teosófica concebía la estructura específica del cuerpo como un símbolo potente del dominio sefirótico, y su contemplación constituía un importante medio para sondear la estructura re-

cóndita de la Divinidad. Aunque este tipo de Cábala reconocía la diferencia profunda existente entre lo humano y lo divino, para ella estas dos entidades comparten una estructura común, de manera que el hombre como símbolo permite al místico un ascenso más allá del mundo material. En otras palabras, en el pensamiento teosófico, el antagonismo entre los dos niveles diferentes de la realidad está atenuado por la existencia de una estructura común encarnada en modalidades variadas en esos dos planos²⁴. Esta distinción entre las actitudes hacia la corporalidad de la Cábala teosófica y la Cábala extática se refleja en sus percepciones de la relación entre los niveles exotérico y esotérico del texto. Según un enunciado, cuyo autor es probablemente Abraham Abulafia, «la maldición del [significado] obvio es la bendición del significado oculto, y la maldición del [significado] oculto es la bendición del [significado] obvio»²⁵. Esta antinomia entre el sentido obvio y el sentido oculto está ilustrada con pertinencia en una obra anónima escrita por un autor perteneciente al círculo de Abulafia²⁶:

Y las fuerzas severas de la izquierda serán disminuidas, ellas que son llamadas deseo malvado²⁷ y la izquierda, y Samael, y Satanás, y Ángel de la muerte, y Serpiente. Todos ellos serán enviados lejos de ti, así como todas sus fuerzas de piedra, pues se ha dicho: «Y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra»²⁸; y sus fuerzas se someterán a las fuerzas divinas intelectuales, pues se ha dicho: «Y os daré un corazón de carne»²⁹. [Entonces] vuestros ojos se abrirán para examinar esos asuntos divinos, los más profundos y los intermedios, no [esas fuerzas pertenecientes a] las conchas. Y cuando alcancéis [ese] grado, entonces estaréis purificados de la suciedad corporal y del pensamiento de los sentidos, y la fuerza intelectual no estará mezclada, en ninguna medida, ni grande ni pequeña, con los sentidos, salvo en la medida en que los sentidos [sirvan] de receptáculo para recibir lo que es [concebido] en ellos.

Según este cabalista, hay tres niveles de significado en la Torá: el significado literal, el significado alegórico³⁰, que es el intermedio, y el significado «divino» o «profundo». El autor del *Sefer ha-Zeruf* consideraba el significado literal absolutamente negativo, a semejanza de Abulafia, o incluso demoníaco, como aquí; no es sorprendente que la hermenéutica de Abulafia culmine en una exégesis destructora del texto, que recae sobre letras separadas comprendidas como nombres divinos.

La hermenéutica de la Cábala teosófica refleja una antropología diferente. Igual que el cuerpo humano refleja la teosofía más elevada, así el significado obvio del texto; ni el cuerpo ni el texto tienen que ser destruidos para que se alcance el conocimiento esotérico último: son los puntos de partida de la contemplación, una materia que debe ser penetrada sin anular su estructura fundamental. Para el cabalista teósofo, la unidad fundamental no es la letra monádica, liberada de sus lazos con el texto canónico, sino la palabra, que permanece generalmente intacta mientras su significado esotérico hace alusión a una hipóstasis divina. Aunque se refiera a una entidad superior, la palabra aislada sigue formando parte de la sentencia básica, que es interpretada *in toto* como el símbolo de un proceso. Por contraste con la monadización, la simbolización se refiere más al texto canónico, tal como ha sido recibido por la tradición. La Cábala exótica prescribe técnicas místicas para la realización de la perfección del individuo, que deben ser empleadas en un total aislamiento; la Cábala teosófica subraya el papel de la comunidad como unidad capaz de actuar según una vía orientada hacia el otro en beneficio de la Divinidad, más que para el propio bienestar de los hombres. El *Zohar* contemplaba un círculo de cabalistas; la Cábala luriánica era enseñada a un grupo; para esos enfoques sociales, el texto, a pesar de su transfiguración simbólica, se debe conservar. La significación literal es entonces patrimonio del vulgo, mientras que la significación esotérica se convierte en privilegio de unos pocos. El *Zohar*, escrito en un estilo literario especial, estuvo destinado desde el principio a un doble auditorio: el judío ordinario interesado por una comprensión más estimulante del texto, y el pequeño número de aquellos que buscan su sentido esotérico. Al contrario, la Cábala extática, sobre todo las obras de Abulafia, prefería un estilo sumamente complicado, casi ininteligible para los no iniciados. Las diferencias entre estas dos escuelas cabalísticas en lo que concierne a la hermenéutica, la antropología y el estilo literario son muy significativas y pueden resumirse como un intento, en la Cábala teosófica, de trascender el significado literal, lo corpóreo y el grupo social sin anular su importancia como tal, mientras que la Cábala extática vivía con ellos en un estado de gran tensión, que culminó en ocasiones en un intento de desintegrarlos.

Este análisis pone de manifiesto el hecho de que el simbolismo tuvo el favor de la Cábala teosófica. Pero incluso este enunciado debe ser ma-

tizado por un análisis más estricto de la expresión simbólica y otras formas religiosas esenciales en dicha forma de Cábala. Examinemos sucintamente la relación entre simbolismo y teúrgia; este problema, que ya hemos tratado³¹, merece un estudio complementario.

Un tema notable del simbolismo judío exige cierta clarificación. Desde los tiempos bíblicos, la relación entre Israel y Dios se describe como la relación entre una mujer y su esposo. En tanto que Israel, o la *Knesset Yisrael*, fue considerado una entidad en relación con otra, la experiencia mística del individuo no se mencionó en las fuentes judías³². Los encuentros místicos entre el gran sacerdote y Dios en el Santo de los Santos no se describían nunca en términos sexuales o eróticos³³. El simbolismo masculino para Dios y el simbolismo femenino para el místico aparecen en la Cábala extática, donde lo femenino representa el alma humana individual o intelecto, en su relación con el Intelecto agente o Dios, considerado masculino³⁴. La Cábala teosófica utiliza igualmente este tipo de simbolismo; sin embargo, en esta forma de Cábala, encontramos también una serie de análisis en los que el simbolismo se invierte. La potencia divina inferior, la *Shekhinah*, tiene un papel femenino en su relación con el *Zaddik*, el Justo, que desempeña un papel masculino. Esta concepción se expresa con frecuencia en el *Zohar*, aunque no sea enteramente nueva; se hace alusión a ella en el Midrash, y en R. Moisés de Burgos en relación con una descripción de Moisés en la Biblia como el «hombre de Dios» («hombre», en hebreo *'ish*, que significa también «esposo»). Según esos textos, Moisés es el «hombre», a saber, el esposo de *Elohim*, símbolo de la *Shekhinah*. Sin embargo, en el *Zohar*, esas leves alusiones fueron amplificadas y extendidas a los Justos en general.

Esos dos modelos diferentes de simbolismo revelan percepciones distintas de la relación erótica entre la Divinidad y el hombre. La noción del Justo considerado como masculino en su relación con la *Shekhinah* era parte de un enfoque activo, que pone el acento en la operación teúrgica; la percepción del místico como femenino en la Cábala extática constituye una parte de su *Weltanschauung* filosófica, cuyos objetivos son la meditación y la unión intelectual con Dios. Esta teología, influida por el pensamiento de Maimónides, no permite ningún cambio en la Divinidad y considera su representación como una inimaginable potencia femenina pasiva. El éxtasis es pues la invasión de lo humano por lo divino, que está siempre presente en la realidad, estando el encuentro con él condicio-

nado solamente por la preparación del hombre y su apertura a lo divino. Aunque la Cábala extática insistiera en un enfoque activo de la experiencia mística por su prescripción de técnicas místicas, en el mismo momento de la experiencia esta actitud activa es eliminada y sustituida por un estado de pasividad³⁵. El incremento de la actitud activa en la Cábala teosófica entrañó importantes repercusiones sobre la situación del simbolismo; cuanto mayor era el papel de la teúrgia, más problemático se volvía el papel del simbolismo. La relación mítica entre el hombre justo y la *Shekhinah* fue amplificada a expensas de la percepción simbólica de esta manifestación divina³⁶. Por consiguiente, podemos concluir que temas religiosos, como el éxtasis, la magia y la teúrgia, debilitaron el papel central del simbolismo en ciertos sistemas cabalísticos.

Examinaremos ahora el florecimiento del simbolismo de la Cábala teosófica en su contexto histórico.

B. El florecimiento del simbolismo cabalístico

El florecimiento del simbolismo cabalístico puede situarse definitivamente en las dos últimas décadas del siglo XIII: su lugar privilegiado fue Castilla. Sin embargo, durante los cien años anteriores, aparecieron símbolos teosóficos en la mayor parte de la literatura cabalística elaborada en Provenza y Cataluña. Aunque sirva de modo de expresión importante para la mayoría de los cabalistas anteriores, el simbolismo se empleó de una forma particular en esta época. En los documentos cabalísticos más antiguos, los símbolos son relativamente raros, y la relación entre un símbolo y el objeto simbolizado es relativamente estable. Parece que esta conexión pertenece a una tradición antigua, transmitida en círculos cerrados. Un examen del simbolismo tal como se expresa en las obras cabalísticas escritas en Cataluña desde finales del siglo XIII, que incorporan ciertas tradiciones procedentes de Naḥmánides y de sus fuentes, revela un esfuerzo notable por elucidar el significado simbólico «preciso» de una palabra o de una expresión. A veces, se refieren controversias entre los discípulos de Naḥmánides que tratan de cuestiones tales como si la palabra *Zion* [Sión]³⁷, se refiere a la Sefirá *Malkhut*, como pretendía una autoridad³⁷, o a *Yésod*, como afirmaba su colega³⁸. El hecho de que no pudieran resolver el problema indica que la polivalencia de un símbolo dado

era todavía una noción más bien rara entre esos cabalistas catalanes, que prolongaban fielmente tradiciones cabalísticas mucho más antiguas. Esta descripción vale también, *mutatis mutandis*, para los cabalistas de Girona, R. 'Ezra, R. Jacob ben Sheshet y, también en cierta medida, R. 'Azriel, cuyo simbolismo es relativamente pobre comparado con el de los cabalistas castellanos posteriores, pero ya más rico que el del *Sefer ha-Bahir* o el de R. Isaac el Ciego. Igualmente, la gama del simbolismo en las obras de R. Jacob ben Jacob ha-Cohen, de su hermano, R. Isaac, y de sus discípulos, es muy limitada. Sobre este panorama de fondo, descubrimos un cambio sorprendente en el papel desempeñado por los símbolos en la Castilla de finales del siglo XIII. Por vez primera, se compusieron comentarios exhaustivos sobre las diez Sefirot, comentarios consistentes en largas listas de símbolos referidos a cada Sefirá; clásicos de la Cábala como el *Sha'arey 'Orah* y el *Sha'arey Zedek* de R. Yosef Gikatilla, están consagrados específicamente a los cientos de símbolos ligados a las Sefirot. Además, apareció por primera vez en Castilla un fenómeno literario interesante durante el período estudiado: algunos autores elaboraron, durante un intervalo de tiempo relativamente corto, varias versiones de sus comentarios sobre las diez Sefirot. R. Yosef Gikatilla escribió al menos cuatro comentarios de este tipo³⁹, R. Moisés de León, al menos dos⁴⁰, y R. Yosef de Hamadán, al menos tres⁴¹; nada semejante había sucedido en el curso del siglo precedente⁴².

Aunque no existan diferencias conceptuales decisivas entre las diversas versiones de los comentarios de cada autor respectivo, esas versiones atestiguan un interés creciente por diferentes tipos de simbolismo. Sólo una pequeña parte de esta simbólica *avalanche de richesse* se remonta a las fuentes cabalísticas más antiguas, por lo que este interés por el simbolismo no puede ser considerado como una simple voluntad de coleccionar o reorganizar símbolos ya existentes, sino que constituye una irrupción nueva de una forma de conciencia simbólica. Quiero presentar aquí lo me parece la causa esencial de este intenso interés y de este enfoque nuevo del símbolo.

Hacia 1270, la provincia de Castilla se convirtió en un importante centro de encuentro para los cabalistas. Además de los místicos judíos indígenas, como los discípulos de R. Jacob e Isaac ha-Cohen, cabalistas no castellanos visitaron esta región. El más famoso de ellos, R. Abraham Abulafia, estaba en relación con dos figuras castellanas de primer orden:

R. Moisés de Burgos y R. Yosef Gikatilla⁴³. Supongo que él contribuyó eficazmente a la renovación del interés por la Cábala lingüística, que había estudiado inicialmente en Cataluña; este tipo de Cábala predomina en los primeros tratados cabalísticos de R. Yosef Gikatilla y de R. Moisés de León⁴⁴. Presumiblemente en la misma época, R. Abraham de Colonia, visionario asquenazí, se trasladó de Alemania a Castilla vía Barcelona⁴⁵. R. David ha-Cohen, un importante discípulo de Nahmánides, llegó a Toledo no después de 1290, y representa por lo tanto un canal vivo para la transmisión a Castilla de la Cábala de Nahmánides y muy evidentemente de la Cábala catalana en general⁴⁶. Los conceptos cabalísticos de la escuela *'Iyyun* pueden descubrirse en los escritos de R. Isaac ha-Cohen y de sus discípulos de la segunda mitad del siglo XIII⁴⁷. Y, finalmente, algo antes de 1298, el año de la muerte de R. Todros Abulafia, R. Isaac ibn Latif, un filósofo que tenía inclinaciones cabalísticas, dedicó una obra, el *Zeror ha-Mor*, al dirigente de la comunidad judía castellana. Podemos, pues, considerar que Castilla fue entre 1270 y 1290 el punto de encuentro de todas las grandes tendencias de la Cábala.

Una convergencia tan masiva carece de precedente, y supongo que tuvo importantes repercusiones sobre la evolución posterior de la Cábala. La familiaridad con formas variadas de Cábala debe de haber influido en la percepción de la naturaleza misma de esta tradición. Al menos dos figuras importantes experimentaron un drástico cambio de opinión: Yosef Gikatilla y Moisés de León rechazaron la Cábala lingüística más antigua y optaron por el enfoque teosófico. Pero no es solamente el cambio de una escuela de Cábala por otra lo que nos interesa. La reunión de diferentes tipos de Cábala, cada una de las cuales pretendía ser «la» Cábala, debe de haber producido una relativización de la propia noción de Cábala: ésta no es ya considerada una tradición mística transmitida en un círculo esotérico, sino que abarca ahora conceptos hermenéuticos, teosóficos y lingüísticos, cultivados anteriormente en círculos separados por varios cabalistas, cuyos maestros nos son desconocidos. Yosef Gikatilla y Moisés de León, en sus obras posteriores escritas en la línea de la Cábala teosófica, no mencionan nunca las fuentes de su teosofía; al mismo tiempo, cada uno a su manera, integra conceptos cabalísticos anteriores aparecidos en la Cábala catalana y castellana.

Sospecho que este encuentro entre diversas tradiciones cabalísticas suscitó una actitud más liberal con relación al material existente y, lo que

es más importante, provocó un impulso para crear nuevos símbolos casi sin restricción. Esas dos décadas representan las últimas fases de la mayoría de las tradiciones cabalísticas anteriores transmitidas en círculos cabalísticos distintos, y el nacimiento de un enfoque más complejo de la Cábala como disciplina que incluye corrientes de pensamiento antes separadas. Este nuevo enfoque, representado sobre todo por tres cabalistas —Gikatilla, Moisés de León y Yosef de Hamadán—, así como por el *Zohar*, constituye lo que propongo denominar la «Cábala innovadora» española⁴⁸, por oposición a las tendencias conservadoras que habían dominado la Cábala durante la generación precedente⁴⁹. Para los cabalistas españoles, los símbolos cabalísticos eran un ámbito de creación esencial. Prestos a adoptar los símbolos procedentes de estructuras simbólicas variadas, los cabalistas «creativos» enriquecieron la literatura existente no sólo con combinaciones nuevas, sino también, pienso, creando símbolos nuevos. Eso explica las revisiones o las redacciones de comentarios sobre las diez Sefirot que consisten, casi exclusivamente, en listas de símbolos.

Estas listas estaban destinadas a permitir a los cabalistas descifrar la Biblia, el texto simbólico por el que se podía acceder a los procesos divinos. Ese género literario consistente en catalogar símbolos según una cierta estructura puede ser comparado a los bestiarios, lapidarios y horóscopos tan extendidos en la cultura occidental desde el siglo XII. Los cristianos, interesados en descifrar la naturaleza y el texto bíblico, compusieron y difundieron esos tipos de «informaciones» organizadas, con las que pensaban servirse como índice en los procedimientos de descodificación. Los cabalistas, que concentraban sus esfuerzos en la interpretación simbólica del texto, compusieron una especie de *speculum* bastante limitado: el modelo está constituido por las diez Sefirot arquetípicas que sirven de estructura organizadora del material bíblico. Además, el interés de los cristianos por temas tales como el significado simbólico de animales y piedras estaba motivado también por un impulso más creativo que hermenéutico; al contrario de sus contemporáneos judíos, crearon estructuras arquitectónicas adornadas con diversos ornamentos que estaban destinadas, al menos en parte, a impresionar a sus contempladores por su contenido simbólico. Sin embargo, exactamente en el mismo momento, asistimos a la aparición, y sin duda también a la composición, de una obra destinada a ser leída como un tratado simbólico: el *Zohar*. Por primera vez, los cabalistas emplearon sus listas de símbolos no sólo para descifrar

un libro, la Biblia, cuyo valor simbólico potencial difiere del esquema cabalístico, sino para producir una verdadera obra simbólica. La misma composición del *Zohar* como obra simbólica es el mejor ejemplo del papel vital que los símbolos comenzaban a desempeñar en la creación cabalística.

Quisiera ilustrar de forma más amplia este brote de creatividad y de libertad hermenéutica. Como vimos anteriormente, los cabalistas que seguían la tradición catalana pensaban que una palabra dada se refería a una Sefirá particular, reflejando así una relación bastante estable entre el símbolo y lo simbolizado, concepción que comenzó a cambiar rápidamente en Castilla. El principio de este cambio se puede detectar en Cataluña, donde R. Jacob ben Sheshet afirmaba que el texto no vocalizado de la Biblia puede recibir diversos significados, que dependen de la manera particular en que se vocaliza una palabra⁵⁰. Ben Sheshet indica que «el rollo de la Torá no debe ser vocalizado, a fin de [permitirnos] interpretar cada palabra según cada significado que podemos leer [es decir, aplicando una cierta vocalización a esa palabra]»⁵¹.

Esta interesante concepción, ofrecida por el cabalista catalán como su innovación personal, no tuvo equivalente en su época en la Cábala catalana. Su resonancia en Castilla, sin embargo, fue muy grande; reaparecería varias veces en el corto período de dos décadas. Los cabalistas que compartieron esta tradición fueron Gikatilla⁵², R. Yosef de Hamadán⁵³, y, bajo su efecto conjunto, R. Menaḥem Recanati⁵⁴. Se convirtió así en un concepto hermenéutico cabalístico bien establecido, que fue finalmente adoptado por la Cábala cristiana en las *Tesis* de Pico della Mirandola⁵⁵. Quiero presentar aquí un texto sobre este tema, escrito en Barcelona hacia los primeros años de la década 1290-1300, por un cabalista influido por esta «revolucionaria» concepción castellana del simbolismo⁵⁶. R. Bahya ben Asher escribía⁵⁷:

El rollo de la Torá está [escrito] sin vocales, para permitir al hombre interpretarla conforme a sus deseos [...], pues las consonantes sin las vocales hacen posibles varias interpretaciones, y [pueden ser] divididas en varias chispas⁵⁸. Ésa es la razón de que no escribamos las vocales del rollo de la Torá, pues el significado de cada palabra está en concordancia con su vocalización, y cuando se vocaliza, hay un único significado; pero, sin las vocales, el hombre puede interpretarlo [sacando de él] varias cosas [diferentes], numerosas, maravillosas y sublimes.

Una comparación de este pasaje con los análisis de R. Jacob ben Sheshet sobre este tema demuestra lo que me parece es una desviación importante con relación a las concepciones cabalísticas más antiguas. Ben Sheshet afirma que la variación de las vocales permite efectivamente ofrecer varias interpretaciones de una misma frase; para él, sin embargo, no existe incremento de significado cabalístico para esta variación más que en el caso del nombre divino, que se refiere a diversas Sefirot según las vocales particulares con las que está vocalizado; la libre exégesis cabalística de la Biblia no está implicada en ello. Por oposición, Bahya se refiere explícitamente a «varias cosas [...] maravillosas y sublimes» que pueden obtenerse por la interpretación del texto *ad placitum*; aquí, lo que está en cuestión no es simplemente una relación uno a uno de los nombres divinos vocalizados con Sefirot específicas, sino un nuevo principio de la hermenéutica cabalística. Lo que se describe no es una operación mágico-teúrgica⁵⁹, como en Ben Sheshet, sino un nuevo método de exégesis. Un cabalista anónimo contemporáneo de R. Bahya, cuyas formulaciones están muy cerca de las de Gikatilla, saca una interesante conclusión de la forma no vocalizada de la Biblia⁶⁰: «Pues [el rollo] contiene todas las facetas y todos los sentidos profundos [...] y todos son interpretados en relación con cada una de las letras, cada faceta dentro de otra faceta, cada secreto dentro de otros secretos, y no existe ningún límite [ningún sentido limitado] que conozcamos, pues como se ha dicho: “El abismo dice: ‘[Un sentido definido único] No está en mí’”⁶¹».

De este modo, las diversas vocalizaciones están ligadas explícitamente a los secretos, secretos de naturaleza probablemente cabalística. Por otra parte, este cabalista señala la naturaleza ilimitada de la Torá no vocalizada. Según la misma fuente, la relación entre las consonantes y la vocalización es como la relación que existe, respectivamente, entre el alma, o la forma, y la materia. Una vocalización determinada viene a dar forma a la *hyle*⁶². Leer la Torá equivale pues a limitar su infinitud y a captar un significado potencial inherente a las consonantes de la Torá. La lectura cabalística es un acto de cooperación con Dios, una co-creación de la Torá.

Resulta instructivo comparar esta apertura hacia una lectura libre de la Torá tal como la explican los cabalistas españoles en las dos últimas décadas del siglo XIII, con la concepción de Abraham Abulafia, expuesta en la misma época en Italia. El sexto método hermenéutico de Abulafia⁶³ consiste en hacer volver las letras que constituyen una palabra «a su *hyle*,

y en darles una forma». Una comparación con otros textos sobre el mismo tema muestra claramente que el místico es la fuente de la forma conferida a las letras, que han sido transformadas en una materia amorfa por la desintegración de la palabra. Mediante una nueva combinación de las letras, el místico les infunde un significado nuevo, imitando de este modo la actividad del Intelecto agente, el donador superior de formas⁶⁴.

El método de Abulafia va mucho más allá que el de sus contemporáneos españoles. En su método, la sucesión de las letras de la Torá puede transformarse libre y radicalmente, lo que permite la innovación de un número mayor de significados; para los cabalistas teósofos, las consonantes conservan su orden tradicional, sólo las vocales pueden variar. Sin embargo, su concepción común es igualmente significativa: la Cábala no se identifica ya con tradiciones específicas referentes a sectores limitados de la Biblia, sino que se centra en los resultados de dispositivos hermenéuticos poderosos que permiten al místico descubrir los numerosos significados latentes ocultos en el canon (o, tal vez diría, le autorizan a proyectar sus ideas sobre él). Sin embargo, la naturaleza de esas ideas es diferente: en el caso de Abulafia, derivan de la psicología y la teología de Maimónides; en el caso de los cabalistas teósofos, están ligadas a la estructura divina. Abulafia transforma las letras de las palabras bíblicas en alegorías físicas y psicológicas; el teósofo hace de las palabras bíblicas los símbolos de entidades celestiales.

Esta postura activa respecto del texto bíblico se convirtió en preeminente entre los cabalistas de finales de los años setenta del siglo XIII. Para las generaciones precedentes, la Cábala había sido la portadora de «la lengua misteriosa de un reino espiritual lejano, cuyos maravillosos acentos resuenan en nosotros y despiertan una vida intensa más elevada»⁶⁵. Sin embargo, llegó el tiempo en que los cabalistas aprendieron los motivos de esta melodía misteriosa y fueron capaces de componer variaciones nuevas, reelaborando motivos anteriores y creándolos de nuevo. Esta nueva obra fue el *Zohar*⁶⁶, que constituyó a la vez el primer brote y el apogeo de la creación simbólica de la Cábala. Es solamente más tarde cuando encontramos algunos usos interesantes del simbolismo en creaciones literarias como los poemas de Luria; otra creación literaria simbólica notable es la colección de cuentos de R. Nahman de Bratislava, cuyos símbolos alusivos y sutiles contribuyen substancialmente a su atmósfera misteriosa⁶⁷.

El aspecto sociológico de la aparición de esas nuevas interpretaciones

cabalísticas relativamente libres es interesante. Sus autores fueron R. Yosef Gikatilla, R. Moisés de León, R. Abraham Abulafia, R. Yosef de Hamadán, y, al menos en teoría, R. Bahya ben Asher. Aunque todos fuesen figuras importantes del desarrollo de la Cábala, a la vez para su propia época y para la posteridad, nunca asumieron, que sepamos, responsabilidades comunitarias. La libertad intelectual que caracteriza a su actividad debe de haber sido sospechosa a ojos de espíritus más conservadores, que eran también dirigentes espirituales reconocidos. El enfrentamiento entre R. Salomón ben Adret y Abraham Abulafia es un ejemplo destacado de ello; el primero acusaba al segundo: «Se ha acostumbrado a [problemas] imaginarios y explica los versículos [bíblicos] y las palabras de los sabios por el método de la *gematría*, mezclando así unas pocas cosas verdaderas sacadas de las obras filosóficas»⁶⁸. Lo que aquí está en juego es la libre aplicación de la imaginación a los textos clásicos⁶⁹. Esta controversia refleja de manera muy precisa la recurrente querella de las autoridades contra los fenómenos carismáticos: «Cette longue querelle de la tradition et de l'invention, de l'Ordre et de l'Aventure» [«la larga disputa de la tradición y la invención, del Orden y la Aventura»], como dijo excelentemente Apollinaire.

La doctrina de Abulafia no logró penetrar en la Cábala española y lo mismo sucedió con su hermenéutica. Sin embargo, en lo que se refiere a la historia general de la Cábala, contribuyeron al renacimiento de la especulación lingüística en la Cábala de Safed y en el hasidismo. No obstante, el énfasis de la Cábala española en la vocalización ilimitada del texto bíblico no se criticó nunca; efectivamente, como hemos visto⁷⁰, incluso maestros de la *halakhah* como R. David ben Zimra estaban dispuestos a admitirla. Esta apertura a un tipo relativamente nuevo de hermenéutica es sorprendente cuando se compara con el principio hermenéutico de Johannes Cocceius, teólogo holandés del siglo XVII, que afirmaba: «Quod significare potest verbum, id significat» (Lo que pueda significar una palabra, lo significa [efectivamente])⁷¹. Este postulado de plurivocidad es mucho más limitativo que el de los cabalistas, pues, según Cocceius, no autoriza un libre examen inventivo; a pesar de esto, suscitó una feroz controversia⁷².

La explosión del pensamiento simbólico en el *Zohar* y entre los cabalistas contemporáneos dejó una marca decisiva en la Cábala. Poco después de la publicación de esta obra, se realizaron diversas tentativas para des-

codificar el significado simbólico preciso de las exposiciones zoháricas; más tarde, apareció una vasta literatura de traducciones, comentarios o diccionarios de símbolos y de terminología zoháricos. La canonización del *Zohar* suscitó este corpus de escritos, que enriqueció la literatura cabalística y mejoró la comprensión del *Zohar*, pero que sólo marginalmente contribuyó al desarrollo posterior del pensamiento simbólico de la Cábala. Pocos cabalistas imitaron la lengua simbólica del *Zohar*, y todavía fueron menos los que añadieron algo nuevo a la estructura simbólica de la Cábala. El *Zohar* se convirtió así en un monumento canónico, que debía ser explicado más que prolongado. La Cábala innovadora, tal como se refleja en el *Zohar*, tuvo una vida radiante pero breve; los factores conservadores de la Cábala, que estaban ahora centrados en la doctrina del *Zohar*, comenzaron el proceso de sistematización de su pensamiento fragmentario, ambiguo y a veces contradictorio.

El gran ejemplo de esta actividad es el trabajo literario de R. David ben Yehudah he-Ḥassid. A finales del siglo XIII, emprendió una traducción hebrea de varias partes del *Zohar* en la que el texto traducido fue comentado por medio de la adición de letras encima de las palabras que aluden a las Sefirot. La mayor parte de este supercomentario refleja efectivamente el simbolismo zohárico; sin embargo, hay un uso simbólico no zohárico superpuesto al texto. Además, muchos términos que no estaban destinados a funcionar como símbolos fueron interpretados como tales⁷³, técnica que transformó el texto zohárico en una aglomeración gótica de símbolos en la que se pierde la dinámica particular de la composición zohárica. Parafraseando las palabras de Émile Mâle⁷⁴, podemos decir que el verdadero simbolismo ocupa un lugar tan amplio en el texto del *Zohar* que no es necesario buscarlo donde no está. Esta sobreimpresión relativamente indiscriminada y mecánica de símbolos muestra claramente que el *Zohar* se había convertido en una obra canónica, en la que todas las palabras debían ser consideradas como símbolos, como lo eran las palabras de la Biblia. El espíritu de creación simbólica del *Zohar*, más que la interpretación simbólica como tal, desapareció. Podríamos aludir a otro ejemplo extraído de las obras de R. David, cabalista que es no sólo el primer traductor del *Zohar*, sino también su primer comentador, o al menos uno de los primeros. En su comentario sobre el *Idra Rabba*, titulado *Sefer ha-Ge'vul*, intentó una exégesis sumamente compleja de este tratado, ilustrado mediante figuras y círculos sin fin que, más que esclarecer, oscurecen el significado del texto.

Las obras de R. David, con las de R. Yosef ben Shalom Asquenazí, abrieron la vía a una simbolización total de cada motivo, y con ello sirvieron de mediación complicada y detallada entre el simbolismo sutil del *Zohar* y el simbolismo gótico de la Cábala luriánica. Moisés Cordovero e Isaac Luria, grandes expertos de la literatura zohárica, lograron combinar estos símbolos dispares y hacer de ellos sistemas conceptuales relativamente abarcentes y coherentes, cuya influencia sobre la teosofía judía fue extraordinaria. El simbolismo judío, sin embargo, no se benefició sino de manera secundaria de esos desarrollos. Los símbolos raramente conservan su frescor, su ambigüedad y su carácter alusivo cuando se vuelven parte integrante de una estructura más elaborada y detallada. Cuanto mayor era el espacio que la mitología cabalística conquistaba para sí misma, menos espacio vital quedaba al impulso simbólico. No es sorprendente que la Cábala luriánica, la teosofía judía más compleja, no produjera sino discusiones marginales sobre el simbolismo y prácticamente ningún comentario significativo sobre las diez Sefirot. La estructura escolástica de la Cábala de Safed fue nefasta para la evolución del simbolismo.

La floración del simbolismo cabalístico se sitúa, por consiguiente, entre dos etapas de la historia de la Cábala: su comienzo y su maduración. La época de juventud, por decirlo así, fue un breve período de eclosión, cuyo vigor y entusiasmo se extinguieron gradualmente a medida que teosofías conservadoras más complejas, más «maduras», se hicieron preeminentes⁷⁵.

C. Simbolismo y filosofía

Gershom Scholem propuso la definición goethiana del simbolismo como la adecuada a los símbolos cabalísticos, aunque, hasta donde yo sé, ese hecho no haya sido reconocido por el propio Scholem⁷⁶. Lo esencial de ese enfoque es la distinción entre símbolo y alegoría; para Scholem⁷⁷, el primero es «una forma de expresión que trasciende radicalmente la esfera de la alegoría». A consecuencia de lo cual, el filósofo, utilizando la alegoría, y el cabalista, utilizando la expresión simbólica, pueden metamorfosear el mismo material bíblico para reflejar diferentes niveles de la realidad. Según Scholem, la alegoría filosófica «puede ser definida como la representación de una cosa expresable por otra cosa expresable», mien-

tras que «el símbolo místico es la representación expresable de algo que se sitúa más allá de la esfera de la expresión y la comunicación»⁷⁸. Este planteamiento presupone un estrato expresable de la realidad, descrito por la alegoría, y otro nivel, inexpressable, que se encuentra en el simbolismo. Me parece que esta distinción, por interesante que pueda ser, trata solamente de una parte de las relaciones entre esos dos modos de expresión. En el análisis que sigue se explorará una faceta suplementaria de esa relación.

Como vimos anteriormente, la diferencia entre la Cábala teosófica y la Cábala extática se refleja en el plano hermenéutico, en el que, respectivamente, los medios simbólicos y alegóricos de interpretación se aplican al mismo texto⁷⁹. Más allá de ese par de conceptos se mantiene, como ya observó Scholem, la oposición entre la Filosofía y la Cábala. Sin embargo, la afirmación sin matices de que la interpretación filosófica prefiere el medio de la alegoría, mientras que la exégesis cabalística es esencialmente simbólica, es una simplificación extrema; subestima la contribución única de la alegoría para la expresión de procesos psicológicos o para la descripción de la relación entre lo humano y lo divino. El uso de la alegoría no es simplemente una adopción de formas de pensamiento filosófico, sino que, en ciertos casos importantes, se trata de una necesidad inherente a la propia Cábala, esencialmente en sus modos místicos más que teosóficos. Los cabalistas con una inclinación más mística encontraron en la filosofía no sólo la idealización de la unión con un ser superior, que estaba cerca de su espíritu, sino también una nomenclatura elaborada para hablar de él. Como hemos visto, el tema de la «adhesión del pensamiento» que reaparece en varias escuelas cabalísticas debe evidentemente mucho a las concepciones filosóficas⁸⁰, y la alegoría, que fue uno de los principales vehículos de la filosofía medieval, no puede considerarse algo marginal para la exégesis cabalística. La concepción de Scholem según la cual la alegorización no era «el principal constituyente de la fe y del método»⁸¹ de los cabalistas debe por tanto ser corregida, pues procede de una percepción unilateral de la Cábala como teosofía. Además, la Cábala teosófica empleaba la alegoría para expresar procesos psicológicos; por ejemplo, R. 'Ezra de Gerona expresa el estado de la unión o la adhesión del alma con Dios mediante la metáfora del beso. Como ya vimos, esta metáfora fue empleada anteriormente por un filósofo⁸², y supongo que no se produjo ningún cambio radical por el hecho

de su empleo por un cabalista. Por consiguiente, cuando R. 'Ezra emplea los términos *himshil* y *mashal*, significan para él lo mismo que para los filósofos: una alegoría relativa a una experiencia unitiva⁸³.

Se puede constatar fácilmente que las experiencias psicológicas que fueron materia de descripción simbólica en cierta literatura mística no judía se vieron reflejadas en la Cábala por medio de la alegoría, quedando el simbolismo como patrimonio de los procesos teosóficos. La razón de esta diferencia es bastante clara. Los místicos no judíos describen con frecuencia sus experiencias o al menos tratan de hacerlo; de ahí la terminología ambigua de inefabilidad, el sentimiento del fracaso de sus descripciones y la necesidad de emplear medios de expresión simbólicos. El cabalista, incluido el cabalista extático, raramente cuenta su propia experiencia directamente; ésa es la razón de que pocos diarios místicos fueran escritos por místicos judíos, e incluso en esos casos el problema de la inefabilidad parece periférico. Es como si el cabalista tuviera la impresión de que era más capaz de comprender su experiencia que su colega cristiano y que sintiera a la vez que su lenguaje estaba en condiciones de transcribir su sentimiento místico. Dado el bagaje filosófico de muchos cabalistas, incluidos los primeros cabalistas extáticos, la alegoría filosófica fue aceptada como un medio de expresión importante.

Propongo, por lo tanto, que la relación entre el simbolismo y la alegoría en la Cábala teosófica no se considere una relación entre una forma central y otra periférica de escritura cabalística, sino como una división funcional, entre, por una parte, prescripciones de procesos teosóficos por medio de una amplia gama de símbolos, y, por otra, descripciones de procesos psicológicos, abordados esencialmente por el método alegórico.

Sin embargo, incluso esta distinción debe hacerse con prudencia. ¿Son todas las referencias a los símbolos de las Sefirot de un solo tipo, como ha sobrentendido Scholem? Un breve examen de la naturaleza del símbolo teosófico, tal como propone el propio Scholem, demuestra que la «intrusión» de la terminología filosófica plantea varios problemas.

Las dos fuentes principales del simbolismo cabalístico son los libros canónicos del judaísmo, la Biblia y el Talmud. Se parte de que uno y otro reflejan el pleroma sefirótico, y fueron, de formas diversas, descifrados simbólicamente. Sin embargo, además de esas dos fuentes principales, existían varios corpus literarios menores que proporcionaron una aportación adicional al simbolismo cabalístico. Uno de ellos es la tradición filo-

sófica, que era conocida por los cabalistas, sobre todo gracias a traducciones hebreas de la *Guía de perplejos* de Maimónides. Términos aristotélicos como «materia», «forma», *steresis*, o «intelecto», «intelección» e *intelligibilia* fueron entendidos como símbolos de las tres Sefirot más elevadas. Sin embargo, aunque esos conceptos fueran transformados en símbolos, la naturaleza particular de este tipo de simbolismo debe ser perfilada.

Las fuentes «naturales» del simbolismo son las palabras referidas a objetos tangibles, que están cargados de un sentido simbólico que se añade al significado original de la palabra sin suplantarla⁸⁴. De este modo, un significado evidente, simple, es enriquecido por la sobreimpresión de uno o varios significados simbólicos; en principio, el simbolismo cabalístico no destruía la estructura fundamental de la palabra. En cambio, la terminología filosófica es, por definición, abstracta, de manera que todo intento por añadirle otro significado abstracto se volvía bastante complicado. Centrado como lo está en una abstracción, un término filosófico sólo periféricamente puede absorber un significado suplementario, igualmente abstracto; cuando esto se producía, el significado fundamental del concepto especulativo quedaba obliterado. Ilustremos el problema: materia, forma y *steresis* son abstracciones que sirven para hacer comprender los procesos físicos que tienen lugar en el mundo sublunar: no se refieren a entidades distintas que puedan ser separadas una de la otra o contempladas por se⁸⁵. En la filosofía aristotélica, la *steresis* representa el no ser, la privación; se refiere a la integridad de las formas potenciales que pueden ser recibidas por un cierto sustrato. En la Cábala de R. 'Azriel de Gerona, esos conceptos representan a las Sefirot más elevadas; la «privación» (*efes*)⁸⁶, simboliza la Sefirá *Keter*⁸⁷. Por consiguiente, dice R. 'Azriel, todo cambio sólo puede producirse por un retorno de la cosa a su fuente y no es sino después de su destrucción cuando esta Sefirá dará una forma nueva, forma que se encuentra en el dominio de la privación según el sistema aristotélico. Sin embargo, a pesar de la similitud entre esos procesos, hay discrepancias evidentes en la forma en que el filósofo y el cabalista se plantean la utilización de estos términos. Para el cabalista, *efes* se identifica con *ayin*, la «nada», que significa la plenitud del ser que trasciende al propio ser⁸⁸. La privación es así considerada como su propio contrario: la plenitud de la forma y, por tanto, del ser. En otra parte de R. 'Azriel, el dominio de *efes* aparece descrito como el lugar de la *coincidentia oppositorum* —concepción que invierte completamente el significado filosófico de

la privación. De esta manera, el significado esencial del concepto aristotélico es eliminado y se identifica con ese término un concepto nuevo.

Vista desde esta perspectiva, la coexistencia de dos significados abstractos opuestos es altamente problemática; la simbolización de los términos filosóficos debe ser considerada, pues, como un cambio en el significado de una palabra dada más que como una adición al significado primario que permanecería relativamente estable. Por lo tanto, este fenómeno puede ser considerado como alegorización, más que como empleo simbólico de términos filosóficos⁸⁹. Nunca existe polo sensorial en este caso; la transformación del sentido filosófico en un sentido cabalístico aparece únicamente en el plano del polo ideológico que «explota» en el enfrentamiento de dos ideologías. En la medida en que el concepto filosófico asume un significado específicamente teosófico, se oblitera su significado precedente. La naturaleza de esos conceptos es evidentemente diferente en la filosofía y en la Cábala. Para el místico, hay tres hipóstasis divinas: las tres Sefirot, que están relacionadas entre sí pero que sin embargo conservan su existencia y sus características particulares en tanto que entidades separadas; han emanado en un cierto orden, se influyen unas a otras, mantienen una relación precisa de proximidad y de separación, etc. Nada semejante se puede atribuir a los conceptos de Aristóteles.

Por dar otro ejemplo, examinaremos la atribución de los conceptos de intelecto, intelección e *intelligibilía* a las Sefirot más elevadas. En el momento de la intelección, los tres aspectos de este acto mental no pueden ser separados, mientras que fuera del acto de intelección su existencia es totalmente separada, salvo en el caso de Dios, en el que existen constantemente «juntos». Para los cabalistas, estos términos simbolizan tres hipóstasis⁹⁰ que no están ni separadas totalmente ni unidas completamente hasta el punto de que su naturaleza particular sea eliminada. El carácter hipostático del pensamiento cabalístico es el obstáculo principal a la aplicación de esos términos aristotélicos a un sistema teosófico en tanto mantienen su propio significado.

Consideremos ahora el caso de la transformación simbólica de la terminología neoplatónica. Dado su fuerte sesgo hipostático, ese tipo de pensamiento es más fácilmente asimilable por la Cábala teosófica, a la vez en su contenido y en su terminología. Sin embargo, nos vemos aquí confrontados con una cuestión diferente; como la jerarquía cósmica neopla-

tónica fue parcialmente absorbida en la teosofía cabalística, los cambios en el significado de los términos que antes se referían a las hipóstasis neoplatónicas fueron a veces mínimos. Términos y expresiones como «voluntad», «pensamiento», «mundo del espíritu», etc., conservan su significado fundamental aunque se empleen en referencia al reino sefirótico, pues este último fue modelado bajo la influencia neoplatónica de Isaac Israeli, Salomón ibn Gabirol, Moisés ibn 'Ezra y otros. En la medida en que los conceptos filosóficos pasaron a los sistemas cabalísticos al mismo tiempo que sus referentes, no existía ninguna razón particular para atenuar su contenido conceptual si no es de forma muy marginal.

Hemos analizado brevemente ciertas referencias a los estratos más elevados de la estructura divina que, a pesar de su «abscondidad» y su «inexpresabilidad», fueron designados por términos filosóficos, y éstos no fueron considerados medios de expresión impropios, ni tampoco fueron metamorfoseados en símbolos teosóficos «clásicos» tal como han sido definidos por Scholem.

D. Simbolismo y dinamismo

En la Edad Media cristiana, el simbolismo se percibía ordinariamente como la forma en que la armonía divina se refleja en el dominio material; los arquetipos de las cosas presentes en el pensamiento divino eran encarnados en la naturaleza o en el arte por artistas inspirados, y esas manifestaciones inferiores servían de escala que ayudaba al contemplativo a alcanzar el paradigma más alto. La concepción platónica de la realidad estaba presente, sin sombra de duda, de una manera o de otra en el simbolismo cristiano; parte de esa percepción, el paradigma era considerado como la esencia estática cuya naturaleza particular debía ser realizada por aquellos que descifraban los símbolos. Aunque los símbolos se refirieran, no a una esencia sino a un cierto acontecimiento, como un detalle de la vida de Cristo, este acontecimiento se convierte en algo fijado; una realidad que en sí misma tuvo lugar en el pasado, aunque su actualidad perdure a través de las edades. La Pasión, por ejemplo, es una acción redentora que está cerrada en tanto que proceso, aunque sus consecuencias repercutan todavía en la vida de cada cristiano. Cuando esas escenas son representadas en pinturas o esculturas, su naturaleza estática es reforzada

por el medio de expresión; el misterio divino es un «hecho cumplido». Como dijo San Damián: «*Mea grammatica Christus est*».

Para el cabalista, esta gramática estaba compuesta no solamente de una gran variedad de potencias divinas, sino también de una sintaxis que gobernaba sus correlaciones cambiantes. Para la mayoría de los cabalistas, el simbolismo es más que la representación de manifestaciones divinas en textos o en la naturaleza; las palabras individuales de un texto —la Biblia o el *Zohar*— apuntan, para el cabalista, hacia una Sefirá particular. Sin embargo, los cabalistas teósofos no se preocupaban sólo de relacionar un término específico con una Sefirá o con las Sefirot correspondientes, sino que trataban de comprender los procesos que se desarrollan entre esas entidades. Las docenas de comentarios existentes sobre las diez Sefirot, que clasifican los diversos símbolos según el orden de las Sefirot, no estaban destinados a enseñar el significado último de la Cábala. Eran más bien claves que debían ser empleadas por personas instruidas para sondear las profundidades de los textos utilizando su olfato hermenéutico. La unidad significativa de la exégesis cabalística no es la palabra, sino el versículo o, a veces, una serie de versículos. Los cabalistas captaban la dinámica de las fuerzas divinas mediante la comprensión global de secuencias de palabras que no indicaban simplemente la existencia de ciertas fuerzas divinas, sino que presentaban un acontecimiento articulado. Las interacciones, relaciones, uniones o separaciones de unas Sefirot respecto de otras son la sintaxis de la hermenéutica cabalística. Las manifestaciones divinas no son consideradas, pues, como ideas que existan en la perfección congelada del pensamiento divino, sino como entidades vivas cuyo dinamismo a menudo alcanza estados imperfectos que deben ser reparados por la actividad humana. Un símbolo cabalístico invita a actuar más que a pensar.

Supongo que uno de los rasgos más importantes del simbolismo teosófico —sobre todo en aquellas teosofías que concebían a las Sefirot como la esencia de la Divinidad— es su dinamismo mucho más que su revelación de un dominio de existencia inexpressable. Ilustremos ese simbolismo dinámico mediante un comentario del *Zohar* sobre un versículo de los Salmos⁹¹:

«Grande es el Señor y muy digno de alabanza, en la ciudad de nuestro Dios, en la montaña de su santidad»⁹². ¿Cuándo es llamado el Señor «grande»? Cuando *Knesset Yisrael* se encuentra con Él, como está escrito: «En la ciudad de nues-

tro Dios, Él es grande». «En la ciudad de nuestro Dios» significa: «con la ciudad de nuestro Dios» [...] y sabemos que un rey sin reina no es un [verdadero] rey, y no es ni grande ni alabado. Así, todo el tiempo que el varón está sin mujer, toda su excelencia le es arrebatada y ya no es de la categoría de Adán, y además no es digno de ser bendecido.

El modelo de esta interpretación, semejante a otros muchos pasajes de la Cábala, implica una diferenciación entre el significado de dos nombres divinos: el Tetragrámaton (el Señor) representa a la Sefirá *Tiferet* o lo masculino, y *Eloheinu* (nuestro Dios) se refiere a la Sefirá *Malkhut* o atributo femenino. Sin embargo, la novedad aquí no se encuentra en esta distinción; el centro de interés es más bien la palabra «grande», que articula la relación entre esos atributos. La grandeza no es una cualidad inherente a lo masculino, sino que se adquiere mediante su relación con lo femenino; es sólo mediante el acto de la relación sexual, según sugiere el *Zohar* siguiendo el pasaje citado, como la cualidad de «grande» y «loable» o «alabado» deviene aplicable a lo masculino, por lo que deviene «hombre». La sexualización de la relación entre los atributos es un recurso exegético cabalístico conocido⁹³. Sin embargo, más allá de la investidura de los nombres divinos con cualidades sexuales, comunes en la Cábala, ese pasaje del *Zohar* añade algo específico: cómo se alcanza la grandeza y la excelencia de lo masculino, a la vez en el Reino divino y en el dominio humano. Lo esencial de ese esfuerzo exegético es la aparición de una cualidad mediante el establecimiento de una cierta relación.

Sin embargo, el mensaje último del *Zohar* no es la simple comprensión de la condición que lleva a la perfección; aunque su simbolismo puede efectivamente invitar a alguien a la contemplación, el hecho de conocer algunas ideas antropológicas y teosóficas no cambia al hombre. Para alcanzar su propia perfección y la de la Divinidad, debe actuar de manera conveniente; de otra manera, el objetivo del proceso exegético no se alcanza. El aspecto experiencial de la aprehensión de la exégesis zohárica es por tanto solamente el primer paso hacia el objetivo último; la comprensión es, para el cabalista, una invitación inevitable a la acción, pues de otra manera lo masculino no puede alcanzar el status de hombre y no puede realizar la acción teúrgica destinada a influir en las sicigias celestiales. La definición del «hombre» se ofrece en un contexto muy particular: ¿cómo comprender la aparición de la palabra *'Adam* en el versículo «Si

todo hombre de vosotros aporta una ofrenda al Señor [...]»⁹⁴? El simbolismo forma parte, pues, de la profundización de la comprensión de la actividad humana, orientada hacia el mundo superior, y no es sólo la revelación de un significado estático proyectado sobre ciertas palabras. En este caso específico, podemos distinguir tres etapas distintas: 1) la comprensión del significado teúrgico y teosófico del versículo; 2) la adquisición del estatuto de «hombre», a saber, un modo de vida estable con su mujer, del mismo modo que en las alturas dos Sefirot deben estar juntas; 3) por último, en tanto que hombre perfecto, se trata de provocar la armonía divina mediante el cumplimiento de los mandamientos. Como veremos más adelante en la parábola del palacio y la doncella, según el *Zohar*, incluso la penetración de las profundidades del texto bíblico posee un aspecto experiencial; la segunda etapa, devenir un hombre, no debe considerarse como la realización de una perfección estática, sino como una dinámica que debe cultivarse en relación con la mujer.

Volvamos al pasaje mencionado: su sentido inmediato es simple y evidente —el Señor es grande— y, como afirmación independiente, su montaña está situada en su ciudad santa. La primera es una valoración teológica, incondicional y absoluta; la segunda indica que la montaña sagrada está situada geográficamente en la ciudad sagrada. Ni siquiera se alude a la relación entre la grandeza de Dios y la sacralidad de la montaña; esos dos enunciados teológicos pueden comprenderse fácilmente de manera aislada, y supongo también que este versículo no tiene en absoluto la intención de describir ninguna dinámica entre Dios y su ciudad. Aunque la concepción bíblica de la ciudad sagrada como ciudad de Dios sea explícita, de esta afirmación no se desprende ningún modelo de relación dinámica: la ciudad es elegida para siempre. El modelo de relación es «vertical»; la santidad divina se impone a una entidad material, que se metamorfosea en un lugar sagrado. El *Zohar* trastorna radicalmente ese modelo: la relación «vertical» es traspuesta al plano divino, donde puede ahora ser considerada como «horizontal», quedando ese plano divino como el de dos entidades sexualmente diferenciadas.

A fin de determinar la relación entre las dos partes del versículo, el prefijo hebreo *be* (en) se interpreta con el significado de «con»; la dinámica que emerge de la sexualización y de la correlación de los dos nombres divinos crea la cualidad específica de la exégesis cabalística, comparada con otros tipos de exégesis judía. Sólo la Cábala puede poner de

relieve los atributos divinos cuya recíproca afinidad desemboca, gradualmente, a veces en semimitos, y otras veces en mitos completos.

Sin embargo, la transformación de la relación vertical en una polaridad intradivina no elimina la comprensión vertical anterior de la relación de Dios con la ciudad. Como ya señalamos, la realidad corporal no es ignorada por el cabalista teósofo, sino reinterpretada sin que se devalúe su substancialidad. El simbolismo en los planteamientos teosóficos no suplantó la realidad material, sino que añade solamente un nuevo estrato de significado; la ciudad real es sagrada porque representa una entidad superior de naturaleza femenina en el mundo inferior. Podemos hablar de un «simbolismo horizontal descendente»⁹⁵ que, en el plano de la realidad corporal, se transforma en un simbolismo vertical, como diría un cabalista; o, como diría un hombre moderno, la relación vertical de Dios con su ciudad se transforma en un simbolismo ascendente, en el plano divino horizontal, sin que su significado primario quede atenuado⁹⁶.

Como observábamos anteriormente, los motivos y las relaciones vinculadas con este mundo son proyectadas por la exégesis cabalística a la estructura interior de la Divinidad para describir el dinamismo en ese ámbito. En efecto, la Cábala se caracteriza por su focalización en la teosofía y en los procesos teosóficos, que su simbolismo vuelve transparentes. Sin embargo, esta dinamización del concepto de Dios no se expresó inicialmente en los documentos cabalísticos más antiguos. El interés midráshico por los diversos significados de los nombres divinos representa la etapa inicial de un camino que fue plenamente explotado por los cabalistas. Esta dinamización del dominio de la teología encontró probablemente su expresión en el ámbito de la hermenéutica. Un ejemplo sutil de lo que he descrito como una percepción dinámica de un versículo bíblico aparece en la interpretación de la *Mekhilta* de Ex 24, 10⁹⁷:

«Y he aquí que, en la mitad de aquel día, todos los ejércitos del Señor salieron del país de Egipto» [...]. En todas partes donde Israel es sojuzgado, la *Shekhinah*, por decirlo así, es sojuzgada con ellos, como se ha dicho: «Y vieron al Dios de Israel, y bajo sus pies había [...]»⁹⁸, etc. Pero después de que fueron redimidos, ¿qué se dice? «Y era semejante al cielo por su claridad.»

El versículo bíblico continúa: «(a) Y vieron al Dios de Israel (b) y bajo sus pies había una especie de obra pavimentada de piedra de zafiro (c)

y era semejante al cielo por su claridad». La parte (c) desarrolla y explica el contenido de (b), siendo el sujeto de las dos expresiones el mismo: «una especie de obra pavimentada»; (c) simplemente completa la descripción de la «obra» como «piedra de zafiro» añadiendo el atributo de la claridad. Sin embargo, el *Midrash* percibe las partes (b) y (c) como relativas a dos situaciones contrarias. La parte (b) es concebida como descripción de la visión de Moisés y de los Ancianos de Israel mientras estaban todavía sojuzgados, lectura alimentada al parecer por una comprensión intertextual de la expresión *livnat ha-sappir* (la obra pavimentada de zafiro), que el exegeta antiguo consideraba una alusión a *levenim* (los ladrillos)⁹⁹, que eran un símbolo de la esclavitud de los judíos en Egipto¹⁰⁰.

Este juego de palabras permite atribuir el estado de esclavitud al propio Dios: Él, como los hijos de Israel, tenía ladrillos bajo sus pies¹⁰¹. Sin embargo, después de ser rescatados, la visión cambió: la parte (c) describe el nuevo estado de Dios cuando sus pies se volvieron según parece «claros». El vínculo entre los dos motivos está asegurado por la repetición de la palabra *'ezem*, en relación a la vez con el éxodo de Egipto y con el contexto de la visión de Dios como «clara»¹⁰². Podemos ver fácilmente cómo todo un mito del paso de Israel de la esclavitud a la libertad se atribuye aquí analógicamente al propio Dios, descrito en términos altamente antropomórficos. Asistimos a un caso explícito de «mística de participación»: la divinidad participa de la experiencia humana de la esclavitud y la liberación; según la fórmula de la continuación de la *Mekhilta*, «con todas sus aflicciones Él estaba afligido»¹⁰³.

Sin embargo, esta percepción cambiante de la historia y de los atributos divinos puede calificarse más adecuadamente. En el mismo *Midrash*, se nos dice que Dios se reveló bajo dos atributos principales: el de la misericordia y el del juicio¹⁰⁴. Cuando el *Midrash* desea ilustrar la aparición del atributo de misericordia, cita, entre otras, la parte (c) de nuestro versículo. Sobre la base de esta concepción, se puede conjeturar que el atributo del juicio viene sugerido por el nombre *Elohey Israel*, siendo habitualmente el nombre *Elohim* el denominador común de este atributo. Así, se consideraba que nuestro versículo indica una doble revelación: la del juicio y la de la misericordia¹⁰⁵. Además, aunque esta suposición fuera incorrecta, encontramos también una «dinamización» del versículo bíblico: según la *Mekhilta*, éste se refiere a un proceso completo que sobreviene simultáneamente en el plano histórico y en el plano divino. Esta afinidad

íntima entre las dos esferas de existencia y su dinámica se impone al versículo por la utilización de recursos corrientes de la hermenéutica midráshica. Lo que distingue esta interpretación particular de las interpretaciones midráshicas más comunes es la correlación establecida entre dos procesos —no estados— que, aunque ontológicamente alejados, son los componentes de una estructura dinámica superior. Estamos aquí al borde del mito, pero de un mito de un tipo en verdad específico. Como solía decir R. 'Akiva: «Si eso no hubiera sido mencionado explícitamente por la Escritura, no tendríamos derecho a decirlo. Israel dijo a Dios: “Tú te has rescatado a ti mismo”. ¿Quién podría concebir tal cosa?¹⁰⁶». La redención de la *Shekhinah* depende de la salvación anterior de Israel.

La estructura del discurso cabalístico revela otro tipo de dinamismo. Los ejemplos de esta forma de expresar una percepción dinámica de la realidad se encuentran sobre todo en el *Zohar*, uno de los pocos libros cabalísticos cuya cualidad literaria es a veces dominante. El autor, utilizando la figura de un anciano que expone secretos supremos a los otros protagonistas del *Zohar*¹⁰⁷, explica el significado místico de un versículo¹⁰⁸:

«Moisés entró en la nube y subió a la montaña.» ¿Qué significa la nube? preguntó, y respondió a su propia pregunta diciendo: «Se alude a ello en las palabras: “Yo he establecido mi arco en la nube”¹⁰⁹, esto es, el arco iris, en referencia al cual hemos sabido que él [el arco iris] se quitó sus vestidos exteriores, por decirlo así, y se los dio a Moisés, que subió a la montaña con él [el arco iris] y vio a través de él todas las visiones que tuvo, y gozó de todas ellas».

Este pasaje, carente totalmente de significado para quien lo ve desde fuera, fue acogido con entusiasmo por los cabalistas, que «se prosternaron ante él, lloraron y dijeron: “Si no hubiéramos venido a este mundo más que para escuchar estas palabras de tu boca, eso habría bastado”»¹¹⁰. Pero el anciano sabio afirma que no se va a limitar a este único enunciado y sigue exponiendo una de las parábolas más refinadas del *Zohar*¹¹¹. Una hermosa damisela recluida en un palacio sugiere a su amante que se acerque a ella y, después de una serie de revelaciones y discusiones, él se convierte en su esposo. Ese estado se considera equivalente a la posesión del palacio y de todos sus amados secretos. El significado de la parábola es ofrecido por el propio *Zohar*: la damisela es la Torá, que está vestida con cuatro, o tal vez cinco niveles de significados, que deben ser penetrados

por el estudiante perfecto para alcanzar su estrato último: el sentido cabalístico, un estado descrito por medio de sobrentendidos sexuales explícitos.

Parece evidente que la recepción por Moisés de las vestiduras de Dios —el «arco iris»— y la acción progresiva de que la joven se quite sus vestidos son acciones similares y complementarias; en su camino para recibir la Torá, Moisés debe identificarse con los atributos del arco iris, símbolo clásico del miembro sexual masculino, la Sefirá *Yesod*¹². La forma hebrea *kashti* (mi arco) significaría pues «el arco de *Tiferet*», Sefirá a la que se alude con la primera persona del posesivo. Además, la ascensión de Moisés después de revestirse con los atributos del arco iris puede simbolizar el descenso de *Tiferet* hacia *Yesod*, preliminar para la unión con *Malkhut*, simbolizada por la nube. Moisés penetra en la nube, símbolo manifiestamente femenino, igual que el amante debe entrar en el palacio para convertirse en el esposo místico de la Torá. Sin embargo, aquí se yuxtaponen dos direcciones diferentes: la Torá se revela mediante un proceso de quitarse las vestiduras, pero el hombre puede recibirla solamente mediante un proceso de ponérselas. Para la Torá, el significado del desvestido es su retorno a una posición celestial, anterior a su descenso al mundo material. Para el ser humano, el acto de vestirse es la única vía por la que puede subir hacia los mundos más altos, pues, vistiéndose, asume las cualidades de esos mundos. Estas vestiduras sirven de armadura defensiva, permitiendo al cabalista sobrevivir frente a la luz deslumbrante de los mundos superiores. La revelación de la Torá se describe, en efecto, como una salida fuera de su joyero, metáfora empleada en los textos clásicos judíos para designar un acontecimiento escatológico terrible, que se producirá cuando el sol brille con una luz abrumadora¹³. Los movimientos aparentemente contrastados, que deben ser yuxtapuestos para ser comprendidos, crean no obstante una unidad orgánica por su naturaleza dinámica. El acto de adquisición del conocimiento celestial implica un cambio a la vez de lo conocido y del que conoce; se representa como un acontecimiento activo, o una penetración, en las dos partes del discurso del anciano sabio. Como podemos aprender de la parábola de la joven, se trata de una iniciativa recíproca; la damisela atrae a su enamorado, pero él debe entrar en el palacio para encontrarla. Paralelamente, en la Biblia, Moisés ha sido llamado para que vaya a la montaña a recibir la Torá. Finalmente, este acto de encuentro parece estar muy cargado, como muestra la propia imaginaria sexual.

Sin embargo, el elemento esencial que quiero destacar es que el significado oculto del pasaje referente a Moisés no se puede comprender correctamente sin tomar en cuenta las implicaciones sexuales de la parábola de la joven. Sólo así se puede entender «el deleite» de Moisés; se trata de una experiencia sexual, a la que se alude también mediante el empleo de la expresión «entró en», que en hebreo posee una fuerte connotación sexual. El protagonista de la primera parte, Moisés, no tiene pareja; podemos suponer que la Torá le debe ser revelada, aunque no se diga explícitamente; en lugar de ello, tenemos una alusión a su entrada en la nube. Además, aquí no se designa a Moisés como el esposo de la Torá, pero, por comparación con la parábola de la joven, podemos suponer que él es el dueño del palacio. Moisés es designado en otra parte del *Zohar* como el «esposo de la *Shekhinah*», lo que implica que tiene una relación sexual mítica con esta manifestación divina¹⁴. Este epíteto se fundamenta en la expresión hebrea *Ish ha-Elohim* (el hombre de Dios), interpretándose el nombre divino *Elohim* como un símbolo de la *Shekhinah*. Efectivamente, en el contexto de la entrada de Moisés en la nube, se nos dice que «Moisés subió a la montaña de Dios [*Elohim*]».

Esta frase parece haber incitado al autor del *Zohar* a ofrecer una interpretación especial de esta situación, pues, poco antes de esto, el «Tetrágramaton» dirigió una llamada a Moisés para que subiera a recibir la Torá. Este desfase puede haber suscitado la sospecha de que el nombre divino *Elohim* aluda a una manifestación particular de Dios diferente a la que está representada por el Tetrágramaton. Todas esas imágenes llevan a pensar que la ascensión de Moisés a «la montaña de *Elohim*» y su recepción de la Torá son disimulaciones de una experiencia sexual con la Divinidad o alusiones a ella. Esta percepción erótica de la revelación de Moisés es corroborada por otra interpretación de Moisés, al que el *Zohar*, que sigue una fuente midráshica, atribuye un carácter sexual¹⁵. La descripción del cabalista como una persona que tiene una vaga vocación por el significado esotérico de la Torá y la descripción de la Torá, en su sentido más íntimo, como una damisela que le atrae constituyen una invitación a un estudio experiencial de la Torá. Para el cabalista, la comprensión del sentido interior del texto o de la tradición es más que una simple comprensión de ciertos detalles suplementarios; implica un cambio radical en la percepción de la Torá, así como en la personalidad y la condición del propio cabalista. No siendo ya un extranjero, se convierte

en el señor del palacio —*heikhal*—, palabra que hace alusión a la localización del rollo de la Torá en la sinagoga; actualiza su unicidad dejando a los ignorantes de su entorno a fin de devenir uno de los *perfecti*: una experiencia total, que va más allá de la contemplación pasiva del sentido simbólico de un texto. Más que una interiorización de contenidos específicos, este estudio suscita el establecimiento de una relación íntima.

Concluamos nuestro análisis de la parábola zohárica llamando la atención sobre una interesante reverberación de ésta en una visión mística. El célebre visionario Emmanuel Swedenborg cuenta lo que sigue:

Ante mí apareció una hermosa muchacha de rostro agraciado, adelantándose rápidamente hacia la derecha, hacia lo alto y apresurándose un poco. Estaba en la primera floración de la juventud; no era ni una niña ni una mujer joven. Estaba vestida de forma atractiva con una túnica de color negro brillante. Así, se apresuraba alegremente de luz en luz. Se me dijo que las cosas interiores del Verbo son tales en su primera ascensión. La túnica negra representaba el Verbo en la letra. Luego, una joven voló hacia la mejilla derecha, pero esto no era visible más que por la visión interior. Se me dijo que ésas son las cosas del significado interior que no son comprensibles¹¹⁶.

La joven velada comparada con el sentido literal de la Torá corresponde aquí a la joven vestida; en ambos casos, es la joven la que toma la iniciativa y se acerca al hombre. Tal vez sea significativo que el vestido de la segunda joven no se mencione; puede corresponder a la mujer que revela sus secretos en la parábola zohárica. Sugeriría pues que Swedenborg interiorizó alguna vez un material cabalístico en sus visiones¹¹⁷. De manera significativa, la diferencia más sorprendente entre la versión de Swedenborg y la del *Zohar* está en el hecho de que, mientras para el místico cristiano lo esencial de la parábola es la comprensión de alguna verdad ligada a la Escritura santa, para el cabalista el objetivo es vivir la experiencia de este significado y convertirse en el «esposo» de la Torá.

Otro ejemplo interesante de la dinámica simbólica se puede sacar de uno de los libros de R. Yosef de Hamadán¹¹⁸:

¿Por qué su nombre es Tubal-caín?¹¹⁹ Porque a veces la *Shekhinah* está vestida en él, y a veces él está solo. Cuando la *Shekhinah* está vestida en él, se le llama Tubal-caín, pues en ese momento es llevado junto al Rey con alegría y de-

leite, y por eso se le llama entonces Tubal-caín. Pero cuando está completamente solo, se le llama Caín. Ésa es la razón de los nombres Caín y Tubal-caín.

La entidad supramundana a la que se refieren estos dos nombres es el ángel Metatrón; siendo el ángel más próximo a la divina *Shekhinah*, esta última se encarna a veces en él a fin de acercarse al Rey, la Sefirá *Tiferet*. Estos procesos de encarnación y acercamiento están simbolizados por el doble nombre de Tubal-caín; esta expresión indica la coexistencia de dos entidades diferentes en una sola, al mismo tiempo que el movimiento de esos dos seres, la *Shekhinah* y Metatrón, hacia la Sefirá *Tiferet*. Este movimiento deriva de la forma *tuval*, comprendida como «lleva a». Así, los dos nombres significan dos estados de una misma entidad: su correlación con otra fuerza, o incluso con otras dos fuerzas —*Malkhut* (*Shekhinah*) y *Tiferet*— o su separación de la *Shekhinah*. Estos dos tipos de relación, la «proximidad» y la «separación», se describen sin utilización ninguna de terminología cabalística: *Shekhinah*, «rey» y Metatrón son nombres empleados en la literatura judía clásica. El simbolismo penetra silenciosamente en el relato por la estructura de la situación: el hecho de que la *Shekhinah* se acerque al Rey supone una estructura bipolar, donde la *Shekhinah* aparece como una mujer que se adorna antes de acercarse al rey, el varón. Este encuentro tiene sobrentendidos sexuales, a los que se alude en la expresión «alegría y deleite». La palabra «Caín» se considera también una alusión a cierto tipo de relación: la separación. Esos nombres no son simplemente denominaciones o sinónimos de Metatrón, sino, en relación con el ángel, también símbolos de situaciones que pueden ser deducidas de los nombres de esas dos figuras bíblicas. Así, la misma narración bíblica refleja dos casos contrarios de la posición de Metatrón en su relación con la *Shekhinah*: Caín, el homicida que huye de la venganza de Dios, simboliza la separación del ángel de la fuerza divina o, implícitamente, su caída; por otra parte, Tubal-caín refleja el ascenso del ángel al dominio intradivino. Aquí, el mito se centra globalmente en procesos referentes a un ángel más que en una potencia divina. Constatamos, pues, que lecturas cabalísticas de la Torá pueden reflejar, por el empleo de una hermenéutica simbólica, no sólo procesos divinos, sino también una dinámica angélica. Como afirma R. Yosef de Hamadán¹²⁰, «la Torá entera está llena de perlas¹²¹, pues relata el proceso de la genealogía de los ángeles».

Examinemos otro nivel de interpretación del nombre «Tubal-caín».

Según el mismo cabalista¹²², Zillah, la madre de Tubal-caín, dio nacimiento a su hijo «por el aspecto de las potencias demoníacas»; él es, por tanto, «el portador del homicidio, como Caín y Abel; es la inclinación malvada y lleva el odio al mundo, pues los hombres necesitan armas¹²³ para luchar unos contra otros». De este modo, Zillah, que simboliza la *Shekhinah*¹²⁴, dio nacimiento a una potencia demoníaca que perpetúa la lucha en el mundo. Lejos de participar en la unión armoniosa de la *Shekhinah* y del Rey en el mundo celestial, Tubal-caín es el agente de la violencia en este mundo; es el resultado del embarazo pernicioso de la *Shekhinah*, presentada aquí en relación con las fuerzas demoníacas. Así pues, este versículo bíblico puede ser leído como una simbolización de varios niveles diferentes de acontecimientos supramundanos: demoníaco, angélico y divino. Este cabalista explica cómo se puede entender que Zillah, símbolo de la *Shekhinah*, esté relacionada con el reino demoníaco¹²⁵: «Todo en la Torá debe ser interpretado según setenta aspectos de impureza [demoníaca] y de pureza [divina], pues está escrito: “Dios ha hecho tanto lo uno como lo otro”»¹²⁶.

Se trata de un postulado hermenéutico sumamente significativo; puesto que se aplica a la misma palabra (en este caso, el nombre «Zillah»), nos indica que el texto bíblico puede revelar simultáneamente niveles de existencia totalmente distintos. La fluidez del símbolo en su relación con las entidades simbolizadas es evidente; no existe ningún conjunto de símbolos fijos que revelen la estructura divina, como no existe ninguno que represente su complemento demoníaco. Cada palabra de la Biblia refleja de forma concomitante estructuras ontológicas totalmente diferentes. La hipótesis de que habría una relación inmanente entre el símbolo y lo simbolizado se vuelve, por consiguiente, difícil de sostener: cuanto más polisémica es la naturaleza del símbolo, menos orgánica es su afinidad con lo simbolizado. Además, al menos implícitamente, Tubal-caín es presentado como el elemento complementario y opuesto de Caín, o, según la concepción cabalística, como su reencarnación. Este empleo de la metempsicosis es una de las principales maneras en que R. Yosef de Hamadán interpreta los textos bíblicos¹²⁷.

Se podrían ofrecer todavía ejemplos de esta cualidad dinámica del símbolo teosófico ad libitum; sin embargo, los pasajes mencionados bastarán para ilustrar el punto en cuestión. Quiero, sin embargo, profundizar algunas implicaciones de esta presentación del simbolismo cabalístico.

Pienso que el aspecto principal del reino sefirótico no es su «indescriptibilidad» o su «inexpresabilidad», como piensa Scholem, sino más bien su dinamismo. En nuestro caso, los símbolos son necesarios precisamente porque varios aspectos del sistema siempre cambiante necesitan ser expresados, y no porque la faceta revelada de la Divinidad esté más allá de la expresión en términos conceptuales a causa de su transcendencia¹²⁸. Quiero señalar el hecho de que la concepción de Scholem es muy discutible; incluso de acuerdo con él, las Sefirot constituyen «estados intermedios entre el primer Emanador y todas las cosas que existen separadas de Dios»¹²⁹. Es extraño afirmar que una de las cualidades de las Sefirot en tanto que manifestaciones es su «ocultación». Este epíteto sería apropiado tal vez para las Sefirot más elevadas y para el *'Eiyn Sof*, aunque incluso en estos casos su ocultación no sea total¹³⁰ y largas disertaciones referentes precisamente a esos aspectos más elevados del mundo divino aparezcan en el *Zohar*. Como veremos más adelante¹³¹, los cabalistas percibían que el *Zohar*, y supongo que también la Biblia, reflejaban la naturaleza sin cesar cambiante de los mundos más elevados, lo que hizo de ese libro una reserva de infinitos significados. Si Goethe imaginaba el simbolismo como la revelación de una *Dauer im Wechsel* [continuidad en el cambio]*, los cabalistas propondrían una definición del símbolo como reflejo del *Wechsel* en la *Dauer* [cambio en la continuidad]*, por el que el texto, como la propia Divinidad, es percibido como *Dauer*, el texto permanece inalterado, pero entonces y siempre refleja un proceso superior¹³². Como un cristal, que sigue siendo siempre el mismo aunque refracta luces móviles variadas, así el texto de la Torá, o del *Zohar*, nos permite percibir una realidad siempre cambiante¹³³.

El cabalista es, sin embargo, mucho más que un hombre que ha logrado comprender un acontecimiento dado en el mundo divino. Como ha dicho Ricoeur con pertinencia, los símbolos «invitan a pensar». Pero por interesante que este diagnóstico del simbolismo pueda ser para el pensamiento cristiano, en el judaísmo místico no es todavía más que una etapa preliminar. Después de haber comprendido la dinámica y las estructuras superiores, el cabalista es invitado, e incluso obligado, a participar en el misterio divino, no por el entendimiento, la fe y la iluminación, sino principalmente por una *imitatio* de esa dinámica. La «transparencia» del mundo divino a través de los símbolos, según mi opinión, es secundaria en relación a su papel pedagógico de llevar a la acción. La com-

prensión del «misterio» es insignificante si no es actualizada en cada mandamiento e incluso en cada movimiento que se realiza. En otras palabras, el papel principal del simbolismo cabalístico es la presentación de un reflejo de la estructura teosófica. Esta estructura dinámica funciona como un instrumento potente que asegura el dinamismo de la actividad humana y la dota de una significación sublime. Por eso la «pura contemplación» del simbolismo cabalístico no llega a penetrar su naturaleza última. En 1942, Scholem escribía en un tono bastante trágico:

Die alten Symbole sind hier expliziert.
Der Kabbalist war kein Narr.
Doch was die verwandelte Zeit gebiert
Bleibt fremd und unsichtbar.

(Vae victis – oder, der Tod in der Professur)

[Los símbolos antiguos han sido explicados,
el cabalista no está loco,
Pero lo que han engendrado a través de los tiempos,
permanece invisible y extraño a mi mirada.]”

Ni siquiera la explicación más profunda de los símbolos puede ayudar a nadie a afrontar la realidad contemporánea; tampoco la explicación de esos símbolos, en la Edad Media, era considerada un objetivo en sí. Los símbolos cabalísticos se esforzaban por generar un planteamiento o actitud activa hacia la realidad, más que una actitud de contemplación.

Dos observaciones finales sobre el simbolismo cabalístico parecen aquí pertinentes. Como vimos a partir de los pasajes de R. Yosef de Hamadán, el mismo símbolo, *Zillah*, puede remitir a la vez a la divinidad y al reino demoníaco. Todo el dominio del simbolismo demoníaco como parte integrante del simbolismo cabalístico ha sido descuidado en el tratamiento teórico de este tema. En realidad, una serie de cabalistas importantes, contemporáneos de R. Yosef de Hamadán, como R. Yosef ben Shalom Asquenazí y R. David ben Yehudah he-Ḥassid, desarrollaron los símbolos del mal que estaban ya presentes en algunas obras de R. Isaac ben Jacob ha-Cohen y en la literatura zohárica. Aunque los investigadores modernos conozcan la existencia de ese tipo de símbolo¹³⁴, este conocimiento no ha sido integrado en sus análisis referentes al simbolismo.

Por ejemplo, Tishby afirma explícitamente que el «objetivo oculto» del simbolismo cabalístico es «Dios o el mundo divino»¹³⁵. Las potencias demoníacas no son sólo el elemento opuesto de la estructura divina, tratan también de imitarla por sus acciones; de ahí la afinidad entre los procesos que se producen entre las potencias del mal y los que se desarrollan en el seno de las Sefirot¹³⁶. Una vez más, la comprensión de este tipo de simbolismo animaba al cabalista a actuar conforme a las prescripciones de la Torá; si los mandamientos positivos son, según la Cábala teosófica, una forma de participar en la vida divina influyéndola, los mandamientos negativos están destinados a separar al hombre del mundo demoníaco.

Mi segunda observación se refiere a la posibilidad de encontrar una definición del simbolismo cabalístico en general. He utilizado esencialmente textos de la última parte del siglo XIII; mi insistencia en el dinamismo y la participación como componentes de la aparición de los símbolos cabalísticos es adecuado, pienso, para este período importante de la historia de la Cábala. En fecha posterior, están todavía presentes, en la medida en que la literatura zohárica es influyente. La pretensión de encontrar una definición general del simbolismo cabalístico aplicable de forma global a la Cábala en su totalidad es en realidad bastante presuntuosa. Los cientos de textos cabalísticos, escritos por centenares de cabalistas en lugares alejados y en épocas diversas, no pueden, pienso, coincidir en una cuestión tan fundamental como la esencia del símbolo. Cada cabalista, con su percepción particular del símbolo, contribuyó a la expansión y a la diversificación de la noción cabalística del simbolismo. Como en la literatura, donde la idea del símbolo en Goethe difiere de la de Schiller, por no mencionar a los poetas simbolistas, así sucede también en la Cábala. La idea de que los sistemas simbólicos deben estudiarse separadamente para poder deducir una definición más general a partir de los estudios particulares es esencial para un estudio serio del tema. De momento, propongo adoptar la descripción del símbolo de Erwin Goodenough¹³⁷, que lo concibe como «un objeto o un modelo que, ya sea por una razón o por otra, actúa sobre los hombres y causa efectos en ellos, más allá del simple reconocimiento de lo que se presenta literalmente en una forma dada». Esta idea general del símbolo puede servir de descripción conveniente para la mayor parte del simbolismo cabalístico.

II. El intérprete pneumático y la unión con la Torá

Quiero ahora comentar la historia de un planteamiento singularmente olvidado que guió a varios místicos judíos importantes en sus intentos por comprender el significado oculto de la Escritura. En agudo contraste con las actitudes de los primeros intérpretes judíos¹³⁸, algunos cabalistas veían la inspiración divina como una condición sine qua non para sondear los secretos sublimes que llenan las páginas de la Biblia; la idea de que los estados alterados de conciencia son condición de una comprensión más profunda del texto sagrado atestigua una nueva sensibilidad, según la cual, a fin de ahondar en las profundidades de un texto, se debe volver, o al menos intentar volver, al nivel de conciencia que caracterizaba a la persona que recibió la inspiración o la revelación que catalizó la redacción del texto. La interpretación mística de un texto es así no sólo función de su naturaleza esotérica o simbólica, sino también del estado espiritual del lector o el exegeta. La formulación más clara de esta idea se encuentra en los textos más antiguos que tratan de este tema, escritos por teólogos cristianos. Abelardo consideraba el *pneuma* profético como «*gratia interpretandi, id est exponendi verba divina*»¹³⁹ [la gracia de la interpretación, a saber, la explicación de la Palabra divina]*. Más tarde, Joaquín de Fiore, el célebre abad de Calabria, dice: «*Sed deus, inquit, qui olim dedit prophetis spiritum prophetiae, mihi dedit spiritum intelligentiae, ut in Dei spiritu omnia mysteria sacrae Scripturae clarissime intelligam, sicut sancti prophetae intellexerunt qui eam olim in Dei spiritu ediderunt*»¹⁴⁰ [Dios, sin embargo, que dio una vez a los profetas el espíritu profético, me ha dado el espíritu de discernimiento para que por el espíritu de Dios yo comprenda todos los secretos de las Sagradas Escrituras de forma clara, de la misma manera que los santos profetas recibieron una vez ese mismo discernimiento del Espíritu Santo]*.

De este modo, la comprensión clara de la Sagrada Escritura se obtiene volviendo al marco mental de los antiguos profetas que habían recibido el *Spiritus*¹⁴¹. Vale la pena señalar en este punto que, como Joaquín, aunque al parecer no bajo su influencia, la mayoría de los cabalistas judíos que serán mencionados aquí percibieron sus interpretaciones pneumáticas según un esquema escatológico¹⁴². Abraham Abulafia¹⁴³, el autor anónimo del *Sefer ha-Meshiv*¹⁴⁴, Salomón Molkho¹⁴⁵ y Hayyim Vital¹⁴⁶ se ali-

mentaban de lecturas, esperanzas y aspiraciones escatológicas, y consideraban que su propia época precedía inmediatamente y en ciertos casos preparaba el *eschaton*. Examinemos ahora más en detalle algunos ejemplos tomados del judaísmo.

1. R. Abraham Abulafia creó un sistema complejo de siete métodos para interpretar la Biblia. El último de ellos se describe como sigue en una de sus obras: «El séptimo camino es peculiar, incluye todos los demás, es el Santo de los santos y está destinado únicamente a los profetas [...] y por su realización se adquiere la “palabra” que viene del Intelecto agente a la facultad intelectual [...] y es el camino de la esencia de la profecía»¹⁷. Por consiguiente, sólo los profetas, es decir, los místicos que utilizan las técnicas abulafianas, son dignos de utilizar el método hermenéutico «más elevado», que consiste, como veremos, en atomizar o monadizar los textos bíblicos.

El procedimiento consistente en dividir el conjunto continuo de las letras en entidades discretas evoca y es muy semejante a la técnica mística de Abulafia para alcanzar la profecía por medio de la recitación musical de letras separadas¹⁸. Nos encontramos, pues, aquí, enfrentados a un fenómeno global de atomización del texto, o de cualquier otro material lingüístico, en elementos fundamentales que son considerados mónadas absolutas¹⁹, o, según el *Sefer ha-Yezirah*, las veintidós letras principales²⁰. Este proceso constituye la transformación de un «lenguaje clásico», por emplear una fórmula de Roland Barthes²¹, en una serie mágica y mística de sonidos que se pueden describir razonablemente, por seguir empleando los términos de Barthes, como «una discontinuidad del nuevo lenguaje». La desintegración del lenguaje en mónadas lingüísticas es evidentemente una regresión desde un punto de vista puramente social, aunque pueda constituir también la restauración de una hipotética lengua primordial²². En un pasaje que aparentemente refleja la enseñanza impartida por Abulafia a uno de sus discípulos, se pide a éste que trascienda toda expresión lingüística significativa:

Hijo mío, no debes detenerte en ninguna forma dada o terminada, aunque sea del orden más elevado. Mucho mejor es el «camino de los nombres»: cuanto menos comprensibles sean, más elevado será su orden, hasta que llegues a la actividad de una fuerza que no está ya bajo tu control, sino que son más bien tu

razón y tu pensamiento los que están bajo su control [...]. Y produjo libros para mí, hechos a partir de [combinaciones de] letras, nombres y números místicos [*gematriot*] que nadie será nunca capaz de comprender pues no están redactados de forma que puedan ser comprendidos. Él me dijo: «Este es el camino [puro] de los nombres»¹⁵³.

El místico debía borrar las formas naturales e incluso espirituales por medio del encantamiento de una combinación ininteligible de letras, destinada a modificar su estado de conciencia de forma que le permitiera alcanzar la «profecía», es decir, un estado místico. Para este cabalista anónimo, así como para Abulafia¹⁵⁴, la lengua es un instrumento poderoso para llegar a comprender la realidad natural, e incluso el mundo espiritual es adecuadamente proyectado sobre la estructura del material lingüístico. Sin embargo, cuando uno se esfuerza por lograr una experiencia mística suprema, se debe romper el lenguaje estructurado, igual que se deben borrar las formas inscritas en la mente para dejar espacio a las entidades superiores de forma que puedan residir allí. Esta práctica, así como otros recursos cabalísticos¹⁵⁵, recuerda uno de los modernos métodos surrealistas de creación artística; con André Breton, el cabalista extático podría decir: «El lenguaje ha sido dado al hombre para que éste pueda hacer de él un uso surrealista»¹⁵⁶. La desintegración del lenguaje social en unidades desprovistas de sentido es para Abulafia el medio de transformar el lenguaje humano en nombres divinos.

Como nos dicen las obras de Abulafia, su demanda no es ni una condición utópica ni un desiderátum teórico; él se percibía como un profeta clásico¹⁵⁷ y consideraba que la época en que vivía era el comienzo de un eón mesiánico, en el que creía desempeñar un papel escatológico con relación a judíos y cristianos¹⁵⁸. Además, Abulafia escribió un comentario sobre el Pentateuco, titulado *Sefer ha-Maftehot*, en el que aplica sus propias técnicas hermenéuticas¹⁵⁹. Podemos concluir, pues, que la afirmación citada anteriormente sobre la profecía como condición para el empleo del séptimo método es una prueba determinante del impacto real de los estados místicos sobre un aspecto particular de la experiencia interpretativa en la Cábala¹⁶⁰. Vale la pena observar que la experiencia profética se obtiene como resultado de la utilización de ese «camino», y descubrimos presumiblemente aquí una situación en la que la profecía sirve de fundamento a la interpretación y viceversa¹⁶¹. Según Abulafia, el *sensus proph-*

ticus del texto monadizado equivale al conocimiento del nombre o de los nombres divinos¹⁶², que, a su vez, constituyen el mejor método para alcanzar la profecía. En otras palabras, la atomización de los textos como parte integrante del método interpretativo es concomitante con el hecho de alcanzar la *summa perfectio*. Cuanto menos importante es la forma cristalizada del canon, más importante es la realización espiritual del intérprete. Aparentemente bajo la influencia de la concepción de Abulafia, un cabalista anónimo del siglo XIV o del siglo XV escribe¹⁶³:

No se puede comprender la mayoría de los temas de la Torá y sus secretos, ni tampoco los secretos de los mandamientos, si no es por medio del santo intelecto profético que emanó desde Dios sobre los profetas [...]. Es por tanto imposible comprender cualquier tema entre los secretos de la Torá y los secretos del cumplimiento de los mandamientos por medio del intelecto o de la sabiduría o por el *intellectus acquisitus*¹⁶⁴; sólo es posible por medio del intelecto profético, [...] por el intelecto divino dado a los profetas, que equivale al secreto del conocimiento del gran nombre [divino].

Así, el conocimiento de los aspectos interiores de la Torá está condicionado por la obtención de la facultad intelectual más elevada, el intelecto profético, que es considerado equivalente a la experiencia profética¹⁶⁵. Conviene señalar que la comprensión de los secretos apunta a difuminar la separación entre Dios y el hombre; este último adquiere un intelecto santo, divino, que es la condición *sine qua non* de la penetración en los secretos de la Torá. Un texto escrito bajo la inspiración del Espíritu divino no se puede comprender correctamente más que recreando un estado de conciencia apropiado.

2. En una obra cabalística anónima titulada *Sefer ha-Meshiv* (El libro del [Ángel] que responde)¹⁶⁶, escrito durante el período de la generación precedente a la expulsión de España, encontramos una concepción sorprendente que vale la pena citar in extenso, relativa al modo de composición de la tradición literaria judía¹⁶⁷:

Deberías saber que el secreto de la causa del descenso del libro celestial es el secreto del descenso del carro celestial, y cuando pronuncias el secreto del Gran Nombre, inmediatamente la fuerza del «vestido»¹⁶⁸ desciende, y ése es el secreto

de Elías¹⁶⁹ que se menciona en las obras de los sabios. Y por eso R. Simeón bar Yoḥai¹⁷⁰ y Jonathan ben Uzziel obtuvieron su sabiduría y merecieron el secreto del «vestido» para ser revestidos con él. E igualmente R. Ḥanina y R. Neḥuniya ben ha-Kaneh y R. 'Akiva y R. Ismael ben Elisha y nuestro santo Rabí [es decir, R. Judah el Príncipe] y Rashi y muchos otros [sabios]¹⁷¹. Y el secreto del «vestido» es la visión del «vestido» con el que el ángel de Dios se reviste, con un ojo corpóreo, y es él quien te habla. [...] Y el secreto del vestido ha sido dado a aquellos que temen a Dios y meditan su nombre; ellos lo han visto, esos hombres que son los hombres de Dios eran dignos de ese estado. Ayunaban durante cuarenta días¹⁷² sin interrupción, y durante su ayuno pronunciaban el Tetragrámaton cuarenta y cinco veces¹⁷³, y el día cuarenta [el «vestido»] descendía a él y le mostraba todo lo que deseaba [conocer], y permanecía con él hasta que terminara el [estudio del] tema que quería [conocer]; y ellos [es decir, Elías y el «vestido»] permanecían con él día y noche. Así se hacía en la época de Rashi en lo que concierne a su maestro, y este último le enseñó [a Rashi] el secreto [del «vestido»] y por medio de ello [de este secreto] él [Rashi] compuso lo que compuso, por medio de su mentor e instructor¹⁷⁴. No creas que él [Rashi] escribió esto a partir de su propia razón¹⁷⁵, pues lo hizo por el secreto del «vestido» del ángel y por el secreto del método mnemotécnico, para explicar las preguntas que se planteaba o para redactar un libro que deseaba redactar, y [de este modo] todas las ciencias fueron copiadas¹⁷⁶ una por una [...]. Y esto sucedió en la época del Talmud y en la época del maestro de Rashi y en la época de Rashi igualmente, pues su maestro inauguró este [uso] y Rashi lo finalizó. En su tiempo, esta ciencia [cómo recibir revelaciones] se transmitía mediante la palabra de la boca, de un hombre a otro, y ésa es la razón de que todos los sabios de Israel confiaran en Rashi, pues en aquella época conocían el secreto. No creas, pues, nunca, que él [Rashi] compuso su comentario sobre el Talmud y sobre la significación obvia de la Biblia a partir de la razón, sino que lo hizo por medio de esa fuerza del secreto del «vestido» y esa [fuerza] que le revestía, que es un ángel, pues por medio de ella él podía conocer y redactar todo lo que deseaba. [...] Y aquellos que eran capaces de verle eran como profetas, y en el tiempo del Talmud muchos lo utilizaron.

Descubrimos aquí una reconstrucción audaz del origen de las técnicas judías de interpretación: se considera que las grandes figuras de la literatura judía medieval y antigua habían empleado medios mágicos, incluido el ayuno y la pronunciación de los nombres divinos, para obtener

la visión de un ángel, lo que se consideraba un medio autorizado para recibir el contenido de un libro o el comentario que se deseaba escribir. Conviene señalar que en este pasaje no sólo se mencionan las obras cabalísticas, sino también el comentario popular clásico sobre el «significado obvio» de la Biblia escrito por Rashi.

Nuestro autor hacía remontar el empleo de la técnica del «vestido» a la época talmúdica, y afirma que las personas que lo empleaban eran como profetas, ignorando evidentemente, y sin duda de forma deliberada, la conocida idea talmúdica de que la profecía había ya cesado en el período de los tannaim¹⁷⁷. Por lo tanto, según este cabalista anónimo, un estatus profético es una condición previa para escribir comentarios autorizados, como vimos anteriormente en la obra de Abulafia, incluso en el caso de que éstos no se refieran a temas místicos. Sin embargo, parece evidente que esos enunciados iniciales sobre la forma en que se escribieron los comentarios no están sólo destinados a entrar en un análisis teórico; constituyen una parte de un comentario más vasto sobre el Pentateuco, del que sólo ha sobrevivido un amplio fragmento sobre el Génesis¹⁷⁸. Como he tratado de mostrar, ese comentario fue elaborado al parecer por medio de recursos mágicos cuya afinidad con la práctica mencionada es evidente¹⁷⁹. Podemos, pues, concluir que es probable que esta obra sea el resultado concreto de la aplicación de las técnicas atribuidas por el autor a las antiguas autoridades judías; al mencionar a sus ilustres predecesores, este cabalista anónimo intenta evidentemente legitimar su propia obra a ojos del público judío. En esta obra, el abismo entre Dios y el hombre es salvado por el descenso de entidades espirituales, envueltas en vestidos corporales, que permiten a los seres terrenales recibir de ellas mensajes referentes a los secretos de la Torá.

Quiero examinar la metamorfosis de Rashi —R. Salomón Izḥaki, parangón del exegeta judío literalista— en un místico que lo aprendió todo de fuentes celestiales. Efectivamente, fue una extraña transformación la que esta figura debió de sufrir: sus profundas exposiciones sobre el significado directo del texto talmúdico y bíblico no pueden, según el cabalista anónimo, proceder del intelecto humano; su autoridad reconocida debe por tanto estar justificada por la inspiración o la revelación de lo alto. Este enfoque de Rashi no fue patrimonio de un cabalista aislado; más tarde, otros autores reafirmaron esta percepción mística del célebre exegeta, y sólo uno de ellos lo hizo bajo la influencia aparente del *Sefer ha-Mes-*

*hiv*¹⁸⁰. El autor del *Gallya Raza* afirma: «Es sabido que las palabra de Rashi son verídicas, pues las dice bajo la inspiración del Espíritu divino, y nosotros debemos creer que el Espíritu divino actuaba en él». Contemporáneos más jóvenes del autor del tratado cabalístico mencionado, R. Simeón ibn Lavi y R. Gedaliah ibn Yahya, independientemente uno del otro y de textos anteriores, según parece, describen a Rashi en tonos similares: el primero afirma que Rashi, fuera o no cabalista, estaba habitado por el Espíritu divino¹⁸¹; el segundo dice que el Espíritu divino fluía en las palabras de Rashi, y que por él interpretó toda la Ley oral y escrita según la tradición auténtica¹⁸². Sin embargo, más sorprendente es una tradición atribuida a R. Israel Ba'al Shem Tov, que transmite R. Zevi Hirsch de Zhidachov a su sobrino, R. Isaac Yehudah Safrin de Komarno: «En todas partes donde Rashi emplea [la expresión] “el significado obvio del versículo”, él quiere [decir] que, cuando te despojes de tu corporalidad y estés desvestido de todo problema material, aprenderás [sin duda] el significado obvio del versículo, desvestido de toda idea [referente] a los secretos ocultos»¹⁸³. La paradoja inherente a este pasaje resulta desconcertante: el significado obvio de la Biblia sólo puede ser comprendido por una privación total de la corporalidad¹⁸⁴, una especie de espiritualización o de «simplificación», en el léxico de Plotino. En contraste con la percepción común según la cual los secretos se obtienen mediante la *ascensio mentis*, esos secretos son ahora contemplados, si comprendo bien el pasaje, como si pertenecieran al mundo de la multiplicidad¹⁸⁵, por lo que el significado obvio se convierte ahora en la coronación del recorrido místico. Rashi es descrito por ello como un exegeta que ha aludido a la necesidad de una experiencia mística que debe preceder a la comprensión del significado obvio. Sin duda asistimos aquí a un interesante rechazo de los secretos teosóficos que abre la vía a una percepción experiencial y directa del texto bíblico¹⁸⁶. Supongo que, según esta tradición, las interpretaciones esotéricas se consideran un obstáculo a la comprensión del significado sublime y obvio del texto. No es sorprendente, pues, que las citas de los comentarios de Rashi estén tan extendidas en la literatura hasídica.

3. Volviendo al *Sefer ha-Meshiv*, creo que un reflejo sorprendente de su doctrina pneumática se puede percibir en la actividad de R. Salomón Molkho¹⁸⁷. En un pasaje que ya ha sido estudiado en parte¹⁸⁸, este visionario confiesa¹⁸⁹:

A veces, esos días veo la academia celestial¹⁹⁰ de los sabios, y ante ellos se abren los libros y estudian la Torá y discuten [problemas referentes a ella], y comentan versículos y afirmaciones de nuestros sabios, bendita sea su memoria. Y de sus discusiones entiendo y aprendo algo. Y como yo no he aprendido [el hebreo], ni estaba acostumbrado a la lengua sagrada y [!] no comprendía todas sus discusiones. Pero a partir de lo que aprendí aquí, en esta santa academia, respondo a las gentes que piden interpretaciones de versículos y afirmaciones, considerados difíciles de comprender por los sabios de [nuestra] generación. Y quien lo desee puede preguntarme lo que quiera, comentar afirmaciones y versículos misteriosos, [pues] con la ayuda de Dios, estoy seguro de poder responder a todos aquellos que me lo pidan de manera satisfactoria, [revelando] cosas sublimes que satisfagan a toda persona inteligente, cosas que no están [escritas] en los libros, [pero] de las que he sido instruido por el cielo¹⁹¹. Pero yo no he aprendido jamás la ciencia de boca de un maestro o de un colega mortal. Y de todo lo que alguien me pregunte, estoy autorizado a responderle, en lo que se refiere a los veinticuatro [libros del canon bíblico judío], a excepción del libro de Daniel.

Encontramos aquí la primera prueba de la exposición oracular del canon por Molkho; él reconoce abiertamente que sus interpretaciones no pueden ser el resultado de un estudio anterior, lo mismo que confiesa su anterior ignorancia del hebreo y aparentemente también de temas del judaísmo¹⁹². A ejemplo de los cabalistas precedentes, Molkho redactó un libro, el *Sefer ha-Mefo'ar*, que, aun siendo una colección de homilías, se centra en temas importantes tratados en la Biblia.

4. El nexo entre la profecía y la comprensión de los secretos de la Torá está claramente establecido en los escritos de un cabalista célebre, R. Hayyim Vital. Según él:

Todos los profetas le siguieron [a Moisés] dirigiendo a las gentes e iluminando sus ojos en lo que se refiere a la sabiduría de la Torá y sus secretos, por medio del Espíritu divino que los envolvía. Concluimos [pues] que la profecía y el Espíritu divino deben estar presentes en este mundo, y esto es cosa fácil, con tal que haya hombres dignos con vida¹⁹³.

Se nos dice igualmente, en la introducción de Vital a su *Ez Hayyim*, que «los misterios de la Torá y sus secretos no serán revelados a los hom-

bres por su facultad hílca intelectual, sino por medio del influjo divino, emanado de la santidad celestial»¹⁹⁴.

Constatamos aquí también que las aptitudes humanas son insuficientes para penetrar el significado secreto de la Torá; por consiguiente, los estados paranormales de conciencia —aquí, el descenso de fuerzas divinas— son de una importancia capital para descifrar esos secretos. Los enunciados de Vital están en perfecto acuerdo tanto con las ideas de Abraham Abulafia, brevemente esbozadas antes, como con las de R. Isaac Luria Asquenazí, su maestro principal en temas cabalísticos, quien afirma, de una forma que evoca las propuestas del *Sefer ha-Meshiv*, que se deben estudiar solamente libros escritos a consecuencia de una revelación¹⁹⁵. Del propio Luria, como sabemos, se decía que había recibido una revelación de Elías.

Según la concepción de Vital en su *Sha'arey Kedushah*, la profecía se hace posible por la estructura particular del ser humano, que contiene todos los mundos divinos y extradivinos, y sobre todo porque «ninguna luz se une a la de las diez Sefirot como la luz de la fuente de las almas»¹⁹⁶. Según otro tratado de Vital, cuando la fuente del alma humana más elevada es bendecida por el influjo celestial, derrama y atrae una «potencia profética» sobre el alma del hombre, y así él conoce y comprende los secretos de la Torá¹⁹⁷. Cuanto mayor es ese influjo celestial, afirma Vital, mayor es la aptitud humana para comprender los secretos de la Torá, como si lo hiciera por el Espíritu divino. Se trata ahí de una referencia explícita al papel esencial del *pneuma* para sondear los secretos cabalísticos ocultos en la Torá.

5. Bajo la influencia de las concepciones cabalísticas mencionadas anteriormente, encontramos también en el hasidismo la prueba inequívoca de que la experiencia pneumática precede a la interpretación de los versículos bíblicos. No trataré aquí más que algunos pasajes que atestiguan esta idea. Comenzaré por la *Autobiografía* de Salomón Maimón; sin embargo, antes de abordar nuestro breve examen de los textos pertinentes, conviene recordar que la realización de un estado de autoaniquilamiento era un objetivo principal de los primeros maestros del hasidismo en general y no sólo en el contexto particular de la interpretación de la Torá. Ellos pensaban que la verdadera actividad espiritual es la que es realizada por la Presencia divina, que habita en el cuerpo del hombre perfecto y utiliza sus miembros como un instrumento musical¹⁹⁸. Por eso el papel de

la actividad consciente del intérprete es, según los maestros hasídicos, virtualmente nula. En efecto, la cualificación de Maimón de este rasgo esencial del misticismo hasídico es clara:

Sus sermones y sus enseñanzas morales no estaban, como de ordinario están estas cosas, pensados y dispuestos de forma ordenada de antemano. Este método es propio solamente del hombre que se considera como un ser que existe y trabaja por sí mismo fuera de Dios. Pero los superiores de esta secta sostienen que sus enseñanzas son divinas y por lo tanto infalibles, y esto solamente cuando son el resultado de una autoaniquilación ante Dios, esto es, cuando les son sugeridas *ex tempore*, por la exigencia de las circunstancias, sin que ellos mismos contribuyan en nada¹⁹⁹.

Inmediatamente después, Maimón ofrece un ejemplo particular de esta forma de expresión. Cuenta que pidió a un hasid²⁰⁰ «que me comunicara algunas de sus enseñanzas divinas. Se golpeó la frente con la mano, como si esperara la inspiración del Espíritu Santo»²⁰¹. Después de haber relatado el contenido de este sermón, que trataba del problema de la autoaniquilación, Maimón señala: «Completamente fascinado por este método ingenioso para interpretar las Sagradas Escrituras, pedí al extranjero que me diera algunas exposiciones suplementarias del mismo género. El procedió, pues, según su método inspirado». Una vez más, Maimón no puede contener su admiración: «Estaba estupefacto por el exquisito refinamiento de aquellos pensamientos y fascinado por la ingeniosa exégesis en que se apoyaban»²⁰².

Parece que la rueda de la historia ha dado una vuelta completa: la profecía, que fue el vehículo principal de la formación de las Sagradas Escrituras en los tiempos bíblicos, fue excluida de la interpretación rabínica; vuelve en los textos cabalísticos y culmina en la idea hasídica de que el orador real de la exposición de las Escrituras es el Espíritu divino, invocado como condición previa de la homilética, según un método utilizado explícitamente entre ciertos discípulos de R. Israel Ba'al Shem Tov.

Ofreceré un solo ejemplo significativo; R. Elimelekh de Lyzhansk afirma: «Cuando un *Zaddik* desea comentar un tema o un versículo bíblico, antes de empezar a hablar sacude su raíz [celestial] y la interpretación desciende hasta él desde su raíz»²⁰³. Descubrimos aquí una cierta si-

militud con la visión de Vital relativa a la fuente celestial del alma como origen último de los secretos de la Ley; el cabalista de Safed y el maestro hasídico comparten la creencia de que las interpretaciones auténticas son generadas por una entidad superior transpersonal —aunque individual— que inspira al alma humana cuando ésta busca una comprensión profunda de los textos.

Más tarde, R. Nahman de Bratislava propuso una doctrina metafísica completa de la interpretación; es el alma universal la que sirve de canal para todas las interpretaciones que llegan a nuestro mundo:

Sabe que hay un alma en el mundo por la que todas las interpretaciones de la Torá son reveladas [...]. Todos los intérpretes de la Torá reciben [sus palabras] de esta alma [...]. Y cuando esta alma cae de su nivel y sus palabras se vuelven frías, muere. Cuando muere, las interpretaciones que habían venido de ella desaparecen también. Entonces todos los intérpretes son incapaces de encontrar cualquier sentido a la Torá [...]. Aquel que quiera interpretar la Torá debe comenzar por atraer hacia sí palabras tan calientes como carbones ardientes. La palabra surge del corazón de lo alto [...]. El intérprete debe [en primer lugar] dirigir palabras a Dios mediante la oración tratando de despertar su misericordia, de manera que el corazón se abra. La palabra se derramará entonces desde el corazón, y la interpretación de la Torá fluirá de esa palabra [...]. En ese corazón están inscritas todas las interpretaciones de la Torá²⁰⁴.

Por consiguiente, el intérprete es alimentado desde una fuente superior, «el corazón», idéntica al alma universal, invitada por las oraciones a proporcionar al exegeta humano una interpretación particular.

El examen de los pasajes citados ha mostrado que, en las tradiciones cabalísticas medievales, como el hasidismo, existe una prueba clara de que las experiencias pneumáticas son consideradas el preludio de un género especial de actividad literaria, la exégesis bíblica. Por lo tanto, puede ser instructivo examinar otros comentarios medievales desde esta perspectiva, y es posible que la gama de ejemplos sea considerablemente más amplia²⁰⁵.

Como hemos visto, el intérprete necesita el *pneuma* para penetrar los secretos contenidos en los textos sagrados; la intervención de una experiencia pneumática como condición para comprender ciertos secretos

puede ser considerada también como un puente tendido entre el intérprete y Dios, como algo previo que permitirá salvar el abismo entre la comprensión obvia y la profundidad del texto. Los tres componentes principales de la experiencia exegética —Dios en tanto que autor del texto, el texto mismo y el intérprete— están íntimamente ligados entre sí. En las citas mencionadas, la distancia entre esos tres elementos se reduce sin desaparecer totalmente. El intérprete se transforma en un pneumático activado por el Espíritu divino; por la misma actividad del *pneuma*, la Torá pasa de ser un libro que trata de historia y de *halakha* a ser una revelación de la vida de la estructura intradivina, en la Cábala teosófica, o, alternativamente, un camino para lograr una experiencia de la Divinidad, en la Cábala extática. El propio Dios sufre un cierto cambio: el proceso hermenéutico revela sus facetas inmanentes a la vez en el plano de la hermenéutica y en el plano de la Torá. Sin embargo, existen también textos cabalísticos que hablan de una unión efectiva de esos tres elementos. Esta concepción radical, que es rara, merece un análisis más detallado.

Una concepción importante de la Torá, procedente de los círculos filosóficos, la considera idéntica al dominio intelectual²⁰⁶. Esta idea aparece ya en Filón²⁰⁷; según R. Abraham ibn 'Ezra, la Torá es idéntica al mundo de la Sabiduría²⁰⁸; según Ibn Latif, es idéntica al mundo de los intelectos separados²⁰⁹. R. Baruch Togarmi añade la idea capital de que la Torá es también, en los contextos precedentes, el nombre divino, y por consiguiente facilita el conocimiento de Dios²¹⁰. Además, este cabalista parece suponer que el propio Dios forma parte del mundo espiritual²¹¹. R. Abraham Abulafia conocía bien esas ideas, a las que añade una descripción de la comprensión de la Torá como el acto epistémico aristotélico de la intelección de lo inteligible por el intelecto humano. Para Abulafia, lo inteligible es la Torá, y su comprensión equivale a una identificación del intelecto con la Torá, y por ello con el mundo intelectual, que incluye presumiblemente a Dios²¹².

Abulafia dio un giro particular a lo que se decía en el *'Avot* —«Dale una y otra vuelta, pues todo está en ella»²¹³—, que él comprende así: la contemplación continua de la Torá mediante la práctica de la combinación de las letras conduce a una experiencia por la que el místico está enteramente en la Torá y la Torá está enteramente en el místico²¹⁴. Esta identificación de la Escritura y el místico evoca una concepción muy similar referente a la identidad del Corán y el místico que aparece en el

pensamiento de Abu Bakr Muhammad Ibn 'Arabi, contemporáneo mayor de Abulafia²¹⁵.

La explicación aristotélica de la identificación del hombre, el texto y Dios por el acto noético se basa en la afirmación explícita de que esas tres entidades comparten un rasgo común notable: son seres inteligentes o inteligibles. Es ese substrato intelectual el que permite la identificación mística de uno con el otro. Quiero ahora tratar de otra identidad esencial preliminar que, con las precedentes, tuvo repercusiones sobre la posterior relación entre los elementos del triángulo hermenéutico. Como he tratado de demostrar en otra parte, en los textos judíos antiguos y más explícitamente en la Cábala medieval, la Torá fue imaginada como idéntica al propio Dios²¹⁶. Según las fuentes más antiguas, el texto bíblico ha sido inscrito en el cuerpo divino; este libro era percibido, por tanto, con una configuración antropomórfica²¹⁷. Según esos mismos textos antiguos, el estudio desinteresado e intenso de la Torá por sí misma puede ser transformado en una experiencia visionaria del Carro celestial y del *Shi'ur Komah*; así, la Torá se convierte en el canal de un encuentro místico con la Divinidad. En consecuencia, existe una estructura común a Dios, el hombre y la Escritura: el carácter antropomórfico. Las concepciones cabalísticas introducen un elemento adicional: Dios en tanto que sabiduría es idéntico a una potencia divina, la Sefirá *Hokhmah* (Sabiduría)²¹⁸. Además, muchos otros escritos cabalísticos plantean directamente la idea de una identidad de la estructura completa de las diez Sefirot con la Torá²¹⁹. Al mismo tiempo, la Cábala consideraba que las almas del pueblo de Israel eran de origen divino, y por vía de consecuencia, divinas en sí mismas²²⁰. Estas concepciones y otras se fusionaron en lo que se convirtió en una máxima famosa, cuya fuente precisa no se conoce claramente, que enuncia: «Dios, Israel y la Torá son una única entidad»²²¹. Fundamentalmente, se trata de un enunciado que habla de la identidad del origen, Dios, y las entidades que de él emanan; se trata, pues, de un tipo de identidad preliminar neoplatónica ligada al origen, que es de orden óntico. A veces, la Sefirá *Tiferet* es concebida como la representante específica de la Divinidad, idéntica a la vez a la Ley escrita celestial y al Israel arquetípico. Según ciertos cabalistas, el estudio de la Torá es la vía que lleva a la unión con Dios, dada la identidad entre la Torá y Dios. R. Salomón Alkabez, una importante figura safedí, afirma que la Torá «nos lleva a un estado de *devekut* con Él, que Él sea exaltado, porque,

cuando nos adherimos a ella [la Torá], nos adherimos también a nuestro Creador, pues Él y su sabiduría son uno»²²². Por eso la afinidad original entre los tres factores debe ser actualizada por el estudio cabalístico de la Torá.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, varios maestros hasídicos retomaron algunas de las ideas aquí descritas. R. Moisés Hayyim Efraím de Sudylkow, el nieto de R. Israel Ba'al Shem Tov, cuenta que, en uno de sus sueños, su suegro, R. Nahman, le dijo que una persona que es justa está cerca de la Torá, y que la Torá está en ella y ella está en la Torá²²³. La afinidad de esta formulación con la de Abulafia citada anteriormente es realmente llamativa²²⁴. Después de haber citado las palabras cabalísticas mencionadas anteriormente, R. Moisés Hayyim Efraím de Sudylkow afirma²²⁵:

El «hombre» es Dios, pues el valor numérico del Tetragrámaton cuando se deletrea plenamente es cuarenta y cinco, como el valor de 'Adam (hombre), y la Torá está [constituida] por 248 mandamientos positivos y 365 prohibiciones [...]. Y cuando el hombre estudia la Torá por ella misma, para guardarla y cumplirla, entonces lleva todos sus miembros a la fuente de donde proceden y de la que fueron generados, a saber, la Torá, y cada uno de sus miembros deviene el sustrato de un mandamiento particular²²⁶ que corresponde a ese miembro particular, y se vuelve idéntico a la Torá por una unificación y una unión completa, como la unificación del hombre y la mujer.

El estudio de la Torá se considera aquí como una restauración del estado original del cuerpo humano por su purificación, culminando en una unión mística con la Torá que habita en los miembros santificados; el estudio místico de la Torá es el instrumento de la realización del estado trino. De forma similar, R. Mordekhai de Chernobyl²²⁷ afirma:

Si un hombre santifica cada uno de sus miembros y se adhiere a la Torá por una adhesión de espíritu a espíritu²²⁸, y él mismo deviene una Torá completa, [entonces] «ésa es la Torá del hombre»²²⁹, pues el hombre mismo deviene la Torá, y «la Torá de Dios es perfecta»²³⁰, [pues] no tiene ninguna imperfección, y él provoca el retorno del alma humana a su fuente, y la fuente es restaurada en el lugar celestial.

El hombre perfecto no sólo deviene una Torá perfecta, sino que esta Torá perfecta es considerada la Torá divina, abriendo la vía al retorno del alma humana a su fuente en el Reino divino. Hay que señalar que R. Mordekhai difiere de R. Moisés Ḥayyim Efraím de Sudylkow en un punto capital: para el primero, el cuerpo humano es restaurado en su santidad perfecta, que es provocada por el cumplimiento de la perfección religiosa; para el segundo, el retorno a la fuente atañe solamente al alma. En otro pasaje, R. Mordekhai comenta las palabras cabalísticas mencionadas anteriormente: «Lo mismo que Dios, bendito sea, es infinito, también la Torá es infinita, e igualmente el culto de Israel es infinito»²³¹. Aquí, la infinitud es considerada la clave de la unidad de los tres elementos. Sin embargo, para alcanzar ese estado, es necesaria una disposición activa: la Torá, por su esencia infinita, muestra la vía de un culto infinito que asegura la unión con el Dios infinito.

Sin embargo, la presentación más elaborada de la vía que lleva a la realización de la unión mística con Dios por la adhesión a la Torá se encuentra en un clásico del misticismo judío, el *Likkutey 'Amarim* de R. Shneur Zalman de Lyady. Según este maestro hasídico: «La Torá y el Santo, bendito sea, son uno. El significado de esto es que la Torá, que es la sabiduría y la voluntad del Santo, bendito sea, y su esencia gloriosa son uno, pues Él es a la vez el conocedor y el conocimiento»²³². El principio aristotélico se utiliza aquí para explicar la identidad de Dios y la Torá²³³. En otra parte, se menciona el mismo principio noético en referencia al estudio de la Torá: «La Torá es absorbida por su intelecto y se une a él y devienen uno. Esto se convierte en un alimento para el alma y para su vida interior procedente del Dador de vida, el bendito 'Eiyn Sof, que está vestido de esta sabiduría y de esta Torá que son [absorbidas] en ella [el alma]»²³⁴. El estudio místico de la Torá goza, pues, de una superioridad especial sobre cualquier otro mandamiento, pues por ese estudio, «el intelecto es revestido con la sabiduría divina, y esta sabiduría divina está también contenida en él»²³⁵. Según R. Shneur Zalman, eso es cierto también en lo que concierne al estudio de la Mishná, la Gemará y los Posekim, pues encarnan igualmente la sabiduría divina. El estudio místico de todo el corpus canónico del judaísmo culmina en «una unión maravillosa, sin par [...] por la que la unicidad completa y la unidad [...] pueden ser alcanzadas»²³⁶.

Le correspondería a uno de los clásicos más populares del misticismo

judío moderno fusionar la psicología aristotélica con las concepciones neoplatónicas²⁷ relativas a la identidad primordial y esencial del alma y su fuente, para formular un método influyente de estudio experiencial de la Torá. Aquí, el místico no sólo absorbe la Torá como un inteligible, sino que él mismo es absorbido por la Torá, formulación que evoca a la vez a Abulafia y a R. Moisés Hayyim de Sudylkow.

En este punto de nuestra exposición, conviene reflexionar sobre la naturaleza de la relación entre los tres factores de los procesos hermenéuticos; los dos tipos de relación con Dios —el condicionamiento de la interpretación mística por un contacto previo con la Divinidad y la adhesión a Dios por la Torá— tienen en común una percepción profunda del Autor como potencia viva implicada en la interacción entre el hombre y la Biblia. Para el místico, no pueden estar separados, pues el texto es una representación de la Divinidad. De este modo, la relación con la Biblia no deviene nunca «completa» o «intacta», como habría dicho Ricoeur²⁸. El cabalista no estaba interesado en un texto perfecto, cuyo autor está muerto y ya no puede responder, sino en el contacto con su Autor vivo, para el que el texto es un elemento mediador. Aunque el *pneuma* fuera necesario para comprender mejor la Biblia, el contenido de esa aprehensión más profunda fue, en muchos casos, un mejor discernimiento de los asuntos divinos. Según el filósofo francés, la muerte del Autor es una condición para finalizar el texto y darle una perfección estática, que permite una relación «completa». Este requerimiento se basa en una actitud rígida con relación al contenido, al que hay que aproximarse cuando ya no puede sufrir ningún cambio. Es un axioma fundamental de los cabalistas que el texto sagrado conoce un proceso de cambio continuo, signo evidente de su divinidad y de su infinitud. Para ellos, la Escritura es un medio de superar el eclipse postprofético de la revelación, un esfuerzo para captar de nuevo la presencia del Autor y su naturaleza; el texto bíblico produce un diálogo silencioso e incluso, eventualmente, una unión entre el Autor y el lector²⁹, por oposición al «doble eclipse» producido por el texto perfecto tal como lo contempla Ricoeur³⁰. En el pensamiento rabínico y sobre todo en la Cábala, el acto de «escribir» es el acto de Revelación del Sinaí, momento en el que estaban presentes no sólo los israelitas que vivían en la época, sino las almas de todas las generaciones futuras. Por consiguiente, los lectores no estuvieron en absoluto «ausentes del acto de escribir», como tampoco Dios, el Autor, es-

tá «ausente del acto de leer», según describe Ricoeur el «doble eclipse»²⁴¹. Los actos de escribir y de leer son perfectos cuando son realizados por individuos aislados; para los cabalistas, los dos actos son experiencias compartidas.

No es sorprendente que los cabalistas hayan identificado la Torá con la Divinidad, concepción bastante extendida en una larga serie de textos cabalísticos en los que el encuentro es explícito²⁴². Pero incluso tradiciones cabalísticas menos radicales testimonian la presencia de la Divinidad en la Torá. Según R. Shema'iah ben Isaac, autor de finales del siglo XIII²⁴³: «“Dios creó al hombre a su imagen”²⁴⁴, siendo esta [imagen] la Torá, que es la sombra de Dios, bendito sea». Así, la misma matriz de una estructura antropomórfica une a autor, lector y texto; su encuentro es facilitado por un modelo común que permite al *anthropos* inferior alcanzar el superior, por mediación de un *anthropos* medio, el texto²⁴⁵. Lejos de ser la causa de un «eclipse de Dios», el texto es una ventana por la que se le puede contemplar. Los cabalistas no estaban interesados en una *Verfremdung* del «mundo del Autor», sino en una apropiación gradual de ese mundo, tan grande como sea posible. «El mundo del texto», su fijación, es sólo un punto de partida previo²⁴⁶.

A ojos de los místicos judíos, la búsqueda de una comprensión perfecta o final de un texto sería una limitación autoimpuesta y superflua, generada por la proyección por parte del hombre de sus propias limitaciones sobre una entidad viva e infinita, la Torá. O, como R. Israel Ba'al Shem Tov dijo una vez: «El libro del *Zohar* tiene cada día un significado diferente»²⁴⁷. Sea cual sea el alcance que este enunciado pudiera tener para la exégesis zohárica, se trata de la formulación suavizada de una tradición transmitida en nombre de R. Isaac Luria, que decía que «a cada instante, el [significado de los] pasajes del santo *Zohar* cambia»²⁴⁸. Lo que no es simplemente una afirmación teórica; esta afirmación se ha citado para justificar la composición del comentario de R. Isaac Yehiel Safrin sobre el *Zohar*, titulado *Zohar Hai*, poco tiempo después de que su venerado tío, R. Zevi Hirsch de Zhidachov, hubiera elaborado su propio comentario sobre el *Zohar*, el '*Ateret Zevi*. Además, esa afirmación fue referida por R. Eliézer Zevi Safrin, hijo de R. Isaac Safrin; como sabemos, R. Eliézer compuso un comentario voluminoso sobre el *Zohar* titulado *Damesek Eliézer*, monumento consagrado a la aplicación práctica de la concepción dinámica que Luria tenía del *Zohar*.

Quiero analizar brevemente la explicación técnica de este significado siempre cambiante del *Zohar*. R. Isaac Luria compara las posiciones diferentes de las estrellas, que cambian a cada hora, con los movimientos infinitos de los infinitos mundos celestiales que presiden las diversas interpretaciones del *Zohar*.

Los mundos cambian a cada hora, y ninguna hora es igual a otra. Y quien contemple el movimiento de los planetas y las estrellas, y los cambios de posición y constelación, y cómo cambian sus posiciones en un instante, y cómo el que nace en ese momento sufrirá cosas diferentes a las que le sucederán al que nació en el momento anterior, contemplará y comprenderá lo que [pasa] en los mundos celestiales infinitos e innumerables [...]. Así comprenderás los cambios de constelación y de posición de los mundos, que son las vestiduras del 'Eiyn Sof; esos cambios tienen lugar en cada momento, y conforme a esos cambios cambian los aspectos de las palabras del libro del *Zohar*, y todo son palabras del Dios vivo²⁴⁹.

En el 'Ez Hayyim, la expresión «mundos infinitos» designa los mundos superiores situados más allá del *anthropos* primordial. La dinámica teosófica de esos mundos influye, pues, en el significado del *Zohar*. Así, incluso en teoría, la posibilidad de alcanzar su significado «último» es nula; cada momento aporta su propia significación nueva. Quiero subrayar la interesante comparación de Vital entre el hecho de contemplar los cuerpos celestes y el hecho de interpretar un texto. En principio, esto constituye una aplicación de una más antigua comparación de la Cábala con la astrología, considerando al cabalista que lee la Torá como una especie de superastrólogo²⁵⁰. Lo que es particular de nuestro texto es el acento en las repercusiones de la dinámica divina para la comprensión del *Zohar*. Ese libro no puede ser interpretado correctamente fuera de su contexto propio: la vida divina. Cada comentador comprende pues un aspecto particular; entrevé momentáneamente sus posibilidades infinitas sin ser capaz de agotarlas. Solamente puede contribuir a revelar una parte muy pequeña de él, que depende del ángulo particular que la configuración de las potencias divinas le permitan vislumbrar. La concepción de Luria —o quizá de Vital— respecto de la dinámica de los cambios dio fruto entre los cabalistas hasídicos de Komarno, que produjeron efectivamente comentarios sobre el *Zohar* generación tras generación.



Capítulo 10

Del esoterismo judío a la filosofía europea: perfil intelectual de la Cábala como factor cultural

En los capítulos precedentes he presentado los aspectos esenciales del misticismo judío, centrándome en dos temas de primera importancia: la búsqueda del éxtasis y de la unión, que utiliza técnicas esencialmente anómicas, y la preocupación teúrgica, que emplea métodos nómicos. Quiero ahora ocuparme de algunas cuestiones que se refieren a la emergencia de la Cábala en el escenario de la historia, a su percepción en tanto que fenómeno cultural, y a las tesis historiosóficas de Scholem. Por último, ofreceré una breve visión general de la historia de la Cábala basada en la interacción entre sus dos centros principales de interés, y concluiré con un análisis de la antropología cabalística.

I. La aparición de la Cábala

En principio, los místicos se esfuerzan por descubrir «otra dimensión» de la religión, por emplear la expresión de Louis Dupré; ése es también el caso de los místicos judíos. En ocasiones, ese esfuerzo se emprendió mediante interpretaciones místicas y simbólicas de las Sagradas Escrituras y los rituales; otras veces, formaba parte de una búsqueda de experiencias espirituales más allá de las que se cultivaban en las estructuras religiosas normativas. Dada la vacilación entre el uso de técnicas místicas nómicas y anómicas y las expresiones empleadas por los místicos para describir su experiencia —expresiones unitivas audaces frente a una comprensión teúrgica radical de los mandamientos— se plantea la cuestión de cómo esos tipos diferentes de misticismo fueron recibidos e integrados por la cultura judía en general.

Es un hecho sorprendente, que curiosamente ha pasado inadvertido en los estudios modernos de la Cábala, que la aparición de las grandes escuelas cabalísticas no planteara controversias significativas en los medios judíos en que surgieron. Los primeros documentos cabalísticos que se di-

fundieron en Provenza provocaron solamente, que sepamos, un ataque muy tímido de R. Meir ben Simeón de Narbona¹. Su crítica no tiene más que una página, va dirigida contra ciertos aspectos específicos de la Cábala primitiva, esencialmente contra su interpretación de la oración, pero sin atacar a ninguno de los cabalistas más significativos, como R. Abraham ben David (Rabad), R. Jacob de Lunel, R. Yehudah ben Yakar, o R. Isaac el Ciego. El blanco de esta crítica eran, bien personas anónimas, bien el *Sefer ha-Bahir*, cuyo autor es desconocido. La extrema escasez de críticas es verdaderamente sorprendente frente a un fenómeno paralelo, próximo en el tiempo y el espacio, al nacimiento de la Cábala: la actitud frente a la filosofía de Maimónides. Antes de nada, esta controversia tiene algo de desconcertante, pues estaba dirigida contra una personalidad que combinaba un dominio perfecto de la *halakhah* y, como filósofo, una forma de escribir precisa y cuidadosa destinada precisamente a evitar la situación en la que él y su pensamiento se vieron implicados: la controversia religiosa. El hecho de que esa controversia estallara demuestra, sin embargo, que su pensamiento apareció en circunstancias muy delicadas, en las que toda innovación, aun prudentemente formulada, estaba sujeta a un examen atento y como consecuencia a una áspera crítica.

A principios del siglo XIII, Provenza fue no sólo el escenario en el que se produjo el gran renacimiento de los estudios judíos del siglo XII, sino también un área religiosa de tensión en la que dos herejías religiosas —catarismo y panteísmo filosófico— fueron violentamente atacadas. Sin embargo, a pesar de las circunstancias, como las investigaciones de la Iglesia, la sospecha de las nuevas orientaciones intelectuales y los vehementes ataques contra Maimónides, la Cábala, que apareció como factor histórico exactamente a finales del siglo XII y principios del XIII en Provenza y Cataluña, escapó a las polémicas y los destierros, que fueron la suerte de la obra de Maimónides, o a la excomunión, que fue el destino de David de Dinant, Amaury de Bene y Aristóteles.

Parece que dos factores protegieron a la Cábala naciente: el primero es que, a diferencia de la filosofía, se estudiaba en las familias y en grupos limitados, y no pretendía difundir sus creencias entre auditorios más vastos. Aunque hubo algunas excepciones, criticadas por los propios cabalistas², esta tradición mística no salió a la superficie sino de forma gradual, proceso que facilitó su reconocimiento más amplio un siglo después de la redacción de los primeros documentos cabalísticos de la historia. Además, el

pensamiento de Maimónides era obra de una sola personalidad extraordinaria; su reinterpretación del judaísmo en términos aristotélicos carecía de precedentes, ningún círculo intelectual judío importante sostuvo sus posiciones durante su vida. Maimónides trató de cambiar ciertos conceptos religiosos importantes y atacó obras que eran consideradas parte integrante del patrimonio espiritual antiguo del judaísmo, como el *Shi'ur Komah*, o ignoró otras, como las diversas interpretaciones del *Ma'aseh Bereshit* y del *Ma'aseh Merkavah* contenidas en la literatura de los *heikhalot* y en el *Sefer Yezirah*, proponiendo en su lugar una interpretación filosófica personal de la antigua enseñanza esotérica judía³. La Cábala, en cambio, se benefició del apoyo de fuertes personalidades que constituían un segmento principal de la elite espiritual de Provenza y Cataluña: Rabad, R. Jacob el nazirita de Lunel, Nahmánides y, más tarde, R. Salomón ben Adret. Atacar la Cábala no era como entrar en conflicto con una figura eminente que viviera en el lejano Egipto, sino que equivalía a atacar a una coalición que no podía ser vencida sino muy difícilmente. Aunque, durante el siglo XII e incluso a principios del XIII, los cabalistas pertenecieran a círculos místicos diferentes, no obstante eran conscientes unos de otros⁴, así que cualquier crítica de la dimensión mística del judaísmo habría acarreado un enfrentamiento con los fuertes poderes del *establishment* judío.

Por otra parte, los seguidores de Maimónides, como Samuel ibn Tibbon o David Kimhi, aun siendo figuras intelectuales destacadas, eran sin embargo recién llegados en Provenza, y, aún más grave, carecían de la autoridad de que gozaban algunos de los primeros cabalistas gracias a su vasta erudición halákhica. Aunque Ibn Tibbon fuera un provenzal eminente, experto en los dominios de la filosofía judía y árabe, y Kimhi fuera un especialista de la Biblia, no podían competir en calidad de expertos en cuanto a las implicaciones místicas de la ley oral o de las tradiciones orales. Aunque podemos suponer que tal vez existió una crítica suplementaria contra la Cábala que no se ha conservado⁵, soy no obstante de la opinión de que la gran autoridad religiosa de que gozaban algunos de los primeros cabalistas inhibió las críticas desde el principio, o consiguió silenciarlas si es que realmente llegaron a hacerse explícitas.

La segunda razón, más importante, de la aceptación silenciosa de la Cábala en Provenza y en España era su profunda afinidad con algunos modelos de pensamiento rabínico. Como ya he tratado este problema, deseo señalar aquí la diferencia entre la ruptura abrupta representada por

la reinterpretación racionalista de la tradición judía emprendida por Maimónides y la rearticulación gradual y progresiva de ciertos aspectos del judaísmo en la Cábala naciente. Parece que era más fácil convencer a una persona inmersa en el estudio rabínico de la resonancia mítico-mística de los textos judíos antiguos que de sus supuestos filosóficos.

La cuestión esencial en este contexto es saber por qué apareció la Cábala exactamente en el mismo momento y en el mismo lugar que la controversia en torno a Maimónides⁶. Graetz respondió a esta cuestión proponiendo la idea de que la Cábala era una innovación motivada por el deseo de contrarrestar la empresa de la filosofía, tesis ya avanzada por León de Módena. Scholem no estaba satisfecho con esa respuesta «reactiva» y resolvió el problema en un plano puramente fenomenológico: la Cábala primitiva apareció en esa época y en ese lugar porque tradiciones «gnósticas» se habían entonces fusionado con el pensamiento neoplatónico. Deseo proponer una tercera hipótesis: la Cábala apareció a finales del siglo XII y principios del XIII como una especie de reacción al rechazo de las tradiciones místicas antiguas por la audaz reinterpretación de Maimónides del esoterismo judío, y a su intento de reemplazar las tradiciones místicas por un planteamiento filosófico. La Cábala puede ser considerada como un componente de la reestructuración de esos aspectos del pensamiento rabínico cuya autenticidad había sido negada por el sistema de Maimónides. Lejos de ser una innovación total, la Cábala histórica representa un esfuerzo continuado por sistematizar elementos preexistentes de teúrgia, mito y misticismo judíos, dándoles la forma de una respuesta completa frente al desafío racionalista. En efecto, podemos considerar que la Cábala es parte integrante de una controversia silenciosa entre la vertiente mística y la racionalista del judaísmo. Fue «silenciosa», pues la herramienta principal de la respuesta cabalística no tomó la forma de ataques abiertos contra Maimónides, fenómeno sumamente raro en la Cábala primitiva, sino la de la construcción continuada de una alternativa a su sistema de pensamiento sobre la base de materiales antiguos. Igual que algunos cabalistas posteriores, como R. Shem Tov ibn Shem Tov, R. Meir ibn Gabbay y Hayyim Vital se consideraban adversarios, críticos, o incluso correctores del interés unilateral de Maimónides por la filosofía contra el misticismo, así hicieron los anticabalistas, como R. Elías del Medigo o R. Yehudah Aryeh de Módena (León de Módena), que se consideraban defensores de las ideas de los filósofos.

II. Del esoterismo al exoterismo

La Cábala es, por definición, un corpus de especulaciones esotéricas; sea en su explicación teosófico-teúrgica de los fundamentos racionales de los mandamientos⁷ o en su corriente extática, que trata de las técnicas de utilización de los nombres divinos⁸, el esoterismo está profundamente arraigado en esta tradición. Según R. Isaac el Ciego, sus predecesores nunca pusieron por escrito los temas cabalísticos⁹, y Abraham Abulafia consideraba el «sendero de los nombres» como una tradición más elevada, y por lo tanto más secreta, que la vía de las Sefirot. A pesar de esto, tanto R. Isaac el Ciego como Abulafia compusieron tratados cabalísticos, llegando este último a vanagloriarse de que su producción literaria superaba la de los cabalistas anteriores¹⁰. Hacia finales del siglo XIII, casi cien años después de la aparición de los primeros documentos cabalísticos, se había producido un gran corpus literario que incluía ya varios miles de manuscritos. Esta explosión de creatividad cabalística fue facilitada por la neutralización de las inhibiciones que habían impedido a los primeros cabalistas ampliar las tradiciones esotéricas heredadas de sus maestros. Eruditos como Rabad, Nahmánides y R. Salomón ben Adret (Rashba), aunque cabalistas y conocidos incluso, los dos últimos, como maestros de Cábala, permanecieron fieles a la prohibición halákhica relativa a la transmisión pública de temas ligados al «Relato de la Creación» y al «Relato del Carro» y se abstuvieron de tratar esas cuestiones por escrito o en discursos públicos. Además, estos cabalistas parecen haber conservado meticolosamente tradiciones más antiguas sin tratar de desarrollarlas, reelaborar sus detalles o intentar una mayor síntesis especulativa; se consideraban por lo general los depositarios de una tradición esotérica, interesados en preservarla intacta en pequeños círculos de eruditos, más que en su transformación en un corpus especulativo.

Sin embargo, algunos contemporáneos de Nahmánides y de su discípulo Rashba veían la Cábala de forma muy diferente; se la consideraba no sólo una colección de fragmentos de una doctrina esotérica de gran antigüedad, sino también una ciencia abierta, que debía ser desarrollada por las experiencias del individuo y por su aptitud para interpretar de manera creativa las Sagradas Escrituras o los otros textos canónicos. No se consideraba que la Cábala fuera solamente un único significado esotérico, sino la totalidad de los sentidos místico-míticos que podían ser extraí-

dos de los textos autorizados o introducidos en ellos¹¹. La Cábala se convirtió en una tradición que promovía la producción de secretos, *nistarot*, más que en la guardiana de una doctrina secreta, *hokhmat ha-nistar*. Esta pluralidad de significados igualmente válidos se opone a la concepción esotérica, para la que la tradición posee solamente una única significación autorizada. Se puede comprender fácilmente el razonamiento psicológico que hacía que un cabalista, consciente del proceso creativo interior que lleva a la producción de una explicación cabalística, apenas pudiera imaginar esta última como un tema esotérico que debe ser cuidadosamente sustraído a la atención del vulgo. Es por tanto comprensible que los tratados voluminosos y sistemáticos de cabalistas como Abraham Abulafia, Moisés de León, Yosef Gikatilla o Yosef de Hamadán, no fueran sino raramente presentados por sus autores como enseñanzas esotéricas.

Entendida como una ciencia que trata de procesos psicológicos, la Cábala estaba abierta a una nueva creatividad. Como hemos visto¹², el sistema teosófico de las Sefirot fue interpretado por Abraham Abulafia en relación con las acciones humanas y los estados psicológicos; gracias a esta concepción, neutralizó el aura esotérica que rodeaba a las Sefirot como estructura divina misteriosa, cuya naturaleza verdadera no puede ser comprendida más que por el pequeño número de herederos de las tradiciones antiguas. Los peligros teológicos inherentes a la contemplación y la activación de un sistema complejo de potencias divinas fueron así atenuados por la transposición de este sistema al psiquismo humano; en principio, la psicologización de la Cábala en la corriente extática permite colmar la inmensa separación que había entre ella y la psicología filosófica, que no subrayaba nunca la naturaleza esotérica de ese ámbito de especulación¹³. R. Pinhas Elías Horowitz escribe en su *Sefer ha-Berit*: «Hay [personas] que no se ocupan de los secretos y que dicen [...] que todo son parábolas y metáforas relativas a las potencias que se encuentran en el hombre»¹⁴. Según este cabalista, el secreto es percibido como una característica inherente a la ontología cabalística, ligada a la existencia «objetiva» de configuraciones o de potencias divinas a las que se alude simbólicamente en los textos canónicos. Horowitz señala con agudeza que los hasidim no se ocupan de «secretos»; efectivamente, la naturaleza exotérica del misticismo hasídico es muy clara en comparación con las etapas anteriores del misticismo judío. Sin embargo, algunos hechos más antiguos prepararon la vía a este tipo de misticismo judío más exotérico.

Fue así como Abraham Abulafia expuso su particular tipo de Cábala no sólo en numerosos y voluminosos tratados y en cartas, sino también oralmente, a judíos y a cristianos, en varios países.

Más tarde, los cabalistas que habían sido expulsados de España expusieron las ideas cabalísticas de manera sistemática, e hicieron superflua la necesidad de instrucciones orales por parte de un maestro cabalista, o al menos la redujeron de manera significativa. Tratados como el *Derekh' Emunah* y el *'Avodat ha-Kodesh* de R. Meir ibn Gabbay o el *Pardes Rimmonim* de Cordovero son ejemplos de presentaciones lúcidas de una larga serie de temas cabalísticos. No quiero decir que esos cabalistas no tuvieran enseñanzas esotéricas y que las excluyeran de sus *compendia* —es más que razonable suponer que las había—, sino que, en términos generales, la Cábala dejó de ser una doctrina esotérica. No es por tanto sorprendente que los discípulos de Cordovero popularizaran sus enseñanzas cabalísticas en tratados éticos que se apoyan firmemente en los textos cabalísticos clásicos, pero que están no obstante explícitamente destinados a las masas.

Sin embargo, el principal desarrollo de la teosofía cabalística que vino a continuación, la Cábala luriánica, representa un retroceso de la perspectiva exotérica de la Cábala¹⁵. Los predecesores inmediatos de Luria, como R. David ben Zimra (Radbaz), Ibn Gabbay y Cordovero, presentaron las enseñanzas cabalísticas tal como las encontraron en los textos escritos; de ahí la plétora de citas que caracteriza sus obras. Más que revelar o renovar las ideas cabalísticas, ordenaron y clasificaron las antiguas concepciones y eventualmente las confrontaron entre sí. Sus escritos no ofrecen pues ninguna revelación de teorías misteriosas o de secretos transmitidos oralmente. Aunque Cordovero y sus discípulos parecen haber estado inmersos en la práctica de una gran variedad de técnicas místicas y son conocidos como los beneficiarios de diversas revelaciones, el contenido de esas revelaciones no se presentó como parte de sus enseñanzas cabalísticas escritas.

El *Sefer ha-Genushim* de Cordovero, el *Sefer ha-Hezyonot* de Vital y el diario místico de R. Eleazar Azikri, que incluyen interesante documentación referente a su vida mística, son muy diferentes de sus obras «clásicas». La Cábala revelada por los maestros de Safed consistía casi exclusivamente en una tradición teórica —que contiene detalles de técnicas místicas—, o bien en un misticismo ético, pero no en confesiones personales.

III. La Cábala: de la expulsión al hasidismo

Uno de los rasgos particulares de la Cábala, sobre todo de la escuela teosófico-teúrgica, es su naturaleza «escolar». Los cabalistas estudiaban los clásicos de la literatura cabalística, como el *Sefer Yezirah*, el *Sefer ha-Bahir*, las obras de Nahmánides y, sobre todo, el *Zohar*, y estaban profundamente influidos por esos textos, sea absorbiendo sus ideas y reelaborándolas en sus propias obras, sea escribiendo comentarios sobre ellos. Esa forma de tratar las fuentes explica también sus alusiones y sus sugerencias: los pasajes fragmentarios fueron relacionados con otros, los textos oscuros fueron dilucidados, y, en general, con el paso del tiempo surgieron sistemas cabalísticos más amplios. Sobre todo después de la expulsión de España, esta tendencia a la sistematización de tradiciones e ideas cabalísticas más antiguas se convirtió en un componente principal del proceso de reconstrucción de la destruida experiencia socio-intelectual española. Este desarrollo de la escritura cabalística fue, por esencia, un paso gradual del esoterismo al exoterismo¹⁶.

Ese proceso, característico de los cabalistas españoles, es paralelo a un fenómeno contemporáneo y similar en la Cábala italiana. A partir de 1480, algunos intelectuales judíos italianos, como R. Yohanan Alemanno, R. David Messer León, R. Isaac de Pisa y R. Abraham de Balmes, iniciaron una tentativa notable de interpretar la Cábala conforme a los conceptos filosóficos difundidos en su ambiente intelectual. Esta traducción de la Cábala a la lengua filosófica representa también implícitamente su metamorfosis en un sistema de ideas que puede ser fácilmente comprendido por no cabalistas, judíos o cristianos, siempre que se estuviera familiarizado con el tipo de pensamiento filosófico utilizado en los escritos de los autores judíos¹⁷. La forma en que Alemanno o Balmes interpretaban la Cábala está claramente emparentada con su desciframiento por parte de sus contemporáneos y conocidos del campo cristiano: Pico della Mirandola o Johannes Reuchlin. La Cábala era considerada por el conjunto de las figuras del Renacimiento, cristianas y judías, como una teología antigua, semejante a desarrollos filosóficos posteriores como el platonismo, el aristotelismo, el pitagorismo o el atomismo, de los que, según los autores judíos, sería su fuente¹⁸.

El interés por la Cábala en la época renacentista era compartido por

los cristianos y judíos italianos; aunque haya sido un puente entre las dos religiones, fue sin embargo explotado en el marco de las actividades cristianas misioneras, como reconocía abiertamente Pico della Mirandola¹⁹. Sin embargo, el hecho de que la Cábala fuera interpretada en los dos campos en función de concepciones filosóficas significa no solamente su adaptación a las especulaciones neoplatónicas y herméticas corrientes en esa época, sino también una reducción de su naturaleza esotérica. En el extremo opuesto de la concepción más esotérica propia de los cabalistas españoles²⁰, sus contemporáneos italianos la consideraban una tradición especulativa, y, por consiguiente, exotérica. Esta discrepancia entre las dos concepciones de la Cábala se manifiesta en parte en las diferentes maneras en que fue estudiada por los cabalistas. En España, y, después de la expulsión, también en Safed, la Cábala se enseñaba en academias talmúdicas —*yeshivot*—, y se transmitía no sólo por escrito, sino también oralmente²¹. Hacia finales del siglo xv, en Italia, las personas deseosas de estudiar la Cábala tenían relación exclusivamente con manuscritos, sin la guía de un mentor autorizado y, al menos en un caso, el de R. David Messer León, contra la voluntad de su padre y maestro²². La ausencia de tradición oral y una focalización única en el material escrito contribuyeron al paso del esoterismo al exoterismo entre los cabalistas italianos.

Este giro en la comprensión de la Cábala es, en mi opinión, de una importancia extrema para comprender el contexto en el que se publicó el *Zohar* por vez primera. Como se sabe, la publicación de esta obra maestra cabalística suscitó una amarga controversia entre las autoridades del judaísmo italiano, muchas de las cuales se opusieron ferozmente a la publicación de la sabiduría esotérica judía²³. Los impresores, R. Isaac de Lattes y R. Meshulam de Saint-Angelo, planteaban su actividad como parte de un esfuerzo mesiánico por difundir sus secretos, y preparar de este modo la venida del Mesías. Este pretexto «mesiánico» ha sido admitido por los estudios modernos como el motivo real de la impresión del *Zohar*²⁴; no obstante, los dos cabalistas citados no son conocidos como activistas mesiánicos, como tampoco sus adversarios fueron acusados de haber alimentado concepciones antimesiánicas. Por otra parte, esos dos impresores habían sido influidos por la Cábala exotérica de Yoḥanan Alemanno, como podemos deducir del hecho de que ambos copiaran sus voluminosos tratados y los estudiaran atentamente²⁵.

Los escritos cabalísticos de Cordovero y sus discípulos, la impresión

del *Zohar* en Italia y la difusión de la Cábala entre los cristianos²⁶ provocaron una vuelta rigurosa a la tradición del secreto en el círculo de Isaac Luria²⁷. Sus enseñanzas fueron cuidadosamente reservadas a una reducida elite de cabalistas y celosamente guardadas lejos de las miradas de los eruditos curiosos, mucho tiempo después de la muerte de Luria. Aunque algunos tratados luriánicos llegaron a Italia y Grecia²⁸, la mayor parte del corpus cabalístico en posesión de R. Hayyim Vital permaneció ignorado del gran público durante varias décadas. La amplia difusión de la Cábala luriánica en vísperas del sabbataísmo, supuesta por los estudios modernos, espera todavía ser demostrada mediante un análisis detallado²⁹; que yo sepa, las enseñanzas de Luria o los textos de Vital no gozaron sino de una circulación muy limitada, entre unos lectores que tenían acceso sólo a una pequeña parte del corpus luriánico, esencialmente en la versión de R. Israel Sarug. Ni siquiera la propaganda cabalística de este último fue fructífera sino entre una elite. La Cábala luriánica ejerció una influencia sobre las obras escritas de R. Menahem 'Azariah da Fano, de R. Aarón Berekhiah de Módena, R. Abraham Herrera y R. Yosef Salomón del Medigo, apodado Yashar de Candía, pero debido a su complejidad, siguió siendo siempre inaccesible a las masas. Sin embargo, fue adoptada por los cabalistas europeos en concordancia con sus intereses intelectuales. Quienes tenían una inclinación hacia la filosofía, como Herrera o Del Medigo, la interpretaron conforme a sus propias tendencias filosóficas, neoplatónicas o atomistas, modificando sustancialmente la estructura mítica de la doctrina³⁰. Otros cabalistas, como Abraham Yagel o Manasseh ben Israel, estaban incluso menos interesados por la Cábala luriánica y mítica que sus contemporáneos intelectuales antes mencionados³¹. Este tipo de Cábala quedó como prerrogativa de un círculo muy limitado de cabalistas en Jerusalén que siguieron cultivando y redactando sus obras en varias versiones, pero no desarrollaron ninguna actividad divulgativa hacia un público más amplio. Por eso, el supuesto lazo entre la Cábala luriánica ampliamente «difundida» durante la generación anterior al sabbataísmo y la explosión mesiánica debe ser examinado con cuidado³².

A pesar de las valoraciones de Scholem en cuanto a la «preparación» de la venida del Mesías por las ideas luriánicas, los hechos parecen muy diferentes: en primer lugar, el conocimiento de la Cábala luriánica estaba limitado, en términos generales, a la elite y sólo de algunos cabalistas se puede decir que hayan dominado realmente este tipo de complicada teo-

sofía. Por ejemplo, cuando se propagó por algunos círculos reducidos, o en las cofradías del norte de Italia, su influencia se manifestó esencialmente en el ritual y las costumbres, las *minhagim*, y solamente de forma marginal como una *Weltanschauung*; segundo, sus simpatizantes, como Hertera, Del Medigo y Manasseh, no la veían como una ideología mesiánica. Estos autores, que se contaban entre los pocos europeos que habían estudiado las concepciones de Luria, atenuaron en diversos grados las facetas míticas, escatológicas, teúrgicas y demoníacas de la Cábala. De este modo, al menos por la manera en que adoptaron el pensamiento de Luria, su difusión no podía aumentar en nada las tensiones o las esperas mesiánicas³³; tercero, en la medida en que la Cábala luriánica tenía un mensaje mesiánico, éste no era más importante que la carga mesiánica de la Cábala anterior; la Cábala de Abraham Abulafia y la del *Zohar*³⁴ habían incorporado ya algunos elementos mesiánicos, que no fueron intensificados por las formulaciones específicas de Luria. Dadas sus tendencias teúrgicas, la Cábala luriánica y zohárica consideraba que la actividad humana estaba capacitada para restaurar la armonía primordial del mundo divino. Se puede considerar que esta actividad tiene tonalidades escatológicas, pero, ciertamente, no constituye un activismo mesiánico. Luria, a ejemplo del *Zohar*, consideraba el establecimiento de un estado perfecto en el mundo divino como un proceso acumulativo que requiere una actividad teúrgica colectiva. Como ha dicho Scholem con razón, en la Cábala luriánica el advenimiento del Mesías es el resultado de acciones humanas preparatorias más que la irrupción súbita del *eschaton* en el mundo³⁵. El Mesías individual era el signo de que se había alcanzado la edad mesiánica, más que su iniciación. El sabbataísmo, al contrario, representa un tipo de mesianismo centrado en la persona específica del Mesías, Sabbatai Şevi. Los actos redentores de este último y su *fatum* dialéctico especial —y no los del pueblo de Israel— debían inaugurar el *eschaton*. De este modo, el lurianismo y el sabbataísmo exponen versiones diametralmente opuestas del mesianismo que no se pueden reconciliar fácilmente. Por el momento, no se ha ofrecido ninguna explicación profunda de este obstáculo.

Estas breves observaciones pretenden sugerir la necesidad de una revisión de las tesis de Scholem relativas a la dependencia del sabbataísmo respecto de la Cábala luriánica. Esa revisión no se puede hacer aquí, pero se debe mencionar en este contexto, porque el pretendido «triunfo» de esta ideología mesiánica ha sido presentado como el resultado de una su-

puesta difusión de la Cábala luriánica entre las masas judías. La labor de desenredar el lurianismo del sabbataísmo debe ser llevada principalmente en el plano sociológico. Los rumores sobre la venida del Mesías en la persona de un individuo específico no eran creídos porque se ajustaran al mesianismo luriánico, sino por razones muy diferentes. En efecto, las motivaciones que impulsaron a los antiguos marranos a adoptar entusiastamente a Şevi como Mesías deben de haber sido bastante diferentes de las de la comunidad judía polaca después de la masacre de 1648. La Cábala, la propia Cábala luriánica, no tenía gran cosa que ver con la psicología de masas predominante a mediados del siglo XVII.

Sin embargo, quiero insistir en el hecho de que el sabbataísmo se benefició efectivamente de la Cábala luriánica, principalmente por la adopción de su teosofía y su mitología. Aunque el mismo Şevi no estuviera particularmente interesado en este tipo de Cábala, su profeta, Natán de Gaza, puede ser considerado un cabalista luriánico; empleaba la terminología luriánica de forma creativa, dándole un giro especial que «esclarecía» el mito personal de Şevi. Además, el lenguaje teológico de los adeptos de Şevi era de dominante luriánica, aunque sólo fuera utilizado y comprendido por un número muy reducido de ellos. Una lectura de los documentos sabbataístas muestra que son tan oscuros como los textos luriánicos, fuera, pues, del alcance de la comprensión de las masas.

La difusión de los textos sabbataístas escritos en una jerga luriánica y a veces incluso bajo el nombre de Luria, en las postrimerías de la historia de Şevi, suscitaron una reacción, y el estudio de las obras de Luria en manuscritos o antes de la edad de cuarenta años fue prohibida³⁶. Aunque la promulgación de estas prohibiciones parece haber sido un fracaso, la pronunciada contra el estudio de la Cábala luriánica a una edad relativamente joven subsistió en la conciencia de las masas judías desde las primeras décadas del siglo XVIII, llegando hasta personas actualmente vivas. Sin embargo, el efecto acumulativo de lo que generalmente se denomina literatura cabalística del *Mussar*, y la aparición del hasidismo, contribuyeron a la difusión de algunos conceptos, ritos y motivos cabalísticos, aunque su marco teosófico más amplio permaneciera ignorado del gran público. La creencia en la transmigración de las almas (*gilgul*), la posesión demoníaca (*dibbuk*), el *homunculus* (*golem*), la plétora de términos cabalísticos que se infiltró en el hebreo ordinario³⁷, así como el cumplimiento de costumbres y rituales que incorporan elementos cabalísticos, como el

Tikkun de la noche de *Shavu'ot*, son la prueba de la penetración de la Cábala en el público judío no cabalista.

IV. Teosofía y teúrgia

Como sistema especulativo, la Cábala estaba relativamente abierta a las influencias extranjeras; la tendencia teosófica las integró esencialmente en su análisis de ciertos aspectos de la infraestructura divina, donde el neoplatonismo y el aristotelismo medieval dejaron su huella. En el dominio de la práctica, considero la penetración de la técnica de la visualización de los colores como una gran excepción que confirma la regla de un cierre hermético. La Cábala extática construyó la mayor parte de su teología sobre conceptos manifiestamente filosóficos, que fueron sólo ligeramente adaptados para que se acomodaran a las fuentes antiguas, como el Midrash, el Talmud y la literatura de los *heikhalot*. Sus técnicas místicas parecen haber sido influidas profundamente por fuentes asquenazíes e incluso por tradiciones más antiguas, como las de la literatura de los *heikhalot*, aunque las técnicas de retención de la respiración y el aislamiento remitan a la infiltración de elementos exteriores. Podemos, pues, considerar que las dos corrientes cabalísticas dominantes son relativamente más conservadoras en el plano de la práctica que en el especulativo; en otras palabras, mientras que la práctica real no se modificó más que de forma periférica, las superestructuras teológicas estaban mucho más abiertas a la recepción de influencias externas.

Por consiguiente, podemos considerar que la Cábala está compuesta de un núcleo duro que asumió diversas expresiones surgidas de diferentes entornos culturales a través de los tiempos. La Cábala extática emplea los lenguajes maimonidiano, averroísta, neoplatónico y eventualmente sufi, para describir la teología y la psicología que articulan sus experiencias místicas, pero la búsqueda en sí misma permaneció estable: éxtasis, unión, revelación. La teúrgia precedió a la Cábala histórica y dio el tono a sus dos fases esenciales: la Cábala zohárica y la luriánica. Aunque esas dos teosofías fundamentales difieren en ciertos conceptos clave, concuerdan en la necesidad de mejorar la estructura divina mediante el cumplimiento humano de los mandamientos. Esta búsqueda caracteriza a la Cábala teocéntrica, igual que la búsqueda de experiencias espirituales

paranormales es el núcleo de la Cábala extática antropocéntrica. Esos sistemas especulativos sirvieron de vehículos de expresión o de modos de autocomprensión a las prácticas cabalísticas más que ser los centros neurálgicos reales de la Cábala.

Sin embargo, existían cabalistas que estaban más atraídos por la especulación que por el dominio experiencial: los autores anónimos de la literatura cabalística elaborada en la época del *Sefer ha-'Iyyun*³⁸, R. Isaac ben Jacob ha-Cohen, R. Moisés de Burgos, R. Isaac ibn Latif, el autor anónimo del *Ma'arekhet ha-Elohut*, R. Yehudah Campanton, y otros, entre los cabalistas españoles; R. David Messer León, R. Berakhiel Kafnan y R. Abraham Yagel en Italia; R. Abraham Herrera y R. Manasseh ben Israel en Holanda; R. Yosef Salomón del Medigo en Polonia, entre otros. Sus obras proporcionan la prueba de la existencia de una tentación de disolver el vínculo entre la práctica y la especulación en favor de esta última. Este movimiento que va desde una estructura compleja hacia uno solo de sus componentes, atestiguado por los cabalistas mencionados, es un fenómeno interesante que puede ser significativo por dos razones al menos. Como ya se ha indicado³⁹, Cornelius Agrippa y Simone Luzzatto entendieron el gnosticismo como el resultado de la influencia de la Cábala judía y como una distorsión de ésta, respectivamente. Una vez más, conviene reconsiderar estas valoraciones. Como he tratado de mostrar, los esquemas teosóficos de las setenta y dos formas o del *anthropos* en tanto que década eran comunes a la Cábala y al gnosticismo. Lo que separa claramente estos dos fenómenos religiosos no son tanto los detalles de esos esquemas como sus contextos religiosos. Para el gnóstico, el conocimiento de uno u otro esquema cosmogónico forma parte de la gnosis salvífica que le permite escapar de este mundo; para el cabalista teúrgico, el esquema teosófico es el plano de su *modus operandi*. La cuestión que entonces se plantea concierne a la naturaleza y el papel de esas teosofías judías antiguas que probablemente precedieron a los sistemas gnósticos: sus especulaciones teóricas sobre la esencia de Dios y del cosmos, ¿eran únicamente construcciones cuasi gnósticas o simpatizaban con la síntesis cabalística de la teoría y la práctica, de la teosofía y la teúrgia? Cualquier respuesta a pregunta semejante sería en gran medida especulativa, dada la penuria de informaciones disponibles; sin embargo, sobre la base de ciertas alusiones presentes en textos gnósticos que interpretan místicamente motivos judíos ligados al ritual, me inclino hacia una respuesta positiva.

Si esta suposición es correcta (y, debo repetirlo, por el momento no se trata más que de una suposición), entonces el gnosticismo podría ser considerado un tipo de teosofía que se separó del trasfondo ritualista, y en definitiva teúrgico, que lo había sostenido y motivado⁴⁰. Uno de esos trasfondos es tal vez una síntesis judía de la teosofía y la teúrgia semejante a la concepción midráshico-cabalística del «aumento de fuerza en las alturas». Una teosofía que se libera del «fardo» de la actividad compulsiva ligada a ella puede efectivamente haber florecido en direcciones diferentes y, en ese caso, incluso en direcciones incontroladas, como fue en realidad el gnosticismo. Los ritos, que anclan la teología en la práctica, deben pues ser considerados factores importantes en la institucionalización de religiosidades especulativas; y la práctica y la especulación pueden ser entendidas como dominios complementarios y entrelazados, necesarios a toda forma social de religión equilibrada. El libre juego de la especulación teosófica que se convirtió en un componente del gnosticismo contribuyó en última instancia a un divorcio entre él y el gran público; las teosofías extrañas son comúnmente patrimonio de las elites, que no se preocupan por las formas más populares de espiritualidad.

Este análisis vale también, en cierta medida, para la literatura de los *heikhalot*; con un interés cada vez mayor por la descripción de los dominios celestiales de la *Merkavah* y de la Divinidad, este tipo de misticismo judío ignoró la influencia de las acciones halákhicas como vehículo espiritual principal. Los místicos anónimos empleaban técnicas anómicas que, en realidad, debían ser utilizadas solamente por personas que ya habían alcanzado la «perfección» halákhica⁴¹, pero cuyo tipo particular de mentalidad religiosa transcendía la concepción judía «corriente», si podemos emplear este adjetivo. En este contexto, la teúrgia de aumento brilla por su ausencia en los tratados de los *heikhalot*, a pesar del hecho de que sus autores también empleaban muy frecuentemente el epíteto *Dynamis* para designar a Dios. Esenciales a los ojos de esos místicos judíos antiguos eran el conocimiento —un cierto tipo de gnosis salvífica— y la visión, por utilizar los términos de Ithamar Gruenwald. En la controversia clásica sobre la prioridad de la acción sobre el estudio, sin duda habrían favorecido el «conocimiento, pues éste dirige a la acción», y no a la inversa. La literatura de los *heikhalot* contiene una cosmología y una teología no relacionadas con la cosmovisión halákhica, aunque tampoco en conflicto con ella⁴². Su función era, como en la gnosis, servir de base para la ascensión mística.

Una disociación de la teosofía respecto de la teúrgia reaparece en la versión cristiana de la Cábala, que surgió durante el Renacimiento. Una de las diferencias esenciales entre los textos cabalísticos originales y su percepción por parte de los cabalistas cristianos era la neutralización del aspecto teúrgico, tan importante para la Cábala judía⁴³, y la adopción de la teosofía cabalística como mensaje último del misticismo judío. Es fácil comprender por qué esa neutralización era necesaria para que la Cábala pudiera ser aceptada en la síntesis platónico-pitagórico-hermética del Renacimiento. La hipótesis de trabajo de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y Johannes Reuchlin era que la prueba y el valor de las verdades cristianas podían manifestarse a través de los «ropajes abigarrados» de las filosofías y las teologías antiguas⁴⁴. Como esas verdades debían ser corroboradas también por la Cábala, su componente únicamente judío, la teúrgia halákhica, debía ser eliminado de su versión cristiana sobre la base de la abrogación paulina de los mandamientos⁴⁵. Así, R. Menahem Recanati, representante eminente de la interpretación teúrgica de los mandamientos⁴⁶ y al mismo tiempo uno de los pilares de la Cábala cristiana⁴⁷, era citado de forma específica por los cabalistas cristianos como mina de enseñanzas hermenéuticas y teosóficas, pero no como autor teúrgico⁴⁸. La Cábala fue así transformada en una gnosis que incluía una teosofía esotérica comparable a otras tradiciones antiguas similares. Quiero subrayar la importancia de esta metamorfosis de la Cábala: a través de un prisma cristiano⁴⁹, algunas valiosas tonalidades de esta doctrina se perdieron. La visión renacentista de la Cábala se difundió ampliamente en las lenguas europeas —latín, italiano, francés e inglés— y se convirtió en una de las fuentes del estudio naciente de la Cábala, que hizo un gran uso de ella. Esto es cierto no sólo de la voluminosa presentación de la Cábala de Franz Molitor, que influyó mucho en Scholem, sino también de Adolphe Franck, quien, de manera significativa, comienza su obra con un examen de la Cábala cristiana⁵⁰. La presentación especulativa de este género de misticismo, que suprime su aspecto práctico, estaba en armonía con las tendencias religiosas de la reforma judía del siglo XIX en Europa occidental, de manera que incitaron, conscientemente o no, a presentar la Cábala en la mayoría de las lenguas occidentales como una filosofía o sistema de pensamiento abstracto.

La Cábala judía no sólo abrió un camino en el mundo cristiano en tanto que «filosofía», sino que fue muy apreciada a la vez como sistema

especulativo y como depositaria de una hermenéutica sumamente importante. Desde el principio, la Cábala cristiana puso el acento en este aspecto de la tradición mística judía. Una y otra vez los cabalistas cristianos explicaron el significado de la *gematría*, el *notarikon* y la *temurah*, fascinados por las nuevas vías exegéticas abiertas por su encuentro con la hermenéutica cabalística⁵¹. Como cristianos, sentían que por fin habían encontrado las llaves, sacrosantas incluso a ojos de los judíos, que podían abrir las puertas de los misterios de las Escrituras y así demostrar de forma decisiva las verdades cristianas utilizando reglas judías. Esta tentativa fue emprendida por Pico della Mirandola⁵² y se convirtió en un *leitmotiv* de toda la Cábala cristiana.

Con el paso de la Cábala al mundo cristiano, asistimos también a una separación de dos temáticas cabalísticas entrelazadas. Como vimos anteriormente, la interpretación simbólica característica de la Cábala teosófica estaba destinada no sólo a desplegar cierto proceso teosófico, sino también a reforzar la importancia de la actividad humana: el cumplimiento de los mandamientos. Sucedió lo mismo con la hermenéutica extática; la séptima vía de interpretación de Abulafia, por ejemplo, culmina en una experiencia extática. Cuando era utilizada por intelectuales cristianos, la hermenéutica combinatoria y simbólica se utilizaba con el objetivo de extraer de las Escrituras algún enunciado especulativo, religioso o filosófico, más que para ratificar un *dromenon* teúrgico o una experiencia extática. Helena P. Blavatsky, adepta de los cabalistas cristianos del Renacimiento, formuló pertinentemente su concepción de la Cábala: «El cabalista es un estudiante de la “ciencia secreta”, que interpreta el significado oculto de las Escrituras con ayuda de la Cábala simbólica y explica lo real por ese medio»⁵³.

Desde finales del siglo XV hasta finales del XIX, las teosofías cabalísticas, en sus versiones clásicas y luriánicas, fueron fuentes de inspiración para el pensamiento europeo. Platónicos y científicos ingleses como Newton, pensadores idealistas alemanes como Schelling, prestaron atención a este corpus del pensamiento judío. Aunque nunca se haya convertido en un factor intelectual de primera magnitud, la Cábala contribuyó de una forma modesta a la filosofía europea. La influencia de las teosofías cabalísticas fue mucho mayor en el ocultismo europeo que tomó elementos de las diversas versiones de los textos preluriánicos, luriánicos y sabbaístas.

V. Expulsión y Cábala

Las presentaciones comúnmente admitidas de la Cábala se basan en un enfoque histórico, siendo la obra más importante de este género *Las grandes tendencias de la mística judía* de Scholem⁵⁴. La suposición implícita de tal planteamiento parece ser que un fenómeno cultural y religioso dado está profundamente ligado con sus precedentes históricos inmediatos de los que, además, depende. *Historia non facit saltus*. La Cábala luriánica sucedió, pues, lógicamente a la Cábala zohárica, el sabbataísmo a la escuela luriánica, y el hasidismo al sabbataísmo⁵⁵. Esta hipótesis postula también, evidentemente, la influencia de un fenómeno místico sobre otro, por vía de reacción y controversia; el hasidismo, por ejemplo, se explica no sólo como resultado de la influencia sabbataísta, sino también, en cierta medida, de la profunda reestructuración de la Cábala luriánica⁵⁶. Existen, sin duda, algunas razones sólidas para este planteamiento; la proximidad en el tiempo tiende a provocar ciertamente una dinámica particular que no se puede negar ni subestimar. Sin embargo, parece que el enfoque histórico ha producido conclusiones incompletas e incluso, a veces, equivocadas⁵⁷. Natán de Gaza, por ejemplo, era un cabalista luriánico, mientras que Sabbatai Ševi no estaba interesado por esta rama de la Cábala⁵⁸ y estaba más cerca de las escuelas zoháricas y extáticas⁵⁹. Los cabalistas polacos de principios del siglo XVII estaban tan interesados por las obras de Luria como por las técnicas hermenéuticas de sus predecesores de los siglos XII y XIII⁶⁰, mientras que los hasidim, que hicieron imprimir una impresionante cantidad de libros cabalísticos, preferían publicar obras escritas del siglo XIII al XV más que tratados luriánicos⁶¹. La historia es, pues, sólo un camino posible que los investigadores pueden seguir para describir la evolución de los movimientos religiosos. Otro camino posible es el método fenomenológico.

Describamos brevemente los supuestos historiosóficos subyacentes en la obra de Scholem y sus debilidades. Como él mismo señaló, la Cábala, como otros tipos de misticismo, no estaba interesada en la historia⁶²; por el contrario, se volvía hacia los procesos primordiales y escatológicos, de una forma que recuerda al pensamiento neoplatónico. Este sólido planteamiento no fue sin embargo respetado en la propia historiosofía de la Cábala elaborada por Scholem. Él pensaba que al menos dos acontecimientos históricos estaban llenos de implicaciones de gran importancia

para la evolución del pensamiento cabalístico. Se consideraba que la expulsión de los judíos de la península ibérica había determinado el interés particular de la Cábala luriánica por las cuestiones relativas al exilio, el mesianismo y el mal⁶³. He aquí, pues, una absorción evidente de las implicaciones de un acontecimiento histórico en la estructura fundamental de un tipo específico de Cábala. La propuesta de Scholem para explicar las características de la Cábala luriánica se basaba en el supuesto implícito de que este tipo de tradición mística encierra innovaciones conceptuales importantes, y que éstas deben ser explicadas sobre la base de cambios históricos más que en función de procesos internos; además, ello implicaba un desprecio de los materiales cabalísticos existentes en los manuscritos. Ahora bien, este enfoque parece ser metodológicamente problemático; los textos luriánicos no mencionan nunca la expulsión, como tampoco incluyen concepciones innovadoras de tal magnitud que debamos volvernos, para explicar su origen, hacia temáticas totalmente ausentes en ellos.

Por otra parte, ninguna razón psicológica nos lleva a empeñarnos en tales aventuras especulativas. Luria, el héroe de Scholem en lo que concierne a la interiorización cabalística del éxodo sefardí, era en realidad una figura asquenazí⁶⁴ que enseñaba a sus discípulos en una pequeña ciudad de Palestina y que pudo percibir la llegada de tantos judíos a la Tierra prometida como un sorprendente acto de la Providencia divina. No estoy seguro en absoluto de que Luria considerara la expulsión en términos positivos; sugiero tan sólo que, dada la total ausencia de análisis luriánicos sobre el asunto de la expulsión, la teoría universalmente aceptada de Scholem, relativa a la relación entre ésta y la Cábala luriánica, no es en realidad más que una de las múltiples opciones que se pueden sugerir; la demostración de su validez sería muy difícil, si no imposible. Pero la tesis de Scholem, o cualquier otra tesis similar, coloca a la psicología entre la historia y la teosofía, y toda teoría que intente relacionar seriamente a las tres debe ser cuidadosamente demostrada y no simplemente afirmada con elocuencia.

Recapitemos: los importantes efectos de la expulsión son la piedra angular de la historiosofía scholemiana. Se supone que la expulsión inspiró las esperas mesiánicas que, según Scholem, fueron articuladas por la Cábala de Luria. Este último es considerado como el que pavimentó el camino del sabbataísmo. Este movimiento mesiánico, a su vez, será el

punto de partida de los procesos que suscitaron no sólo el frankismo, sino también, por la neutralización del núcleo mesiánico del lurianismo, el hasidismo, y, de forma más dialéctica, la Ilustración judía⁶⁵. La convicción que caracteriza los enunciados de Scholem y la manera acrítica en que han sido aceptados a la vez por el gran público y por los eruditos que tratan de misticismo y de historia judía tienen poco que ver con los hechos históricos tal como yo los conozco. Ningún análisis profundo basado en el análisis detallado de todo el material pertinente confirma las concepciones históricas de Scholem. Empujado por una fascinación extraordinaria por el fenómeno sabbataísta, recogió meticulosamente cada hecho concerniente a la biografía de Sabbatai Şevi, que, ciertamente, está brillantemente documentada; sin embargo, las relaciones entre ese movimiento mesiánico, sus predecesores y los fenómenos históricos posteriores sólo han sido estudiadas muy someramente. La pretendida preparación del terreno por la propagación del mesianismo luriánico que habría permitido el surgimiento del sabbataísmo ya ha sido analizada⁶⁶.

Quisiera señalar brevemente los problemas planteados por otra conexión defendida por Scholem: la del sabbataísmo y el hasidismo. En *Las grandes corrientes de la mística judía*⁶⁷, afirma no solamente que el lurianismo, el sabbataísmo y el hasidismo forman parte de un proceso de proselitismo cabalístico, sino que propone también de forma explícita la existencia de una relación más orgánica entre el *Sefer ha-Zoref*, del cabalista sabbataísta R. Heshel Zoref, y el Ba'al Shem Tov⁶⁸. Scholem trató de identificar las obras del legendario R. Adam Ba'al Shem mencionadas en los *Shiveh'ey ha-Besht* con el *Sefer ha-Zoref*⁶⁹. Esta identificación se reveló errónea, pero no es eso lo que quiero subrayar⁷⁰. En 1930, Scholem describió un manuscrito del raro *Sefer ha-Zoref*⁷¹; en *Las grandes corrientes de la mística judía*, escrito nueve años más tarde, no hizo ningún intento de justificar su hipótesis de la posible influencia de esta obra sobre el Besht, ni tampoco después⁷². Una tesis principal de la historiosofía de Scholem se encuentra, pues, fundamentada principalmente en una tradición relativa a la posesión de un manuscrito sabbataísta por parte del Besht, sin que se haya realizado ningún intento por comparar su contenido con las ideas específicas del hasidismo. Como en el caso de la conexión entre la expulsión de España y el lurianismo, o entre el lurianismo y la aparición del sabbataísmo, en el caso de una supuesta relación entre el sabbataísmo y el hasidismo, las afirmaciones de Scholem se basan esencialmente en la

constatación de una sucesión de acontecimientos históricos más que en un análisis detallado de las doctrinas en cuestión. En su favor está su conocimiento extenso del material y su aguda capacidad de observación. Que sus afirmaciones se revelen justificadas, está todavía por ver.

VI. Antropología cabalística

Como hemos visto, las actividades teúrgica y extática requieren un esfuerzo espiritual intenso por parte del cabalista. El extático de la literatura de los *heikhalot* debe sufrir una experiencia por la que trasciende el mundo ordinario y penetra en un ámbito arriesgado, gobernado por ángeles peligrosos que pueden matarlo realmente⁷³. Este viaje espiritual se atribuyó no sólo a figuras de *tannaim* como R. 'Akiva y R. Ismael, sino también a Moisés, al que se describe como un místico de los *heikhalot* subiendo a las alturas para recibir la Torá⁷⁴. Debió entonces superar la enemistad de siete ángeles terribles y discutir con ellos; solamente después pudo adelantarse victoriosamente para recibir la Torá⁷⁵. El misticismo judío antiguo comprende, pues, éxtasis y activismo: los dos son necesarios para la realización del objetivo más elevado.

El cabalista extático de la Edad Media sobreactivaba su espíritu concentrándose con gran intensidad en la combinación de las letras, sus permutaciones continuas, su vocalización, el canto, los ejercicios respiratorios y los movimientos de cabeza y manos. Se preocupaba principalmente de una facultad humana particular, el intelecto, que debía ser salvado liberándolo de los límites del cuerpo. Aunque algunos detalles de las técnicas extáticas estén efectivamente ligados al cuerpo, se lo considera un obstáculo más que un medio para alcanzar el objetivo místico.

El teúrgo debía concentrarse a la vez sobre el cumplimiento escrupuloso de los mandamientos y sobre su significado teúrgico, y, según ciertas concepciones, incluso debía propulsar su propia energía, estructurada por la acción que realizaba, hacia el mundo divino⁷⁶. Al contrario que el místico extático, el cabalista teúrgo ponía plenamente en acción los componentes corporales y espirituales de su naturaleza humana, siendo así su actividad más global. Mientras que la Cábala extática reduce al hombre a su sola capacidad más elevada, la Cábala teúrgica requiere la cooperación de todos los aspectos variopintos del ser humano para alcanzar su objeti-

vo. El místico debe actuar en dos planos: el cumplimiento corporal de los mandamientos y la actividad mental que lo acompaña. Antes de alcanzar su objetivo —unión, éxtasis, unificación de las potencias divinas superiores, ascenso al pleroma divino—, los diversos tipos de cabalistas debían invertir una cantidad extraordinaria de energía en su camino místico. Esta concepción de la actividad espiritual del hombre como necesaria, posible y fructuosa, coloreó el misticismo judío con implicaciones activistas. Sólo raramente prevalecieron actitudes quietistas⁷⁷, principalmente en el misticismo hasídico⁷⁸; la tendencia principal era santificar la acción, fuera nómica o anómica.

Propongamos un análisis fenomenológico de la actitud activa: las técnicas místicas, en todos los géneros del misticismo judío —aunque a veces menos en el hasidismo—, implicaban una sobreactivación de las facultades espirituales del hombre; en principio, no eran apaciguadas, sino estimuladas. Sin embargo, en lo que atañe a la experiencia mística, existen grandes discrepancias entre los diversos enfoques: en la literatura de los *heikhalot*, el místico mantenía su personalidad separada, incluso durante la contemplación de la Divinidad, y debía seguir recitando los mismos himnos y los mismos cánticos que recitaba antes⁷⁹. La Cábala teúrgica exigía un núcleo fuerte de personalidad capaz de generar suficiente energía para incidir realmente en las potencias divinas a través del proceso de cumplimiento de los mandamientos. Como ha dicho David Blumenthal⁸⁰, el *Zohar* (y yo ampliaría sus palabras para incluir toda la teúrgia judía, incluida la teúrgia antigua)⁸¹ supone dos focos: Dios y el hombre. Propongo ver no sólo a Dios como fuente de energía y al hombre como «prisma» o «agente de reciclado», sino también a la inversa: el hombre como fuente, y el sistema sefirótico como prisma y agente de reciclado⁸². Aunque esas dos visiones parezcan mutuamente excluyentes, pueden, como vimos anteriormente, coexistir realmente en el marco de la teosofía y la antropología cabalísticas. La Cábala teúrgica consideraba incluso la *devekut* como un medio de adquirir poderes mayores a fin de actuar después de la experiencia de la unión. En la Cábala extática y el hasidismo, sin embargo, la situación es más compleja. El lector encuentra descripciones de actitudes pasivas, de la potencia divina tomando posesión del místico y de la transformación temporal del místico en instrumento. Sin embargo, debemos estar atentos al hecho de que Abulafia, así como los primeros maestros hasídicos, estaba profundamente implicado en los aconteci-

mientos de su entorno y su interés por influir en ellos no era menor que el de los cabalistas teúrgicos, sino más bien mayor. La existencia de momentos pasivos en su recorrido místico no atenuó su actitud activa en la vida cotidiana, como sucedió en gran número de místicos no judíos. Hay una notable diferencia entre la búsqueda de la fusión con Dios en el hasidismo y en la Cábala extática, por una parte, y la importancia suprema otorgada a la polaridad humano-divina en el modelo teúrgico, por otra: aquí la distancia entre los dos focos es esencial para la operación teúrgica, que necesita una transferencia de poder o de influencia de un dominio a otro, o una estructuración de la divinidad por la intención humana⁸³.

El surgimiento de un tercer planteamiento de la acción humana es fácilmente comprensible habida cuenta de este trasfondo en el que se pone el acento en la actitud activa. No menos que los tipos de Cábala precedentes, la Cábala mágica consideraba al hombre como dotado de poderes superiores que pueden dominar a la naturaleza, a los ángeles, los demonios e incluso a Dios. Examinaré aquí solamente dos tipos de Cábala mágica para completar el cuadro de la antropología cabalística. Primero, bajo la influencia de elementos herméticos, los autores judíos fueron elaborando gradualmente una concepción de la *halakhah* como medio poderoso por el que atraer las potencias celestiales sobre el hombre y el Templo, concepción que culminó en el pensamiento de Yohanan Alemanno⁸⁴. Según esta concepción, si la magia natural está ligada a las ciencias naturales, como la agricultura y la astronomía, la supermagia depende del conocimiento de la ciencia sobrenatural, la Cábala⁸⁵. La forma perfecta de combinar esta gnosis más elevada con la práctica es la realización cabalística de las minuciosas prescripciones de la *halakhah*. El hombre no perturba los procesos de causalidad natural, sino que los transciende por su conciencia y por la hábil utilización de un orden de causalidad más elevado que depende de las Sefirot⁸⁶. El hombre de la *halakhah*, consciente de la significación más profunda de sus acciones, es un archimago cabalístico. Esta interpretación mágica del ritual judío es semejante a la concepción teúrgica por su naturaleza omniabarcante, que considera cada acto humano como potencialmente saturado de significados ocultos. Sin embargo, mientras que los teúrgos se cuidaban esencialmente de la potencia y la armonía divinas, el interés de Alemanno se centraba en la capacidad humana de emplearlas para el bienestar del mundo terrestre⁸⁷.

En segundo lugar, mientras que el activismo hermético de Alemanno puede ser comprendido como la prolongación de conceptos anteriores, judíos y no judíos, algunos de los cuales tendrían afinidades con el pensamiento contemporáneo del Renacimiento, en la generación anterior a la expulsión de España irrumpió un profundo interés por un género muy diferente de magia. Más preocupada por la demonología y los encantamientos coercitivos para convocar a los demonios, a los ángeles e incluso al propio Dios, esta forma de magia está ligada a ciertas tendencias mesiánicas⁸⁸ ausentes de la magia «natural» italiana.

El *Sefer ha-Meshiv*, nuestra fuente principal para el conocimiento de este desarrollo de la Cábala mágica, tiene una estrecha relación con el famoso R. Yosef della Reina, el mago judío más célebre y antecesor interesante de Fausto⁸⁹. Según la leyenda, este mago trató de dominar a los príncipes del reino demoníaco —Samael y Ammon de No— para apresurar la llegada de la redención. Tan audaz aventura, popularizada en varias versiones, del siglo XVI al XVIII⁹⁰, contrastaba con la búsqueda de Fausto; el judío no se interesaba en la magia sólo por el beneficio material, como en la alquimia, sino principalmente por un objetivo transpersonal: la redención. Della Reina no firmó nunca un pacto con un equivalente de Mefistófeles, sino que trató de dominar a los jefes de los demonios⁹¹. Las fuentes de la magia eran divinas, habían sido dictadas por Dios o sus ángeles más elevados, y el objetivo último del cabalista mágico no era la gnosis, sino su empleo en un objetivo a la vez nacional y personal. A diferencia de la magia natural de Alemanno y de sus fuentes, la Cábala mágica española del siglo XV tiene una orientación particularista evidente, que fue seguida más tarde por la Cábala luriánica. Esta orientación contrasta con el enfoque italiano más universalista, a pesar de su interpretación hermética de la *halakhah*.

Sin embargo, más allá de estas discrepancias, esos dos tipos diferentes de magia ponen el acento en la actividad humana. Además, esta insistencia es corroborada por el ascenso de una «teúrgia radical» en el siglo XIII expresada tanto en los escritos de R. Meir ibn Gabbay como en las ideas de R. Menahem Recanati, además de la influencia del *Zohar*, que se hizo predominante en las generaciones que siguieron a la expulsión de España. La Cábala judía explotó pues algunos de sus recursos para volver a enfatizar la influencia de la actividad humana en los dominios divinos, demoníacos y naturales. Esto sucedió en la misma época en la que la nue-

va imagen del hombre propia del Renacimiento, parcialmente influida por el pensamiento judío, estaba emergiendo en Florencia. No es éste el lugar apropiado para examinar las posibles afinidades históricas y fenomenológicas entre esos dos procesos intelectuales (sobre la base de algunos materiales manuscritos, yo tiendo, por ejemplo, a ver una cierta influencia de las concepciones judeo-árabes sobre el hombre en Pico). Pero es importante señalar aquí que la magia natural de Alemanno, como su interpretación filosófica de la Cábala, repercutió en Italia y parcialmente en Safed, y que la concepción teúrgica de la *halakhah* fue desarrollada, con algunas modificaciones, por la Cábala de Luria y Cordovero. El sabbataísmo, particularmente en su interpretación por Natán de Gaza, insiste en las fuerzas teúrgicas extraordinarias de Sabbatai Ševi, que formaban parte de su lucha contra el reino demoníaco. El uso teúrgico fue no obstante considerablemente atenuado en el hasidismo, volviéndose entonces preponderante la comprensión extática de los mandamientos.

Concluamos este capítulo con la traducción de una leyenda (que Scholem relata en una versión diferente al final de las *Grandes tendencias de la mística judía*), para ilustrar el declive de la teúrgia en el hasidismo⁷²:

Nuestro santo maestro [R. Israel de Rizhin] nos contó una historia del Ba'al Shem Tov, bendita sea su memoria. Una vez, tenía la necesidad urgente de salvar a un hijo único, que era muy bueno, etc.⁷³ Él [el Besht] ordenó que se confeccionara una vela de cera, se dirigió a un bosque donde ató esta vela de cera a un árbol⁷⁴ e [hizo] varias otras cosas y realizó *yihudim*, y así logró salvar [a ese hijo] con la ayuda de Dios. Más tarde, se reprodujo un incidente similar, en relación con mi abuelo, el santo [Gran] Maggid, y actuó de la misma forma, según se ha indicado anteriormente, y dijo: «No conozco los *yihudim* ni las *kavvanot* realizados por el Besht⁷⁵, pero actuaré sobre la base de la *kavvanah* que el Besht realizó»; y su [oración] también fue aceptada. Luego, le sucedió una cosa semejante al santo R. Moisés Leib de Sassov, bendita sea su memoria, y dijo: «No tenemos siquiera el poder de hacer esto, pero contaré solamente la historia a Dios⁷⁶, de manera que él venga en nuestra ayuda». Y así sucedió, con la ayuda de Dios.

La operación mágica del Besht —la preparación de la vela— estuvo acompañada de actos teúrgicos: las *kavvanot* y los *yihudim*. Pasado el tiempo, sólo el acto exterior permaneció en la memoria, mientras que se ol-

vidó el aspecto teúrgico. Pero en tiempos de R. Moisés Leib de Sassov, ni siquiera la acción exterior podía ya realizarse, y, en lugar del comportamiento mágico-teúrgico característico de su fundador, el hasidismo posterior puso el acento en un acercamiento personal. Quiero subrayar que, en esta versión, los efectos de los actos mágico-teúrgicos del Besht, del acto mágico del Gran Maggid y de la narración de la historia por parte de R. Moisés de Sassov son idénticos: todos alcanzan su objetivo⁹⁷. Si existe un declive, se sitúa en el plano del conocimiento de la teúrgia, que es, sin embargo, completado por una apelación directa a Dios, algo característico también de otro discípulo del Maggid, R. Leví Isaac de Berdichev. La desaparición progresiva de la teúrgia, ya manifiesta en el Ba'al Shem Tov, es compensada por el descubrimiento de una forma de misticismo personal.

Sin embargo, en un desarrollo todavía más tardío, incluso ese misticismo personal desapareció, dejando al hombre ya sólo capaz de contar la historia. El relato de Franz Kafka, «Ante la Ley», es un ejemplo instructivo de los últimos residuos del misticismo judío en un mundo en el que la confianza en los actos del hombre se ha desintegrado. El *Mann vom Lande*, un campesino o, como ha señalado M. Robert, un *'am ha-'arez* (un ignorante)⁹⁸, es todavía consciente de la faceta mística de la Ley, que le alcanza como «un resplandor que brota eternamente de la puerta de la Ley». Pero su pasividad le impide atreverse a hacer lo que los místicos judíos habían hecho en las generaciones precedentes: superar sus miedos, como Moisés venció a los temibles ángeles, para entrar en otra dimensión. La Ley de Kafka, como la muchacha de la parábola del *Zohar*, está reservada a aquel que se atreve, pero la pérdida de la confianza en uno mismo, de fe y de energía, deja al hombre capaz tan sólo de contar historias místicas respecto de un mundo impersonal y fascinante, que, según Kafka, está por definición fuera de su alcance. Todo lo que queda es la conciencia de que «un resplandor brota eternamente de la puerta de la Ley». ¿No es el *Zohar*, el resplandor, la metáfora cabalística fundamental de la dimensión mística de la Ley?⁹⁹ El libro del *Zohar*, ¿no emplea la metáfora de la entrada a un palacio para alcanzar la propia Ley y no sólo para percibir su resplandor desde fuera?¹⁰⁰

Notas

Las referencias completas de las obras abreviadas en las notas se ofrecen en las Abreviaturas/Bibliografía, pág. 495.

Introducción

¹ R. Meir ben Solomon ibn Avi Sahulah; véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 48 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001].

² «Ve-Zot li-Yihudah», véase Jellinek, *Auswahl*, págs. 15 y 19.

³ Véanse los *Responsa* de R. Salomón, I, n.º 548.

⁴ «Ve-Zot li-Yihudah», véase Jellinek, *Auswahl*, pág. 19.

⁵ Cf. Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel».

⁶ Cf. caps. 7-8.

⁷ Véase *infra*, cap. 7, § 4.

⁸ Un tema interesante, que podría ser estudiado por los investigadores de la Cábala es el examen de la proporción de espacio consagrado a la teosofía por cada cabalista, a fin de determinar el tema que enfatizaba.

⁹ Véase Margaliot, § 109, pág. 48; §§ 123-124, págs. 54-55, etc.

¹⁰ Véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 273-274.

¹¹ Vajda, *Recherches*, págs. 356-384.

¹² Idel, «We Have no Kabbalistic Tradition on This», pág. 63.

¹³ Véase Gottlieb, *Estudios* (en hebreo), págs. 121-128.

¹⁴ Véase Idel, «Comentario sobre las diez *Sefirot* de R. Yosef de Hamadán» (en hebreo), págs. 76-82.

¹⁵ Gottlieb, *Estudios*, págs. 214-230.

¹⁶ Véase Altmann, «Sobre la cuestión de la autoría» (en hebreo), págs. 256-262.

¹⁷ Venecia 1543; profundamente influido por un trabajo similar de Recanati.

¹⁸ Profundamente influido por Yosef de Hamadán.

¹⁹ Véase Idel, «Kabbalistic Prayer and Colours».

²⁰ Hay también tradiciones rabínicas relativas a la naturaleza esotérica de los nombres divinos (por ejemplo, *Kiddushin* 71a), pero sus implicaciones extáticas todavía no han sido estudiadas en detalle.

²¹ Véase Ira Chernus, «Individual and Community in the Redaction of the *Heikhalot Literature*», *HUCA* 52 (1981), págs. 253-274.

²² Véase cap. 3.

²³ Cf. Idel, «Maimonides and Kabbalah».

²⁴ Idel, «Sobre R. Moisés Cordovero y R. Abraham Abulafia – Observaciones» (en hebreo), *Da'at* 15 (1985), págs. 119-120.

²⁵ Idel, «Perceptions of Kabbalah».

²⁶ Este tema será tratado en un estudio independiente.

²⁷ Véase Goldreich, *Mei'rat 'Eynaim*, págs. 399-400.

²⁸ Véase cap. 3, n. 152.

²⁹ Sobre este tema, véase Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 176-202, e Isaiah Tishby, «La idea mesiánica y las tendencias mesiánicas en la aparición del hasidismo» (en hebreo), *Zion* 32 (1967), págs. 1-45.

³⁰ Abulafia, aunque pretendía ser él mismo un Mesías, se refería a la salvación individual como la experiencia religiosa más elevada, muy por encima de sus análisis marginales del mesianismo nacional. R. Isaac de Acre y el anónimo autor del extático *Sha'arey Zedek* estaban menos interesados en el mesianismo.

³¹ Cf. cap. 3, § VII.

³² Cf. cap. 8, § II.

Capítulo 1

¹ He omitido deliberadamente la abundante literatura sobre la Cábala procedente de medios cristianos cuando estaba fundamentalmente orientada por intereses misioneros o atendía especialmente a la relación entre la Cábala y los filósofos, como Spinoza o los idealistas, y sólo secundariamente se interesaba por la Cábala como parte de la religión judía. Véase Scholem, *Kabbalah*, págs. 196-201 y 209-210. De la misma manera, los escritos judíos ortodoxos sobre la Cábala, por interesantes que puedan ser, quedan fuera del campo de este estudio.

² Véase Scholem, *Kabbalah*, págs. 201-203, y los estudios a los que se refiere, pág. 210; véase también la muy útil visión de los estudios zoháricos de Tishby, *La sabiduría del Zohar* (en hebreo), vol. 1, págs. 44-67; y la visión de Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*, págs. 13-42, relativas a los diferentes puntos de vista sobre el *Shi'ur Qomah*.

³ Esta valoración está basada en un testimonio manuscrito de R. Avigdor Kara, cabalista de Praga del siglo XV, que incluía extensas obras críticas sobre Cábala, aparentemente perdidas. Ese testimonio está publicado y comentado por Frank Talmage y yo mismo en un texto ahora en preparación.

⁴ Por ejemplo, la crítica de Abraham Abulafia a la Cábala teosófica: véase cap. 9, § 1.

⁵ Sobre la posición filosófica de Messer León, véase Abraham Melamed, «Retórica y filosofía en *Nofet Zufim*, de Yehudah Messer León» (en hebreo), en *Italia* 1, n.º 2 (1978), págs. 7-38; prefacio de Robert Bonfil a la edición facsímil de *Nofet Zufim* de Messer León (en hebreo), Jerusalén 1981, págs. 22-32.

⁶ Compárese con la advertencia de los propios cabalistas, cap. 6, n. 208.

⁷ Cf. la carta de R. Yehudah impresa por Simḥah Assaf en *Minḥah le-David*, Jerusalén 1935, pág. 227; Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», pág. 218.

¹ Cf. la traducción de A. L. Motzkin en *A Renaissance Philosophy of Religion: Elia del Medigo's Critique of Religion* (de próxima aparición). Véase también su artículo «Elia del Medigo, Averroës and Averroism», en *Italia* 6 (de próxima publicación).

² En su comentario hebreo del *De Substantia Orbis* de Averroës, Ms. Paris 968, fol. 41b; Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», pág. 219.

³ Véase Moshe Idel, «El viaje al Paraíso: la metamorfosis de un motivo mitológico en el judaísmo» (en hebreo), *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 2 (1982), págs. 7-16.

⁴ Como sus contemporáneos cristianos, que sí tenían tal conocimiento, y por tanto también Yohanan Alemanno: Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 217-218.

⁵ Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», pág. 219.

⁶ No se conoce ninguna opinión semejante sobre el *Zohar* en los escritos del círculo de Pico. Alemanno, que no estaba particularmente influido por el *Zohar* y habría podido copiar una afirmación sobre los errores que allí se contienen, no menciona, sin embargo, tal opinión sobre el *Zohar*.

⁷ La autoría de Ibn Gabirol del libro filosófico *Fons Vitae* (*Mekor Hayyim*), un clásico del neoplatonismo medieval, era conocida por los contemporáneos de Del Medigo y, supongo, por su colega Yohanan Alemanno, que cita también pasajes del libro de Gabirol. Véase Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», pág. 216, n. 164; y el mismo artículo para el conocimiento por parte de R. David Messer León de Ibn Gabirol.

⁸ Véase D. P. Walker, *The Ancient Theology*, Londres 1972, pág. 80.

⁹ Véase Idel, «Cábala y filosofía antigua en R. Isaac y Yehudah Abravanel» (en hebreo) y «Kabbalah, Platonism and Prisca Theologia – the Case of R. Menashe ben Israel», en Y. Kaplan, H. Mechoulam y R. H. Popkin (eds.), *Menashe ben Yisrael and His World*, Leiden y Nueva York 1989, págs. 207-219.

¹⁰ David D. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew*, Cincinnati 1981, págs. 52-56.

¹¹ Dr. Jordan S. Pénkower ha detectado recientemente alguna prueba de la crítica de Levita de la antigüedad del *Zohar*, lo que se tratará en un estudio próximo.

¹² *Ari Nohem*, ed. de N. S. Leibovitz, Jerusalén 1971, pág. 52.

¹³ *Ibid.*, pág. 53.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 4-5.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 4.

¹⁶ Sobre la actitud de León de Módena hacia Platón, véase Idel, «Differing Conceptions of Kabbalah», n. 92.

¹⁷ Véase Tishby, *Estudios* (en hebreo) 1, págs. 177-254; *Ari Nohem*, pág. 1.

¹⁸ Sobre este tema, véase Idel, «Differing Conceptions of Kabbalah».

¹⁹ *Ari Nohem*, págs. 96-97.

²⁰ Este documento fue citado por R. Yosef del Medigo en su *Mazref le-Hokhmah*, fol. 22a, pero este autor no puede ser considerado como un crítico explícito de la Cábala o del *Zohar*.

²¹ *Ari Nohem*, págs. 71-73. Para detalles sobre este documento, véase Tishby, *La sabiduría del Zohar* 1, págs. 28-32, 50-51.

²² Véase, por ejemplo, Franck, *La Kabbale*, pág. 256; Munk, *Mélanges*, págs. 275-276, n.

2; S. D. Luzzatto, *Diálogos sobre la Cábala y el Zohar* (en hebreo), Gorice 1852, págs. 112-114.

³⁰ El texto italiano original relativo a la Cábala ha sido reimpresso con importantes notas de François Secret, «Un Texte malconnu de Simon Luzzatto sur la Kabbale», *REJ* 118 (1959-1960), págs. 121-128; y en la traducción hebrea de R. B. Baki y M. A. Schulwass, ed. de A. Z. Aeshkoli, Jerusalén 1951, págs. 143-147. Como ha advertido Secret (pág. 121, n. 4), el análisis de Luzzatto sobre la Cábala fue traducido al latín y al francés en el siglo XVIII, y así se difundió ampliamente en los medios europeos.

³¹ Secret, *ibid.*, págs. 123-124; Aeshkoli, *ibid.*, págs. 144-145.

³² Secret, *ibid.*, pág. 124; Aeshkoli, *ibid.*, pág. 145.

³³ Secret, *ibid.*, pág. 124; Aeshkoli, *ibid.*, pág. 146. La observación profunda de Luzzatto así como el conjunto de la tradición cabalística relativa a este motivo fueron ignorados en el famoso estudio de Lovejoy sobre el tema, y no han sido analizados en la literatura sobre la «cadena del ser» que siguió a la publicación de la obra de Lovejoy.

³⁴ Secret, *ibid.*, págs. 126-127; Aeshkoli, *ibid.*, págs. 146-147. Esta semejanza ya fue señalada por R. Isaac Abravanel en 1498: véase Idel, «Cábala y filosofía antigua en R. Isaac y Yehudah Abravanel» (en hebreo), pág. 76.

³⁵ Sobre este tema, véase E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1971, págs. 313-321; sobre la reverberación de esta teoría en el Renacimiento, véase D. P. Walker, «The Astral Body in Renaissance Medicine», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), págs. 119-133.

³⁶ Para una visión general de Agrippa y la Cábala, véase W. D. Müller-Jahncke en *Kabbalists Chrétiens*, págs. 197-209.

³⁷ Cap. XLVII: «Ex hoc cabalisticæ superstitionis judaico fermento prodierunt (puto) Ophitæ, Gnostici, et Valentiniani hæretici, qui ipsi quoque cum discipuli suis græcam cabalam commenti sunt, litteras et numeros protrahentes».

³⁸ Véase Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana» (en hebreo), pág. 63, n. 242.

³⁹ *Adversus Haereses* XIV, 1.

⁴⁰ *Ta'am Leshed: Nuevos diálogos sobre la Cábala* (en hebreo), Livorno 1863, págs. 170 ss.

⁴¹ Moses Gaster, *Texts and Studies*, Londres 1925-1928, 3, págs. 1350-1353.

⁴² Scholem, *Elementos* (en hebreo), págs. 161-163; Scholem, *Major Trends*, pág. 65 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996].

⁴³ Stroumsa, «Form(s) of God», págs. 280-281.

⁴⁴ Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana» (en hebreo), págs. 1-2.

⁴⁵ Véase Secret, «Un Texte malconnu», pág. 125, n. 1. Agrippa o uno de sus seguidores parece ser la fuente de las opiniones de J. F. Buddeus, J. L. van Mosheim y J. A. W. Neander sobre el surgimiento del gnosticismo a partir de antiguas especulaciones judías: véase Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, pág. 8.

⁴⁶ Secret, *ibid.*, pág. 125.

⁴⁷ Véase cap. 2, nn. 31-34.

⁴⁸ Los investigadores del misticismo judío que han prestado atención a las observaciones de Agrippa son Franck, *La Kabbale*, págs. 11-12, y Secret, «Un Texte malconnu».

⁴⁹ Franck, *La Kabbale*, pág. 101.

⁵⁰ Véase Tishby, *La sabiduría del Zohar* 1, págs. 53-56.

⁵¹ Véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», par. II.

⁵² *An Autobiography*, Londres 1888, págs. 94-95.

⁵³ Véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», par. II, n. 2.

⁵⁴ Véase Franck, *La Kabbale*, págs. 295-304; Joseph Weiss, «*Via passiva in Early Hasidism*», *JJS* 11 (1960), págs. 137-155 y *passim*.

⁵⁵ Aunque judío «oriental», el pensamiento de Krochmal estuvo profundamente influido por el idealismo alemán.

⁵⁶ Compárese con la visión de León de Módena en el sentido de que, aunque existió realmente un auténtico esoterismo judío antiguo, la Cábala, como producto medieval, era una degeneración de los secretos del judaísmo; véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», y Maimón, en el análisis *supra* (n. 52).

⁵⁷ Véase David Biale, «The Kabbalah in Nachman Krochmal's Philosophy of History», *JJS* 32 (1981), págs. 85-97.

⁵⁸ Sus descubrimientos fueron publicados póstumamente como una serie de ensayos breves en *Literaturblatt des Orients* 6 (1845).

⁵⁹ Véase, por ejemplo, *Wesen und Form des Pentateuch*, Stuttgart 1838.

⁶⁰ A. Franck, *La Kabbale*, París 1892, págs. 202-265. De forma interesante, Franck comienza su análisis de la antigüedad de la Cábala citando a autoridades cristianas del Renacimiento, como Pico y Reuchlin, como testigos de que la Cábala es una tradición antigua; véase *ibid.*, pág. 39; véase también su prefacio, donde se ofrece una visión interesante del interés del Renacimiento por la Cábala.

⁶¹ *Ibid.*, págs. 266-294.

⁶² *Ibid.*, pág. 288; Franck rechaza la crítica de la Cábala de León de Módena como una tradición extraña; era conocedor de las opiniones de León de Módena, que aparecieron publicadas tres años antes de la publicación de su propia obra, e incluso se refiere a él en ocasiones (véase pág. 256). Hecho digno de interés, León de Módena, crítico acerbo de la Cábala por su abuso en el pensamiento del Renacimiento cristiano, es criticado por Franck, que estaba influido por el mismo pensamiento (véase *supra*, n. 60).

⁶³ Scholem, *Explicaciones e implicaciones* (en hebreo), pág. 66; de acuerdo a Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, pág. 44, la fuente de Scholem podría ser Molitor, aunque este punto no esté desarrollado.

⁶⁴ Compárese con la afirmación de David Biale de que el estudio del misticismo judío considerado en sí mismo ha debido esperar a la historiografía de Gershom Scholem en el presente siglo, en «The Kabbalah in Nachman Krochman's Philosophy of History», pág. 97.

⁶⁵ Véase Salomón Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París 1853, págs. 275-291, 490-494. Véanse sus observaciones más breves, escritas en la misma línea, en su temprano *Palestine*, París 1845, págs. 509-524.

⁶⁶ Munk, *Mélanges*, págs. 468-469.

⁶⁷ *Ibid.*; compárese también con Franck, *La Kabbale*, págs. 256-257; y véase *infra*, caps. 2 y 6.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 492.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 276.

⁷⁰ *Ibid.*, págs. 285-286 y 290-291.

⁷¹ *Ibid.*, págs. 276-283.

⁷² *Ibid.*, pág. 276.

⁷³ Franck, *The Kabbalah*, Nueva York 1940, pág. 302, n. 52. El acuerdo de Jellinek con la concepción de Franck, que veía la Cábala y el *Zohar* como representantes de una tradición antigua, se modificó gradualmente en sus obras posteriores, que prolongaron sobre todo el método filológico-histórico de Landauer; la culminación de la obra de Jellinek es su opúsculo *Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnis zum Zohar*, Leipzig 1851, en el que muestra de manera convincente las semejanzas entre los escritos hebreos de Moisés de León y algunos pasajes del *Zohar*.

⁷⁴ *Ta'am Leshed* (n. 40, *supra*), dedicatoria a Ascoli. Del mismo modo que Luzzatto reaccionó contra Franck, Ben Amozegh reaccionó contra Luzzatto; su *Ta'am Leshed* es una refutación del *Dialogue* y fue titulado *Nouveau Dialogue*, siendo su principal objetivo demostrar la antigüedad de la Cábala. La actitud positiva de Ben Amozegh hacia la Cábala, motivada por su inclinación hacia la tradición, puede haber tenido alguna influencia de Fichte, evidente en varios de sus escritos; una vez más constatamos el interés del idealismo alemán por la Cábala.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Véase Scholem, *The Messianic Idea in the Judaism*, págs. 307-309.

⁷⁷ Véase, por ejemplo, Marcus Ehrenpreis, *Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII Jahrhunderts*, Fráncfort del Meno 1895; o más tarde, David Neumark, *Geschichte der Jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlín 1907, I, págs. 179-236.

⁷⁸ JQR, n. s. 20 (1908), reimpresso en *The Cabbalists*, Londres 1922, pág. 34.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, Robert Alter, «The Achievement of Gershom Scholem», *Commentary* 55 (1973), págs. 69-73; Biale, *Gershom Scholem, Kabbala and Counter-History*; Yosef ben-Shlomo, «The Spiritual Universe of Gershom Scholem», *Jerusalem Quarterly* 29 (otoño 1983), págs. 127-144; Alexander Altmann, «Gershom Scholem, 1897-1982», *PA-AJR* 51 (1984), págs. 1-14; Maurice Kriegel, «Gershom Scholem: Écriture historique et renaissance nationale au XX^e siècle», *Débat* 33 (enero 1985), págs. 126-139; y N. Rotenstreich, «Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus», *Review of Metaphysics* 31 (1977-1978), págs. 610-614. Para críticas científicas del planteamiento de Scholem, dirigidas esencialmente al papel y el lugar de la Cábala en el judaísmo en general, véase Barukh Kurzweil, *Combate por los valores del judaísmo* (en hebreo), Jerusalén y Tel Aviv 1970; y Eliézer Schweid, *Misticismo y judaísmo según Gershom G. Scholem* (en hebreo), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Supl. 2, Jerusalén 1983; y las réplicas de J. Dan. N. Rotenstreich y H. Lazarus-Jaffe en la misma publicación, 3, n.º 3 (1983-1984), págs. 427-492 (en hebreo), y la recensión de Tamar Ross, «Scholem, Mysticism and Living Judaism», *Immanuel* 18 (otoño 1984), págs. 106-124. Una versión inglesa del libro de Schweid ha sido publicada recientemente: *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem*, Atlanta, Ga., 1985.

⁸⁰ Exactamente como Molitor había hecho un siglo antes de Scholem. Scholem se inclinaba a enfatizar las diferencias entre Cábala y filosofía, como muestra, por ejemplo, su concepción del símbolo y la alegoría (véase *infra*, cap. 9, § 1), reconociendo siempre la in-

fluencia de la filosofía —principalmente del neoplatonismo— sobre la Cábala, incluso cuando la Cábala era contemplada en su diferencia con la filosofía. Scholem se inclinaba no obstante a subrayar lo que él consideraba su substrato especulativo, «la metafísica», más que a acercarse a la Cábala como una tradición básicamente experiencial.

⁸¹ Véase la carta de 1937 de Scholem a Zalman Schocken en Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, pág. 31; original alemán, pág. 155.

⁸² *Ibid.* Véase también Scholem, *Major Trends*, pág. 350, donde, hablando de la evolución futura del misticismo judío, dice: «El relato no está terminado, no ha pasado todavía al dominio de la historia, y la vida secreta que contiene puede manifestarse mañana en vosotros y en mí mismo». Las palabras «en mí mismo» pueden ser fácilmente mal interpretadas como una referencia general a la manifestación del misticismo, pero, teniendo en cuenta todo el material relacionado con este tema, una interpretación más personal parecería más apropiada.

⁸³ *Ibid.*, pág. 32, «muerte profesional». Véase también el poema de Scholem «Vae victis» oder der Tod in der Professur, *Ḥadanim* 4 (1984), pág. 13. El poema fue escrito en 1942.

⁸⁴ *Mi-Berlin li-Yirushalayim*, Tel Aviv 1982, pág. 161.

⁸⁵ Véase *Vae Victis* de Scholem (*supra*, n. 83), «Ich war zum Sprung auf den Grund bereit. Aber habe ich ihn gemacht?».

⁸⁶ *Ibid.* «Die Wahrheit hat den alten Glanz, doch wie Empfänger sein?».

⁸⁷ Véase, por ejemplo, Alexander Altmann, «Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qomah», en Altmann, ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, págs. 225-264; Vajda, *Recherches*.

⁸⁸ Véase, por ejemplo, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, París 1957; los estudios de Altmann sobre «The Ladder of Ascension» y «The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism», reimpresos en sus *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, N. Y., 1969.

⁸⁹ «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key», *HUCA* 53 (1982), págs. 317 ss.; o «Lessings Glaube an die Seelenwanderung», *Lessing Yearbook* 8 (1976), págs. 7-41 y *passim*.

⁹⁰ Véanse los diversos estudios de Heller-Wilensky sobre R. Isaac ibn Latif y de Blumenthal sobre R. Ḥoter ben Shelomo.

⁹¹ Y. F. Baer, *Israel entre las naciones* (en hebreo), Jerusalén 1955, cap. V; Baer, «Sobre el problema de la doctrina escatológica durante el período del segundo templo» (en hebreo), *Zion* 23-24 (1958-1959), págs. 3-34 y 141-165.

⁹² *Israel entre las naciones*, pág. 91; «Sobre el problema», pág. 32.

⁹³ Véase *infra*, cap. 7.

⁹⁴ Reunidos en dos volúmenes: *Kitvey R. Abraham Epstein*, ed. de A. M. Habermann, Jerusalén 1950, y *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim*, ed. de A. M. Habermann, Jerusalén 1957.

⁹⁵ Véase *Ḥasidim ha-Rishonim*, Waizen 1917, biografía de R. Samuel ben Yehudah he-Ḥasid y R. Yehudah he-Ḥasid, y el prólogo a esta edición de *Sodey Razaya* de R. Eleazar de Worms.

⁹⁶ Véanse los dos artículos en *Zion* 3 (1937), págs. 1-50, y 32 (1967), págs. 129-136; «Sobre la doctrina de la Providencia en el *Sefer Ḥasidim*» (en hebreo), en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem*, Jerusalén 1967, págs. 47-62.

⁹⁷ Scholem, *Major Trends*, cap. 3; «Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim...», *MGWJ* 75 (1931), págs. 172-191; y varios análisis importantes en *Les Origines de la Kabbale* [Los orígenes de la Cábala, trad. R. Molina y C. Mora, Paidós, Barcelona 2001].

⁹⁸ Dan, *Teología esotérica* (en hebreo), y la compilación *Estudios*, así como los artículos citados *infra*, n. 104.

⁹⁹ «De quelques infiltrations chrétiennes dans l'œuvre d'un auteur anglo-juif du 13^e siècle», *AHDLM* 28 (1961), págs. 15-34, e *infra*, n. 105.

¹⁰⁰ Véase su monumental *'Anugot ha-Bosem*, 4 vols., Jerusalén 1939-1963.

¹⁰¹ «Topics in the *Hokhmat ha-Nefesh*», *JJS* 17 (1967), págs. 65-78; «Three Themes in the *Sefer Hasidim*», *AJSreview* 1 (1976), págs. 311-357.

¹⁰² *Piety and Society*, Leiden 1981; «The Organization of the *Haqdamah* and *Hilekhot Hasidut* in Eleazar of Worms's *Sefer ha-Rokeah*», *PAAJR* 36 (1968), págs. 85-94; «*Hasidei Ashkenaz* Private Penitentials», en J. Dan y P. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1982, págs. 57-83; «The Politics and Ethics of Pietism in Judaism: The *Hasidim* of Medieval Germany», *Journal of Religious Ethics* 8 (1980), págs. 227-258; «The Recensions and Structure of *Sefer Hasidim*», *PAAJR* 45 (1978), págs. 121-153.

¹⁰³ Sus investigaciones cubren las dimensiones históricas del judaísmo asquenazí, sirviendo de sólida base para el estudio de la aparición del fenómeno intelectual en esta región. Véase *Los antiguos sabios asquenazíes* (en hebreo), Jerusalén 1981.

¹⁰⁴ Me refiero al *Sefer ha-Navon*, a los tratados de la literatura designada como *Sifrut ha-Yifud*, a los fragmentos de *Hokhmat ha-'Egoz*, *Sefer ha-Hayyim* y a dos importantes obras de R. Elhanan ben Yakar.

¹⁰⁵ «Comentario sobre el *Sefer Yezirah* de R. Elhanan ben Yakar» (en hebreo), *Kovez 'al-Yad* 16 (1966), págs. 147-197.

¹⁰⁶ Véase cap. 5.

¹⁰⁷ Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 49-51.

¹⁰⁸ *Ibid.*, págs. 194-201.

¹⁰⁹ Dan, *Teología esotérica* (en hebreo), págs. 119-129.

¹¹⁰ *Ibid.*, pág. 118.

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 129.

¹¹² Espero desarrollar esta demostración en otro lugar; mientras tanto, véase cap. 8, § III, en torno a las notas 158 y 194.

¹¹³ Véase cap. 5, § III.

¹¹⁴ Sobre esta escuela, véase la introducción de Paul Fenton a su edición de *The Treatise of the Pool-Al-Maqala al Hawdiyya* de 'Obadyah b. Abraham b. Moisés Maimónides, Londres 1981, págs. 1-71, que menciona la bibliografía pertinente.

¹¹⁵ Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel»; Idel, «El mundo de la imaginación y la *Collectanea* de R. Natán» (en hebreo), *Eshel Be'er Sheva* 2 (1980), págs. 165-176; Idel, «*Hitbodedut* como concentración» (en hebreo), págs. 45-58; y Fenton, *Treatise of the Pool*, en su introducción.

¹¹⁶ Sobre un tratado cabalístico más tardío, supuestamente escrito con influencia sufi,

véase Gershom Scholem, «A Note on a Kabbalistical Treatise on Contemplation», en *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teherán 1977, págs. 665-670. Un intento reciente para argumentar que existen otras influencias islámicas sobre el misticismo judío ha sido propuesto por David S. Ariel, «The Eastern Dawn of Wisdom: The Problem of the Relationship between Islamic and Jewish Mysticism», *Approaches to Judaism in Medieval Times* 2 (1985), págs. 149-167. El argumento de Ariel, según el cual las tradiciones judías orientales que llegaron a Alemania y Provenza habrían absorbido influencias sufíes, no queda demostrado, en mi opinión, por el material que presenta.

¹¹⁷ Shelomo Pines, «Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), págs. 243-247; D. R. Blumenthal, «An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen», en *Studies in Judaism and Islam Presented to S. D. Goitein*, Jerusalén 1981, pág. 157; Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot» (en hebreo), págs. 270-271.

¹¹⁸ Jacob Katz, *Halakhah y Cábala* (en hebreo), y véase *infra* cap. 7.

Capítulo 2

¹ Véanse los estudios de Stace, Zaehner, Staal, Lasky, etc., que sólo excepcionalmente se refieren a la Cábala o al misticismo judío.

² Gershom Scholem, «Relación de los comentarios sobre las diez Sefirot» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 10 (1933-1934), págs. 498-515.

³ Véase, por ejemplo, el artículo de Scholem «The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism», en *On the Kabbalah*, págs. 32-86, donde se discuten las visiones hermenéuticas de los cabalistas, ignorando sin embargo los análisis de Abulafia, que son más detallados que los de sus contemporáneos y, a la vez, más clarificadores; compárese Idel, «Abraham Abulafia», págs. 167-249.

⁴ Por ejemplo, este cabalista afirmaba que había redactado un libro titulado *Sefer ha-Pardes*, sobre los cuatro métodos exegéticos a los que alude el título del libro; el conocimiento de esta obra contribuiría de una forma substancial a nuestra comprensión de una fase crucial en la formación de la hermenéutica cabalística. Esta obra es mencionada en los *Responsa* cabalísticos de Moisés de León editados por Tishby, *Estudios* (en hebreo), 1, pág. 56.

⁵ Su obra *Divrey ha-Yamim* consistía aparentemente en material hagiográfico ligado al misticismo judío; el único pasaje substancial que sobrevivió, la historia de R. Isaac de Acre concerniente a su búsqueda del origen del *Zohar*, es un texto altamente significativo para la historia de la Cábala, repetidamente citado en muchos de los estudios relativos a la Cábala en general y al *Zohar* en particular. Es probable que este cabalista sea también el autor de una obra sobre anécdotas místicas en un tono sufi, diferente del *Divrey ha-Yamim*, que estaba todavía disponible en la época de la Cábala de Safed.

⁶ Menciona su *Livyat Hen* y su *Tiferet Adam* como manuales que tratan de problemas cabalísticos importantes; estas dos obras no han llegado hasta nosotros.

⁷ Véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 13-15.

⁸ Idel, «Investigaciones» (en hebreo), págs. 185-192.

⁹ Werblowsky, *Karo*, págs. 36-37.

¹⁰ Véase Scholem, «Nuevo Documento» (en hebreo), págs. 143-144.

¹¹ Véase el prólogo a su comentario del Pentateuco, e Idel, «We Have no Kabbalistic Tradition on This», págs. 59-61.

¹² La comparación entre las manifestaciones paralelas y casi concomitantes de la Cábala y el hasidismo asquenazí fue ya observada por Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, pág. 204.

¹³ Véase Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot» (en hebreo), págs. 239-240.

¹⁴ Véase Idel, «Sobre la historia de la prohibición del estudio de la Cábala antes de los cuarenta años» (en hebreo), *AJS Review* 5 (1980) (parte hebrea), págs. 10-11.

¹⁵ Véase cap. 5, § IV, sobre el texto de R. David relativo a la visualización de los colores.

¹⁶ Véase Scholem, *Major Trends*, pág. 151 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996].

¹⁷ Para los problemas inherentes a las limitaciones de la filología, véase Eliade, *The Quest*, págs. 60-61 [*La búsqueda*, trad. A. Colodrón, Kairós, Barcelona 1999]; Raffaele Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, págs. 215-219.

¹⁸ Me refiero, por ejemplo, al estudio de la Cábala gerundense y provenzal, que floreció a la vez en universidades israelíes y extranjeras, pero que se limita sin embargo a las áreas histórica y filológica, a pesar de que todos los textos fundamentales estaban impresos y analizados.

¹⁹ La convicción con que Scholem ha presentado a la vez los «hechos fundamentales» y los «modelos principales», en el marco de los cuales la investigación general sobre la Cábala busca sus respuestas, ha sido elocuentemente expuesta por Joseph Dan, «Las percepciones históricas del difunto profesor Gershom Scholem» (en hebreo), *Zion* 47 (1982), pág. 167.

²⁰ Véase cap. 4.

²¹ Véase cap. 5, §§ III-IV. Para un uso notable de la psicología a fin de sondear experiencias místicas, véase Werblowsky, *Karo*.

²² Véase Urbach, «Las tradiciones acerca del misticismo de la Merkavah» (en hebreo).

²³ David Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven, Conn., 1980, y su reseña de *Synopse* de Schäfer, en *JAOS* 103-104 (1984), págs. 544 y 549-551.

²⁴ «Tradition and Redaction in Heikhalot Literature», *Journal for the Study of Judaism* 14 (1984), págs. 172-181.

²⁵ Véase Dan, *Teología esotérica* (en hebreo).

²⁶ Véase cap. 5, §§ II-III.

²⁷ La Cábala fue considerada por figuras del Renacimiento como parte de la *prisca theologia* o, según otra formulación, de una *philosophia perennis*, y en concordancia, pues, con los conceptos platónicos, neoplatónicos, herméticos y atomísticos que ya estuvieran alegórica o simbólicamente sugeridos en la literatura cabalística.

²⁸ Véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», § 1.

²⁹ *Kabbalah*, pág. 45; véase también Buber, *Hasidism*, pág. 140.

³⁰ Véase, por ejemplo, *Major Trends*, págs. 74-75.

³¹ Véase sin embargo su observación de que el gnosticismo, o al menos algunos de «sus impulsos fundamentales era una revolución, parcialmente quizá de origen judío, contra el judaísmo antimítico» (Scholem, *On the Kabbalah*, pág. 98); del mismo autor, *Sabbatai Sevi*, pág. 311.

³² Por ejemplo, «Der Gnostische Anthropos und die Judische Tradition», *Eranosjahrbuch* 22 (1953), págs. 195-234; «Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *Vigiliae Christianae* 34 (1980), págs. 1-13.

³³ «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», *Novum Testamentum* 12 (1970), págs. 86-101.

³⁴ Véase, por ejemplo, «Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition», en *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. de E. P. Sanders, Londres 1980, 1, págs. 151-160, así como su «Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins», *Studia Philonica* 2 (1973), págs. 23-29.

³⁵ *Another Seed: Studies in Gnostic Literature*, Leiden 1984.

³⁶ *The Name of God and the Angel of the Lord*.

³⁷ Para una breve visión de conjunto del cambio en la visión de la investigación moderna de las teorías «iránicas» y «cristianas» sobre el origen del gnosticismo a la teoría «judía», véase Simone Pétrement, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, París 1984, págs. 9-11. Oponiéndose a la visión de que el judaísmo es la fuente última del gnosticismo, Pétrement escribe sobre esta teoría: «Cette hypothèse est celle qui règne actuellement sur presque toute la recherche» [«Esta hipótesis es la que impera actualmente en casi toda la investigación»]. Véase ahora la tesis de Fossum, que atribuye un papel crucial al pensamiento samaritano —que según él prolonga las concepciones judías— en la emergencia del gnosticismo; véase su *The Name of God and the Angel of the Lord*.

³⁸ Para estos estudios, véase *infra*, nn. 39-41 y *supra*, n. 13.

³⁹ Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana» (en hebreo).

⁴⁰ Idel, «La idea de la Torá» (en hebreo).

⁴¹ Idel, «Enoc es Metatrón» (en hebreo). Este planteamiento metodológico también se utiliza en un importante artículo de mi colega Yehudah Liebes, «Un mito cabalista en la boca de Orfeo» (en hebreo), en *Livre du jubilé dédié à Salomon Pinès, pour l'anniversaire de ses quatre-vingts ans*, págs. 425-459.

⁴² Véase, especialmente, cap. 6.

⁴³ Véase también caps. 7 y 10.

⁴⁴ Véase cap. 10.

Capítulo 3

¹ Véase, por ejemplo, la tipología de las experiencias místicas de R. C. Zaehner, cuyo principio subyacente es la posición teológica de que hay una categoría a priori para juzgar la naturaleza de la unión mística. Véase su *Hindu and Muslim Mysticism*, págs. 21 ss., y *Mysticism: Sacred and Profane*, págs. 153 ss.

² Véase, por ejemplo, Katz, «The "Conservative" Character of Mystical Experiences», en Seven T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983, págs. 3-60.

³ Véase Scholem, *On the Kabbalah*, pág. 8.

⁴ Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», pág. 40.

⁵ Eliade, *The Quest*, pág. 69 [*La búsqueda*, trad. A. Colodrón, Kairós, Barcelona 1999].

⁶ Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, pág. 482.

⁷ Véase, por ejemplo, Dt 4, 4; 10, 20; 11, 22.

⁸ Véase *Sifrei*, 'Ekev, § 49, y el análisis y fuentes en Judah Goldin, «Freedom and Restraint of Haggadah», en *Midrash and Literature*, ed. G. H. Hartman y S. Budick, New Haven y Londres 1986, págs. 67 y 74-75, n. 69.

⁹ *Beraita* citado en *Sanedrín*, 64a:

“וּמֵתֵם הַרְבֵּקִים בַּח' אֱלֹהֵיכֶם—רַבּוּקִים מִסֵּשׁ”

Véase Heschel, *Teología del judaísmo antiguo*, 1, págs. 154-155. Es importante señalar la aparente discrepancia entre éste y los siguientes textos talmúdicos en *Sanedrín*, que enfatizan la posibilidad de adherirse a Dios o a la *Shekhinah*, y la actitud que prevalece en la literatura de los *heikhalot*, donde esta posibilidad parece ser inaceptable. Compárese, sin embargo, el uso de la expresión «comunidad mística» en relación con el tema de los *heikhalot* en Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*, págs. 5-6, sin pruebas que apoyen tal afirmación. Sin embargo, en un texto midráshico que parece tener alguna relación con la literatura de los *heikhalot*, el verbo *dvk* es utilizado dos veces:

א"ר אכין בשם ר' יהושע: "והייתם לי" למ"ר גדולה מכל האותיות יו"ד קטנה מכל האותיות. נאה לגדול מרבך בקמן. גדול ארוננו ורב כח, כי אתם המעם מכל העמים. נאה לגדול מרבך בקמן בעה"ו היו ישראל רבקים להקב"ה.

Pesikta Rabbati, § XI, ed. de M. Friedmann, Viena 1880, fol. 86b. *Gadol o lamed* simbolizan a Dios, el Grande, al que se hace referencia en un verso clásico del *Shi'ur Qomah*, descripción de Dios, Salmos 7, 7, mientras que *katan* o *yod* se refieren a Israel; sin embargo, aparecen juntas en la palabra *li*, testimoniando así la posibilidad de una adhesión entre estas dos entidades.

¹⁰ Heschel, *Teología del judaísmo antiguo*, 1, págs. 153-154.

¹¹ *Sanedrín*, fol. 64a:

“כִּשְׁתִּי תַמְרוֹת הַרְבּוּקוֹת זוּ בְּזוּ”

Compárese con la *Seliḥah* de R. Elías ben Shemaiah, poeta del siglo XI de la Italia del sur, que describe a Israel con estas palabras:

רַבּוּקִים אַחֲרֵךְ כְּצִמְדִּים וְתִיּוֹם

«Están adheridos a ti como brazaletes y como limones [unidos] (véase Daniel Goldschmidt, *Maḥzor Leyamim ha-Noraim*, Jerusalén 1970, 2, pág. 695). El significado de la metáfora de los limones es idéntico al de las dos palmeras datileras en el texto talmúdico; de acuerdo con la interpretación de Rashi de un texto talmúdico, *Sukkah*, fol. 36a, la palabra *Tiom* se refiere a «dos limones unidos uno a otro». Por tanto, la línea citada más arriba contempla la *devekut* de Israel y Dios como un fenómeno orgánico que comprende al menos un cierto punto donde son inseparables. Compárese, sin embargo, con *Levítico Rabbah* 2, 4, y véase la interpretación teúrgica de esta afirmación en el *Comentario sobre el Pentateuco* de Menahem Recanati, fol. 81b.

¹² *Sifrei, Shofetim*, § 173, ed. de M. Friedmann, Viena 1864, fol. 107b:

“המרבך בשכינת, רין הוא שתשרה עליו רוח הקודש”

Sobre la elaboración de R. Hayyim Vital de esta visión, véase Werblowsky, *Karo*, pág. 66; véase también Heschel, *The Theology of Ancient Judaism* 1, pág. 154, n. 5, para algunos paralelos con la visión de R. Eleazar atribuida a R. 'Akiva. Véase también *infra*, cap. 6, n. 333.

¹³ E. R. Dodds, «Numenius and Ammonius», en *Entretiens sur l'antiquité classique – les sources de Plotin*, Vandoeuvres y Ginebra 1960, 5, págs. 17–18; Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, págs. 93–96 [*Paganos y cristianos en una época de angustia*, trad. I. Valiente, Cristiandad, Madrid 1975]. Sobre Numenio y Plotino, véase Édouard des Places, *Numenius-Fragments*, París 1973, págs. 23–26. Sobre Numenio y los judíos, véase Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalén 1980, 2, págs. 206–216. Sobre Filón y Numenio, véase *ibid.*, pág. 207, n. 5. Nuestra hipótesis sobre la posible influencia de la antigua interpretación mística judía de la *devekut* en el pensamiento griego es comparable a la posibilidad de que un cierto modelo de descripción de la belleza de una mujer que se encuentre en la poesía helenística haya sido introducido ahí por un poeta de extracción siria bajo la influencia de un esquema descriptivo semítico; cf. Shaye J. D. Cohen, «The Beauty of Flora and the Beauty of Sarai», *Helios* n. s. 8 (1981), págs. 41–53.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 94–96.

¹⁵ Véase *Legum Allegoriarum*, 2, 56. Para otra afinidad entre Filón y Plotino, aparentemente vía Numenio, véase David Winston, *Philo of Alexandria*, Nueva York 1981, pág. 315, n. 103. Winston aceptó implícitamente una cierta relación entre Filón y Plotino: véase su artículo «Was Philo a Mystic?», en *Studies in Jewish Mysticism*, ed. de J. Dan y F. Talmage, Cambridge, Mass., 1982, págs. 29 y 32.

¹⁶ Véase Stern, *Greek and Latin Authors*, pág. 207 y n. 3.

¹⁷ Véase Winston, *Philo*, pág. 32.

¹⁸ Véanse los perspicaces análisis de las implicaciones místicas de la epistemología aristotética en Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Traditions*, La Haya 1963, especialmente, págs. 16 ss. y 85 ss. Para una comprensión mística antigua del principio epistémico aristotélico de la identidad del conocedor y lo inteligible, véase Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981, págs. 108–109, donde el autor analiza las ideas de Evagrio Pónico; compárese también con las fuentes brahmánicas citadas por Arthur Avalon, *Shakti and Shakta*, Nueva York 1978, pág. 455 [*Shakti y Shakta*, trad. H. V. Morel, Kier, Buenos Aires].

¹⁹ Para más detalles sobre la importancia de la terminología filosófica en un tipo particular de Cábala –la extática–, véase Idel, «Abraham Abulafia and Unio Mystica».

²⁰ Véase E. R. Dodds, «Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism», *Journal of Roman Studies* 38 (1947); Pierre Boyancé, «Théurgie et téléstique néoplatoniciennes», *Revue d'Histoire des Religions* 74 (1955), págs. 189–209.

²¹ Para un examen breve de la historia de las espiritualidades descendentes en el misticismo judío, véase Idel, «Differing Conceptions of Kabbalah». Me he abstenido de elaborar este punto aquí; véase también Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 195–215, y cap. 7, § III.

²² Véase Scholem, *Elementos* (en hebreo), pág. 194:

הצדיק מעלה נפשו הוכה והמהורה בנפש העליונה הקדושה ויראהו עמה וידעת העתידות
ואת ענין הנביא ודרכו שאין יצר הרע שולט בו להפרידו מנשמה העליונה. על כן נפש
הנביא מתיחדת עם הנשמה העליונה יחוד גמור.

Aunque el texto es anónimo, en todos los manuscritos donde aparece, Scholem (*Elementos*, pág. 194) parece tener razón al atribuirlo a R. 'Ezra.

²³ La expresión “נפש עליונה” designa al alma universal, como en los contextos similares en los escritos de ibn 'Ezra. Véanse *infra*, nn. 29 y 31.

²⁴ Véase R. Abraham ibn 'Ezra, *Comentario sobre los Salmos* (en hebreo), 139, 18, y compárese la visión del Gran Maggid de Mezerich, expresada en 'Or ha-'Emet; cf. Schatz-Uffenheimer, *Elementos quietistas* (en hebreo), pág. 126.

²⁵ Estos dos términos útiles han sido propuestos por Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacosconsciousness*, págs. 27 ss., pero los uso de forma ligeramente diferente.

²⁶ En el original, *be-hidudah*; esta expresión parece indicar una cualidad peculiar del alma, como en la descripción que hace R. Isaac de Acre de Nahmánides, que estaba en su juventud «seguro de su agudeza», pero había olvidado las tradiciones cabalísticas que él no puso por escrito. Véase Idel, «We Have No Kabbalistic Tradition on This», págs. 62-63.

²⁷ Comentario sobre Dt 13, 2:

הנפש בהרודה הרבק בשכל הנברל ותתכוין בו והאיש הזה יקרא נביא כי מתנבא הוא.

²⁸ De forma bastante extraña, Nahmánides acepta aquí una visión aristotélica de la profecía que tendría como fuente el intelecto separado; véase *infra*, n. 57. Compárese también con R. Yosef Gikatilla, *Keẓat Beurey* [!] *me-ha-Moreh*, Venecia 1574, fol. 21c.

²⁹ Scholem, *Elementos*, pág. 194:

“כי האדם כלול מכל הדברים ונפשו קשורה בנפש העליונה”

Compárese con el texto de *Sefer ha-Ne'elam*, cap. 8, n. 38.

³⁰ Parece que esta frase es elíptica, siendo aparentemente su forma más completa “הדברים העליונים” («las cosas celestiales»), a saber, las diez Sefirot. Esta fórmula reaparece en las obras de R. 'Ezra; véase Scholem, «Dos tratados de R. Moisés de León» (en hebreo), pág. 383, n. 100. Obviamente, se supone que el cuerpo contiene las cosas, como opuesto al alma, que se une al alma celestial. Sobre el «cuerpo humano» que comprende «todas las cosas», véase *infra*, cap. 6.

³¹ Comentario sobre el Pentateuco, fol. 37d:

נשהיו החסידים ואנשי המעשה מתבודדים ועוסקים בסודות העליונים היו מרמים בכה
ציור מחשבותם, כאלו הדברים ההם חקוקים לפניהם, וכשהיו קושרים נפשם בנפש,
העליונה, היו הדברים מתרבים ומתכרכים ומתגלים מאליהם... כשהיה מרביץ נפשו
בנפש העליונה היו חקוקים בלבו הדברים הנוראים.

³² En hebreo, *Mithodedim*; mi interpretación de este verbo, que indicaría la concentración mental, es corroborada por paralelos gerundenses, que serán publicados y analizados en mi estudio en preparación sobre la *hitbodedut*.

³³ Es decir, ante sus ojos.

³⁴ Recanatí, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 38b:

ודע כי כמו שהפרי כשהוא ננמר יפול מן האילן ולא יצטרך עוד לחבורו, כך הוא חבור הנפש עם הגוף כי כשהשיגה מה שביכולתה להשיג יתרבק בנפש העליונה, תפשמ מלכוש העפר מעליה ותנתק ממקומה ותרבק בשכינה וזו מיתת נשיקה.

Compárese también *ibid.*, folio 37d:

אין שכינה שורה לא מתוך עצלות וכו' אלא מתוך שמחה. ואולי תתנבר עליו אותה השמחה עד כי יתחדש עליו בכיה רבה ומופלאה ותבקש נשמתו ונפשו להפרד מגופו וזו היא מיתת נשיקה, שמורה חיבור הנשק ברכר האהוב לו כי אז יתחבר נפשו בשכינה.

e *ibid.*, folio 38b:

כי מרוב הרביקות נרבעה נפשותם בנפש העליונה עד שמתו בנשיקה.

[«Pues a causa de la intensidad de la *devekut*, su alma se adhiere al alma superior, de modo que mueren por un beso.»]

Sobre la fuente filosófica de este pasaje –Maimónides, *Guía de perplejos* III, 51– y otros materiales relevantes, véase Chaim Wirszbuski, *Tres estudios sobre Cábala cristiana* (en hebreo), Jerusalén 1975.

³⁵ Recanati, o su fuente, está fuertemente influenciado por la metáfora del fruto que aparece en R. Abraham ibn 'Ezra, *Comentario sobre los Salmos*, 1, donde también se utiliza el verbo *davek*.

³⁶ Compárese *infra*, n. 64, donde el intento de especular sobre problemas que transcienden las capacidades del pensamiento humano provoca una muerte no natural.

³⁷ En tanto que cabalista, Recanati veía la fuente suprema del alma humana en la estructura infradivina; su origen en el alma universal equivaldría, a sus ojos, a aceptar la psicología griega. Sobre este tema, véase Vajda, *Recherches*, págs. 371–378.

³⁸ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 1, pág. 480: והנשיקה משל לרביקות הנשמה... אך אחר שהמשיל רביקות הנשמה להנשיקה בפת, הוצרך לומר "פיתור" לקשר המשל בו, כמו שהקרים לכתוב בספרו אחר מחכמי חרור.

Véase *ibid.*, pág. 485.

³⁹ Sobre el problema de la alegoría y el simbolismo, véase cap. 9, donde de nuevo me referiré a este texto.

⁴⁰ Véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 399–400 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001]; Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Jérôme*, págs. 145–146.

⁴¹ Véase en R. 'Ezra y R. 'Azriel; véase de este último su *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, pág. 15.

⁴² Fol. 98b:

התעלה נפש הצדיק בעורנו חי מעילוי לעילוי עד מקום תענוג כל נפשות הצדיקים אשר הוא רבקות הרעת נישאר הגוף בלא תנועה והוא כענין שנאמר ואתם הרבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום.

Sobre *ta'anug*, véase *infra*, cap. 6, n. 369.

⁴³ Dt 4, 4. Compárese con la interpretación de este versículo en R. David ben Zimra, *Mezudat David*, fol. 3c.

⁴⁴ Véase *infra*, cap. 4 y nn. 90 ss.

⁴⁵ Véase su *Minhat Yehudah*, impreso en el anónimo *Ma'arekhet ha-'Elohit*, fols. 95b–96a.

⁴⁶ Véase Wirszubski, *Three Studies*, págs. 14-22.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 15.

⁴⁸ Véase Aviezer Ravitsky, «Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy», en *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. de I. Twersky, Cambridge, Mass., 1984, 2, págs. 233-235, y Howard Kreisel, «Miracles in Medieval Jewish Philosophy», *JQR* 75 (1984), págs. 94-133.

⁴⁹ Ravitsky, «Anthropological Theory», págs. 238-239.

⁵⁰ Véanse los artículos de Ravitsky y de Kreisel.

⁵¹ Véase Vajda, *Recherches*, págs. 385 ss; Idel, «Abraham Abulafia», págs. 230-232.

⁵² Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, pág. 334:

כי להיות חסידים מרבקים מעליונים, כל דבר שחיו מחשבים בו ומחכונים עליו, באותה שעה היה מתקיים, אם טוב ואם רע... ומן הענין הזה הוא ענין התפלה והקרבנות, שהוא מוד הדיבוק בעליונים.

Compárese con la visión de R. Isaac el Ciego, citada *infra*, n. 128.

⁵³ *Ibid.*, pág. 335.

⁵⁴ Sobre el mismo tema, véanse las sutiles observaciones de Bezael Safran en «Rabbi 'Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man», en I. Twersky, ed., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass., 1983, págs. 102-104.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 102, n. 101.

⁵⁶ *Comentario sobre Job*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 1, pág. 108.

⁵⁷ *Sermón sobre el Eclesiastés*, en *ibid.*, pág. 192; Nahmánides menciona los *devekey ha-Shem ha-Meforash*, y justo antes se nos dice que

“ובשם המיוחד נעשים אותות ומופתים מפורסמים מחורשים בעולם”

[«Por el nombre único se han realizado signos y milagros célebres, nuevos en el mundo.»]

De forma bastante extraña, el justo que se adhiere a la Sefirá *Malkhut* y el piadoso que se adhiere a la Sefirá *Tiferet* son implícitamente superiores a los profetas, de los que Nahmánides dice que se unen al intelecto separado, que es ontológicamente «inferior» al dominio sefirótico. Véase *supra*, n. 28. Sobre la unión con el nombre divino, véase también el texto anónimo, impreso por Scholem en *Kiryat Sefer*, 6, pág. 414:

“והכל בכח שמו ית' אשר הוא ספר החיים ממש לרבקים”

[«Y todo por la potencia de su nombre, bendito sea, pues es un verdadero libro de vida para los que se adhieren a él.»]

El uso de la forma *devekim* (los que se unen) suena como si se tratara de un *terminus technicus* para un tipo especial de místicos; véase también *infra*, § V y nn. 123 y 134.

⁵⁸ *Sermón Torat ha-Shem Teminah*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 1, pág. 168.

⁵⁹ *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, en *Likkutey Shikhehah u-feah*, fol. 8a:

בחסידים הראשונים מעלים מחשבתם עד מקום מוצאה והיו מזכירים המצוות והרבנים ומתוך החוכרה והמחשבה הדיבקה היו הרברים מתכרכים ומתווספים ומתקבלים שפע מאפיסת המחשבה.

⁶⁰ R. Isaac el Ciego se refería a la adhesión del pensamiento: véase R. 'Ezra, *Comen-*

tario sobre el *Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, págs. 521-522 (*infra*, n. 128).

⁴¹ En el original “דברים”, que vocalizo como *dibberim*, es decir, los diez mandamientos.

⁴² Sobre el influjo que se deriva de la «aniquilación del pensamiento», véase R. 'Ezra, *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, págs. 494 y 526; véase también Pachter, «The Concept of Devekut», en *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. de I. Twersky, Cambridge, Mass., 1984, pág. 189.

⁴³ *Comentario sobre las Aggadat talmúdicas*, pág. 20.

«אמור לחכמה אחותי את»: ר"ל להרביק המחשבה בחכמה להיות היא והוא דבר אחר. Tishby, *ibid.*, n. 11, no diferenciaba entre esta visión neoplatónica y la unión epistémica aristotélica tal como aparece en Maimónides. Sobre la expresión “היא והוא דבר אחר”, véase Georges Vajda, «En marge du commentaire sur le Cantique des cantiques de Joseph ibn Aqnin», *REJ* 124 (1968), pág. 187, n. 1; Vajda, *Recherches*, págs. 26-28; véase *infra*, n. 112 y cap. 4. Abulafia era muy proclive a utilizar esta expresión. Véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», nn. 29 y 38.

⁴⁴ *Comentario sobre las Aggadat talmúdicas*, en *Likkutey Shiklehah u-feah*, fol. 8a:

סרוב כפיית המחשבה להרביקה במה שאינה יכולה להשיג, תעלה נפשו ותנתק וחשוב לשרשת.

Compárese con R. 'Azriel, *Comentario sobre las Aggadat talmúdicas*, pág. 39; R. Moisés de León en *Shoshan 'Edu*, impreso en Scholem, «Dos tratados de R. Moisés de León» (en hebreo), pág. 347, y su *Comentario sobre las diez Sefirot* (en hebreo), pág. 371; Recanati, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 37d-38a.

⁴⁵ Véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*» e *infra*, cap. 4.

⁴⁶ R. Yosef ben Shalom Asquenazi, *Comentario cabalístico sobre Génesis Rabbah*, ed. de Moisés Hallamish, Jerusalén 1984, pág. 140:

כי אין האדם משכיל מצד נשמו אלא מצד השכל שבו ולכן כשישכיל הצדיק את יוצרו על ידי הכוונה ועשייתו מצוותיו, אזי נדבק ב"י שנ' ואתם תדבקו ב"י אלהים חיים בולכם היום”

Compárese también con R. David ben Zimra, *Mezudat David*, fol. 3cd.

⁴⁷ Dt 4, 4.

⁴⁸ Véase *infra*, cap. 9, § II, el análisis de la identificación del intérprete místico con la Torá.

⁴⁹ Ms. München, 22 fol. 187a:

בהורכך השכל כשהוא בחמר בעורו באותו המשכן, באמת הוא מדרגה גדולה, להרבה בעלת העלות אחר הפרד הנפש מאותו החומר.

⁵⁰ 'Ozar Hayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 112a:

ראיתי סוד "ובשנה הר' יהיה כל פרוי קדש חלולים ל"י", שצונו השם להנכיר נפש שכלנו על נפש תאותנו ג' שנים, שירמוזו לנ' עולמות, למען תדבק נפשנו במוד השנה הר' הרומות לסוד האלהות שלמעלה מנ' עולמים. ובשנה החמישית רמו לאין סוף, המקף הכל, ותדבק נפש זו באין סוף וחשוב כל כללי נמור אחר היותה פרטית מצד היכולה בעוד היותה כלואה בו, חשוב כללית במוד אמיתת סוד מחצבת.

⁵¹ Lv 19, 24.

⁷² Probablemente referido a *ibid.*, 19, 25: «Yo soy el Señor vuestro Dios».

⁷³ Véase *infra*, cap. 4, n. 69, para otra cita de 'Ozar Hayyim, donde *makif* se refiere al aspecto divino más alto.

⁷⁴ Véase *infra*, cap. 4, n. 60, el pasaje de R. Menahem Nahum de Chernobyl, donde la adhesión está ligada a la transformación de lo particular en lo universal. R. Isaac está aparentemente influido por ibn 'Ezra (véase el texto citado *infra*, n. 17, cap. 4), ya sea directa o indirectamente a través de Abraham Abulafia. Compárese también con el texto que fue presumiblemente escrito por R. Natán, probable maestro de R. Isaac, donde la unión del alma con Dios se indica mediante las palabras:

“קשר נפשו בכלל הכל שהוא הש"י... והחלק, חלק ר"ל אשר דבקה נפשו בהכלי הע"ה”.

[«Él une su alma a la totalidad de todo lo que es el Nombre, bendito sea, (...) y la parte, a saber, aquello por lo cual su alma se adhiere a las cadenas de este mundo.»]

Véase M. Steinschneider y A. Neubauer, «Joseph ibn Akinin», *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 14 (1888), pág. 106.

⁷⁵ 'Or ha-'Emet, Bnei Brak 1969, fol. 8a:

“תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו: 'מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.' “ דאיתא בכתבי האר"י ו"ל תפילין נקראים מוחין. פ"י מוחין נקרא תענוג והתלהבות מה שאנו רבוקים לו ית' "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", כביכול אחת נקרא בשם ד' יתברך, שאתה נעשה אחדות עמו ית' והתענוג הזה נקרא תפילין שלנו. והתענוג שלו ית' שנתענג מחמת שאנו רבוקים בו יתברך נקרא תפילין שלו. "ומי כעמך ישראל גוי אחד", כשהם רבוקים לו יתברך נעשה אחדות שבאים למעלה ממספר, והמספר הוא כידם... הומן כידם לעשות כמו שרוצים שחם למעלה מומן(!). והוא ית' רבוק בנו רק המניעה מכחינו ע"ד "שוכו אלי ואשובה אליכם", שהוא ית' שורה במחשבה. וכשארם חושב דברי שמות ח"ו רוחה אותיות, "ולא יכול משה לבא אל אוהל מועד", השכל אינו יכול לשרת בארם, "כי שכן עליו הענן", כי החשכות שורה בו.

Sobre la relación entre el culto y el deleite, véase *infra*, cap. 6, n. 336. Un interesante paralelo a esta interpretación de las filacterias como unión se encuentra en una obra escrita bajo la influencia patente del Gran Maggid: véase R. Meshullam Phoebus del Zbaraz, *Yosher Divrey Emet*, fol. 123a, donde se cita a R. Isakhar Dov:

חורה ותפילין ר"ל שהרכיקות והמחשבה נקרא תורה כנ"ל ונקרא תפילין שנקרא על שם דביקות השכל בהש"ת ותפילין לשון רביקות.

[«Torá y tefillin, es decir, la adhesión y el pensamiento son llamados "Torá" y la palabra tefillin designa la *devekut* del intelecto en el Nombre, bendito sea, y la palabra tefillin significa "unión".»]

Adviértase especialmente la aparición de la expresión *devekut ha-sekhel* («la adhesión del intelecto»), que explica el significado de las filacterias. Sobre las filacterias y la *devekut*, véase R. Bahya ben Asher, *Kad ha-Kemah*, parágrafo sobre *Lulav*, en *Kitvey Rabbenu Bahya*, ed. de H. D. Chavel, Jerusalén 1970, pág. 234.

⁷⁶ *Berakhot* 6a.

⁷⁷ 1 Cr 17, 21.

⁷⁸ En hebreo *ehad*, «uno».

⁷⁹ Véase *Peri 'Ez Hayyim*, Pórtico de los Tefillin, *passim*.

⁸⁰ Dt 28, 10. Este versículo está escrito en las filacterias ordinarias, de las que se habla más abajo como «nuestras filacterias».

⁸¹ Sobre Dios regocijándose de la unión con el hombre, véase *infra*, cap. 4, mi análisis de la visión del «engullimiento» de R. Shneur Zalman de Lyady.

⁸² Zac 1, 3.

⁸³ Ex 40, 35.

⁸⁴ 'Or ha-'Emet, fol. 5c:

“כביכול כשאנחנו עושים מעשים הנונים נחרחב עולם השכל ית'”

Sobre la relación entre las buenas acciones y la «expansión» del mundo divino, véase *infra*, cap. 8.

⁸⁵ Sobre este problema, véase especialmente Michael E. Marmura y J. M. Rist, «Al Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness», *Medieval Studies* 25 (1963), págs. 338-354; Georges Vajda, «Le problème de l'unité de Dieu d'après Dawud ibn Marwan al-Mukammis», en *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. de A. Altmann, Cambridge, Mass., 1967, págs. 49-73.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, *Enéadas* III, 7.

⁸⁷ Compárese la visión del Gran Maggid en *Maggid Devarav le-Ya'akov*, pág. 11: «Como si el Zaddikim lleva a Dios a ser como su mente, pues él piensa todo lo que ellos piensan». Véase también 'Or Torah, pág. 135, y Scholem, *Explicaciones e implicaciones* (en hebreo), pág. 356.

⁸⁸ *The Messianic Idea in Judaism*, pág. 218.

⁸⁹ La afirmación de Scholem de que las concepciones luriánicas de lo que él llama «adhesión», que fueron transmitidas oralmente, influyeron profundamente en la concepción hasídica de la adhesión me parece dudosa; véase *Kabbalah*, pág. 372. Otra afinidad entre filosofía y misticismo hasídico se menciona *infra*, cap. 6, § IV.

⁹⁰ Véase *infra*, cap. 4, donde veremos las reverberaciones de las antiguas metáforas cabalísticas en las discusiones hasídicas de las experiencias místicas, y cap. 6, § IV. Recientemente, Isaiah Tishby ha propuesto ver en las obras de R. Moisés Hayyim Luzzato una importante fuente de las concepciones hasídicas de la *devekut*; véase su artículo «Les traces de Rabbi Moise Haim Luzzato dans l'enseignement du hassidisme», en *Hommage à Georges Vajda*, ed. de G. Nahon y C. Touati, Lovaina 1980, págs. 427, n. 16, y 428-439. Las afirmaciones de Tishby ponen un mayor énfasis en la importancia de la enseñanza de Luzzato para el hasidismo de lo que aparece en los documentos históricos y literarios disponibles; no obstante, sus hallazgos abren una vía importante, desdeñada por los estudios precedentes, para la comprensión del misticismo hasídico.

⁹¹ Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pág. 208; Joseph Weiss, «El estudio de la Torá en el pensamiento de R. Israel el Besht» (en hebreo), en *Tiferet Israel: Festschrift to Israel Brody*, Londres 1967, parte hebrea, pág. 153.

⁹² *Sefer Me'irat 'Eynaim*, pág. 218:

הזוכה לסוד ההתרכקות יוכה לסוד ההשתוות ואם יוכה לסוד החתבורדות, ומאחר שזכה לסוד החתבורדות, הרי זה יוכה לרוח הקדש וסוד לנבואה ער שיתנבא ויאמר עתידות.

Para un análisis detallado de este pasaje, así como de la visión de R. Isaac de la *devekut*, véase Idel, «*Hitbodedut* como concentración» (en hebreo), págs. 46-47, y las notas que

lo acompañan. Para el posible trasfondo sufi y hasídico oriental del misticismo de R. Isaac, véase Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel», págs. 103-110. Es preciso señalar que la influencia ejercida por enseñanzas sufíes sobre la Cábala oriental, especialmente sobre aspectos de misticismo extremo, es un campo de investigación que requiere un estudio mucho más desarrollado que el que he llevado a cabo en los artículos citados; sólo podrá realizarse después de un estudio minucioso de los materiales hebreos existentes, como las obras de Abraham Abulafia.

¹³ *Me'irat 'Eynaim*, pág. 218:

וסבת השתוות הוא רבוק המחשבה בשם ית' כי רבוק וחבור המחשבה בשם ית', הוא מסבב אל האיש ההוא שלא ירניש בכבוד הכריות לו, ולא בביון שעושים לו.

¹⁴ Ms. British Library, Cat. Margoliouth, n.º 749, fol. 17b; Idel, «*Hitbodedut* como concentración», pág. 49, nn. 77-78.

¹⁵ Una prueba irrefutable de la influencia de este pasaje de R. Isaac en el antiguo hasidismo es la visión de la ecuanimidad causada por la unión en *Zava'at ha-Ribash*:

כלל גדול השתוות הוא רבוק המחשבה בשם ית' כי רבוק וחבור המחשבה בשם ית' הוא מסבב אל האיש ההוא שלא ירניש בכבוד הכריות לו, ולא בביון שעושים לו.

כלל גדול השתוות ופ"י שיהיה שות אצלו אם יחזקוהו לחסרון ידיעה או יודע בכל התורה כולה. ודבר הנורם לזה הוא הרביקות בכורא תריר.

[«He aquí un gran principio: la ecuanimidad es la adhesión del pensamiento al Nombre, bendito sea, pues la adhesión y la unión del pensamiento al Nombre, bendito sea, hacen que ese hombre no sienta el honor que las criaturas le prestan ni las ofensas que le infligen. Un gran principio: la ecuanimidad significa que le es indiferente ser considerado carente de conocimiento o poseedor del conocimiento de toda la Torá. Y lo que tal cosa ocasiona es la adhesión incesante al Creador.»]

¹⁶ *Me'irat 'Eynaim*, pág. 217:

אני יה"ב שנ"ר דעת"ו אום' בין ליחידים בין להמון שהרוצה לידע מור קשירת נפשו למעלה וריבוק מחשבתו כאל עליון... ישים לנגד עיני שכלו ומחשבתו אותיות השם המיוחד

Véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 262-263.

¹⁷ Véase también R. Yosef Karo, *Maggid Meisharim* Per. Mikez', Jerusalén 1960, pág. 37.

“שויתי ה' לנגדי תמיד” ואם כה תעשה להרבך מחשבותיך תמיד כי.”

Véase Joseph Weiss, «Los comienzos del hasidismo» (en hebreo), *Zion* 16 (1951), págs. 60-62, donde busca la fuente de la técnica de contemplación del Tetragrámaton de R. Nahman de Kosov en *Berit Menuhah*; Piekartz, *Los comienzos del hasidismo* (en hebreo), págs. 23-24, cita fuentes donde se utiliza el verso del Salmo 16, aunque sin mencionar la *devekut*. Compárese también con nn. 104 y 152, *infra*.

¹⁸ Pórtico del amor, cap. X:

מי שירצה לשמח את נפשו יתבודר מקצת היום לחשוב בגדולת אותיות ידוד... שאמר רחמנ"ה “שויתי ה' לנגדי תמיד”... לכן בחשבו בשם ידוד הנשמח מאירה... והיא שמחה... וזו היא מעלת הצדיקים הרבקים בשם ה' שאפילו במיתתם קרואים חיים, כי מפני התרבותם בשם ידוד...

El impacto de la visión de la *devekut* de E. de Vidas sobre el antiguo hasidismo ha si-

do brevemente analizado por Gedaliah Nigal, «Las fuentes de la devekut en la primera literatura hasídica» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 46 (1970-1971), págs. 345-346, sin referirse sin embargo a este pasaje, que ha sido también ignorado por Pachter en «The Concept of Devekut», págs. 96-115, y en su artículo en *Festschrift Y. Tishby* (de próxima publicación). Compárese también, *infra*, con cap. 4, n. 92.

⁹⁹ *Reshit Hokhmah*, Pórtico del amor, cap. X:

“רגנו צדיקים בידוד... שיחיה השם הזה לנגדכם שתייחרו אותו באופן שהרנה כו
היא הרבקות הנמור ואפשר לומר כי הכוונה לומר שמתם רנה גורם רבקות... כמה
שבחים בשבחו של מקום תקן החסיד ר' יהודה הלוי ע"ת, האומרים גורם רבקות נפשו
באלהי'.

¹⁰⁰ Sal 32, 1.

¹⁰¹ Cf. Idel, «Music and Prophetic Kabbalah», págs. 150-169. Sobre la práctica de las técnicas de Abulafia en el entorno de E. de Vidas, véase Idel, «Algunas observaciones sobre R. Moisés Cordovero y R. Abraham Abulafia» (en hebreo), *Da'at* 15 (1985), págs. 117-120.

¹⁰² Idel, «Music and Prophetic Kabbalah», págs. 168-169.

¹⁰³ Este hecho fue señalado por 'Azriel Shohat, «Sobre la alegría en el hasidismo» (en hebreo), *Zion* 16 (1961), págs. 32-33, que exploraba las fuentes cabalísticas de la visión hasídica de la alegría.

¹⁰⁴ Espero desarrollar la interpretación mística de *Shiviti* en un estudio independiente.

¹⁰⁵ *Sefer ha-Berit*, Varsovia 1897, pág. 167.

¹⁰⁶ Véase Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pág. 210.

¹⁰⁷ Véase Piekartz, *Los comienzos del hasidismo*, págs. 119-126 y 133-134. Véanse también varios pasajes de R. Natán Neta de Sienawa, *Siddur 'Olat Tamid*, Premislany 1896, fols. 38b, 53b, 59a y 68b, y Piekartz, *Los comienzos del hasidismo*, págs. 23-24.

¹⁰⁸ Fol. 186a:

“ובעוד מתבודד שיהי שם הויה של ר' אותיות נגד פניו.”

¹⁰⁹ *Comentario sobre el sacrificio*, Ms. Oxford, Christ Church, 198, fol. 12b:

וכאשר מקריב הכהן הקרבן הוא מרביק נפשו למוכח ומתעלה הנשמה למעלה... ע"כ
בהרביקו נפשו למעלה כחלה מתעלה רוחו של אדם... ושבה לשרשה מאשר לזקח...
ואחרי כן מתעלה למעלה עד מקום שרשה מעילוי לעילוי כמו המים שעולים עד המדרגה
שסמנה יוצאים וזהו ברכת כהנים... מרבקים נפשם למעלה ומברכים את העם.

Compárese con la concisa formulación de R. Isaac el Ciego (*infra*, n. 128), donde la relación entre sacrificio y *devekut* es afirmada explícitamente. Es interesante observar que esta concepción de los antiguos cabalistas tuvo eco en el siglo XVI en R. Meir ibn Gab-bay, *Tola'at Ya'akov*, fol. 4b:

וזו סוד הברכות כי המכרז מרביק מחשבתו בצורות הקדושות ובאמצעות תפלתו ודבוקו
כי הוא משלים כמושכל כמורגש כמסובב בא השפע לכה המנהיגים התחתונים וממנו
לכל התחתונים.

[«Tal es el secreto de las bendiciones: aquel que bendice une su pensamiento a las formas santas, y por medio de su oración y su adhesión, pues él se perfecciona por lo inteligible, lo sensible y lo natural, el influjo procede en la potencia de los directores inferiores, y a partir de ella procede en todos los seres de abajo.»]

Fácilmente podemos ver aquí la combinación de la terminología de R. 'Azriel –*Muskal, murgash, mitba'*– con la del *Sefer ha-Bahir* –*Zurot kedoshot, manhigim*.

¹¹⁰ Véanse los textos mencionados en n. 64, *supra*.

¹¹¹ Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, pág. 333:

ידוע לבעלי הקבלה שמחשבת האדם היא ממקום הנפש השכלית הנמשכת מהעליונים ויש בה במחשבה להתפשט ולהעלות ולהגיע עד מקום מוצאה. ואז יהיה נרצת כבוד העליון שנמשכת משם ונעשין היא והוא דבר אחר. . . הוצרכו חז"ל לומר כי בהתחבר האדם עם אשתו ומחשבתו נרצת בעליונים, הרי אותה המחשבה מושכת האור העליון למטה והיא שורה על אותה חספה שהוא מתכוון אליה ומתרחק בה. . . ונמצא אותה מיפה נקשרת לעולם כאור הבהיר. לפי שהמחשבה בה נקשרת בעליונים והיא מושכת האור הבהיר למטה.

¹¹² Véase *supra*, n. 63.

¹¹³ Compárese R. Jonah Gerondi, *Sha'arey ha-'Avodah*, Bnei Brak 1967, pág. 58:

המשכיל בהם [במצוות] תתעלה נפשו בעולם הרוחני ותרכב בעליונים משרתי עליון להרכב אליהם, לעבור בורא עולם בקצה העליון שבעבורה.

[«Aquel que entiende (los mandamientos) elevará su alma al mundo espiritual y se unirá a los seres superiores, servidores del Altísimo, para estar unido a ellos, para servir al Creador del mundo por la punta del culto más elevado.»]

Por consiguiente, el fin supremo no es la adhesión, sino el culto perfecto, alcanzado sólo después de la adhesión. Compárese también con Gerondi, *ibid.*, págs. 41-44 y 60.

¹¹⁴ Sobre el *Zaddik* como canal, véase la introducción de R. Natán Shapira de Jerusalén a R. Hayyim Vital, *Peri'Ez Hayyim*, ed. de J. Ashlag, Tel Aviv 1966, pág. 2, y Samuel H. Dresner, *The Zaddik*, Nueva York 1974, págs. 277, n. 33, y 378, n. 34.

¹¹⁵ *Zohar*, I, fol. 43a:

“ומשיך ברכאן על עלמא”

¹¹⁶ *Ibid.*, III, fol. 68a.

¹¹⁷ Ms. Berlin, Or. Qu. 833, fol. 98c; Ibn Gabbay, *'Avodat ha-Kodesh*, II, 6 fol. 28a.

אם יתחברו הסדרים נשאר להם לישראל השם הנרדל במקום הקרבות להידבק בו במקומות מוקדשים, והצדיקים והחסידים והאנשים המתבודדים ומייחרים את השם הנרדל ומאחזין את האש במדורת המוקד בלבותם, ואז במחשבתו המהורה יתייחדו כל הספירות ויתקשרו זה בזה עד הימשכם עד מעיין השלהבת שאין סוף לרוסמותו וזהו הסוד שכל ישראל רבקים בה' יתברך: “להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות” וזהו סוד היחוד של האדם שבתפילה בבוקר ובערב בהעלאת כל הספירות כאגודה אחת ובאחודן ואזי הוא רבך בשם הנרדל.

Sobre este pasaje, véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 324; Scholem, «The Concept of Kavvanah», pág. 168. He identificado recientemente una tercera versión de este pasaje en Ms. Sassoon, 919, pág. 171, cuyas variantes no difieren demasiado de la cita precedente.

¹¹⁸ Supongo que R. 'Ezra se refiere a lugares ritualmente puros; compárese con el relato concerniente a R. Isaac el Ciego, que evitaba pasar al lado de sitios impuros, pues su pensamiento estaba continuamente unido con Dios; véase Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pág. 321, n. 188.

¹¹⁹ Compárese con la visión de R. 'Ezra relativa al sufrimiento del exilio como susti-

tuto de la vida en la tierra de Israel; aquí se menciona el «altar de expiación» del sufrimiento. Véase Scholem, «Nuevo documento», págs. 161-162, e Idel, «Some Opposing Conceptions of the Land of Israel in Medieval Jewish Thought» (de próxima publicación).

¹²⁰ En 'Avodat ha-Kodesh, la versión es más larga:

“בשם ית' מתוך רבוק המחשבה בעשר הספירות”

es decir, «[...] a Dios, por la adhesión del pensamiento a las diez Sefirot». Por consiguiente, según esta versión, hay una sucesión de adhesiones: a las letras del gran nombre, a las Sefirot y a Dios por medio de sus diez manifestaciones.

¹²¹ Sal 92, 2.

¹²² *Ihudan*; en 'Avodat ha-Kodesh se dice *kayamot temidot*, a saber, «eterna y permanente», que concuerda con la expresión *temidy nimraz* en el pasaje de ibn Gabbay citado *infra*.

¹²³ La adhesión al Tetragrámaton es mencionada por R. Abraham ibn 'Ezra en su *Comentario sobre el Éxodo 3, 15*; también él atribuye rasgos maravillosos a esta unión. Sobre la adhesión al Tetragrámaton, véase n. 57, *supra*, y n. 134, *infra*.

¹²⁴ Compárese con la afirmación de R. 'Ezra:

“לפי שיועד ליחד שם המיוחד הוא כאלו בונה פלמין של מעלה ושל מטה”

[«Puesto que sabe unir el Nombre único, es como si construyera el palacio de arriba y de abajo.»]

Comentario sobre el Cantar de los cantares, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban*, 2, pág. 521; y véase también *ibid.*, pág. 523. En la pág. 526 el cabalista compara explícitamente el nombre divino con la casa, refiriéndose presumiblemente al Templo:

“... אם תרע ליחד שם המיוחד ... שמצינו שנקרא שמו של הקב"ה בית, שנאמר
 “ה' בחרם יבנה בית, לכיתך נאווה קודש.”

[«Si sabes unir el Nombre único (...). Pues pensamos que el nombre del Santo, bendito sea, se llama casa, como se ha dicho: “El Señor ha construido una casa para la sabiduría, a tu casa conviene la santidad”.»]

Compárese también con R. 'Azriel en Scholem, «Seridim», pág. 219. Véase igualmente *infra*, cap. 8, la cita de *Sefer Yesod 'Olam* de R. Abraham de Eskira sobre la construcción y la teúrgia, y R. Meir ibn Gabbay, *Tola'at Ya'akov*, fol. 4a.

¹²⁵ Como los cabalistas afirmaban una y otra vez, los sacrificios se consagraban únicamente al Tetragrámaton, pero no al nombre divino Elohim. Véase Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gêrone*, págs. 382-385.

¹²⁶ *Ibid.*, págs. 395 ss.

¹²⁷ Compárese el texto ya mencionado de R. 'Azriel sobre la adhesión del alma del sacerdote antes de la realización del acto del sacrificio.

¹²⁸ Véase el *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, págs. 521-522:

ולשון עבודה ח' לכבוש המחשבה המהורה בעסקי העולם חבא ולהביא בשעבוד
 הכוונה ... ואמר רבינו החסיד ז"ל עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו וכו' תרבעון
 וזה כלל גרול שבתורה, לתפלה ולברכות, להסכם מחשבתו באמונתו כאלו רבקה
 למעלה, לחבר את השם באותיותיו ולכלול בו עשר ספירות כשלהבת קשורה בנחלת,
 בפיו יוכרנו בכינויו, וכלכנו יחברנו בכינונו ובכתבו.

Véase también R. 'Azriel, *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, pág. 16, y Gabrielle

Sed-Rajna, *Commentaire sur la liturgie quotidienne de R. Azriel de Gérone*, Leiden 1974, págs. 10-11.

¹²⁹ En el original, *maskilim*.

¹³⁰ Mal 3, 16.

¹³¹ A saber, las Sefirot; las relaciones entre las letras del Tetragrámaton y las Sefirot era ya evidente en uno de los textos cabalísticos más antiguos: «Kabbalah» de R. Jacob ha-Nazir de Lunel. Véase Scholem, *Reshit ha-Kabbalah*, págs. 73-74.

¹³² *Kevushah*, es decir, dedicado a los asuntos del mundo celestial: véase el texto de R. Isaac, *supra*, n. 128.

¹³³ Esta metáfora aparece varias veces en descripciones hasídicas y cabalísticas de la experiencia mística, donde asume un significado positivo; véase, por ejemplo, el texto abulafi del Ms. Sassoon, 56, pág. 33:

“שִׁשׁוּב כָּל עֵנָף לִשְׂרֹשׁוֹ וִידְבַק בּוֹ וְכָל רוּחָנִי לִנְפֹשׁוֹ וִיקָשֶׁר עִמּוֹ וְחִיהַּ הַמִּשְׁכָּן אַחֲרָיִ”
[«Toda rama retorna a su raíz y se une a ella, y todo lo que es espiritual retorna a su alma y se liga a ella, y el Tabernáculo es uno.»]

Véase también *infra*, cap. 4, n. 85.

¹³⁴ *'Avodat ha-Kodesh*, II, 6 fol. 29a, inmediatamente antes del texto anónimo citado *supra*:

... ועל זה הדרך שרמו הרב החסיד ז"ל... באמרו עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו ובו הרכקון אשר הכוונה באמרו ז"ל וחושבי שמו לרמוז על הכוונה הראויה בעבודה והוא שהעבודה צריך לחשוב ולכוין בעבודתו ליחד את השם הגדול ולחברו באותיות ולכלל בו כל המעלה וליחדם במחשבתו עד אין סוף. ואמרו: "ובו הרכקון" לרמוז על המחשבה שתהיה פנויה מהרה מכל דבר כבושה, רבקה למעלה רבוק תמיד נסמן ליחד הענפים בשרש בלי שום פירור ובוה מיוחד רבק השם הגדול.

Sobre «la adhesión al gran nombre», compárense nn. 57 y 123, *supra*; compárese también Goetschel, *Meir ibn Gabbay*, págs. 310-311.

¹³⁵ Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot» (en hebreo), págs. 278-280.

¹³⁶ *Ibid.*, pág. 280.

¹³⁷ En hebreo, *middah* implica «medida» y aquí «limitación».

¹³⁸ Compárese *supra*, con la mención de la mañana y de la noche en el texto anónimo.

¹³⁹ En hebreo, *'aleph* representa también la «unidad».

¹⁴⁰ En hebreo representa «ocho».

¹⁴¹ Véase *supra*, n. 123.

¹⁴² Compárese con las referencias citadas en Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot», págs. 278-280.

¹⁴³ Véase Altmann, *Facetas del judaísmo* (en hebreo), págs. 87-88.

¹⁴⁴ *Shoshan 'Edut*, impreso por Scholem, «Dos tratados de R. Moisés de León», pág. 354:

צריך האדם להיותו ברוגמא של מעלה כענין אמרו "ובו תרבק" וכתוב "והלכת ברכיני" כאותו רוגמא ממש.

¹⁴⁵ Dt 10, 20.

¹⁴⁶ Dt 28, 9.

¹⁴⁷ Véase especialmente *Shoshan 'Edut*, pág. 355:

ואתה צריך להיות כרונמא אחת כמותו והואיל והרבר כך צריך האדם להתרמות אליו ככל אשר יפנה, ישכיל היאך יתקרב קורבתו לנגדו ויתרמה.

¹⁴⁴ Véase Liebes, «The Messiah of the *Zohar*», págs. 175-181. Véase también *supra*, cap. 3, § v, sobre «La *devekut* como meditación».

¹⁴⁵ Véase Idel, «Tipos de actividades redentoras» (en hebreo), págs. 269-273.

¹⁴⁶ *Mezudat David*, fol. 2b:

כשהאדם מיוחד בלב שלם ובכוונה שלימה או נקשרת ונרבת נפשו באהבת הקב"ה כד"א שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימינו כל אמוס, כמו שאיני שוכח ימיני כך איני שוכח אהבתי, כי לעולם הוא נגדי. ודע כי האוהב את ה' אהבה שלימה גורם אהבה למעלה, והמירות פניהם איש אל אחיו בחשוקה ואהבה.

Compárese, sin embargo, *ibid.*, fol. 3c-d, donde la *devekut* no está relacionada con ninguna actividad teúrgica.

¹⁴⁷ Probablemente, una alusión a la *Shekhinah*.

¹⁴⁸ Sal 16, 8. Este versículo ha sido muy utilizado por los místicos judíos (véase, por ejemplo, *infra*, cap. v, n. 244); es un tema que merecería una monografía independiente. Véase *supra*, n. 97.

¹⁴⁹ Previamente, en esa página, la expresión se refiere a los dos querubines, o al «gran amor», el Esposo o *Tiferet*, y el «amor del mundo», la esposa o *Malkhut*; véase inmediatamente *infra*.

¹⁵⁰ Fol. 2b:

“דע כי המקשר נפשו באהבת יוצרו מקשר אהבת עולם באהבת רבה.”

¹⁵¹ Vital, *Sha'ar ha-Mizvot*, § *Va-'ethanan*, pág. 78, y Luria, *Hanhagot*; cf. Fine, *Safed Spirituality*, pág. 68; Jacob Z'emah, *Nagid u-Mezaveh*, Lemberg 1863, fols. 19b-20a. Compárese también con R. Zevi Hirsch de Zhidachov, '*Ateret Zevi*', II, fol. 17c, donde la oscilación entre el ideal de la unión mística y la actividad teúrgica es obvia. Véase también '*Ez Hayyim*', *Sha'ar ha-Kelalim*, cap. 1, donde el objetivo de la creación del mundo es hacer criaturas que conocerán a Dios y llegarán a ser como un «carro» para él a fin de adherirse a él. Sin embargo, dudo que Vital se refiera aquí a la *unio mystica*; supongo que quiere decir que la divinidad habitará en el místico. Véase también Tishby, *La doctrina del mal* (en hebreo), págs. 112-134, que describe extensamente el objetivo de la actividad humana en la Cábala luriánica como una operación teúrgica, sin mencionar —con razón, en mi opinión— la idea de *devekut*, y el análisis de R. Natán Shapira mencionado *supra* en n. 114.

¹⁵² Scholem, *Be 'Iqvoth Mashiah*, pág. 104:

נשמת המלך המשיח באחד בק באילנא דחי, רשלים בכל גנוי אבוי עביר תקונים בכל בחינות ומציאות... והכל תיקון לנביא מכה התקשרותו באילנא דחי.

Sobre el contexto de esta cita, véase Scholem, *Sabbatai Sevi*, págs. 809-810.

¹⁵³ *Ibid.*, pág. 811

¹⁵⁴ Sobre el hijo que es dueño de los tesoros del padre como descripción de un elevado estado místico, véase Yehudah Liebes, «*Hatikkun Hakkelali* de R. Nahman of Bratslava y su actitud hacia el sabataísmo» (en hebreo), *Zion* 44 (1980), págs. 213-214.

¹⁵⁵ Sobre la *unio mystica*, véase *infra*, cap. 4; sobre *devekut* como requisito para la aparición de diversos fenómenos revelatorios, véase Vital, *Sha'arey Kedushah*, Introducción.

¹⁶⁰ Citado por su discípulo R. Meshulam Phoebus de Zbaraz, *Yosher Divrey Emet*, fol. 122a:

שנסתר נקרא דבר שאין אדם יכול להבינו לחכירו כמו המעם של המאכל אי אפשר לספר האדם שלא מעם זה מעולם, ואי אפשר לפרש לו בריכוז איך ומה ונקרא זה דבר סתר, כך ענין אהבת הכוּרָא ויִרְאָתוֹ ית' אי אפשר לפרש לחכירו איך היא האהבה בלב וזה נקרא נסתר. אבל מה שהם קוראים נסתר חכמת הקבלה, היאך הוא נסתר, הלא כל מי שרוצה ללמוד הספר לפניו ואם אינו מבין הוא עם הארץ, ולפני איש כזה נסרא ותוספות גם כן נקרא נסתר, אלא ענין הנסתרות שבכל חוזה וכתבי האר"י ו'ל הכל בנויים על פי דביקות הכוּרָא למי שזוכה להרבק ולהיות צופה במרכבה העליונה כמו האר"י וזה"ת. דהוי נהירין ליה שבילין דרקיע והיה מהלך בתם חמיר בעיני שכלו, כמו הארכה חכמים שנכנסו לפדרם.

Véase una versión ligeramente diferente en *Likkutey Keter Shem Tov*, impreso en *Shivley ha-Besht*, ed. de B. Mintz, Jerusalén 1969, págs. 208-209.

¹⁶¹ Este término significa habitualmente «oculto», «esotérico», y es parte de la expresión *hokhmat ha-nistar*: «tradición esotérica» o Cábala. Lo dejo sin traducir porque R. Menahem Mendel le da un significado particular.

¹⁶² La comparación de una experiencia mística con un sabor inefable es común, principalmente entre los sufíes. En el pensamiento judío, aparece en *Kuzari* de R. Yehudah ha-Leví, y en los escritos de R. Yoḥanan Alemanno.

¹⁶³ «*Devekut ha-Bore'*»; en *Likkutey Keter Shem Tov*, «*devekut ha-'Elohim*». Compárese la cita de R. Menahem de Lonzano, citado por R. Simḥah Bunim de Przysucha, *Torat Simḥah*, en *Simḥat Yisrael*, Pieterkov 1910, fol. 62b:

שכל שאינו מופשט מנשמיות אינו מבין אפי' נקודה אחת מזה"ק ונרמח להם שידעים
[«Quien no está desapegado de la materialidad no comprende ni un solo punto del santo *Zohar*, aunque crea que lo conoce.»]

Compárese con la tradición citada en nombre del Besht, cap. 3, n. 182.

¹⁶⁴ Cf. *Berakhot* 58b. Sobre la relación entre uno de los cuatro sabios que ascendieron al *Pardes* y el conocimiento de los senderos del firmamento, véase Schäfer, *Synopse*, § 873, pág. 287.

¹⁶⁵ Sobre la espiritualización del ascenso al *Pardes*, véase *infra*, cap. 5, § 11.

¹⁶⁶ Esta visión, característica de la Cábala extática y del hasidismo, ha sido extendida por Scholem a la Cábala en general, subestimando así la importancia de la actividad teúrgica en la Cábala teúrgico-teosófica; véase *Sabbatai Ševi*, pág. 15. En este análisis, Scholem utiliza la expresión «*devekut total*» como uno de los dos objetivos del «cabalismo contemplativo», lo que implica que la *unio mystica* es el objetivo supremo de la Cábala. Véase, sin embargo, su rechazo de que la *unio mystica* sea compatible con la Cábala en el siguiente capítulo.

Capítulo 4

¹ E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Glasgow 1904, 2, pág. 214.

² *Ibid.*

³ *Major Trends*, págs. 122-123 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996]. Compárese también con su *The Messianic Idea in Judaism*, pág. 227; *Kabbalah*, pág. 176. Véanse, sin embargo, las ideas de Scholem mencionadas *supra*, cap. 3, n. 158.

⁴ Véase, por ejemplo, N. Rotenstreich, «Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus», *Review of Metaphysics* 31 (1977-1978), págs. 610-614; R. J. Zwi Werblowsky, «Some Psychological Aspects of Kabbalah», *Harvest* 3 (1956), pág. 78; J. Ben-Shlomo, *Gershom Scholem – El hombre y sus obras* (en hebreo), Jerusalén 1983, pág. 21; y Fine, *Safed Spirituality*, pág. 21.

⁵ Stace, *Mysticism and Philosophy*, págs. 106-107, 228-229; R. C. Zaehner, *At Sundry Times*, Londres 1958, pág. 171; Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pág. 2; Katz, «Language, Epistemology and Mysticism», págs. 34-35; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, Londres 1976, pág. 119.

⁶ *Mysticism and Philosophy*, pág. 158. Véase todo su análisis relativo a la interpretación no unitiva de Buber de una experiencia mística como inadecuada, a causa de «la presión de la tradición judía contra el concepto de unión» (pág. 157). A pesar de la ingeniosa interpretación de Stace, en el caso de Buber asistimos a un cambio de su período extático previo, en el que pasó por una experiencia de unión, a la fase dialógica, cuando su interpretación fue puesta por escrito.

⁷ *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York 1958, 8, págs. 112-113.

⁸ Tishby, *La sabiduría del Zohar* (en hebreo), 2, págs. 288-290; Gottlieb, *Estudios* (en hebreo), págs. 237-238; Pachter, «The Concept of Devekut», págs. 224-225; Louis Jacobs, «The Doctrine of the "Divine Spark" in Man in Jewish Sources», en *Rationalism, Judaism, Universalism, in Memory of Leon Roth*, Nueva York 1966, págs. 80-89.

⁹ Véase *Les Origines de la Kabbale*, pág. 320, n. 184 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001]; véase también Katz, «Language, Epistemology and Mysticism», pág. 69, n. 31a.

¹⁰ Scholem, «Mysticism and Society», *Diogenes* 58 (1967), pág. 16: la *devekut*, afirma, «significa literalmente "adhesión" o "adherencia" a Dios [...]. La necesidad de un compromiso con la teología judía medieval ha dictado esta terminología, no el acto mismo, que puede incluir o no un estado de unión mística». Véase también Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», págs. 35-36.

¹¹ Véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», n. 11; Israel Efros, «Some Aspects of Yehuda Halevi's Mysticism», en *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Nueva York y Londres 1974, págs. 146-148.

¹² Ésta es obviamente la situación en el caso de Abulafia; véase Idel, *ibid.*

¹³ Véase Idel, «Enoc es Metatrón» (en hebreo).

¹⁴ Véase Duncan B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1909, pág. 187; Geoffrey Parrinder, *Worship in the World's Religions*, Totowa, N. J., 1974, pág. 181; y especialmente Falaturi en su ensayo, «How Can a Muslim Experience God Given Islam's Radical Monotheism?», en A. Schimmel y A. Falaturi, eds., *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*, Nueva York 1979, pág. 85: «La *unio mystica* [...] puede aparecer precisamente a causa del monoteísmo radical del Islam».

¹⁵ *Sitrei Torah*, Ms. Paris BN 774, fols. 140a y 171b.

¹⁶ Sobre las fuentes filosóficas de esta frase, véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», nn. 19-23.

¹⁷ Ms. Paris BN 774, fol. 155a.

¹⁸ Véase *supra*, cap. 3, n. 74, para el texto de R. Isaac de Acre 'Ozar Hayyim, donde se encuentra una expresión similar, e *infra*, n. 61.

¹⁹ Sobre la inmortalidad como deificación, véase W. R. Inge, *Christian Mysticism*, Londres 1925, págs. 357-358; la postura de Abulafia confirmaría la categoría de la deificación por transformación propuesta por Inge (véase *ibid.*, pág. 365, y W. R. Inge, *Mysticism in Religion*, Chicago 1948, pág. 46).

²⁰ Véase *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 203-227; *Kabbalah*, págs. 174-176.

²¹ Véase *Major Trends*, págs. 140-141, donde Scholem ha traducido un pasaje crucial en el que Abulafia afirma que «él está tan íntimamente adherido a Él que no puede por ningún medio ser separado de Él, pues él es Él». Scholem, después de haber citado este texto, mantiene que «la identificación completa no está ni realizada ni contemplada». En verdad, no puedo sino sorprenderme de la confianza de Scholem en sí mismo que le permite decir que Abulafia no estaba interesado por la identificación mística. Límite mi análisis a la evidencia textual que, incluso a través de la traducción de Scholem, es suficiente para refutar esta interpretación. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pág. 116, indica explícitamente la naturaleza unitiva del texto, a pesar de sus afirmaciones, *ibid.*, pág. 158, mencionadas *supra* en n. 6.

²² Maimónides, *Guía de perplejos*, II, 40.

²³ Véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», nn. 46 y 72.

²⁴ Ms. Jerusalem 8°, 148, fol. 56a:

הנה הוא יור בעולם הזה אשר קבל כח מהכל וכולל הכל, כרמות חיות בספירות, הנה אם
כן אין בין זו חיות ובין זו חיות'ד אלא כמלא הנשמה כלום' ענין רק קמן מאר מצד הרוחניות
והוא מלוי יוד אחרת . . . והוא מור ובו תרבו דכוכ יור עם יוד להשלים הנלגל.

Compárese con la visión de Abulafia en su *Sitrei Torah*, Ms. Paris BN 774, fol. 172a, donde también se hace referencia a dos décadas en relación con la estructura del hombre. Esta visión es antigua: véase Idel, «La imagen del hombre» (en hebreo), págs. 46-47, y las interpretaciones midráshicas de Gn 2, 7 sobre las dos *yod* de *wa-yizer*. Véase, por ejemplo, «Alfabeto de R. 'Akiva», Wertheimer, ed., *Batei Midrashot*, 2, pág. 412; este midrash fue utilizado también por Abraham Abulafia en su propio comentario sobre su *Sefer ha-Hayyim*, Ms. München 285, fol. 23b, donde se dice que dos *yod* son necesarias para la perfección del hombre; véase también Abulafia, «Vezot li-Yihudah»; Jellinek, *Auswahl*, pág. 20; e, *infra*, cap. 6.

²⁵ Jer 23, 5.

²⁶ Ms. Jerusalem 8°, 148, fol. 55a:

כי יוד אשר היא חצי נלגל . . . והוא ענין האדם התחתון יתעלה ונעשה עליון אדם שעל
הכנס וזה שמו אשר יקראו י"י צרקנו.

Véase también *ibid.*, 39a:

והוא ענין האדם התחתון שנתעלה ונעשה אדם שעל הכנס בכח הש'.

[«Tal es la estructura del hombre de abajo, que se eleva y se convierte en el hombre que está sobre el trono por la potencia del Nombre.»]

Sobre *yod* como semicírculo, véase también *ibid.*, fol. 35a:

כי היוד ... מצמיירת כצורת חצי גלגל בתחתוני' עד היותו גלגל שלם בעליונים.

[«Pues la *yod* (...) se dibuja con la forma de un semicírculo entre los seres de abajo, hasta que se convierte en un círculo completo entre los seres de arriba.»]

y fol. 35b. Compárese también con la visión de Abulafia, *infra*, n. 28. Sobre el hombre perfecto sentado en el trono, véase Abraham Abulafia, 'Inrey Shieffer, Ms. París 777, pág. 48.

²⁷ Véase R. Abraham ibn 'Ezra, *Sefer ha-Shem*, cap. III, *passim*.

²⁸ Véase también Ms. Jerusalem 8°, 148, fol. 57a, donde se describe al alma ascendiendo y alcanzando el grado de *ha-Shem Zeva'ot*:

והנה בהיותו נרבק בו... ואז תהיה הנפש ברמות מראה... ותעלה אל מעלת השם
צבאות

Compárese con Abulafia, 'Or ha-Sekhel, Ms. Vaticano 233, fol. 115a, donde la *unio mystica* entre el amor intelectual humano y el amor intelectual divino se describe como la unión de 'EḤaD = 1, cuyo valor numérico es 13, con 'EḤaD, lo que hace 26, que es equivalente al valor numérico del Tetragrámaton. Por consiguiente, la «existencia humana» está incluida en el nombre divino; véase también *supra*, n. 26.

²⁹ Ms. Oxford 1649, fol. 206a:

בני אתה אני היום ילדתיך. וכן ראו עתה כי אני הוא והסוד הוא רבוק הכה הוא
הכה האלהי העליון הנקרא גלגל הנבואה, עם הכה האנושי וכן אמרו אנכי אניכי.

Compárese con la formulación de Abu Yazid al-Bistami, analizada por Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, págs. 113-114; Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*»; y cf. Annemarie Schimmel, *As through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Nueva York 1982, pág. 219, n. 42.

³⁰ Sal 2, 7. El uso de este versículo, tan importante en la teología y el misticismo cristianos, puede tener algo que ver con la influencia cristiana.

³¹ Dt 32, 39.

³² Jer 43, 11

³³ Ms. Jerusalem 8°, 148, fol. 54a:

כי נפש הכל נפש אחת היא ונחלקה מצד חילוק החומר לשנים

³⁴ Compárese con la visión de Ibn Rushd: «El alma es muy semejante a la luz; la luz se divide por la división de los cuerpos iluminados, y se unifica cuando los cuerpos son aniquilados, y la misma relación existe entre el alma y los cuerpos» (*Tahafut al-Tahafut*, Londres 1954, I, 16). Véase también *infra*, n. 62.

³⁵ Parece que la identificación del alma de la esfera más alta con el alma universal no era tan obvia para el cabalista anónimo; véase también la nota precedente:

שכל הנפשות המבעיות באות מנפש גלגל ערכות והיא הרוחנית והרקה שכל נפשות
העולם... אם כן אפשר לצייר בשום דרך שנפש האדם תתעלה ותפעל אפי' בנפש
ערכות לשנות המבעיות...

שנפש העולם העליון הגלגלי בשורש, ר"ל בערכות... וכמדרומה לי שקורין לה הפילוסופי
נפש הכל.

[«Todas las almas naturales vienen del alma de la esfera de *Anavot* y ella es el alma más espiritual y más sutil de todas las almas del mundo (...). Así pues, es posible imaginar de varias maneras que el alma del hombre se eleva y actúa incluso en el alma de *Anavot* pa-

ra cambiar las cosas naturales. (...) El alma del mundo superior esférico está en la raíz, a saber, en *Aravot* (...) y me parece que los filósofos la llaman "alma del todo".]'

³⁶ *El banquete* 189a.

³⁷ Véase Hunain ibn Isaac, *Musarey ha-Philosophim*, ed. de A. Loewental, Fráncfort 1896, págs. 38-39.

³⁸ Véase Sa'adia, *Emunot we-Deot*, 10, cap. 7. Sobre la penetración de esta visión en la Cábala antigua, véase Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot» (en hebreo), pág. 268, n. 150; Ze'ev Gries, «De mythos a ethos? Contribuciones al pensamiento de R. Abraham de Kalisk», en *Nation and History*, ed. de S. Ettinger (en hebreo), Jerusalén 1984, 2, págs. 120-123.

³⁹ El *Sefer Sha'arey Zedek* era explícitamente mencionado por Cordovero, maestro de E. de Vidas; véase Idel, «Hitbodedut como concentración» (en hebreo), pág. 69 y n. 214.

⁴⁰ *Reshit Hokhmah*, Pórtico del amor, cap. 3:

פלגא רגומא... ובהתייחד חלק הנשמה התחתונה עם ב' החלקים נתייחדו ונעשו א'

⁴¹ Véase Schatz-Uffenheimer, *Maggid Devarad Le-Ya'akov*, págs. 38-39:

עשה לך שתי חצוצרות כסף פ' שתי חצי צורות ע"ד על הכסא דמוח כמראה אדם עליו מסעלה כי האדם הוא רק דל"ת מ"ם והריכור שורה בו וכשמתדבק בתקב"ה שהוא אלופו של עולם נעשה אדם... ואדם צריך לפרוש א"ע מכל נשמות כ"כ ע"י שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיכופל ממצאות ואז יקרא אדם.

Para paralelos a este texto en la literatura hasídica, véase Schatz-Uffenheimer, *Elementos quietistas* (en hebreo), pág. 128, n. 29. Véase también Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 226-227; Tishby, *La sabiduría del Zohar* (en hebreo), 2, pág. 290, n. 70, que propone ver la fuente de esta interpretación en el texto de R. Elías de Vidas previamente analizado.

⁴² Nm 10, 2.

⁴³ Ez 1, 26. Es importante subrayar que este versículo fue interpretado por un distinguido discípulo del Gran Maggid como simbolización de la afinidad profunda entre el ser humano y la Divinidad; según R. Abraham Joshua Heschel de Apt es idéntico a la *scriptio plena* del Tetragrámaton y, al mismo tiempo, procede del hombre inferior que genera o hace a Dios por su cumplimiento de los mandamientos. Esta interpretación reduce ostensiblemente, o incluso anula, la distancia entre Dios y el hombre.

דע מה למעלה ממך: מה בנימ' אדם, היינו שלמעלה על הכסא-הוא ממך, ר"ל ע"י קיום התורה ומצותיה אנו עושין כביכול להבורא.

[«Conoce lo que está por encima de ti. "Lo que" (*mah*) tiene el mismo valor numérico que Adam (hombre). Se trata de aquel que está en lo alto sobre el trono, aquél viene "de ti", es decir: gracias al cumplimiento de la Torá y de sus mandamientos, hacemos, por decirlo así, al Creador.»]

Citado por R. Zevi Hirsch de Zhidachov, *'Ateret Zevi*, parte III, fol. 25a, peris. *'Aharey Mot*; véase también cap. 8.

⁴⁴ Previamente, el Maggid se refiere brevemente a las contracciones descendentes que permiten la unión de Dios con el hombre. Aquí el hombre vuelve a su origen, ascendiendo la *scala contemplationis*, que implica una anulación gradual de las contracciones, culminando en la aniquilación de la existencia humana. Véase también *supra*, n. 43.

⁴⁵ *Dibbur*, prefiero la versión que se encuentra en *'Or ha-Torah*, pág. 73: *dibbur Malk-*

hut, a saber, «palabra» y «Malkhut», que es lo que obviamente representan las letras D y M, que forman parte de la palabra *AdaM*. Así, parece que la «palabra» pueda representar aquí a la Sefirá *Tiferet*; compárese, sin embargo, con la observación de Schatz-Uffenheimer en su edición de *Maggid Devarav Le-Ya'akov*. Mi interpretación convierte a «AdaM» en un símbolo de tres aspectos de la Divinidad: «A, Señor del universo, esto es, el aspecto transcendente, y los dos aspectos immanentes, *Malkhut* y *Tiferet*».

⁴⁶ *DaM* en hebreo es «sangre».

⁴⁷ El *Maggid* utiliza un juego de palabras: '*Aluf* es a la vez señor y adalid, pero también está próximo a '*Aleph*, el principio del mundo. Compárese también con el análisis de R. Levi Isaac de Berdichev en *Kedushat ha-Levi*, fol. 64b-c, donde la referencia a '*Aleph* es explícita. La fuente es aparentemente *Hagigah* 16a.

⁴⁸ Véase *Sod Bat Sheva*, Ms. München 131, fol. 11a.

לפי שאין עושים מלמעלה חצי צורה לעולם אלא צורה שלמה... צורת זכר וצורת נקבה בראם.

Este texto se imprimió en *Likkutey Shikhehah u-feah*, Ferrara 1556, que podría haber influido, directa o indirectamente, en la interpretación de *hazozerot* del Gran *Maggid*.

⁴⁹ Representan respectivamente a la *Shekhinah* y a Dios —presumiblemente *Tiferet*—, como indica poco antes el autor.

⁵⁰ *Ehad el ehad*, literalmente «uno a uno», una expresión que recuerda al célebre *monos pro monon* de Plotino.

⁵¹ *Degel Mahaneh Ephraim*, pág. 194:

בחצוצרות חיינו כחצי צורות, חיינו צער השכינה כביכול שיש פירוד למעלה וחם שני חצי צורות שם ושמים המתנענעים להתקרב ולהתייחד אחד אל אחד אוי בוראי אם כה חעשו באמת אוי ונוכרתם לפני ה' אליכם ונושעתם.

Para una interpretación teosófica de las dos trompetas como símbolos de las Sefirot *Tiferet* (o *Yesod*) y *Malkhut*, véase el texto de R. Yosef de Hamadán, citado en Altmann, «La cuestión de la autoría» (en hebreo), pág. 410.

⁵² Dudo si la hipótesis de Tishby (n. 41, *supra*) sobre la influencia del pasaje de *Reshit Hokhmah* de E. de Vidas, analizado antes, sobre el Gran *Maggid* es aceptable, pues el *cabalista* de Safed no menciona la expresión «dos medias formas» que aparece en *Gikatilla*. Véase *supra*, n. 48.

⁵³ *The Messianic Idea in Judaism*, págs. 226-227.

⁵⁴ Véase *infra* mi análisis de la interpretación de R. Levi Isaac de Berdichev de la *po-breza* mística y la muerte espiritual.

⁵⁵ Compárese con el texto de R. Yehiel Mikhael de Zloczow, *infra*, n. 84. Comúnmente la aniquilación sigue a la unión, como *fana'* precede a *baqa'* en los textos sufíes. Compárese también con R. Levi Isaac de Berdichev, *Kedushat ha-Levi*, fol. 60a:

זה האדם כשהוא במרינה זו שיש לו עור ה' להסתכל על האין, אז השכל שלו ככל במציאות

[«Ese hombre, cuando está en un grado en que dispone de ayuda de Dios que le permite contemplar la Nada, su intelecto se aniquila.»]

Sobre la aniquilación en el antiguo hasidismo y sus fuentes en la Cábala, véase Bezael Safran, «On Considering One's Self as Nothing: Towards the History of a Hasidic

Term», un documento inédito presentado en un congreso sobre el pensamiento judío en el siglo xviii, en la Universidad de Harvard en 1984.

⁵⁶ *Rosh ha-Shanah* 31a, *Sanedrín* 97a.

⁵⁷ 'Or ha-'Emet, fol. 6b:

וחר חרוב-כשבא הכל לאחדות, חרוב ונתבטל העולם ממציאות.

Véase también R. Isaac Yehudah Yehiel de Komarno, *Nozer H'esed*, Jerusalén 1982, pág. 112.

⁵⁸ 'Or ha-Torah, pág. 73:

כשיתרבקו יחד נעשה צורה שלמה... וכ"א [וכל אחד] בעצמו אינו בשלימות ואינו רק חצי צורה ושניהם ביחד היו צורה שלמה.

⁵⁹ Compárese, sin embargo, R. Shmuel Shmelke de Nikelsburg, *Divrey Shmuel*, Jerusalén 1974, págs. 90-91. Aquí, la adhesión de las dos *yod* representa la adhesión del alma humana a su fuente celestial; el autor fue un discípulo del Gran Maggid.

⁶⁰ *Me'or 'Eynaim*, pág. 11:

לקרב את עצמו, עם חלק אלוהות ששוכן בתוכו, לשורש הכל, בו ית', ונעשה רבוק רביקות אלוהותו ית' ע"י שנתאחד החלק בהכל, שהוא א"ס. ונמצא שאור קדושתו של א"ס מופיע בתוכו מאחר שהחלק רבוק לשורשו...

⁶¹ Sobre la transformación de la parte en todo, véase *supra*, n. 18. Este tipo de expresión aparece también en R. Zadok ha-Cohen de Lublin, *Sihat Mal'akhey ha-Sharet*, Lublin 1927, fol. 24 d:

הרגשת התאחדות הגמור ורביקות החלק בהכל וכל הכחות נכללים במקורם ומתייחדים בו. [«La percepción de la unión perfecta y de la adhesión de la parte al todo, y todas las potencias están incluidas en su fuente y allí se reúnen.»]

Compárese también con fol. 24bc, *ibid*.

⁶² Para el retorno del alma a su raíz y su unión con ella, véase un pasaje de R. Moisés Narboni, filósofo del siglo xiv con tendencia mística, que señaló que «cuando nuestra alma parte, vuelve a su raíz y se unifica con ella»: *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by ibn Rushd with the commentary of Moses Narboni*, ed. de Kalman P. Bland, Nueva York 1982/5742, pág. 23 (parte hebrea, pág. 3). Puede ser significativo que, poco antes, Narboni citara una idea pseudoplatónica sobre la naturaleza del alma, que deviene indiferenciada después de la retirada del cuerpo. Véase Bland, pág. 113, n. 4. La fuente hebrea de Narboni utiliza los términos *hit'ahed* y *shoreshi*, como el texto hasídico. Véase también Yehudah Albotini, *Sullam ha-'Aliyah*, impreso por Scholem, CCCH, pág. 228.

⁶³ Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, pág. 46. Véase también págs. 51-52 y 102. Véase también Paul Deussen, *The System of the Vedanta*, Nueva York 1973, págs. 434-435; Stace, *Mysticism and Philosophy*, págs. 313-315.

⁶⁴ Véase Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N. C., 1978, pág. 284 [*Las dimensiones místicas del Islam*, trad. A. López y M. Tabuyo, Trotta, Madrid 2002]; Farid-ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, Shambhala, Colorado, 1971, pág. 43 [*El coloquio de los pájaros*, trad. M. Aguilar, Sufi, Madrid 2003]; y el elaborado análisis de Robert E. Lernet, «The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought», *Church History* 40 (1971), págs. 397-411. Para la fuente aristotélica de esta imagen, véase Jean Pepin, «Stilla aquae modica multo infusa vino [...]» en *Divinitas*, vol. 2, *Miscellanea*

André Combès, Roma 1967, págs. 331-375. Aquí un tema aristotélico suplementario sirve de expresión de la unión mística.

⁴⁵ 'Oẓar Ḥayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 111a:

תרבך בשכל האלוהית והוא ירבך בה... ונעשית היא והשכל דבר אחר כשופך כר
מים במעין נובע שנעשה הכל אחר וזהו סוד כוונת רז"ל באומרים חנוך הוא ממפרק
חרי זה סוד אש אוכלת אש.

⁴⁶ Sigo la interpretación que de este texto hace Gottlieb, que piensa que se refiere al alma y al Intelecto divino, designando este último al propio Dios. Véase *Estudios*, pág. 237, n. 11.

⁴⁷ Véase *ibid.*, pág. 237, n. 13. Véase Idel, «Abraham Abulafia and Unio Mystica», n. 54.

⁴⁸ El motivo de la inmersión reaparece en escritos redactados por autores judíos orientales o por personas que llegaron a Oriente. Supongo que tiene un origen sufi; véase Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel», págs. 105 y 108, n. 23, e *infra*, cap. 5, n. 35.

⁴⁹ 'Oẓar Ḥayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 161b:

כאשר אמ' מרע"ה: הראני נא את כבודך, את הסוד בקש, למען ישלול נפשו מחיצת
היכלת, הסבירל בינה ובין האור האלוהי המופלא, אשר היתה מתעוררת לראות וספני
חיות עריין ישראל צריכן לו לא רצה הקב"ה שתצא נפשו מן היכלה למען תשיג את אור
זה... ועתה אתה בני השתדל לראו אור עליון כי וראי הכנסתיך בים אוקיינוס המקיף
את העולם והשמר לך ושמור נפשך מאד מהבים ולכך מהרהר, פן תסבך, וההשתדלות
לראות ולהנצל מהמביעה... תראה נפשך אור אלוהי וראי תרבך בו והיא יושבת בחיכלת.

⁵⁰ Ex 33, 18.

⁵¹ Una imagen recurrente para el cuerpo. Compárese con los usos diferentes de términos relacionados, como *castellum*, en el misticismo cristiano para referirse al elemento espiritual más interior del alma; cf. R. C. Petry, ed., *Late Medieval Mysticism*, Filadelfia 1957, pág. 173, n. 4.

⁵² *Yam ha-'Okiyanos*; véase especialmente 'Oẓar Ḥayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 170a-b, donde la exclamación *mayyim mayyim*, es decir, «agua, agua» —exclamación que R. 'Akiva advierte a sus compañeros que no debe ser exclamada en el momento de su llegada al dominio celestial—, es interpretada por R. Isaac de Acre como referida al «secreto de la Divinidad». Para la recurrencia de la metáfora del océano aplicada a Dios, al que todo vuelve, véase el material de ibn 'Arabi citado por Schimmel, *As through a Veil*, págs. 61-62, 231. Es pertinente recordar el hecho de que R. Isaac de Acre había estudiado en el entorno del más importante centro del pensamiento de Ibn 'Arabi: Damasco. Véase Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel», págs. 104-106.

⁵³ Alusión evidente al aspecto más elevado de la Divinidad: véase el pasaje de R. Isaac citado *supra* de 'Oẓar Ḥayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 233b.

⁵⁴ *Le-hishtake'a* reaparece en 'Oẓar Ḥayyim designando el hecho de centrar la atención en un tema particular, sea material o intelectual. Véase, por ejemplo, fols. 2b-3a.

⁵⁵ Compárese con 'Oẓar Ḥayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 16a, donde Moisés habla de su deseo de dejar el mundo material ligándolo al carácter de su alma que le impulsa «a hundirse (*le-hishtake'a*) y a desear ardientemente tu secreto». Un poco antes, Moisés pide también adherirse a Dios, y también su propia muerte (véase 15b-16a).

⁵⁶ Véase Gottlieb, *Estudios*, págs. 242-243.

⁷¹ Sobre la muerte extática, véase Idel, «Music and Prophetic Kabbalah», pág. 163 y n. 50. Véase también 'Ozar Hayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 87a.

⁷² Cf. la traducción de Scholem, *Major Trends*, pág. 151. Este pasaje es un perfecto ejemplo de lo que Lasky llamaba «éxtasis de intensidad»: cf. *Ecstasy*, Nueva York 1968, págs. 19 y 47-56. Compárese la descripción del *dhikr* del sufi Najm Kobra, citada por Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Londres 1978, pág. 76 [*El hombre de luz en el sufismo iraní*, trad. A. López y M.^a Tabuyo, Siruela, Madrid 2000]: «Cuando el *dhikr* está inmerso en el corazón, éste es entonces percibido como si fuera un pozo, y el *dhikr*, un cubo arrojado en él para coger agua».

⁷³ La frase añadida entre paréntesis es de Scholem.

⁷⁴ Véase, sin embargo, Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism», pág. 41.

⁷⁵ La forma suavizada, la de la gota de vino y el agua que no lleva a una fusión definitiva, es más antigua en las fuentes cristianas y paganas; véase Lerner, «Image of Mixed Liquids», págs. 397-398, y Pepin, «Stilla aquae», *passim*.

⁷⁶ Lerner, «Image of Mixed Liquids», págs. 399-406.

⁷⁷ Sobre este maestro hasídico, véase Heschel, *The Circle of the Ba'al Shem Tov*, págs. 174-178.

⁷⁸ Véase *Mayyim Rabbim*, fol. 15a:

הם מרבקים כל כוחותם במחשבתם בכורא ית"ש כמקדם. נמצא הם גרולים סאר כי הענף בא לשרשו והוא אחדות א' עם השורש. והשורש-א"ס. א"כ הענף גם כן אין סוף כי נתבטל במציאות כמשל סיפה אחת שנפלה לים הגדול ובאתה (!) לשרשה וא"כ היא אחת עם מי הים וא"א להכירה בפני עצמה כלל.

⁷⁹ Los términos *shoresht* y '*anaf* para designar el '*Eiyen Sof* y el alma reaparecen a menudo en las enseñanzas del Gran Maggid: véase *Maggid Devarav le-Ya'akov*, págs. 125-126, 136 y 198, y el pasaje de R. Nahum de Chernobyl citado *supra*, n. 60. La imagen del retorno de la rama a sus raíces era considerada de una forma muy negativa en la Cábala teosófica, donde simbolizaba las relaciones incestuosas. Véase también *supra*, cap. 3, n. 113, y R. Reuven Horovitz, *Dudaim ha-Sadeh*, por ejemplo, fol. 52b.

⁸⁰ Véase el análisis en n. 55, *supra*, sobre el pasaje del Gran Maggid donde la aniquilación es precedida de la adhesión; compárese también con R. Maenahem Mendel de Vitebsk, *Peri ha-'Arez*, fol. 19a.

⁸¹ Compárese con la imagen de la gota y el mar que aparece en otra obra del entorno del Gran Maggid, '*Or ha-'Emet*, fol. 39c:

החשוב שנשמתו היא אבר מהשכינה כביכול כמפה מן הים.

«Se puede considerar que el alma propia es un miembro de la *Shekhinah*, como una gota en relación al mar.»

⁸² Véase *infra*, n. 117, la cita de R. Shneur Zalman de Lyady para la expresión:

“ליחשב לרבר בפ"ע כלל”

[«Ser considerado como una cosa en sí.»]

Compárese también la expresión unitiva radical utilizada por otro discípulo del Gran Maggid, R. Menahem Mendel de Vitebsk, *Peri ha-'Arez*, fol. 24b:

“הרכיקות הנמור שהוא נכלל בא"ם כ"ה”

[«La adhesión perfecta es tal que se confunde con el '*Eiyen Sof*, bendito sea.»]

La visión de R. Menaḥem Mendel de la *unio mystica* será analizada en otro lugar.

⁹⁰ También conocemos, sin embargo, la propia búsqueda asidua de R. Yehiel para rendir culto a Dios con *devekut* en un estado de completo aislamiento: Cf. Heschel, *The Circle of the Ba'al Shem Tov*, pág. 175.

⁹¹ *Nedarim* 64b.

⁹² *Tamid* 32a; para el trasfondo platónico de esta sentencia, véase Altmann y Stern, *Isaac Israeli*, págs. 201-202.

⁹³ *Zikkaron Zot*, Peris. *Beha'alotekha*, Brooklyn, N. Y., 1981, fol. 29c:

א' הרוצה לחיות ימית עצמו. שמעתי מהרב מפינצק שיחי' שפי': הרוצה לחיות לא יחשוב ענייני נופו כ"א תהיה מחשבתו בהבורא כ"ה רבוקה. וזה ימית עצמו, יסתלק מעצמו ממילא הוא חי כי הוא רבוק בחי החיים... מי שהוא עניי' שהוא רבוק בהבורא כ"ה, הוא ודאי חשוב... כמת ונפטר מסיבתו וחי בהם.

Compárese también con la cita de E. de Vidas mencionada *supra*, cap. 3, n. 98.

⁹⁴ El desapego de las influencias del cuerpo como condición para la adhesión tiene fuentes neoplatónicas: Véase Altmann y Stern, *Isaac Israeli*, págs. 190-191, 214. Véase también el texto de Abraham Abulafia mencionado por Scholem, *Major Trends*, pág. 131, y *Stace, Mysticism and Philosophy*, págs. 116-117.

⁹⁵ Esta expresión aparece también en R. Leví Isaac, *Kedushat ha-Levi*, fol. 64c, y en citas del anónimo *Likkutey 'Amarim* impreso en *Sefarim Kedoshim Meha-Ar'i ha-Kadosh*, Nueva York 1983, fol. 4a-4d. R. David también ofrece una parábola de la adhesión, donde la persona pobre se adhiere a la «vida de vidas», aunque el motivo unitivo no es tan radical como en R. Leví. Otras referencias a esta expresión aparecen en fragmentos de R. David impresos al final del *Hesed le-'Abraham* de R. Abraham ha-Mal'akh y en R. Menaḥem Mendel de Vitebsk, *Peri ha-'Areẓ*, fol. 25b. El origen de esta frase parece ser el libro *Shi'ur Komah*; véase Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, pág. 165:

”חי החיים הראשון והאחרון”

[«La vida de las vidas, el primero y el último.»]

⁹⁶ En hebreo *yistalek* puede significar a la vez «morir» y «partir».

⁹⁷ Compárese con la visión de Abulafia en *'Or ha-Sekhel* de que la vitalidad dispersada a través del mundo vuelve a su fuente por la muerte a este mundo y el nacimiento al otro: véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», n. 38.

⁹⁸ Véase también la visión de R. Isaac Yehudah Safran de Komarno según el cual una conducta ininterrumpida de entusiasmo y adhesión puede terminar en el aniquilamiento: כי כל דבור ודבור חושק ומתלהב לחזור לשורשו להתרכב שם, לכך הנשמה מתלהבת תמיד להתרכב בשורשה למעלה, ע"י חשק ואור בתורת חשם ועבודה. ואם היה מתלהב תמיד לאור עליון היה כמל שמציאותו כמו קודם עולם חתיקון כמעט כי שם קבר את העם המתארים

[«Pues toda palabra desea y aspira a volver a su raíz para unirse a ella, por eso el alma se abraza siempre para unirse a su raíz de arriba, gracias al deseo y a la luz de la Torá del Nombre y por el culto. Y si ella está sin cesar inflamada hacia la luz superior, se aniquila (volviendo a ser lo que era) ante el mundo de la reparación.»] (*Netiv Miẓvotekha*, Nueva York 1970, pág. 22.) La fase de aniquilación es aquí el efecto del entusiasmo y la adhesión, no su causa.

⁹⁸ Véase Altmann y Stern, *Isaac Israeli*, págs. 201-202.

⁹⁹ *Tamid* 32a.

¹⁰⁰ Véase también las concepciones de R. Shem Tov ibn Gaón, R. Hayyim Vital y R. Eleazar Azikri, en Idel, «*Hitbodedut* como concentración», págs. 58 y 80-81.

¹⁰¹ Compárese con el relato sobre R. Dov Baer citado por R. Isaac Yehudah Safran de Komarno, *Netiv Mizvotekha*, pág. 79, donde el Gran Maggid contrasta manifestamente la riqueza con la sabiduría, identificando a ésta con *Ayn*, «aniquilación».

¹⁰² Compárese R. Benjamin de Zalozitch, *Torey Zahav*, Mohilev 1816, fol. 56d:

כי אם מת הוא, כפגר מוכב, רק הכל הוא מית' שמו.

[«Pues si muere, es como un cadáver pisoteado, todo lo suyo está muerto.»]

¹⁰³ Sobre el problema de la pobreza como condición previa del camino místico y no como su culminación, véase Tishby, *La sabiduría del Zohar*, 2, págs. 692-698.

¹⁰⁴ Compárese, sin embargo, con la visión de R. 'Akiva, según el cual el imperativo de «vivir por ellos» se refiere al mundo por venir: cf. Heschel, *The Theology of Ancient Judaism*, 1, págs. 127-128.

¹⁰⁵ *Regnum Deum Amantium*, cap. 22; cf. Underhill, *Mysticism*, pág. 425. Véase también *infra*, n. 118. Sobre el misticismo del «comer» en el cristianismo, véase C. W. Bynum, «Fast, Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women», *Representations* 11 (1985), págs. 1-25.

¹⁰⁶ Katz, «Language, Epistemology and Mysticism», pág. 41.

¹⁰⁷ Compárese, sin embargo, *ibid.*

¹⁰⁸ La idea de que el místico debe deleitar a Dios aparece en varios textos hasídicos; véase, por ejemplo, *supra*, cap. 3, n. 81.

¹⁰⁹ 'Ozar Hayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 111a:

אש אוכלת אש... וענין אכילה זו הוא הרבר הנבלע בחכירו ודבק באשתו לכשר אחד, כאשר החסיד המשכיל נותן לנפשו התעלות להרבק דיבוק נכון הסוד האלוהי אשר רבקה בו בולע אותה וזהו סוד ולא יבאו לראות כבאה¹¹⁰ [כבלע את הקדש וסתר]...

¹¹⁰ Para el verbo *bl'* utilizado en el sentido de la unión sexual, véase R. Isaac, *Mei'rat 'Eynaim*, pág. 189; sin embargo, aquí la unión tiene lugar entre los dos querubines, que simbolizan las Sefirot *Tiferet* y *Malkhut*, no entre el místico individual y la divinidad. Por consiguiente, asistimos en el 'Ozar Hayyim a una psicologización del proceso teosófico. Compárese con *supra*, en torno a n. 51 e *infra*, cap. 6, § IV, 4.

¹¹¹ Véase 'Ozar Hayyim, Ms. Moscú-Günzburg 775, fol. 111a, donde R. Isaac indica que si el alma no es consumida por la Divinidad, es consumida por el infierno: véase también *ibid.*, fol. 110ab. Por consiguiente, aunque la muerte mística no sea recomendada como un fin en sí mismo, representa en todo caso la mejor posibilidad para el místico.

¹¹² Véase también *ibid.*, 111a:

וסוד אכילה זו הוא הדבקות הנכונה

[«Y el secreto de esta consumación es la justa *devekut*.»]

Compárese, sin embargo, con la interpretación teúrgica del comer en R. Moisés Cordovero, 'Or Yakar, Jerusalén 1983, 12, pág. 28:

“להיותו כמעשה המצוה והתורה והשכרון, מון ומאכל לשכינה.”

[«Porque se entrega a la práctica de los mandamientos, al estudio de la Torá y a la virtud, nutre y alimenta la *Shekhinah*.»]

¹¹³ Nm 4, 20.

¹¹⁴ En hebreo *ke-bala'* también puede ser entendido como «son engullidas».

¹¹⁵ Véase Gottlieb, *Estudios*, pág. 237.

¹¹⁶ *Seder ha-Tefillah*, Varsovia 1866, part. I, fol. 26a. Debo dar las gracias al profesor M. Hallamish que me ha llamado la atención sobre este pasaje.

¹¹⁷ *Ibid.*:

כמו שאנו רואים כאשר ידבק האדם בה' והיה ערב לו תכלית הערכות והמתיקות
ער שיבלע בתוך לבו כל' כבליעת החיך הגשמי, והוא חרבקות האמיתית מאחר שנעשה
עצם א' עם אלקות שנבלע בתוכו בלתי יפרד ליחשב לדבר בפ"ע כלל. והוא ובו
תדבקן סמך.

Desarrollaré en otro lugar otras expresiones de la *unio mystica* en R. Shneur Zalman of Lyady. Sobre la presencia de descripciones de la *unio mystica* en las obras de seguidores de este maestro, véase Rachel Eliot, *La teoría de la divinidad de Hasidat Habad: Segunda generación* (en hebreo), Jerusalén 1982, págs. 304-310.

¹¹⁸ Compárese con otra descripción de Ruysbroeck: «Sentimos que se ha entregado y se ha ofrecido a nuestros libres deseos, para que lo saboreemos de todas las formas que podamos desear; y entonces aprendemos, en la verdad de su visión, que todo lo que saboreamos, comparado con lo que todavía nos falta, es como una gota de agua comparada con el mar». Cf. Lerner, «Image of Mixed Liquids», pág. 407. Por consiguiente, aquí el místico saborea a Dios no como lo hace el maestro hasídico, donde la situación es la opuesta; véase también mi análisis en cap. 3, *supra*, n. 75, sobre la visión de las filacterias del Gran Maggid. Sin embargo, compárese con el análisis de Ruysbroeck en *La piedra brillante*, cap. 3 [*Obras*, trad. T. H. Martín, Universidad Pontificia, Salamanca 1984], donde se describe a Dios de una forma activa como fuego devorador; véase P. C. Petry, ed., *La te Medieval Mysticism*, Filadelfia 1957, págs. 295-296.

¹¹⁹ El hebreo puede permitir también una traducción en la voz pasiva: «[el hombre] será consumido en su corazón».

¹²⁰ Compárese con n. 84, *supra*, el texto de R. Yehiel de Zloczow, que es ciertamente anterior a la formulación de R. Shneur Zalman.

¹²¹ Dt 15, 5. En hebreo, la forma *u-vo tidbakun* también puede ser interpretada como «en él os adherís».

¹²² Véase Louis Jacobs, «Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought», en *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, University of Alabama, Alabama 1979, págs. 157-166; Shlomo Pines, «Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), págs. 245-246.

¹²³ *Kedushtat ha-Levi*, fol. 102b:

שהצדיק מרבק עצמו כהא"ן והוא במל במציאות או יעבור את הכורא כבח"י כל
הצדיקים כיון ששם אינו נראה כלל ח"ו שום חלוקות המדות . . . כי יש צדיק אשר הוא
מרבק עצמו כהא"ן ואעפ"כ חוזר לעצמותו אח"כ, אבל מרע"ה היה תמיד במל במציאות
מחמת כי מרע"ה הסתכל תמיד בנדרות הכורא יתברך ולא חוזר לעצמותו כלל כידוע

כי סרע"ה היה תמיד רבוק באי"ן וכבחינה הזאת היה כמל במציאות... כי כאשר מסתכל בהבורא כ"ה איז אין בו שום עצמותו (!) מחמת שהוא כמל במציאות... יסתכל באי"ן ויהיה כמל במציאות... ומשה היה תמיד רבוק באי"ן.

¹²⁴ Ben Beiti, Przemislany 1900, fol. 109d:

הרי בכל הנלות אין לי אלא מעט אוכל היינו לפרקים ידועים כשיארע איזה יהוד עם הצריק הנקרא מעט, ואכילה היא יהוד הקדוש כנורע, וזהו מעט אוכל.

Compárese también con R. Reuven Horovitz, *Dudaim ba-Sadeh*, fol. 47a:

והנה אכילה הוא לשון זיווג והתקשרות... תאכלו ר"ל שתראה לזווג ולקשר מדינה ואח שהיא הנפש בעשי' במדינת חי שהיא מדינת אצי'.

[«Comer significa acoplamiento y reunión (...). “Comeréis” quiere decir: vigilarás para acoplar y unir este grado que es el alma de la Fabricación, con el grado del Viviente que es un grado de la Emanación.»]

Sobre *me'at* y *devekut*, véase la fuente midráshica citada *supra*, cap. 3, n. 10.

¹²⁵ Cf. Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, Nueva York 1958.

¹²⁶ *Ibid.*, págs. 35-37 y 62-64.

¹²⁷ Compárese, sin embargo, con la descripción de Juan de la Cruz del engullimiento en su *Subida al Monte Carmelo*; cf. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Londres 1959, pág. 122 [*Lo santo*, trad. F. Vela, Alianza, Madrid 2001]. Aquí es analizada una experiencia terrible, algunos de cuyos detalles recuerdan el encuentro iniciático con un monstruo, aunque el objeto de la experiencia es Dios. Parece, sin embargo, que esta experiencia temible pertenece a la «noche oscura del alma», que precede a la experiencia real de la unión.

¹²⁸ Sobre fascinación y misticismo, véase Otto, *The Idea of the Holy*, págs. 45-55.

Capítulo 5

¹ Las excepciones son el importante análisis de Werblowsky en *Karo*, págs. 38-83, y Lawrence Fine, «Maggidic Revelation in the Teachings of Isaac Luria», en *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, ed. de J. Reinharz y D. Swetschinski, Durham, N. C., 1982, págs. 141-152; Fine, «Recitation of *Mishnah* as a Vehicle for Mystical Inspiration: A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital», *REJ* 116 (1982), págs. 183-199; Louis Jacobs, *On Ecstasy: A Tract by Dobh Baer of Lubavitch*, Nueva York 1963.

² Entre estas figuras podemos incluir a Abraham Abulafia, Isaac de Acre, Cordovero, Luria y Vital, así como a algunos maestros hasídicos.

³ Véase Idel, «Investigaciones» (en hebreo), págs. 201-226.

⁴ Espero analizar esta práctica en un estudio independiente.

⁵ Idel, «*Hitbodedut* como concentración» (en hebreo).

⁶ Para las combinaciones de letras, véase Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. 1.

⁷ Estoy elaborando un amplio estudio sobre esta técnica mística.

⁸ Véase Peter Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung*, Leiden

1981; Melvin Glatt, «God the Mourner – Israel's Companion in Tragedy», *Judaism* 28 (1979), págs. 79-80.

⁹ No hago referencia a ningún ejemplo de llanto en tanto que resultado de una experiencia extática, pues no forma parte de ninguna técnica específica; sobre este tipo de llanto, véase Schatz-Uffenheimer, *Elementos quietistas* (en hebreo), págs. 42-43; Z. Gries, «Las conductas hasídicas (*Hanhagot*)», la literatura como expresión de la ética» (en hebreo), tesis de doctorado en Filosofía, Hebrew University, 1979, págs. 165-167

¹⁰ Versión A en la traducción de F. I. Anderson, en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, Nueva York 1983, pág. 107. En la versión paralela, J, *ibid.*, pág. 106, Enoc ha llorado en el sueño que precede a la revelación.

¹¹ Traducción de B. M. Metzger, en *ibid.*, pág. 532.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, pág. 535.

¹⁴ Traducción de A. F. J. Klijn, en *ibid.*, pág. 623.

¹⁵ *Eclesiastés Rabbah*, 10, 10.

¹⁶ Según S. Lowy, «The Motivation of Fasting in Talmudic Literature», *JJS* 9 (1958), pág. 34, R. Simeón se apareció en sueños a su primer discípulo.

¹⁷ Sobre la oposición a visitar los cementerios con fines ocultos, véase *ibid.*, págs. 33-34.

¹⁸ Sobre este midrash, véase Samuel T. Lachs, «Midrash Hallel and Merkavah Mysticism», *Graetz College Anniversary Volume*, Filadelfia 1971, págs. 193-203, esp. pág. 199.

¹⁹ Cf. Jellinek, *BHM*, v, pág. 97:

“ההופכי הצור אנג מים” מלמד שהיו ר' עקיבא וכן עוזאי פרשים כצור הזה ועל ידי שצערו עצמן על תלמוד תורה פתח להם הקב"ה פתח לתורה, ודברים שבית שמיא ובית הלל לא היו יכולים לעמוד בהם... ודברים שהיו סתומים בעולם, עמד ר"ע ופירשם שנא' מבני נהרות חבש ותעלוסה יוצא אור; מלמד שראתה עינו של ר"ע כדרך שראתה עינו של יחזקאל הנביא, לכך נאמר: “ההופכי הצור אנג מים”.

Hay también una relación implícita entre *za'ar* y secretos en un texto de la *Merkavah*; véase Scholem, *Jewish Gnosticism*, pág. 113.

²⁰ Sobre la antigua visión judía de los pozos de sabiduría, véase David Flusser y Shmuel Safrai, «The Essene Doctrine of Hypostasis and R. Meir», *Immanuel* 14 (1982), págs. 45-57. En nuestro texto, el pozo místico deviene el propio ser humano; todo este problema será objeto de un estudio futuro.

²¹ Sal 114, 8.

²² Job 28, 11. El mismo versículo es citado en un contexto similar en 'Avot de-Rabbi Nathan, versión A, cap. 6. Véase Urbach, «Las tradiciones acerca del misticismo de la Merkavah» (en hebreo), pág. 11, y compárese con su obra *La halakhah: sus fuentes y evolución* (en hebreo), Givataim 1984, pág. 186.

²³ Compárese con Job 28, 10: «Y su ojo vio todo lo preciado».

²⁴ Compárese con el comentario de R. Joshua Falk, *Binyan Yehoshu'a*, sobre 'Avot de-Rabbi Nathan, cap. 6.

²⁵ Aunque la visión de la *Merkavah* y la revelación de los secretos pueden ciertamente ser contempladas como dos temas separados, parece que hay una afinidad estrecha en-

tre ambos. Urbach ha señalado la semejanza entre dos pasajes, uno de los cuales aparece en *Midrash Shir ha-Shirim*, ed. de Grünhut, Jerusalén 1897, pág. 8:

”הביאני המלך חרירי” — הדברים שהיו מסותרים מן הבריות מששת ימי בראשית נלה הקב”ה לישראל.

[“El rey me conduce a sus habitaciones”: las cosas que estaban disimuladas a las criaturas desde los seis días de la creación, el Santo, bendito sea, las reveló a Israel.»]

y otro en R. Moisés ibn Tibbon, *Comentario sobre el Shir ha-Shirim*, Lyck 1874, fol. 9a, citado como una cita de *Génesis Rabbah*:

”הביאני המלך חרירי” — אלו חרירי מרכבה שנלה הקב”ה לישראל.

[“El rey me ha conducido a sus habitaciones”: son las cámaras de la *Merkavah* que el Santo, bendito sea, ha revelado a Israel.»]

Cf. E. E. Urbach, «Sermones de nuestros sabios, el comentario original sobre el Cantar de los cantares y la polémica judeo-cristiana» (en hebreo), *Tarbiz* 30 (1961), pág. 150, n. 7. Así, el paralelismo entre «lo escondido» y «las cámaras de la *Merkavah*» parece ser significativo. Sobre los secretos de la Torá y la *Merkavah* en la antigua Cábala, véase Idel, «Maimonides and Kabbalah», sec. II. Compárese también con la interpretación de Urbach de *‘Avot de-Rabbi Nathan*, el pasaje mencionado *supra* en n. 22.

²⁰ 1 R. 18, 42.

²¹ *Berakhot* 34b.

²² *‘Avodah Zarah* 17a. Sobre el arrepentimiento y la función catártica del llanto en el ascetismo cristiano ortodoxo, véase Ignace Briantchaninov, *Introduction à la tradition ascétique de l’Église d’Orient*, Saint-Vincent-sur-Jabron 1978, esp. págs. 270-276; y también *infra*, n. 84.

²³ La adquisición instantánea del mundo por venir es mencionada en relación con R. Hanina ben Teradyon, un personaje destacado del antiguo misticismo judío, *‘Avodah Zarah* 18a.

²⁴ *Heikhalot Zutarti*, Schäffer, *Synopse*, n.º 424, y el *Responsum* de R. Hai Gaón en *‘Ozar ha-Geonim*, vol. 4 sobre *Hagigah*, Jerusalén 1931, págs. 13-15, e *infra*, § II.

²⁵ Véase Scholem, *Major Trends*, pág. 49 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996].

²⁶ Ms. New York, JTS 1786, fol. 26a:

אמר ר' ישמעאל נתתי לבי לדרוש בחכמה ולחשוב מוערים ודגעים וקיצים ועידין! כצ"ל עחים] עירנין ושמתי פני לקורש עליון כתפילה ובתחנונים בצום ובכי וכך הייתי אמ' ה' אלהים צבאות אלהי ישראל עד מתי אנו ונוחין ...

Este texto es el comienzo de un tratado escatológico titulado *‘Aggadat R. Ishmael*, impreso en Yehudah Even Shemuel, *Midreshi Ge'ulah*, Jerusalén y Tel Aviv 1954, pág. 148. Sin embargo, la versión impresa, que comprende algunas de las mejores lecturas del texto citado, no menciona el motivo del llanto.

²⁷ *Zohar* III, 166b. La afinidad entre el llanto y la revelación de secretos de la Torá aparece varias veces en el *Zohar*, siempre en relación con R. Simeón; véase *Zohar* I, 1b, 7b, 11a, 13a; II, 9a, etc. Compárese con R. Menaḥem Recanati, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 37d, donde afirma que el llanto de R. Simeón es el resultado de la revelación extática de secretos, y no una «técnica» de llanto. Sin embargo, esta interpretación es una

lectura de la visión gerundense del éxtasis en el *Zohar*. Compárese con cap. III, *supra*.

³⁴ Es notable que, aunque las profecías de Ezequiel comienzan por una visión de la *Merkavah*, concluyen con una visión del Templo. Véase también la práctica de la postura de Elías en el siglo XVI para alcanzar la visión de luces celestiales; cf. R. Yosef ibn Sayyah, 'Even ha-Shoham referida por Scholem, CCCH, pág. 90. Esta práctica fue también utilizada por los sufíes. Véase Ernst Bannerth, «Dhikr et Khalwa d'après ibn 'Ata'Allah», *Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, Mélanges* 12 (1974), pág. 69.

³⁵ *De Beatitudine: Capita Duo R. Mosi ben Maimon Adscripta*, ed. de H. S. Davidowitz y D. H. Baneth, Jerusalén 1939, pág. 7. Hay varias discrepancias entre el original árabe y la traducción hebrea, aunque no tengan consecuencias para nuestro tema. Sobre la música y la experiencia extática, véase Idel, «Music and Prophetic Kabbalah», pág. 156, n. 27. La expresión traducida aquí como «experiencia extática» también tiene la connotación de «ahogarse» o «ser abrumado»; cf. *supra*, cap. 4, n. 68. Sobre la cuestión del autor de este tratado, véase Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel», pág. 108, n. 18. Oración y llanto también están, ciertamente, relacionados en textos medievales (cf., por ejemplo, *Sefer Hasidim*, ed. de Jehudah Wistinetzki, Fráncfort 1924, § XI, pág. 9 y § 415, pág. 123; y R. Eleazar de Worms, *Sefer ha-Rokeah*, Jerusalén 1960, pág. 30; referencias proporcionadas por el profesor I. Marcus). El impacto místico de este acto, sin embargo, no es fácilmente perceptible en estos textos.

³⁶ Ms. Oxford 1706, fol. 494b:

כתב הר"ר אברהם הלוי להשגת החכמה... התנאי ה' ככל התפלות וכ"ש בלמוד במקום שתתקשה ולא תוכל להבין ולהשיג החכמה הלימודי או איוה סוד, תעורר בכי המארים (!) עד שיוכלו עיניך דמעות וכל מה שתוכל להרכב — תרכב. ותגדלו בכי כי שער דמעות לא ננעלו ופתחו לך שער העליונים.

Compárese con *Hanhagot ha-'Ari*; cf. Benayahu, *Sefer Toldot ha-'Ari*, pág. 319:

גם א"ל הר"מ הלוי יצ"ו שא"ל מורי ז"ל עצה לענן ההשגה והיא זו שלא ישיח שיחה במילה ושיקום בחצי הלילה ויבכה על חסרון חיריעה ושלמור בוהר דרך בקיאות בלבר.

[«En lo que concierne a la percepción (mística), he aquí un consejo: no se pronunciarán palabras vanas, y se levantará uno de noche y se llorará por la falta de conocimiento, y se estudiará el *Zohar* solamente para ejercitarse en él.»]

Véase también R. Jacob Zemah, *Nagid u-Mezaveh*, Lemberg 1863, fol. 22a:

... גם דברי תורה שלא תבינם, תבכה עליו כל שתוכל, גם עליית הנשמה בלילה לעולם העליון ולא תשום בהבלי העולם תלוי שחישן בכבית.

[«Si no comprendes ciertas palabras de la Torá, llora sobre ellas tanto como puedas; igualmente la ascensión del alma para salir de la noche y ascender al mundo de arriba, para que no vagabundee en las vanidades de este mundo, depende del adormecimiento en el llanto.»] (Citado en el nombre de *Collectanea* de Vital.) Sobre el ascenso del alma en Luria, véase *infra*, en torno a la n. 123. Compárese también con R. Isaac Safran, *Zohar Hai*, vol. III, fol. 130a, sobre Luria:

שהיה מורה שבוע אחד על מאמר אחד מסריח מאד בכבייה בכמה לילות עד שהשיג באסח את חלקו בתורה.

[«Penaba una semana entera sobre una sola palabra, se preocupaba mucho llorando varias noches, hasta que accedía, en verdad, a su parte de Torá.»]

Sobre R. Abraham Berukhim y su *hanhagot*, véase Fine, *Safed Spirituality*, págs. 47-53.

³⁷ נקבלת החענית התפללתי לפני הקב"ה בבכיה גדולה על שאיני זוכר שום דבר ממה שלומרים עמי בחלום.

Cf. G. Scholem, *Los sueños del sabataísta R. Mordecai Asquenazi* (en hebreo), Jerusalén 1938, pág. 17.

³⁸ *Shiveley ha-'Ari*; cf. Benayahu, *Sefer Toldot ha-'Ari*, págs. 231-232. Véase también Safrin, *Netiv Mizvotekha*, págs. 86-87.

³⁹ Véase *infra*, la visión de Safrin de la espalda de la *Shekhinah*.

⁴⁰ Cf. *Pesikta Rabbati*, ed. Friedmann, Viena 1880, fol. 130b; *Yalkut Shim'oni*, Jeremías, n.º 293.

⁴¹ La versión del *Yalkut Shim'oni* aquí es: «Desdicha a mí por tu causa, Madre Sión». Compárese *infra* el sueño de Vital, donde la expresión «madre, madre» aparece en un contexto similar.

⁴² *Sefer ha-Hezyonot*, ed. de A. Z. Aeshcoli, Jerusalén 1954, pág. 42:

שנת שכ"ו, ליל שבת ח' לסבת, אמרתי קרוש ואשב על השלחן לאכול והיו עיני זוללות רמעה נאנח ונעצב... וקשרו אתי בכשפים... גם כביתי על כסול עסק התורה בשתי שנים ההם... ומרוב ראנתי לא אכלתי כלל ואשכב במסתי על פני בוכת, עד שנרדמתי מרוב הבכיה ואחלום חלום נפלא.

⁴³ La atadura por brujería es un dispositivo bien conocido relacionado con la provocación de la impotencia sexual del esposo, como se ve claramente en nuestro contexto. Véase Saul Lieberman, *Griegos y helenismo en la Palestina judía* (en hebreo), Jerusalén 1962, págs. 83 y n. 124.

⁴⁴ Véase la nota a pie de página de Aeshcoli, *ibid.*, pág. 43, n. 67.

⁴⁵ He traducido aquí una versión combinada de esta parte de la visión, basada en la edición de Aeshcoli, pág. 44, y, especialmente, en una cita del *Sefer ha-Hezyonot* que se encuentra en R. Isaac Yehudah Yehiel Safrin de Komarno, *Netiv Mizvotekha*, pág. 87; la versión de R. Isaac dice:

וכן מה שמבואר בספר החזיונות למרן הרח"ו והנה אשה חשובה והיא יפה כשמש נצב לנגדי ותאמר: מה לך פה בני חיים כוכה ואני שמעתי רמעתך ובאתי לעזרתך ואקרא אל האשה אמי אמי עזרני (!) ואראה את השם יתברך יושב על כסא, עתיק יומין וקנו לבנה כשלג סהורר עד אין תכלית.

[«He aquí lo que está explicado en el libro de las visiones de nuestro maestro, R. Hayyim Vital: Una mujer importante y bella como el sol se yergue ante mí y dice: “¿Por qué lloras, Hayyim, hijo mío? He oído tu llanto y he venido a ayudarte”. Yo le decía a la mujer: “¡Madre, madre, ayúdame!” Y vi el Nombre, bendito sea, sentado sobre un trono, el Anciano de días, y su barba era blanca como la nieve, magnífica.»]

⁴⁶ Véase *supra*, n. 41

⁴⁷ Is 6, 1.

⁴⁸ Dn 7, 9.

⁴⁹ Scholem, *Sabbatai Ševi*, págs. 204-205. Compárese este pasaje con los pasajes citados *supra* de la literatura apocalíptica, donde las apariciones de ángeles preceden a los ayunos y los llantos —que aparentemente prescriben— y son entonces seguidos por la visión o revelación principal.

⁵⁰ Otra visión de la *Merkavah* se ofrece más adelante. Véase Scholem *Sabbatai Sevi*, pág. 206.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² D. Ben-Amos y J. R. Mintz, eds., *In Praise of the Ba'al Shem Tov*, Bloomington, Ind., y Londres 1972, págs. 53-54.

⁵³ Véase el prefacio del nieto de R. Elías a su comentario al *Sifra' de-Zeni'uta*, Vilna 1891:

סיפר לי הנאון הנרול מהר חיים נ"י אב"ד רוואלאוין כמה פעמים אירע שרא' פני רבו אא"ו הנאון וצ"ל והנה נהפך פניו לירקון ונפשו מרה לו, לחם לא אכל ושיני' בעיניו לא ראה יום או יומיים ובכה בכה רב, על אשר העלים ה' מארנו איוה סוד מסתרי התורה וכאשר נתגלה לו הרו מיד צהלו פניו ותארנה עיניו.

⁵⁴ Ed. de Naftalí ben Menahem, Jerusalén 1944, pág. 19. El editor ya ha señalado la afinidad entre el pasaje de *Megillat Setarim* y el de *Netiv Mizvotekha*, pág. 19, n. 53, pero fue equivocado por la práctica de Safrin de utilizar la tercera persona en algunos de sus libros, incluso cuando cuenta sus propias experiencias. Por eso ben Menahem interpretó que en esta última obra el pasaje se cita en relación con R. Levi Isaac de Berdichev, al que se menciona brevemente antes. Sin embargo, no hay ninguna razón sólida para aceptar esta suposición. En *Megillat Setarim*, el autor utiliza la primera persona a lo largo de todo el relato. Muchas colecciones de finales del siglo XIX de la hagiografía hasídica cuentan nuestra historia en nombre de R. Levi Isaac de Berdichev, aparentemente equivocados por la peculiar forma en que se le menciona en *Netiv Mizvotekha*; véase Buber, *Tales of the Hasidim, Early Masters*, pág. 204 [*Cuentos jasídicos: los primeros maestros*, trad. A. M. Kantor y L. Justo, Paidós, Barcelona 2004].

⁵⁵ Pág. 87. En esta versión, el autor utiliza la tercera persona; la he cambiado por la primera en estos pasajes que faltan en la versión de *Megillat Setarim*. En *Netiv Mizvotekha*, la fecha que se da corresponde al siglo XX.

⁵⁶ Véase sobre este concepto Norman Cohen, «Sekhinta Ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution», *Journal for the Study of Judaism* 13 (1982), págs. 147-159.

⁵⁷ Esta frase, lo mismo que el contexto, procede del *Zohar* III, 115b.

⁵⁸ La visión de una joven radiante se menciona también en la versión de Safrin del *Sefer ha-Hezyonot* citada *supra*. Sobre la «virgen de luz» como denominación de la *Shekhinah*, véase también Idel, «La actitud hacia el cristianismo en el *Sefer ha-Meshiv*» (en hebreo), *Zion* 46 (1981), págs. 89-90. Y en la visión de R. Asher Lemlein, sobre la que se puede consultar Efraín Kupfer, «Las visiones de R. Asher ben R. Meir Lemlein Reutlingen» (en hebreo), *Kovez 'al-Yad* 8 (18), Jerusalén 1976, págs. 402-403; compárese con pág. 398, donde una mujer vestida con ropas oscuras es objeto de su visión.

⁵⁹ La joven es mencionada sólo en *Megillat Setarim*, donde el autor utiliza la forma en primera persona; en *Netiv Mizvotekha*, escribió: «etc.».

⁶⁰ Sobre estos ornamentos, véase Liebes, «El Mesías del *Zoar*» (en hebreo), pág. 214, n. 33.

⁶¹ Compárese con la visión de R. Abraham Berukhim, *supra*.

⁶² Ex 33, 20.

⁶⁴ *Netiv Mizvotekh*, pág. 87. Compárese la visión de arrepentimiento y de llanto en R. Elimelekh de Lyzhansk, *No'am 'Elimelekh*, Jerusalén 1960, fol. 29b:

הכרה לחלק אלהי להתלבש בלבושים על גבי לבושים לסבול הצער הנדול על העבירה
וזהו סוד גלות השכינה ואח"כ כשאדם חוזר בתשובה ובוכה על עונותיו זה הוא שבוכה
על גלות השכינה, ועל ידי זה הוא משכר את הלבושים שהוכרה החלק האלהי להתלבש
בהם ותגלה כתיקונו כשמתקן עונו.

[«La parcela divina se ha visto obligada a ponerse vestiduras sobre vestiduras para experimentar un gran sufrimiento a causa de la transgresión. Y éste es el secreto del exilio de la *Shekhinah*, y después, cuando el hombre se arrepiente y llora por sus pecados, llora entonces el exilio de la *Shekhinah*, y gracias a eso rompe las vestiduras con que ha obligado a revestirse a la parcela divina, y ella se revela por la reparación que él ha operado reparando su pecado.»]

⁶⁵ Véase Werblowsky, *Karo*, págs. 109-111. Compárese también con la experiencia de Natán de Gaza analizada por Scholem, *Sabbatai Sevi*, págs. 217-218. Sobre la naturaleza extática de *Shavu'ot*, véase Liebes, «El Mesías del *Zohar*», págs. 208-215.

⁶⁶ *Netiv Mizvotekh*, págs. 18-21.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 86.

גילוי שכינה ע"י ואחרי הצער שמצערין אותו ומרניש בצער השכינה ומה שהנלוי
הוא כציור וכדמות, והו מחמת שהוא כנוף.

⁶⁸ Compárese con un relato pertinente de R. Isaac Safrin con ocasión de una visita hecha a su maestro, R. Abraham Joshua Heschel de Apt: «Una vez, yo estaba en su presencia y él hablaba con una viuda y comprendí que las palabras que él le dirigía eran de profunda sabiduría, relativas al exilio de la *Shekhinah*, que era como una viuda, y yo comencé a llorar y él también» (*Zohar Hai* II, 395a). Una versión ligeramente diferente es narrada por el primo de Safrin, R. Isaac Eisik de Zhidachov, que fue brevemente analizada por Erich Neumann, «Mystical Man», en *The Mystic Vision*, ed. de J. Campbell, Princeton, N. J., 1982, pág. 411. Podemos ver claramente cómo la propia mención del exilio de la *Shekhinah* era suficiente para desencadenar el llanto.

⁶⁹ Es importante señalar que, para Safrin, la experiencia de la visión de la *Shekhinah* sin ornamentos es más elevada que la de la *Shekhinah* con sus ornamentos. Compárese esta parábola con la de la doncella en *Zohar* II, 99a, e *infra*, cap. 9.

⁷⁰ La necesidad de participar en el exilio de la *Shekhinah* fue ya formulada en el *Zohar* y en la Cábala de Safed. Véase Bherakhah Zack, «La *Galut* de Israel y la *Galut* de la *Shekhinah* en el libro «*Or Yakar* de R. Moisés Cordovero» (en hebreo), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 1, n.º 4 (1982), págs. 176-178. Sin embargo, el llanto y la revelación visible de la *Shekhinah* parecen estar ausentes ahí. Safrin valoraba mucho esta práctica, como se deduce de *Nozer Hese*d, pág. 65.

⁷¹ *Heikhal ha-Berakhah* I, fol. 219c:

וכלל נשכר בוכה... פתאום יבוא הארון ויאיר לך מאורו... ומש נכראת בריה
חרשה ממש ממש.

Al final de la primera introducción a su *'Ozar Hayyim* y *Heikal ha-Berakhah*, R. Isaac Safrin confiesa que, después de un duro período, Dios hizo de él una nueva criatura:

מאיר עלי מאורו ומיוו... עד שנעשיתי ממש ממש בריה חדשה ואין לי שום הרגשה עוד משום ענין.

[«Hizo brillar para mí su luz y su irradiación (...) hasta que me convertí realmente en una nueva criatura y ya no sentí nada.»]

Por consiguiente, podemos aceptar que la primera cita puede reflejar una transformación mística personal, asociada con el llanto.

Sobre el llanto y la autohumillación a medianoche, véase el relato del vidente de Lublin, discípulo de R. Jacob Isaac ha-Levi Horowitz, en lo que concierne a su maestro, citado por Safrin en *Heikhal ha-Berakhah* II, fol. 276c, d. Es posible que la costumbre del llanto llegara a Safrin por mediación de su tío, R. Zevi Hirsch de Zhidachov, discípulo del visionario de Lublin. Sobre el llanto de este último, véase también 'Eser Meorot en Seferim Kedoshim mi-kol Talmidei ha-Besht, Brooklyn, N. Y., 1981, vol. 2, fol. 45a, 52a.

⁷¹ *Zohar Hai* II, 426ab.

⁷² Véase *supra*, n. 70 sobre la relación entre la luz divina y el llanto en la obra de Safrin, e *infra* en la cita del *Zohar Hai* II, 455d.

⁷³ Compárese con la petición de Moisés, entre lágrimas, para que el cielo y la tierra rueguen por él, a fin de que pueda escapar a la muerte. Cf., por ejemplo, *El sermón de la muerte de Moisés* en Eisenstein, 'Ozar ha-Midrashim, pág. 380. La misma frase vuelve a aparecer en la descripción de Safrin de su propia súplica en *Zohar Hai* II, fol. 456a.

⁷⁴ Compárese *infra* con la cita de *Zohar Hai* II, 455d.

⁷⁵ *Zohar Hai* II, 455d.

⁷⁶ Pr 18, 4. El valor numérico de esta parte del versículo es 629, que corresponde al año 1869, el momento en que Safrin completó la elaboración de la primera parte del *Zohar Hai*.

⁷⁷ Damesek 'Eli'ezer, Przemyslani 1902, vol. 1, fol. 5b-6a, Prefacio.

⁷⁸ El contenido del sueño fue analizado por R. Isaac Safrin, al que su hijo le pidió que interpretara su significado.

⁷⁹ A saber, R. Ibba, uno de los protagonistas del *Zohar*.

⁸⁰ 'Avot 6, 1. Se consideraba que estos secretos eran el *Ma'aseh Bereshit*, el *Ma'aseh Merkabah* y el *Sefer Yezirah*. Véase *Malazor Vitri*, ed. de S. Horwitz, Jerusalén 1963, pág. 555; y también Idel, «La idea de la Torá» (en hebreo), pág. 36, n. 38. Compárese con la afirmación de Safrin (*Megillat Setarim*, pág. 14), según el cual, por medio del estudio del Talmud se alcanza una experiencia de «gran luz» relacionada con la inhabitación de la *Shekhinah*.

⁸¹ *Midrash Tehilim* sobre Sal 105, 1; Idel, «La idea de la Torá», págs. 36-37, n. 39.

⁸² Véase n. 80 *supra*, donde Safrin, que empleaba una técnica mística anómica, afirmaba que obtuvo también una experiencia mística por medio de una técnica nómica. Como sabemos, el enunciado de 'Avot 6, 1 era la divisa del estudio místico de la Torá en el hasidismo.

⁸³ *Shabbat* 30a.

⁸⁴ Véase esencialmente el tema del «don de lágrimas»; cf. Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, Nueva York 1982, págs. 58-59 y, *supra*, n. 28, y algunos materiales mencionados por Margaret Smith, *The Way of the Mystics*, Nueva York 1978;

véase también George A. Maloney, *Inward Stillness*, Denville, N. J., 1975, págs. 105-120.

⁸⁵ Véase Smith, *The Way of the Mystics*, págs. 155-157, especialmente pág. 157; «Oh hermanos, ¿es que no lloraréis de deseo por Dios? ¿Acaso al que llora deseando a su Señor le será negada su visión?» Un grupo de ascetas sufíes recibía el nombre de *bakka'un*, los que lloran; véase *ibid.*, pág. 155; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N. C., 1978, pág. 31; y *supra*, n. 84.

⁸⁶ Compárese con mi análisis en cap. 6, sobre la preservación de concepciones judías activas en textos gnósticos y su revitalización en la Cábala medieval.

⁸⁷ M. Laski, *Ecstasy*, Nueva York 1968, págs. 168-170.

⁸⁸ Por consiguiente, tipos de ascensión mental como el de Buenaventura en el misticismo cristiano, o el ascenso de la intención mística —*kavvanah*— en el misticismo judío, quedan fuera del marco de este análisis. Estos tipos de ascensión son esencialmente un viaje espiritual de una de las facultades del alma, habitualmente la facultad racional, y más raramente la imaginación. El viaje neoplatónico introvertido del alma hacia lo divino que aloja en su seno es también diferente de la categoría que tratamos. Sobre la influencia de esta última concepción en el misticismo judío, véase Idel, «Tipos de actividades redentoras» (en hebreo), págs. 256-257, n. 20. Sobre la continuidad de la práctica del «ascenso del alma» desde la tradición de los *heikhalot* hasta R. Israel Ba'al Shem Tov, véase también el estudio de Tali Loewenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*.

⁸⁹ El ascenso escatológico del alma en el momento de la muerte está, pues, excluido de este análisis. Sobre este tema, véase Alexander Altmann, «The Ladder of Ascension», en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén 1967, págs. 1-29.

⁹⁰ Mencionaré aquí solamente dos estudios recientes que tratan del ascenso del alma: Allan Segal, «Heavenly Ascent in Hellenic Judaism, Early Christianity, and Their Environment», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Principat, vol. 23, 2, Berlín 1980, págs. 1333-1394, especialmente págs. 1388-1394, que contiene una bibliografía selecta; Ioan Petru Culianu, *Psychanodia, I — A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden 1983. Véase también las referencias en n. 91 *infra*.

⁹¹ Morton Smith, «Ascent to the Heavens and the Beginnings of Christianity», *Erasmijahrboek* 50 (1981), págs. 403-429; Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973, págs. 237-249; Smith, *Jesus the Magician*, Nueva York 1981, págs. 124-125.

⁹² «Ascents», pág. 415.

⁹³ *Ibid.*, págs. 426-428.

⁹⁴ 2 Co 12, 3. Sobre este texto, véase el artículo de Peter Schäfer, «New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism», *JJS* 35 (1984), págs. 19-35. Schäfer no está de acuerdo con la lectura de Smith ni de sus predecesores, que creían que las afirmaciones de Pablo estaban posiblemente relacionadas con el propio Jesús.

⁹⁵ Véase Scholem, *Jewish Gnosticism*, pág. 18; e Itamar Gruenwald, «Knowledge and Vision», *Israel Oriental Studies* 3 (1973), pág. 106, que indica la aparición de la expresión עולקא נפש en *Odas de Salomón*, 35, 7.

⁹⁶ *Genesis Rabbah* 14, 9, págs. 133-134. El ascenso nocturno del alma no tiene ningún carácter escatológico, ni designa una experiencia mística. En este contexto puede ser pertinente mencionar la afirmación de R. Shimeon bar Yohai:

“ראיתי בני עליה והן מועטין”

[«He visto a los que han subido, y son pocos»] (*Sukkah* 45a); lo que implica que la visión de bar Yohai del pequeño número de elegidos en el mundo superior era el resultado de un viaje místico. Sobre esta afirmación, véase A. Kaminka, «Die Mystischen Ideen des R. Simon b. Johai», *HUCA* 10 (1935), pág. 165 y los paralelos propuestos por el autor.

⁹⁷ «Heikhalot Rabbati», cap. XX, en Wertheimer, *Batey Midrashot* 1, págs. 97-99, Schäfer, *Synopse*, n.º 225-228. Sobre este pasaje véase Lawrence H. Schiffman, «The Recall of Rabbi Nehuniah ben Ha-Qanah from Ecstasy in *Heikhalot Rabbati*», *AJSReview* 1 (1976), págs. 269-281; Saul Lieberman en Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980, Apéndice, págs. 241 ss.

⁹⁸ *Heikhalot Rabbati*, *ibid.*

⁹⁹ Véase también una versión particular del análisis concerniente al estudio místico del *Ma'aseh Merkavah*, conservado en el *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas* de R. 'Azriel, pág. 40, donde R. 'Akiva se acerca a Ben Azzai y le dice: «He oído que te sientas y estudias, y que te rodean llamas. Yo [me] digo: "Has descendido a las cámaras del Carro"». La versión ordinaria de este enunciado en *Levítico Rabbah* 16, 4 y *Cantar de los cantares Rabbah* sobre § 1, 10 (pág. 42) dice: «Quizá te ocupas de las cámaras del Carro». Esta discrepancia es crucial; la primera versión afirma que, mientras que ben 'Azzai ha descendido (esto es, ascendido) al mundo celestial, el fuego rodeaba su cuerpo aquí abajo; según la segunda versión, el mero estudio de este tema esotérico era suficiente para provocar la aparición del fuego. Scholem, *CCCH*, pág. 197, n. 4, observa esta diferencia entre las versiones y deduce que la aparición del motivo del «descenso» es más tardía; aunque pueda ser efectivamente así, esto no puede ser confirmado. Si la versión de R. 'Azriel refleja una concepción más antigua, constituye un paralelo interesante a la descripción de R. Nehunya en los *Heikhalot Rabbati*. De forma significativa, R. 'Azriel interpreta que este texto se refiere al ascenso del pensamiento humano hasta las Sefirot superiores y su adhesión a ellas.

¹⁰⁰ 'Ozar ha-Geonim, ed. de Levin, sobre *Hagigah*, Jerusalén 1932, *Teshuvot*, págs. 14-15.

כי הרבה מן החכמים היו מוכרים כי מי שהוא חנון בכמה מדות זכורות ומבוארות כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום, יש לו דרכים לעשות שיטב בתענית ימים ידועים ומניח ראשו בין ברכי' ולוחש לארץ שירות ותשבחות הרבה שהן מפורשות וככן מצוץ בפנימיו ובחדריו כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה וצופה כאילו הוא נכנס מהיכל ולהיכל ורואה מה שיש בו. ויש שתי משניות שהתנאים שונים אותן בדבר זה, ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרת, ודבר זה מפורסם ידוע ועל אותן הצפיות שנה תנא זה ארבע נכנסו לפדרס, המשיל את ההיכלות הללו לפדרס והעלה להם השם הזה... כי הקב"ה... מראה אותן בפנימיות מראות היכליו ומעמד מלאכיו.

He seguido parcialmente la traducción de la primera mitad de la cita que ofrece Scholem, *Major Trends*, pág. 49.

¹⁰¹ Es decir, la postura de Elías; véase *supra*, § III.

¹⁰² La traducción de Scholem de este pasaje por «los interiores y las cámaras» (*Major Trends*, pág. 49) implica que la expresión se refiere a entidades exteriores, presumiblemente partes de los palacios. Sin embargo, esta lectura parece bastante problemática; la forma *ba-penimi uva-qedri* se refiere al sujeto de la frase, *maniah rosho*, por tanto al propio místico. Véase también Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*, pág. 5, que traduce de manera más satisfactoria por «él mira dentro de sí mismo». Sin embargo, su interpretación general (págs. 5-6) es errónea: R. Hai no se refiere a «una comunión mística con Dios», ni su pasaje «tiene el sello de la verdad, así como el apoyo de la autoridad incontestable del gaón». Véase mi opinión, *infra*, de que este pasaje es una nueva interpretación —o una interpretación errónea— de las prácticas de los místicos de los *heikhalot*. La interpretación espiritual de la visión de Hai de los antiguos místicos fue propuesta por primera vez por Adolph Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig 1852, Cuaderno II, págs. 15-16, n. 22, donde afirma que R. Hai fue influido por el misticismo sufi. El pasaje ha sido recientemente analizado por David Y. Halperin, «A New Edition of the Heikhalot Literature», *Journal of the American Oriental Society* 104, n.º 3 (1984), págs. 544, 547 y 550-551. Sin embargo, en la pág. 544, traduce nuestra expresión por «él así mira en las habitaciones y cámaras interiores», sin referencia a la forma posesiva de estas palabras; así la opinión de Halperin es que el pasaje de R. Hai refleja una ascensión celestial. Véase también Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven, Conn., 1980, págs. 3, 89 y 177.

¹⁰³ O «dos *mishnayot* enseñados por los *tannaim*».

¹⁰⁴ Véase la idea de Scholem, *Major Trends*, págs. 49-50, donde pretende que R. Hai Gaón describe una «ascensión mística». Halperin, «A New Edition», págs. 544, 551, acepta la interpretación de Scholem de este pasaje, aunque está en desacuerdo con su suposición de que reflejaría una idea que se encuentra en los *Heikhalot Zutarti*; niega la presencia de una referencia a un viaje celestial en este tratado y argumenta que R. Hai ha interpretado erróneamente la fuente antigua. En mi opinión, el Gaón interpretó equivocadamente las antiguas experiencias transformando una experiencia extática en una experiencia interiorizante.

¹⁰⁵ *'Anikh ha-Shalem*, ed. A. Kohut, 1, 14, s. v. *'avney shayish ahor*:

ולא שהן עולין למרום אלא בחדר לבן רואים וצופין כארם הרואה וצופה בעיניו דבר ברור ושומעין ואומרים בעין הסוכה ברוח הקודש, זה פי' ר' האי נאמן.

¹⁰⁶ *'Eyn ha-sikkali*; compárese con *Levítico Rabbah* I:

“נביאים שסוכים ברוח הקודש.”

[«Los profetas que están recubiertos por el espíritu santo.»]

¹⁰⁷ Véase Urbach, *'Arugat ha-Bosem*, 1, págs. 198, n. 2, y 199-200. Véase también en pág. 202 la expresión *hasekkel libam*, «el intelecto de su corazón»; véase también David Halperin, «Origen, Ezekiel's Merkavah, and the Ascension of Moses», *Church History* 50 (1981), págs. 263, 273-274. La presencia de las expresiones *cordis oculis* en Orígenes o *binat levavkhem* en los textos hebreos puede evidenciar una interpretación psicologista de la visión de la *Merkavah* en las antiguas fuentes judías; véase también Halperin, *Merkavah*, págs. 174-175.

¹⁰⁸ Véase Scholem, *Major Trends*, pág. 29, que se refiere a Macario el egipcio, que en

el siglo IV interpretaba la visión de Ezequiel como la visión del «secreto del alma». Véase también *supra*, n. 107.

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo, la afirmación de R. Hai Gaón de que el místico puede alcanzar visiones de los palacios y de los ángeles, ignorando intencionadamente la visión de Dios. Para la reacción de su padre al libro *Shi'ur Komah*, véase 'Ozar ha-Geonim, ed. B. Levin, *Hagigah teshuvot*, págs. 11-12. R. Sherira se niega a aceptar una concepción antropomórfica de la Divinidad.

¹¹⁰ Véanse también las reservas de R. Hai concernientes a las prácticas místicas y mágicas relacionadas con los nombres divinos: Levin, *ibid.*, págs. 16-24; y Colette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Âge*, Leiden 1862, págs. 33-35.

¹¹¹ Véase especialmente su idea (R. Hai, *ibid.*, pág. 15) de que las visiones interiores son acontecimientos milagrosos concedidos por Dios a los justos. Esta actitud es un intento obvio de desacreditar la eficacia de las técnicas místicas.

¹¹² Véase Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pág. 254 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, Paidós, Barcelona 2001]. De forma extraña, él consideraba que las técnicas de la literatura de los *heikhalot* degeneraron en una «simple literatura» (véase *Major Trends*, pág. 51), opinión curiosa a la luz de la existencia de relatos de ascensión del alma a lo largo del siglo XIX, como veremos más adelante.

¹¹³ *Ibid.*, págs. 254-255.

¹¹⁴ Véanse los suplementos de R. Abraham de Tortutiel al *Sefer ha-Kabbalah* de R. Abraham ben David, reimpresso en *Dos crónicas de la generación del exilio español* (en hebreo), introducción de A. David, Jerusalén 1979, pág. 28.

והר' מיכאל המלאך שעשה שאלות ועלתה נשמתו לשמים לשאול ספקותיו כי נסגר
בחדר שלשה ימים וצוה לבתלי יפתחו החרר. ויציצו אנשי ביתו בין השערים והנה הושלך
נפשו כאבן דומם. וישכב כן שלשה ימים מוסגר כמח מוסל על סמחו ולא זע ולא נה.
ולאחר שלשה ימים ויהי, ויקם על רגליו ויקראו אותו על ככה רבי מיכאל המלאך.

¹¹⁵ Véase Gershom Scholem, «Sobre la profecía de R. Ezra of Moncontour» (en hebreo), *Tarbiz* 2 (1931), pág. 244.

¹¹⁶ Este poema, que consta de tres versículos, fue impreso por Naftalí Fried, *Tarbiz* 2 (1931), pág. 514 (en hebreo).

¹¹⁷ Véase el comentario de R. Naftalí Zevi Hirsch Treve al *Siddur*, Thiengen, 1560, fol. 40, lb:

אל ברוך גדול רעה מוסר בא"כ במדרש ר' אליעזר קליר: כשרצה לייסר הפיוט
עלה לרקיע על ידי השם ושאל למיכאל היאך מלאכים משוררים והיאך שירתם מוסרת.
וא"ל בא"ב. והנהיג הוא ג"כ לעשות כל שבחיו בא"ב.

¹¹⁸ Sobre *Hagigah* 15b:

”עלו לרקיע על ידי שם”

¹¹⁹ *Shibbolei ha-Leket*, ed. Samuel K. Mirsky, Nueva York 1966, vol. 1, § 28, pág. 46, y *Mahzor Vitri*, ed. S. Hurwitz, Nuremberg 1923, pág. 364. Compárese también con *Shibbolei ha-Leket*, pág. 176.

¹²⁰ Impreso en Daniel Goldschmidt, *Mahzor to Rosh ha-Shanah*, Jerusalén 1970, pág. 216. El contenido de este poema está, de forma significativa, estrechamente relacionado con la visión de Ezequiel.

¹²¹ Véase Urbach, «Las tradiciones acerca del misticismo de la Merkavah» (en hebreo), págs. 4-10.

¹²² R. Moshe de Taku, *Ketav Tammin*, en 'Ozar Nehmad IV (1863), pág. 85.

¹²³ Benayahu, *Sefer Toldot ha-'Ari*, pág. 155. Compárese también con n. 36, *supra*, donde el ascenso espiritual es alcanzado por el llanto intencionado.

¹²⁴ *Ibid.*, págs. 154-155.

¹²⁵ *Baddei ha-'Aron*, Ms. Paris, BN 840, fol. 45a:

כי הם חייו לעלות מישיבה תחתונה לישיבה עליונה להתפרנס מזיו השכינה ולא יחוש על בניו ובני ביתו מרוב דביקותו.

¹²⁶ En una sentencia anterior, R. Shem Tov habla de la adhesión a «un esplendor propio y puro»: *ibid.*, fol. 45a:

“וירבק בזיו הוך והמהור”.

¹²⁷ *Ibid.*, fol. 45a, 45b-46a; véase Idel, «*Hitbodedut* como concentración», § vi. Véase también n. 77, donde yo señalaba la semejanza de esta percepción interior de la *Merkavah* con la interpretación de R. Hai analizada *supra*.

¹²⁸ Véase Idel, «Salomón Molkho como mago» (en hebreo), págs. 204-205, especialmente n. 78. Véase también *infra*, cap. 9, § II (3), para mi análisis del intérprete pneumático.

¹²⁹ *Sefer ha-Hezyonot*, pág. 112:

... שיום אחד נתעלפתי עילוף גדול, כמו שעה אחת וכאו אנשים וקנים לאין קץ ונשים רבות לראות אותי ותמלא (!) הבית לגמרי. והיו מצמצרים כולם עלי. ואחר כך הוסר העילוף ופתחתני עיני ואמרתי להם: רעו כי עתה עלתה נפשי ער כסא הכבוד וחזרו ושלחו את נפשי בעולם הזה, כרי שאדרוש לכם ואדריך אתכם בתשובה וכענייני צדקה.

Sobre el «ascenso puramente imaginativo» del alma a su raíz en *Sha'arey Kedushah* de Vital, véase Werblowsky, *Karo*, págs. 69-75.

¹³⁰ Podemos suponer la existencia de una cierta relación entre la situación descrita aquí y la sentencia midráshica de que la grandeza del arrepentimiento es lo que alcanza el Trono de la Gloria. Véase *Pesikta Rabbati* y Victor Aptowitzer, «Untersuchungen zur Gatonäischen Literatur», *HUCA*, 8-9 (1931), pág. 397.

¹³¹ Véase *supra*, § I, para la cita del *Sefer ha-Hezyonot*, págs. 42 ss. Para otro análisis interesante del ascenso del alma, véase *ibid.*, págs. 47-49; el significado preciso, sin embargo, se nos escapa.

¹³² Véase *Shivehey ha-Besht*, ed. J. Mondshine, págs. 235-236, versión de Koretz.

¹³³ La columna que une el Paraíso inferior con otros niveles de la realidad es bien conocida por las antiguas fuentes cabalísticas; véase, por ejemplo, *Seder Gan 'Eden* en Eisenstein, 'Ozar ha-Midrashim, págs. 85-86. El motivo del pilar escalado por los chamanes o por las almas de los muertos aparece en diversas tradiciones. Según la leyenda, el último tema tratado por el Besht fue el pilar de las almas; véase Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters*, pág. 84.

¹³⁴ Aparentemente Ahijah el Silonita; sobre este profeta como mentor místico, véase Liebes, «El Mesías del Zohar» (en hebreo), pág. 113, n. 114.

¹³⁵ Sobre esta cuestión, véase Scholem, *Explicaciones e implicaciones*, págs. 309-310; Liebes, «El Mesías del Zohar», págs. 113-114.

¹³⁶ *Shivehey ha-Besht*, ed. Mondshine, pág. 235; véase también R. Isaac Safrin, *Zohar Hai* III, fol. 76b.

¹³⁷ Las prácticas extáticas en las que el alma deja el cuerpo por varias horas durante las que se experimentan sueños oraculares eran conocidas en los Cárpatos moldavos; véase Mircea Eliade, *Zalmoxis: The Vanishing God*, Chicago y Londres 1970, págs. 191-194.

¹³⁸ *Ibid.*, pág. 237.

¹³⁹ Véanse los textos reunidos por Mondshine, *Shivehey ha-Besht*, pág. 251 y n. 45.

¹⁴⁰ Véase *Mayyim Rabbim*, Brooklyn, N. Y., 1979, pág. 140:

ר' יחיאל מיכאל ולאמשוב הי' ישן לא' משני פנים... או בעת אשר רצונו הי' לעלות לרקיע

Compárese también con las descripciones contemporáneas de R. Elías de Vilna en el prólogo de R. Hayyim de Volozhin al comentario del *Sifra' de-Zeni'uta* de R. Elías, Vilna 1891, donde se describe al maestro como receptor de un secreto por medio del ascenso del alma, aunque no considera este método de orden muy elevado.

¹⁴¹ *Nozer Hessed*, pág. 131.

¹⁴² Véase *Heikhal ha-Berakhah*, vol. I, fol. 31a.

¹⁴³ *Zohar Hai* III, fol. 129d:

שהיה הגוף מוטל במעם חיות בענן כמו שעושין כל בעלי עליות נשמה סרן הריב"ש וכיצא. והרי הגוף מוטל כאבן אבל אינו אלא שעה קטנה ושתי שעות ולא יותר. וגוף של משה רבינו מונח ארבעים יום וחור בתוכו אחרי ארבעים יום.

¹⁴⁴ Cf. Ex 24, 18. Compárese con la concepción luriánica de la ascensión de Moisés aportada por Scholem, *Sabbatai Sevi*, pág. 53.

¹⁴⁵ Véase la alegorización que hace Filón de Moisés como el alma que asciende al cielo; véase A. Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism...», pág. 1358.

¹⁴⁶ *Megillat Setarim*, págs. 15-16:

וייחרתי יחוד והתקשרתי בנפש מרן האלקי האר"י ומחברביקות הזו נפלה עלי חרדמה וראיתי כמה נשמות עד שנפל עלי אימה ופחד ורעש כדרכי, והנראה מהם מעניין שאעלה לנרולה. ועליתי עוד וראיתי את ר' יהושע-העשיל... והקיצותי.

¹⁴⁷ Compárese con otro sueño de R. Isaac Safrin, *Megillat Setarim*, pág. 23, donde aprende, con ocasión de un cierto acontecimiento, que «se elevaría a la grandeza, a la satisfacción y a la alegría».

¹⁴⁸ Ésta es la fecha de esta experiencia.

¹⁴⁹ Sobre las relaciones entre ben 'Atar y los hasidim, véase Dan Manor, «Rabbi Haim ben 'Atar en los escritos hasídicos» (en hebreo), *Pe'anim* 20 (1984), págs. 88-110. Manor no menciona ni la epístola del Besht mencionada *supra* ni la cuestión del ascenso del alma en ben 'Atar.

¹⁵⁰ Véase M. Idel, «Sobre la metamorfosis de una antigua técnica de visión profética en la Edad Media» (en hebreo), *Sinai* 86 (1980), págs. 1-7.

¹⁵¹ Irénée Hausherr, «La Méthode d'oraison hésychaste», *Orientalia Christiana* 9 (1927), págs. 68-69.

¹⁵² G. C. Anawati y L. Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*, París 1976, págs. 187-234.

¹⁵³ Véase, por ejemplo, Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton, N. J.,

1971, págs. 200 ss., esp. págs. 216-219, donde se ponen de manifiesto las semejanzas entre el *dhikr* sufi y fenómenos hindúes paralelos.

¹⁵⁴ D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, París 1943, 2, págs. 141-151, y *passim* [*Ensayos sobre budismo zen*, trad. H. V. Morel, Kier, Buenos Aires 1973].

¹⁵⁵ Véase, por ejemplo, Eliade, *Yoga*, págs. 47-52.

¹⁵⁶ Véase Anawati y Gardet, *Mystique musulmane*, págs. 189-190.

¹⁵⁷ Para una descripción detallada de estos componentes de las técnicas místicas de la Cábala, véase Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. I.

¹⁵⁸ Sobre la influencia de la teología asquenazí en la Cábala española, véase Joseph Dan, «Las vicisitudes del esoterismo del hasidismo alemán» (en hebreo), en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén 1967, págs. 91-99. Dan, sin embargo, no analiza la influencia de la técnica mística de R. Eleazar.

¹⁵⁹ Véase, por ejemplo, «Ve-Zot li-Yihudah», en Jellinek, *Auswahl*, pág. 25.

¹⁶⁰ Véase Matt, *The Book of the Mirrors*, pág. 1.

¹⁶¹ Véase la cita del *Sefer ha-Hokhmah* de R. Eleazar en n. 167, *infra*.

¹⁶² Véase Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. I.

¹⁶³ Véase *supra*, § II.

¹⁶⁴ Sobre este tratado, véase Dan, *Teología esotérica* (en hebreo), págs. 143 ss.

¹⁶⁵ Ms. Cambridge, Add. 643, fol. 19a; Ms. Oxford 1574, fol. 34b; Ms. Vaticano 431, fol. 39a:

אבל הוא מזכיר שמות הקדושים או שמות המלאכים כרי להראות לו רצונו או להוריעו
רבר סתר, ואז רוח הקודש נגלה עליו והבשר ... נפעמת ... מעוז רוח הקדש.

¹⁶⁶ 'Ozar Nehmad III (1860), pág. 84:

חסרי דעת, המינים. לעשות עצמם נביאים, מרגילים עצמם בהזכרת שמות הקדושים
ופעמים יכוונו בקריאתן והנשמה מתבהלת ... כשמתלק ממנו כח השם שהזכיר, חוזר
לכמות שהיה ברעת מבוהלת.

Véase también Scholem, *Major Trends*, págs. 102-103.

¹⁶⁷ *Sefer ha-Hokhmah*, Ms. Oxford 1812, fol. 55b:

“ומן הדין לא היה לכתוב הכל ולא לנקבו בו פן ישתמשו חסרי הרעת”.

Sobre este tratado, véase Joseph Dan, «The Ashkenazi Hasidic *Gates of Wisdom*», en *Hommage à Georges Vajda*, ed. de G. Nahon y C. Touati, Lovaina 1980, págs. 183-189; Dan, *Teología esotérica*, págs. 44-57.

¹⁶⁸ *Ibid.*, fol. 55b:

“נגלה לנו קצת ענייני עתידות ורוחו”, במרות על פי הזכרות עומקי השמות לידע
רוח החכמות.

¹⁶⁹ “מידות” el significado es incierto.

¹⁷⁰ La expresión “עומקי השמות” evoca otras expresiones que aparecen en las obras de Abraham Abulafia referidas a la vía cabalística más elevada. Véase Idel, «Maimonides and Kabbalah», nn. 83, 84, 93, 99, y la expresión de Gikatilla, n. 105.

¹⁷¹ Compárese también con la descripción de R. Eleazar de la transmisión del Tetragrámaton a un discípulo, que parece reflejar una práctica que, aunque antigua, está todavía vigente. Cf. Dan, *Teología esotérica*, págs. 74-76; la afirmación de Dan (pág. 75) de que la ceremonia de la transmisión del nombre tiene solamente connotaciones teológicas y no

¹⁸⁵ Para detalles adicionales, véase Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. 1.

¹⁸⁶ 'Or ha-Sekhel, Ms. Vaticano 233, fol. 97b, Ms. Fulda 4, fol. 32b:

ומפני שיש בהזכרה ענינים גדולים, ואם לא יזהר בה אדם מאד יסתכן בהם, הסתירה הראשונים ואמנם עתה כזמן הזה כבר נתגלה הנסתר מפני שהגיעה השכחה אל התכלית האחרונה וסוף השכחה הוא ראש ההזכרה.

¹⁸⁷ Véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*».

¹⁸⁸ Idel, «Abraham Abulafia», págs. 54-55, n. 161.

¹⁸⁹ Véase Gershom Scholem, «Capítulos del *Sefer Sullam ha-'Aliyah* de R. Yehudah Albotini» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 22 (1945), pág. 168; David Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, Nueva York 1982, 2, págs. 65-66.

¹⁹⁰ *Pardes Rimmonim*, fol. 97a-b.

¹⁹¹ Cordovero no menciona el nombre de Abulafia porque, en el período en que redactó *Pardes Rimmonim*, lo confundía con una obra de Gikatilla, *Sha'ar ha-Nikkud*. Sin embargo, en otra obra más tardía, se refiere correctamente tanto al autor como al libro.

¹⁹² Véase *supra*, n. 176.

¹⁹³ Véase M. Idel, «Observaciones sobre R. Abraham Abulafia y R. Moisés Cordovero» (en hebreo), *Da'at* 15 (1985), págs. 117-120.

¹⁹⁴ *Pardes Rimmonim*, fol. 97b:

”ורביו רבי קבלה מפה אל פה או רברי מניד”

¹⁹⁵ Véase Idel, «Observaciones», pág. 120.

¹⁹⁶ *Pardes Rimmonim*, fol. 97a:

וכשנאה דעתך להרבך ברעתו הנותנת כך דעת, צריכה דעתך להסיר מעליה כל הרעות חזרות וזולת דעתו המשותפת בינך ובינו.

¹⁹⁷ *Ibid.*, fol. 97b:

”ומושך כח העליון להרבך בך”

¹⁹⁸ Véase *supra*, cap. 3.

¹⁹⁹ Para más detalles sobre este tema, véase Idel, «Perceptions of Kabbalah» e *infra*, cap. 7.

²⁰⁰ El uso de las técnicas combinatorias del *Sefer Yezirah* para fines místicos es un tema muy interesante, que no puede ser abordado aquí. Por el momento, véase Nicolas Sed, «Le *Sefer Ha-Razim* et la méthode de “combinaison des lettres”», *REJ* 130 (1971), págs. 295-303.

²⁰¹ Véase Idel, «Egidio de Viterbo y los libros de R. Abraham Abulafia» (en hebreo), *Italia* 2, n^o 1-2 (1981), pág. 48.

²⁰² Véase Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. III.

²⁰³ Cf. *ibid.*

²⁰⁴ Véase sobre este tema Gershom Scholem, «The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah», en *Studies in Jewish Thought*, ed. de Alfred Jospe, Detroit 1981, págs. 162-180.

²⁰⁵ Véase Scholem, *Les Origines de la Kabbalah*, págs. 316-319, 437-446.

²⁰⁶ Véase Gottlieb, *Estudios* (en hebreo), págs. 38-55.

²⁰⁷ Véase *supra*, cap. 3, sobre la posibilidad de que un cierto texto gerundense mencione la interiorización de las diez Sefirot y su unificación.

²⁰⁸ Véase sobre este tema, Arthur J. Deikman, «Deautomatization and the Mystic Experience», en *Altered States of Consciousness*, ed. de C. Tart, Nueva York 1972, págs. 25-46.

²⁰⁹ Algunos de los detalles históricos concernientes a este tema fueron tratados en Idel, «Kabbalistic Prayer and Colours».

²¹⁰ Sobre el problema del color en el misticismo judío, véase Gershom Scholem, «Colours and Their Symbolism in Jewish Tradition and Mysticism», *Diogenes* 108 (1979), págs. 84-111; 109 (1980), págs. 64-77. Scholem, a pesar de sus largos análisis sobre el color, no se refiere nunca a su visualización en el contexto de la oración cabalística.

²¹¹ Espero tratar esta atribución en un estudio independiente, en el que se incluirán comentarios cabalísticos sobre este pequeño tratado.

²¹² Véase Scholem, «The Concept of Kavvanah», págs. 171-174.

²¹³ Este tratado atribuido a R. 'Azriel trata exclusivamente de luces relacionadas con la oración, no con los colores; cabalistas posteriores han interpretado estas luces como colores.

²¹⁴ Ms. Cambridge, Add. 505, fol. 8a:

אמ"ר רוד: אין לנו רשות לצייר ה' ספירות אלא כראשי פריקים הבאים לידך כנו
מן אברהם לחם וכנון חונן הרעת לחפ'. לכן תצייר לעולם באותו צבע של ראשי
פריקים, שהוא החשמל של הספירה, כי החשמל הוא מלכוש הספירה בעצמה סביב
סביב ואח"כ תמשיך השפע בציוור מעומק הנהר אל העולמות עד אלינו וזהו הנכון
המקובל מפה אל פה.

²¹⁵ La identificación de este R. David con R. David ben Yehudah he-Hasid ha sido demostrada en Idel, «Kabbalistic Prayers and Colours».

²¹⁶ Las expresiones hebreas proceden de la oración *Anidah*, y constituyen la fuerte evidencia de que la visualización está relacionada con la oración. La continuación de nuestra cita menciona la *kavvanah* de la oración.

²¹⁷ *Hasmal* y *Malbush* son numéricamente equivalentes: 378.

²¹⁸ Véase Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana», pág. 58, n. 217, y el comentario de Yosef Asquenazi sobre el *Sefer Yezirah*, fol. 27a y *passim*.

²¹⁹ Para más detalles sobre este proceso, véase cap. 8, *infra*.

²²⁰ Sobre este cabalista, véase el prólogo de Moshe Hallamish a *Comentario cabalístico*, págs. 11-27; Georges Vajda, «Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie: la polémique anti-intellectualiste de Yosef ben Shalom Ashkenazi de Catalogne», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 23 (1956), págs. 45-144.

²²¹ Véase Gershom Scholem, «El verdadero autor del *Comentario sobre el Sefer Yezirah* atribuido a R. Abraham ben David y sus obras» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 4 (1927-1928), págs. 294-295.

²²² Hallamish, *Comentario cabalístico*, pág. 223:

וכבר כתבו חכמי הפילוסופים בענין הנבואה אמרו דבר וזה לשונם: אינו רחוק שימצא
איש מן האנשים שיתדמו לו ענינים בהקצין כערך שיתרמה לחולם בחלומן, וכל זה
בכטול ההרנשוט והוא עומד בהקצין, אחרי שאותיות השם המפורש לנגד עיניו במראות
הצוכאות. פעמים ישמע קול ורוח ודבר ורעם ורעש בכל כלי חוש השמע, וכן יראה
ברמיונו בכל כלי הראות וכן יריח בכל כלי הריח וכן יטעם בכל כלי הטעם וכן ימשש
בכל כלי המישוש וכן יחלך ויפרח וכל זה בעוד שאותיות הקרש לנגד עיניו וצבעיו
מלובשים בו וזה תרומת הנבואה.

²²¹ Esto parece sugerir la técnica de contemplar las letras del nombre divino —una práctica para ser analizada de forma detallada en otra parte— en relación con Sal 16, 8. Véase también *infra*, n. 244.

²²² La expresión hebrea es la fórmula bíblica “מראות הצובאות”; sin embargo, se puede demostrar que “מראות” es entendido aquí como «color», significado medieval habitual de este término. El propio R. Yosef escribe en su *Comentario sobre el Sefer Yezirah*, fol. 27a:

“מראהו ר”ל צבעיהן”

[«Su aspecto (*mar’ehen*), es decir, su color.»] “צובאות” parece paralelo a *infra* “מלוכשים”, y evidentemente significa la presencia de los colores alrededor del nombre divino. Véase también *infra*, n. 227.

²²³ Cf. *Sefer Yezirah* 1, 9.

²²⁴ “וִיפְרוּחַ”, literalmente «volará».

²²⁵ “מלוכשים כו”; compárese el texto de R. David, previamente citado, donde los colores rodean a las Sefirot; aquí cubren a las letras del nombre divino.

²²⁶ *Génesis Rabbah* 17, 5, pág. 156.

²²⁷ Véase R. Yosef Asquenazí, *Comentario sobre el Sefer Yezirah*, fol. 9d, 18b, 30b, etc.

²²⁸ *Ibid.*, fol. 27a:

נשנא הנביא או המיחד להסתכל באורות הקדושות האלו ידע כי פעמים ינוצצו אליו ער שידמה לו כאלו הוא המראה הבזק ומיר יתעלמו ועוד יתנוצצו ועוד יתעלמו.

Compárese también con cap. 6, *infra*, n. 230.

²²⁹ Ms. Paris, Rabbinic Seminary, 108, fol. 95a:

ה' בנקוד דברך: תצייר במחשבתך אותיות ידוד המיוחד לפני עיניך בגלגל צבע אדום כאש ומחשבתך פועלת הרבה מפי הרב תנחום.

²³⁰ La vocalización de la palabra “דברך” en Sal 119, 89 fue a veces entendida como una de las formas en que se pronunciaba el Tetragrámaton; véase, por ejemplo, un antiguo fragmento cabalístico preservado en Ms. Oxford 2240, fol. 248b.

²³¹ El verbo “צייר” que aparece aquí es el mismo verbo que aparece en el texto de R. David antes mencionado.

²³² Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 4a. Este círculo debería ser comparado con los círculos de R. Yosef Asquenazí y los análisis que lo acompañan en su *Comentario sobre el Sefer Yezirah*, fol. 18ab, lo que espero hacer en otro lugar.

²³³ Idel, «Material cabalístico», págs. 193–197.

²³⁴ Véase M. Idel, «De nuevo sobre R. David ben Yehudah he-Hasid y R. Isaac Luria» (en hebreo), *Da'at* 7 (1981), págs. 69–71. La concepción de *Ze'ir Anpin* como una entidad que incluye las Sefirot desde *Hokhmah* hacia abajo fue adoptada por R. Moisés Cordovero.

²³⁵ Para estas características del mándala, véase Giuseppe Tucci, *The Theory and Practice of the Mandala*, Londres 1961, pág. vii [*Teoría y práctica del mandala*, trad. E. Carratalá, Barral, Barcelona 1974].

²³⁶ Ms. New York, JTS 2430, fol. 81a:

ולא יחנה מלת ישראל ער שיצייר השם המפורש שהוא ידוד בניקודו וכצבעו וגם יצייר כאלו מקיפו האות האחרוני של השם, שהיא ההא, כמו גלגל השמים שהוא מקיף כל העולם הן מלמעלה והן מלמטה.

²³⁹ *Ibid.*:

“ידוד לכינה בצבע ירוקה כמראה הקשת השם כולו.”

²⁴⁰ Una expresión idéntica aparece varias veces en otros textos sobre la visualización en el momento de la oración, siempre como símbolo de la tercera Sefirá.

²⁴¹ Sobre los *Responsa* cabalísticos, de los que cito el *Responsum* sobre la oración, véase G. Scholem, «The Responsa Attributed to R. Yosef Gitakilla», en *Jacob Freimann Festschrift*, Berlín 1937, págs. 163-170. Extrañamente, Scholem decidió no publicar el *Responsum* sobre la oración, aunque todos los demás *Responsa*, que eran ciertamente menos interesantes, han sido impresos. Aunque Scholem indicó que pretendía imprimirlo en otro lugar, no es ni siquiera mencionado en su monografía sobre los colores (n. 210, *supra*). Tengo intención de imprimir este *Responsum* a partir de varios manuscritos en mi trabajo sobre la mística de los colores.

²⁴² Ms. New York, JTS 255, fol. 60a:

בשעה שזוכר ומוציא מפיו דבר שמורה על הכתר יכוין ויצייר שם ידוד בין עיניו בזה הניקוד שהוא נקוד כולו קמץ בציור לכן מאוד כשלג ויכוין שהאותיות הם מתנועעים ופורחים באויר והסוד כולו רמוז בזה הפסוק “שיתי ה’ לנגרי תמיד.”

²⁴³ En el diagrama se dice que el color de *Keter* es «blanco como la nieve». Véase también *infra*, en el texto citado de *Sha’arey Kedushah* de R. Hayyim Vital, n. 253.

²⁴⁴ Sal 16, 8; véase *supra*, n. 223.

²⁴⁵ Véase también Ms. New York, JTS 255, fol. 59b:

“רע שהאותיות של התורה הם אותיות חיים ומתנועעים ופורחים באויר עד המרכבה העליונה.”

[«Debes saber que las letras de la Torá son letras vivas y móviles, que vuelan por los aires hasta la *Merkavah* de arriba.»]

²⁴⁶ Ms. Milano-Ambrosiana, 62, fol. 4:

“כל אלו הרמזים צריכין קבלה מפה אל פה”

²⁴⁷ Ms. New York, JTS 255, fol. 60a:

“רעו לכם שזו הקבלה המסורה לכם, שאנו כותבי’ אותה, אסור לגלותה ולמסור אותה לכל אדם אלא ליראי ה’ ולחושבי שמו ית’ החרדים על דברו.”

²⁴⁸ Mal 3, 16.

²⁴⁹ Is 66, 2.

²⁵⁰ Idel, «Kabbalistic Prayer and Colours».

²⁵¹ Idel, «Material cabalístico», págs. 169, 201-206.

²⁵² Este manuscrito será publicado y analizado en mi futura monografía sobre los colores.

²⁵³ Pórtico XXXII, cap. 2:

ומה טוב ומה נעים אם רצה לצייר הויות האלה בנונם כי אז וראיי תפלתו מועילה יותר ויותר וכתנאי שיהיה בכוונתו שאין בעולם הזה דבר שיוכל להמשיך פעולות המרה ההיא אלא בנוון ידוע שהוא פלוני. ומפני שרבו הנוונים אלינו בשער הנוונים לא נבאר הנה הנוונים, אלא כאשר ירצה לכוין הנה השער ההוא לפני המעיין.

²⁵⁴ Ms. British Library, Margoliouth 749, fol. 16a:

ויצייר שעל רקיע ערבות יש יריעה אחת לבנה גדולה מאד בה מצוייר בציור לכן כשלג הויה בכתב אשורית בנוון ידוע.

²⁵⁵ Véase *supra*, n. 243.

²⁵⁶ Ms. British Library, 749, fol. 14b, 18a.

²⁵⁷ Véase Idel, «El mundo de la imaginación y la *Collectanea* de R. Natán» (en hebreo), págs. 165-167.

²⁵⁸ Véase Idel, «*Hitbodedut* como concentración», págs. 46-50.

Capítulo 6

¹ Sobre el conjunto del problema, véase John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985, con una amplia bibliografía.

² Véase Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, pág. 486.

³ Véase Paul Tillich, «The Religious Symbol», en *Symbolism in Religion and Literature*, ed. de Rollo May, Nueva York 1960, págs. 84-85; Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1964, págs. 16-17 [*La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, FCE, Madrid 1993]; Michael Fishbane, «Israel and the "Mothers"», en *The Other Side of God*, ed. de Peter Berger, Nueva York 1981, págs. 28-47, e *infra*, cap. 7, final del § II.

⁴ Day, *God's Conflict*, pág. 187; véase también Tillich, «The Religious Symbol», págs. 84-85.

⁵ *Hagigah* 2, 1 (*The Talmud*, 8, 59).

⁶ La prohibición se refiere a temas extramundanos; así, «lo que está antes» se refiere a acontecimientos precosmogónicos. Curiosamente, la misma secuencia de la Mishná indica que «a quien no piensa en el honor de su Señor, más le valdría no haber venido al mundo». ¿Está ligada esta advertencia a la especulación sobre los procesos teogónicos que puede tener como repercusión el desprecio del honor de Dios? Para la interpretación talmúdica, véase *Hagigah* 16a.

⁷ *Pesahim* 54a, *Pirkey de-Rabbi Eliezer*, cap. III.

⁸ Véase Urbach, *The Sages*, págs. 198-200.

⁹ *Hagigah* 12a. Curiosamente, esta lista de cosas creadoras se introduce en un tratado del siglo XIII mediante la frase «diez atributos» (*be-Y' middot*); cf. R. Benjamín ben Abraham min ha-'Anavim, *Penush Alfabetin*, ed. de M. H. Schmelzer, en H. Z. Dimitrovsky, *Texts and Studies: Analecta Judaica*, Nueva York 1977, 1, pág. 225.

¹⁰ Véase Scholem, *Major Trends*, pág. 74 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996]; Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 92-93 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001]; Scholem considera estas diez cosas como huellas de «especulaciones gnósticas y relacionadas con un pensamiento semimitológico». Scholem no especifica por qué estos motivos deben ser considerados gnósticos, y me pregunto si existe alguna prueba sólida que sostenga esta afirmación; sobre este punto, véase Urbach, *The Sages*, págs. 196-197.

¹¹ *Refutation of All Heresies*, libro VIII, cap. 5, en *Ante-Nicene Christian Library*, Edimburgo 1968, 6, pág. 320.

¹² La expresión «el punto de la iota» parece reflejar la expresión judía «punto de la yod»; véase *Menahot* 34a. La autoridad que utiliza esta frase, Rav, aduce la siguiente afir-

mación en otro análisis en relación con R. 'Akiva: «Después de varias generaciones, vendrá un hombre cuyo nombre es R. 'Akiva ben Yosef, que está destinado a comentar cada punto [de las letras] [extrayendo] montones de *halakhot*» (*Menahot* 29b). Según mi interpretación de los «puntos», éstos se refieren a los secretos divinos, como hace el punto de la iota en Monoismo; véase Idel, «La idea de la Torá» (en hebreo), págs. 45-46; Moses Gaster, *The Titled Bible*, Londres 1929, págs. 15, 30-31. Véase también Carl-G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Princeton, N. J., 1980, pág. 44, n. 26 [Obra completa 14: *Mysterium coniunctionis. Investigaciones sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia*, trad. J. Rivera del Rosal y J. Navarro, Trotta, Madrid 2002], que indica la semejanza entre la interpretación gnóstica y cabalística del punto de la iota.

¹³ La descripción de seres superiores, como los ángeles, que poseen innumerables ojos, es conocida en fuentes judías; véase *'Avodah Zarah* 2b.

¹⁴ Ms. Jerusalem, 4º 19, fol. 195a:

וזה האדם קרמון נרמו בקוצו של יוד משם הויה, כי הוא בחינת כתר של כללות כל העולמות

Véase también Vital, *'Ez Hayyim*, I, III, fol. 1

“וזה האדם נרמו בקוצו של יוד”

¹⁵ Para *yod* como *Keter*, véase, por ejemplo, el *Comentario sobre el Ma'arekhet ha-'Elohut* de R. Reuven Zarfati, publicado como *Paz en Ma'arekhet ha-'Elohut*, fol. 49b; o *Sefer ha-Shem*, publicado en *Heikhal ha-Shem*, Venecia 1601, fol. 7a. La interpretación del punto de la *yod* como *Keter* es muy frecuente de la literatura cabalística.

¹⁶ Véase, por ejemplo, R. Moisés de Burgos en Scholem, «Investigación en la Kabbalah de R. Isaac ben Jacob Hacohe» (en hebreo), *Tarbiz* 5 (1934), pág. 188; Liebes, *Sections of the Zohar Lexicon*, pág. 39, n. 59.

¹⁷ *Refutation of All Heresies* VIII, 6, pág. 318: «La mónada [que es] el único punto, es por lo tanto, dice, también una década».

¹⁸ Véase Idel, «La imagen del hombre por encima de las Sefirot» (en hebreo), *passim*.

¹⁹ *Refutation of All Heresies* VIII, 7, pág. 320.

²⁰ *Ibid.*, pág. 320.

²¹ *Pesikta Rabbati*, ed. Meir Friedman, Tel Aviv 1963, fol. 608a-b; *Midrash Tadshe*, en Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim*, págs. 147-148, 155; Urbach, *'Anigat ha-Bosem* I, pág. 219, n. 10.

²² *Refutation of All Heresies* VIII, 6, pág. 319: «Y él [el punto] comprende en sí mismo todas las cosas que el hombre también posee, el Padre del Hijo del Hombre». Por ello el punto, que es el Hijo, contiene todo lo que se encuentra en su fuente, que es también la fuente de su naturaleza decádica.

²³ *A Coptic Gnostic Treatise*, ed. de C. A. Baynes, Cambridge 1933, pág. 17.

²⁴ *Ibid.*, pág. 18.

²⁵ Véase Scholem, *Major Trends*, pág. 365, n. 89; Idel, «La imagen del hombre por encima de las Sefirot», págs. 46-47.

²⁶ Col 1, 15-17, 19. Véase J. Grasowski, «God “contains” the Universe: A Study in Patristic Theology», *Revue de l'Université de Ottawa* 26, 1950.

²⁷ *Refutation of All Heresies* VIII, 6, pág. 319.

²⁸ *A Coptic Gnostic Treatise*, pág. 8, n. 3.

²⁹ Stroumsa, «Form(s) of God», págs. 269-288.

³⁰ *Ibid.*, pág. 282.

³¹ *Ibid.*, pág. 283.

³² Pág. 3; compárese también con pág. 39: «Él en [sí mismo] conoce estos universos, los universos en sí mismo él los contempla. Incontenible es él en sí mismo, mientras que los universos que contiene los posee en él»; pág. 40: «Este es aquel en quien los universos se mueven de acá para allá; él les dio forma dentro de sí mismo». Compárese esta afirmación con Hch 17, 28: «Pues en él vivimos y tenemos nuestro ser».

³³ *Ibid.*, pág. 12.

³⁴ Obsérvese la forma plural, que también aparece en la cita anterior. Parece que la «imagen» que encierran los universos debe identificarse con el «hombre». Véase también *ibid.*, pág. 22, donde el «cabello de su cuerpo» —a saber, el cuerpo del hombre— fue creado «según el modelo de los mundos del pleroma». Véase también la idea de la escuela gnóstica tolemaica citada por Ireneo, *Refutation of All Heresies*, I, VI, 3: «[...] el hombre, y que éste es el gran y abstruso misterio, a saber, que el poder que está por encima de todos los demás y contiene a todos en su abrazo es denominado hombre».

³⁵ *Refutation of All Heresies* VIII, 5, pág. 318.

³⁶ *Ibid.*, pág. 317.

³⁷ Conservado en *Yalkut Shim'oni*, Génesis, § 34. Cf. la traducción ofrecida en Scholem, *On the Kabbalah*, pág. 163, que estaba interesado principalmente por el estatuto del *anthropos* primordial como golem. Scholem no cita la última frase. Los paralelos a este pasaje en la literatura talmúdica y midráshica han sido señalados por A. Marmorstein en su artículo sobre *Midrash 'Avkir: Devir* 1923, I, pág. 140; cf. Victor Aptowitzer, «Zur Erklärung einiger Merkwürdiger Agadoth über die Schöpfung des Menschen», *Festschrift [...] of Professor David Simonsens*, Copenhague 1923, págs. 115-117, y sus notas a pie de página. Sin embargo, la frase sobre la «concentración» del mundo en este «golem» no tiene paralelo en las fuentes judías antiguas. Véase, sin embargo, *Bahir*, § 26, donde la letra *shin* «כולל כל העולם» [«contiene el mundo entero»], mientras que la *Torá*, *ibid.*, § 118, «כולל כל העולמות» [«contiene todos los mundos»]. Sobre los significados de la raíz *kl* en el *Piyyut* palestino, véase M. Zulay, «Observaciones lingüísticas sobre los *Piyyutim* de Yannai» (en hebreo), *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry in Jerusalem* 6, 1945, págs. 199-201, 233. Un significado importante de este verbo en este corpus de literatura poética es «cumplir» o «terminar», significado que puede estar reflejado también en nuestro pasaje, como afirma Zulay en págs. 200-201. Esa interpretación del verbo cambiaría drásticamente la manera en que hemos interpretado el texto, y por lo tanto haría superflua toda la interpretación ofrecida en las páginas siguientes. Por consiguiente, me gustaría desarrollar la viabilidad de mi lectura del texto en la manera propuesta. Primero, el peculiar sentido de este verbo como «cumplir» o «terminar» es una idiosincrasia del lenguaje del *Piyyut* palestino, lenguaje que tiene características lingüísticas específicas que no se encuentran en ningún otro lugar. Segundo, mi interpretación se ve reforzada por la existencia de la idea del hombre como microcosmos (que se encuentra en los textos judíos antiguos, como en *'Avot De-R. Nathan*) o la idea recurrente de que Adán compren-

de el mundo entero (según fuentes talmúdicas y midráshicas; cf. el artículo de Niditch, n. 43, *infra*). Por lo tanto, la idea propuesta no es una novedad en el pensamiento judío sino que, más bien, reitera una idea ya existente tanto en fuentes judías como no judías. Además, el autor que se presenta como la fuente de la concepción del tamaño gigantesco del hombre no es otro que R. Berakhiah, en cuyo nombre el *Midrash 'Arkiv* aduce la cita anterior; este hecho no puede ser considerado una mera coincidencia. Tercero, la última interpretación, confirmada por los cabalistas, refuerza mi lectura, hecho cuya importancia es, sin embargo, limitada. Cuarto, la mención del versículo que afirma que «el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros» carece de sentido en un contexto que describe al hombre como la creación primera y última; sin embargo, si se concibe al hombre como una entidad que contiene todas las cosas, puede referirse a una naturaleza única del hombre que puede asemejarse a Dios, descrito en los textos judíos antiguos como el lugar del mundo, y ser comparable a la idea paralela de las fuentes gnósticas. Quinto, se dice del hombre primordial que contiene de una forma u otra toda la historia humana, concepción que es parcialmente similar a la idea de que su naturaleza concentra el mundo entero. No obstante estas observaciones, el sentido de «cumplir» para *kill* no se debe olvidar, y supongo que R. Berakhiah puede haber jugado con los dos sentidos del verbo.

³⁰ Amora del siglo IV cuyo fundamental interés por la naturaleza especial del hombre es también evidente en otros textos tradicionales; véase, por ejemplo, *Lamentaciones Rabbati*, *Petihta*, § 31, donde es el transmisor de una tradición de que los justos son más grandes que los ángeles, o *Génesis Rabbah* 8, 3, pág. 59, y *passim*.

³¹ Compárese con *Sanedrin* 38b, donde los «herejes» (*minim*) son mencionados como si estuvieran potencialmente dispuestos a decir, al considerar la Creación del hombre el primer día: «El Santo, bendito sea, tuvo un compañero en su obra de creación». Este pasaje es considerado por Gilles Quispel, «Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *Ifigiliae Christianae* 34 (1980), pág. 6, como una prueba definitiva «de que el *anthropos* gnóstico deriva de círculos judíos heterodoxos, más antiguos que Filón». Compárese especialmente con el relato magharí del ángel creador: H. A. Wolfson, «The Pre-Existent Angel of the Magharians and Al-Nahawandi», *JQR* 51 (1960-61), págs. 86-106; Norman Golb, «Who Were the Mougaria?», *JAOS* 80 (1960), págs. 347-359.

³² Salmos 139, 5; para una interpretación ligeramente diferente de este versículo sobre la Creación el primer día, véase *Tanhuma*, *Tazri'a*, § 2; *Génesis Rabbah* 8, 1, pág. 56, y *passim*. En estas fuentes, la Creación del hombre el primer día implica su espíritu o su alma, no su cuerpo, como en *Midrash 'Arkiv*; de este modo, la concentración del mundo en su cuerpo se vuelve imposible.

³³ Gn 3, 22.

³⁴ Compárese con *Zohar* III, 5a, donde se describe al hombre realizando un sacrificio «cuando Dios creó el mundo»: «כִּדְבָרָא קִבֵּ"ה עֲלֵמָא», frase que se puede interpretar en el sentido de que simultáneamente con la creación se realizaba un sacrificio. Si fuera así, y ésta parece ser la única manera razonable de interpretar el pasaje del *Zohar*, entonces este clásico del misticismo judío ha conservado una tradición opuesta a la del *Midrash* clásico (véase n. 40, *supra*) y a la del *Midrash 'Arkiv*—a saber, que Adán precedió a la Creación co-

mo una persona plenamente constituida, que realiza un rito, probablemente para ayudar a Dios en el proceso de la creación. Sobre sacrificio y creación, véase *infra*, cap. 7, § IV.

⁴³ Véanse los textos de *Génesis Rabbah* 24, 2, pág. 230; 14, 8, pág. 132, citados por Scholem, *On the Kabbalah*, pág. 163; Susan Niditch, «The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature», *JJS* 34 (1983), págs. 137-146, que indica explícitamente, en contra de las posturas comúnmente mantenidas, que «su Adán [el de los rabinos] no debe nada al de los gnósticos, y, lo que es más importante, que sus descripciones tienen un gran valor para comprender la visión del mundo rabínico, al margen de toda polémica antignóstica» (págs. 138-139). Véase también Idel, «Enoc es Metatrón» (en hebreo); y Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, págs. 272-273.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, Altmann, *Facetas del judaísmo* (en hebreo), págs. 31-43, y Aptowitzer, «Zur Erklärung».

⁴⁵ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, ed., *Kitvey ha-Ramban II*:

“הארם כלול מכל הדברים הרוחניים”

Véase también pág. 510, donde Adán es descrito como:

“כלול ומוכתר ומעוטר מ”ר ספירות”

[«Conteniendo, coronado y ornado por las diez Sefirot.»]

Parece que la triple descripción de Adán está influida por formas similares en el *Bahir*, §§ 146, 190 y 196. Es posible que la forma *Kalal* en R. 'Ezra, o *Mukhlal* en el *Bahir*, cuando aparece con *Mukhtar*, signifique «embellecido». En el *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, de R. 'Ezra, publicado en *Likkutey Shikhehah u-Feah*, fol. 18a, el hombre está de nuevo:

“כלול מהרבר הרוחני”

[«Constituido por lo espiritual.»]

y en fol. 16b:

“שהוא כלול מעשרה דברים”

[«Constituido por diez cosas.»]

Véase Tishby, ed., *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas* de R. 'Azriel, pág. 5, n. 7. Vale la pena mencionar también el uso recurrente de la forma *kelulal* en relación con la última Sefirá, *Malkhut*, a veces para señalar que incluye todas las Sefirot más altas. Véanse, por ejemplo, las obras de R. Yosef de Hamadán, que abundan en el término *kelulal*. La misma forma se repite también en relación con el lado del mal: véase, por ejemplo, R. Natán Shapira de Jerusalén, *Maḥberet ha-Kodesh*, Koretz 1783, fol. 56a:

“שהיה כלול הנחש י”ר מדרגות הטומאה”

[«La serpiente estaba constituida por diez grados de impureza.»]

Véase también n. 301, *infra*, y el «Secreto del asesino» del *Sefer ha-Ne'elam*, analizado en el cap. 8.

⁴⁶ Véase *supra*, cap. 3, n. 29.

⁴⁷ Ms. British Library 759, fol. 7a:

“כי הארם כלול מכל הדברים הרוחניים שהוא נברא בצלם ורמות”

Véase también *infra*, n. 56.

⁴⁸ Compárese con R. Moisés de León, en Scholem, «Dos tratados», pág. 383, donde se dice que la Sefirá *Malkhut* recibe de «todas las cosas espirituales».

⁴⁹ Comentario sobre la Torá, fol. 51b; este pasaje se tratará más ampliamente en el cap. 7.

⁵⁰ Zohar III, 141b (Idra Rabba):

בנין דדיוקנא דארם הוי דיוקנא דעלאין ותחתאין דאתכללו ביה ובנין דהאי דיוקנא
כליל עלאין ותחתאין, אתקין עתיקא קרישא תקוניו ותקונא דועיר אפין בהאי דיוקנא
ותיקונא.

La continuación de esta cita se analiza *infra*, § 3 sobre *du-parzufim*. Véase también *Zohar*, III, 135ab.

⁵¹ Compárase también con *Zohar* III, 117a, 135a (citado *infra* en n. 60).

⁵² La forma humana es, por consiguiente, el modelo de la forma divina; para más detalles sobre este tema, véase *infra*, cap. 8, § 1.

⁵³ Sin embargo, es posible que el *Zohar* suponga que la forma del hombre superior e inferior está constituida por diez entidades, pues inmediatamente después menciona la creación del hombre por dos *yod*, lo que bien puede ser una alusión a una década, reflejando así la concepción que se encuentra también en R. 'Ezra; véase *supra*, n. 45.

⁵⁴ *Sefer ha-Nefesh ha-Hakhamah*, col. C, 2, 3-4; esta concepción tiene también un paralelo en *Zohar* II, 259a.

⁵⁵ *Pardes Rimmonim* IV, fol. 23c:

כי האדם כולל בבריאתו כל הנמצאות כלם מן הנקודה הראשונה עד תכלית הבריאה
והיצירה והעשייה כרכבת בראתו יצרתיו אף עשיתיו.

⁵⁶ Is 43, 7; compárese con el análisis de R. Moisés de León en *Sefer ha-Rimmon*, Ms. British Library 759, fol. 9b:

הוא עשה אותו רונמא עליוני' ... על עניין סוד בריאה, עשייה, יצירה שנתהוו שושנתן
בארם, לחיות רונמא הרבנים הרוחניים למעלה והכל בה להכיר בוראו.

[«Lo hizo según el modelo de las entidades superiores [...]. A propósito del secreto de la Creación, la Formación y la Fabricación que han sido realizadas en el hombre para que sea según el modelo de las cosas espirituales de arriba y que todo sea en él a fin de que reconozca a su Creador.»]

Compárese con 'Avot de-Rabbi Nathan, cap. 41, versión A, pág. 134 y n. 60, *infra*.

⁵⁷ Vital, *Sha'arey Kedushah* III, 1, págs. 84-85; III, 2, págs. 91-92, y *passim*.

⁵⁸ 'Ez Hayyim I, 1, 2, fol. 12d:

“זבוח האדם נכללין כל העולמות”

Véase también Vital, *Sha'arey Kedushah* III, 2, págs. 91-92.

⁵⁹ Éste es el verbo exacto empleado por el *Midrash 'Avkir*.

⁶⁰ Véase *Zohar* III, 135a (Idra Rabba):

תקוני דועיר אפין ... כרמות ארם עליו מלמעלה כמראה ארם דכליל כל דיוקנא ...
כמראה ארם רביה פתימין כל עלמין עלאין ותחתאין.

Aquí, *setimin* significa «escondido», pero parece, al compararlo con las fuentes citadas, que alude también a la concentración de estos mundos en la forma humana. Véase también *supra*, n. 56.

⁶¹ Idel, «La imagen del hombre por encima de las Sefirot», págs. 48-54.

⁶² Véase también *infra*, n. 69, para la existencia de frases sobre «mundos comprendidos» en la Torá.

⁶³ *Refutation of All Heresies* VIII, 6, págs. 318-319; compárese también con el pasaje ci-

tado *supra* en n. 11. En este contexto, se debe aducir un pasaje muy interesante, procedente del corpus de Nag Hammadi, en relación con las visiones gnóstica y cabalística. En el *Tratado tripartito*, leemos: «El eón de la verdad, siendo unidad y multiplicidad, es honrado con nombres grandes y pequeños según el poder de cada uno para captarlo, por analogía, como una fuente que es lo que es, aunque fluya en ríos y lagos y canales y ramales, o como una raíz que se extiende a los árboles que tienen ramas y frutos, o como un cuerpo humano que se subdivide de forma indivisible en miembros de miembros, miembros principales y secundarios, grandes [y] pequeños» (Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pág. 66).

⁶⁴ *A Coptic Gnostic Treatise*, págs. 12, 17, 138 y 140.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 17.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 15; véase también pág. 9.

⁶⁷ Sobre este tema, véase Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot», págs. 278-280. El material mencionado por Israel Weinstock, *Estudios de filosofía y misticismo judíos* (en hebreo), Jerusalén 1969, págs. 111-112, n. 19, que supuestamente se refería al misterio cabalístico del uno y los diez, es irrelevante, porque incluye una formulación filosófica habitual, donde la unidad a pesar de la existencia de la década no está ni explícita ni implícita.

⁶⁸ Citado por R. Menahem Recanati, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 82b:

והחסיד ר' יצחק בן הרב ז"ל פ"ה הח' מחכמה ע"ה יסוד הסוף נמצא שהכל כולל כמלה אחד.

Véase también Gottlieb, *La Cábala de R. Bahya* (en hebreo), págs. 86-87.

⁶⁹ El verbo es *kll*, la misma raíz mencionada *supra*, nn. 37, 39, 45 y 47. De manera significativa, en el *Sefer ha-Bahir*, ed. de Margaliot, § 118, pág. 53, las diez *ma'amarot* son evidentemente idénticas a la «Torá de la verdad», y «comprenden todos los mundos»:

«כוללת כל העולמים»

Idem., § 138, págs. 60-61:

ומאי ניהו תורת אמת, דבר שמורה על אמיתות העולמים... והוא מעמיד עשרה מאמרות שבהם עומד העולם.

[*¿Y qué es la Torá de verdad? Algo que se relaciona con la verdad de los mundos [...] y hace subsistir las diez palabras por las que el mundo persiste.*]

Compárese también con Tishby, ed., «Comentario sobre las *Aggadot* talmúdicas de R. 'Azriel», pág. 3. Véase también el anónimo *Sha'arey Zedek*, Ms. Gaster 954, British Library, Or. 10809, fol. 21b:

«... סתרי התורה אשר היא כלולה מכל הצורות התחתונות והעליונות».

[*Los secretos de la Torá, que está constituida por todas las formas inferiores y superiores.*]

Véase también el *Sefer ha-Temunah*, del siglo XIV, fol. 30a; e Ibn Gabbay, *'Avodat ha-Kodesh*, fol. 20c, d.

⁷⁰ *Comentario sobre el Kriat Shema*, publicado en Scholem, «Seridim», pág. 222.

והיחר הכל כמלה אחת שהאלף של אחד רמז למה שאין המושבה יכולה להתפשט בת והחית רמז לח' ספירות והרלת היא גדולה, רמז לספירה העשירית.

⁷¹ Véase *supra*, n. 45.

⁷² «Ve-Zot li-Yihudah», en Jellinek, *Auswahl*, pág. 19:

“בעלי הקבלה הספיריית... אומרים כי האלוהים עשר מפירות והעשרה הם אחר.”

Véase también *supra*, cap. 3, § VII, en torno a n. 136. El mismo texto, en una frase no citada allí, afirma que el cabalista debe «dirigir [su pensamiento] para que todas las Sefirot sean una».

⁷³ Cap. 31, versión A, págs. 90-91. Volveré al análisis de este texto en cap. 7.

⁷⁴ Cap. 31, 3:

“ויצר באדם כל מה שברא בעולמו”

Ibid.

“כל מה שברא הקב”ה בעולמו ברא באדם”

⁷⁵ Cap. 31, 2:

“שאדם אחר שקול כנגד מעשה בראשית כולו”

⁷⁶ R. Nathanael ben al-Fayyumi, *Bustan Al-'Ukhl*, ed. de Joseph Kappah, Jerusalén 1954; sobre este autor, véase S. Pines, «Nathanael ben Al-Fayyumi et la théologie ismaélienne», *Revue de l'histoire juive en Égypte* 1 (1947), págs. 5-22.

⁷⁷ *Ibid.*, págs. 4-5. Sobre las diez cosas en el hombre, véase *Nedanim*, 31a, *Eclesiastés Rabbah*, 5, 13; 7, 38, etc. Compárese con la concepción que se encuentra en el *Corpus Hermeticum*, *Asclepius*, n.º 8: «Dei, cuius imagines duae mundus et homo». Hay al menos cierta semejanza entre «mundus» y «homo», pues ambos son imágenes de Dios.

⁷⁸ Stroumsa, «Form(s) of God».

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 273.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 272, n. 14.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 280; *On the Origin of the World*, §§ 104-105; cf. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pág. 166.

⁸² *Ibid.*, pág. 280, n. 59.

⁸³ *Eignostos*, 83; Foerster, *Gnosis*, 2, 32.

⁸⁴ Margaliot, § 94, pág. 40; Scholem, *Bahir*, pág. 64:

שנים עשר אבנים הם ע”ב כנגד ע”ב שמות של הקב”ה ומאי מעמא התחיל השמים עשרה, ללמד ש”ב מנהיגים יש לו להקב”ה, ובכל אחר ואחר ששה כוחות.

⁸⁵ *Manhigim*: cf. *Sefer Yezirah* V, 2.

⁸⁶ Compárese con *A Coptic Gnostic Treatise*, pág. 83, donde tres aspectos de los doce padres forman el número treinta y seis, igual que en el *Bahir* los seis poderes de los doce regentes forman el número setenta y dos. Si la frase, «Y aquellos que son exteriores a ellos reciben un carácter de ellos» se refiere a los aspectos y no a los padres, entonces podemos suponer que se trata de una alusión a los setenta y dos.

⁸⁷ Cf. *supra*, n. 81. Compárese también con *La hipóstasis de los arcontes*, 95; cf. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pág. 158. Sobre los setenta y dos rostros de las criaturas que sostienen el carro, véase R. Yosef de Hammadan, *Sefer Tashak*, pág. 401; este comentario de principios del siglo XIV sobre la *Merkavah* es al parecer el único texto judío que ha conservado una tradición referente a la figura de los setenta y dos y el carro divino. Véase también Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, pág. 303, que escribió con sensibilidad sobre los textos gnósticos mencionados que «proceden manifiestamente de la tradición judía», sin precisar, no obstante, textos judíos específicos.

⁸⁸ Para un paralelo sobre la distinción entre «trono» y «carro», véase *infra*, R. Yehudah ha-Leví, *Kuzari* IV, 3.

⁸⁹ Es una concepción judía: véase Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, pág. 100, n. 30.

⁹⁰ La idea judía habitual es la existencia de setenta lenguas o naciones. La cifra cabalística y gnóstica es excepcional y es paralela a la de las *Recognitiones* pseudoclementinas, 2, 42, como Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, págs. 103-104, ha señalado. Véase también el *Enoc hebreo*, ed. de Schäfer, *Synopse*, pág. 13, § 23:

“שבעים ושנים שרי מלכויות”

[«Setenta y dos príncipes de los reinos.»]

⁹¹ La continua alabanza a Dios por parte de los ángeles es un lugar común de la literatura de los *heikhalot*; véase K. E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen Jüdischen Literatur*, Tübinga 1982, págs. 281-315.

⁹² Margaliot, § 98, pág. 43:

“וכל הצורות הקדושות ממונות על כל האומות”

Véase también § 167, pág. 72.

⁹³ *Bahir*, Margaliot, § 95, pág. 42; Scholem, *Bahir*, pág. 65.

וכלם אינם יותר מל' צורות וכלם נשלמו כל"ב, מסור לל"ב ל"ב—ונשאר ארבעה—והם ס"ד צורות. ומנלן דנמסר ל"ב לל"ב דכתיב כי נבוח מעל נבוח שומר וא"כ היינו ס"ד. חסר שמונה לע"ב שמותיו של הקב"ה והיינו דכתיב ונבוחים עליהם. והם י' ימי השבוע, וחסר א היינו דכתיב ויתרון ארץ בכל.

⁹⁴ “מסור”: sobre este verbo, véase Scholem, *Bahir*, pág. 73, n. 1.

⁹⁵ Ec 5, 7.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Compárese con la cifra gnóstica trescientos sesenta, que en *Eugnosto* se considera relacionada con los días del año (Foerster, *Gnosis* 2, 32); de este modo, la referencia a los días de la semana es otra semejanza con la fuente antigua; véase mi análisis *infra*.

⁹⁸ Ec 5, 8. Comprendo la utilización de este versículo como prueba de la excelencia de la «tierra», es decir, el trono de gloria (véase n. 106 *infra*), en comparación con las setenta y dos entidades. Además, según el *Bahir* (Margaliot, § 130, pág. 57; § 146, pág. 64), la «tierra» designa a la Sefirá *Hokhmah*. Sin embargo, compárese con una interpretación muy diferente del significado del versículo del Eclesiastés en Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 145-146, n. 136.

⁹⁹ Sobre Ez 1, 6, y véase también Rashi *ad loc.*

¹⁰⁰ Cf. Scholem, *Explicaciones e implicaciones* (en hebreo), págs. 270-283.

¹⁰¹ Cf. Scholem, *Bahir*, págs. 66-67.

¹⁰² *Seder Gan 'Eden*, citado por Scholem, *ibid.*, pág. 66, n. 7.

והאיל הזה הוא שרשיו בלבנון שהם כסא הבכור ית' והוא לבנון כנגד חלבנון העליון ושרשיו שבעים ושנים שרשים.

¹⁰³ Para el simbolismo del Líbano como una de las Sefirot más elevadas, esto es, *Hokhmah*, véase *infra*, cap. 8.

¹⁰⁴ *Hilkhot Yesodey ha-Torah*, 7:1:

רעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת כסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות. La expresión hebrea «formas santas» es idéntica a la del *Bahir*, como señaló Scholem,

Les Origines de la Kabbale, pág. 64, n. 10. En Maimónides, las formas son, probablemente, los intelectos separados, a saber, «ángeles», aunque el sentido de este término difiere radicalmente del que le da la interpretación rabínica. Parece que Maimónides heredó una tradición según la cual los ángeles ligados al Trono divino son designados «formas». El significado del «trono» parece ser la «convexidad de la esfera diurna»; véase Warren Z. Harvey, «A Third Approach to Maimonides' Cosmology-Prophetology Puzzle», *HTR* 74 (1981), pág. 297, nn. 37-38. Sin embargo, la forma en que este significado del trono divino corresponde a su relación con las formas en tanto que intelectos separados todavía debe ser estudiada.

¹⁰⁵ *Ibid.*:

“כשיכנס בפרדס”

¹⁰⁶ *Bahir*, Margalio, § 96, pág. 42; Scholem, *Bahir*, pág. 69:

“מאי ניהו ארץ שנחצבה ממנו שמים, והוא כסאו של הקב”ה.”

[¿Qué es la tierra? De ella el cielo ha sido extraído y es el trono del Santo, bendito sea.]*

¹⁰⁷ *Kuzari* IV, 3.

¹⁰⁸ Sin embargo, es posible que esta distinción tenga algo que ver con el *'arsh* y el *Kursi* islámicos, que significan «trono», pero esto no se puede afirmar con certeza, puesto que ha-Leví conservó su terminología hebrea en el texto árabe.

¹⁰⁹ La mayor parte de las veces se repite en el mismo párrafo de *Kuzari* IV, 3; véase también *ibid.*, II, 4; IV, 5, 11, 25; y Wolfson, *Studies* II, págs. 86-95, que sin embargo no desarrolla el significado de las formas; véase Wolfson, pág. 10, n. 4.

¹¹⁰ *Bahir*, Margalio, §§ 98-99, págs. 43-44; Scholem, *Bahir*, pág. 71:

בכל נתיב מהן צורה שומרת רכתיב לשמור את דרך עץ החיים; ומאי ניהו צורות? רכתיב (שם) וישנן מקרים לנן ערן את הכרובים ואח להם החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים.

¹¹¹ Gn 3, 24.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ §§ 94-95; Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pág. 158.

¹¹⁴ Compárese con el *Untitled Document*, col. 250, ed. H. M. Schenke, donde la frase «las siete *dynameis* de los siete cielos del Caos» se refiere a Yaldabaoth; de este modo, siete «potencias» y siete «niños» son designaciones diferentes de las mismas entidades.

¹¹⁵ Margalio, § 171, pág. 74; Scholem, *Bahir*, pág. 123:

לסלך שהיו לו שבעה בנים ושם כל אחר ואחר ממקומו ואמר להם שבו זה ע”ג זה.

Compárese también con §§ 128-129, analizados *infra*.

¹¹⁶ Margalio, § 172, pág. 74; Scholem *Bahir*, pág. 123:

“וכבר אמרתי לכם שבעה צורות קדושות יש לו לקב”ה.”

¹¹⁷ Margalio, § 119, pág. 53:

ומאי הוי אינן ראמרת? א”ל כוחותיו של הקב”ה זה ער גב זה והן רומין ראינן.

¹¹⁸ Margalio, § 105, pág. 46:

ומאי ואת הכנים תקח לך ר’ רהומאי אמר אותם בנים שנרלה. ומאי ניהו: שבעת ימי בראשית.

¹¹⁹ Dt 22, 7.

¹²⁰ Margaliot, § 81, pág. 36:

“ימי השבוע, ללמדך שכל יום יש לו כח.”

Compárese también con § 82, pág. 36:

“כי בכל יום ויום יש לו כחו”

[«Pues cada día tiene su potencia.»]

¹²¹ Véase n. 84 *supra*.

¹²² Compárese con Orígenes, *Contra Celso*, VI, 31-32 [trad. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1967]; Ireneo, *Refutation of All Heresies*, I, XXVIII, 3, donde los hijos de las Ogdóadas se corresponden con los siete planetas.

¹²³ Margaliot, §§ 128-129, pág. 56; Scholem, *Bahir*, págs. 96-97:

ומאי הוי קרוש קרוש אחר כך ה' צבאות מלא כל הארץ כבוד; אלא קרוש כחר עליון, קרוש שורש האילן, קרוש רבק ומיוחד בכלם, ה' צבאות מלא כל הארץ כבוד. ומאי ניהו קרוש שהוא רבק ומיוחד, אלא למה"ר למלך שהיו כנים ולכנים בנים, כומן שבניהם עושים רצונו נכנס ביניהם ומעמיד הכל.

¹²⁴ Is 6, 3.

¹²⁵ Sobre el posible significado de este término y su fuente, véase Joseph Dan, *Los primeros árculos cabalísticos* (en hebreo), Jerusalén 1977, págs. 92-96.

¹²⁶ Compárese con el texto del *Bahir*, § 171, *supra*, n. 115.

¹²⁷ Margaliot, § 133, pág. 57:

“וכי אין כבוד ה' זה אחת מצבאותיו לא נרע.”

¹²⁸ «Jaldabaoth Reconsidered», *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, París 1974, págs. 420-421. Para una crítica de la etimología de Scholem, véase Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, págs. 32-34.

¹²⁹ Extrañamente, Scholem no mencionaba los textos precedentes del *Bahir* en su artículo, aunque señalara «la transición de la palabra hebrea para tropas, *hayalot*, a las fuerzas y a los arcontes» (pág. 421, n. 3) del *Bahir*, que utiliza aquí, según él, «fuentes que derivan de círculos gnósticos judíos del Oriente Próximo».

¹³⁰ Véase especialmente la observación de Scholem, *ibid.*, pág. 420, de que *Zevaot* ya había sido traducido como el «Señor de las *dynameis*» en tiempos antiguos.

¹³¹ Véase Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, págs. 90-91.

¹³² Margaliot, § 172, pág. 74:

שבע צורות קרושות יש לו לקב"ה וכולם כנגדן באדם שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם.

Compárese también § 143 (citado *infra*), § 172 y § 119, págs. 53, 63 y 74-75.

¹³³ Gn 9, 6.

¹³⁴ Véase Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana» (en hebreo).

¹³⁵ *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta, Ga., 1985, págs. 293 y 332.

¹³⁶ Margaliot, § 143, pág. 63:

“חצב הקב"ה כל אותיות התורה וחקקו ברוח ועשה בו צורותיו.”

¹³⁷ *Adversus Haereses*, I, 14, 1; para el trasfondo judío de este texto, véase Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana», págs. 2-15, donde señalo varios textos judíos que identifican a los ángeles con letras. Véase también *infra* la frase «formas de la verdad».

¹³⁸ Véase Idel, *ibid.*, pág. 3, n. 7.

¹³⁹ *Sefer Kerovot*, ed. de Wolf Heidensheim, Hannover 1838, pág. 141:

... ומתחתיהם שלושים מעלות ... זו למעלה מזו עולות—וער כסא הכבוד מסות ועולות—בשיח נעימות שיר המעלות.

Según la versión del *Sifre*, citada en *Yalkut Shim'oni*, 'Ekev, n.º 872, esos treinta grados parecen ser los hombres justos. Parece que esta cifra está relacionada con los quince «Cánticos de los grados» de los Salmos. Para el material sobre los treinta grados en las fuentes poéticas, véase Ezra Fleischer, «Para resolver el enigma de Qiliri» (en hebreo), *Tarbiz* 54 (1985), págs. 394-395.

¹⁴⁰ Para los *ma'lot*, próximos al concepto de ángeles, véase Maimónides, *Hilkhot Yisodey lia-Torah* 2, 5.

¹⁴¹ Sal 121, 1.

¹⁴² Ms. Oxford, Christ Church 198, fol. 73b; Ms. Moscú 131, fol. 187a:

והיא התחלת הצורות הנוראות המושגות במראות הנבואות ומהם נבראו כסא הכבוד ואופנים ושרפים וחיות הקרש ומלאכי השרת.

¹⁴³ Así, las Sefirot inferiores son descritas como visibles, o al menos directamente aprehensibles en la experiencia profética, idea que contradice la concepción común de las Sefirot perceptibles únicamente mediante el desciframiento de sus símbolos.

¹⁴⁴ Compárese con la lista de *Sefer Yezirah* 1, 12.

¹⁴⁵ Véase M. Friedländer, *Essays in the Writings of Abraham ibn Ezra*, Londres 1943, parte hebrea, págs. 23-24; Dan, *Teología esotérica* (en hebreo), pág. 232. El término *Zurah* tiene varios sentidos en el *Sefer ha-Hayyim*, que van desde el significado angélico hasta el astrológico; este problema merece un examen más detallado de lo que se puede hacer aquí. El uso del término *Zurah* por parte de los maestros hasídicos asquenazíes estuvo también influido por la descripción de R. Sa'adyah Gaón de la *Shekhinah* como una *Zurah* o entidad creada; véase Dan, *Teología esotérica*, págs. 140 ss., aunque supongo que estos autores probablemente tenían también otras fuentes. El uso de Sa'adyah del término *Zurah* debe ser analizado teniendo en cuenta el significado místico del mismo término en los textos judíos antiguos. Si esta sugerencia se verifica, podremos comprender fácilmente por qué los maestros asquenazíes integraron la visión de Sa'adyah en su teología. Véase también Stroumsa, «Form(s) of God», pág. 272, n. 14.

¹⁴⁶ Scholem, *Elementos* (en hebreo), pág. 294.

¹⁴⁷ Algunos aspectos de esta cuestión han sido analizados en Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», págs. 337-342.

¹⁴⁸ Publicado por Scholem, *Reshit ha-Kabbalah*, pág. 79; véase también Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 232-233; Twersky, *Rabad of Posquières*, pág. 291, n. 20. Espero examinar en profundidad la influencia de este antiguo fragmento de especulación cabalística sobre la Cábala posterior en un estudio independiente sobre el *du-parzufim*.

¹⁴⁹ Cf. *Génesis Rabbah* 8, 1, pág. 55, 'Erubin 18a.

¹⁵⁰ Sobre las fuentes griegas de las palabras *du-parzufim* y *androgyne*, que se repiten en el Midrash en relación con la creación del hombre, véase Wayne A. Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», en *History of Religions* 13, 1974, pág. 186, n. 90.

¹⁵¹ Esta expresión procede de la bendición de la luna, y se refiere al sol y a la luna, que aquí aluden simbólicamente a las potencias divinas masculina y femenina.

¹⁵² Cf. Ex 36, 13.

¹⁵³ Gn 19, 24.

¹⁵⁴ Esa teoría existe en un texto relativamente explícito, que puede ser datado a finales del siglo XIII: véase Idel, «Material cabalístico», págs. 193-197.

¹⁵⁵ Publicado en Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim*, pág. 144:

שני כרוכים על ארון העדות כנגד שני שמות הקדושים ה' אלהים.

Véase también Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, Nueva York 1978, pág. 82, que observó la afinidad entre Filón y el *Midrash Tadshe*.

¹⁵⁶ Véase *Yoma*, 54a.

¹⁵⁷ *Babba Batra* 99a.

¹⁵⁸ Véase *Sefer ha-Rokeah*, Jerusalén 1960, pág. 22.

¹⁵⁹ *Sodei Razaya*, pág. 58.

¹⁶⁰ 2 Sm 2, 6.

¹⁶¹ Jerusalén 1965, págs. 242-243:

“שני כרוכים נגד ה' אלהים רהיניו מה”ר והרחמים.”

¹⁶² Sobre 1, 3; cf. *Sefer Yezirah*, pág. 41:

“כמעור איש ולוות שהיה בבית המקדש להרבות פריין ורביין של ישראל.” “שהיה”

En la edición de Przemyslani del *Comentario*, fol. 3b, falta la frase de *she-hayah* en adelante. Véase en su comentario, *ibid.*, fol. 22b, donde R. Eleazar aduce de nuevo la correspondencia entre el querubín y los nombres divinos.

¹⁶³ 1 R 7, 30.

¹⁶⁴ Cf. *Tanhuma*, ed. Buber, Números, fol. 17a. Véase también Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», pág. 340, n. 35.

¹⁶⁵ *Baddei ha-'Aron*, Ms. Paris BN 840, fol. 6a:

נכרא ארם וחיה—בגזירה שוה—רו-פרצופין—זה כזה מעורין—רמזים בצורת הכרוכים.

¹⁶⁶ La descripción talmúdica del querubín entrelazado puede ser interpretada fácilmente como referida a una entidad andrógina.

¹⁶⁷ Véase su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, en *Kitvey ha-Ramban*, 2, págs. 493 y 496; la observación de Tishby en «*Comentario sobre las Aggadot talmúdicas* de R. 'Azriel» (en hebreo), pág. 11, n. 1, y pág. 71; R. Abraham de Colonia, *Keter Shem Tov*, publicado en Jellinek, *Auswahl*, págs. 42-43; Recanati, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 49b (más adelante, trataré también de otra visión reflejada en la obra de Recanati).

¹⁶⁸ Véase Idel, «Jerusalem in Medieval Jewish Thought».

¹⁶⁹ *Questions et Solutions in Exodus* II, 66, citado en Goodenough, *By Light, Light*, págs. 25-26. Compárese también con la pareja de entidades existentes antes de la Creación en Pseudo-Filón, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 60, 2, que se considera una sicigia de poderes, que precede y probablemente influyó a sus paralelos gnósticos. Cf. Marc Philonenko, «Essénisme et Gnose chez le Pseudo-Philon», en *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967, págs. 409-410.

¹⁷⁰ Según Goodenough, *By Light, Light*, pág. 25, Filón se refiere aquí a los nombres divinos *kyrios* y *theos*.

¹⁷¹ *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, N. J., 1954, 4, pág. 132.

¹⁷² Aducia los pasajes de Yoma 54a-b, véase *supra*, n. 156.

¹⁷³ *Jewish Symbols*, pág. 132.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pág. 132.

¹⁷⁵ En su *By Light, Light*, págs. 359-369, Goodenough estudiaba las afinidades entre algunas ideas filonianas de los poderes divinos y la percepción cabalística de las Sefirot, aunque sin ninguna referencia al pasaje citado anteriormente de Filón ni al texto de Rabad. Sobre Filón y la Cábala en relación al tema de los atributos divinos, véanse las observaciones de Patai, *The Hebrew Goddess*, págs. 76, 119-120. Este autor pensaba que los atributos filonianos correspondían a las categorías masculina y femenina, cuestión no explícita en Filón ni analizada en la monografía de Richard A. Baer, *Philo's Use of Categories Male and Female*, Leiden 1970. Si Patai estuviera en lo cierto, la afinidad entre Filón y Rabad sería aún mayor.

¹⁷⁶ Véase *infra*, n. 186.

¹⁷⁷ Véase Gedaliahu G. Stroumsa, «Le Couple de l'ange et de l'esprit – traditions juives et chrétiennes», *Revue Biblique* 88, 1981, págs. 42, 46-47, y 53-55.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pág. 46.

¹⁷⁹ *Shoher Tov*, sobre Salmo 27:

אמר ר' חשעיא דו פרצופין היו פרצוף של אור ופרצוף של חושך למצרים
En el *Midrash Tehilim* sobre el mismo salmo, la versión dice:

“שני פרצופין”

[«Dos caras.»]

¹⁸⁰ Véanse, por ejemplo, las frases:

“שני מביא אור לישראל וחשך לאומות”

כבר הראה הקב"ה דונסא בעולם הזה, שנאמר ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים...

[«Llevo la luz a Israel y la oscuridad a las naciones [...]. Ya el Santo, bendito sea, ha mostrado un ejemplo de ello en este mundo, pues se ha dicho: “Que haya oscuridad, una tiniebla sobre toda la tierra de Egipto”.»]

¹⁸¹ Compárese con el uso de la palabra *parsopa* por parte del teólogo sirio Juan el Solitario. Según A. de Halleux, este término *s'applique à la manière d'être et d'agir du Saverur* [«se aplica a la manera de ser y de actuar del Salvador»]; véase su «Jean le Solitaire», *Le Muséon* 94, 1981, pág. 10.

¹⁸² Véase *Levítico Rabbah*, ed. de M. Margalio, Jerusalén 1972, pág. 26; *Midrash Éxodo Rabbah*, ed. A. Shinar, Jerusalén y Tel Aviv 1984, pág. 160. En estos textos, el término *du-parzufim* se refiere a la doble acción de la voz divina; cf. Ze'ev Gries, «Del mito al ethos» (en hebreo), en *Nation and History*, ed. S. Ettinger, Jerusalén 1984, 3, págs. 121-122.

¹⁸³ Véase *Mi-Kadmoniyot ha-Yehudim*, págs. 139-140.

¹⁸⁴ Véase Twersky, *Rabad of Posquière's*, pág. 34.

¹⁸⁵ Véase la hipótesis de Isaac Baer, «El servicio del sacrificio» (en hebreo), págs. 101-104, que ya ha considerado la posibilidad de que los conceptos antiguos de los querubines y los atributos divinos influyeran en la Cábala antigua; sin embargo, no analizó ni la concepción de R. Abraham ni la del *Midrash Tadshe*. Además, las ideas de Baer parecen haber sido ampliamente ignoradas por los investigadores especializados en la Cábala.

¹⁸⁶ *Pesikta de-R. Kahana*, ed. Buber, fol. 162a:

ואע"פ שהרין והרחמים נראין רחוקין זה מזה, שניהם ארוקין זה בזה, כי לפעמים יפעל אדם ברין והרין החוץ שבו למדת הרחמים ופעמים הרחמים שבו למדת הרין.

Véase A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Oxford 1927, 1, pág. 44; y el pasaje citado anteriormente de Filón; y N. A. Dahl y A. F. Segal, «Philo and the Rabbinic on the Names of God», *Journal for the Study of Judaism* 9 (1978), págs. 1-28. Compárese también con las palabras del nieto de Rabad, R. Asher ben David, *Comentario sobre los trece atributos*, pág. 18:

כי הנה ה' יוצא מסקומו יוצא ממדה למדה, ממדת הרין למדת הרחמים.

[«Pues, en efecto, YHWH sale de su lugar, de atributo en atributo, del atributo del juicio hacia el atributo de la misericordia.»]

Véase también el texto hasídico asquenazí editado por Dan, *Teología esotérica*, pág. 122.

¹⁸⁷ Véase Is 26, 21; el versículo continúa «para castigar al morador de la tierra».

¹⁸⁸ *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 49b:

יש מפרשין כי הכרוכים רמוזים לרו פרצופין וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל ולזה נוסח מאמר חו"ל שאמרו ב' כרוכים כנגד יי אלהים.

Los sabios citados por Recanati parecen ser el *Midrash Tadshe*; véase *supra*, n. 155. Compárese también con *Sha'arey Zedek*, de la escuela de Abulafia, Ms. Jerusalem, 8º 148, fol. 50a:

וההפך מדת הרין למדת הרחמי' כסוד להם החרב המתהפכת את הכרוכים, כרוכים וכו' ונקבה.

[«El atributo del juicio se invierte en atributo de misericordia según el secreto de la llama de la espada giratoria de los querubines, querubines macho y hembra.»]

¹⁸⁹ Véase Altmann, «La cuestión de la autoría», pág. 410.

¹⁹⁰ *Ibid.*, págs. 274-275 y 410.

¹⁹¹ *Sukkah* 5b: "אפי רכרכי" "אפי זומרתי" Véase Liebes, «El Mesías del Zohar», pág. 130.

¹⁹² *Ibid.*:

"פנים של מעלה" "פני אלהים"

[«Rostros de arriba», «rostros de Dios.»]

¹⁹³ Gerhard Scholem, *Einige Kabbalistische Handschriften im Britischen Museum*, Jerusalén 1932, págs. 19-21; Altmann, «La cuestión de la autoría», págs. 274 y 410.

¹⁹⁴ Tishby, *La sabiduría del Zohar* (en hebreo), I, págs. 110-111 y 157.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pág. 111.

¹⁹⁶ Una tercera posibilidad sería que hubiera dos tradiciones distintas, ya existentes en el siglo XIII, que fueran utilizadas por cabalistas diferentes que no sintieron la necesidad de reinterpretarlas. Esta alternativa parece tan razonable como las otras dos.

¹⁹⁷ *Zohar* III, 141b:

ויצר—תרין יודין למה—רוא דעתיקא קרישא ורוא רועיר אפין.

¹⁹⁸ Gn 2, 7.

¹⁹⁹ Es posible que *yod* signifique también «diez», esto es, la década que probablemente te compone las estructuras divinas; véase *supra*, n. 53.

²⁰⁰ *Batey Midrashot*, Wertheimer, II, pág. 412:

"אחת כנגד פרצוף פניו ואחת כנגד פרצוף אחריו."

Véase también R. Yehudah Hadassi, *Eshkol ha-Kofer*, fol. 36c; *supra*, cap. 4, n. 24.

²⁰¹ *Zohar* III, 141b:

כלא הוא במתקלא חרא אבל מכאן אתפרשין אחריו אתפשטן רחמי ומכאן אשתכח רינא.

Compárese con *Zohar* III, 117a, donde el motivo de *du-parzufim* es obvio, pero se trata a la manera rabínica clásica.

²⁰² R. Simeón ibn Lavi, *Ketem Paz*, fol. 27c; sobre «las profundidades de la nada», véase *infra*, cap. 8.

²⁰³ Scholem, *Kabbalah*, págs. 96-116; Gottlieb, *Estudios* (en hebreo), págs. 223-231, 404-411; Tishby, *La sabiduría del Zohar*, 1, págs. 95-117, 131-161; Hava Tirosh-Rothschild, «Sefirot as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon», *AJSReview* 7-8 (1982-1983), págs. 409-425; Idel, «Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments»; Ben Shlomo, *La teología mística de R. Moisés Cordovero* (en hebreo); Rachel Eliot, *La teoría de la Divinidad de Hasidut Habad* (en hebreo), págs. 78-118.

²⁰⁴ Véase Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot», pág. 239.

²⁰⁵ La concepción antropológica de las Sefirot, de la que se tratará al final de este capítulo, es característica de la Cábala extática, y parece haber sido un producto del último cuarto del siglo XIII.

²⁰⁶ *Comentario sobre el Sefer Yezirah*, pág. 6:

”מופן בחחלתו: שהרבה חומין הם נמשכים מן הנחלת שהיא אחת, שהשלהבת אין יכולה לעמוד בעצמה אלא ע”י דבר אחד בלבד, כי כל הדברים וכל המדות שהן נראות שהם נפרדות אין בהם פירוד שהכל אחד, כמו ההתחלה שהוא מיוחד הכל במלא יחיד.

²⁰⁷ *Ibid.*, págs. 8-9, y la cita en nombre del «Hassid», esto es, R. Isaac, en Ms. Paris 353, fols. 30b-31a. Véase Scholem, «An Inquiry in the Kabbalah of R. Isaac ben Jacob Hachen», *Tarbiz* 2 (1931), pág. 419; 3 (1932), págs. 37 y 42.

²⁰⁸ *Keter Shem Tov*, en *Ma’or va-Shemesh*, fol. 25a; este texto fue citado por una larga serie de cabalistas.

²⁰⁹ “שכל מושכל” Supongo que la intención de R. Shem Tov es referirse de nuevo a la relación entre dos estratos de la Divinidad, como hace inmediatamente después cuando menciona el «carbón ardiente» —es decir, *’Eiyū Sof*— y la «llama» —es decir, las Sefirot—. Sin embargo, el discurso sobre la Divinidad como intelecto en *Ma’arekhet ha-’Elohut*, cap. 2, no se refiere a lo «inteligible».

²¹⁰ Sobre la relación entre estas obras, véase Gottlieb, *La Cábala de R. Bahya*, págs. 249-259.

²¹¹ *Ma’arekhet ha-’Elohut*, fols. 28a, 49a:

”הן האלוהות”

²¹² *Ibid.*, fol. 6b:

”מצד המקבלים”

²¹³ Compárese con R. Yosef ibn Zaddik, *’Olam Katan* II, 2; R. Yehudah ha-Levi, *Kuzari* IV, 3.

²¹⁴ Scholem, «El comentario auténtico de Nahmánides sobre el Sefer Yezirah» (en hebreo), pág. 418:

שכשם שלא נורע עצמו של הכ”ה, כך לא נורע עצתו, אבל מתוך הקבלה למרנו ששמו וצלמו ועצמו, הכל ההוא הוא, כי שמו הוא ציון הנרול להכיר גורל מעלתו ותפארתו ית’ וצלמו ועצמו עשר ספירות... עשר ספירות בלימה הם עצם הבורא וצלמו.

²¹⁵ *Ibid.*, pág. 418, n. 3; pág. 419, n. 1.

²¹⁶ Editado en Scholem, *CCGH*, págs. 205-206:

...הספירות, שהם עצמו של הקב"ה כביכול, כמן יסודות הארם בארם, והכן זה כי על כן אמר יחזקאל כמראה אדם עליו מלמעלה, דמות כבוד כלו... שכל אלו הספירות הם כחות נברלות, פשוטות בתכלית הפשטות, והם כלם כבוד א' בלי שום חילוק ופירור אלא מצד הפעולות המגיעות אלינו מהם, וכל אלו הספ" בראם האל ית' שמו לכבודו, מהם כלם נעשה אחרות שווה ונקראו כולם נשמה והקב"ה נשמה לכל הנשמות.

²¹⁷ Ez 1, 26.

²¹⁸ Compárese con n. 213, *supra*.

²¹⁹ Nahmánides emplea varias veces la expresión 'ezem ha-kavod, referida a cada una de las Sefirot. Véase Scholem, «El comentario auténtico de Nahmánides sobre el Sefer Yezirah», págs. 402-404; véase también R. 'Ezra, *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Rahman II*, pág. 478.

²²⁰ *Ta'amey ha-Mizvot*, citado por R. Yehudah Hayyat en *Ma'arekhet ha-'Elohut*, fol. 30a:

“כשהעשר ספירו' הם הבורא ית' בעצמותו”

Ibid.:

“אין רשים חלק בעצמות”

[«Las Sefirot no son la esencia del Creador.»]

Ibid.:

“כי אין הספירות עצמות הבורא”

[«No se debe plantear división en la esencia.»]

Véase también Recanati, *Comentario sobre la oración*, Ms. New York, JTS 1887, fol. 137b. Recanati rechaza también la fórmula:

“הם הבורא ממש”

[«Son el Creador mismo.»]

Véase *ibid.*, fols. 30a, 31a, 35a.

²²¹ *Ibid.*, fols. 30a, 35b.

²²² Recanati emplea términos característicos del círculo 'Iyyun, tales como «Alma de las Almas», e incluso cita el *Libro de 'Iyyun*.

²²³ Véase Idel, «Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments», págs. 104-105.

²²⁴ Véase *infra*, § IV, 3.

²²⁵ *Ma'arekhet ha-'Elohut*, fols. 5b-7a:

ושלילת השנוי היא כוללת ב' ענייני' שנוי מחשב' ושנוי פעולה.

²²⁶ *Ibid.*, fol. 36b.

²²⁷ Londres 1911, pág. 113.

²²⁸ Cf. Ez 1, 14.

²²⁹ Sobre la contemplación en el agua, véase M. Idel, «La metamorfosis de una técnica antigua de visión profética en la Edad Media» (en hebreo), *Sinai* 86 (1980), págs. 1-7.

²³⁰ Esta obra fue identificada por Gershom Scholem, «Eine unbekannte mystische Schrift des Mose de Leon», *MWGF* 71 (1927), págs. 109-123; el texto traducido está impreso en págs. 118-119, n. 5. Scholem ya ha aducido la mayoría de los textos paralelos del *Zohar* y del *Shekel ha-Kodesh*; podemos añadir a su lista el *Comentario sobre la Merkavah* de

Moisés de León (editado en Idel, «Metamorphosis of an Ancient Technique», pág. 5), y un interesante paralelo en Ibn Gabbay, 'Avodat ha-Kodesh IV, 19, fol. 128b. Véase también cap. 5, n. 230, *supra*.

²³¹ Véase Zohar I, 41b; Zohar H'adash 39d.

²³² Shekel ha-Kodesh, pág. 123. Curiosamente, Ibn Gabbay ya adujo estos dos tipos de contemplación mística juntos: véase n. 230, *supra*.

²³³ Zohar I, 42a, 97a-b; II, 23b.

²³⁴ Compárese con Gershom Scholem, «Das Ringen zwischen dem Biblischen Gott und dem Gott Plotins in der Alten Kabbala», *Eranosjahrbuch* 33, 1964, págs. 47-48.

²³⁵ Véase *infra*, cap. 9, § IV; sobre el dinamismo sefirótico, véase también cap. 8, § II. Sobre el énfasis en el dinamismo en la teosofía judía en general, al contrario de la teología cristiana, véase Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, Chicago y Londres 1971, I, pág. 22.

²³⁶ Gottlieb, *Estudios*, págs. 293-315 y 404-411; Tishby, *La sabiduría del Zohar*, I, págs. 95-117 y 131-161.

²³⁷ Margaliot, § 57, pág. 26:

וכן קבלתי מרמזי כי ששת ימים עשה ה', כמה דאח אמר: ששה כלים נאים עשה הקב"ה, ומאי הם: את השמים ואת הארץ.

²³⁸ Ex 31, 7.

²³⁹ Cf. *Berakhot* 57a: *kelim na'im*. Compárese, no obstante, con Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 93, donde aduce un paralelo gnóstico de la escuela valentiniana: «*vas pretiosum*». Como la expresión hebrea del *Bahir* es idéntica a la expresión empleada en este pasaje talmúdico, dudo que el tratado cabalístico proceda de una fuente gnóstica.

²⁴⁰ Margaliot, § 158, pág. 68:

שכל יום ויום יש לו מאמר שהוא ארון לו, לא מפני שהוא נברא בו אלא מפני שהוא פועל בו הפעולה המסורה בידו.

²⁴¹ Compárese con Margaliot, §§ 81-82, pág. 36:

שכל יום יש לו כח... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ולא אמר בששת מלכד כי כל יום ויום יש לו כח.

[«Cada día posee su potencia [...] Pues “seis días YHWH hizo el cielo y la tierra”, y no se dice “en seis días”, lo que indica que cada día posee su propia potencia.»]

La relación entre los seis días de la Creación y las seis Sefirot fue crucial para la posterior aparición de la doctrina de las *shemitot*, gobernada cada una por una Sefirá, que domina durante siete mil años, considerado cada uno de esos periodos como un «día». Véase el interesante análisis de R. 'Ezra de Gerona, *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban* II, pág. 511.

²⁴² *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, Chavel, *Kitvey ha-Ramban* II, pág. 482:

“ועשה מרות וכלים שיש להם הקר וגבול.”

Véase también pág. 511.

²⁴³ *Comentario sobre el Tetragrámaton*, pág. 8:

המרות שבו קצות הם ככלי לרוח הפנימי הם הם נסיעותיו, הם הם מידותיו והוא הפועל בהם.

²⁴⁴ A saber, el influjo divino actuando directamente o por medio de las seis extremi-

dades —*Hesed, Gevurah, Nezah, Hod, Yesod, Malkhut*— después de lo cual descendía a través de la «línea media», esto es, *Tiferet*.

²⁴⁵ *Comentario sobre la Aggadah talmúdica*, Ms. Vaticano 294, fol. 37b:

“ויוכלו השמים והארץ” —נעשו כלים... והיו שש קצוות הנקרא שמים וארץ שנשתוקק חכ"ה לבראותו.

²⁴⁶ Gn 2, 1.

²⁴⁷ Obviamente un juego de palabras sobre *va-yekhulu-kelim*. Supongo que el «deseo» de crear deriva también de *va-yekhulu*, comprendido como «anhela».

²⁴⁸ Véase *supra*, n. 247.

²⁴⁹ Las seis extremidades estaban relacionadas con el día sexto, cuando estuvo completada la Creación: véase, por ejemplo, R. Bahya ben Asher, *Comentario sobre el Pentateuco*, ed. Chavel, I, pág. 52.

²⁵⁰ Véase también el comentario sobre el *Bahir*, 'Or ha-Ganuz, escrito probablemente por R. Yosef Asquenazi, sobre § 57, donde identifica explícitamente *kelim* con las seis extremidades contempladas como vasijas.

²⁵¹ Margaliot, § 159, pág. 69:

למלך שהיה לו שבעה גנות, ובגן האמצעי מעין נובע ממקור חיים, ג' מימיו וג' משמאלו, ומיד שפועל פעולה זו או מתמלא, שמחים כולם כי אמרו לצרכינו הוא מתמלא.

²⁵² Compárese también con Margaliot, § 23, págs. 11-12.

²⁵³ Compárese con Margaliot, § 178, pág. 78, donde aparece un tipo de simbolismo relacionado basado en el Cantar de los Cantares 4, 15: «Fuente de jardines, pozo de aguas vivas».

²⁵⁴ *Comentario sobre el Tetragrámaton*, pág. 8:

שלוש(ו) של חכ"ה, נביאיו ועבדיו נקראים בשמו... לפי הדברות שהם רבקים בו... בוראי ראויים ראויים הם להקרא מדותיו של חכ"ה.

Esta comparación de las siete Sefirot, el espíritu interior del profeta y el espíritu divino, pudo estar influida por el *Bahir*, Margaliot, § 174, pág. 76, donde se describe al hombre con seis extremidades y una entidad adicional, esto es, siete. Véase también la observación de R. Asher en su *Comentario sobre los trece atributos*, pág. 13:

וכל הפעולה שפועל הקו האמצעי, שהוא מדרת רחמים, פועל ככה הפנימי הפועל בו... והוא ככלי לרוח. ודוגמתו היה הנביא כלי לרוח הקדש שבו, כשהיה הרביר עמו ואפילו על כרחו... הרוח מדבר בו והנביא לו ככלי ועל אחת כמה וכמה שקו האמצעי הזה שהוא ככלי לרוח הפנימי המתפשט בו.

[«Los enviados del Santo, bendito sea, sus profetas y sus servidores son llamados por su nombre [...] según las palabras a las que están unidos [...] y sin duda son dignos de ser llamados “atributos del Santo, bendito sea”.»]

Véase también *infra*, cap. 7, n. 51.

²⁵⁵ Sobre este motivo, véase Idel, «Music and Prophetic Kabbalah», pág. 155, nn. 18-24.

²⁵⁶ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban II*, págs. 507 y 513.

²⁵⁷ *Bahir*, Margaliot, § 174, pág. 76:

“כנגד שש קצוות שבארם”

Véase también *ibid.*, § 82, pág. 36:

”אינו אלא שש קצוות ... וכנגדן כוחותם בשמים”

[«No es más que seis extremidades [...] y por relación a ella sus potencias están en el cielo.»]

Sobre la relación entre las extremidades y el hombre, véase *Sanedrín* 38b, que utiliza el versículo Dt 4, 32.

²⁵⁸ Esta metáfora fue utilizada por la mayor parte de los cabalistas, que consideraban las Sefirot como instrumentos.

²⁵⁹ *Comentario sobre el Tetragrámaton*, pág. 1; véase también *Ma'arekhet ha-'Elohut*, fol. 74a, donde se emplea esta metáfora como parte de una concepción «esencial».

²⁶⁰ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban* II, págs. 488 y 513.

²⁶¹ Véase también R. Joshu'a ben Naḥmias, *Migdal Yeshu'ot*, Ms. Mussaiof 122, fol. 30a:

”כי בשבעי נשלמו המדות ונעשו בלים נאים אשר הם כלים מכלים שונים.”

[«Al sexto día los atributos se terminaron y se convirtieron en hermosos receptáculos, que son receptáculos procedentes de receptáculos diferentes.»]

²⁶² Véase Recanati, en su *Ta'amey ha-Mizvot*, citado por R. Yehudah Ḥayyat, en *Ma'arekhet ha-'Elohut*, fol. 34a:

כי הפעולה באה מהמדות שהם כלי הפעולה, אם כן העולם צריך לשבעה קצוות שנקרא עמודי... והם שבעה ימי בראשית.

Compárese también con *'Avot de R. Nathan* (edición de Schechter), versión I, cap. 38, pág. 111.

²⁶³ *Ibid.*, fol. 34b:

”אבל השלשה הראשונות הם שכליות ולא נקראו מדות.”

Véase también la tradición nahmanidiana de que las tres Sefirot superiores no se designan por la palabra «día», que se limita a las siete Sefirot inferiores. Cf., por ejemplo, R. Isaac de Acre, *Mei'rat 'Eynaim*, pág. 14:

”הראשונה שהם הכתר והחכמה והתשר אין שם היום נתפש בהם”

[«Pero las tres primeras son intelectuales y no son llamadas atributos.»]

Véase también *ibid.*, pág. 12:

כי היא (בינה) נשמה לכל הבנין כנשמה בגוף... כי העולם רומז לשבע ספירות... ואם לארוננו רוב כח תרע שעור קומה.

[«Pues ella [*Binah*] es el alma de todo el edificio como el alma en un cuerpo [...] pues el mundo hace alusión a las siete Sefirot [...] y se ha dicho: “A nuestro Señor, poderoso en fuerza”, y conocerás el *Shi'ur Qomah*.»]

Compárese la concepción del *Shi'ur Qomah* como las siete Sefirot inferiores con la visión del hombre en relación con las siete extremidades, n. 257 *supra*.

²⁶⁴ Hasta el momento, no se ha podido encontrar ningún papel «instrumental» de las Sefirot en el material existente de R. Isaac el Ciego, maestro de R. 'Ezra y R. Asher. Por consiguiente, podemos suponer que esta concepción de las Sefirot es un desarrollo posterior en la Cábala provenzal y catalana, inducido por la aparición del *Bahir*. R. Isaac, por ejemplo, no utiliza el símil del racimo que se encuentra en las obras de dos de sus discípulos.

²⁶⁵ Véase Idel, «We Have No Kabbalistic Tradition on This», págs. 56 ss.

²⁶⁶ Ms. Vaticano 431, fol. 4b:

ואמנם האומרים כי הם סרות האל ית', הם הולכים בדרך בעלי הראים מן הישמעאלים, אלא שהישמעאלים הספיק להם שלשה חכמה ונכרה ורצון, ואלו ביותר מזה.

²⁶⁷ Véase Frank Talmage, ed., *Los escritos polémicos de Profiat Duran* (en hebreo), Jerusalén 1981, pág. 12.

²⁶⁸ *Ibid.*, págs. 12-13.

²⁶⁹ *Ta'anney ha-Mizvot*, citado por R. Yehudah Hayyat, en *Ma'arekhet ha-'Elohit*, fol. 35ab; este tema se analiza en M. Idel, «Atributos y Sefirot en la teología cabalista», en *Investigaciones sobre el pensamiento judío* (en hebreo), ed. de S. Heller Wilensky y M. Idel, Jerusalén 1989, págs. 92-93.

²⁷⁰ Scholem, *Major Trends*, pág. 143; sobre la concepción de Abulafia de las Sefirot, véase *infra*, § 4d; véase también *Sha'arey Zedek*, de la escuela de Abulafia, Ms. Jerusalem 8° 148, fol. 44b:

אשר קוראים להם הפילוסופים צורות נכדלות והמקובלים קור" להם סרות ומפירות
[«Los filósofos los llaman formas separadas y los cabalistas los llaman atributos y Sefirot.»]

Véase también en Ibn Latif; cf. Heller-Wilensky, «Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?», pág. 214.

²⁷¹ Alexander Altmann, «Moses Narboni's "Epistle on Shi'ur Qomah"», en *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, pág. 245.

²⁷² *Sefer ha-'Ikkarim* II, cap. 11.

²⁷³ Herbert A. Davidson, *The Philosophy of Abraham Shalom*, Berkeley y Los Ángeles 1964, pág. 12.

²⁷⁴ Véase H. A. Wolfson, «Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas», en *Religious Philosophy*, Cambridge, Mass., 1965, pág. 37.

²⁷⁵ Giuseppe Sermoneta, «Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, Traducteur de Saint Thomas», en *Hommage à Georges Vajda*, ed. de G. Nahon y C. Touati, Lovaina 1980, pág. 246. Sin duda Romano estaba influido por los análisis de Tomás de Aquino de las ideas intradivinas.

²⁷⁶ «*Responso*» de Abravanel a R. Sa'ul ha-Cohen, Venecia 1574, fol. 12d. En otra obra, *Mif'alot 'Elohim*, Lemberg 1863, fols. 61-62, Abravanel considera las Sefirot idénticas a la Divinidad, compartiendo la misma esencia.

²⁷⁷ Véase Tirosch-Rothschild, «Sefirot as the Essence of God», págs. 422-424, y véase n. 275 *supra*.

²⁷⁸ Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 227 y 242, n. 234.

²⁷⁹ *Ibid.*, pág. 227.

²⁸⁰ *Ibid.*, págs. 225-226.

²⁸¹ *Sefer ha-Shein*, citado y analizado en Dan, *Teología esotérica*, pág. 95:

נשתחשוב בלבבך על בורא עולם, היאך הוא הניח—למעלה למעלה עד אין קץ, וכן לפנים ולאחור, לאחורי מזרח ומערב, צפון ודרום, למעלה ומטה עד אין קץ בכל מקום... ותתן ללבבך כי הוא יצר הכל ואין זולתו הוא בכל ומושל בכל.

Compárese también con *infra*, cap. 7, n. 128, donde el *Midrash Tadshe*—obra citada

por R. Eleazar de Worms (véase n. 158 *supra*)— considera las Sefirot como entidades que sostienen el mundo, no como instrumentos de creación.

²⁸² *Hanyyato*, término tomado de la literatura de los *heikhalot*.

²⁸³ Véase Dan, *Teología esotérica*, pág. 97.

²⁸⁴ *Ibid.*, pág. 97; Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot», pág. 278.

²⁸⁵ Ms. Oxford Christ Church 198, fol. 73b; Ms. Moscú 131, fol. 186b:

כִּי מֵאִמְרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם, וְהַיְצוּרִים כּוֹלֵם, וְהֵם נִמְצְאִים בְּכֹל, כֹּאֲשֶׁר יִמְצָא הַתִּירוֹשׁ
בְּאֶשְׁכּוֹל, וְהֵם הֵם י"ם (עֶשֶׂר סְפִירוֹת) אֲרוֹקוֹת זֶז בּוֹ.

²⁸⁶ La metáfora del zumo y el racimo es utilizada por un contemporáneo de R. Barzilai, R. Asher ben David, para describir la relación entre el influjo divino y las Sefirot como vasijas; véase Gottlieb, *Estudios*, págs. 311-312.

²⁸⁷ *Zurat ha-'Olam*, ed. Z. Stern, Viena 1860, pág. 5:

הִיא הוּא וַיְהִי הַמּוֹרִים... וּמַצִּירִים צוֹרֵת הָעוֹלָם וּתְכוּנָתָהּ וְשִׁיעוֹר קוּמָתָהּ וְעֶשֶׂר
סְפִירוֹתֶיהָ.

Compárese con los textos de R. Eleazar de Worms, citados por Dan, *Teología esotérica*, pág. 97; Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot», págs. 261, n. 110, y 278-279.

²⁸⁸ *Ibid.*, pág. 25:

“עֶשֶׂר סְפִירוֹת שֶׁהֵם שִׁיעוֹר קוּמַת הָעוֹלָם”

²⁸⁹ *Ibid.*, pág. 29:

כִּי הָעֶשֶׂר הַסְפִירוֹת כָּל עֶשֶׂר מַעֲלוֹת שֶׁהֵם בְּנֵי הָעוֹלָם וְצוּרָתָהּ וְשִׁיעוֹר קוּמָתָהּ.

Véase también pág. 18.

²⁹⁰ Ms. Vaticano 441, fol. 112a:

“הַבְּחוֹת הַכְּלָלִיּוֹת אֲשֶׁר בְּכֹל הַמַּצִּיאוֹת הֵם הָעֶשֶׂר סְפִירוֹת”

Sobre este tratado, véase Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot», págs. 260-262.

²⁹¹ Sobre la cuestión de la autoría de este tratado, véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 72-74.

²⁹² Ms. München 10, fols. 155b-156a:

שֶׁהֵם בְּכֹל הָעוֹלָם וּבְחוּךְ הָעוֹלָם וְחוּץ לָעוֹלָם עַד אֵין סוֹף וְהוּא מְנַהֵג הַכֹּל וְכו'
מִתְקִיִּים הַכֹּל.

²⁹³ *Ibid.*, fol. 156a:

כִּי הֵם הוּא הֵם וְהֵם הוּא אֵלָּא שֶׁהֵם הָאֵצִיל כְּחוּחֵיהֶם עַל הַבְּרוּאִים וְשֶׁמֶם בָּהֶם.

²⁹⁴ *Ibid.*:

מִחוּתֵּיהֶם הֵם שְׁפָעִים וְאֵצִילוֹת וְחוּתֵּיהֶם רֻחוֹתֵיהֶם נִמְצְאוּ בְּמַצִּיאוֹת הָעוֹלָם וְנִתְגַּלּוּ לֹא שְׁחִי
אֵיכוּתֵיהֶם כֹּן כֵּחַ וְיִצְאוּ לַפְּעוֹל בְּצֵאת הָעוֹלָם לַפְּעוֹל, אֲבָל עֲצֻמוֹ הַשְּׁפִיעַם עִם הָעוֹלָם,
כִּי הֵם דְּרָכִים צְרִיכִים לָעוֹלָם... כִּי הֵן עֶשֶׂר מְרוֹת וְנִחְלָקוֹת בְּעוֹלָם וּבְשֵׁנָה וּבְנִפְשָׁה.

²⁹⁵ Sobre las «Sefirot del alma», véase *ibid.*, fol. 130a y § 4d.

²⁹⁶ Heller-Wilensky, «Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?», págs. 202-203.

²⁹⁷ Véase *Mafteah ha-Re'ayon*, Ms. Oxford 1658, fol. 61a; *Sefer ha-Heshek*, Ms. New York, JTS 1801, fol. 10a.

²⁹⁸ *Comentario sobre la Guía de perplejos*, fol. 30c; *Ginnat 'Egoz*, fols. 52d, 54b, 60cd, 67c. Algunas alusiones a la immanencia de las Sefirot en el mundo se repiten en el *Ginnat 'Egoz*, fols. 52d, 53b.

²⁹⁹ Ms. München 10, fol. 156a.

³⁰⁰ Sobre las Sefirot en el hombre, véase la breve observación de R. Eleazar de Worms, *Sefer ha-Shem*, Ms. New York, JTS fol. 3b:

והארם שהוא כ"ב ספירות והשנה שהוא כ"ב ספירות כולן תלויין ביחיד מושל עולם.

•Y el hombre, que consta de veintidós Sefirot, y el año, que consta de veintidós Sefirot, todos ellos dependen del Único, del gobernante del mundo.»

³⁰¹ Ms. Paris BN 774, fol. 172a:

עשר חמרים מכלל מה שאתו במציאותו. גופו מהתחתונים וכן עור נתן לו מכלל מה שאנו עשרה רבדים ממציאות נפשו מן העליונים כי בעשרה מאמרות נברא העולם ובנה הנוף והנפש נחקקו ביו"ד.

Compárese también con Abulafia, *'Imrey Shefer*, Ms. Paris BN 777, fol. 56:

“הארם שהוא בצורת י' כלום' עולם קטן כולל הכל”

[«El hombre que es según la forma de los diez, a saber: es un pequeño mundo que contiene todo.»]

Nota: Abulafia emplea el mismo verbo, *kolel*, que utilizaron los cabalistas a partir de R. 'Ezra: véase n. 45 *supra*. Tiendo a pensar que Abulafia refleja una tradición mística independiente de la de R. 'Ezra.

³⁰² Yod; supongo que Abulafia alude aquí a dos décadas, la espiritual y la corporal, puesto que el nombre completo deletreado de *yod*, en lugar de Y, sugiere el valor numérico veinte. Compárese con Abulafia, *Maftelah ha-Sefirot*, Ms. Milano-Ambrosiana 53, fol. 156b:

“כי סוד אנכי אני כ כלומר אני יוד”

[«El secreto de yo es yo soy *kaf* (20), a saber: yo soy *yod*.»]

Como resulta evidente en el contexto, el *'anokhi* del primer mandamiento se considera referido a Dios y al hombre, describiéndose al último como «un árbol invertido». Véase también cap. 4, en torno a nn. 24-27.

³⁰³ Ms. Paris BN 774, fol. 172a:

“כי הנפש כוללת י' היות עליונים (!) מן השמימיים”

Véase también *Sha'arey Zedek*, Ms. Jerusalem 8° 148, fol. 37b:

נקראו הספירות העליון (!) האלהיות אדם עליון השם הגדול, והתחתונות, אדם התחתון, אדם קטן.

[«Las Sefirot superiores divinas son llamadas hombre de arriba, gran hombre, y las Sefirot inferiores, hombre de abajo, pequeño hombre.»]

Así, las diez Sefirot inferiores son el *microanthropos*, contrario al *macroanthropos* divino.

³⁰⁴ *Ibid.*, pág. 48b; véase Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot», págs. 260-261.

³⁰⁵ Jellinek, *Auswahl*, pág. 20:

כי המורכב האחרון שהוא האדם, הכולל כל הספירות אשר שכלו הוא השכל הפועל, כשחיתר קשריו תמצא עמו הייחוד הוא המיוחד, ואפילו האצילות הראשונה שהוא המחשבה.

³⁰⁶ Sobre esta expresión, su fuente y aparición en Abulafia, véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», nn. 45-47.

³⁰⁷ Sobre esta concepción del Intelecto agente como una entidad que existe en el espíritu humano, y no sólo en la espiritualidad cósmica, véase Abulafia, *'Or ha-Sekhel*, Ms.

Vaticano 233, fol. 119a. Esta interpretación del concepto de Intelecto agente es probablemente consecuencia de la influencia del concepto cristiano escolástico del Intelecto agente.

⁹⁸ A saber, los nudos de la «entidad compuesta», esto es, el hombre; véase también *infra*, n. 347.

⁹⁹ Véase «Ve-Zot li-Yihudah», Jellinek, *Auswahl*, págs. 20-21:

כי הכחות הפנימיות והרוחות הנעלמות האנושיות הם תוך הגופים בחלקים, ובעצם אמיתית כל כח וכח וכל רוח ורוח, כשיותרו מקשריהם, ירצו אל מקורם הראשון שהוא אחד בלתי שום שניות וכולל ריבוי ער א"ם (אין סוף) וההתרה מנעת ער למעלה ויושב בראש הכתר העליון והמחשבה שואבת משם ברכה.

Véase también *ibid.*, pág. 27.

¹⁰⁰ *Ibid.*, págs. 16-17, corregidas según Ms. New York, JTS 1887:

בעלי הספירות יקרא להם שמות ויאמר כי הספירה הראשונה שמה מחשבה ויוסף לה שם, לכאר ענינה ויקראהו כתר עליון מצד היות הכתר ריב סונה בראשי המלכים ... ויוסף לה שם ביאור ויקראהו עוד אויר קדמון ... ככה יעשה לכל ספירה וספירה מעשר ספירות בליסה, ובעל השמות כוננו כונה אחרת מעולה מזאת מאד מאד ואינה ועמקת דרך זו של שמות היא עמקה שאין בכל עסקי מחשבות האדם עמוקה ומעולה ממנה, והיא לכרח משתתפת המחשבה האנושית עם האלוהית לפי יכולת האנושית ולפי מה שהאדם מוטבע עליו. וידוע שמחשבת האדם היא סבת חכמתו וחכמתו היא סבת בינתו ובינתו סבת חסדו וחסדו סבת יראת קונו, ופחדו סבת תפארתו ותפארתו סבת נצחונו ונצחונו סבת הורו והורו סבת עצמו הנק' חתן, ועצמו סבת מלכותו הנקרא בלתי.

¹⁰¹ Sobre este concepto, véase George Margoliouth, «The Doctrine of the Ether in the Kabbalah», *JQR* o. s. 20, 1908, págs. 825-861. Particularmente interesante es el hecho de que la expresión, relativamente rara, 'Avir Kadmon [saire primordial]', aparezca también en un comentario cabalístico anónimo sobre la oración estrechamente relacionado con la Cábala extática de Abulafia: véase *ibid.*, pág. 834; y también *Gan Na'ul*, Ms. München 58, fol. 336a.

¹⁰² Sobre la tendencia simbólica de la Cábala teosófica tal como la valoraba Abulafia, véase *infra*, cap. 9, n. 4.

¹⁰³ Véase también «Ve-Zot li-Yihudah», Jellinek, *Auswahl*, pág. 16:

אם יאמר אומר כי הספירות בעלי שמות שבהם נברלות זו מזו—כי זה אינה כוונת בעלי השמות וארוני החכמות.

[«Si se dice que las Sefirot tienen nombres que las distinguen una de otra, ésa no es la intención de los maestros de los nombres y de los señores de las ciencias.»]

Así, Abulafia afirma también que, como cabalista centrado en los nombres divinos, él no interpreta los nombres de las Sefirot como lo hace la Cábala teosófica.

¹⁰⁴ 'Omek. Sobre la aparición de este sustantivo en relación con los nombres divinos, véase *supra*, cap. 5, nn. 168 y 170.

¹⁰⁵ Esta descripción de la Cábala extática es muy característica de Abulafia; compárese, por ejemplo, con 'Or ha-Sekhel, Ms. Vaticano 233, fol. 115a.

ומפני שכן שני אוהבים שני חלקי אהבה, שהיא שבת רבך אחד ... והם שתוף אהבה אלהית שכלית עם אהבה אנושית שכלית והיא אחת ... מכח השם.

[*Y porque entre dos amantes hay dos amores, hay en ellos una única cosa [...] y son una asociación divina intelectual con el amor humano intelectual, que es uno [...] por la potencia del Nombre.]*

O *ibid.*:

“דעתו המשתפת בינך וביני על פי שמו הנכבד”

[*Su pensamiento te asocia a él por su nombre glorioso.]*

Véase Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», n. 38, y cap. IX, n. 16.

³¹⁶ Abulafia utiliza dos términos —*yir'ah* o reverencia, y *pahad* o temor— para referirse a la Sefirá *Gevurah*. Ambos términos son símbolos comunes de esta Sefirá.

³¹⁷ La séptima Sefirá es denominada habitualmente *Nezah*, pero Abulafia utiliza la forma *Nizahon*, que es bastante inusual, para vincular esta cualidad con la acción humana. *Nezah* sería impropio, puesto que su significado literal, eternidad, es difícil de integrar en su esquema «antropoico»; véase, sin embargo, su uso de *Nezah* en *Mafteah ha-Sefirot*, citado *infra*, n. 322.

³¹⁸ '*Azmo*; prefiero traducirlo como «su esencia», aunque el significado no esté claro. Según el esquema sefirótico, este término se refiere a la Sefirá *Yesod*, aunque nunca he encontrado esa interpretación simbólica para '*ezem*. En varios sistemas simbólicos, '*Ezem ha-Shamayim* designa a las Sefirot *Nezah* y *Hod*.

³¹⁹ He añadido esta expresión del Ms. New York, JTS 1887; *Yesod* es una potencia divina explícitamente masculina, pero raramente se la califica de «esposo», símbolo común de *Tiferet*. Sin embargo, en los escritos de un contemporáneo de Abulafia, R. Yosef de Hamadán, *hatai* se repite varias veces como símbolo principal de *Yesod*.

³²⁰ Impreso “כלתו”, que no tiene sentido; véase el texto citado en n. 370, *infra*.

³²¹ Véase '*Or ha-Sekhel*, Ms. Vaticano 233, fol. 15a, donde los amores intelectuales humano y divino (cf. *supra*, n. 315) y las existencias humana y divina son calificados, respectivamente, como esposa y esposo. Véase también *infra*, cap. 9, n. 16, donde se alude alegóricamente a Dios y *Knesset Israel*—esto es, el hombre perfecto— mediante el Cantar de los Cantares. Véase también el texto en n. 333, *infra*.

³²² Ms. Milano-Ambrosiana 53, fols. 155b-156a:

זוה השפע שנשפע מהסופר, ככלל ועובר מא' ל' כלום' מן הראשון שבספירות אל העשירית לה, פי' מן המחשבה עד צדק, ובהן תהיה מחשבת האדם צדקת(!) כלום' כשתולד מהמחשבה חכמה, וממחשבת החכמה תוליד בינה וממחשבת החכמה ותבינה גרולה שהיא מידת החסד, ויתגדל החושב כס'. ומכולן נבורה ויגבר כח החושב, שהוא החושב שהוא הסופר הספירות ותולד מהן האמת. מיד התפארת מתגלה כחוקה ומביאה את האיש המשיגה להתפאר בה ולהתפאר כנבואה על פי האמת, אלא שהנבואה היא מדרגות השנה בעצמה ועל כן המשיג באמת דומה ליעקב אבינו שנא' תתן אמת ליעקב... יתחייב היות תולדת הנצח מהאמת וזה שיועד האמת הוא מנצח אפי' מערכת המזלות והכוכבים ואז הוא מתברך משם אל שרי. והנצח יולד תור מסנו וזהו ענין ונתת(!) מהורך עליו... והספירה התשיעית... קראה כל נשמה יסוד ביה... ומשם מקור השפע והברכה... הספירה העשירית שהיא השכינה ושמה צדק... וסוף נענין הנרמז בספירות לפי ההשגה כס' ולפי קבלת האיש כח סהם, לפי הידיעה באמת השמות, יתעלה ויתגדל כח נביא אחר על כח נביא אחר.

³²³ “סופר הספירות” o '*Eiyun Sof* fueron empleados anteriormente por Abulafia como

nombres para Dios. Parece que en esta expresión, la palabra «Sefirot» significa «números», como sucede a menudo en las obras de Abulafia.

³²⁴ Juego de palabras con «justicia» y «rectitud» que, en hebreo, se expresan mediante la misma raíz.

³²⁵ *Gedulah*, interpretado inmediatamente después como el pensamiento humano.

³²⁶ Véase *supra*, n. 323; la semejanza entre hombre y Dios es un tema importante en un análisis relativamente largo que he eliminado de esta cita y que se tratará en otro lugar.

³²⁷ *Tiferet*: Abulafia juega con varios símbolos de esta Sefirá, como *Ya'akov* y *'Emet*, pero interpreta *Tiferet* como el orgullo humano, también un juego de palabras sobre la raíz hebrea *pe'er*, que puede significar también «esplendor».

³²⁸ Compárese con la descripción que Abulafia hace de sí mismo en «*Ve-zot li-Yihudah*», Jellinek, *Auswahl*, págs. 18-19 (corregido según Ms. New York, JTS 1887):

לפי רעתי השמות והחומות, לא הביאני אל תפארת הנבואה... אבל בתניעי אל השמות ובחתיירי קשרי החומות, נגלה אלי ארון הכל ונגלה לי את סודו... ואז הכריחני להתפאר בנבואה.

[«En mi opinión, los nombres y los sellos no me han llevado al esplendor de la profecía [...] pero cuando he llegado a los nombres y cuando he desatado los nudos de los sellos, el Señor de todo se ha revelado a mí y me ha comunicado su secreto [...] entonces me ha obligado a enorgullecerme de la profecía.»]

Véase también *infra*, en torno a n. 389.

³²⁹ Mi 7, 20.

³³⁰ En un pasaje que he omitido, Abulafia describía a Jacob por encima de las doce constelaciones, Ms. Milano-Ambrosiana 53, fol. 155b:

«נמצאו ר"ב מלות מתנהגים תחתיו»

[«Las doce constelaciones son conducidas bajo su gobierno.»]

Sobre el sometimiento de los planetas, véase también *Gan Na'ul*, Ms. München 58, fol. 335b.

³³¹ Nm 27, 20.

³³² Tal vez relacionado con el versículo de Sal 150, 6:

«כל הנשמה תהלל יה»

[«Todo lo que respira alabe a Jah.»]

³³³ Ms. Sassoon 56, fol. 33a:

שכל ספירה וספירה אפשר לאדם להרבך בה מצד מוחות השפע השופע מאצילות על ספירותיו שהם עשר מדותיו... וצריך להתבודד אל ההשגה עד שישג מהם המשכיל המקובל, שפע ניכר אצל, וזה כי מאחר שהאותיות הנכתבות הם נזיות, והנכתבות הם רוחניות והנחשבות הן שכליות, והנאצלות הן אלוהיות... ועם ההתבודדות להכין כח הכלה לקבל שפע מכה החתן יניעו האלוהיות את השכליות ועם התמרת ההתבודדות ורכויו, וחזקו ורוב חשקו ואומץ בספו ותוקף תשוקתו להשיג הרבקות והנשיקה יהיה כח הכלה ושמה ועצמה נזכרים למוכה ונשמרים לנצח, כי זכו בדינם והתחברו הנפרדי ונפרדו המחוברים והתחפך המציאות ויהייב מזה שישב כל ענף לשרשו וידבק בו וכל רוחני לנפשו ויקשר עמו והיה המשכן אחד והיה ידוה אחד ושמו אחד. ואם ככה יעשה בסדר הספירות ובסערכת כ"ב אותיות וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד וזהו לאחרים בדרך.

Compárese la afirmación de Abulafia de que el hombre debe adherirse a cada Sefirá con la concepción similar de un oscuro cabalista, R. Yosef ben Hayyim, del que se cuenta que habría dicho que:

וכל אשר צונו הכורא ית' שמו לירבק בו שנא' ובו תדבק וכי אפשר לירבק בו אלא לירבק במדותיו... ע"כ אפשר י' ספירות כלליות אלוהיות על פי הקבלה כרי לירבק בהם... ובהדבקו בהם יכנס רוח הקדש אלהי בקרבן בכל הרגשותיו ותנועותיו.

«Todo lo que el Creador, bendito sea su nombre, nos ordenó es que nos adhiriéramos a él [...]. Por lo tanto, explicaré el [significado de] las diez Sefirot, divinas y universales, según la Cábala, para que te adhieras a ellas [...] y mediante esta adhesión, el espíritu santo y divino entrará en él, y también en sus sentidos y movimientos» (Ms. New York, JTS 1885, fols. 74b-75a). Significativamente, después de este texto, el mismo cabalista analiza también las diez Sefirot como actividades humanas, en la línea del pasaje de Abulafia «Ve-Zot li-Yihudah», *ibid.*, fol. 75a-b. Sobre la relación entre la adhesión y el espíritu divino, véase *supra*, cap. 3, n. 12.

³³⁴ Véase Abulafia, *Gan Na'ul*, Ms. British Library, Or. 13136, fol. 4b:

ועתה אבאר לך איך תתנהג בהשגת השם, ככה הספירות הנזכרות, בקבלך שפעם כלל מהותך.

En la versión copiada en *Sefer ha-Peliah* I, fol. 73c está ligeramente corrompido: *mahutam*.

³³⁵ Véase *ibid.*:

יש באדם שלושה עניינים שבהם הוא משיג כל השגותיו ככה השנים מהם בו כוללים י' ספירות לבר, והם הצי" השניים פנימיים תלויים בשכל וכנפש.

La versión del Ms. München 58, fol. 320b, es ligeramente diferente.

³³⁶ Compárese con Abulafia, *Gan Na'ul*, Ms. British Library, Or. 13136, fol. 3a:

וצריך שישתדל המקבל שמקבל שמות הספירות תחלה לקבל שפע אחי מהם בעצמם לפי מדותיו וירבק בכל ספירה וספירה מהם לברת, ויכלול דביקותו עם הספירות כלן יחד ולא יקצץ.

[«Es preciso que aquel que recibe se esfuerce en recibir primero los nombres de las Sefirot, a fin de recibir de ellas el influjo divino, según sus atributos, y deberá unirse a cada Sefirá separadamente, e incluirá en su adhesión el conjunto de las Sefirot reunidas y no hará ningún corte.»]

Por lo tanto, el centro de la actividad cabalística no son las Sefirot, sino sus nombres, que permiten al cabalista alcanzar la *devekut*. Además, como en la epístola, los atributos humanos se mencionan como los medios de recibir las emanaciones divinas. Este texto fue copiado anónimamente en el *Sefer ha-Peliah*, I, fol. 72a, con ligeras variantes.

³³⁷ *Lehitboded*: Sobre el significado de este verbo como «concentrar» en las obras de Abulafia, véase Idel, «*Hitbodedut* como concentración» (en hebreo), págs. 41-45, esp. pág. 44, n. 51.

³³⁸ La conciencia de la fuente de la revelación o la inspiración es importante en Abulafia: véase el texto traducido en Scholem, *Major Trends*, pág. 140.

³³⁹ Estos tres niveles de la letra están también relacionados de manera explícita con la técnica mística de Abulafia en sus otras obras; véase Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. 1.

³⁴⁰ El significado de esas letras no está enteramente claro; supongo que representan las formas emanadas sobre el mundo inferior.

³⁴¹ El texto hebreo parece estar corrompido aquí, como en otras partes de esta epístola.

³⁴² Sobre el beso como alegoría de la unión, véase *supra*, cap. 3, § III.

³⁴³ Véase *supra*, n. 319.

³⁴⁴ 'Azmah; véase *supra*, n. 318.

³⁴⁵ *Nizkarim le-tovali*; probablemente por el esposo, a saber, el Intelecto agente o Dios.

³⁴⁶ Es decir, las fuerzas espirituales separadas y humanas que, antes de la *devekut*, estaban divididas.

³⁴⁷ Supongo que esto se refiere a la separación de las fuerzas espirituales humanas de las fuerzas corporales; véase el texto al que se refiere en nn. 308 y 328, *supra*.

³⁴⁸ Una referencia obvia a la transmutación de lo humano en lo divino. El tipo de misticismo de Abulafia, que presupone la posibilidad de un cambio radical de lo humano en lo divino, es evidente también en otros textos: véase, por ejemplo, *supra*, cap. 4, nn. 19, 21 y 29. Cf. la relevante descripción de la «Gran Obra» del misticismo de Underhill, *Mysticism*, págs. 128-129, grupo C, que en efecto se aproxima a la experiencia abulafiana.

³⁴⁹ Sobre esta metáfora, véase *supra*, cap. 3, n. 85; cap. 4, nn. 62 y 85.

³⁵⁰ *Nafsho*, arabismo introducido por las traducciones tibbonianas.

³⁵¹ Ex 26, 6.

³⁵² Zac 14, 9.

³⁵³ Abulafia consideraba el estado perfecto futuro como el tiempo en que se reconocería la excelencia del Tetragrámaton: véase Idel, «Abraham Abulafia y el Papa» (en hebreo), págs. 12-14.

³⁵⁴ Ez 37, 17.

³⁵⁵ Compárese con *Gan Na'ul*, Ms. München 58, fol. 335b:

דרך ההשגה הנבואית עם האותיות, אלה ראשית דרכיו להמציא מסנו כל הלשונות
וכל החכמות, באמצעות מדות הספירות והחותמות ולהוריד בהם הכחות העליונות
האלהיות ולהשכינם בארץ.

[«La vía del acceso profético por medio de las letras es el comienzo del camino que permite descubrir todas las lenguas y todas las sabidurías, por medio de los atributos de las Sefirot y de los sellos, y para hacer descender en ellos las potencias divinas superiores y hacer que residan en la tierra.»]

³⁵⁶ Este motivo se repite en los escritos de Abulafia; véase, por ejemplo, *Hayye ha-Nefesh*, Ms. München 408, fol. 70a, que se estudiará en otra parte; véase también *infra*, cap. 9, en torno a n. 26.

³⁵⁷ Véase, por ejemplo, el énfasis en esta idea en Cordovero, *Pardes Rimonim*, 1, 5; XX-XI, 1. Incluso su visión de la necesidad de imitar las cualidades de las Sefirot en los actos humanos, como los presenta en *Tomer Devorah*, es una aplicación de la estructura teosófica a la conducta humana. Para Abulafia, sin embargo, la interpretación de los nombres de las Sefirot como designaciones de las actividades humanas, ignorando su significado teosófico, se presenta como la interpretación superior que se puede hacer de ellas.

³⁵⁸ Compárese Abulafia, «Ve-Zot li-Yihudah», Jellinek, *Auswahl*, pág. 27, con Ms.

München 10, fols. 130a, 156a. Véase también *Sefer 'Even Sappir*, escrito bajo la influencia de la Cábala abulafiana, de R. Elnathan ben Moshe Kalkish, Ms. Paris BN 727, fols. 158a-158b; Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, págs. 94-95.

³⁵⁹ Comentario sobre el *Sefer Yezirah*, fols. 22c-d, 24c-25a.

³⁶⁰ Véase Idel, «Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments», págs. 106-111.

³⁶¹ Véase Liebes, «Zaddik Yesod 'Olam», págs. 81, nn. 53-55 y 85, n. 85; señala allí que hay varios términos epistemológicos y psicológicos en la presentación que hace Natán de Gaza de su sistema teosófico. Sin embargo, no se puede encontrar en él psicologización ninguna de la teosofía, puesto que los procesos de los que trata Natán tienen lugar en la Divinidad, no en la conciencia o actividad del hombre.

³⁶² Véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», par. 1.

³⁶³ Sobre el giro psicológico en el hasidismo, véase Scholem *Explicaciones e implicaciones*, págs. 357-358.

³⁶⁴ Véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», donde se observa otro ejemplo de la influencia de Abulafia sobre el hasidismo respecto de la concepción peculiar del lenguaje.

³⁶⁵ Véase, sin embargo, la opinión de Liebes en «Zaddik Yesod 'Olam», pág. 81, de que el interés hasídico por los términos psicológicos representa la extensión de un fenómeno sabbatiano.

³⁶⁶ *Toldot Ya'akov Yoseph*, fol. 86a:

קבלתי מסורי כי יש עשר ספירות באדם הנקרא עולם קמן כי המחשבה נק' אבא ואחר
הצמצום לחללים נקרא אבא וכו' עד והאמנה נק' תרי ירכי קשום, ותענוג בעבודת
הש"י נק' יסוד, צדיק, ברית מילה וכו'.

Compárese también con su *Zafnat Pa'aneah*, fol. 31a

ובאמת, כששופע על הצדיק הרוחניות בתפילתו ובתורתו, אין לך תענוג גדול מזה.

Compárese también con Louis Jacobs, *Hassidic Prayer*, Nueva York 1928, págs. 75-77, y véase *supra*, cap. 3, n. 75, donde el «deleite» está relacionado con el culto, e *infra*, cap. 8, n. 227.

Según un notable pasaje de los escritos de R. Levi Isaac de Berdichev, el estudio de la Torá introduce la mente de los estudiosos en el «mundo del deleite» —*'olam ha-ta'anug*—, que es idéntico a la Sefirá *Binah*; cf. *Kedushat ha-Levi*, fol. 123cd. Este maestro confina la percepción del deleite únicamente al dominio del culto, porque cualquier actividad profana puede impedir al hombre disfrutar el deleite que desciende de la Divinidad.

³⁶⁷ A saber, la configuración divina correspondiente a la Sefirá *Hokhmah*; la referencia a *Hokhmah* como «pensamiento» o como «mundo del pensamiento» es característica de algunos místicos hasídicos.

³⁶⁸ Cf. *Tikkuney Zohar* 19, fol. 38a.

³⁶⁹ No he encontrado un uso simbólico del término *ta'anug* en la Cábala teosófica. Según el *Sefer ha-Bahir*, Margalioth, § 71, pág. 31, representa un acontecimiento emocional, pero no un símbolo. Compárese también con cap. 3, n. 42, *supra*.

³⁷⁰ Ms. München 408, fol. 65b:

«הרבקות כל הרעת בשם בפעלה בסוד תענוג החתן והכלה».

³⁷¹ «הרבקות כל הרעת בשם בפעלה בסוד תענוג החתן והכלה» = 529 = תענוג Véase también Abulafia, *'Or ha-Sekhel*, Ms. Vaticana.

no 233, fol. 115a; véase también Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. IV.

³⁷² Véase *supra*, n. 319.

³⁷³ 'Or ha-'Emet, fol. 36c-d:

פעם אחת היה הרב מוכיח לאחד על מה שדרש קבלה ברכים והשיב לו האיש, מפני מה דרש נ"כ קבלה ברכים? והשיב לו הרבי אני לומד את העולם שיבינו שבעוה"ז ובארם נ"כ כל הדברים הנאמרים בס' עץ החיים, ולא שאני נותן להבין את הרוחני כמו שכתוב בע"ה; אבל מר דורש כל הדברים ככתבן בע"ה א"כ אתה עושה מרוחניות נשמיות, שאין הפה יכול לדבר למעלה, בעולם הרוחני.

Compárese también con el discípulo de Dov Baer, R. Levi Isaac de Berdichev, *Kedusht ha-Levi*, fol. 109b, y la cita en nombre de R. Abraham ha-Mal'akh, hijo de R. Dov Baer, aducida por R. Abraham Hayyim en *Peri Hayyim*, Safed, s. f., fol. 2c:

שמעתי מהרב בוצינא קרישא מו"ח אברהם ז"ל בהה"ק בוצינא קרישא מו"ח רוב בער וללה"ה פ" ע"ו משום שהארם צריך להכניע שבע מידותיו שיש בו כנון אהבה ויראה והתפארות וניצוח וכו' תחת יראת ה' כמ"ש לך ה' הגדולה והנכבדה והתפארת והנצח וההודו וכו'.

Véase también R. Reuven Horowitz, *Dudaim ba-Sadeh*, fol. 3a:

כי נודע שעיקר התכלית לעבודת הבורא כ"ה לתקן האדם שבע מדותיו שכל אהבות ויראות והתפארות וניצוח והודו' והתקשרות וממלכו' יהי הכל רק להבורא ב"ה.

[«Se sabe que lo esencial del culto del Creador, bendito sea, consiste en que el hombre separe sus siete atributos, el intelecto, los amores, los temores, las bellezas, la permanencia, las majestades, las relaciones y las realezas, de modo que todo eso esté dirigido sólo hacia el Creador, bendito sea.»]

³⁷⁴ Editado en Mordecai Wilensky, *Hasidim y Mitnaggedim* (en hebreo), Jerusalén 1970, 2, pág. 164.

³⁷⁵ *Nikhal ha-'Adam*; esta frase reaparece en fuentes luriánicas. Véase *supra*, n. 58, y Wilensky, *ibid.*, pág. 160.

³⁷⁶ 'Attika Kaddisha, la primera configuración.

³⁷⁷ 'Arieh 'Anpin: la segunda configuración.

³⁷⁸ Véase *supra*, n. 194.

³⁷⁹ En el sistema luriánico Jacob no representa una configuración distinta de *Zv'ir 'Anpin*.

³⁸⁰ Cada una de ellas es una configuración: la quinta y la tercera respectivamente.

³⁸¹ *Middat ha-'adam ve-kohotav*; esta frase parece un *terminus technicus*. La expresión *middat ha-'adam* se repite varias veces en la obra de R. David; véase Wilensky, *Hasidim y Mitnaggedim*, págs. 165 y 167.

³⁸² Wilensky, *ibid.*, pág. 167.

³⁸³ Compárese con el interesante ensayo de R. J. Zwi Werblowsky, «Some Psychological Aspects of Kabbalah», *Harvest* 3 (1956), págs. 77-96; cf. la opinión de F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932, págs. 41-42, y E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Nueva York y Londres 1970, págs. 18-20 [*Paganos y cristianos en una época de angustia*, trad. I. Valiente, Cristiandad, Madrid 1975], que considera las mitologías gnósticas como una hipostatización de experiencias interiores de los gnósticos.

³⁸⁴ Wilensky, *Hasidim y Mitnaggedim*, págs. 167-168.

³⁸⁵ *Ibid.*, pág. 160.

³⁸⁶ Véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 185–191. Abulafia puede ser considerado, según todas las normas admitidas, un alegorista radical, incluso en comparación con los filósofos más criticados como tales.

³⁸⁷ Véase *supra*, cap. 3, n. 152.

³⁸⁸ Págs. 45–46. Sobre la primera parte de este pasaje, véase cap. 10.

³⁸⁹ Compárese *supra*, n. 328.

³⁹⁰ *Hakor u-vahon bahen*; cf. *Sefer Yezirah* 1, 4, sobre las diez Sefirot.

³⁹¹ Véase cap. 9, § II (5).

³⁹² Este tema será tratado en detalle en otra parte.

³⁹³ Sobre el aspecto experiencial del simbolismo cabalístico, véase *infra*, cap. 9. Véase también, especialmente, el énfasis sobre este tema en los estudios de Eliade en general —por ejemplo, su «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism», en *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959, págs. 102–103, y *supra*, n. 383.

³⁹⁴ Véase *infra*, caps. 7–8.

³⁹⁵ Véase Scholem, *Kabbalah*, págs. 144–152; Yosef ben Shelomo, «El problema del panteísmo en el misticismo teísta de R. Moisés de Cordovero y el maestro Eckhart» (en hebreo), en *Revelation, Faith, Reason*, Ramat Gan 1967, págs. 71–86.

³⁹⁶ Véase *supra*, § 4.

³⁹⁷ Véase Schatz-Uffenheimer, *Elementos quietistas*, cap. 8; Buber, *Hasidism*, págs. 134–135.

³⁹⁸ Véase Idel, «Tipos de actividades redentoras» (en hebreo), págs. 254–263.

³⁹⁹ Véase Scholem, *Sabbatai Ševi*, págs. 303–304.

⁴⁰⁰ Véase Scholem, *Messianic Idea in Judaism*, pág. 34; Scholem, *Major Trends*, pág. 20; Idel, «Tipos de actividades redentoras», pág. 273, n. 85. Scholem, sin embargo, atribuyó especial importancia al trauma de la expulsión de España para la formación de la Cábala lurianica; véase *Major Trends*, págs. 248–250. Véase M. Idel, «Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480–1650», *Essential Paper on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, ed. de D. B. Ruderman, Nueva York 1992, págs. 322–344, y cap. 10, *infra*.

⁴⁰¹ Weinstock, *Studies in Jewish Philosophy and Mysticism*, págs. 153–241.

⁴⁰² Esta idea está obviamente relacionada con la idea antes mencionada de las siete Sefirot inferiores asignadas a la creación del mundo.

⁴⁰³ Véase Scholem, *Sabbatai Ševi*, págs. 811–814.

Capítulo 7

¹ Scholem, *On the Kabbalah*, págs. 132–133; cursiva en el original. Compárese también con *ibid.*, págs. 94 y 98, e *infra*, § IV; véase también Scholem, *Major Trends* [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996], págs. 29–30.

² Compárese, sin embargo, con Scholem, *Major Trends*, pág. 31, donde afirma que la *Aggadah* incluye elementos míticos; en la pág. 35, afirma que no existía ningún elemento mítico en la experiencia interior de los antiguos místicos judíos; véase también Scholem, *On the Kabbalah*, págs. 98 y 120–121.

³ Scholem, *Major Trends*, pág. 34, y Tishby, *La doctrina del mal* (en hebreo), págs. 60-61. Recientemente, Joseph Dan ha articulado una descripción bastante radical de la naturaleza del misticismo judío en *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle y Londres 1986, pág. 2. Supuestamente, la Cábala incluye «muchas escuelas de pensamiento extremas, radicales e incluso aparentemente heréticas», que, según él, se integraron, enigmáticamente, «en una ética tradicional constructiva». Esta descripción parece ser una radicalización de las ideas de Scholem, que va mucho más allá de los hechos.

⁴ Scholem, *Major Trends*, pág. 35, y Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 211 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001]. Véase también Katz, *Halakhah y Cábala*, pág. 12, donde incluso ve una contradicción esencial entre estos dos ámbitos.

⁵ *Supra*, cap. 6, § 1.

⁶ Compárese con la teoría de Dan de que el sistema teosófico emergió para solucionar la contradicción entre la concepción filosófica y la tradicional de Dios. Sin embargo, como hemos visto en el cap. 6, es dudoso que los cabalistas de los siglos XII y XIII fueran los primeros en introducir innovaciones en la teosofía; cf. J. Dan, «The Emergence of Mystical Prayer», en *Studies in Jewish Mysticism*, ed. de J. Dan y F. Talmage, Cambridge, Mass., 1982, págs. 102 ss.; véase también Idel, «Maimonides and the Kabbalah», § 1.

⁷ Compárese con Baer, *Israel entre las naciones* (en hebreo), págs. 103-104, que subraya los aspectos míticos de la *halakhah*; y Jacob Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, Leiden 1976, págs. 220-231, donde el autor propone una interpretación peculiar del ritual mishnaico que supone incorporaría elementos míticos. Véase también Isidore Twersky, «The Shulhan «Arukh», *Judaism* 16, 1967, pág. 156, nn. 38 y 41, que considera la *halakhah* como medio para descubrir la gloria de Dios.

⁸ Presupuesto tácito de Katz, *Halakhah y Cábala*, es la existencia desde el principio de dos dominios diferentes, *halakhah* y Cábala, que a veces competían. Aunque esa competición surgiera efectivamente en textos posteriores, supongo que es parte del desarrollo independiente de la Cábala, que gradualmente se hizo cada vez menos dependiente de la *halakhah* y la *aggadah*.

⁹ Compárese, no obstante, Katz, *Halakhah y Cábala*, pág. 12, que afirma que los objetivos últimos de la Cábala no tenían ninguna afinidad con la *halakhah*, subrayando su autonomía. Sobre el problema de la interrelación entre teosofía y teúrgia, véase también *infra*, cap. 10.

¹⁰ Compárese también con la interpretación de los sacramentos cristianos como actos teúrgicos en Pseudo-Dionisio, donde éstos facilitan la relación entre el hombre y lo divino; cf. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981, págs. 163-164; para Pseudo-Dionisio, la naturaleza teúrgica de los sacramentos es un asunto de institución más que de una «simpatía oculta entre los elementos materiales utilizados y la constitución de lo divino». Esta interpretación del ritual cristiano es en parte similar a la naturaleza de los mandamientos judíos; en ambos casos, la actividad humana, no sólo cierto material, es importante para establecer una relación entre el hombre y la Divinidad. Para una concepción más mística de la teúrgia, véase A.-J. Festugière, «Contemplation philosophique

et art théurgique chez Proclus», en *Études de philosophie grecque*, París 1971, págs. 585-596.

¹¹ Véase, por ejemplo, E. R. Dodds, «Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism», *Journal of Roman Studies* 38, 1947, págs. 61-62. Curiosamente, Buber, *Hasidism*, págs. 142-144, no llega a distinguir entre teúrgia mágica y cabalística, considerando que la Cábala en general, y las *kavvanot* cabalísticas en particular, transforman el misterio en magia. Compárese también *infra*, cap. 9, n. 75.

¹² Véase Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*, págs. 110, 116-118.

¹³ Véase, por ejemplo, Dt 10, 17; Sal 147, 5.

¹⁴ Urbach, *The Sages*, págs. 80-86; Baer, «El servicio del sacrificio» (en hebreo), págs. 148-149. Vale la pena señalar que, aunque el nombre *Gevurah* reaparece también en la literatura de los *heikhalot*, allí nunca forma parte de una concepción teúrgica, como sucede en la literatura midráshica. Compárese, por ejemplo, con *Ma'aseh Merkavah*, editado por Scholem en *Jewish Gnosticism*, pág. 113, donde aparece la frase:

”כח נבורה של אביך שבשמים.”

«El poder de la *Dynamis* que es vuestro padre en el cielo». En la literatura midráshica, el hombre añade poder a la *Dynamis* superior; aquí, se habla de ella como independiente del hombre, que parece permanecer constante para siempre; cf. pág. 115:

”כי נבורתך לנצח נצחי נצחים.”

[«Pues tu *Dynamis* perdura para siempre.»]

Compárese, en la misma página:

”מלאכי השרת . . . מגדלין נבורתך.”

«los ángeles oficiantes [...] alaban tu *Dynamis*». Sin embargo, el verbo *megaddelim*, traducido aquí por «alaban», puede interpretarse también como «engrandecen», aunque este sentido sea menos apropiado en este contexto específico.

¹⁵ La bibliografía sobre este importante tema es sorprendentemente pobre: véase Urbach, *The Sages*, págs. 95-96, y compárese con n. 48, *infra*.

¹⁶ Sec. 26, ed. Mandelbaum, págs. 379-380; compárese con 'Eikhah Rabbati 1, 35.

¹⁷ Job 17, 9.

¹⁸ Dt 33, 21.

¹⁹ Nm 14, 7. compárese también el uso de este verbo en *Shabbat* 89a.

²⁰ El pasaje omitido se estudia más adelante.

²¹ Dt 32, 18.

²² Sal 60, 14.

²³ *Na'ash*, como la forma *'oseh*, *supra* (n. 18), se interpreta, según el contexto, creando realmente el poder o la justicia de Dios. Para el uso de este verbo en la Cábala, véase *infra*, cap. 8 sobre *'asa'o* o *'asa'ani*, nn. 85 y 100.

²⁴ *Kivvakhoh*; véase A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Londres 1937, 2, pág. 131.

²⁵ Lm 1, 6.

²⁶ Sobre la voluntad divina como mandamiento, véase el *tárgum* del Cantar de los cantares 1, 15, donde *Ra'ayati* se traduce como:

”עבדא רעותי ועסיקא באורייתא”

[«Tú realizas mi voluntad y te ocupas de las palabras de la Torá.»]

En el *Midrash Rabbah* representa los mandamientos. *Ra'yati* se interpreta como «mi voluntad», un interesante *tour de force* hermenéutico, dada la manifiesta afinidad entre las raíces *r'h* y *rz'h*.

²⁷ Lv 23, 12. compárese también con *Números Rabbah* 9.

²⁸ Dt 32, 18.

²⁹ Juego de palabras.

³⁰ Cf. *Berakhot* 60a.

³¹ I, 10; cf. también *Yalkut Makiri*, ed. Buber, sobre Sal 60, 27, pág. 310.

³² En otra versión (véase Marmorstein, *Old Rabbinic Doctrine*, pág. 131, n. 63), se dice: «Cuando los justos son dignos».

³³ Sal 60, 14.

³⁴ Lm 1, 6.

³⁵ Fol. 11a. Véase Recanati, *Comentario sobre la Torá*, fol. 51b, donde aduce el pasaje de *Megillah* junto a la concepción midráshica de la disminución del poder divino.

³⁶ Véase *Corpus Hermeticum* XIII, 18-19, 21 [*Corpus Hermeticum* y *Asclepio*, trad. de J. Pórtulas y C. Serna, Siruela, Madrid 2000]; compárese también con *ibid.*, X, 2. Para otras posibles influencias judías sobre otro tratado hermético, véase B. A. Pearson, «Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (Poimandres)», en *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion Presented to G. Quispel*, ed. de R. Van der Broeck y M. J. Vermaseren, Leiden 1981, págs. 336-348; véase también Urbach, *The Sages*, págs. 86-87, e *infra*, cap. 8, n. 147. Sobre *Dynamis* como una posible influencia judía sobre el hermetismo, véase la concepción de C. H. Dodds, *The Bible and the Greeks*, Londres 1935, págs. 17 y 110; y la actitud más moderada de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, París 1953, 3, págs. 141 y 148 ss., y Scholem, *Jewish Gnosticism*, pág. 23, n. 6.

³⁷ Ms. Paris BN 772, fol. 110a:

כְּשִׂיִּשְׂרָאֵל מְבָרְכִין שָׁם כְּבוֹדוֹ, הַכְּבוֹד מִתְבָּרֵךְ, כְּרַכְתִּיב, "וְחִסְרִיךְ יִכְרֹכֶךְ (!) כְּבוֹד מְלֻכָתָךְ יֵאֱמָרוּ וְנִבְרֹוֹתֶיךָ יֵגִידוּ."

³⁸ Sal 145, 10-11.

³⁹ Scholem, *Jewish Gnosticism*, págs. 67-68.

⁴⁰ Comentario sobre *Ha-'Aderet v'ha-'Eminah*, editado en *The Siddur of R. Naf̄tali Herz Treves*, Thiengen 1560, fol. BH, 2, b:

כְּשִׂיִּשְׂרָאֵל מְבָרְכִין לֵהֱ' אִזְ הַכְּבוֹד מִתְנַאֵה וּמִרֹּמֶם לְמַעַלָּה וּמִתְרֹמֶם כְּמוֹ שֶׁנֶּ' רֹמֶם יי וְסִי יִכּוֹל לְרֹמֶם, אֵלֹא הַכְּבוֹד מִתְרֹמֶם לְפִי הַבְּרָכָה וְהַשְׁבַּח וְעַל זֶה אָמַר וְחִסְרִיךְ יִכְרֹכֶנָּה וְאֵח"כ כְּבוֹד מְלֻכָתָךְ יֵאֱמָרוּ וְנִבְרֹוֹתֶיךָ יִדְבְּרוּ... כְּשִׁמְבָרְכִין לוֹ אִזְ מִתְנַאֵה וּמִתְנַגֵּד... כְּשִׁבִיל הַבְּרָכוֹת וְהַשְׁבַּח' שִׁמְשַׁבְּחִים לוֹ יִשְׂרָאֵל כְּמוֹ אֲרַם שִׁמְשַׁבְּחִין לוֹ אִזְ מִתְנַגֵּד לָבֹן, כֵּךְ הוּא.

Sobre la relación entre el *Comentario sobre la oración* de R. Eleazar y este comentario, véase Joseph Dan, «Comentarios sobre *ha-'Aderet v'ha-'Eminah* redactados por los hasidim asquenazies» (en hebreo), *Tarbiz* 50 (1981), págs. 339-340.

⁴¹ Compárese con la concepción de R. Menaḥem Recanati, en su *Comentario sobre el Pentateuco*, fols. 71d-72a, de que la Gloria asciende hacia el Tetragrámaton. Aún más importante parece ser el análisis de Recanati, fol. 43c., donde la «gloria celestial» anhela ascender a la luz celestial, en el contexto del significado de la recitación de *'Alelu Le-sha-*

beah. Curiosamente, en la misma página R. Eleazar de Worms es citado dos veces, como lo es también R. Yehudah he-Hasid. El planteamiento asquenazí de este tema es una cuestión de gran importancia, pues puede mostrar un dinamismo de la Gloria que precede a la dinámica cabalística de las Sefirot, lo que sirvió como uno de los puntos de partida para los procesos cabalísticos intradivinos. Véase también *infra*, cap. 8, § III.

⁴² Sal 99, 5.

⁴³ Urbach, 'Anigat ha-Bosem II, pág. 116 y n. 9. Sobre el gran interés en la «Voluntad de Dios» del *Sefer Hasidim*, véase Haym Soloveitchik, «Three Themes in the *Sefer Hasidim*», *AJS Review* 1, 1976, págs. 311-325.

⁴⁴ Véase Scholem, *On the Kabbalah*, pág. 130; Daniel C. Matt, «The Mystic and the Mizwot», en *Jewish Spirituality*, ed. de A. Green, Nueva York 1986, 1, págs. 367-404. Una interesante presentación de la importancia de los actos humanos, para el universo y para la redención de Dios, que supone una afinidad entre estratos esotéricos y exotéricos del judaísmo, se puede encontrar en Elie Banamozegh, *Israël et l'Humanité*, París 1961, págs. 227-229, donde, sin embargo, el autor ignora la teúrgia de aumento. Véanse también las vagas observaciones de Buber, *Hasidism*, pág. 63.

⁴⁵ Tishby, *La sabiduría del Zohar* (en hebreo), 2, pág. 10, afirmaba que estas concepciones agádicas son «excepcionales y raras», y que los cabalistas podían usarlas como un «pretexto» para «su fe». Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 90, ¡las consideraba «escabrosas»! Véase también el tratamiento scholemiano de la cuestión de la Cábala y la concepción rabínica de los mandamientos en Morris M. Faierstein, *Conservative Judaism* 36 (1982), págs. 45-49, y el artículo de Shahar mencionado *infra*, n. 48.

⁴⁶ *Ari Nohem*, págs. 94-95. La respuesta de León de Módena a la interpretación teúrgica cabalística de los mandamientos está tomada de Pseudo-Dionisio, incomprensiblemente, sin mencionar su nombre; véase Idel, «Differing Conceptions of Kabbalah», par. II.

⁴⁷ *On Jewish Law and Lore*, págs. 190-191.

⁴⁸ Margaliot, § 129, pág. 56:

למלך שהיו לו בנים ולבנים—בנים. בזמן שבניהם עושים רצונו, נכנס כיניהם ומעמד הכל, ומשביע לכל ומשפיע להם מוכה, כרי שישבעו האבות והבנים. וכשאין הבנים עושים רצונו, משביע להם האבות כרי צרכם.

Compárese, sin embargo, la opinión de Shulami Shahar, «El catarismo y los comienzos de la Cábala en el Languedoc» (en hebreo), *Tarbiz* 40 (1971), págs. 503-507, que trata de relacionar la teúrgia bahírica con fuentes cátaras, ¡sin tener en cuenta textos judíos o clásicos!

⁴⁹ Margaliot, § 113, pág. 51:

ואם לא יוכו הבנים ולא יעשו דברים הגונים לפני, הרי הצנורות... אתן להם פים על סנת שלא יתנו לבניהם דבר, אחרי שאינם עושים רצונו.

Sobre los canales, véase también en un texto análogo de R. Yosef Gikatilla, citado *infra*, cap. 8, n. 68.

⁵⁰ Sobre Ex 20, 1, *Comentario sobre la Torá*, ed. Chavel, II, pág. 183; el texto ha sido tomado por Ibn Gabbay, *Avodat ha-Kodesh* II, 2, fol. 26b.

⁵¹ Esto representa el influjo divino que activa las siete Sefirot inferiores, según la teoría cabalística de R. Asher ben David; véase *supra*, cap. 6, n. 254.

⁵² Dt 32, 18.

⁵³ Sal 60, 14.

⁵⁴ *Comentario sobre la Torá*, pág. 184.

⁵⁵ Véase *ibid.*, págs. 183-184, donde se ofrece, con el contexto de los pasajes citados, una larga explicación del significado del «Trisagion» y la bendición.

⁵⁶ *Comentario sobre la Torá* III, pág. 89. La terminología de este texto está próxima de la de R. Asher ben David, y, aunque la fuente precisa de las obras de este último no se pueda detectar, es probable que R. Bahya haya conservado un análisis anterior. Compárese también *ibid.*, pág. 492, y el comentario de R. Bahya a Dt 33, 26.

⁵⁷ Dt 33, 26; en el original, *be-'ezrekha* significa «en tu ayuda». Véase también *Bahir*, § 185, pág. 83.

⁵⁸ Para «cielo» como designación de las Sefirot, véase Gottlieb, *La Cábala de R. Bahya* (en hebreo), pág. 65.

⁵⁹ Sal 60, 14.

⁶⁰ Compárese con los ascensos o las retiradas de la *Shekhinah* de este mundo inferior, § III, *infra*.

⁶¹ Dt 33, 26. Compárese también con el comentario de Bahya sobre este versículo.

⁶² *Ibid.*, 32, 18.

⁶³ Recanati cita del *Sefer ha-Yihud* sin mencionar su fuente; una parte de este pasaje se analizará *infra*, cap. 8, n. 77. Esta obra subraya también la importancia de la teúrgia del aumento; véase Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 113a, citado *infra*, cap. 8, n. 82.

⁶⁴ *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 51b.

⁶⁵ Para más detalles sobre esta concepción, véase *infra*, cap. 8, § II. Compárese también con Recanati, *ibid.*, fol. 69c, donde el crecimiento o la disminución de los canales de misericordia o juicio está en función de las acciones humanas.

⁶⁶ «וְיִתְרֵי חֵילָא וְחִסָּךְ עַד רִישָׁא»

Compárese con Yehudah Liebes, «Cánticos para las comidas del Sabbat escritos por R. Isaac Luria» (en hebreo), *Molad* 23 (febrero 1972), pág. 551.

⁶⁷ Ed. Mandelbaum, pág. 379; compárese también con *Números Rabbah* 16, 14; *Mekhilta de-Rashbi*, ed. de M. Friedmann, fol. 39a.

⁶⁸ Sobre la relación de R. Ya'akov bar Aha con otra concepción del extraordinario poder de la actividad humana, véase *infra*, n. 125. Por consiguiente, parece que las primeras huellas importantes de teúrgia rabínica deben ser datadas no después de comienzos del siglo IV en Palestina.

⁶⁹ Nm 14, 17.

⁷⁰ *Berakhot* 7a; este texto es una repetición exacta de la oración del propio Dios, mencionada antes brevemente. Sobre la bibliografía referente a este pasaje, véase Baer, «El servicio del sacrificio», págs. 134-135. Compárese también con R. Benjamín ben Abraham min ha-'Anavim, *Perusht Alfabetin* (véase *supra*, cap. 6, n. 9), pág. 231:

«הַחֲפֵל יִצְחָק... כְּשֶׁם שְׁאֵנִי כּוֹבֵשׁ אֶת יִצְרִי לְהִישָׁחַם לַפְּנִיךְ כִּי יִכְבְּשׁוּ רַחֲמֶיךָ אֶת כַּעֲסֶךָ»
[«Isaac rogó [...]: lo mismo que yo domino mi inclinación para ser sacrificado ante ti, así como tu misericordia domina tú cólera.»]

Aquí, la abnegación humana es considerada, como lo es la citada oración humana, como una manera de mitigar la perniciosa influencia de la ira divina.

⁷¹ *Babba Batra* 99a. Véase Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», págs. 337-338, y la valoración de R. Abraham ben Eliézer ha-Leví:

כל זמן שישראל עושין רצונו של חב"ה, המלך מודונו לכלה ומתאהב אצלה לפי שישראל
בן בכור לש"י... וכל זמן שישראל אינם עושים רצונו אז מתרחק מסה.

«En tanto Israel cumple la voluntad divina, el rey [esto es, la Sefirá *Tiferet*] tiene relación con la esposa [*Malkhut*] y se enamora de ella; puesto que Israel es el primogénito de Dios [...] y en tanto Israel no cumple su voluntad, él [el rey] se separa de ella» (*Sefer Ma-soret ha-Hokhlmah*, editado por G. Scholem en *Kiryat Sefer* 7 [1930], pág. 451). Es obvio que este cabalista interpreta las palabras talmúdicas de *Babba Batra*.

⁷² Véase también *Sotah* 14a, y Moshe Idel, «Notes in Wake of the Medieval Jewish-Christian Polemic», *Immanuel* 18, 1984, págs. 56-60.

⁷³ Margalio, § 34, págs. 16-17.

⁷⁴ *Canticles Rabbah* I, 9:

“רעיתי” —אמר רבי יוחנן: מפרנסתה.

Compárese con el material recogido por Baer, «El servicio del sacrificio», págs. 142-145.

⁷⁵ Véase *Bahir*, Margalio, § 97, pág. 43; R. 'Ezra de Geron, *Comentario sobre las Ag-gadot talmúdicas*, Ms. Vaticano 441, fol. 27ab; *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban* II, págs. 498-499. R. Shneur Zalman de Lyady, *Sefer TKSĤ*, Nueva York 1976, págs. 17-18.

⁷⁶ H. Frankfort, H. A. Frankfort, J. A. Wilson, T. Jacobsen, y W. A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago y Londres 1977, págs. 369-370. Véase también *supra*, cap. 6, n. 3.

⁷⁷ 19, 7, pág. 176.

⁷⁸ Véase *Enoc hebreo*, ed. y trad. Hugo Odeberg, Nueva York 1973, págs. 15-16; texto hebreo, págs. IX-X. Odeberg recoge varias fuentes judías antiguas respecto de la retirada de la *Shekhinah* debido a la idolatría: pág. 18, n. 13. Véase también Phillip Alexander, «The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch», *JJS* 28-29 (1977-1988), pág. 175, n. 38; Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah*, Berlín 1969, págs. 125-159.

⁷⁹ *Enoc hebreo*, pág. 16; texto hebreo, pág. X.

⁸⁰ Compárese Cnt 2, 8 y *Midrash Rabbah*, sobre este versículo como referencia a la idolatría.

⁸¹ Compárese con *Alfabeto de R. 'Akiba*, en Wertheimer, *Batey Midrashot* II, pág. 375.

⁸² 1 R 22, 19.

⁸³ Compárese con *Tanhuma*, Génesis 12, donde la forma *ro'im* debe ser corregida por *monidim* en relación con el sol y la luna; cf. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 5, pág. 152, n. 56.

⁸⁴ Véase también Saúl Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York 1950, pág. 121, n. 33.

⁸⁵ *Babba Batra* 99a.

⁸⁶ Compárese con *Yoma* 54b, y la cita de R. Yom Tov Ashvili en R. Shemuel Edeles, *Novellae ad locum*.

⁸⁷ *Sotah* 17a; véase Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», págs. 336 ss.

⁸⁸ Véase su comentario sobre Ex 29, 46, donde insinúa que el sentido literal de la habitación como cumplimiento de una necesidad humana debe ser interpretado de otra manera, dadas las expresiones que indican que Dios desea morar en el templo. Después de finales del siglo XIII, la fórmula que indica que «la habitación de la *Shekhinah* abajo [o entre Israel] es una necesidad para el más alto» comenzó a extenderse. Véase, por ejemplo, Gottlieb, *Estudios*, pág. 32; Vajda, *Recherches*, págs. 191-192; Scholem, «Nuevas contribuciones a la biografía de Rabí Yosef Asquenazí de Safed» (en hebreo), *Tarbiz* 28 (1959), pág. 88.

⁸⁹ Véase Peter Schäfer, «Die Beschwörung des *Sar ha-Panim*» *Frankfurter Judaistische Beiträge* 6 (1978), pág. 115:

במה משביעים את שר הפנים לירד לארץ לגלות לאדם חיי מעלה ומטה ומחקרי יסודי
מעלה ויסודי מטה ותעלומות חכמה.

Schäfer ofreció una traducción alemana en pág. 114; compárese también con pág. 131.

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 115:

“לפי ששכינה עמו בכל מקום.”

⁹¹ Una descripción de esta obra se puede encontrar en Joseph Dan, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*, Cincinnati 1984, págs. 24-31; D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, Nueva York 1978, 1, págs. 97-98; Ithamar Grünwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Leiden 1980, págs. 169-173. Dan, siguiendo a Urbach, defiende una fecha más tardía para esta obra, el siglo VII o VIII; Scholem, *Jewish Gnosticism*, págs. 12-13, prefiere una más temprana, sobre la base de una referencia aggádica a Yofiel, el príncipe de la Torá, y de la semejanza de esta práctica con los papiros mágicos del siglo IV, dos puntos que pasaron inadvertidos a los investigadores que defienden una fecha de composición posterior. La afinidad con el hermetismo, analizada *supra*, parece reforzar la datación de Scholem.

⁹² Schäfer, *Synopsis*, § 297. *En passant*: la observación de Dan, *ibid.*, pág. 26, de que el término *razim* que aparece en *Sar ha-Torah* no tiene nada que ver con un «significado místico esotérico de la Torá» es extraña, dado el paralelo con *Sar ha-Panim* citado anteriormente, donde *razim* aparece precisamente en relación con la tradición esotérica; véase también *Ma'aseh Merkavah*, editado por Scholem en *Jewish Gnosticism*, pág. 103.

⁹³ Véase Pierre Boyancé, «Théurgie et téléstique néoplatoniciennes», *Revue d'histoire des religions* 74 (1995), págs. 194-209.

⁹⁴ Véase Idel, «Hermeticism and Judaism»; Idel, «Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 198-208. Véase también *infra*, cap. 9, § 1, el texto de Alemanno.

⁹⁵ Véase *infra*, cap. 8, n. 155, y n. 87 de este capítulo, así como la famosa frase «los padres son el carro», en *Génesis Rabbah* 69, 3.

⁹⁶ Cf. *Yebamot* 64a; véase también *infra*, n. 113.

⁹⁷ Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», págs. 338-342.

⁹⁸ *Shekel ha-Kodesh*, pág. 70:

כי עיקר המצוות והמעשים טובים (!) אשר האדם עושה בעולם הזה הוא לכונן את נפשו
ולחקן עניינים גדולים וטובים למעלה להמשיך עליו המשכת אור שפע של מעלה.

⁹⁹ En la misma página, Moisés de León menciona también otra formulación de este tema:

“לתקן נפשו לאור באור החיים”

[«Para reparar su alma, a fin de que sea iluminada por la luz de la vida.»]

¹⁰⁰ *Ibid.*:

הכונה בחיות האדם בעולם הזה יסוד וכסא לניח עליו הכסא המתנשא.

¹⁰¹ *Sha'arey 'Orah*, ed. Yosef ben Shelomo, 1, págs. 49-50.

¹⁰² *Zohar* II, 117b.

¹⁰³ *Tikkuney Zohar*, § 70, fol. 132a.

¹⁰⁴ Véase Matt, «The Mystic and the *Mizvot*» (*supra*, n. 44), págs. 390 y 394.

¹⁰⁵ *Ma'amar Sod ha-Yihud*, Ms. Jerusalem 4° 537, fol. 145a.

¹⁰⁶ Este tema se tratará en un estudio separado.

¹⁰⁷ Véase *supra*, cap. 5, final de § III.

¹⁰⁸ Editado en Scholem, *Reshit ha-Kabbalah*, pág. 222:

כי כל מי שירדע ומתפלל בו השכינה שורה עליו ומתנבא כמו הנביאים הראשונים.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 226.

¹¹⁰ *'Or ha-Sekhel*, Ms. Vaticano 233, fol. 110b.

נני בחריק הנמשך למטה ומושך כח עליון להדביקו בך.

¹¹¹ Sobre el conjunto de la cuestión, véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», y *supra*, cap. 6, § IV.

¹¹² *Pardes Rimmonim* 30, 3. Para otro tipo de práctica de atracción, véase *infra*, cap. 9, el pasaje del *Sefer ha-Meshiv* citado en torno a la n. 167.

¹¹³ Sobre el profeta como receptáculo, véase también *supra*, cap. 6, § II. Compárese también con A. D. Nock, *Essays: On Religion and the Ancient World*, ed. Zeph Steward, Cambridge, Mass., 1972, págs. 191-192, donde el descenso de Dios sobre el mago se relaciona con la «unión».

¹¹⁴ Ms. Oxford 2234, fol. 164r; véase Idel, «Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 198-199.

¹¹⁵ Ex 19, 15.

¹¹⁶ Scholem, *On the Kabbalah*, pág. 94.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 95. Compárese también con Tishby, *La sabiduría del Zohar* II, pág. 196, que reitera la concepción de Scholem.

¹¹⁸ Scholem, *On the Kabbalah*, pág. 95. Compárese, no obstante, con pág. 165, donde Scholem señala correctamente las fuentes judías antiguas de un cierto motivo que se repite en las fuentes gnósticas.

¹¹⁹ Scholem, *Explicaciones e implicaciones* (en hebreo), pág. 66.

¹²⁰ Resulta superfluo señalar que el judaísmo llegó a sobrevivir también en círculos que mucho tiempo después de su aparición no habían adoptado la Cábala. Sobre la Biblia y el mito, véase *supra*, cap. 7.

¹²¹ Tomo la expresión «mantenimiento del universo» de P. L. Berger y T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, Nueva York 1976, págs. 104 ss.

¹²² *'Avodah Zarah* 3a.

¹²³ Esto es, a las criaturas.

¹²⁴ *Pesikta de Rav Kahana*, Buber, fol. 140b; véase Baer, «El servicio del sacrificio», pág. 149.

¹²⁵ *Ta'anit* 27b; *Megillah* 31b. Véase Saul Lieberman, *Tosefta Ki-Peshuta*, Nueva York 1962, 5, pág. 1103; Baer, «El servicio del sacrificio», pág. 149.

¹²⁶ *Midrash Shir ha-Shirim*, ed. de E. Greenhut, fol. 17ab.

¹²⁷ 'Avot 5, 1; *Midrash 'Avkir*, editado en *Devir* 1 (1923), pág. 120.

¹²⁸ “בעשרה מאמרות נברא העולם ועל עשרה דברות יעמוד העולם.”

Véase Paul Kraus, «Hebräische und syrische Zitate in ismāʿilitischen Schriften», *Der Islam* 19 (1930), pág. 260. S. Pines, «Shi'ite Terms and Conceptions in Juda Halevi's *Kuzari*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), págs. 243-244. Sin duda la cita encontrada en la fuente ismailí y su paralelo en la obra ismailí judía reflejan una concepción judía más antigua; esta frase es comparable a dos breves afirmaciones que aparecen en *Midrash Tadshe*, un Midrash posterior que evidentemente incluye también material anterior, como algunos investigadores han reconocido. Según una afirmación:

שהעולם עומד בזכות לומדים ועושים דברות, ובי מאמרות נבראו וספירותיו עשרה.

«El mundo se mantiene por el mérito de aquellos que estudian [la Torá] y cumplen el Decálogo; y el mundo fue creado por diez *logoi* [*ma'amarot*], y sus Sefirot son [también] diez». Después, el Midrash afirma brevemente:

“...אלו עשר ספירות בלימה שעליהם העולם עומד.”

«El mundo es mantenido por las diez Sefirot Belimah.»

Cf. *Midrash Tadshe* en Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim*, pág. 145. Este Midrash identifica implícitamente las diez Sefirot con el Decálogo; compárese con *infra*, cap. 8, n. 108. Es importante subrayar el hecho de que la concepción expresada en este Midrash contradice visiblemente la del *Sefer Yezirah*, donde las Sefirot, y no las *ma'amarot*, son los instrumentos por los que fue creado el mundo. Véase *supra*, cap. 6, § II.

¹²⁹ Kasher, *Torah Sheleimah*, *Va-'Era'*, pág. 43.

¹³⁰ Margalio, § 138, págs. 60-61; Scholem, *Bahir*, pág. 101, debe ser comparado con *Bahir*, Margalio, § 135, págs. 58-59; Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot» (en hebreo), págs. 269-276.

¹³¹ Gottlieb, *La Cábala de R. Bahya*, págs. 99-101; R. Isaac Todros, *Comentario sobre el Maḥzor*, Ms. Paris BN 839, fol. 195a, y el texto editado en R. Moisés de León, *Sefer ha-Nefesh ha-Hakhamah*, col. P, 3-4; *Zohar* III, 11b-12a; Wertheimer, *Batey Midrashot* II, págs. 97-99; Ms. Cambridge Add. 123, fols. 1-9b; Ms. Berlin, Or. 942, fols. 42b-43a, y, en una forma muy diferente, en *Bahir*, Margalio, § 124, pág. 55.

¹³² cap. 8, § II. Debemos tomar también en consideración la posibilidad, que no puedo demostrar, de que la disminución o el aumento del poder divino pueda tener un efecto directo sobre el universo, y de que, por consiguiente, el mantenimiento del universo pueda tener algunas implicaciones teúrgicas. El nexo de la teúrgia con el «mantenimiento del universo» es ya obvio cuando se comparan, por ejemplo, los dos pasajes bahíricos referidos en n. 130, *supra*.

¹³³ *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 51b:

יש לו לאדם להתבונן במצות החורה כמה עולמות מקיים בעשייתן וכמה עולמות סחריב בביטולן.

Capítulo 8

¹ H. G. Enelow, «Midrash Hashkem Quotations in Alnaqua's Menorat ha-Maor», *HUCA* 4 (1927), pág. 319:

אמר הקב"ה למשה: לך אמור להם לישראל: שמי אהיה אשר אחיה, כלומר כשם שאתה
הוזה עמי כך אני הוזה עמך.

Véase también *Midrash-Hizhir*, ed. de Meir Freimann, 1873, fol. 43, donde se encuentra una formulación similar; la cita de Nahmánides del *Midrash Aggadah* en su *Comentario sobre el Pentateuco*, Éxodo 3, 14; y la significativa observación de M. Kasher, *Torah Shelema*, Nueva York 1944, 8, pág. 153, n. 188. Sobre las discusiones cabalísticas antiguas en cuanto al significado de 'Ehyeh 'asher 'Ehyeh, véase Nicolas Sed, «L'Interprétation kabbalistique d'Exode 3, 14 selon les documents du XIII^e siècle», en *Celui qui est: Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, ed. de Alain de Libera y Émilie Zum Brunn, París 1986, págs. 25-46.

² Anónimo, *Sefer ha-Malmed*, Ms. Oxford 1649, fol. 205b:

וכן פרשו החכמים זה הסוד כשם אהיה אשר אהיה שאמר הקב"ה למשה: משה היה עמי ואהיה עמך. והביאו ראיה מן הכתוב ה' צלך על די ימינך כמו שמפורש במדרש השכם.

³ Sal 121, 5.

⁴ Véase cap. 4, en torno a n. 29, donde se analiza la expresión de unión mística, que sigue a nuestra cita; cf. Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», donde se citan y analizan materiales adicionales de fols. 205-206a.

⁵ Ms. Paris BN 774, fol. 32b:

הנה שניהם האדם השפל כמו ששניהם כאדם הנכבד וידוע שהאדם הנכבד לא יפעל רבר וולתי כפי מעשי האדם השפל לגמול או לעונש. נמצאת אום' שאם האדם השפל פועל פעולות נכבדות, יש לאדם הנכבד להמשך אחרי פעולותיו.

⁶ Constantinople 1560, fol. 4a:

ובמדרש, אמר לו הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל כי שמי אהיה אשר אחיה, מזה אהיה אשר אחיה, כשם שאתה הוזה עמי כך אני הוזה עמך, וכן אמר רוד יי צלך על די ימינך, מזה יי צלך, כצלך: מה צלך אם אתה משחק לו הוא משחק לך, אם אתה בוכה לו הוא בוכה כנגדך, ואם אתה מראה לו פנים ועומות או מסבירות אף הוא נותן לך כך, אף הקב"ה ה' צלך, כשם שאתה הוזה עמו הוא הוזה עמך ע"כ.

⁷ Compárese con *Yalkut Shim'oni*, Éxodo, § 286:

אני ה' אלהיך: אמר רבי חנינא בר פפא, נראה להם הקב"ה פנים וזעפות פנים מסבירות פנים בינוניות פנים שוחקות... אמר להם הקב"ה אע"פ שאתם רואים כל הרמויות הללו אנכי ה' אלהיך.

[«Yo soy el Señor vuestro Dios; R. Hanina Bar Papa dijo: El Santo, bendito sea, les mostró un rostro de cólera, un rostro afable, tibio, sonriente [...]. El Santo, bendito sea, les dijo: "Aunque veáis todos estos rostros, yo soy el Señor vuestro Dios".»]

Véase también Yochanan Muffs, «Joy and Love as Metaphorical Expressions of Willingness and Spontaneity in Cuneiform, Ancient Hebrew and Related Literatures», en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. Jacob Neusner, Leiden 1975, 3, págs. 10-11, n. 21.

⁸ Sobre el llanto divino, véase *infra*, § IV.

⁹ La tendencia contraria en la Cábala, que considera lo «real» en términos más platón-

nicos que teúrgicos, como aquí, considera obviamente la mano humana como la «sombra». Véase Scholem, *Major Trends* [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996], pág. 208.

¹⁰ *Tola'at Ya'akov*, fol. 4a:

העליות אצל התחתונים רוגמת הצל אצל הצורה, כפי מה שהצורה מעוררת צל מעורה.

¹¹ A saber, las Sefirot hacen que la emanación del *'Einy Sof* descienda.

¹² Cap. 6, § II.

¹³ Véase Goetschel, *Meir ibn Gabbay*, págs. 165-174.

¹⁴ Para más información sobre este tema, véase *infra*, cap. 10.

¹⁵ Véase *supra*, cap. 6, el pasaje del *Zohar* III, 141b.

¹⁶ Véase *infra*, cap. 9, § II.

¹⁷ Sobre otros núcleos religiosos de interés que reducen el papel del simbolismo, véase *infra*, cap. 9, § I.

¹⁸ *Tola'at Ya'akov*, fol. 4a:

וכשהמאור העליון משקיף על בני האדם ורואה מעשיהם הטובים החתוקנים, כפי מה שמעוררים הם למטה, מעוררים למעלה ופותח את אוצרו הטוב ומוריד השמן הטוב על הראש ומשם לשאר מרחוץ.

¹⁹ Esta frase parece estar influida por el *Sefer Berit Menul'ah*, donde significa el estrato divino superior.

²⁰ Cf. 2 R. 9, 6; Is 39, 2. El aceite simboliza el influjo celestial que desciende sobre la Sefirá *Keter*.

²¹ Fols. 34d-36b.

²² Véase la concepción similar que tiene Recanati de la *demut*, *infra*, n. 113.

²³ Sobre la concepción de Ibn Gabbay de la Torá como un «hombre» mediador, véase Idel, «La idea de la Torá», (en hebreo) pág. 75, e *infra*, n. 122.

²⁴ Fol. 36d: «... המצות והוא האמצעי המעורר הרמות העליון לקראת התחתון».

²⁵ *Ibid.*:

התורה והמצות הם האמצעי המחבר הרמות התחתון עם העליון מצד היחס אשר לו עם שניהם.

²⁶ Sobre la historia de la metáfora de los dos violines en la teología y la teosofía judías, véase Idel, «La interpretación mágica y teúrgica», *passim*.

²⁷ Ms. Paris BN 858, fol. 98a:

וכמו שהיתה המלחמה למטה היתה למעלה והכל בעון ישראל, שכשהם צדיקים, מוסיפים כח ונבורה בפמליא של מעלה... וכשהם בהפך, ככיכול מתישים כח של מעלה... כי התחתונים כרמות שורש ואופן לעליונים.

²⁸ Esto es, los ángeles.

²⁹ *Ophan*: lo he traducido como «modo», aunque esto contradice la percepción de las entidades inferiores como «raíz».

³⁰ Compárese con la interpretación que hace R. Hayyim de Volozhin del midrash en los términos cabalísticos clásicos en *Nefesh ha-Hayyim*, Vilna 1874, fol. 12a-b, y *L'âme de la vie*, ed. y trad. de Benjamin Gross, París 1986, pág. 27.

³¹ Citado por R. Levi Isaac de Berdichev, *Kedushat ha-Levi*, Jerusalén 1972, fol. 39c; el Besht y R. Levi apreciaban este versículo, que interpretaron repetidas veces.

³² En hebreo, *yashir* puede ser interpretado como «cantará» y como «hará que [otro] cante».

³³ Nm 21, 17.

³⁴ *Cherubimischer Wandersmann*, v, 259 [*El peregrino querúbico*, ed. y trad. de Lluís Duch Álvarez, Siruela, Madrid 2005]: «Gott wird, was ich jetzt bin nimmt meine Menschheit an / Weil ich von Er gewest, drum hat Er es getan» [Dios se hace lo que yo ahora soy, asume mi humanidad / Porque fui antes que Él, por eso lo ha hecho]. Compárese también con *ibid.*, III, 20.

³⁵ Véase también *infra*, cap. 9, mi análisis sobre *Zohar* III, 5a.

³⁶ Sobre esta obra, véase Asi Farber, «Sobre las fuentes del primer sistema cabalístico de Rabí Moisés de León» (en hebreo), en *Studies in Jewish Mysticism Presented to Isaiah Tishby*, ed. de J. Dan y J. R. Hacker, Jerusalén 1984, págs. 67-96.

³⁷ Ms. Paris BN 817, fol. 73b:

סוד הרוצח: האדם הוא כלול מכל הדברים הרוחניים והוא שלם מכל המדות ונברא בחכמה גדולה... כי הוא כלול מכל סתרי המרכבה ונשמתו שם היא נקשרת אעפ"י שהאדם בעולם הזה. וחרע שאלמלא שהוא שלם מכל כוחותיו של הכ"ה, לא היה יכול לעשו' כמותו. ואמרי רבא ברא נברא ואיכעו צדיקי' ברו' עולם'. להוריעך שיש בבני אדם כח גדול של מעלה, שאין אדם יכול לספרו ובהיות באדם שלימות גדול כזה, אינו דין להפסיד צורתו מן העולם ונשמתו משם. וההורג את הנפש מה הפסד הוא עושה? הוא שופך דמו של זה ומעט הצורה כל' מיעט כח הספיד'.

³⁸ Véase las fórmulas de R. 'Ezra y R. Moisés de León mencionadas *supra*, cap. 6, § 1.

³⁹ El hombre contiene todos los secretos según el *Zohar*, aunque la *Merkavah* no se menciona; véase *Idra Rabba*, en III, 135a:

«כמראה אדם רכליל כל רזין»

[«Como el aspecto de un hombre, que contiene todos los secretos.»]

⁴⁰ Compárese con la concepción de R. 'Ezra, citada en cap. 3, n. 29.

⁴¹ Esta formulación parece reflejar la psicología plotiniana de la conexión del alma humana con el alma universal incluso durante su estancia en este mundo.

⁴² *Sanedrín* 65b; sobre el contexto de este pasaje y su significado, véase Scholem, *On the Kabbalah*, págs. 165-166.

⁴³ Véase n. 113 *infra*.

⁴⁴ Véase *supra*, cap. 6, n. 73, y cap. 7, n. 128.

⁴⁵ Cf. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pág. 194.

⁴⁶ El profesor Thorkild Jacobsen me ha informado amablemente, en una conversación, de que también se puede interpretar que lo que este proverbio señala es la protección de Dios sobre el rey-hombre, y de este último sobre los hombres. El *zilu* asirio, como su homólogo hebreo *zel*, puede ser interpretado como «sombra» y como «protección».

⁴⁷ Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pág. 365.

⁴⁸ Thorkild Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago y Londres 1977, pág. 138.

⁴⁹ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban* II, pág. 504.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 504:

וקראו ר"ל כמו כן אצילות ההויות וגלויה—עקירה, כדאיתא בכ"ר יוסע ה' אלהים
 נן בערן, הה"ד ישבעו עצי ה' ארזי הלבנון אשר נסע; אמר ר' חנינא: כקרני חגבים
 היו, ועקת הקב"ה ושתלן בתוך גן עדן.

Véase también *infra*, n. 55.

⁵¹ 15, 1, pág. 135.

⁵² Gn 2, 8.

⁵³ Sal 104, 17. Para la idea de que Dios planta un árbol cósmico, véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 81-83 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001], esp. pág. 83, n. 36, donde indica un interesante paralelo con el *Sefer ha-Bahir* en un fragmento atribuido a Simón el mago; cf. Hipólito, *Elenchos* VI, 9. Véase también Isaac Baer, «Los hasidim antiguos en los escritos de Filón y en la tradición hebrea» (en hebreo), *Zion* 18 (1953), pág. 104, y la crítica de Urbach en *The Sages*, pág. 791, nn. 67-69. Sin embargo, parece que el pasaje de *Génesis Rabbah* proporciona una alusión interesante a la importancia de los árboles mítico y cósmico en el judaísmo antiguo.

⁵⁴ Compárese con la crítica de Nahmánides a la idea de que los árboles plantados procedían de otro lugar, en su *Comentario* a Génesis 2, 8. La diferencia entre él y R. 'Ezra me parece importante, y no excluyo la posibilidad de que Nahmánides criticara la manera en que R. 'Ezra interpretaba este tema. Véase también *supra*, cap. 4, §§ 1-2, sobre la diferencia entre la concepción esencialista de las Sefirot en la escuela cabalística de Nahmánides y la concepción instrumental de R. 'Ezra.

⁵⁵ Editado en Scholem, «Nuevo Documento» (en hebreo), pág. 158:

שמה אור כשלמה ר"ל ויו החכמה ועל זה נקרא חכמה לבנון והאמת כי ההויות היו
 אכל האצילות סחורש ולא היה כי אם גלוי הדברים.

Sobre este texto, véase Alexander Altmann, «A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation», *JSS* 6-7, (1955-1956), págs. 204-206.

⁵⁶ Sal 104, 2.

⁵⁷ Sobre esta concepción de la emanación como revelación de entidades ocultas, véase Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot» (en hebreo), págs. 241-243.

⁵⁸ Compárese con el *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, de R. 'Ezra, Ms. Vaticano 294, fol. 38a:

ישבעו עצי יי ארזי לבנון. א"ר חנינ' כקרני חגבים היו ועקתן חב"ה ושתלן בגן עדן.
 יוסע יי, מי שנזמם צרי' נסיעות לכך רמז ר' חנ' אצילות ההויות הרקות שהיו בחכמה
 לעקירת, ובריתן וגו' ונלחן לגמיעת.

El Líbano como símbolo de *Hokhmah* se encuentra en *Sefer ha-Bahir*, Margaliot, § 178. No parece existir ningún precedente para este simbolismo del Líbano en las fuentes rabínicas: véase Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1973, págs. 26-39; H. F. D. Sparks, «The Symbolical Interpretation of *Levanon* in the Fathers», *Journal of Theological Studies*, n. s. 10 (1959), págs. 264-279.

⁵⁹ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kinvey ha-Ramban* II, pág. 504:
 והדברים הרוחניים מחלים ונמשכים אל מקום יניקתם וכן הוא אומר כי מפני הרעה
 נאסף הצדיק ולכן צריך להשתדל ולהאציל ולהמשיך אל האבות את הברכה, לחיות
 לבנים המשכת.

⁶⁰ Is 57, 1. Compárese con un uso diferente del mismo versículo en R. Isaac el Cie-go, *Comentario sobre el Sefer Yezirah*, pág. 17, donde la desaparición del justo es considerada de una manera positiva, como la huida de un mal futuro.

⁶¹ Supongo que el hombre justo representa cada una de las siete Sefirot inferiores, porque parece estar asociado a la idea del cedro; cf. Sal 92, 13: «El justo florecerá como la palmera, crecerá como un cedro en el Líbano».

⁶² Sobre este simbolismo, véase *supra*, cap. 7, § II, en torno a nn. 48-49.

⁶³ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, pág. 486:

כי תכלית חפצם וכוונתם להתרכך ולהעלות למקום יניקתם ולכן תקנו חכמינו הברכה והקדושה והיחוד, להאציל ולהמשיך מקור החיים אל שאר המפירות, האבות, להסתפק לבניהם אחריתם.

⁶⁴ Compárese con la formulación de R. 'Ezra en su *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, pág. 504:

אין הפרש בכרך הסוכך בין מעלה ומטה והירידה היא עליה והעליה היא ירידה.

[«No hay diferencia, en lo que concierne a la cosa que es una causa, entre arriba y abajo, y el descenso es ascenso y el ascenso es descenso.»]

La concepción del proceso emanativo como «descenso» debe tener un complemento, aquí designado «ascenso»; este contramovimiento es la tendencia natural al retorno.

⁶⁵ Véase *supra*, cap. 7, § IV.

⁶⁶ Las dos obras de Abulafia que describen técnicas y experiencias míticas incluyen en sus títulos o bien la palabra 'Eden - 'Ozar 'Eden Ganuz- o bien Gan - Gan Na'ul.

⁶⁷ Ésta es la explicación de Eliade de la «manera fácil» de comprender esta nostalgia: *Images and Symbols*, pág. 55 [*Imágenes y símbolos*, trad. C. Castro, Taurus, Madrid 1983]. La expresión está subrayada en el original; véase también «el deseo del hombre de situarse en el centro sin ningún esfuerzo».

⁶⁸ Ed. Ben Shelomo, 1, 100; compárese también con pág. 99.

⁶⁹ El versículo de Isaías 57, 1 reaparece en *ibid.*, pág. 100.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 99. Compárese con *Bahir*, ed. Margaliot, § 113, pág. 51, analizado *supra*, cap. 7.

⁷¹ Contracción o retorno se mencionan previamente en la misma página.

⁷² Sobre la relación entre las buenas acciones y la expansión del mundo divino, véase también *supra*, cap. 3, n. 84.

⁷³ R. David ben Abraham ha-Lavan, *Sefer Masoret ha-Berit*, ed. G. Scholem, *Kovez 'al-Yad, Minora Manuscripta Judaica* n. s. 1 (1936), pág. 39:

«אדם החומא מחויר המדות לאין, לעולם הקדמון, לישות הראשון ואינם משפיעים טובות למטה בעולם השפל.»

Sobre esta obra, véase Gershom G. Scholem, «David ben Abraham ha-labhan-cin unbekannter jüdischer Mystiker», en *Occident and Orient... Gaster Anniversary Volume*, ed. de B. Schindler y A. Marmorstein, Londres 1936, págs. 505-508.

⁷⁴ Sobre la «nada» en R. David, véase Scholem, *Kabbalah*, pág. 95.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 31:

ואם יחזרו כל הכחות לאין, יעמוד הקרמון, שהוא עילה לכל, ביחודו בעמקי האין, באהדות השוות.

Véase también pág. 41.

⁷⁶ A saber, los atributos divinos.

⁷⁷ Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 112b:

כי בחיות האדם התחתון פונם אחר מאיכריו הרי בחיות אותו האבר פנום מלמטה, כביכול הוא מקצץ אותו האבר למעלה, וענין הקצוץ הוא שיתקצץ אותו האבר וחולץ ומתקבץ ונכנס אל עמקי ההויה הנקראת אין וכאלו אותו האבר חסר למעלה, וכאשר היתה צורת האדם השליטה למטה, נורמט שלמות למעלה, כך מוסמאת האבר למטה נורמט אסיפת דונמא אותו האבר של מעלה אל עמקי האין, עד שמסיל פנס בצורה העליונה הה"ד כי מפני הרעה נאסף הצדיק, —נאסף ממש.

Sobre esta obra, véase Idel, «Comentario sobre las diez Sefirot de R. Yosef de Hamadán» (en hebreo), págs. 82-84. Este pasaje fue copiado anónimamente por R. Menahem Recanati, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 51b, y desde allí difundido a través de la edición impresa de esta obra.

⁷⁸ Is 57, 1. Véase también *Sefer ha-Yiḥud*, fol. 115a.

⁷⁹ Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 113a:

... ארם שלם וחינו ראמרי האבות הם הם המרכבת, המרכבה ממש, דוק ותשכח, אבר מחזיק אבר ... כי האבר המוכן המחזיק האבר שהוא בריוקנו.

⁸⁰ *Génesis Rabbah* 82, 6, pág. 983, etc.

⁸¹ Véase Yehudah Avida, «'Ever Maḥazik 'Ever», *Sinai* 29 (1957), págs. 401-402; Alt-mann, «Sobre la cuestión de la autoría» (en hebreo), págs. 275, 411; Moshe Hallamish, «Leket Pitgamim», *Sinai* 80 (1977), pág. 277; Sheraga Abramson, *Temas de la literatura gaónica* (en hebreo), Jerusalén 1974, págs. 128-129, n. 9.

⁸² Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 113a:

החסידים ואנשי מעשה יודעי' לכוון אל הכחות. ומאי אנשי מעשה, אלא כההוא ראמרי: כל המקיים מצותי מעלה אני עליו כאלו עשאם. הה"ד עת לעשות ליי'—ממש, כביכול כל הפונם למטה פונם למעלה וכל המטהר עצמו למטה, מוסיף כח ...

Este texto fue copiado con algunas variantes por R. Menahem Recanati, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 51c; en Ibn Gabbay, *'Avodat ha-Kodesh* 1, 2, fol. 26c; y su *Tela'at Ya'akov*, fol. 7bc. Véase también su alusión en *Derekh 'Emunah*, fol. 15d.

⁸³ En la literatura judía antigua, este término se refiere a los hacedores de milagros. Véase G. Ben-Ami Sarfati, «Hasidim, hombres de acción y antiguos profetas» (en hebreo), *Tabriz* 26 (1957), págs. 142-148; Baruch M. Bokser, «Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa», *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), págs. 42-92.

⁸⁴ A saber, las Sefirot.

⁸⁵ En el manuscrito milanés, la versión es “עשאם”, «los hiciera», esto es, los mandamientos. Sin embargo, todos los demás manuscritos de esta obra que he consultado dicen “עשני” o “עשאני”, es decir, «él me hiciera»; así también la cita literal del *Sefer ha-Yiḥud* por Recanati, que es probablemente el primer autor en haber citado este libro. Los manuscritos consultados fueron, por ejemplo, Ms. Cambridge, Add. 644; Cambridge, Add. 1833; Ms. París 799, etc.

* Sal 119, 126; traduzco el versículo de la forma en que el autor quería que fuera comprendido. Curiosamente, la segunda mitad del versículo afirma: «Han invalidado tu Torá». El nexa entre este versículo y «fabricar a Dios» es peculiar del *Sefer ha-Yihud* y de aquellos cabalistas que lo copiaron de ahí, pero falta en el *Zohar*, donde el versículo se interpreta de otras formas. Véase Liebes, «El Mesías del *Zohar*» (en hebreo), págs. 146, 166-167 y 169-170.

⁸⁷ R. Abraham ben Hananel de Eskira, *Sefer Yesod 'Olam*, Ms. Moscú-Günzburg 607, fol. 69b:

כי אין האיש כביתו הב"ם [הלך בדרך מרחוק], שישוב בעמק ההויה ונשאר בעיר שמה ושאת, כל הפוגם למטה גורם ענין זה חרבן באמת... וחמסתר בונה... ומדרשם כל המקים מצותי מעלה אני עליו כאלו עשיתי.

⁸⁸ Pr 7, 19.

⁸⁹ Compárese con la misma frase, en el texto citado en n. 77, *supra*.

⁹⁰ Is 24, 12.

⁹¹ Sobre la construcción como consecuencia de la actividad teúrgica, véase también cap. 3, n. 124.

⁹² Véase *Zohar* III, 113a; Tishby, *La sabiduría del Zohar*, 2, págs. 434-435, n. 50; y *supra*, cap. 7.

⁹³ Esta afirmación se puede probar fácilmente mediante varios textos cabalísticos escritos durante los cien años siguientes a la expulsión de España. Espero editar los textos pertinentes y analizarlos en un estudio más detallado sobre *The Theosophy of Depth of Nothingness*.

⁹⁴ Cf. Liebes, «Sefer Zaddik Yesod 'Olam», pág. 85.

⁹⁵ Scholem, *Sabbatai Sevi*, pág. 301.

⁹⁶ Liebes, «Sefer Zaddik Yesod 'Olam», págs. 85-86 y 95, n. 114.

⁹⁷ Véase Idel, «El mal pensamiento de Dios» (en hebreo), págs. 360-362.

⁹⁸ *Zohar* III, fol. 113a:

ועשיתם אותם: מאי ועשיתם אותם כיון דאמר תלכו ותשמרו, אמאי ועשיתם אלא מאן דעביר פקורי אורייתא ואויל באורחוי, כביכול כאלו עביר ליה לעיל. אמר קב"ה: כאלו עשיתי. ואוקמוה: וע"ד ועשיתם אותם: ועשיתם אתם כתיב ודאי והואיל ומתעיר עליהו לאתחברא דא ברא לאשתכחא שמא קרישא כרקא יאות ועשיתם אתם ודאי.

⁹⁹ Lv 26, 3.

¹⁰⁰ Cf. *Levítico Rabbah* 35, 6 y, en otro contexto, *Sanedrín* 99b:

כאלו עשאו לעצמו, שנאמר ועשיתם אותם אל תקרי אותם אלא אתם.

Ahí, la forma *'asa'o*, cercana a *'asa'ani*, aparece en el mismo contexto que el versículo de Lv 26, 3. Compárese con n. 111, *infra*. Véase también la frase "עושים כהן את התורה", que significa «los israelitas "hacen" la Torá por medio de los secretos revelados a ellos por Moisés»; véase *Ma'aseh Merkavah*, editado en Scholem, *Jewish Gnosticism*, pág. 103.

¹⁰¹ "ומתעיר עליהו" La versión editada "עלייכו" es problemática; he preferido la que aparece en Cordovero, cf. *'Or ha-Hamah*, Benei Berak (1973), III, fol. 91a.

¹⁰² *Zohar* III, 113a, n. 12.

¹⁰³ *La sabiduría del Zohar*, 2, pág. 475, n. 50; Matt, «The Mystic and the Mizwot», pág. 39, n. 49.

¹⁰⁴ *Ta'amey ha-Mizvot*, fol. 65a; *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 51c:

ואמר ר"ל כל המקיים מצותי מעלה עליו הכתוב כאילו עשאני הה"ר עת לעשות לה'

¹⁰⁵ Compárese con la concepción midráshica que indica que «si realizáis mis mandamientos, seréis como yo»:

“אם תעשה מצותי תרי אתה כיוצא בי”.

Cf. Lieberman, *Sheki'in*, pág. 14; Heschel, *The Theology of Ancient Judaism* 1, pág. 115.

¹⁰⁶ 33, 7:

“הקב”ה נתן תורה לישראל ואמר להם: כביכול לי אתם לוקחים.”

¹⁰⁷ *Zohar* II, 60a.

¹⁰⁸ Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 114a. Compárese también con R. 'Azriel, *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, pág. 38:

“כל המצוות הם כבוד”

[«Todos los mandamientos son la gloria.»]

Esta identificación de los mandamientos con el reino sefirótico es una reminiscencia de la identificación implícita de las diez Sefirot con el Decálogo; véase *supra*, cap. 7, n. 128.

¹⁰⁹ Las frases siguientes proceden del Ms. Milano-Ambrosiana, 62, fol. 113b, y fueron editadas y analizadas en Idel, «La idea de la Torá», págs. 62-64.

¹¹⁰ Sobre las formas y las letras, véase *supra*, cap. 6, nn. 136-138.

¹¹¹ “ורוא סתימאה, עשאו לש”י”. Compárese con n. 100, *supra*.

¹¹² Véase *supra*, cap. 7.

¹¹³ *Ta'amey ha-Mizvot*, fol. 65a:

כאלו עשאני, הה"ר עת לעשות לה', כביכול כל הפונם למטה כפונם למעלה ועל זה אמר: ממעם הרמות

Véase también *supra*, en torno a nn. 22, 24, 25 y 43.

¹¹⁴ Compárese con el «secreto del asesino», n. 37, *supra*, en el anónimo *Sefer ha-Ne'elam*, Ms. Paris BN 817, fol. 73b:

“... ומסעם הצורה כל' מיעם כח הספירו”.

Sobre la cuestión de la *Demut* celestial en los textos judíos antiguos, véase Heschel, *Teología del judaísmo antiguo*, 1, págs. 155 y 220-223.

¹¹⁵ Introducción al *Ta'amey ha-Mizvot* de Recanati, fol. 13c:

כל המקיים מצוה א', הנה הוא משפיע כח לאותה המצוה למעלה, מאפיסת המחשבת, והרי הוא כאילו קיים חלק א' כביכול מחקב”ה ממש.

Véase también Scholem, *On the Kabbalah*, págs. 124-125, que, sin embargo, ignora las fuentes de Recanati.

¹¹⁶ *Ta'amey ha-Mizvot*, fol. 18a:

כי המצוות אינן עולות ומתאחרות אלא ער מקום המדות, כי המצות והמדות הם דבר א'.

¹¹⁷ *Ibid.*, fol. 13c:

מאחר שהארם נעשה כיוצא העליונה א”כ כשתעלה ותרום כל מצוה ומצוה ער שתניע המצוה היא לה' ית'.

Véase también *ibid.*, fol. 14a, donde Recanati explica cómo dirigir el cumplimiento de los mandamientos para alcanzar a Dios. Véase también, *ibid.*, 14d, y especialmente fol. 18b: “מצות התורה הם תרי”ג מצוות והם עולות ומתאחרות בשבע קצוות עליונות”.

Véase también *ibid.*, fol. 18c, y véase, sobre la ascensión de las letras de la oración al

mundo celestial, el texto analizado en cap. 5, en torno a n. 245; Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Pórtico 27, cap. 2; *Shivhey ha-Ba'al Shem Tov*, págs. 235-236; R. Hayyim de Volozhin, *Nefesh ha-Hayyim*, fol. 25c. Todo el tema exige un análisis detallado.

¹¹⁸ 'Avodat ha-Kodesh II, 1 fol. 25d:

כי בעשיית המצות למטה יעשו למעלה ויעוררו דונסתם לתקן במעשיהם הכבוד העליון ומעלין על העושה כאלו עשאו ממש, ... על זה הדרך הוא עשיית השם הנאמר בדרך ויעש דוד שם והוא תקון הכבוד מוד השם הנכבד שהיה מתקן ומיחד בעסק התורה ובקיום מצותיה ובעבודתו שהיה עובד תמיד באין הפסק שכל זה גורם עשיית השם אשר הוא הרצון והחפץ העליון והכוונה בבריאת.

Compárese con la afirmación de R. Abraham Joshua Heschel de Apt:

“ע”י קיום התורה ומצותיה אנו עושין כביכול להבורא.”

«Por medio de nuestro cumplimiento de la Torá y de sus mandamientos, es como si nosotros hiciéramos a Dios»; citado por R. Zevi Hirsch de Zhidachov, discípulo de R. Abraham, en 'Ateret Zevi, parte III, perícopa 'Aharey Mot, fol. 25a.

¹¹⁹ 2 Sm 8, 13; véase también *Zohar* III, 113ab.

¹²⁰ Sobre el nombre como pleroma sefirótico, véase 'Avodat ha-Kodesh I, 15, fol. 16c-17b.

¹²¹ Editado y analizado en Idel, «La idea de la Torá», pág. 63. Véase también Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», págs. 145 y 154, n. 10. Aunque el *Sefer ha-Yihud* permanecía como manuscrito, este pasaje peculiar fue citado en el *Comentario sobre el Pentateuco* de Recanati, fol. 23c-d, con ligeras variantes, y desde ahí en R. David ben Zimra, *Mezudat David*, fol. 20c. La reproducción de esta cita en conocidos textos cabalísticos contribuyó a la difusión de sus ideas. Véase Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 113b:

כל אותיות התורה בצורותיהן כביכורם ובפרודם ובאותיות לפופות, עקומות ועקשיות ויתרות וחסרות וקטנות וגדולות ומנוזרות וכתב האותיות ופרשיות סתומות ופתוחות וסדרות הן הן צורות הש”י וית’.

Sobre el contexto de esta cita, en la que la Torá es la imagen de Dios, véase Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», págs. 144-145; Idel, «La idea de la Torá», págs. 62-63.

¹²² *Ta’amey ha-Mizvot*, Ms. Jerusalem 8° 3925, fol. 110b, analizado en Idel, «La idea de la Torá», pág. 65. El pasaje dice:

אשר ואשרי חלקו ומי יודע לכוון אבר כנגד אבר וצורה כנגד צורה בשלשלת הקדושה והטהורה ית’ שמו לפי שהתורה הוא צורתו ית’ צונו ללמוד תורה כדי לירע דונסתו של צורה העליונה כמו שאמרו קצת המקובלים ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזה (!). וכי יש תורה נופלת אלא אזהרה לחון שיראה כתיבת ספר תורה לקהל כדי שיראו דונמא של צורה העליונה, כל שכן ללמוד תורה שרואה מורות עליונות ורואה כבודו של הקב”ה ממש.

Compárese esta idea de la Torá como mediación entre el hombre, o la comunidad, y Dios con la idea del rito como mesocosmos en Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Nueva York 1970, págs. 148-150 [*Las máscaras de Dios*, trad. B. Urrutia, Alianza, Madrid 1991], donde afirma: «Mito y ritos constituyen un mesocosmos, un cosmos mediador, intermedio, a través del cual el microcosmos del individuo es puesto en relación con el macrocosmos de todo. Y este mesocosmos es el contexto entero del

cuerpo social, el cual es así una especie de poema, himno o icono viviente de barro y semillas». Compárese con el pasaje del *Sefer ha-Yihud* citado anteriormente, y con la concepción de Ibn Gabbay citada en n. 24, *supra*.

¹²² Compárese, *supra*, con la teoría de que «un miembro sostiene a un miembro».

¹²⁴ Este término significa las diez Sefirot; véase también Idel, «La idea de la Torá», pág. 67.

¹²⁵ Otro término que designa al pleroma sefirótico; véase también Idel, «La idea de la Torá», pág. 67, e *infra*, n. 216.

¹²⁶ Según Altmann, «Sobre la cuestión de la autoría», pág. 267, n. 28, R. Yosef se refiere a Nahmánides, Dt 27, 26.

¹²⁷ Dt 27, 26.

¹²⁸ Literalmente, «no mantiene».

¹²⁹ *Legatium ad Gaium*, §§ 210-211; cf. David Winston, *Philo of Alexandria*, Nueva York 1981, pág. 292.

¹³⁰ Compárese con *De Decalogo* 10-12.

¹³¹ Compárese también con la concepción neoplatónica de que las leyes imitan las ideas o leyes de la naturaleza: cf. Goodenough, *By Light, Light*, págs. 88-89.

¹³² *Ta'amaey ha-Mizvot*, fols. 2a-3a; Idel, «La idea de la Torá», pág. 68.

¹³³ Sobre esta interdependencia, véase cap. 7, *supra*.

¹³⁴ Sobre las fuentes de Recanati para esta concepción de la identidad, véase Idel, «La idea de la Torá», págs. 68-69. Véase especialmente *Zohar* II, 162b, y Tishby, *La sabiduría del Zohar*, I, pág. 145.

¹³⁵ *Supra*, cap. 6, § II.

¹³⁶ Idel, «La idea de la Torá», nn. 136 y 137.

¹³⁷ Compárese también con el *Bahir*, ed. Margaliot, § 184, pág. 80:

שחי העולמים כלולים בו כל המצוות כולן.

Y § 196, pág. 90.

¹³⁸ *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 23b-c; analizado en Idel, «La idea de la Torá», págs. 68-70. Compárese con Recanati, fol. 43c, donde este cabalista, siguiendo el *Bahir* (Margaliot, § 184, pág. 80), afirma que «todos los mandamientos están comprendidos en Dios».

¹³⁹ 'Osot, como en la expresión 'asa'o; Recanati menciona esta última forma al final del pasaje.

¹⁴⁰ Véase Liebes, «El Mesías del Zohar», págs. 219-220.

¹⁴¹ Sobre el problema de la conservación de material midráshico auténtico y más antiguo en obras de la Alta Edad Media, algunas de ellas no rabínicas, véase Lieberman, *Sheki'in*, *passim*.

¹⁴² Véase *infra*, n. 143, y *Midrash Tehilim* sobre Sal 19.

¹⁴³ *Hagigah* 13b; *Pesikta Rabbati*, fol. 97a; *Aggadah sobre Shema Israel* en 'Ozar ha-Midrashim, pág. 550; *Midrash Tehilim*, sobre Sal 88. Véase también Karl E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübinga 1982, págs. 90-92; Lieberman, *Sheki'in*, pág. 13; y R. Yosef de Hamadán, *Sefer Tashak*, págs. 389-390.

¹⁴⁴ *Midrash Kohen*, en 'Ozar ha-Midrashim, pág. 254:

אופן אחר בארץ אצל החיות וסגדלמן שמו, שקושר כתרם לבעל הכבוד, מקדושות וברוך הוא ואמן יהא שמיא רבא שעונין בני ישראל בבתי כנסיות, ומשביע הכתר, כשם המפורש, והולך ועולה לו כראש הארון; מכאן אמרו החכמים כל המבטל קדש וברכו ואמן יהא שמיא רבא, נורם למעט העמרה.

¹⁴⁵ Ez 1, 15.

¹⁴⁶ Curiosamente, la etimología de este nombre, que es oscura, puede incluir la forma griega *syn* —«junto»— aludiendo así al papel mediador de este ángel. Igualmente probable es la relación entre *syn* y su actividad de atar las oraciones.

¹⁴⁷ El estatuto del *Kavod* aquí será analizado en otra parte. Entretanto, compárese con el término *doxokrator*, «Señor de la Gloria», que aparece en el *Coptic Gnostic Treatise*, pág. 151, y el informe de Ireneo sobre las ideas del gnóstico Marcos: «Y estas potencias, estando todas simultáneamente abarcadas en el abrazo mutuo, resuenan con la gloria de aquel por quien fueron producidas; y la gloria de ese sonido se transmite hacia el Propagador», *Refutation of All Heresies* I, XIV, 7, pág. 338. La transmisión del sonido de las potencias evoca el poder añadido en la *Dynamis*, examinado en el capítulo anterior. Las potencias mencionadas por Marcos son siete seres angélicos, correspondientes a las siete vocales griegas.

¹⁴⁸ En el original, *Kaddish*, pero lo he corregido sobre la base de la enumeración anterior de las partes de la oración.

¹⁴⁹ Ed. Solomon Schechter, Cambridge 1986, pág. 34. compárese con *Pesikta de-Rav Kahana*, ed. de Mandelbaum, pág. 7; y Baer, *Israel entre las naciones* (en hebreo), pág. 92. En 'Aggadah Shir ha-Shirim, pág. 35, parece que la 'Atarah puede ser interpretada como idéntica a la *Shekhinah*:

“עמרה שעיטרה לו אמו ביום חתונתו, שיררה שכנה לכית המקדש”

La *Shekhinah* se puede referir aquí a la 'Atarah y a la madre.

¹⁵⁰ Esto es, Dios, al que se le denomina Poseedor de la Paz, sobre la base de un juego de palabras con el nombre *Shelomo-Shalom*.

¹⁵¹ *A Coptic Gnostic Treatise*, pág. 138; véase también pág. 102.

¹⁵² Véase el mismo término en *Midrash Konen*; véase también págs. 42 y 116, donde se describe la corona en la cabeza del Padre. Véase también, *ibid.*, págs. 89, 91, 101-102, 110 y 157.

¹⁵³ Compárese con la relación entre la corona y el nombre divino en *Midrash Konen*; véase también Idel, «La idea de la Torá», págs. 30-31. R. Zadok advierte contra el uso de las palabras de la Torá para glorificarse uno mismo, utilizando la frase:

אל תעשם עמרה להתגדל בהם.

[«No te hagas una corona para engrandecerte por ella.»]

La mención de la 'Atarah se empareja con las palabras de Hillel: «Quien utiliza la corona (*taga*) muere». Ahora bien, *taga* representa a la vez a *Keter*, o aquí 'Atarah, y al nombre divino; véase Scholem, *Jewish Gnosticism*, págs. 54-55. Por lo tanto, encontramos de nuevo aquí un análisis combinado del nombre divino, 'Atarah o corona, y una actividad religiosa —el estudio de las palabras de la Torá— que se equipara a la formación de la 'Atarah a partir de las palabras de la oración.

¹⁵⁴ *Yebamot* 64a.

¹⁵⁵ Véase Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah*, Berlín 1969, págs. 357-359 y 508-509.

¹⁵⁶ Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, pág. 128:

”עמרה שבראשו ששים רבבות כלפי ששים רבבו אלף ישראל”.

La misma cifra se repite en otras recensiones de este texto; véase la nota a pie de página de Cohen, *ibid.* Sin embargo, en la pág. 187 publica un texto medieval que incluye tradiciones del *Shi'ur Qomah*, sin darse cuenta de su trasfondo conceptual (véase Idel, «El mundo de los ángeles con forma humana» (en hebreo), págs. 20-23), en el que el tamaño de la corona se indica equivocadamente como 100 (P) en vez de (D), como en el manuscrito (véase Idel, *ibid.*, pág. 20). Según *Canticles Rabbah*, ed. Dunski, pág. 103, en el Sinaí se dieron 600.000 coronas (*'atarot*) a los hijos de Israel.

¹⁵⁷ Sobre el aspecto mágico de esta obra, véase Idel, «La idea de la Torá», págs. 39-40 y 37, n. 39; y Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy, passim*, que, al parecer, no conocía el artículo mencionado. Quisiera subrayar aquí la implicación teúrgica de la *'Atarah*, que no tiene nada que ver con la magia.

¹⁵⁸ Ms. New York, JTS 1786, fol. 43a; Ms. Oxford 1812, fols. 101b-102a:

הזה נר בים וכן נר אהיה לפי שהוא שם השכינה שנ' ואהיה אצלו אסון והיא צלוחא, וקול התפילה העולה למעלה כמו שפרש"י ויה' קול מעל הרקיע אשר על ראשם בעמרם תרפינה כנפיהם פי' ויהי קול תפילתם של ישראל כי התפילה הולכת למעלה על הרקיע אשר על ראשם והולכת ויושבת בראשו של הקב"ה ונעשית לו עמרה... כי התפילה יושבת כעמרה... כי כשהצלוחא והתפילה עולה למעלה או מתלחשים ומלחשים החשמל כנגד התפילה שלנו... והעמרה של הקב"ה ש' רבבות אלף פרסאות כנגד ש' ריבאות של ישראל ושמה של העמרה שריאל (אותיות ישראל) והוא גימ' תפילה אב אחד. לפי שאב אחד מסדר מן התפילות עמרה ובעלית הכתר רצים משתחווים ומסחרים להגיע כתרם בערבות, ונותני לו המלוכה. וממעל לרקיע אשר על ראשו כמראה אבן ספיר רמות כסא ועל רמות כסא מראה רמות אדם. וכן התפילות העסרות העולות על הכסא, רמות לכסא והכסא מתוקן מאבן ספיר.

¹⁵⁹ HWHH = 21 = BYT = EHYH.

¹⁶⁰ Pr 8, 30.

¹⁶¹ *צלוחא* está relacionado con la forma *אצלו* en el versículo de Proverbios.

¹⁶² Ez 1, 25.

¹⁶³ No he encontrado esta explicación en Rashi.

¹⁶⁴ Trataré de la desaparición de la expresión *infra*, n. 194.

¹⁶⁵ Los ángeles que se oponen a la ascensión de la oración.

¹⁶⁶ El *hashmal* —electrum— como entidad peligrosa aparece también en el Talmud, *Hagigah* 13a.

¹⁶⁷ Cf. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*.

¹⁶⁸ Aparentemente, una versión de la idea rabínica de que la palabra *Israel* está inscrita en los *tefillin* de Dios: véase *Berakhot* 6a y, *supra*, cap. 3, n. 75. Véase también el *Midrash Tanhuma*, *Ki Tisa*, 8: «R. Yehudah bar Simón dijo: “Una parábola; esto es comparable a uno que hizo una *'Atarah*. Otra persona pasó, la vio y [le] dijo: ‘Con todo lo que puedas adornarla, piedras preciosas y joyas, adórnala y pónselas, puesto que está destinada a estar en la cabeza del rey’”. Por eso Dios dijo a Moisés: “Con todo lo que puedas alabar a Is-

rael para mí, y embellecerlos, hazlo, pues de ellos yo me jacto, como se ha dicho (Is 49, 3), Israel, en quien yo seré glorificado"». Aquí, la identidad de la 'Atarah con Israel es explícita.

¹⁶⁹ "חפילה אב אחר" = 541 = "ישראל"

¹⁷⁰ El texto, hasta la palabra «realiza», es una cita directa de «*Heikhalay Kodesh y Mi-drash Abba Gurion*», en *Sefer ha-Navon*, ed. de Dan, *Estudios* (en hebreo), pág. 129. Véase *Alfabeto de R. 'Akiva*, *Batey Midrashot* II, págs. 379-380.

¹⁷¹ Véase el *Enoc hebreo*, ed. de Schäfer, *Synopse*, págs. 13-14, §§ 23-27.

¹⁷² Compárese con el pasaje de 'Aggadat Shi'ur ha-Shirim, citado en torno a n. 139, *supra*.

¹⁷³ Ez 1, 26.

¹⁷⁴ Véase Dan, *Estudios*, págs. 112-114; Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, págs. 220-225, que copia pasajes de la tradición del Shi'ur Komah procedente del *Sefer ha-Navon*.

¹⁷⁵ Dan, *Estudios*, pág. 128.

¹⁷⁶ Nm 10, 36.

¹⁷⁷ Supongo que la versión correcta es *Sariel*, como vimos anteriormente, puesto que la frase inmediatamente posterior, 'otiyot Israel, es idéntica a la que se encuentra en el otro texto asquenazí.

¹⁷⁸ Dan, *Estudios*, págs. 128-129.

¹⁷⁹ Sobre Metatrón, en lugar de Sandalfón, como el que ata las oraciones, véase Liebermann, *Sheki'in*, págs. 13-14.

¹⁸⁰ En el original, *rosham* —«su cabeza [de ellos]»—, que parece ser un error.

¹⁸¹ "ננו וננו", juego de palabras con *GNZ*.

¹⁸² Dan, *Estudios*, pág. 130.

¹⁸³ Véase Scholem, *Jewish Gnosticism*, págs. 61, 64 y 132; e Idel, «El mal pensamiento de Dios», pág. 358, n. 7. Un tema importante que no se puede tratar aquí es el aspecto teúrgico de las tradiciones de la *Merkavah*, que se encuentra también en la literatura del *Piyyut*, relativo a la relación entre la vestimenta divina y los cantos entonados por hombres y ángeles, así como el significado teológico —y en mi opinión también teúrgico— del canto continuado de los ángeles.

¹⁸⁴ Sobre esta obra, véase *supra*, cap. 5, n. 167.

¹⁸⁵ Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 197-200; Dan, *Teología esotérica*, págs. 118-129; Dan, «The Emergence of Mystical Prayer», en *Studies in Jewish Mysticism*, ed. de J. Dan y F. Talmage, Cambridge, Mass., 1982, págs. 112-115.

¹⁸⁶ Sobre este nombre divino, véase Lawrence H. Schiffman, «A Forty-two-Letter Divine Name in the Aramaic Magic Bowls», *Bulletin of the Institute of Jewish Studies* 1 (1973), págs. 97-112; véase también el texto de R. Eleazar editado en Dan, *Teología esotérica* (en hebreo), pág. 124.

¹⁸⁷ Esta cifra proviene de otra versión del *Shi'ur Qomah* que se encuentra en el *Sefer Raziel*; véase Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, págs. 96-97, donde también está relacionada con Israel; véase también pág. 79 en los *varia*.

¹⁸⁸ Sal 91, 1.

¹⁸⁹ בצלות שרי נתלונן es un anagrama de בצל שרי יתלונן.

¹⁹⁰ “צללות”

¹⁹¹ Probablemente una referencia a Pr 8, 30. Vale la pena señalar que la *Shekhinah* era considerada una 'Atarah en la cabeza de Israel en un texto del siglo XIII: véase R. Benjamín ben Abraham min ha-'Anavim (*supra*, cap. 6, n. 9), pág. 199.

“ועמרת תפארת בראשך—וּ שכינ'.”

¹⁹² Sobre el problema relacionado con esta traducción, véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 199, n. 201.

¹⁹³ Esto es, «su hija» en arameo.

¹⁹⁴ Ms. New York, JTS 1786, fol. 43b:

ונעשית לו עמרה שני יושב בסתר עליון. במתרג' אכתריאל, כי התפילה יושבת בעמרה כרתיב והיה כתר לראש אכתריאל יי' אלהי ישראל.

Vale la pena señalar la repetición de los términos *moshav*, *yoshevet*, en relación con la colocación de la 'Atarah en la cabeza de Dios, pues tienen su paralelo en la frase *moshav yeqareh* que se encuentra en la literatura de los *heikhalot*; por lo tanto, la 'Atarah es una reminiscencia de la gloria de Dios. Compárese con el *Comentario sobre el Cantar de los cantares* de R. Eleazar, 3, 11:

“עמרה זו היא התפילה שהיא עמרה לכב"ה”

[«Esta 'Atarah es la oración que es la 'Atarah del Santo, bendito sea.»]

Curiosamente, en otro tratado, *Hilkhot Tefillah*, R. Eleazar indica que la 'Atarah es equivalente a las filacterias divinas; cf. Ms. New York, JTS 1885, fol. 19b:

“והעמרה—על התפילין רקדושא (!) ברוך הוא.”

Compárese también con n. 209, *infra*.

¹⁹⁵ Sal 91, 1.

¹⁹⁶ *Ba-Sefer* = 662 = 'Akatriel. Sobre 'Akatriel como el nombre secreto de la corona divina, *Keter*, véase Scholem, *Jewish Gnosticism*, pág. 54.

¹⁹⁷ Véase Scholem, *Major Trends*, pág. 363, n. 57.

¹⁹⁸ Compárese también con el motivo de la residencia de Dios en un lugar llamado «lo secreto»; cf. *Hagigah* 5b, que se atribuye a la *Shekhinah* en el *Alfabeto* de R. 'Aki'ah, *Batey Midrashot* II, págs. 360 y 428.

¹⁹⁹ Véase *supra*, n. 149.

²⁰⁰ Véase n. 151, *supra*.

²⁰¹ Cf. también R. Eleazar en Ms. Oxford, 1568, fol. 24b del *Sefer ha-Hokhmah*; véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 109.

²⁰² Véase *Seder Rabbai de-Bereshit*, Schäfer, *Synopse*, § 745.

²⁰³ Margalioth, § 171, pág. 74.

²⁰⁴ *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban* II, pág. 494: “שכל הבנין ירבק ומתיחד ומתעלה ער אין סוף”

Compárese también con *Zohar* III, 5a, donde la coronación del nombre santo simboliza un estado de armonía.

²⁰⁵ Esto es, las siete Sefirot inferiores que se mencionan después también como *Du'at* (*ibid.*, pág. 495).

²⁰⁶ *Ibid.*, pág. 494:

“הברכה והקדושה והיחוד הנמשכים מאפיסת המחשבה הנקראים עמרת וכתר”.

Véase también *supra*, n. 63.

²⁰⁷ *Midrash Tehilim* sobre Sal 19, citado *in extenso*, en *ibid.*, págs. 494–495; véase también R. 'Ezra, *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, Ms. Vaticano 441, fol. 34a-b, donde se repite el conjunto de su análisis del *Comentario sobre el Cantar de los cantares* con ligeras variantes.

²⁰⁸ Véase su *Comentario sobre las Aggadot talmúdicas*, *Likkutey Shikhehah u-Feah*, fol. 2a; Tishby, *Comentario de R. 'Azriel sobre las Aggadot talmúdicas*, págs. 6–7.

²⁰⁹ Compárese con cap. 3, nn. 117, 128 y 134. Compárese también con *Sefer ha-Yihud*, Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 114b, donde el mandamiento de las filacterias se describe como una coronación del rey con la '*Atarah*'; véase también n. 168 *supra*.

²¹⁰ Véase el *Comentario sobre un Cántico cabalístico*, editado en Koriát, *Ma'or va-Shemesh*, fol. 3a:

ואע"פ שהיא למטה, לפעמים תתעלה ער אין סוף ותעשה עמרה על ראשם ולזה הסוד נקראת עמרה.

Aunque este comentario es una obra posterior, también incluye material cabalístico anterior: véase Idel, «Material cabalístico», (en hebreo), págs. 170–173.

²¹¹ Véase *supra*, cap. 6, n. 29.

²¹² Ms. Vaticano 441, fol. 114a:

התחיל בעמרת לחוריעך שאף הוא הכתר אם תהפוך הספירות, אז הסלכות ראשונה ... שאין להם לא ראש ולא סוף תחלת הסחשבה הוא סוף המעשה.

Véase también *ibid.*, 114b, donde la '*Ateret*' es mencionada dos veces como la «piedra angular», *rosh pinnah*.

²¹³ Estas palabras subrayan el hecho de que *Malkhut*, la última Sefirá divina, fue la primera en emerger en el pensamiento divino. Sobre la fuente de estas palabras, véase S. M. Stern, «The First in Thought Is the Last in Action»: The History of a Saying Attributed to Aristotle», *Journal of Semitic Studies* 7 (1962), págs. 234–252.

²¹⁴ Jerusalén 1983, fol. 9d:

מפני מה שערי דמעה לא ננעלו. והענין כי האדם התחנך דונמת צורה עליונה ודלו פיו כפה העליון ועיניו כעיני העליון וכאשר יתעוררו למטה יתעוררו למעלה.

²¹⁵ *Berakhot* 32b.

²¹⁶ Esta frase se refiere al pleroma divino y es típica del estilo de R. Yosef de Hamadán; véase *supra*, n. 125.

²¹⁷ *Zohar ha-Rakia'*, fols. 9d–10a.

²¹⁸ *Ibid.*, fol. 10ab.

²¹⁹ '*Ez ha-Da'at Tov*, parte II, Jerusalén 1982, fol. 5b.

²²⁰ *Ibid.*:

והנה כהיות האדם בוכה ומוריד דמעות על אדם כשר גורם גם למעלה הורדת דמעות וכמו שמצי' כביכול בו ית' ויקרא ה' אלקים לכבי ולמספר וכו' במסחרים תכבה נפשי וכו' וכמ"ש מי נתן ראשי מים וכו' יר' הנני מחאזה אל מעלה התחנונים שבהיותם בוכים למטה הם גורמים ליתן ראשי מים וכעיני דמעה מי יתן זה להם וע"י כך ואכבה גם אני את הללי.

²²¹ Is 22, 12.

²²² Jr 13, 17.

²³ *Ibid.*, 8, 23.

²⁴ 'Ez ha-Da'at Tov, fol. 5b.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Véase *ibid.*, fol. 6a, para la descripción antropopática de la efusión de lágrimas como una catarsis de los elementos toscos y ásperos, en la psique humana y en la psique divina, que provoca la aparición de la misericordia y la clemencia.

²⁷ Compárese, por ejemplo, con el énfasis puesto en la literatura hasídica en la causa del «deleite» divino —עונג— mediante la actividad humana. Véase *supra*, cap. 4, en torno a n. 117, y R. Abraham Joshua Heschel de Apt, *Torat 'Emet*, Lemberg 1854, fols. 23a, 31ab, 34b, etc. Como vimos anteriormente (cap. 6, § IV), se menciona también el «deleite» en relación con el culto.

Capítulo 9

¹ *Explicaciones e implicaciones* (en hebreo), pág. 226. Véase también *Major Trends*, pág. 26 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996]; sumamente representativo es esto: «De esos símbolos está lleno el mundo del cabalista, e incluso el mundo entero es para el cabalista ese *corpus symbolicum*», págs. 27-28.

² Tishby, *Senderos de fe y de herejía* (en hebreo), pág. 11. Extrañamente, Tishby no se refería en absoluto a las apreciaciones similares de Scholem sobre el simbolismo (n. 1). Recientemente, la concepción de Scholem y de Tishby referente al simbolismo cabalístico ha sido repetida por Joseph Dan en su introducción a *Early Kabbalah*, Nueva York 1986, págs. 9-12.

³ Véase *infra* para otro análisis de su definición del simbolismo cabalístico.

⁴ Editado por Jellinek en *Philosophie und Kabbalah*, Leipzig 1854, 1, págs. 37-38:

והם אוסרים שקבלו מן הנביאים ומן החכמים שיש שם עשר ספירות... וקראו לכל ספירה וספירה שמות מהם משותפים ומהם מיוחדים, וכששאלום לא ידעו היודעים מהם אלה הספירות, על איזה דבר יפלו שמותיהם... והשמות ידועים מספריהם והם נבוכים בהם מאד.

⁵ Esto es, los mismos símbolos se refieren a dos o más Sefirot, mientras que los nombres particulares se refieren solamente a una Sefirá.

⁶ Cf. la traducción de Scholem, *Major Trends*, pág. 149; véase también *infra*, en torno a n. 153.

⁷ La afinidad entre la actitud negativa de la Cábala extática hacia los símbolos y su interés en la experiencia y las palabras, por una parte, y el profundo interés de la Cábala teosófica en jerarquías y sacramentos, por otra, recuerda, respectivamente, la distinción entre la noción agustiniana de signo y la concepción de símbolo de Pseudo-Dionisio; véase M. D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, Chicago y Londres 1968, págs. 119-128.

⁸ Natán Rotenstreich, «Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus», *Review of Metaphysics* 31 (1977-1978), pág. 605. Rotenstreich, sin embargo, aceptaba la negación de Scholem de la *unio mystica*, que refuer-

za implícitamente el papel del simbolismo. No es sorprendente que el pensamiento no simbólico de Abulafia se centrara en la experiencia mística directa. Sobre la concepción no simbólica de Dios como forma superior de conocimiento, véase Paul Tillich, «The Religious Symbol», en *Symbolism in Religion and Literature*, ed. de Rollo May, New York 1960, págs. 96-97.

⁹ Sobre este autor, véase *supra*, cap. 8, n. 73.

¹⁰ Véase *supra*, cap. 6.

¹¹ Véase *supra*, cap. 6.

¹² Ms. Oxford 2234, fol. 8b; véase Idel, «Magical and Neoplatonic Interpretations», pág. 203.

¹³ John E. Smith, *Experience and God*, Oxford 1968, pág. 159.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 158.

¹⁵ *Major Trends*, pág. 226.

¹⁶ *Gan Na'ul*, Ms. München 58, fol. 323a, analizado en Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», pág. 333. Cf. 'Ozar 'Eden *Ganuz*, Ms. Oxford 1580, fols. 131b-132a, y *Sefer Mafteah ha-Sefirot*, Ms. Milano-Ambrosiana 53, fols. 170b-171a, traducido y analizado en Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. 4.

¹⁷ 'Imrey Shefer, Ms. Paris 777, pág. 57; Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», págs. 333-334.

¹⁸ Sobre el hombre perfecto como alegoría del intelecto perfecto, véase Warren Z. Harvey, «Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect» (tesis doctoral en Filosofía, Universidad de Columbia 1973), págs. 205-212. Probablemente, para Abulafia, la palabra *Israel* debe entenderse aquí como compuesta por la letra *yod*, que designa a la décima Sefirá —*Malkhut*—, por *sar*, príncipe, que designa evidentemente a Metatrón, el príncipe del Mundo, entidad identificada comúnmente con el décimo intelecto separado, y por *El*, Dios. En otras palabras, Israel designa el Intelecto agente que es al mismo tiempo el hombre perfecto, tal como lo concebía al parecer Maimónides. La misma identificación de Israel con *Shekel ha-Po'el*, el Intelecto agente, se repite en las obras de Abulafia, fortalecida por el hecho de que los dos tienen el mismo valor numérico, 541.

¹⁹ Véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», par. 1.

²⁰ Cf. *supra*, cap. 4.

²¹ En este contexto, la actitud generalmente negativa hacia el simbolismo en el judaísmo, expresada por Abraham Joshua Heschel, es fácilmente comprensible; véase su «Symbolism and Jewish Faith», en *Religious Symbolism*, ed. F. E. Johnson, Nueva York 1954, págs. 53-79, esp. págs. 76-77, donde Heschel subraya la contradicción inherente entre simbolismo e inmediatez.

²² Véase Fritz A. Rothschild, ed., *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, Nueva York y Londres 1965, págs. 19-20 y 114-115.

²³ Véase Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. III.

²⁴ Alexander Altmann, «The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism», en *Biblical and Other Studies*, ed. de A. Altmann, Cambridge, Mass., 1963, págs. 198 y 208; Tishby, *Senderos de fe y herejía*, págs. 14-17, que exagera el abismo entre cuerpo y alma en la Cábala teosófica; Idel, «*Hitbodedut* como concentración» (en hebreo), pág. 73. En cier-

ta medida, la Cábala extática refleja concepciones filosóficas de la dicotomía entre cuerpo y alma. Sobre el énfasis en la realización corporal del *mizvah* de la *sukka* en la Cábala, en comparación con las alegorías abstractas de la filosofía, véase Frank Talmage, «*Aples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism*», en *Jewish Spirituality*, ed. de Arthur Green, Nueva York 1986, 1, págs. 338-340.

²⁵ Ms. Oxford 2047, fol. 69a:

“וקללת הנגלה הוא ברכת הנסתר וקללת הנסתר הוא ברכת הנגלה.”

Compárese con R. Yosef Gikatilla, *Ginnat 'Egoz*, Hanau 1615, fol. 3b:

“שכל—יסוד הכל אשר ישכון בלב תורה והיא אצלו אחוזת קבר”

[«El intelecto, fundamento de todas las cosas, que reside en el corazón de la Torá, y que es para él una propiedad sepulcral.»]

Compárese también con *Tikkuney Zohar*, *Zohar* I, fol. 27b-28a, donde el sentido obvio de la Mishná es considerado la tumba del sentido esotérico. La relación de la tensión entre el significado obvio y el significado esotérico en el círculo de Abulafia, en el *Tikkuney Zohar* y en el *Ra'ya Meheimna*, por una parte, y en el *Sefer ha-Peliah*, por otra, es un tema que todavía necesita ser estudiado en detalle.

²⁶ *Sefer ha-Zeruf*, Ms. Paris 774, fol. 4b-5a:

ויתמעמו כחות הקשות שבשמיאלי והוא הנקרא יצר הרע ושמואל וסמאל ושמן ומלאך המות ונחש וזולם וישלכו מעליך וכל כחותיהם האכזריות כמו שאמ' והסירותי את לב האבן משרכם וישבו כחותם נכונות לפני כחות השכליות כמו שאמ' ונתתי לכם לב כשר ותהיינה עיניך פקוחות באילו העניינים האלהיים החוכים והאמצעיים, לא חקלפיים, וכשתגיע למעלה, או תטהר מכל החלאות הגופניות והמחשבות ההרגשיות ולא יתערב כח השכלי עם ההרגש לא מעם ולא הרבה וזלתי שיהיה ההרגש כלי לקבל מה שבתוכו.

Sobre esta obra, véase Idel, «*Abraham Abulafia*», págs. 69-71. Un análisis elaborado del trasfondo de este pasaje será ofrecido en un artículo redactado por S. Pines y yo mismo.

²⁷ *Babba Batra* 16a.

²⁸ Ez 36, 26.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Sefer ha-Zeruf*, Ms. Paris 774, fol. 5a:

משל ומליצה ר"ל דבר האמצעי כמו שאמ' כי המליץ בינותם כלום' שהיא מתהפכת לדבר שהפכנותו אם להרגש אם לשכל והיא היא המליץ בין השכל וההרגש ר"ל משלי התורה.

Véase también fol. 6a.

³¹ *Supra*, cap. 8, § 1.

³² Véase la forma plural de las afirmaciones talmúdicas citadas en cap. 3, nn. 10 y 11; sin embargo, véase también allí n. 12.

³³ En la medida en que motivos eróticos relacionados con el Templo existen en las fuentes judías antiguas —al contrario de las fuentes gnósticas— se refieren al querubín, y no a la experiencia del sumo sacerdote; véase *infra*, n. 114.

³⁴ Idel, «*Métaphores et pratiques sexuelles*», págs. 332-336.

³⁵ Véase Idel, «*Abraham Abulafia and Unio Mystica*».

³⁶ Tishby, *La sabiduría del Zohar* (en hebreo), 1, pág. 149, habla de «la transición desde el simbolismo puro al camino del mito».

³⁷ R. Salomón ben Adret; cf. el comentario anónimo sobre las diez Sefirot, Ms. British Library 755, fol. 93b; Ms. Berlin 122 (Ms. Or. 8° 538), fol. 96a; y la fuente citada en la nota siguiente. Sobre el simbolismo de «Zion», véase Idel, «Jerusalén en el pensamiento judío medieval».

³⁸ R. Isaac Todros, cf. R. Shem Tov ibn Gaón, *Keter Shem Tov*, en R. Judah Koriati, *Ma'or va-Shemesh*, fol. 26b.

³⁹ Véase Idel, «El mundo de los ángeles con forma humana» (en hebreo), págs. 39-40; la relación entre los cuatro, y quizá los cinco, comentarios de este autor se analizará en detalle en otra parte.

⁴⁰ Véase Gershom Scholem, «Dos tratados de R. Moisés de León» (en hebreo), págs. 371-384, donde aparecen dos versiones del mismo comentario; éste se trata también en Moisés de León, *Shoshan 'Edut*, *ibid.*, págs. 333 ss., y en su *Shekel ha-Kodesh*. Además, creo que existe, con carácter anónimo, un fragmento de un comentario desconocido de Moisés de León en un manuscrito mutilado, que será editado y analizado en otra parte.

⁴¹ Véase Idel, «Comentario sobre las diez Sefirot de R. Yosef de Hamadán» (en hebreo), págs. 74-76.

⁴² Un fenómeno similar se produce en las varias redacciones del *Zohar* de lo que finalmente fue el *Idra Rabba*; véase Liebes, «El Mesías del Zohar» (en hebreo), pág. 101 y n. 53.

⁴³ Idel, «Maimonides and Kabbalah».

⁴⁴ Supongo, sin embargo, que Abulafia no fue el canal principal de transferencia de este tipo peculiar de Cábala a Castilla, pues parece que se cultivaba intensamente en el período en que él visitó Castilla; este tema será analizado detalladamente en otra parte.

⁴⁵ Véase R. Salomón ben Adret, *Responsa* I, vol. 548.

⁴⁶ Véase Goldreich, *Me'irat 'Eynaim*, págs. 361-364.

⁴⁷ Véase Mark N. Verman, *Sifrei ha-'Iyyun* (tesis doctoral de Filosofía, Universidad de Harvard 1984), págs. 173-178.

⁴⁸ Abraham Abulafia, cabalista no simbólico, pertenece claramente a la escuela de la Cábala creativa, aunque la mayor parte de su actividad literaria tuviera lugar fuera de España.

⁴⁹ Idel, «We Have No Kabbalistic Tradition on This», págs. 71-73; sobre el problema de la innovación en la Edad Media cristiana, véase el artículo de Preus, n. 141 *infra*.

⁵⁰ Véase Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», pág. 146.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 154, n. 18.

⁵² Véase Gottlieb, *Estudios* (en hebreo), págs. 112 y 129-130.

⁵³ Idel, «Comentario sobre las diez Sefirot de R. Yosef de Hamadán» (en hebreo), págs. 75-76.

⁵⁴ *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 40b.

⁵⁵ Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», pág. 147.

⁵⁶ Sobre la influencia del Gikatilla posterior y el *Zohar* sobre R. Bahya, véase Gottlieb, *La Cábala de R. Bahya* (en hebreo), págs. 148-193; véase también págs. 194-213, donde se demuestra el impacto sobre Bahya de otro texto, influido por el *Zohar*.

⁵⁷ *Comentario sobre el Pentateuco* (sobre Nm 11, 15), ed. C. D. Chavel, III, pág. 62:

כי בספר תורה שאינו מנוקד יוכל האדם לקרוא... כי האותיות כשאין מנוקדות וסבלות כמה כוונות ומחלוקות לכמה ניצוצות ומפני זה נצטוונו שלא לנקוד ספר תורה כי משמעות כל מלה ומלה לפי חנקוד ואין משמעותה עם הנקוד כי אם ענין אחד וכלתי נקוד יוכל האדם להבין בה כמה ענינים נפלאים רבים ונכבדים.

Compárese también con el *Comentario* sobre Gn 18, 3 y Dt 7, 2.

³⁹ En hebreo, *nizozot*; este término se emplea en la literatura cabalística contemporánea para referirse también a partes del alma humana; cf. el texto del siglo XIII editado por Scholem en *Tarbiz* 16 (1965), pág. 143. ¿Existe alguna afinidad entre la idea de que cada palabra contiene numerosas chispas –significados– y la idea de que el alma contiene varias chispas? Sobre la chispa como metáfora del alma en su aspecto más profundo, véase el importante artículo de Michel Tardieu en *Revue des études Augustiniennes* 21 (1975), págs. 225-255; respecto de los análisis judíos de esta metáfora, véase Louis Jacobs, «The Doctrine of the “Divine Spark” in Man in Jewish Sources», en *Rationalism, Judaism, Universalism: In Memory of Leon Roth*, Nueva York 1966, págs. 87-144. Curiosamente, las vocales que fijan el significado específico de una combinación dada de consonantes se describen como sus almas en un pasaje cabalístico que trata de vocalizaciones y significado; véase Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», pág. 146; Idel, «Comentario sobre las diez Sefirot de R. Yosef de Hamadán», págs. 76-77.

⁴⁰ Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», pág. 146.

⁴¹ Véase Scholem, «El comentario auténtico de Nahmánides sobre el Sefer Yeẓirah» (en hebreo), pág. 414:

רע כי מפני שהניקוד הוא צורה ונשמה לאותיות לפי לא נעשה ספר תורה נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכל הדרכים העמוקים והחיצונים וכולם נרשמים בכל אות ואות פנים לפנים לפנים והעלומה מפנים מתעמולה ואין נבול ידוע אצלינו כאומרו תהום אמר לא כי הוא.

Scholem atribuía este texto a Nahmánides, atribución que fue justamente puesta en duda por Gottlieb, *Estudios*, págs. 128-131, que cita pruebas importantes para demostrar la autoría de este breve tratado. A pesar de estas pruebas, la cuestión de su autoría sigue abierta, y las afinidades entre este texto y los de R. Yosef de Hamadán son igualmente relevantes, como lo son las existentes entre el texto anónimo y las ideas de Gikatilla. El texto aparece también anónimamente en uno de los *Responso* (vol. III, n.º 643) de R. David ben Zimra, y yo tomo en consideración estas variantes en mi traducción. Compárese también con J. Faur, *Golden Doves with Silver Dots*, Bloomington, Ind., 1986, págs. 136-137.

⁴² Job 28, 14.

⁴³ Scholem, «El comentario auténtico de Nahmánides sobre el Sefer Yeẓirah», pág. 414.

⁴⁴ 'Ozar 'Eden Ganuz, Ms. Oxford 1580, fol. 171a:

“דרך השבת האותיות לחמרים הראשון ותת בהם צורה”

Véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 226-227, donde se analiza material adicional.

⁴⁵ Cf. Idel, *ibid.*, págs. 226-227; compárese también con *infra*, n. 204, la concepción de R. Nahman de Bratislava, que percibe que el intérprete inspirado es idéntico al alma universal.

⁴⁶ Ésta es la descripción de la música de E. T. A. Hoffmann, tal como se cita en W.

P. Lehmann, «The Stony Idiom of the Brain», en *Literary Symbolism: A Symposium*, ed. de Helmut Rehder, Austin y Londres 1967, pág. 15.

⁶⁶ Esta concepción del *Zohar* como el cenit de cierto proceso que se desarrolló durante dos décadas, de 1270 a 1290, no es, sin embargo, idéntica a la que plantea que esta obra es composición exclusiva de R. Moisés de León, como supusieron Scholem o Tishby. Creo que elementos más antiguos, incluidas concepciones teosóficas, símbolos y, tal vez, también composiciones más breves, se fundían en esta obra cabalística, que se benefició en gran medida del libre simbolismo naciente.

⁶⁷ Sobre el lugar del simbolismo en R. Nahman, véase Joseph Dan, *El relato hasídico: su historia y desarrollo* (en hebreo), Jerusalén 1975, págs. 132-188; Yoav Elstein, *Ma'aseh Hoshav: estudios sobre los cuentos hasídicos* (en hebreo), Tel Aviv 1983; Yoav Elstein, *Tras las huellas de una princesa perdida* (en hebreo), Ramat Gan 1984.

⁶⁸ *Responso* 1, n.º 548.

⁶⁹ Véase J. L. Teicher, «The Medieval Mind», *JJS* 4 (1955), págs. 1-13.

⁷⁰ Véase *supra*, n. 60. Véase también Dov Hercenberg, «Deux modèles d'écriture: Essai sur le rapport entre ordre et liberté», *Revue Philosophique* 16 (1982), págs. 483-486, donde se analiza la afinidad entre el texto o la vocalización de RaDBaZ' y el tratamiento de la obra abierta de Umberto Eco.

⁷¹ Cf. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans église*, París 1969, págs. 305 y 343, n. 21 [*Cristianos sin iglesia*, trad. F. Pérez, Taurus, Madrid 1982].

⁷² *Ibid.*, págs. 305-307. Sobre Cocceius y su estudio del material judío, véase Aarón L. Katchen, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis*, Cambridge, Mass., 1985.

⁷³ Sobre este tema, véase M. Idel, «La traducción del *Zohar* de R. David ben Yehudah he-Hasid» (en hebreo), *'Aley Sefer* 8 (1980), págs. 72-73.

⁷⁴ Émile Male, *The Gothic Image*, Nueva York 1958, pág. 51.

⁷⁵ Buber, *Hasidism*, págs. 69 y 141, describe adecuadamente la tendencia de «la Cábala» a esquematizar el misterio; sin embargo, esta valoración es especialmente cierta de la Cábala de Safed, mucho más que de las fases anteriores de la Cábala; para Buber «Cábala» es la escuela luriánica. Véase también *supra*, cap. 7, n. 10. Sobre el fenómeno análogo en la cultura cristiana occidental, compárese con Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, cap. XV [*El otoño de la Edad Media*, trad. J. Gaos, Alianza, Madrid 1996].

⁷⁶ Véase *supra*, n. 1, y Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, pág. 138 y n. 108, donde se refiere a la obra de Goethe *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, pág. 176; un análisis más articulado de Goethe, más cercano al de Scholem, aparece en *Sprache in Prosa*, págs. 742-743. Para las repercusiones de las definiciones de Goethe de alegoría y símbolo en la literatura erudita, véase Talmage, «*Apples of Gold*» (*supra*, n. 24), nn. 124, 128 y 137.

⁷⁷ Scholem, *Major Trends*, pág. 27.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 27.

⁷⁹ Véase *supra*, en torno a n. 16.

⁸⁰ *Supra*, cap. 3, § IV.

⁸¹ Scholem, *Major Trends*, pág. 27.

⁸² *Supra*, cap. 3, n. 40.

⁸³ *Ibid.*, n. 38.

⁸⁴ Scholem, *Major Trends*, pág. 27.

⁸⁵ Cf. David Ross, *Aristotle*, Londres y Nueva York 1964, pág. 66.

⁸⁶ Este término para *steresis* aparece, como observa Scholem (véase *infra*, n. 87), en Abraham bar Hiyya, *Megillat ha-Megalleh*, pág. 5. 'Efes, como símbolo de *Keter*, aparece también en R. David ben Yehudah he-Hassid; véase D. C. Matt, *Sefer Mar'ot ha-Zove' ot* (*El libro de los espejos*), Chico, Calif., 1982, pág. 21.

⁸⁷ Véase el texto editado por Scholem, «Seridim», pág. 215, y su análisis en *Les Origines de la Kabbale*, págs. 443-445 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001].

⁸⁸ Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 445-448; véase también Donald F. Dulong, «Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Erigena», en *Journal of Religion* 57 (1977), págs. 109-123. La transformación de términos filosóficos en alegorías, y de términos no filosóficos en símbolos, evidencia la naturaleza postreflexiva del lenguaje cabalístico en general y de su lenguaje simbólico en particular. Sin embargo, compárese con el énfasis de Eliade en la cualidad prerreflexiva del simbolismo, derivado del hecho de que se ha limitado al estudio de mentalidades primitivas o arcaicas; véase su «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism», en *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. de M. Eliade y J. M. Kitagawa, Chicago 1959, págs. 98-100 [*Metodología de la Historia de las Religiones*, trad. S. Chedid y E. Masullo, Paidós, Barcelona 1986].

⁸⁹ Scholem, *Major Trends*, pág. 27, afirma que «lo que se convierte en símbolo conserva su forma original y su contenido original». Véase también la distinción de Victor Turner entre el «polo sensorial» del símbolo y su «polo ideológico»: V. Turner y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York 1978, pág. 247.

⁹⁰ Sobre las tres Sefirot superiores, véase, por ejemplo, R. Yosef ben Shalom Asquenazi, *Comentario sobre el Sefer Yezirah*, fol. 17b; Ms. Paris BN 776, fol. 189b; *Ma'arekhet ha'Elohut*, fol. 50a.

⁹¹ *Zohar* III, fol. 5a. Es importante señalar que un caso evidente de dinamización no cabalística del reino cuasi divino del nombre divino se encuentra en el *Sefer ha-Navon* asquenazi; véase Dan, *Estudios* (en hebreo), págs. 119-120. Toda la cuestión de la dinamización de las entidades celestiales en el período precabalístico merece un estudio detallado que pueda finalmente clarificar algunas cuestiones relacionadas con la dimensión dinámica de las Sefirot en la Cábala antigua.

⁹² Sal 48, 2.

⁹³ Véase *supra*, cap. 6, § III, para mi análisis del pasaje de Rabad.

⁹⁴ Lv 1, 2.

⁹⁵ Sobre el significado del simbolismo «ascendente» frente al simbolismo «descendente», véase Erich Kahler, «The Nature of the Symbol» en *Symbolism in Religion and Literature*, ed. Rollo May, Nueva York 1960, págs. 50-75; e Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», págs. 329-331.

⁹⁶ Véase también *supra*, n. 89, para mi análisis de la relación entre el valor simbólico de una palabra y su «polo sensorial».

⁹⁷ Véase *Mekhilta de-Rabbi Ismael*, ed. y trad. J. Z. Lauterbach, en Max Kadushin, *A*

Conceptual Approach to the Mekilta, Nueva York 1969, parte II, pág. 113; véase también *Yal-kut Shim'oni* sobre Nm 10, 31, § 730. Para el trasfondo del versículo del Éxodo, véase G. H. Skipwith, «The Lord of the Heaven», *JQR* o. s. (1902), pág. 693.

⁹⁸ Kadushin, *ibid.*, parte 1, pág. 185, corrige: «todo el tiempo...»

⁹⁹ Ex 1, 14.

¹⁰⁰ La palabra *zafiro* ha sido interpretada como una sugerencia de la esclavitud; en *TJ*, *Sukkah* IV, 3, se relaciona con Ez 1, 26, «אבן ספיר», («piedra de zafiro»), concluyendo que la diáspora de Babilonia es más dura que la de Egipto: piedra en comparación con ladrillo.

¹⁰¹ Véase Kadushin, *Conceptual Approach*, parte 1, pág. 186; véase especialmente la tradición aducida en nombre del *Midrash 'Avkir* por R. Eleazar ha-Darshan, en su *Sefer ha-Gematriyot*, editado por Abraham Epstein, *Ha-'Eshkol* 6 (1909), pág. 207:

כמעשה לבנת הספיר—רמז כשם שישראל היו דורסין ברגליהן בחומר לעשות לבנים
כך כאילו למעלה בכל צרחם לא צר.

«una especie de obra pavimentada de piedra de zafiro: refleja el estatuto de Israel, cuando pisaban el mortero con sus pies; como se podía pensar que ocurría arriba: con todas sus aflicciones él estaba afligido».

¹⁰² Véase Kadushin, *ibid.*, parte 1, págs. 186-187.

¹⁰³ Is 63, 10.

¹⁰⁴ *Mekhilta de-Rabbi Ismael, Masekhet de-Shirta*, vol. 4, ed. M. Friedmann, Viena 1870, fol. 37b.

¹⁰⁵ Véase *Tanhuma, Ha'azinu*, 4, donde se aducen una serie de descripciones contradictorias de Dios en relación con nuestro versículo.

¹⁰⁶ *Mekhilta*, pág. 114.

¹⁰⁷ *Zohar* II, fol. 99a; la traducción es la de H. Sperling, M. Simon y P. Levertoff, *Zohar*, Londres y Nueva York 1933, 3, pág. 301, que he corregido en algunos detalles; véase también Matt, *Zohar*, págs. 123-126, y sus notas en págs. 251-253.

¹⁰⁸ Ex 24, 18.

¹⁰⁹ Gn 9, 13.

¹¹⁰ *Zohar* 3, pág. 301, fol. 99a.

¹¹¹ *Ibid.*, págs. 301-302. Compárese también con G. Scholem, *Zohar: The Book of Splendor*, Nueva York 1970, págs. 88-91; sin embargo, ¡Scholem no incluía en su traducción la primera exposición del anciano! Véase también Scholem, *On the Kabbalah*, págs. 55-56; en págs. 45-46, Scholem señala la concepción filoniana de la Torá como un organismo vivo; véase Franck, *The Kabbalah*, Nueva York 1940, págs. 262-263.

¹¹² Véase, por ejemplo, Scholem, «Dos tratados de R. Moisés de León», págs. 363-364. Sin embargo, Tishby, *La sabiduría del Zohar*, 1, 64, considera que el arco iris es un símbolo de *Malkhut*, el atributo divino femenino; véase también Matt, *Zohar*, pág. 252.

¹¹³ Véase *'Avodah Zarah* 3b; *Zohar* III, fol. 17a, y compárese aquí con la entrada de Moisés en la nube.

¹¹⁴ Véase Tishby, *La sabiduría del Zohar*, 2, págs. 190-191; Liebes, «El Mesías del Zohar», pág. 122; Idel, «*Hitbodedut* como concentración», pág. 56; Idel, «*Métaphores et pratiques sexuelles*», págs. 344-345. Es destacable que la entrada de Moisés en la nube se com-

para en *Zohar* II, fol. 229a, con la entrada del sumo sacerdote por al menos dos razones: (1) el pasaje más sublime del *Zohar*, el final del *Idra Zuta* (*Zohar* III, fol. 296a-b), describe la entrada del sumo sacerdote en el Santo de los Santos como la relación entre el atributo de la misericordia y el atributo del juicio; y (2) el término *heikhal*, empleado en la parábola para «palacio», es paralelo a la palabra utilizada por los judíos españoles para el arca de la Torá, pero ¡puede aludir también al Templo! Véase también n. 33, *supra*, y véase *Zohar* III, fol. 300a, donde Moisés es descrito como *Marey de-Beita* —el «dueño de la casa»— referido al *'ohel mo'ed* —la tienda o tabernáculo del encuentro; y véase *Zohar* III, fol. 4b. Sobre la concepción mítica de Moisés en las fuentes antiguas, donde era interpretado como una persona divina por su investidura como rey y dios, entre otras cosas porque recibió «un vestido de luz», véase Wayne A. Meeks, «Moses as God and King», en *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, ed. de J. Neusner, Leiden 1968, págs. 354-371. La recepción de Moisés de los vestidos del arco iris puede por tanto reflejar su instalación según los textos antiguos. Véase también Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, págs. 87-106.

¹¹⁵ Cf. Menahem M. Kasher, «The Zohar», *Sinai: Jubilee Volume* (en hebreo), Jerusalén 1958, págs. 47-48. Sobre la percepción sexual de la relación de los cabalistas con la Torá, véase, por ejemplo, R. Moisés de León en Tishby, *Estudios*, págs. 43; R. Meir ibn Gabbay, *'Avodat ha-Kodesh*, fol. 3c, y R. Jacob Yosef de Polonnoye, *Toldot Ya'akov Yoseph*, fol. 133c; R. Dov Baer de Mezherich, *Maggid Devarav le-Ya'akov*, pág. 87.

¹¹⁶ *Arcana Coelestia*, § 1872, trad. en *Internal Sense of the Word*, Londres 1974, pág. 41.

¹¹⁷ Para otros ejemplos de la influencia de la Cábala en Swedenborg, véase Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», pág. 150; Idel, «El mundo de los ángeles con forma humana», págs. 64-65.

¹¹⁸ Editado anónimamente por Jacob Toledano en *Sefer ha-Malkhut*, Casablanca 1930, fol. 110b:

ומפני מה נקרא שמו תובל קין? מפני שלפעמים מתלבשת בו שכינה ולפעמים יושב בפני עצמו. וכשמתלבשת בו שכינה נקרא תובל קין, מפני שהוא מובל למלך בשמחות וניל, ולפי' באותו זמן נקרא תובל קין. וכשהוא בפני עצמו נקרא קין ולפי' נקרא שמו קין ותובל.

La autoría de esta obra fue establecida por Gottlieb, *Estudios*, págs. 254-255. Según otro pasaje de R. Yosef, la *Matronita*, esto es, la Sefirá *Malkhut*, es andrógina, y a veces se le llama «macho» y, otras veces, «hembra»; *Sefer Tashak*, pág. 436:

ממרוניתא ראייה' רוא ראנדרונינוס. דכר ונוקבא: לזמנים קרא לה דכר ולזמנים קרא לה נוקבא.

[«La *Matronita* que es el secreto del andrógino, masculino y femenino, a veces es considerada macho y a veces es considerada hembra.»]

Compárese también con Recanati, *Comentario sobre el Pentateuco*, fol. 43b:

כשהשכינה פועלת בכה ה' ספירות אחרונות נקראת יד וכשפועלת דברה נקראת אצבע

[«Cuando la *Shekhinah* actúa por la potencia de las cinco últimas Sefirot se le llama "mano", y cuando actúa sola se le llama "dedo".»]

¹¹⁹ Cf. Gn 3, 22.

¹²⁰ Ms. Paris BN 841, fol. 268a:

“שהתורה כולה מרגליות שמספר עניין תולדות המלאכים.”

¹²¹ Este término designa secretos ocultos en el texto bíblico, como en Maimónides, *Guía de perplejos*; véase Idel, «La idea de la Torá», pág. 66 y n. 162.

¹²² Ms. Paris BN 841, fol. 267a:

וצלה גם היא ילדה מצר כחות המומא' את תובל קין, שמוכיל רצחנות כמו קין והכל
והוא יצר הרע וחוא המביא שמנה לעולם, שצריכין בני אדם כלי זין להלחם אלו עם אלו.

¹²³ Cf. Gn 4, 22, donde se describe a Tubal-caín como «herrero de todo instrumento agudo de bronce y hierro».

¹²⁴ Ms. Paris BN 841, fol. 267a:

“שצלה היא השכינה”

¹²⁵ Ms. Paris BN 841, fol. 267b:

שצלה היא שכינה והיאך אמ' שמרכב כנגד כחות המומא', הכל נדרש בתורה לשבעים
פנים מומאה ומהרה כדכתי' גם את זה לעומת זה עשה האלהים.

Véase R. 'Ezra de Gerona, *Comentario sobre el Cantar de los cantares*, en Chavel, *Kitvey ha-Ramban II*, pág. 478.

¹²⁶ Ec 7, 14; este versículo es un *locus probans* para la concepción cabalística de la creación del mal por parte de Dios.

¹²⁷ Véase *Sefer ha-Malkhut* (n. 118 *supra*), fol. 109a:

“על דרך הקבלה אמ' בררך גלגול הנשמה”

y fols. 73d, 74a (*Sefer Toldot 'Adami*):

“ועל דרך גלגול הנשמות”

¹²⁸ Scholem, *Major Trends*, pág. 27: «El cabalista [...] descubre [...] un reflejo de la verdadera transcendencia», o su idea de que el reino simbolizado es «una realidad oculta e inexpressable». Véase también pág. 28.

¹²⁹ Scholem, *Kabbalah*, págs. 99 y 105-106.

¹³⁰ Véanse las descripciones antropomórficas del '*Eiyn Sof* en Idel, «La imagen del hombre» (en hebreo), págs. 41-55, esp. pág. 55.

¹³¹ Véase el análisis sobre R. Isaac Luria y la escuela de Komarno, *infra*, n. 249.

¹³² Véase Tishby, *Senderos de fe y herejía*, pág. 13, que señala brevemente que un símbolo también puede representar un «proceso».

¹³³ Las afirmaciones de Scholem y Tishby (*ibid.* pág. 13) de que la realidad simbolizada por un símbolo no puede ser percibida de otra manera se basa en el supuesto tácito de que la unión con el mundo divino es marginal en la Cábala. Pero una experiencia de adhesión o de unión es una manera de percibir directamente el mundo divino; el simbolismo es por lo tanto una alternativa, no un camino único para experimentar la Divinidad. Tishby (*ibid.*, págs. 17, 20) considera los símbolos como formas de alcanzar la adhesión con Dios, idea que contradice su suposición de la pág. 13; como vimos anteriormente (cap. 3, §§ VI-VII), la *devekut* con Dios debe preceder al cumplimiento de los mandamientos, o bien se puede alcanzar mediante técnicas anómicas.

¹³⁴ Véase, por ejemplo, Tishby, *La sabiduría del Zohar*, 1, págs. 288-307.

¹³⁵ Tishby, *Senderos de fe y herejía*, pág. 13.

¹³⁶ Véase, por ejemplo, R. J. Zwi Werblowsky, «Ape and Essence», en *Ex Orbe Religionum*, Leiden 1972, págs. 322-324.

¹³⁷ *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton, N. J., 1954, 4, pág. 28.

¹³⁸ Sobre las actitudes más antiguas hacia el intérprete, el texto y Dios, véase Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», págs. 141-144; y Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, págs. 108-109 y 245, donde el autor demuestra con agudeza como los exegetas judíos antiguos pasaron de la «investigación de Dios» a la investigación de la Torá. Los textos medievales citados *infra* ponen de manifiesto una dirección contraria; después de un largo período, la Torá fue entendida como una mediación indispensable entre Dios y el intérprete, convirtiéndose la inspiración divina en requisito indispensable para la interpretación mística. Compárese con la descripción del Midrash de D. Weiss-Halivni que representa, según él, una «distancia de Dios» o «un sustituto de una intervención directa, a través de la revelación o la profecía», en su *Midrash, Mishnah and Gemara*, Cambridge, Mass., y Londres 1986, pág. 16. La posibilidad de interpretar el término *profeta* (aplicado a algunos autores asquenazíes de los siglos XII y XIII) en relación con «la capacidad para descifrar exegéticamente la voluntad divina esotérica» fue propuesta por Ivan Marcus, *Piety and Society*, Leiden 1981, pág. 163, n. 59. Dejo de lado el importante paralelo, que se encuentra en las exégesis inspiradas de Qumrán, con los fenómenos medievales analizados más adelante, pues su influencia sobre la literatura rabínica o cabalística posterior fue insignificante; véase Naftali Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, Londres 1962, págs. 62-67. Sobre las antiguas concepciones cristianas de la interpretación pneumática, véase David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Mich., 1983, págs. 339-346; E. E. Elli, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Grand Rapids, Mich., 1978; Colette Estin, «Saint Jérôme, de la traduction inspirée à la traduction relativiste», *Revue Biblique* 88 (1981), págs. 199-215.

¹³⁹ En su *Comentario sobre la Epístola de Pablo a los romanos*, libro 4, *Patrologia Latina*, vol. 178, col. 939C. Sobre este fenómeno, véase Phillip Alphantery, «La Glossolalie dans le prophétisme médiéval latin», *Revue d'histoire des religions* 52 (1931), pág. 419.

¹⁴⁰ Cf. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 1969, pág. 13; compárese también con la pág. 474. Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, Nueva York, Ramsey y Toronto 1979, págs. 99-102.

¹⁴¹ Sobre la «Intelligentia Spiritualis» en Joaquín, véase Reeves, *ibid.*, págs. 16-17 y 71-72, y Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Nueva York y Londres 1985, págs. 125-138; y compárese con las tendencias similares en los movimientos medievales cristianos; cf. James S. Preus, «Theological Legitimation for Innovation in the Middle Ages», *Viator* 3 (1972), pág. 20.

¹⁴² Véase la observación de Joaquín de que puede dar testimonio del reinado del Anticristo; cf. Reeves, *ibid.*, pág. 13.

¹⁴³ Véase *infra*, n. 158.

¹⁴⁴ Véase Idel, «Tipos de actividades redentoras» (en hebreo), págs. 275-278.

¹⁴⁵ Aarón Z. Aescoly, *Movimientos mesiánicos judíos* (en hebreo), Jerusalén 1956, págs. 365-405.

¹⁴⁶ Véase David Tamar, «Ha-Ari y he-Raḥu [Vital] como Mesías Hijo de José» (en hebreo), en *Studies in the History of the Jewish People*, Jerusalén 1972, págs. 115-123.

¹⁴⁷ Idel, «Abraham Abulafia», pág. 230.

¹⁴⁸ Véase Idel, «Music and Prophetic Kabbalah», págs. 163-169. Compárese con la afirmación de Steiner: «Los sonidos musicales [...] comienzan a ocupar un lugar en la sociedad culta, antes firmemente apoyada en la palabra». Véase George Steiner, «The Retreat of the Word», en *Language and Silence*, Nueva York 1977, pág. 30 [*Lenguaje y silencio*, trad. M. Ultorio, Gedisa, Barcelona 1990].

¹⁴⁹ Idel, «Abraham Abulafia», págs. 255-260.

¹⁵⁰ Sobre la concepción de Abulafia de las letras principales, véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 143-144. Sobre su percepción monádica de las letras, sus fuentes e influencias, véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», sec. IV.

¹⁵¹ La descripción de Barthes de la transformación del lenguaje clásico en lenguaje moderno poético puede efectivamente ser considerada una tendencia hacia una percepción más «primitiva» y mágica de la naturaleza del lenguaje. La atomización de Abulafia del texto anticipa el proceso de destrucción del lenguaje clásico tal como fue propuesto por Barthes, pero de una forma más extrema: el lenguaje no se transforma en palabras separadas, sino en letras. Cf. Roland Barthes, *Le Degré zéro et l'écriture*, París 1964, págs. 45-46 [*El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, Madrid 1976]: «La poésie moderne détruisait les rapports du langage en ramenant le discours à des stations de mots» [«La poesía moderna destruía las relaciones del lenguaje reconduciendo el discurso a estaciones de palabras»]. Muy instructiva es su observación en pág. 46: «Il n'y a pas d'humanisme poétique de la modernité: ce discours debout est un discours plein de terreur, c'est-à-dire qu'il met l'homme en liaison non pas avec les autres hommes, mais avec les images les plus inhumaines de la nature; le ciel, l'enfer, le sacré» [«No hay humanismo poético de la modernidad: éste es un discurso lleno de terror, es decir, que pone al hombre en relación no con los otros hombres, sino con las imágenes más inhumanas de la naturaleza; el cielo, el infierno, lo sagrado»]. Compárese con la advertencia de Abulafia de que el proceso de combinación de las letras puede ser perturbado por apariciones demoníacas, que son para él puros engaños de la imaginación (M. Idel, «¿Fue influido Abraham Abulafia por el catarismo?» (en hebreo), *Iyyun* 30 [1981], pág. 138, n. 30).

¹⁵² Compárese también con el interesante diagnóstico de Allen Tate sobre la concepción simbolista del lenguaje: «Esa disolución idólatra del lenguaje a partir de la gramática de un mundo posible, que resulta de la creencia de que el lenguaje mismo puede ser realidad, o por encantamiento puede crear una realidad» («The Angelic Imagination», en *The Man of Letters in the Modern World*, Nueva York 1955, pág. 117). Véase también el fascinante ensayo de Steiner, «The Retreat of the Word», págs. 12-35; y, desde otra perspectiva, Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, París 1967, págs. 23-24 [*La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Anthropos, Barcelona 1989].

¹⁵³ El autor es un cabalista anónimo de finales del siglo XIII, cuyas experiencias extáticas se describen en su *Sefer Sha'arey Zedek*; utilizo aquí la traducción de Scholem en *Major Trends*, págs. 149-150. Sobre este pasaje, véase también ni análisis en n. 6 *supra*.

¹⁵⁴ Sobre la actitud positiva de Abulafia hacia la lengua hebrea como dominio de contemplación del mundo natural, véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 148-155.

¹⁵⁵ Véanse las prácticas oníricas empleadas para componer obras cabalísticas en Idel, «Investigaciones» (en hebreo), págs. 201 ss.

¹⁵⁶ *Manifeste du surréalisme* (1924).

¹⁵⁷ Abulafia compuso una serie de libros proféticos, uno de los cuales estaba destinado a ser leído en sinagogas como *haftarah*; véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 14-15.

¹⁵⁸ Véase Idel, *ibid.*, págs. 395-433; Idel, «Abraham Abulafia y el Papa» (en hebreo), págs. 1-17; Idel, «Abulafia on the Jewish Messiah and Jesus», *Immanuel* 11 (1980), págs. 64-80. Según Abulafia, la ciencia del nombre o los nombres divinos es el verdadero judaísmo (cf. Idel, *ibid.*, págs. 13-14), tema sobre el que, al parecer, intentó discutir con el Papa.

¹⁵⁹ Para una descripción bibliográfica del material relativo a su comentario véase Idel, «Abraham Abulafia», págs. 20-21.

¹⁶⁰ Es evidente que una actitud espiritual especial estuvo presente en la redacción del *Comentario sobre el Pentateuco* de Abulafia. Reconoce el autor dos razones para la divulgación de los secretos de la Torá en su comentario: primero, una razón divina, esto es, la inmediatez del *eschaton*, que permite la difusión de los secretos; y, segundo, una razón «humana»: que él era ¡el único cabalista de la época! (cf. su introducción al comentario, Ms. Parma 141, fol. 1a). La primera razón debe relacionarse con la revelación de la fecha del comienzo de la era mesiánica; compárese con la afirmación de Abulafia de que Dios se le reveló a él, y le reveló su secreto y le anunció el momento del fin de la Diáspora y el comienzo de la Salvación: cf. la epístola escrita durante el mismo período en que compuso su *Comentario sobre el Pentateuco* y editada por Jellinek, *Auswahl*, pág. 18, enmendada según los manuscritos. Por consiguiente, la razón divina está estrechamente relacionada con la experiencia revelatoria, lo que aparentemente le urgía a escribir el *Comentario*.

¹⁶¹ Compárese también con un pasaje escrito por uno de los discípulos de Abulafia, el anónimo autor del *Sefer Sha'arey Zedek*, que trata de manera ambigua de la relación entre la comprensión de los secretos de la Torá, la *Mele'khet ha-Torah*, probablemente el trabajo que implica la comprensión de la Torá, y la aparición del «nuevo espíritu» (*nash hadashah*) o espíritu del Dios vivo. Cf. Ms. British Library, Or. 10809 (olim, Gaster 954), fols. 21b-22a. Compárese también con el pasaje de Gikatilla, *Sha'ar ha-Nikkud*, citado en Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», pág. 148; véase también la visión de Juan Casiano, estudiada por Henry de Lubac, *L'Écriture dans la tradition* (Aubier-Montaigne, 1966), págs. 281-282.

¹⁶² Idel, «Abraham Abulafia», págs. 228-232.

¹⁶³ Véase Ms. New York, JTS 1805, fol. 6a; este texto será analizado en detalle en un futuro estudio sobre la relación entre filosofía y Cábala tal como se expresa en la diferenciación entre *intellectus acquisitus* e *intellectus propheticus*.

¹⁶⁴ Sobre el significado de las expresiones «santo intelecto profético» o *intellectus acquisitus*, véase la teoría aviceniana de la profecía, analizada por Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, Londres 1958, págs. 14-20.

¹⁶⁵ Véase la cita del *Sefer Sha'arey Zedek*, *supra*, n. 161.

¹⁶⁶ Sobre este libro, véase M. Idel, «The Attitude to Christianity in *Sefer ha-Meshiv*», *Immanuel* 12 (1981), págs. 77-95; Idel, «Investigaciones», págs. 185-266, y el artículo de Scholem citado en n. 178, *infra*.

¹⁶⁷ Ms. Oxford, Bodleian 1597, fols. 38a-39b; sobre los problemas referentes a este pasaje, véase Idel, «Investigaciones», págs. 194-195 y 240-241. La cita que sigue es un interesante ejemplo de un tipo peculiar de teúrgia de atracción teñida de implicaciones mágicas.

¹⁶⁸ En hebreo, *Malbush*, esto es, «el vestido» que toda entidad espiritual tiene que llevar cuando desciende a los mundos inferiores para revelarse a los hombres.

¹⁶⁹ Elijah fue considerado en la mayoría de las fuentes cabalísticas como un ángel, y por lo tanto, según la doctrina del *Sefer ha-Meshiv*, debe usar un vestido cuando desciende a nuestro mundo.

¹⁷⁰ Son éstos dos célebres sabios «místicos» del judaísmo antiguo; el primero es el protagonista principal del *Zohar*, al que le fue falsamente atribuido. El segundo fue el autor de una traducción aramea de la Biblia. Es posible que el autor del *Sefer ha-Meshiv* los mencione juntos porque los dos «interpretaron» la Torá, ya que el *Zohar* es un comentario homilético sobre la Biblia y sobre varios rollos.

¹⁷¹ Con excepción de R. Yehudah ha-Nasi, compilador de la Mishná, todos los nombres corresponden a maestros tanaítas antiguos que fueron protagonistas de la antigua literatura mística judía.

¹⁷² El ayunar durante cuarenta días se menciona en la literatura de los *heikhalot* en relación con el intento de adquirir conocimiento místico; curiosamente, el ayuno se relaciona con la profecía. Véase, por ejemplo, Rudolf Arbesmann, «Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity», *Traditio* 7 (1949), págs. 1-71. La profecía se menciona al final de nuestra cita del *Sefer ha-Meshiv*. Trataré de este tema en un estudio particular.

¹⁷³ Este número se repite en contextos similares; véase Idel, «Investigaciones», págs. 213-215.

¹⁷⁴ En hebreo, *rabbo ve-'alifo*, que alude a la guía angélica.

¹⁷⁵ Literalmente, «su propia cabeza».

¹⁷⁶ En hebreo se usa la raíz «עִתָּק». Sin embargo, esta palabra indica la transmisión de las ciencias desde su fuente celestial a nuestro mundo por medio de la copia de los libros divinos; véase Idel, «Investigaciones», pág. 261, n. 81.

¹⁷⁷ *Megillah*, 17v; véase E. E. Urbach, «¿Cuándo cesó la profecía?» (en hebreo), *Tabriz* 17 (1945-1946), págs. 1-11; N. N. Glatzer, «A Study of the Talmudic Interpretation of Prophecy», *Review of Religion* 10 (1945), págs. 115-137; B. J. Bamberger, «Revelations of Torah after Sinai», *HUCA* 16 (1941), págs. 97-113.

¹⁷⁸ Véase Gershom Scholem, «Las revelaciones atribuidas al Maggid (mensajero angélico) de Rabbi Yosef Tayatzack» (en hebreo), *Sefunot* 11 (1971-1978), págs. 73-74.

¹⁷⁹ Idel, «Investigaciones», págs. 201-206.

¹⁸⁰ Mohilev 1812, fol. 19a, e Idel, «Investigaciones», pág. 240, n. 289.

¹⁸¹ *Ketem Paz*, Djerba 1940, vol. 1, fol. 152b:

«כֵּן שְׁחִיָּה מְקוּבֵּל הֵן לֹא רוּחַ ה' נּוֹסֵמָה בּוֹ»

¹⁸² *Shalshet ha-Kabbalah*, Jerusalén 1962, pág. 110:

«שְׂרוּחַ חֲקוֹרֶשׁ נוֹשֶׁבֶת בְּרַבְרֵי רִשְׁׁי לְהִיּוֹת מִפְּרֶשׁ כִּפִּי חֲקִלָּה הָאוֹתִיּוֹת כֹּל תּוֹרָה שִׁבְכָתָּה וּשְׁבַע פֶּה»

¹⁸³ *Zohar Hai* II, fol. 17d:

שִׁבְכֵּל מְקוֹם שְׂרִשְׁׁי אוֹמֵר פְּשׁוּמוֹ שֶׁל מְקָרָא כּוּוֹנְתּוֹ כִּשְׁחִיָּה לֶךְ הַתְּפִשְׁמוֹת הַנִּשְׁמִיּוֹת וְחִתִּיָּה נִפְשָׁם מְכַל עֵינֵי חוֹמֵר, תִּשְׁיַן הַתְּפִשְׁמוֹת שֶׁל הַמְּקָרָא מוֹפֶשֶׁט מְכַל רַעִיּוֹן בְּסוֹדוֹת נִעְלָמוֹת.

¹⁸⁴ El texto se basa en un claro juego de palabras sobre la raíz *P-Sht-T*, que significa a

la vez «obvio», y «despojar» o «desvestir». Compárese también con el análisis de R. Simḥah Bunim de Przysucha, que recomienda a su discípulo que acepte como maestro a quien sea capaz de explicarle el significado obvio (*pesbat*) de media página del *Zohar*. El estudiante entendió esta recomendación relacionándola con la idea de R. Menahem de Lonzano de que el *Zohar* sólo puede ser comprendido por aquellos que han alcanzado un estado de despojamiento de la corporalidad —*hiipashitut*—, otro caso de la raíz *PSH*T; cf. cap. 3, nn. 160 y 163.

¹⁸⁵ Advuértase la forma plural:

“בסודות נעלמות”

¹⁸⁶ Véase también Idel, «Perceptions of Kabbalah», sec. 1.

¹⁸⁷ Sobre esta figura, véase Roland Goetschel, «Kabbale et Apocalyptique dans le *Sefer ha-Mefo'ar* de Salomon Molkho», en *Proceedings of the Eight World Congress of Jewish Studies: Division C*, Jerusalén 1982, págs. 87-92, y los análisis de Rivka Schatz y Yoram Jacobson en sus artículos respectivos en *Da'at* 11 (1983), págs. 53-89.

¹⁸⁸ Idel, «Salomón Molkho como mago» (en hebreo), págs. 204-205, donde la cita que sigue en el texto se edita por vez primera. La versión hebrea parece deficiente en varios puntos, aunque su significado es en general claro y está corroborado, al menos en parte, por otros textos ligados a Molkho. Véase *supra*, cap. V, § II.

¹⁸⁹ Sobre la idea de su contemporáneo cristiano, Lutero, de que la interpretación de la Escritura depende del Espíritu Santo y no se puede conocer antes de la revelación del Espíritu, cf. J. S. Preus, *From Shadow to Promise*, Cambridge, Mass., 1969, pág. 148.

¹⁹⁰ Las expresiones «academia celestial», aquí, y «academia santa», más adelante, designan la colectividad de las almas de los justos, ángeles, mesías y el propio Dios, que estudian la Torá en el otro mundo. La expresión «academia celestial», en relación con la revelación de los secretos de lo alto, aparece varias veces en la introducción al *Sefer ha-Kaneh*, que influyó en las visiones de Molkho. Véase A. Z. Aeshkoli, «Notas sobre la historia de los movimientos mesiánicos» (en hebreo), *Sinai* 12 (1943), págs. 84-89, y véase también Idel, «Investigaciones», pág. 237. Es pertinente señalar que tanto el *Sefer ha-Kaneh* como el *Sefer ha-Pelial* fueron escritos como revelaciones parciales de las alturas. Para nuestro estudio, la última obra es importante por dos razones al menos: 1) es un comentario sobre los primeros capítulos del Génesis y, por lo tanto, encaja dentro del género peculiar de interpretaciones que tratamos aquí: exégesis pneumática; y 2) ha sido profundamente influida por la Cábala abulafiana.

¹⁹¹ Sobre la instrucción del cielo, véase Twersky, *Rabad of Posquières*, págs. 296-297.

¹⁹² Compárese con un testimonio en el mismo tono escrito por un cabalista a finales del siglo XVI; compara la ignorancia y las experiencias visionarias de Molkho con las de Juana de Arco; editado en Idel, «Salomón Molkho como mago», págs. 202-203.

¹⁹³ *Sha'arey Kedushah* III, 3, pág. 97.

¹⁹⁴ Véase Idel, «Investigaciones», pág. 241.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pág. 242.

¹⁹⁶ II, 2, inmediatamente antes del pasaje arriba mencionado sobre la profecía y los secretos de la Torá.

¹⁹⁷ *Ez ha-Da'at Tov*, sobre Pr 5, ed. Jerusalén 1982, vol. II, fol. 91a:

כאשר יהי מקור נשמתו העליונה מכורכת משפע עליון רוחני, או יתפשט וימשך
 כח נבואי נשמתו אשר למטה בעה"ז ויבין וישכיל ר"י תורה... כי כפי הכרכה
 הנתוספת למעלה במקור נשמתו כך יהיה בו כח להבין ולהתחכם ברו"י תורה בכחנת
 רוח הקדש.

¹⁹⁸ Véase Joseph G. Weiss, «*Via Passiva in Early Hasidism*», *JJS* 9 (1960), págs. 137-155; Schatz-Uffenheimer, *Elementos quietistas* (en hebreo), pág. 117.

¹⁹⁹ Salomón Maimón, *An Autobiography*, trad. J. Clark Murray, Londres, Montreal y Boston 1888, págs. 164-165. Véase también Weiss, «*Via Passiva*», pág. 151.

²⁰⁰ Maimón, *Autobiography*, pág. 165, y compárese también con pág. 168; Weiss, «*Via Passiva*», págs. 151-152.

²⁰¹ Maimón, *Autobiography*, págs. 165-166. Este pasaje fue analizado por Weiss, «*Via Passiva*», págs. 140-141.

²⁰² Maimón, *Autobiography*, pág. 167.

²⁰³ *No'am Elimelekh*, per. *Terumah*, fol. 47d.

²⁰⁴ Cf. la traducción de Green, *Tormented Master*, págs. 200-201; véase también su «*The Zaddik as Axis Mundi in Later Judaism*», *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977), pág. 341. Véase también *supra*, n. 64. El pasaje de R. Naúman parece ser una interpretación mística de la afirmación medieval de que las palabras que proceden del corazón, esto es, las palabras sinceras, entran en el corazón de quien las escucha.

²⁰⁵ Quiero mencionar aquí algunas obras principales cuyo modo de composición es oscuro. Primero, el *Zohar*, que es un gran comentario homilético sobre la Biblia; véase el estudio de Matt, *Zohar*, págs. 27-30, que articula la hipótesis de que el *Zohar* fue redactado por medio de la escritura automática. R. Moisés de León, el cabalista considerado por los investigadores modernos como el autor del *Zohar*, estaba en contacto con el grupo cabalístico del que procede la Cábala profética de Abulafia. Segundo, la obra cabalística de R. Yosef Karo, *Maggid Meisharim*, es una colección de homilías, ordenadas por editores posteriores, según el orden de las perícopas bíblicas. Fueron pronunciadas como consecuencia de una especie de *oratio infusa*, y tratan de la interpretación de los versículos bíblicos. Cf. Werblowsky, *Karo*, págs. 36-37 y 257-286; Idel, «*Investigaciones*», págs. 224-226; y véase también la confesión de R. Moses Hayyim Luzzato, que compuso largos comentarios sobre varios textos inspirados, o incluso dictados, por su *Maggid*. Cf. *R. Moshe Hayyim Luzzato y sus contemporáneos: compilación de epístolas y documentos* (en hebreo), ed. de S. Ginzburg, Tel Aviv 1937, pág. 31.

²⁰⁶ Sobre la percepción de la Torá como el mundo intelectual, véase Idel, «*Abraham Abulafia*», págs. 167-172. El análisis que sigue es un breve examen de algunos textos analizados allí de forma detallada.

²⁰⁷ Véase H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge, Mass., 1947, I, pág. 258, n. 42.

²⁰⁸ M. Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, Londres 1877, apéndice en hebreo, pág. 4.

²⁰⁹ *Sha'ar ha-Shamayim*, versión larga, I, 7, Ms. Vaticano 335, fols. 20b-21a; versión breve en *Kerem Hemed*, vol. 4, 1839, pág. 7.

²¹⁰ Véase Scholem, *La Cábala de Sefer ha-Temunah* (en hebreo), Jerusalén 1969, págs. 238 y 243.

²¹¹ Idel, «Abraham Abulafia», págs. 168-169.

²¹² Véase especialmente *Sitrey Torah*, Ms. Paris BN 774, fol. 137b, editado y analizado, junto con otros materiales pertinentes; Idel, «Abraham Abulafia», págs. 169-170.

²¹³ Sobre la peculiar versión del 'Avot utilizada por Abulafia, véase Charles Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge 1897, págs. 60 y 69.

²¹⁴ Véase *Mafteah ha-Sefirot*, Ms. Milano-Ambrosiana 53, fol. 164b:

“וכולה כך וכלך בה”

Todo el contexto fue editado y analizado en Idel, «Abraham Abulafia», págs. 194-196. Véase también, en torno a la n. 223.

²¹⁵ Véase Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Londres 1970, págs. 211-212 y 227-228 [*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, trad. A. López y M.^a Tabuyo, Destino, Barcelona 1993].

²¹⁶ Idel, «La idea de la Torá», págs. 23-84.

²¹⁷ *Ibid.*, págs. 43-46.

²¹⁸ Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», págs. 147-148, y véase también *infra*, en torno a n. 222.

²¹⁹ Idel, «La idea de la Torá», págs. 62-84. A veces se describe la Torá como idéntica sólo a las siete Sefirot inferiores; en ambas versiones, las Sefirot, sean siete o diez, son consideradas explícitamente como el *anthropos* divino.

²²⁰ Véase, por ejemplo, Moshe Halamish, «Sobre el origen de una máxima en la literatura cabalística, “Quienquiera que sople lo hace desde su esencia interior”» (en hebreo), *Bar Ilan Annual* 13 (1976), págs. 211-223; Tishby, *La sabiduría del Zohar*, II, págs. 3 ss. y 69 ss.

²²¹ Véase el extenso artículo de Isaiah Tishby, «Kudsha Berikh Hu, Oryta e Israel, todos [los tres] son uno – La fuente de la sentencia en el comentario sobre el *Idra Rabba* de R. Moisés Hayyim Luzzato» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 50 (1975), págs. 480-492 y 668-774; Berakha Sack, «Más sobre la metamorfosis de la sentencia: Kudsha Berikh Hu, Oryta e Israel, todos [los tres] son uno» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 57 (1982), págs. 179-184.

²²² Véase Pachter, «The Concept of Devekut», págs. 178 y 189; Sack, «More on the Metamorphosis», págs. 180-181.

²²³ *Degel Mahaneli Ephraim*, pág. 284:

“הארם כשהוא צדיק הוא מקורב אל התורה והתורה בו והוא בה”

²²⁴ Véase n. 214, *supra*.

²²⁵ *Ibid.*, pág. 175:

כי הארם הוא הקב"ה בחינת שם הוי"ה ב"ה במילוי מ"ה מספר ארם ואורייתא היא ברמ"ח מצות עשה ושם"ה מצות ל"ח... וכשארם עוסק בתורה לשמה לשמור ולעשות אזי מקריב כל אבריו לשורשם מהיכן שנמשכו ונתהוו חיינו אל התורה ונעשה כל אבר שלו מרכבה למצותה פרטי המתייחסת לאותו אבר ונעשה הוא והתורה אחר ביתור ואחרת נמור כמו יחוד איש ואשה.

Sobre el uso recurrente de esta fórmula, véase Tishby, «Kudsha Berikh Hu», págs. 482-484. Compárese también con la concepción de R. Hayyim de Volozhin en su prefacio a R. Elías de Vilna, *Comentario sobre el Sifra' de-Zeni'uta*:

“כל העוסק בתורה... הוא הרבוק בו ית"ש כי קב"ה ואורייתא חר.”

²²⁶ Sobre esta idea, véase *supra*, cap. 8, § III.

²²⁷ *Likkutey Torah*, Bnai Berak 1983, fol. 36a-b:

שם אדם מקדש עצמו ככל פרמי אבריו ונתרבה בתורה בדכיות רוחא ברוחא ונעשה בעצמו תורת האדם, שאדם עצמו נעשה תורה, תורת ה' תמימה—אשר אין בה מום—משיכת נפש לשורשה וניתקן שורשה במקור העליון.

Compárese con la afirmación de R. Leib Sarah; cf. Buber, *Tales of Hasidim: Early Masters*, pág. 169 [Cuentos jasídicos: los primeros maestros, trad. A. M. Kantor y L. Justo, Paidós, Barcelona 2004].

²²⁸ Ésta es la frase para designar la comunión mística que se repite en el *Zohar*.

²²⁹ 2 Sam 24, 19. Curiosamente, las palabras siguientes a la frase citada son dos nombres divinos, «Señor Dios». Esto puede ser una alusión a la transición desde la Torá del hombre a una condición divina, como implica la peculiar interpretación del versículo del Salmo 19. Véase n. 230, *infra*.

²³⁰ Sal 19, 8. Para la interpretación de este versículo en relación con el retorno del alma a su fuente, aquí a la Divinidad, véase Idel, «Tipos de actividades redentoras», págs. 264-265, n. 46.

²³¹ *Likkutey Torah*, fols. 14d-15a:

“כמו שהקדוש ברוך הוא א”ם כך התורה א”ם וכך עבודת ישראל א”ם.”

Compárese también con el análisis de su padre de una cuestión relacionada, que no menciona la identificación del hombre con la Torá: R. Menaḥem Naḥum de Chernobyl, *Me’or ‘Eynaim*, peris. *Tezaveh*, fols. 117a-118a.

²³² Cap. 4. Utilizo una traducción inglesa anónima editada en 1973. Compárese con Abraham Abulafia, *Sefer Maṣteḥa ha-Sefirot*, Ms. Milano-Ambrosiana 53, fol. 171a, traducido y analizado en Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, cap. IV.

²³³ El autor menciona explícitamente la identificación de conocedor, conocimiento y conocido en el mismo capítulo (4), como aparece en Maimónides.

²³⁴ *Likkutey ‘Amarin*, cap. 5.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Sobre la emanación, o descenso, de la Torá hacia el mundo, en un tono claramente neoplatónico, véase cap. 4.

²³⁸ Véase Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. de John B. Thompson, Cambridge, Londres y París 1982, pág. 147.

²³⁹ *Ibid.*, págs. 146: «El libro divide el acto de escribir y el acto de leer en dos partes, entre las cuales no hay comunicación».

²⁴⁰ *Ibid.*, pág. 147.

²⁴¹ *Ibid.*, págs. 146-147.

²⁴² Idel, «La idea de la Torá», págs. 58-75; Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», págs. 144-145, y *supra*, cap. 8, § II.

²⁴³ *Sefer Zeror ha-Ḥayyim*, Ms. Leiden 24, fol. 198a:

“ויברא אלהי את האדם בצלמו וזהו התורה שהיא צל הש”י.”

Véase también Idel, «La idea de la Torá», pág. 67.

²⁴⁴ Gn 1, 27. Sobre la Torá como matriz del hombre, véase Idel, *ibid.*, págs. 58-59.

²⁴⁵ Compárese con la concepción de la Torá de R. Meir ibn Gabbay como se describe en Idel, «The Magic and Theurgical Interpretation», págs. 46-49.

²⁴⁶ Ricoeur, *Hermeneutics*, pág. 139. Compárese con la idea de Nahman de Bratislava de que la unión con Dios es, *mutatis mutandis*, unión de la Torá del místico con la Torá de Dios. Esta unión se adquiere por expansión del acto de conocimiento. Véase Arthur Green, «Hassidim, Discovery and Retreat», en *The Other Side of God*, ed. de Peter Berger, Nueva York 1981, págs. 120-121.

²⁴⁷ Citado en *Degel Mahaneh Ephraim*, pág. 98:

“וכמו ששמעתי מאמרי זל”ה שספר הזוהר יש לו בכל יום פ’ אחר”

Compárese este muy fiable testimonio con una sentencia relacionada aducida en nombre del Besht; R. Eliézer Zevi Safran cita a su padre, que cuenta:

“ככל יום ויום למורים במתיבתא ריקיעא זהר הקדוש בפירוש חדש”

«El Zohar se estudia todos los días en la academia celestial, según una nueva interpretación» (introducción a *Zohar Hai*, vol. 1, no paginado, primer folio). Es posible que el título de la colección del material zohárico impreso con el título *Zohar Hadash*—el nuevo Zohar—puede haber influido en la aparición de nuevas interpretaciones del Zohar, como las formuladas por Isaac Safran.

²⁴⁸ *Ibid.*, prefacio, fol. 3a:

“כתב הארי” זל”ה בע”ה שבכל רגע ורגע משתנים מאמרי זהר הקדוש”

Sobre la fuente luriánica de esta idea véase la nota siguiente.

²⁴⁹ R. Hayyim Vital, *‘Ez Hayyim* 1, i, 5, fol. 15a; citado con ligeros cambios en R. Eliézer Zevi Safran, *Zohar Hai*, prefacio, fol. 1b:

שכל שעה ושעה משתנים העולמות ואין שעה זו דומה לשעה זו ומי שמסתכל בענין הילוך המולות וכוכבים ושינוי מצבן ומעמדם ואיך כרגע אחד הם באופן אחר והנולד בו יקרה לו מאורעות שונות מהנולד כרגע שקדם לזה. ומה יסתכל ויבין בעולמות העליונים שאין להם קץ ומספר... ובוה תבין איך משתנה מעמד ומצב העולמות, שהם הלכונים של א”ם לכמה שינויים בכל עת ורגע וכפי השינויים ההם כך נשתנו בחי המאמרים של ס”ה [ספר הזוהר] רברי אלהים חיים.

El proceso continuo de cambio teosófico y cósmico es una característica de la Cábala luriánica: véase Tishby, *La doctrina del mal* (en hebreo), págs. 18-19. Véase también el impacto único de cada oración, que provoca la aparición de nuevos influjos; cf. Vital, *Pe’ri ‘Ez Hayyim*, Tel Aviv 1966, págs. 31-32.

²⁵⁰ Véase Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 201-202. Como sabemos, Vital estaba profundamente interesado por la astronomía, e incluso redactó tratados astronómicos y astrológicos; véase su *Sefer ha-Tekhnunah*, Jerusalén 1866, y Bernard Goldstein, «The Hebrew Astronomical Tradition: New Sources», *Isis* 72 (1981), págs. 245 y 248.

Capítulo 10

¹ Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 420-425 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001].

² Scholem, «Nuevo documento» (en hebreo), págs. 143-144 y 151.

³ Sobre la reestructuración por parte de Maimónides del esoterismo judío antiguo, véase Idel, «*Sitre 'Arayot in Maimonides' Thought*», en *Maimonides and Philosophy*, ed. de S. Pines y Y. Yovel, Dordrecht, Boston y Lancaster 1986, págs. 79-91, e Idel, «Maimonides and Kabbalah».

⁴ R. Isaac el Ciego escribió una carta a Nahmánides y a R. Jonás Gerondi sobre temas cabalísticos; R. 'Azriel de Gerona redactó un opúsculo que envió a Burgos; Nahmánides recibió una misiva del discípulo de un cabalista probablemente castellano llamado R. Yosef ibn Mazah, etc.

⁵ Véase *supra*, cap. 1, n. 3.

⁶ Sobre este tema, véanse más detalles en Idel, «Maimonides and Kabbalah».

⁷ Véase la afirmación de R. Isaac en *Sanedrín* 21b.

⁸ Véase Abraham Abulafia, «Ve-Zot li-Yihudah», Jelliek, *Auswahl*, pág. 15:

“כי חקבלה הזאת הנעלמת מהמון הרבנים”

⁹ Cf. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pág. 216.

¹⁰ «Ve-Zot li-Yehudah», Jellinek, *Auswahl*, pág. 17. El propio Abulafia afirma que sus obras son las más explícitas: *Mevo'arim*.

¹¹ Véase *supra*, cap. 9, § 1.

¹² Cap. 6, § IV.

¹³ Véase *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, n. 388.

¹⁵ Para una concepción totalmente diferente, véase Scholem, *Major Trends*, pág. 327 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996], que propone una secuencia en tres fases de popularización de la Cábala: lurianismo-sabbatismo-hasidismo, como parte de su intento de vincular el hasidismo con las dos etapas místicas precedentes. No menciona los tratados de Cordovero, que representan el intento más importante de difundir la doctrina cabalística; véase también *infra*, n. 29. Para una elaboración radical sobre la concepción de Scholem, que enfatiza la importancia de la literatura lurianica del *Mussar*, véase Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle y Londres 1986, págs. 76-103.

¹⁶ A pesar de esta afirmación, es muy razonable suponer que, además de la Cábala escrita o exotérica, existieran temas cabalísticos en el siglo XVI que no fueron puestos por escrito debido a su naturaleza esotérica.

¹⁷ Idel, «Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480-1650», § II (de próxima aparición).

¹⁸ Sobre estos temas, véase en detalle Idel, «Cábala y filosofía antigua en R. Isaac y Yehudah Abravanel» (en hebreo), en *The Philosophy of Leone Ebreo*, ed. de M. Dorman y Z. Levi, Tel Aviv 1985, págs. 73-122.

¹⁹ Véase *Opera*, Basilea 1572, I, pág. 108.

²⁰ Véase n. 17 *supra*.

²¹ Véase Joseph R. Hacker, «Sobre el carácter intelectual y la autopercepción del judaísmo español a finales del siglo XV» (en hebreo), *Sefirot* n. s. 2 (17), ed. de J. Hacker, Jerusalén 1983, págs. 52-56.

²² Cf. Salomón Schechter, «Notes sur Messer David Leon», *REJ* 24 (1892), pág. 121.

²³ Véase Tishby, *Estudios* (en hebreo), págs. 79-130.

²⁴ *Ibid.*, págs. 127-130.

²⁵ Véase Idel, «Major Currents in Italian Kabbalah», en G. Sermonetta y S. Simonsohn (eds.), *Italia Judaica*, Roma 1986, II, págs. 246-248.

²⁶ Es sumamente interesante que los primeros en imprimir material cabalístico fueran los cabalistas cristianos —Pico, Reuchlin, Egidio da Viterbo, etc.— que precedieron a las primeras publicaciones de la Cábala judía. Véase Idel, «Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480-1650» (de próxima aparición).

²⁷ Véase Gershom Scholem, «Un documento de los discípulos de Isaac Luria» (en hebreo), *Zion* 5 (1940), págs. 133-160.

²⁸ Véase Joseph Avivi, «Los escritos de Rabí Isaac Luria en Italia antes de 1620» (en hebreo), *'Aley Sefer* 11 (1984), págs. 91-130.

²⁹ Véase la opinión de Scholem, *Sabbatai Ševi*, págs. 68-80. La naturaleza de las pruebas de Scholem para sostener sus hipótesis sobre la difusión de la Cábala lurianica no puede ser analizada aquí detalladamente, pero será tema de un estudio futuro.

³⁰ Los nombres de estos cabalistas aparecen no obstante en el estudio de Scholem sobre la influencia del lurianismo mítico, que abrió el camino al mesianismo; véase *ibid.*, pág. 68. Ahora bien, nada les era más extraño que el mesianismo mítico, que, según Scholem, fue difundido por sus escritos.

³¹ Véase Joseph Dan, «La concepción del mal y la demonología en el libro de R. Manasseh ben Israel, *Nishmat Hayyim*» (en hebreo), en *Estudios sobre la Aggada y el folclore judío*, ed. de I. Ben-Ami y J. Dan, Jerusalén 1983, págs. 263-264; Idel, «Major Currents in Italian Kabbalah»; Idel, «Kabbalah, Platonism and *Prisca Theologia*. The Case of R. Manasseh ben Israel», en Y. Kaplan, H. Mechoulam y R. H. Popkin, *Menasseh ben Israel and His World*, Leiden y Nueva York 1989, págs. 207-219.

³² La naturaleza y extensión del mesianismo en el lurianismo es un asunto que todavía debe ser analizado en detalle.

³³ Scholem, *Sabbatai Ševi*, pág. 67: «En todas partes donde llegó el lurianismo, produjo tensiones mesiánicas» (!).

³⁴ Véase Liebes, «El Mesías del *Zohar*» (en hebreo), *passim*.

³⁵ Scholem, *Sabbatai Ševi*, págs. 44-50.

³⁶ Véase Idel, «La prohibición del estudio de la Cábala antes de los cuarenta años» (en hebreo), *AJS Review* 5 (1980), págs. 14-15.

³⁷ Véase Menaḥem Z. Kadari, *La herencia medieval en el uso del hebreo moderno* (en hebreo), Tel Aviv 1970, págs. 57-144.

³⁸ Sobre sus teorías, véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, págs. 327-385.

³⁹ Cap. 1, nn. 30 y 37.

⁴⁰ Los rituales gnósticos retienen algunas formas alegorizadas de elementos judíos, como muestra el Evangelio de Felipe. El ritual de la unión entre el alma y las entidades celestiales en la cámara nupcial se basa de manera manifiesta en una percepción sexual del Santo de los Santos; véase Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles», esp. págs. 339-340, nn. 34-35.

⁴¹ Scholem, *Jewish Gnosticism*, pág. 10.

⁴² *Ibid.*, págs. 9-13.

⁴³ Aunque no de sus aspectos mágicos, que son ampliamente anómicos. Una y otra vez, los cabalistas cristianos se refieren a la Cábala como una especie de magia, incluso de una magia superior. Véase Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago y Londres 1964, págs. 87-106 [*Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Bergadá, Ariel, Barcelona 1994].

⁴⁴ Véase Charles Schmitt, «Perennial Philosophy from Agostino Stenico to Leibniz», *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), págs. 505-532; «Prisca Theologia et Philosophia Perennis: Due temi del rinascimento italiano e la loro fortuna», *Il pensiero italiano del rinascimento e il tempo nostro*, Florencia 1970, págs. 211-236.

⁴⁵ Es posible que en la Antigüedad, como en el periodo del Renacimiento, entre los agentes más activos de la transición del esoterismo judío a la cultura extraña estuvieran los apóstatas, que sirvieron de puentes culturales, enriqueciendo así algunas teosofías no judías al proporcionarles elementos fácilmente aceptables de pensamiento esotérico.

⁴⁶ Véase *supra*, caps. 7 y 8, *passim*.

⁴⁷ Véase Chaim Wirszubski, *Un cabalista cristiano lee la Ley* (en hebreo), Jerusalén 1977, pág. 30.

⁴⁸ Véase cap. 9, n. 55.

⁴⁹ Como señalé anteriormente, un fenómeno similar se produjo también entre los cabalistas especulativos judíos, aunque no en la misma medida.

⁵⁰ Véase *supra*, cap. 1, n. 60.

⁵¹ Véase *supra*, cap. 9, nn. 59 y 70, y Joseph L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Nueva York 1944, págs. 8, 12, 32 y 57.

⁵² Chaim Wirszubski, *Tres estudios sobre la Cábala cristiana* (en hebreo), Jerusalén 1975, págs. 26-27.

⁵³ H. P. Blavatsky, *Isis Unveiled*, Pasadena, Calif., 1972, pág. xxiv [*Isis sin velo*, trad. F. Climent, Novedades de Libros, México D. F., s. f.].

⁵⁴ Véase, por ejemplo, Ernst Müller, *History of Jewish Mysticism*, Nueva York 1946; Ben-Zion Bokser, *The Jewish Mystical Traditions*, Nueva York 1981; Alfonso M. di Nola, *Cabbala e mistica giudaica*, Roma 1984.

⁵⁵ Véase, por ejemplo, Scholem, *Major Trends*, pág. 327.

⁵⁶ *Ibid.*, págs. 326-334.

⁵⁷ Véase, por ejemplo, la propuesta de Scholem de identificar al legendario R. Adam Ba'al Shem con R. Heshel Zoref, un cabalista sabbataísta, en relación con su intento de encontrar fuentes sabbataístas para el hasidismo (*ibid.*, págs. 331-333); Chone Shmeruk demostró que esta propuesta carece de fundamento en *Literatura yiddish en Polonia* (en hebreo), Jerusalén 1981, págs. 119-146, y n. 70, *infra*.

⁵⁸ Véase Yehudah Liebes, «La actitud de Sabbatai Ševi hacia su propia conversión» (en hebreo), *Sefunot* n. s. 2 (17), ed. J. Hacker, Jerusalén 1983, págs. 290-293.

⁵⁹ *Ibid.*, págs. 286-290; tengo la intención de tratar este tema en otra parte.

⁶⁰ Véanse, por ejemplo, las obras de R. Samson de Ostropol o de R. Natán Shapira de Cracovia; cf. Scholem, *Sabbatai Ševi*, págs. 80-95; Yehudah Liebes, «Misticismo y rea-

lidad: hacia un retrato del mártir y cabalista R. Samson Ostropoler» (en hebreo), *Tarbiz* 52, 1983, págs. 83-103.

⁶¹ Véase, por ejemplo, *Sefer ha-Peliah*, *Sefer ha-Temunah*.

⁶² Scholem, *Major Trends*, págs. 19-20.

⁶³ *Ibid.*, págs. 248-250; Joseph Dan, «Las concepciones históricas del difunto profesor Gershom Scholem» (en hebreo), *Zion* 47, 1982, pág. 169.

⁶⁴ Y como tal, como los judíos italianos, apenas estaba interesado en la «catástrofe» del judaísmo español, que no consideraba un acontecimiento importante. Véase Idel, «Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480-1650».

⁶⁵ Véase Jacob Katz, «Sobre la cuestión de la relación entre el sabbataísmo, la Ilustración y la Reforma» (en hebreo), en *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, ed. de S. Stein y R. Loewe, Universidad de Alabama 1979, págs. 83-100.

⁶⁶ § III.

⁶⁷ Pág. 327.

⁶⁸ *Ibid.*, págs. 331-333.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 333.

⁷⁰ Véase n. 57, *supra*, y la introducción de Mondshine a *Shiveley ha-Besht*, págs. 58-65.

⁷¹ CCCH, págs. 157-158.

⁷² Véase Mondshine, *ibid.*, pág. 62. El propio Scholem parece haber abandonado silenciosamente la relación por él establecida entre los contenidos del *Sefer ha-Zoref* y el Besht en su artículo «El movimiento sabbataísta en Polonia» (en hebreo), en *Beit Israel en Polonia*, Jerusalén 1954, 2, pág. 52.

⁷³ Véase Peter Schäfer, *Rivalität Zwischen Engeln und Menschen*, Berlín y Nueva York 1975; Idel, «La idea de la Torá» (en hebreo), págs. 24-32.

⁷⁴ Idel, *ibid.*, págs. 25-29.

⁷⁵ Véase la introducción al *Shimmushey Torah*, editado con el título *Ma'ayan Hokhmah* en Jellinek, *BHM* I, págs. 58-59; Schäfer, *Rivalität*, págs. 131-135.

⁷⁶ La Cábala teúrgica puede ser comparada de manera fructífera con algunos tipos de yoga tibetano, tal como lo describió Govinda, donde la concentración de la energía es también de importancia capital; véase L. A. Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Londres 1973, págs. 173 ss., y *supra*, cap. 5, § IV.

⁷⁷ Idel, «Investigaciones» (en hebreo), págs. 220-222.

⁷⁸ Compárese con Schatz-Uffenheimer, *Elementos quietistas* (en hebreo), *passim*.

⁷⁹ Scholem, *Jewish Gnosticism*, págs. 20-30.

⁸⁰ D. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, Nueva York 1978, 1, págs. 154-157 y 159.

⁸¹ Compárese con *ibid.*, pág. 154, donde el autor limita la influencia del ritual judío al papel de mantenimiento del universo, considerando lo que yo denomino la «teúrgia blanda» como una «herejía» zohárica o cabalística (pág. 156), y como algo «muy extraño» a ojos del «judío rabínico tradicional» (pág. 155). Esto no es cierto más que en la perspectiva de la interpretación moderna del pensamiento rabínico. Compárese con la observación de Jellinek sobre la concepción de Frank citada *supra*, cap. 1, n. 73.

⁸² Compárese con cap. 8, §§ 1-II, *supra*. La idea de «hacer a Dios» es, en mi opinión, la concepción teúrgica más fuerte, no superada ni siquiera por la teúrgia luriánica. Compárese con Blumenthal, *ibid.*, pág. 157.

⁸³ Compárese con una distinción semejante entre dos tipos de religión en Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Nueva York 1968, pág. 467, donde el autor propone dos posibilidades principales: el principio de identidad —esto es, esencialmente el misticismo—, y el principio de extrañamiento, que he sustituido aquí por el principio de polaridad.

⁸⁴ Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 195-215.

⁸⁵ Véase *supra*, cap. 7, § III y n. 114.

⁸⁶ Véase *supra*, cap. 9, n. 250.

⁸⁷ Véase Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations», págs. 203-204.

⁸⁸ Véase Idel, «Investigaciones» y «Particularism and Universalism in Kabbalah: 1480-1650».

⁸⁹ Sobre esta figura, véase G. Scholem, «Sobre la leyenda de Rabí Yosef Della Reina» (en hebreo), en *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, págs. 101-108; Idel, «Investigaciones», págs. 226-232 y 244-250.

⁹⁰ Véase Joseph Dan, «La historia de Rabí Yosef de la Reina» (en hebreo), en *Safed Volume*, ed. de I. Ben-Zvi y M. Benayahu, Jerusalén 1962, I, págs. 311-326; Mikhal Oron, «Esperando la salvación. Historia y literatura en la metamorfosis de la leyenda de R. Yosef della Reina» (en hebreo), *Between History and Literature*, Tel Aviv 1983, págs. 79-90.

⁹¹ Harold Fisch, «The Pact with the Devil», *Yale Review* 69 (1980), págs. 520-532.

⁹² R. Israel de Ruzhin, *Knesset Israel*, Varsovia 1906, fol. 12a:

מן הקדוש סיפר מעשה הבעש"ט זלה"ה כי פ"א [פעם אחת] ה' ענין פקוד נפש גדול שהיה איזה בן יחיד וטוב מאד וכו'. וצוה לעשות נר של שעוה ונסע ליער ורבק את הנר לאילן ועור איזה ענינים ויחד יהודים וכו' ופעל ישועה בעזה"ת. ואח"כ היה מעשה כזו אצל זקינו הסניד הק' ועשה ג"כ כנ"ל ואמר: היחודים וחכונות (!) שכיוון הבעש"ט איני יודע, רק אעשה על סמך חכונת שכיון הבעש"ט ונתקבל ג"כ. ואח"כ ה' מעשה כזו אצל הח"ק ר' משה ליב מסאסוב ז"ל ואמר אני אין לנו כח אפילו לעשות כך, רק אספר המעשה להשי"ת יעזור וכן ה' בעזה"ת.

Otra versión de esta leyenda fue referida por S. Y. Agnon a Scholem, *Major Trends*, págs. 349-350. Sin embargo, lo esencial de la versión de Agnon, así como la interpretación de Scholem, difiere de la citada anteriormente y de la interpretación que propongo aquí. Véase también Elie Wiesel, *Célébration hassidique*, París 1972, pág. 172; Geoffrey Hartmann, *The Fate of Reading and Other Essays*, Chicago y Londres 1974, págs. 273-274; y n. 96 *infra*.

⁹³ En la versión de Agnon tal como la transmite Scholem, la naturaleza de esa necesidad es bastante vaga, así como su implicación mágica; en la versión de Wiesel, se trata de la necesidad de salvar al pueblo judío de una catástrofe inminente.

⁹⁴ Supongo que la vela es un substituto del alma del hijo, según el versículo: «El espíritu del hombre es la lámpara de Dios» (Pr 20, 27). El árbol representa probablemente el árbol de las almas; así, el establecimiento de un vínculo entre la vela y el árbol es un acto de magia simpática destinado a fortalecer la afinidad entre el hijo y su familia. Sobre

el «árbol de las almas» en la Cábala, véase Scholem, *Elementos* (en hebreo), págs. 219 y 221-222. Es preciso señalar que nuestra versión no menciona el encendido de la vela, como en el relato de Agnon, donde la presencia del fuego en el bosque es difícilmente comprensible. Es posible que el motivo del fuego sea consecuencia de un malentendido del papel de la vela en nuestra versión.

⁹⁵ Sobre el declive de la importancia de los *kavvanot* luriánicos en el hasidismo, véase Idel, «Perceptions of Kabbalah», par. III.

⁹⁶ En la versión hebrea de R. Israel de Ruzhin, la palabra להשי"ת puede ser un error, como señaló Mendel Piekarz, *Estudios sobre el hasidismo de Braslav* (en hebreo), Jerusalén 1972, pág. 103, siendo la versión correcta והשי"ת, es decir, «y [entonces] Dios ayuda». Sin embargo, aunque esta corrección sea aceptable, la interpretación habitual, según la cual esta historia está orientada esencialmente hacia el hombre, obteniéndose un cierto resultado por la ayuda de Dios, no es evidente. Incluso según la corrección propuesta, Dios puede ser el objetivo principal de la narración, manteniéndose la naturaleza teúrgica de esta actividad.

⁹⁷ Sobre el importante papel religioso del relato en el hasidismo, véase Piekarz, *ibid.*, págs. 83-113, esp. págs. 102-103, donde se menciona nuestra historia.

⁹⁸ Marthe Robert, *As Lonely as Franz Kafka*, Nueva York y Londres 1982, pág. 119; Ritchie Robertson, *Kafka: Judaism, Politics, and Literature*, Oxford 1985, pág. 126.

⁹⁹ Como hemos visto recientemente sugerido por Robertson, *ibid.*, pág. 126.

¹⁰⁰ Véase cap. 9, *supra*.

Abreviaturas/Bibliografía

Publicaciones periódicas

AHDLMA	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge</i>
AJSreview	<i>Association of Jewish Studies Review</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
MGWJ	<i>Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
PAAJR	<i>Proceedings of the American Academy for Jewish Research</i>
REJ	<i>Revue des Études Juives</i>

Monografías y artículos

Altmann, *Facetas del judaísmo*: Alexander Altmann, *Facetas del judaísmo* (en hebreo), ed. de A. Shapira, Tel Aviv 1983.

—, «La cuestión de la autoría»: Alexander Altmann, «La cuestión de la autoría del *Sefer Ta'amei ha-Mizvot*, atribuido a R. Joseph Gikatilla» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 40 (1965), págs. 256-276 y 405-412.

Altmann y Stern, *Isaac Israeli*: Alexander Altmann y S. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford 1958.

Baer, *Israel entre las naciones*: Yitzhak F. Baer, *Israel entre las naciones* (en hebreo), Jerusalén 1955.

Baer, «El servicio del sacrificio»: Yitzhak F. Baer, «El servicio del sacrificio en tiempos del segundo Templo» (en hebreo), *Zion* 40 (1975), págs. 95-153.

Benayahu, *Sefer Toldot ha-'Ari*: Meir Benayahu, *Sefer Toldot ha-'Ari* (en hebreo), Jerusalén 1960.

Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*: David Biale,

Gershom Scholem, *Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass., 1982².

Buber, *Hasidism*: Martin Buber, *Hasidism*, Nueva York 1948.

Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters*: Martin Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters*, Nueva York 1964.

Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy*: Martin S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham, Md., 1983.

Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*: Martin S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tubinga 1985.

Dan, *Teología esotérica*: Joseph Dan, *Teología esotérica del hasidismo asquenazí* (en hebreo), Jerusalén 1968.

Dan, *Estudios*: Joseph Dan, *Estudios de literatura hasídica asquenazí* (en hebreo), Givatayim y Ramat Gan, 1975.

Eliade, *Images and Symbols*: Mircea Eliade, *Images and Symbols*, Nueva York 1969 [*Imágenes y símbolos*, trad. C. Castro, Taurus, Madrid 1983].

Eliade, *The Quest*: Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago y Londres 1971 [*La búsqueda: historia y sentido de las religiones*, trad. A. Colodrón, Kairós, Barcelona 1999].

Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim*: Abraham Epstein, *Mi-Kadmoniot ha-Yehudim* (en hebreo), Jerusalén 1957.

Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*: F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, Leiden 1978.

Fine, *Safed Spirituality*: Lawrence Fine, *Safed Spirituality*, Nueva York, Ramsey y Toronto 1984.

Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*: Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tubinga 1985.

Franck, *La Kabbale*: Adolphe Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, París 1982.

Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*: Louis Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, Nueva York 1970.

Goetschel, *Meir ibn Gabbay*: Roland Goetschel, *Meir ibn Gabbay: Le discours de la Kabbale Espagnole*, Leuven 1981.

Goodenough, *By Light, Light*: Erwin Goodenough, *By Light, Light*, New Haven, Conn., 1935.

Gottlieb, *La Cábala de R. Baḥya*: Ephraim Gottlieb, *La Cábala en los escritos de R. Baḥya ben Asher* (en hebreo), Jerusalén 1970.

Gottlieb, *Estudios*: Ephraim Gottlieb, *Estudios sobre la literatura de la Cábala* (en hebreo), ed. de J. Hacker, Tel Aviv 1976.

Green, *Tormented Master*: Arthur Green, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, University of Alabama Press, Ala., 1979.

Heller-Wilensky, «Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?»: S. Heller-Wilensky, «Isaac ibn Latif, Philosopher or Kabbalist?», en *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. de Alexander Altmann, Cambridge, Mass., 1967, págs. 185-223.

Heschel, *The Circle of the Ba'al Shem Tov*: Abraham J. Heschel, *The Circle of the Ba'al Shem Tov: Studies in Hasidism*, ed. de S. H. Dresner, Chicago y Londres 1985.

Heschel, *Teología del judaísmo antiguo*: Abraham J. Heschel, *Teología del judaísmo antiguo* (en hebreo), 2 vols., Londres y Nueva York 1965.

Idel, «Abraham Abulafia»: Moshe Idel, «Obras y doctrinas de Abraham Abulafia» (en hebreo), tesis doctoral en Filosofía, Hebrew University 1976.

Idel, «Abraham Abulafia y el Papa»: Moshe Idel, «Abraham Abulafia y el Papa: El significado y la metamorfosis de un intento fallido» (en hebreo), *AJSreview* 7-8 (1982-83), págs. 1-17.

Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*»: Moshe Idel, «Abraham Abulafia and *Unio Mystica*», en *Studies in Ecstatic Kabbalah*, ed. de Moshe Idel, Albany, N. Y., 1988, págs. 1-31.

Idel, «Entre las ideas de las Sefirot como esencia y de las Sefirot como instrumento»: Moshe Idel, «Entre las ideas de las Sefirot como esencia y de las Sefirot como instrumento en el período renacentista», (en hebreo), *Italia* 3 (1982), págs. 89-111.

Idel, «La idea de la Torá»: Moshe Idel, «La idea de la Torá en la literatura de los *heikhalot* y sus metamorfosis en la Cábala» (en hebreo), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 1 (1981), págs. 23-84.

Idel, «Differing Conceptions of Kabbalah»: Moshe Idel, «Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century», en *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. de I. Twersky y B. Septimus, Cambridge, Mass., 1986, págs. 137-200.

Idel, «Enoc es Metatrón»: Moshe Idel, «Enoc es Metatrón» (en hebreo), en *Early Jewish Mysticism*, ed. de J. Dan, Jerusalén 1987, págs. 151-170.

Idel, «El mal pensamiento de Dios»: Moshe Idel, «El mal pensamiento de Dios» (en hebreo), *Tarbiz* 49 (1980), págs. 356-364.

Idel, «Hermeticism and Judaism»: Moshe Idel, «Hermeticism and Judaism», en *Hermeticism and the Renaissance*, ed. de A. G. Debus e I. Merkel, Cranbury, NJ., 1987, págs. 59-76.

Idel, «*Hitbodedut* como concentración»: Moshe Idel, «*Hitbodedut* como concentración en la Cábala extática» (en hebreo), *Da'at* 14 (1985), págs. 35-82. (Una versión abreviada en inglés se publicó en *Jewish Spirituality*, ed. de Arthur Green, Nueva York 1986, págs. 405-438.); y en Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, págs. 103-169.

Idel, «La imagen del hombre»: Moshe Idel, «La imagen del hombre por encima de las Sefirot» (en hebreo), *Da'at* 4 (1980), págs. 41-55.

Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah»: Moshe Idel, «Infinities of Torah in Kabbalah», en *Midrash and Literature*, ed. de G. Hartman and S. Budick, New Haven, Conn., 1986, págs. 141-157.

Idel, «Investigaciones»: Moshe Idel, «Investigaciones en la doctrina del *Sefer Ha-Meshiv*» (en hebreo), en *Sefunot*, ed. de J. Hacker, vol. 17, Jerusalén 1983, págs. 185-266.

Idel, «Cábala y filosofía antigua en R. Isaac y Yehudah Abravanel»: Moshe Idel, «Cábala y filosofía antigua en R. Isaac y Yehudah Abravanel» (en hebreo), en *The Philosophy of Leone Ebreo*, ed. de M. Dorman y Z. Levy, Hakibbutz Hameuchad 1985, págs. 73-112.

Idel, «Material cabalístico»: Moshe Idel, «Material cabalístico de la escuela de R. David ben Yehudah he-Hasid» (en hebreo), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* (1983), págs. 169-207.

Idel, «Kabbalistic Prayer and Colours»: Moshe Idel, «Kabbalistic Prayer and Colours», en *Approaches to Judaism in Medieval Times*, ed. de D. Blumenthal, vol. 3, Decatur, Atlanta, Ga., 1988, págs. 17-27.

Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations»: Moshe Idel, «The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance», en *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. de B. D. Cooperman, Cambridge, Mass., 1983, págs. 186-242.

Idel, «La interpretación mágica y teúrgica»: Moshe Idel, «La interpretación mágica y teúrgica de la música en los textos judíos: del Renacimiento al Hasidismo» (en hebreo), *Yuval* 4 (1982), págs. 33-63.

Idel, «Maimonides and Kabbalah»: Moshe Idel «Maimonides and Kabbalah», de próxima publicación.

Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles»: Moshe Idel, «Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabbale», en *Lettre sur la sainteté: Le Secret de*

la relation entre l'homme et la femme dans la Cabbale, ed. y trad. de Ch. Mopsik, París 1986, págs. 329-358.

Idel, «Music and Prophetic Kabbalah»: Moshe Idel, «Music and Prophetic Kabbalah», *Yuval* 4 (1980), págs. 150-169.

Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*: Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany 1987.

Idel, «Perceptions of Kabbalah»: Moshe Idel, «Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century», de próxima publicación.

Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel»: Moshe Idel, «Prophetic Kabbalah and the Land of Israel», en *Vision and Conflict in the Holy Land*, ed. de R. I. Cohen, Jerusalén y Nueva York 1985, págs. 102-110; y en Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, págs. 99-101.

Idel, «Comentario sobre las diez Sefirot de R. Yosef de Hamadán»: Moshe Idel, «Comentario sobre las diez Sefirot de R. Yosef de Hamadán y fragmentos de sus escritos» (en hebreo), *'Aley Sefer* 6-7 (1979), págs. 74-84.

Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot»: Moshe Idel, «Las Sefirot por encima de las Sefirot» (en hebreo), *Tarbiz* 51 (1982), págs. 239-280.

Idel, «Salomón Molkho como mago»: Moshe Idel, «Salomón Molkho como mago» (en hebreo), *Sefunot* n. s. 3, n° 18 (1985), págs. 193-219.

Idel, «Tipos de actividades redentoras»: Moshe Idel, «Tipos de actividades redentoras en la Edad Media» (en hebreo), en *Messianism and Eschatology*, ed. de Z. Baras, Jerusalén 1984, págs. 253-279.

Idel, «We Have No Kabbalistic Tradition on This»: Moshe Idel, «We Have No Kabbalistic Tradition on This», en *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, ed. de Isadore Twersky, Cambridge, Mass., 1983, págs. 51-73.

Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana»: Moshe Idel, «El mundo de los ángeles en forma humana» (en hebreo), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, ed. de J. Dan y J. Hacker, *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby*, Jerusalén 1986, págs. 1-66.

Jellinek, *Auswahl*: Adolph Jellinek, *Auswahl Kabbalistischer Mystik*, Erstes Helf, Leipzig 1853.

Jellinek, *BHM*: Adolph Jellinek, ed., *Bet ha-Midrash*, 6 vols., Viena 1877.

Katz, *Halakhah y Cábala*: Jacob Katz, *Halakhah y Cábala: Estudios sobre la Historia de la religión judía* (en hebreo), Jerusalén 1984.

Katz, «Language, Epistemology, and Mysticism»: Steven T. Katz, «Language, Epistemology and Mysticism», en *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. de S. T. Katz, Nueva York 1978, págs. 22-74.

Lieberman, *Sheki'in*: Saul Lieberman, *Sheki'in* (en hebreo), Jerusalén 1970.

Liebes, «El Mesías del Zohar»: Yehuda Liebes, «El Mesías del Zohar», en *The Messianic Idea in Israel* (en hebreo), Jerusalén 1982, págs. 87-234.

Liebes, «Sefer Zaddik Yesod Olam»: Yehuda Liebes, «Sefer Zaddik Yesod Olam – Un mito sabataísta» (en hebreo), *Da'at* (1978), págs. 73-120.

Matt, *Zohar*: Daniel C. Matt, trad. e introd., *Zohar: The Book of the Enlightenment*, Nueva York, Ramsey y Toronto 1983.

Pachter, «The Concept of Devekut»: Mordechai Pachter, «The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings in Sixteenth-Century Safed», en *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. de Isadore Twersky, Cambridge, Mass., 1984, 2, págs. 171-230.

Piekarz, *Los comienzos del hasidismo*: Mendel Piekarz, *Los comienzos del hasidismo: tendencias ideológicas en la literatura Derush y Mussar* (en hebreo), Jerusalén 1978.

Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*: Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Evanston, Ill., 1974.

Ricoeur, *The Symbolism of Evil*: Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969.

Schafer, *Synapse*: Peter Schafer, *Synapse zur Hekhalot Literatur*, Tübinga 1981.

Schatz-Uffenheimer, *Elementos quietistas*: Rivka Schatz-Uffenheimer. *Elementos quietistas en el pensamiento hasídico del siglo XVIII* (en hebreo), Jerusalén 1968.

Scholem, «El comentario auténtico de Nahmánides sobre el Sefer Yeẓirah»: Gershom G. Scholem, «El verdadero comentario sobre el Sefer Yeẓirah de Nahmánides» (en hebreo), *Kiryat Sefer* 6 (1929-30), págs. 385-412.

Scholem, *Bi-'Iqvoth Mashiah*: Gershom G. Scholem, *Bi-'Iqvoth Mashiah* (en hebreo), Jerusalén 1944.

Scholem, *CCCH*: Gershom G. Scholem, *Catalogus Codicum Cabbalisticorum Hebraicorum* (en hebreo), Jerusalén 1930.

Scholem, «The Concept of Kavvanah»: Gershom G. Scholem, «The

Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah», en *Studies in Jewish Thought*, ed. de A. Jospe, Detroit 1981, págs. 162-180.

Scholem, Elementos: Gershom G. Scholem, *Elementos de la Cábala y su simbolismo* (en hebreo), Jerusalén 1976.

Scholem, Explicaciones e implicaciones: Gershom G. Scholem, *Explicaciones e implicaciones: Escritos sobre la herencia judía y el Renacimiento* (en hebreo), Tel Aviv 1975.

Scholem, Jewish Gnosticism: Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, Nueva York 1960.

Scholem, Kabbalah: Gershom G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalén 1974.

Scholem, Major Trends: Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York 1961 [*Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. B. Oberländer, Siruela, Madrid 1996].

Scholem, Messianic Idea in Judaism: Gershom G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York 1971.

Scholem, «Nuevo documento»: Gershom G. Scholem, «Nuevo Documento para la Historia de los comienzos de la Cábala» (en hebreo), *Sefer Bialik*, Tel Aviv 1934, págs. 141-162.

Scholem, On the Kabbalah: Gershom G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Nueva York 1969.

Scholem, Les Origines de la Kabbale: Gershom G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, Paris 1962 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona 2001].

Scholem, Reshit ha-Kabbalah: Gershom G. Scholem, *Reshit ha-Kabbalah (1150-1250)* (en hebreo), Jerusalén y Tel Aviv 1948.

Scholem, Sabbatai Ševi: Gershom G. Scholem, *Sabbatai Ševi: The Mystical Messiah (1626-1676)*, Princeton, N. J., 1973.

Scholem, «Seridim»: Gershom G. Scholem, «Seridim Hadashim mi-Kitvey R. 'Azriel mi-Gerona», en *Sefer Zikkaron le-Gulak ve-Klein*, Jerusalén 1942, págs. 201-222.

Scholem, «Dos tratados de R. Moisés de León»: Gershom G. Scholem, «Dos tratados de R. Moisés de León» (en hebreo), *Kovež al Yad* n. s. 8 (1976), págs. 325-384.

Stace, Mysticism and Philosophy: W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Londres 1961.

Stroumsa, «Form(s) of God»: Gedaliahu G. Stroumsa, «Form(s) of

God: Some Notes on Metatron and Christ», *HTR* 76 (1983), págs. 269-288.

Tishby, *La doctrina del mal*: Isaiah Tishby, *La doctrina del mal y la «Klippah» en la Cábala luriánica* (en hebreo), Jerusalén 1984.

Tishby, *Caminos de fe y herejía*: Isaiah Tishby, *Caminos de fe y herejía* (en hebreo), Ramat Gan 1984.

Tishby, *Estudios*: Isaiah Tishby, *Estudios sobre la Cábala y sus ramas* (en hebreo), vol. 1, Jerusalén 1982.

Tishby, *La sabiduría del Zohar*: Isaiah Tishby, *La sabiduría del Zohar* (en hebreo), 2 vols., Jerusalén 1957, 1961.

Twersky, *Rabad of Posquières*: Isadore Twersky, *Rabad of Posquières, A Twelfth-Century Talmudist*, Cambridge, Mass., 1962.

Urbach, *'Arugat ha-Bosem*: Ephraim E. Urbach, ed., *Sefer 'Arugat ha-Bosem Auctore R. Abraham b. R. 'Azriel* (en hebreo), 4 vols., Jerusalén 1939-63.

Urbach, *The Sages*: Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 vols., Jerusalén 1979.

Urbach, «Las tradiciones acerca del misticismo de la Merkavah»: E. E. Urbach, «Las tradiciones acerca del misticismo de la Merkavah en el período tannáico» (en hebreo), en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén 1967, págs. 1-28.

Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone*: Georges Vajda, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, París 1969.

Vajda, *Recherches*: Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, París y La Haya 1962.

Werblowsky, Karo: R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Filadelfia 1977.

Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*: R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres 1960.

Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*: R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford 1973.

Fuentes

'Avodat ha-Kodesh. Exposición clásica de R. Meir ibn Gabbay de la Cábala teosófica, Jerusalén 1963.

Bahir or Sefer ha-Bahir. Incluye anotaciones importantes y un co-

mentario sobre el *Bahir*, titulado 'Or ha-Ganuz, ed. de Reuven Margalio, Jerusalén 1978.

Comentario sobre el Pentateuco. R. Menahem Recanati, Jerusalén 1961.

Degel Maḥaneh Ephraim. Comentario homilético del siglo XIX de R. Moses Ḥayyim Ephraim de Sudylkov sobre el Pentateuco, Jerusalén 1963.

Dudaim ba-Sadeh. Comentario homilético del siglo XIX de R. Reuven ha-Leví Hurwitz sobre el Pentateuco, Lemberg 1859.

'Ez Ḥayyim. La más importante versión de R. Ḥayyim Vital de la teosofía luriánica, Varsovia 1891.

Ginnat 'Egoz. Tratado de Cábala lingüística de R. Yosef Gikatilla, Hanau 1615.

Heikhal ha-Berakhah. Comentario sobre el Pentateuco de R. Isaac Yehudah Yeḥiel Safrin de Komarno, Lernberg 1869, 5 vols.

Kitvey ha-Ramban. Una serie de tratados especulativos de Naḥmáides compilada por H. D. Chavel, Jerusalén 1964, 2 vols. Incluye también obras de falsa atribución, por ejemplo, el *Comentario al Cantar de los cantares* de R. 'Ezra de Gerona y la epístola anónima sobre la unión sexual.

Ma'arekhet ha-'Elohut. Clásico anónimo de la Cábala de principios del siglo XIV, Mantua 1558.

Maggid Devarav le-Ya'akov. Compilación de enseñanzas de R. Dov Baer de Mezherich, ed. de Rivka Schatz-Uffenheimer, Jerusalén 1976.

Ma'or Va-Shemesh. Compilación de tratados cabalísticos de R. Yehudah Kuriat, Livorno 1799.

Me'irat 'Eynaim. Comentario sobre el Pentateuco de R. Isaac ben Samuel de Acre, ed. de Amos Goldreich, Jerusalén 1981.

Ha-Nefesh ha-Ḥakhamah. Obra sobre psicología y escatología cabalística de R. Moisés de León, Basilea 1608.

'Or ha-'Emet. Compilación de las enseñanzas místicas de R. Dov Baer de Mezherich, Benei Berak 1967.

Pardes Rimmonim. Compendio de Cábala de R. Moisés Cordovero, Jerusalén 1962.

Sha'arey Kedushah. Exposición del camino hacia las experiencias místicas de R. Ḥayyim Vital, Benei Berak 1973.

Sha'arey 'Orah. Explicación clásica de R. Yosef Gikatilla de las designaciones de las diez Sefirot, ed. de Yosef ben Shelomo, Jerusalén 1970, 2 vols.

Shekel ha-Kodesh. R. Moisés de León, ed. de A. W. Greenup, Londres 1911.

Tashak. *Sefer Tashaq* de R. Yosef de Hamadán, ed. de Jeremy Zwelling, tesis doctoral en filosofía, Brandeis University 1974.

Ha-Temunah o Sefer ha-Temunah. Una importante interpretación cabalística anónima del significado del alfabeto hebreo, Lemberg 1892.

The Nag Hammadi Library. Ed. de James M. Robinson, San Francisco, Calif., 1977 [*Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, trad. A. Piñero, J. Montserat y F. García, 3 vols., Trotta, Madrid 1997-2000].

Tola'at Ya'akov. R. Meir ibn Gabbay, Jerusalén 1967.

Yezirah o Sefer Yezirah. Un antiguo clásico de especulaciones místicas, cosmológicas y cosmogónicas, atribuido a Abraham o a R. 'Akiva, edición de Jerusalén 1965. Incluye varios comentarios importantes, entre ellos el de R. Yosef ben Shalom Asquenazí, atribuido a Rabad [*Sefer Yetzirah*, trad. M. Algora, EDAF, Madrid 1994].

Zohar. El más importante corpus del misticismo judío; edición de Reuven Margaliot, en cinco volúmenes, tres sobre el Pentateuco, uno conteniendo el *Tikkuney Zohar* y uno titulado *Zohar Hadash*, Jerusalén 1978 [*Zohar*, trad. Leon Dujovne, 5 vols., Sigal, Buenos Aires 1977-1978].

Zohar Hai. Comentario sobre el *Zohar* de R. Isaac Yehudah Yehiel Safrin de Komarno, Lemberg 1869, 5 vols.

Índice de manuscritos (por orden de referencia)

BERLIN:

Or. Qu. 833, fol. 98c, 378n117
Or. Qu. 942, fol. 42b-43a, 453n131
122 (Ms. Or. 8° 538), fol. 96a, 472n37

BRITISH LIBRARY:

Cat. Margoliouth, Nr. 749, fol. 17b,
376n94
771, fol. 92b, 409n180
749, fol. 16a, 413n254
749, fol. 14b, 18a, 414n256
759, fol. 7a, 418n47
759, fol. 9b, 419n56
Or. 10809 (Olim, Gaster 954), fol. 21b,
420n69
Or. 13136, fol. 4b, 440n334
Or. 13136, fol. 3a, 440n336
755, fol. 93b, 472n37
Or. 10809 (Olim, Gaster 954), fol. 21b-
22a, 481n161

CAMBRIDGE:

Add. 643, fol. 19a, 408n165
Add. 505, fol. 8a, 411n214
Add. 123, fol. 19b, 453n131
Add. 644, 459n85
Add. 1833, 459n85

FULDA:

4, fol. 32b, 410n186

JERUSALEM:

8° 148, fol. 56a, 384n24
8° 148, fol. 55a, 384n26
8° 148, fol. 39a, 384n26
8° 148, fol. 54a, 385n33
8° 148, fol. 50a, 428n188
8° 148, fol. 44b, 434n270
8° 148, fol. 37b, 436n303
4° 537, fol. 145a, 452n105
8° 3925, fol. 110b, 462n122
8° 3925, fol. 2a-3a, 463n132

LEIDEN:

24, fol. 198a, 486n243

MILANO-AMBROSIANA:

62, fol. 4, 413n246
53, fol. 156b, 436n302
53, fol. 155b-156a, 438n322
53, fol. 155b, 439n330
62, fol. 113a, 449n63
62, fol. 112b, 459n77
62, fol. 113a, 459n79
62, fol. 113a, 459n82
62, fol. 114a, 461n108
62, fol. 113b, 462n121
62, fol. 114b, 468n209
53, fol. 170b-171a, 470n16
53, fol. 171a, 486n232

MOSCÚ-GÜNZBURG:

775, fol. 112a, 373n70
 775, fol. 111a, 389n65
 775, fol. 161b, 389n69
 775, fol. 170a-b, 389n72
 775, fol. 233b, 389n73
 775, fol. 2b-3a, 389n74
 775, fol. 16a, 15b-16a, 389n75
 775, fol. 87a, 390n77
 775, fol. 111a, 392n109
 775, fol. 111a, 110a-b, 392n111
 775, fol. 111a, 392n112
 131, fol. 187a, 425n142
 607, fol. 69b, 460n87

MÜNCHEN:

22, fol. 187a, 373n69
 131, fol. 11a, 387n48
 10, fol. 155b-156a, 435n292
 10, fol. 156a, 435n299
 58, fol. 335b, 439n330
 58, fol. 320b, 442n335
 58, fol. 335b, 441n355
 408, fol. 70a, 441n356
 10, fol. 130a, 442n358
 408, fol. 65b, 442n370

MUSSAIOF:

122, fol. 30a, 433n261

NEW YORK:

JTS 1786, fol. 26a, 396n32
 JTS 2430, fol. 81a, 412n238
 JTS 255, fol. 60a, 413n242
 JTS 255, fol. 59b, 413n245
 JTS 255, fol. 60a, 413n247
 JTS 1801, fol. 10a, 435n297

JTS 1885, fol. 3b, 436n300

JTS 1887, 437n310

JTS 1887, 438n319

JTS 1887, 439n328

JTS 1786, fol. 43a, 465n158

JTS 1786, fol. 43b, 467n194

JTS 1805, fol. 6a, 481n163

OXFORD:

1649, fol. 206a, 385n29

1574, fol. 34b, 408n165

1812, fol. 55b, 408n167

1580, fol. 149b, 409n175

Christ Church 198, fol. 73b, 425n142

Christ Church 198, fol. 73b, 435n285

1658, fol. 61a, 435n297

2234, fol. 164r, 452n114

1649, fol. 205b, 454n2

1649, fol. 205b-206a, 454n4

1812, fol. 101b-102a, 465n158

1568, fol. 24b, 467n201

1580, fol. 131b-132a, 470n16

2047, fol. 69a, 471n25

1580, fol. 171a, 473n63

Bodleiana 1597, fol. 38a-39b, 481n167

PARIS:

BN 774, fol. 140a, fol. 171b, 384n15

BN 774, fol. 155a, 384n17

BN 774, fol. 172a, 384n24

BN 777, 385n26

BN 840, fol. 45a, 406n125

BN 840, fol. 45a, 406n126

BN 840, fol. 45a, 45b-46a, 406n127

BN 353, fol. 30b-31a, 429n207

BN 774, fol. 172a, 436n301

BN 774, fol. 172a, 436n303

BN 727, fol. 158a-158b, 442n358

BN 772, fol. 110a, 447n37

BN 839, fol. 195a, 453n131

BN 774, fol. 32b, 454n5

BN 858, fol. 98a, 455n27

BN 817, fol. 73b, 456n37

BN 799, 459n85

BN 817, fol. 73b, 461n114

BN 774, fol. 4b-5a, 471n26

BN 774, fol. 5a, 471n30

BN 776, fol. 189b, 475n90

BN 841, fol. 268a, 477n120

BN 841, fol. 267a, 478n122

BN 841, fol. 267a, 478n124

BN 841, fol. 267b, 478n125

BN 774, fol. 137b, 485n212

Rabbinic Seminary, 108, fol. 95a, 412n231

VATICANO:

233, fol. 115a, 385n28

431, fol. 39a, 408n165

233, fol. 97b, 410n186

431, fol. 4b, 434n266

441, fol. 112a, 435n290

233, fol. 119a, 437n307

233, fol. 115a, 437n315

233, fol. 115a, 438n321

233, fol. 115a, 442n371

441, fol. 27ab, 450n75

233, fol. 110b, 452n110

2294, fol. 38a, 457n58

441, fol. 34a-b, 468n207

441, fol. 114a, 468n212

335, fol. 20b-21a, 484n209

SASSOON:

56, fol. 33a, 439n333

Índice de fuentes

No místicas

(Textos midráshico-talmúdicos)

Aggadah sobre Shema' Israel, 463
 'Aggadat R. Ishmael, 396
 'Aggadath Shir ha-Shirim, 261, 464, 466
 'Avodah Zarah, 396, 415, 452, 476
 'Avot, 167, 237, 323, 401, 453, 485
 'Avot de-Rabbi Nathan, 123, 167, 395,
 416, 419, 433
 Babba Batra, 426, 450, 471
 Berakhot, 229, 374, 382, 396, 431, 447,
 449, 465, 468
 Cantar de los cantares Rabbah, 403
 Canticles Rabbah, 450, 465
 Cantos del sacrificio del Sabbath, 424
 Eclesiastés Rabbah, 395, 421
 'Eikhah Rabbati, 446
 'Erubin, 425
 Éxodo Rabbah, 256
 Génesis Rabbah, 231, 248, 396, 403, 412,
 417, 418, 425, 451, 457, 459
 Hagigah, 167, 387, 405, 414, 463
 Kiddushin, 357
 Levítico Rabbah, 222, 225, 403, 404, 427,
 460
 Nedarim, 391, 421
 Mekhilta de-Rabbi Ishmael, 475
 Mekhilta de-Rashbi, 449
 Menaḥot, 414

Midrash Abba Gurion, 466
 Midrash Aggadah, 454
 Midrash 'Avkir, 171, 172, 176, 416, 419,
 453
 Midrash Éxodo Rabbah, 427
 Midrash Hallel, 124, 125, 128, 129, 135
 Midrash Hashkem, 239-242, 260, 267
 Midrash Hizhir, 454
 Midrash Konen, 260, 262, 264, 463, 464
 Midrash Rabbah, 447, 450
 Midrash Shir ha-Shirim, 396, 453
 Midrash Tadshe, 186, 188, 190, 415, 426,
 427, 434, 453
 Midrash Tanhuma, 266, 465
 Midrash Tehilim, 401, 427, 463, 468
 Números Rabbah, 447, 449
 Pesahim, 414
 Pesikra de-Rav Kahana, 221, 228, 452,
 464
 Pesikta Rabbati, 368, 398, 406, 415, 463
 Pirkey de-Rabbi Eliezer, 414
 Rosh ha-Shanah, 388
 Sanedrín, 368, 388, 417, 433, 456, 460
 Shabbat, 401
 Shoher Tov, 427
 Sifrey, 368, 369, 425
 Sotah, 450
 Sukkah, 368, 403, 428, 476
 Ta'anit, 452
 Tamid, 391, 392

Tanhuma, 417, 426, 450, 476
 Targum, 446
 Tosefta Yebamot, 263
 Yalkut Makiri, 447
 Yalkut Shim'oni, 398, 416, 425, 454, 476
 Yebamot, 451, 464
 Yoma, 426, 427, 450

No místicos

(Textos no midrásico-talmúdicos)

Ari Nohem, 34, 35, 359
 'Arugat ha-Bosem, 364, 404, 415, 448
 'Arukh ha-Shalem, 404
 Autobiografía (Salomón Maimón), 320, 361, 484
 Beḥinat ha-Dat, 34
 Binyan Yehoshu'a, 395
 Bustan Al-'Ukul, 421
 Comentario sobre Ha-'Aderet veba-'Emunah, 447
 De Decalogo, 463
 'Emunot we-Deot, 386
 'Eser Havvayot, 409
 Eshkol ha-Kofer, 428
 Fons Vitae (Mekor Hayyim), 359
 Guía de perplejos, 104, 211, 295, 371, 478
 ha-Berit, Sefer, 213, 214, 336, 377
 ha-Hayyim, Sefer, 148, 184, 364, 384, 425
 ha-'Ikkarim, Sefer, 434
 ha-Rokeah, Sefer, 364, 397, 426
 Ḥasidim, Sefer, 397
 Hilkhote Tefillah, 467
 Hilkhote Yesodey ha-Torah, 422, 425
 Ḥokhmat ha-'Egoz, 364
 Ḥokhmat ha-Nefesh, 364

Kerovot, Sefer, 425
 Ketav Tammim, 406
 Kuzari, 180, 382, 422, 423, 429
 Legatio and Gaium, 463
 Liber Antiquitatum Biblicarum, 426
 Maḥzor Vitri, 401, 405
 Megillat ha-Megalleh, 475
 Mifalot 'Elohim, 434
 Mishneh Torah, 180
 Nofet Zufim, 358
 Novellae ad locum, 450
 Odas de Salomón, 402
 'Olam Katan, 429
 'Ozar ha-Geonim, 396, 403, 405
 Pa'aneah Raza, 187
 Perakim be-Hazlaḥah, 125, 397 (De Beatitudine)
 Perush Alfabetin, 414, 449
 Quaestiones et Solutiones in Exodus, 426
 Responsa:
 R. Abravanel a R. Saul ha-Cohen, 434
 R. David ben Zimra, 473
 R. Salomón ben Adret, 472
 Seder ha-Tefillah, 393
 Seliḥah, 368
 Shalshelet ha-Kabbalah, 482
 Shever Posh'im, 212
 Shibbolei ha-Leket, 405
 Shir ha-Kavod, 266
 Tekhunah, 487
 Toldot 'Adam, Sefer, 478

Místicos

 Alfabeto de R. 'Akiva, 193, 409, 450, 466, 467
 'Ateret Zevi, 328, 381, 386, 462

- 'Avodat ha-Kodesh, 35, 243, 337, 378-380, 459, 462, 477
- Baddei ha-'Aron, 406, 426
- Bahir, 178, 182, 201, 202, 206, 226, 237, 259, 266, 409, 416, 418, 422, 423, 431-433, 449, 450, 453, 458, 463
- Ben Beiti, 394
- Berit Menuhah, Sefer, 376, 455
- Capítulos de los heikhalot, 409
- Collectanea, 235, 397
- Comentario (Nahmánides), 457
- Comentario a Sifra' de-Zeni'uta, 407
- Comentario cabalístico, 411
- Comentario sobre el Éxodo, 379
- Comentario sobre el Kriat Shema', 420
- Comentario sobre el Maḥzor, 453
- Comentario sobre el Pentateuco, 420, 426, 428, 432, 447, 449, 453, 459, 461, 462, 463, 472, 477, 481
- Comentario sobre el Sacrificio, 377
- Comentario sobre el Siddur, 405
- Comentario sobre el Tetragrámaton, 431, 432, 433
- Comentario sobre Génesis Rabbah, 150, 373
- Comentario sobre Job, 372
- Comentario sobre Ma'arekhet ha'Elohut, 415
- Comentario sobre la Guía de perplejos, 435
- Comentario sobre la Merkavah, 430
- Comentario sobre la oración, 18, 224, 430, 447
- Comentario sobre la Torá, 226, 419, 447, 448, 449
- Comentario sobre las Aggadot talmúdicas, 371, 372, 373, 379, 403, 418, 420, 426, 432, 450, 457, 461, 468
- Comentario sobre las Diez Sefirot, 197, 373
- Comentario sobre los Salmos, 370, 371
- Comentario sobre los trece atributos, 428, 432
- Comentario sobre Sefer Yezirah, 150, 165, 180, 194, 210, 272, 409, 410, 411, 429, 442, 458, 475
- Comentario sobre Shir ha-Shirim, 396
- Comentario sobre un cántico cabalístico, 468
- Damesek Eli'ezer, 328, 401
- Degel Maḥaneh Efraím, 387
- Derekh 'Emunah, 337, 459
- Derekh Mizvotekha, 20
- Divrey ha-Yamim, 365
- Du-parzufim, Secreto de, 185
- Dudaim ha-Sadeh, 390, 394, 443
- Eclesiastés, Sermón sobre el, 372
- Enoc, 232
- Enoc hebreo, 422, 450, 466
- 'Eser Meorot, 401
- Especios, Libro de los, 408, 409
- 'Even ha-Shoham, 397
- 'Even Sappir, Sefer, 442
- 'Ez ha-Da'at Tov, 468, 483
- 'Ez Ḥayyim, Sefer, 212, 319, 329, 381
- Gallya Raza, 318
- Gan Na'ul, 437, 439-441, 470
- Génesis Rabbah, 231, 248, 396, 403, 412, 417, 425, 451, 457, 459
- Ginnat 'Egoz, 435, 471
- Grandes heikhalot, 138
- ha-Bahir, Sefer, 18, 47, 64, 177, 180, 194, 195, 200, 225, 230, 284, 332, 338, 378, 420, 442, 457
- ha-'Emunot, Sefer, 35
- ha-Gematriyot, Sefer, 476
- ha-Gerushim, Sefer, 337

- ha-Gevul, Sefer, 291
 ha-Ḥeshek, Sefer, 152, 435
 ha-Hezyonot, Sefer, 130, 337, 398, 399, 406
 ha-Ḥokhmah, Sefer, 194, 264, 408, 467
 ha-'Iyyun, Sefer, 18, 344, 430
 ha-Kaneh, Sefer, xv, 19, 483
 ha-Mafteḥot, Sefer, 314
 ha-Malkhut, Sefer, 477
 ha-Malnad, Sefer, 454
 ha-Mefo'ar, Sefer, 319
 ha-Meshiv, Sefer, 52, 63, 312, 315, 318,
 354, 452, 482
 ha-Navon, Sefer, 263, 265, 364, 466, 475
 ha-Ne'elam, Sefer, 247, 370, 418, 461
 ha-Nefesh ha-Ḥakhamah, 419, 453
 ha-Pardes, Sefer, 365
 ha-Peliah, Sefer, 440, 471, 483
 ha-Rimmon, Sefer, 19, 173, 419
 ha-Shem, Sefer, 149, 150, 385, 409, 415,
 434, 436
 ha-Temunah, Sefer, 420
 ha-Yiḥud, Sefer, 253, 254, 256-258
 ha-Zeruf, Sefer, 86, 271, 273, 280, 471
 ha-Zoref, Sefer, 350
 Hanhagot, 381, 398
 Hanhagot ha-'Ari, 397
 Ḥayye ha-Nefesh, 211, 441
 Ḥayye ha-'Olam ha-Ba, Sefer, 152
 Heikhal ha-Berakhah, 144, 400, 407
 Heikhal ha-Shem, 415
 Heikhalot, 333
 Heikhalot Rabbati, 137, 403
 Heikhalot Zutarti, 319
 Ḥemdat Yamim, 20
 Ḥesed le-'Abraham, 391
 Idra Rabba, 291, 456, 472
 Idra Zuta, 477
 'Imrey Shefer, 152, 273, 385, 436, 470
 'Iyyun, 197, 202, 285, 430, 472
 Kad ha-Kemaḥ, 374
 Kedushat ha-Levi, 116, 387, 391, 393, 442,
 455
 Kelaley ha-Mizvot, 19
 Ketem Paz, 429, 482
 Keter Shem Tov, 426, 429, 472
 Keḏayt Beury me-ha-Moreh, 370
 Libro de los círculos, 152
 Likkutey 'Amarim, 326, 391
 Likkutey Keter Shem Tov, 382
 Likkutey Torah, 486
 Livyat Zen, 365
 Ma'amar ha-Sekhel, 19
 Ma'amar Sod ha-Yiḥud, 452
 Ma'arekhet ha-'Elohut, 82, 196, 198, 344,
 371, 409, 429, 430, 433, 434, 475
 Ma'aseh Merkavah, 451, 460
 Ma'ayan Ḥokhmah, 491
 Mafteḥ ha-Re'ayon, 435
 Mafteḥ ha-Sefirot, 208, 436, 438, 485
 Mafteḥ ha-Sefirot, Sefer, 470
 Maggid Devarav le-Ya'akov, 375, 387,
 390, 477
 Maggid Meisharim, 376, 484
 Maḥberet ha-Kodesh, 418
 Mar'ot ha-Zove'ot, Sefer, 475
 Masoret ha-Berit, Sefer, 275, 458
 Masoret ha-Ḥokhmah, Sefer, 450
 Mayyim Rabbim, 390, 407
 Maẓref le-Ḥokhmah, 359
 Meah She'arim, 19
 Megilat Setarim, 130, 399, 401, 407
 Meirat 'Eynaim, 22, 88, 375, 392, 433, 472
 Me'or 'Eynaim, 388
 Mezudat David, 19, 371, 373, 381, 462

- Midrash ha-Ne'elam, 272
 Migdol Yeshu'ot, 433
 Minḥat Yehudah, 371
 Nefesh ha-Ḥayyim, 455, 462
 Nagid u-Meḥaveh, 381, 397
 Ner 'Elohim, Sefer, 205, 210, 273
 Neriv Miḥvotekha, 130, 391, 398-400
 No'am 'Elimelekh, 400, 484
 Noz er Ḥesed, 388, 400, 407
 'Or ha-'Emet, 370, 374, 388, 390, 443
 'Or ha-Ganuz, 432
 'Or ha-Ḥamah, 460
 'Or ha-Sekhel, 151, 153, 385, 391, 410,
 436-438, 442
 'Or ha-Torah, 375, 386, 388
 'Or Yakar, 392
 'Or Zaru'a, 162, 409
 'Ozar 'Eden Ganuz, 409, 470, 473
 'Ozar ha-Torah, 20
 'Ozar Ḥayyim, 22, 373, 374, 384, 389,
 390, 392
 Pardes Rimmonim, 21, 151, 162, 337,
 409, 410, 419, 441, 452, 462
 Paz, 415
 Pequenos Heikhalot, 138
 Peri 'Ez Ḥayyim, 374, 378
 Peri ha-'Areẓ, 390
 Peri Ḥayyim, 443
 Ra'ya Meheimna, 19, 156, 202, 234, 471
 Razi'el, Sefer, 466
 Reshit Hokhmah, 89, 377, 386, 387
 Sar ha-Panim, 451
 Sar ha-Torah, 451
 Secreto del Du-parzufim, 185
 Seder Gan Eden, 406, 422
 Seder Rabbah de-Bereshit, 467
 Sermón sobre el Eclesiastés, 372
 Sha'ar ha-Miḥvot, 381
 Sha'ar ha-Nikkud, 410, 481
 Sha'ar ha-Shamayim, 484
 Sha'arey ha-'Avodah, 378
 Sha'arey Kedushah, 63, 89, 162, 214, 320,
 381, 406, 413, 419, 483
 Sha'arey 'Orah, 251, 284
 Sha'arey Zedek:
 anónimos, 55, 105-107, 109, 111, 358,
 386, 420, 428, 434, 436, 480, 481
 R. Yosef Gikatilla, 284
 Shekel ha-Kodesh, 198, 430, 451, 472
 Sheney Luḥot ha-Berit, 131
 Shimmushey Torah, 491
 Shi'ur Komah, 36, 37, 262, 264, 266, 391,
 405, 433, 465
 Shivehey ha-'Ari, 398
 Shivehey ha-Ba'al Shem Tov, 350, 382,
 406, 407, 462
 Shoshan 'Edut, 373, 380, 472
 Shoshan Sodot, 19
 Siddur 'Olat Tamid, 377
 Sifra' de-Zeni'uta, 399
 Siḥat Mal'akhey ha-Sharet, 388
 Sitrey Torah, 206, 207, 384, 485
 Sod Bat Sheva', 387
 Sodey Razaya, 363, 426
 Sullam ha-'Aliyah, 151, 273, 388
 Ta'amey ha-Miḥvot:
 R. Menaḥem Recanati, 19, 430, 433, 434,
 461
 R. Yosef de Hamadán, 19, 462
 Tashak, Sefer, 421, 463, 477
 Tiferet Adam, 365
 Tikkuney Zohar, 156, 202, 212, 234, 452, 471
 Tola'at Ya'akov, 19, 35, 241, 243, 377,
 379, 455, 459

Toldot Ya'akov Yosef, 442, 477
 Tomer Devorah, 441
 Torat 'Emet, 469
 Torat ha-Shem Temimah, 372
 Torat Simḥah, 382
 Torey Zahav, 392
 Ve-Zot li-Yihudah, 207, 384, 408, 420,
 437, 439-441
 Yesod 'Olam, Sefer, 379, 460
 Yeẓirah, Sefer, 152, 204, 313, 333, 338,
 401, 410-412, 421, 426, 444, 453
 Yosher Divrey Emet, 374, 382
 Zafnat Pa'aneah, 442
 Zava'at ha-Ribash, 376
 Zeror ha-Hayyim, 486
 Zeror ha-Mor, 285
 Zikkaron Zot, 391
 Zohar, 33-38, 60, 93, 99, 128, 132, 133,
 144, 145, 152, 159, 173, 192, 198, 199,
 212, 213, 214, 255, 256, 271, 272, 277,
 281, 282, 286, 287, 289-291, 309, 328,
 329, 338, 339, 340, 341, 352, 356, 359,
 360, 362, 365, 378, 396, 399, 400, 417,
 419, 428, 431, 452, 453, 455, 456, 460-
 463, 467, 472, 474-477, 482, 483
 Zohar ha-Rakia', 268, 269, 468
 Zohar Ḥai, 328, 397, 400, 401, 407, 482
 Zurat ha-'Olam, 435

No judías

Gnósticas

Adversus Haereses, 360, 424
Against Heresies, 464. Véase también
 Refutation of all Heresies
 Asclepio, 421
 Coptic Gnostic Treatise, 415, 420, 421, 464

Del origen del mundo, 180, 181, 421
 Documento sin título, 423
 Elenchos, 457
 Eugnostos, 179, 421, 422
 Hipóstasis de los Arcontes, 181, 421
 Refutation of all Heresies, 414, 415, 419,
 424
 Tratado tripartito, 420
 Tres estelas de Seth, 248

Cristianas

Arcana Caelestia, 477
 Cherubinischer Wandersmann (*El
 peregrino querúbico*), 456
 Comentario sobre la Epístola de Pablo
 a los romanos, 479
 De Incertitudine Scientiarum, 36
 De Occulta Philosophia, 36
 Kabbalah Denudata, 39
 Orígenes, *Contra Celso*, 424
 Recognitiones, 422
 Subida al Monte Carmelo, 394

Otras no judías

Corán, 323
 El banquete, 386
 Enéadas, 375
 Katha Upanishad, 110
 Musarey ha-Philosophim, 386
 Tahafut al-Tahafut, 385

Índice onomástico

- Aaron Berakhiah de Módena, 35, 340
- Abel, 308
- Abelardo, 312
- Abraham, 231
- Abraham bar Hiyya, 216, 475
- Abraham ben 'Azriel, 224
- Abraham ben David. *Véase* Rabad
- Abraham ben Eliézer ha-Leví, 52, 234, 450
- Abraham ben Hananel de Eskira, 254, 379, 460
- Abraham ben Meshullam de St. Angelo, 339
- Abraham de Colonia, 285, 426
- Abraham de Tortutiel, 405
- Abraham ha-Mal'akh, 391, 443
- Abraham Joshua Heschel de Apt, 144, 145, 386, 400, 462, 469
- Abravanel, Isaac, 34, 203, 359, 434
- Abravanel, Yehudah, 34
- Abu Yazid al-Bistami, 385
- Abulafia, Abraham, 15, 21, 38, 42, 44, 48, 50, 52, 55, 78, 85, 86, 90, 104, 105, 106, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 163, 175, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 234, 240, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 280, 281, 284, 288, 289, 290, 312, 313, 314, 315, 320, 323, 324, 325, 327, 335, 336, 337, 341, 347, 352, 358, 365, 373, 374, 376, 377, 383, 384, 385, 391, 394, 408, 409, 410, 428, 434, 436-444, 458, 470, 471, 472, 479, 480, 481, 484, 485, 486, 488
- Abulafia, Todros, 285
- Adam Ba'al Shem, 350, 490
- Agrippa de Nettesheim, Cornelius, 36, 37
- Agustín, San, 469
- Ahijah el Silonita, 406
- 'Akiva, (R.), 75, 76, 123, 124, 125, 128, 141, 144, 303, 316, 351, 369, 389, 392, 403, 415
- Alatif, Isaac, 142
- Albo, Yosef, 203
- Albotini, Yehudah, 151, 273, 388
- Alemanno, Yoḥanan, 34, 235, 276, 338, 339, 353-355, 359, 382, 451
- Angelino, Yosef, 96
- Aquino, Tomás de, 434
- Aristóteles, 296, 332
- Asher ben David, 42, 195, 196, 200, 201, 202, 428, 435, 448, 449
- Ashvili, Yom Tov, 450
- Averroes, 76, 102, 343
- Avicena, 76
- Azikri, Eleazar, 337, 392
- 'Azriel de Gerona, 18, 84, 91-92, 155, 284, 295, 371, 373, 378, 379, 380, 403, 411, 418, 420, 426, 468, 488
- Ba'al Shem Tov (Besht) Israel ben Eliézer, 91, 112, 129, 142, 145, 211,

- 245, 318, 321, 325, 328, 350, 355, 356,
382, 391, 402, 406, 455, 487, 491
- Bahya ben Asher, 266, 267, 268, 271, 287,
290, 374, 432, 449, 472
- Baruc, 122
- Barzilai (R.), 184, 195, 204, 435
- Basíldes, 40
- Bedershi, Isaac, 272
- ben 'Azzai, 123, 403
- Benjamin ben Abraham rain ha-'Anavim,
414, 449, 467
- Berakhiah, 171, 417
- Berukhim, Abraham ha-Leví, 126, 127,
130, 131, 145, 398, 399
- Botarel, Moisés, 140
- Buenaventura, 402
- Cáin, 307, 308
- Campanton, Yehudah, 344
- Cocceius, Johannes, 290, 474
- Cordovero, Moisés, 21, 22, 63, 78, 151-
152, 162, 173-174, 195, 215, 235, 292,
337, 339, 355, 386, 392, 394, 409, 410,
412, 460, 462
- Cristo. Véase Jesús
- da Fano, Menahem 'Azariah, 168, 340
- da Viterbo, Egidio, 489
- Damián, 298
- Dato, Mordecai, 151
- David, 241, 257, 264
- David ben Abraham ha-Lavan, 275, 458
- David ben Yehudah he-Hasid, 19, 55, 96,
104, 147, 150, 155, 158, 159, 161, 162,
291, 310, 409, 411, 412, 475
- David ben Zimra (Radbaz), 19, 97, 290,
337, 371, 373, 462, 473
- David de Makkov, 212, 213, 214, 443
- David de Mikhalaieff, 391
- David ha-Cohen, 285
- de Balmes, Abraham, 338
- de Bene, Amaury, 332
- de Dinant, David, 332
- de Fiore, Joaquín, 312
- de Lattes, Isaac, 339
- de León, Moisés, 19, 35, 52, 96, 104, 173,
179, 180, 185, 198, 199, 215, 233, 271,
272, 284, 285, 286, 290, 336, 362, 373,
418, 451, 453, 456, 472, 474, 476, 477,
484
- de Rossi, 'Azariah, 34, 203, 221
- de Vidas, Elías, 89, 90, 107, 376, 377, 386,
387, 391
- del Medigo, Elías, 32, 33, 34, 35, 37, 334
- del Medigo, Yosef Salomón, 340, 344, 359
- della Mirandola, Pico, 34, 83, 287, 338,
339, 346, 347, 355, 359, 361, 489
- della Reina, Yosef, 354
- Dionisio Areopagita, 33
- Duran, Profiat, 203
- Eckhart, Meister, 114
- Edeles, Shemuel, 450
- Eleazar, 75
- Eleazar ben Dordia, 124
- Eleazar de Worms, 53, 148, 150, 151, 152,
186, 187, 188, 190, 194, 204, 224, 226,
262, 264, 266, 267, 363, 364, 397, 408,
426, 435, 436, 448, 466, 467
- Eleazar ha-Darshan, 476
- Eleazar ha-Kallir, 140, 184
- Elhanan ben Yakar, 364
- Elías, 93, 124, 125, 129, 137, 141, 150, 316,
320, 403

- Elías (R., el gaón de Vilna), 129, 399, 407, 485
- Elías ben Eliézer de Candia, 202
- Elías ben Shemaiah, 368
- Eliézer ben Natán, 19
- Eliézer el Grande, 141
- Elimelekh de Lyzhansk, 321, 400
- Emden, Jacob, 37
- Enoc, 69, 102, 110
- Enós, 232
- Epifanio, 37
- Evagrio Póntico, 369
- Ezequiel, 109, 128, 199, 397, 405
- 'Ezra, 122, 173, 418, 419, 430, 436, 456, 457
- 'Ezra de Gerona (R.), 18, 79, 80, 82, 84, 85, 91, 94, 173, 175, 188, 195, 196, 200, 201, 202, 206, 248, 249, 251, 266, 278, 284, 293, 370, 371, 372, 373, 378, 379, 418, 419, 430, 431, 433, 436, 450, 456, 457
- 'Ezra de Moncontour, 140
- Falk, Yosef, 129
- Farhi, Isaac, 19
- Ficino, Marsilio, 32, 346
- Filón, 45, 76, 188, 189, 190, 259, 323, 369, 407, 426, 427, 428
- Gerondi, Jonah, 55, 378, 488
- Gershon de Kutow, 143
- Gikatilla, Yosef, 19, 96, 104, 108, 192, 199, 205, 234, 251, 271, 272, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 336, 387, 408, 410, 448, 471, 472
- Gran Maggid de Mezherich (Dov Baer de Mezherich), 86, 108, 109, 112, 113, 114, 116, 144, 211, 212, 355, 356, 370, 374, 375, 386, 387, 388, 390, 392, 393, 477
- Hai Gaón, 138, 139, 396, 404, 405, 406
- Hallaj, 102
- Ḥamiz, Yosef, 35
- Ḥanina ben Dosa, 124, 249, 316
- Ḥanina ben Teradyon, 396
- Ḥayyat, Yehudah, 83, 409, 430, 433, 434
- Ḥayyim, Abraham, 443
- Ḥayyim ben 'Atar, 143, 145, 407
- Ḥayyim de Volozhin, 129, 407, 455, 462, 485
- Herrera, Abraham, 340, 341, 344
- Hillel, 123
- Hipólito, 167
- Horovitz, Reuven, 390, 394, 443
- Horowitz, Pinhas Elías, 90, 213, 214, 336
- Hoshaya, 190
- Ḥoter ben Shelomo, 363
- Ḥunain, Yehudah ben Ya'akov, 245
- Ibba (R.), 401
- ibn 'Arabi, Abu Bakr Muhammad, 324, 389
- ibn Avi Sahulah, Isaac, 278
- ibn Avi Sahulah, Meir ben Salomón, 357
- ibn Bajja, Abubaker, 76
- ibn 'Ezra, Abraham, 83, 95, 102, 297, 323, 370, 371, 374, 379, 385
- ibn Gabbay, Meir, 19, 35, 94, 241, 242, 243, 244, 245, 257, 334, 337, 354, 377, 378, 379, 420, 431, 448, 455, 459, 463, 477, 487
- ibn Gabirol, Salomón, 33, 40, 216, 297, 359
- ibn Gaón, Shem Tov, 54, 141, 153, 187,

- 196, 197, 198, 392, 406, 429, 472
 ibn Isaac, Hunain, 386
 ibn Latif, Isaac, 204, 275, 285, 323, 344, 363, 409, 434
 ibn Lavi, Simeón, 318, 429
 ibn Pakuda, Bahya, 33
 ibn Sayah, Yosef, 397
 ibn Shem Tov, Shem Tov, 334
 ibn Tibbon, Samuel, 76, 77, 82, 333
 ibn Yahya, Gedaliah, 318
 ibn Zaddik, Yosef, 33, 429
 Ireneo, 36, 37, 416, 464
 Isaac ben Jacob ha-Cohen, 205, 284, 285, 310, 344, 415
 Isaac ben Samuel de Acre, 22, 35, 52, 86, 88, 89, 96, 110, 111, 115, 116, 117, 153, 206, 271, 273, 358, 365, 370, 374, 375, 389, 392, 394, 433
 Isaac ben Yehudah ha-Leví, 187
 Isaac de Pisa, 338
 Isaac Eisik de Zhidachov, 400
 Isaac el Ciego, 18, 53, 54, 55, 94, 175, 188, 194, 195, 196, 284, 332, 335, 372, 377, 378, 380, 429, 433, 458, 488
 Isaac Todros, 453, 472
 Isaac Yehudah Yehiel Safrin de Komarno, 20, 130, 131, 132, 133, 134, 144, 318, 388, 391, 392, 397-401, 487
 Isakhar Dov, 374
 Ishmael ben Elisha, 229, 316
 Ismael (R.), 75, 96, 125, 229, 351
 Israel de Ruzhin, 355, 492, 493
 Israeli, Isaac, 297
 Jacob, 208, 213
 Jacob ben Jacob ha-Cohen, 284
 Jacob ben Kalominus Segal, 35
 Jacob ben Sheshet, 18, 48, 195, 284, 287, 288
 Jacob ha-Nazir de Lunel, 332, 333, 380
 Jacob Isaac ha-Leví Horowitz, 113, 401
 Jacob Yosef de Polonnoye, 91, 211, 477
 Jaffe, Mordecai, 409
 Jámblico, 78
 Jeremías, 122
 Jesús, 137, 170, 171, 172, 177, 246, 297
 Juan de la Cruz, 394
 Juan el Solitario, 427
 Jonathan ben Uzziel, 316
 Joshu'a ben Nahmias, 433
 Kafnan, Berakhiel, 344
 Kalkish, Elnathan ben Moisés, 153, 442
 Kara, Avigdor, 358
 Karo, Yosef, 52, 131, 132, 133, 484
 Katina (R.), 186, 189
 Kimhi, David, 333
 Kobra, Najm, 390
 Krochmal, Nachman, 38, 361
 Leah, 212
 Leib Sarah, 486
 Lemlein, Asher, 399
 Leví ben Parta, 221, 222
 Leví Isaac de Berdichev, 113, 114, 116, 130, 131, 133, 356, 387, 391, 399, 442, 443, 455
 Levita, Elías (Bahur), 34
 Luria, Isaac (ha-Ari), 87, 99, 126, 141, 142, 145, 169, 174, 212, 228, 289, 292, 320, 328, 329, 337, 340, 341, 342, 349, 381, 394, 397, 478
 Lutero, Martín, 483
 Luzzato, Moisés Hayyim, 50, 375
 Luzzatto, Simone, 35, 36, 37, 344, 360

- Macario el egipcio, 404
- Maimón, Salomón, 37, 38, 320, 321
- Maimónides (Moisés ben Maimón), 48,
76, 79, 105, 125, 180, 181, 203, 240,
273, 332, 333, 334, 371, 373, 423, 470,
486, 488
- Manasseh ben Israel, 340, 341, 344
- Marcos el gnóstico, 37, 184, 464
- Meir ben Simeón de Narbona, 31, 191,
332
- Menaḥem de Lonzano, 382, 483
- Menaḥem Mendel de Lubavitch, 20
- Menaḥem Mendel de Premyshlyany, 98,
382
- Menaḥem Mendel de Vitebsk, 390, 391
- Menaḥem Naḥum de Chernobyl, 110,
374, 390, 486
- Messer León, David, 203, 338, 339, 344,
359
- Messer León, Yehudah, 32, 358
- Mikhael el Angel (R.), 139, 140, 142, 143
- Módena, Yehudah Aryeh de (León de
Módena), 34, 35, 225, 334, 359, 361,
448
- Moisés, 87, 111, 117, 144, 168, 212, 221,
227, 239, 240, 241, 276, 282, 302, 303,
304, 305, 351, 389, 401, 407, 465, 476
- Moisés 'Azriel ben Eleazar ha-Darshan, 234
- Moisés de Burgos, 52, 282, 285, 344, 409,
415
- Moisés de Kiev, 19
- Moisés de Satanov, 90
- Moisés de Taku, 148, 406
- Moisés ha-Darshan, 191
- Moisés Ḥayyim Efraím de Sudylkow,
108, 325, 326, 327
- Moisés Leib de Sassov, 355, 356
- Molkho, Salomón, 142, 312, 318, 319, 483
- Monoimo, 168, 169, 170, 171, 174, 415
- Mordekhai de Chernobyl, 325, 326
- Naḥman de Bratislava, 50, 289, 322, 325,
473, 484, 487
- Naḥman de Kosov, 376
- Naḥmánides (R. Moisés ben Nahman),
18, 48, 53, 54, 55, 56, 66, 80, 84, 191,
196, 197, 198, 202, 232, 283, 285, 333,
334, 338, 370, 372, 429, 430, 454, 457,
463, 473, 488
- Narboni, Moisés, 203, 388
- Natán de Gaza, 50, 128, 254, 342, 348,
355, 400, 442
- Natán de Roma, 138
- Natán Neta de Sienawa, 377
- Natán Shapira de Cracovia, 490
- Natán Shapira de Jerusalén, 378, 381, 418
- Nathanael ben al-Fayyumi, 421
- Nehuniya ben ha-Kaneh, 137, 316, 403
- Newton, Sir Isaac, 347
- Numenio de Apamea, 75, 369
- Orígenes, 190
- Pablo, 137, 171, 172, 177
- Phoebus, Meshullam (of Zbaraz), 22, 374,
382
- Pico. Véase della Mirandola, Pico
- Platón, 32, 83, 107, 198, 203, 243, 359
- Plotino, 76, 79, 80, 318, 369
- Porete, Margarita, 112
- Porfirio, 79
- Proclo, 78
- Pseudo-Dionisio, 445, 448, 469

- Rabad (Abraham ben David de Posquières), 18, 53, 66, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 332, 333, 335, 405, 427, 428, 475
- Rahel, 213
- Rashi, 140, 262, 316, 317, 318, 368, 422
- Rav, 75, 167, 414
- Rava, 247
- Recanati, Menahem, 19, 81, 82, 83, 96, 173, 191, 198, 202, 203, 228, 237, 256, 257, 259, 287, 346, 354, 357, 368, 370, 371, 373, 396, 409, 420, 426, 428, 430, 433, 447, 449, 455, 459, 461, 462, 463, 477
- Rehumai, 182
- Reuchlin, Johannes, 338, 346, 361, 489
- Romano, Yehudah, 203, 434
- Ruysbroeck, Juan, 114, 116, 393
- Sa'adyah Gaón, 425
- Safrin, Eliézer Zevi, 117, 134, 328, 487
- Salomón, 231, 265
- Salomón ben Abraham ibn Adret (Rashba), 16, 55, 66, 213, 290, 333, 335, 357, 472
- Salomón ha-Leví Alkabez, 131, 132, 133, 324
- Samson de Ostropol, 490, 491
- Samuel ben Yehudah he-Ḥasid, 363
- Sarug, Israel, 340
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 347
- Sevi, Sabbatai, 50, 129, 341, 348, 350, 355
- Shalom, Abraham, 203
- Shammai, 123
- Shani, Isaac, 19
- Shema'iah ben Isaac, 328
- Sherira (R.), 405
- Shmuel Shmelke de Nielsburg, 388
- Shneur Zalman de Lyady, 115, 326
- Silesius, Angelus, 246
- Simeón bar (or ben) Yoḥai, 33, 37, 60, 122
- Simeón ben Lakish, 223
- Simḥah Bunim de Przysucha, 382, 483
- Simón el Mago, 457
- Spinoza, Benedicto, 358
- Swedenborg, Emanuel, 306, 477
- Tanḥum (R.), 157, 158, 161
- Togarmi, Barukh, 272, 323
- Treves, Naftalí Hirtz, 63
- Treves, Naftalí Zevi Hirsh, 405
- Tubal-Caín, 306, 307, 308
- Valentín, 40
- Valla, Lorenzo, 33
- Vital, Hayyim, 21, 22, 63, 89, 90, 123, 127, 128, 130, 131, 142, 145, 162, 163, 214, 268, 312, 319, 320, 321, 329, 334, 337, 340, 369, 378, 381, 392, 394, 398, 413, 415, 419, 487
- Ya'akov bar Aḥa, 228, 237
- Yagel, Abraham, 203, 340, 344
- Yehiel Mikhael de Złoczow, 112, 144, 387, 391, 393
- Yehiel Nissim de Pisa, 203
- Yehudah bar Simón, 221, 465
- Yehudah ben Yakar, 18, 332
- Yehudah ha-Leví, 90, 180, 184, 382, 422, 423, 429
- Yehudah ha-Nasi, 482
- Yehudah Hadassi, 428

Yehudah he-Ḥasid, 234, 363, 448

Yohanan ben Zakkai, 124, 228

Yosef ben Ḥayyim, 440

Yosef ben Mazah, 197, 488

Yosef ben Shalom Asquenazí (también
llamado Yosef ha-'Arokh), 147, 150,
156, 157, 158, 161, 163, 210, 215, 292,
310, 373, 411, 412, 432

Yosef de Hamadán, 19, 96, 104, 192, 193,
215, 258, 271, 284, 286, 287, 290, 306,
307, 308, 310, 336, 357, 387, 418, 421,
438, 459, 463, 468, 472, 473, 477

Ṭadok ha-Cohen de Lublin, 388

Ṭarfati, Reuven, 415

Ṭedakiah ben Abraham, 140

Ṭemah, Jacob, 381, 397

Ṭevi Hirsch de Zhidachov, 132, 133, 318,
328, 381, 386, 401, 462

Ṭillah, 308, 310

Ṭoref, Heshel, 350, 490

Índice analítico

- Abba*, 211
- Adán, 69, 109, 172, 185, 186, 187, 188,
231, 250, 251, 299, 416n37, 417n42
- 'ADaM, 387n45
- 'Adam Kadmon, 174
- adhesión, 390n86, 403n99, 440n333,
478n133. Véase también unión
- aislamiento, 15, 21, 91, 120, 126, 152,
391n89
- 'Akatriel, 265, 467n196
- alegoría, 278, 292, 293, 294, 362n80,
444n386, 470n18, 471n24
- alma, 81, 82, 85, 89, 93, 97, 107, 108, 110,
115, 126, 128, 197, 201, 206, 210, 247,
259, 268, 278, 279, 282, 320, 324, 325,
326, 370n30, 374n74, 379n127, 385n28,
388n62, 389n75, 390n87, 392n111,
394n127, 402n88, 405n108, 417n40,
430n222, 470n24, 486n230, 492n94;
- apetitiva, 86; ascenso del, 81, 120, 136,
137, 139, 142, 143, 149, 405n112,
406n129, 407n145; celestial, 79, 80; de
los herejes, 148; de Luria, 144; de
Moisés 111; *devekut* del, 91; humana,
116, 388n59; mesiánica, 98; original,
108; pura, 79; racional, 86;
transmigración del, 342; universal,
107, 322, 370n23;
- Ammon de No, 354
- androgenia, 181, 186, 187
- ángeles. Véase 'Akatriel; Azza; Azziel;
formas; Metatrón; querubín; Samael;
Sandalfón; Sariel; 'Uzza; Yofiel
- aniquilación, 109, 112, 113, 114, 116, 117,
385n34, 386n44, 390n86, 391n97,
392n101; de la existencia, 109; del
pensamiento, 84, 257
- anthropos*, 165, 168, 170, 172, 173, 174,
175, 177, 195, 206, 253, 328, 344,
416n37, 417n39, 485n219; celestial, 69,
98; *macroanthropos*, 159, 170;
microanthropos, 436n303; primordial,
168, 329
- antropomorfismo, 68, 159, 172, 175, 176,
183, 192, 193, 194, 195, 242, 244, 269,
302, 324, 328, 405n109, 478n130;
creacionista, 171; décadas, 169
- antropopatismo, 269
- árabe, 107
- árbol, 81, 98, 179, 180, 181, 248, 436n302,
457n53, 492n94
- 'Anklh 'Anpin, 192, 443n377
- aristotelismo, 32, 76, 84, 85, 216, 295, 338,
343, 388n64; epistemología, 369n18,
373n63; neo-judío, 203; términos, 295
- 'Arokh, 212
- 'Atarah, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267,
268, 464nn149, 153, 465nn157, 168,
467nn191, 194, 468n209. Véase también
corona; Sefirot, *Malkhut*; *Shekhinah*

- 'Ateret, 266, 468n212
 atomismo, 338, 340, 366n27
 atributos, 167
 'Attik, 212
 'Attika Kaddisha, 173, 192, 193, 443n376
 'Azza, 232
 'Azziel, 232
- baqa'*, 387n55
 Barbeló, 248
- carro divino, 137, 178, 179, 180, 214, 253,
 259, 315, 324, 335, 386n43, 403n99,
 421n87, 451n95. Véase también
Merkavah
 catarismo, 56, 332
 concentración (*zimzum*), 88, 93, 120, 136,
 154, 209, 416n37, 417n40
 contracción, 386n44, 458n71
 Corán, 323
 corona, 207, 260-267 passim, 464n153,
 467n196. Véase también 'Atarah
 creación, 98, 141, 165-182 passim, 202,
 213, 214, 216, 237, 248, 254, 258, 335,
 417nn39, 40, 425n150, 426n169,
 431n241, 432n249, 435n281, 444n402
 cristianismo, 56, 103, 135, 170, 172, 177,
 286, 346, 347, 367n37, 479n138,
 490n43; misticismo, 77, 83;
 propaganda, 35; sabios, 32
- década, 165, 168, 169, 170, 174, 175, 176,
 177, 206, 344, 415n17, 419n53, 420n67,
 428n199, 436n302
devekut, 15, 20, 21, 74, 84, 89, 91, 93, 97,
 99, 102, 104, 105, 110, 114, 152, 206,
 209, 211, 213, 215, 279, 324, 368n11,
 369n13, 375n90, 376nn97, 98,
 381nn150, 155, 159, 383n10, 391n89,
 394n124, 440n336, 441n346. Véase
 también adhesión; unión
devckut ha-sekkel, 374n75
dhikr, 390n78, 408n153
du-parzufim, 165, 184, 185, 187, 190, 191,
 193, 419n50, 425n148, 427n182,
 429n201
Dynamis, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 231,
 345, 424n130, 446n14, 447n36,
 464n147
- ecuanimidad, 21, 88, 89, 163, 376n95
 'efes, 295, 475n86
 'Ehyeh 'asher 'Eliyah, 239, 240, 241, 265,
 454n1
 'Eiyen Sof, 86, 94, 110, 112, 192, 227, 255,
 266, 309, 326, 329, 390n85, 429n209,
 438n323, 455n11, 478n130
 'El Hai, 252
 'El Shaddai, 208
Elohim, 185, 186, 191, 193, 282, 302, 305,
 379n125
 Eva, 185, 187, 188
 éxtasis, 20, 22, 81, 82, 101, 126, 282, 294,
 331, 343, 351, 383n6, 395n9, 397n35,
 400n64, 404n104, 407n137, 480n153; y
 desolación, 136; y muerte, 85, 390n77
- fana'*, 387n55
 Fausto, 354
 filosofía, 17, 47, 79, 194, 202, 213, 216,
 292, 293, 333, 334, 340, 346, 355,
 362n80, 366n27, 375n89, 470n24,
 481n163; judía, 83, 333
 filósofos, 32, 33, 216, 388n62

formas, 108, 165, 177, 178, 179, 181, 183,
184, 242, 247, 252, 256, 258, 259, 260,
268, 289, 313, 344, 387n52, 442n104,
424n137, 441n340, 461n110; como
término, 180, 295

frankismo, 350

gloria, 103, 111, 127, 136, 137, 142, 179,
180, 182, 183, 184, 197, 224, 226, 227,
233, 244, 246, 257, 406n130, 422n98,
445n7, 447n41, 464n147, 467n194

gnosticismo, 24, 36, 37, 40, 45, 47, 48, 56,
58, 65, 67, 68, 69, 167–184 passim, 206,
219, 220, 223, 248, 261, 265, 334, 344,
345, 360nn37, 45, 367nn31, 37,
402n86, 414n12, 416n37, 419n63,
422nn90, 97, 426n169, 431n239,
443n383, 452n118, 471n33

golem, 150, 171, 342, 409n181, 416n37

halakhah, 17, 48, 219, 220, 236, 323, 332,
353, 354, 414n12, 445nn7, 8, 9. Véase
también mandamientos

havvayot, 204, 205, 206

heikhalot, 221, 233, 333, 343

hermetismo, 32, 76, 209, 354, 366n27

hindú, 159

historia, 277, 323, 348

hombre, 80, 98, 107, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 183, 192, 197, 206, 208,
212, 213, 214, 215, 234–282 passim,
299, 304, 311, 316, 325, 328, 351, 352,
353, 386n434, 415n22, 416n37,
417n39, 40, 419n53, 421n77, 425n150,
432n254, 433n263, 436nn300, 302,
445n10, 446n14, 455n23, 456n39,
458n61, 462n122, 486n231; perfecto,

278, 384n26; primordial, 107, 172,
185, 186

hyle, 288

Imma, 211

in actu, 211

inmanencia, 204, 205, 215

intelecto, 80, 86, 87, 104, 126, 196, 203,
207, 211, 216, 275, 282, 289, 295, 296,
326, 351, 370n28, 372n57, 404n107,
422n104, 429n209, 436n307, 441n345,
470n18; agente, 76, 313; divino, 115,
240, 389n66; humano, 317, 323;
perfecto, 278; profético, 315, 481n164;
supremo, 85

inteligible, 196

Islam, 103, 135

Israel, 87, 93, 134, 190, 221–263 passim,
282, 301, 302, 324, 326, 341, 368n9,
450n71, 465n168, 466n87, 470n18,
476n101; como término, 160, 470n18.
Véase también *Knesset Yisrael*

kavvanah, 23, 85, 153, 154, 211, 279, 355,
402n88; *kavvanot*, 446n11, 493n95.

Véase también oración

Kedushah, 249, 266

Knesset Yisrael, 278, 282, 298, 438n321.

Véase también Israel; *Shekhinah*

lenguaje, 154, 277, 289, 290, 294, 313, 314,
319, 342, 422n90, 442n364, 475n88,
458n61. Véase también letras

letras (caracteres), 36, 84, 89, 94, 96, 146,
149, 150, 151, 152, 156, 157, 183, 184,
209, 214, 235, 258, 259, 276, 280, 288,
306, 313, 351, 360n37, 379n120, 394n6,

- 409n180, 412n233, 424n137, 440n339,
461nn110, 117, 480n150. *Véase también*
lenguaje
- Líbano, 179, 248, 249, 267, 422n103,
457n58, 458n61
- lucos santas, 157
- luz, 92, 130, 133, 249, 385n34; divina, 110
- luz con pensamiento, 254
- luz sin pensamiento, 254
- ma'amarot*, 17, 176, 177, 200, 206, 219, 237,
420n69, 453n128. *Véase también* década
- Ma'aseh Bereshit*, 333
- Ma'aseh Merkavah*, 333, 403n99
- magia, 283, 316, 353, 354, 405n110,
408n171, 409n177, 446n11, 451n91,
465n157, 481n167, 490n43, 492n94
- mágico, 78, 150, 276, 277
- mal, 62, 249, 252, 254, 277, 280, 308, 310,
349, 458n60
- mándala, 106, 159
- mandamientos, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 63,
74, 85, 91, 98, 104, 114, 135, 153, 220-
353 *passim*, 386n43, 445n10, 446n26,
448n45, 461n108, 462n118, 463n138,
478n133; diez mandamientos, 84, 168,
373n61; *raison d'être* de los, 231
- materia, 295
- Mefistófeles, 354
- Merkavah*, 20, 99, 123, 124, 128, 129, 136,
137, 138, 140, 141, 144, 161, 178, 199,
213, 247, 345, 395n25, 397n34, 399n50,
403n99, 404n107, 406n127, 421n87,
456n39. *Véase también* carro divino
- mesianico, 16, 125; eón, 151
- mesianismo, 22, 129, 349, 350, 358n30,
489nn30, 32
- Mesías, 98, 121, 143, 166, 216, 339, 341,
358n30, 483n190
- Metatrón, 69, 102, 110, 170, 210, 264,
307, 466n179, 470n18
- Miguel (Arcángel), 140
- mítico, 69; conciencia, 236
- mito, 107, 219, 220, 230, 236, 301, 302,
307, 334, 340, 342, 395n20, 443n383,
444n2, 452n120, 457n53, 471n36,
476n114, 489n30
- mónada, 165, 171, 174, 175, 176, 177,
415n17
- muerte, 21, 82, 85, 97, 111, 113, 389n75,
390n77, 392n111, 402n89; espiritual,
114
- mundos, 173, 204, 206, 212, 237, 247,
252, 255, 295, 329, 416n37, 420n69,
442n366, 458n72; de la multiplicidad,
318; del intelecto, 87, 126, 323; divino
e inferior, 93, 233; espiritual, 276, 314;
material, 304; superior, 309
- nada (nothingness), 193, 228, 252, 254,
295, 358n74, 460n93. *Véase también*
'*efes*
- nada (nought), 116, 266
- neoplatónico, 32, 36, 38, 39, 86, 87, 113,
194, 196; cuerpo astral, 36; jerarquía
cósmica, 296; terminología, 76, 79, 84,
110
- neoplatonismo, 32, 33, 38, 46, 64, 69, 77,
79, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 194, 196,
203, 216, 250, 255, 334, 340, 343, 348,
359n14, 362n80, 366n27, 373n63,
391n93, 402n88, 463n131, 486n237
- nombre divino, 15, 20, 84, 89, 90, 93, 94,
96, 136, 146-178 *passim*, 185, 186, 191,

- 207, 208, 209, 234, 235, 255, 257, 261,
264, 273, 274, 276, 299, 305, 313, 314,
315, 316, 335, 372n57, 379n120,
380n134, 385n28, 405n110, 408n171,
412nn223, 224, 426nn162, 170,
437n313, 462n120, 464n153, 466n186,
467n204, 481n158, 486n229. Véase
también 'Elyeh 'asher 'Elyeh; 'El Hai;
'El Shaddai; Elohim; Tetragrámaton
- oración, 18, 63, 95, 115, 125, 126, 130,
132, 154, 155, 162, 234, 260-268, 276,
322, 397n35, 411n210, 461n117,
464n153, 465n165, 466n179, 487n249.
Véase también *kavvanah*; *Kedushah*
- panteísmo, 274
- Pardes*, 99, 138, 140, 144, 180, 181, 250
- participación mística, 269
- parzufim*, 210, 211, 212
- pitagorismo, 338
- platonismo, 32, 33, 338, 366n27, 391n91,
454n9
- pleroma, 171, 194, 196, 211, 228, 237, 242,
243, 250, 253, 255, 256, 258, 263, 266,
267, 294, 352, 416n34, 462n120,
463n125, 468n216
- profecía, 16, 20, 79, 88, 89, 90, 105, 106,
156, 208, 240, 312, 320, 321, 370n28,
397n34, 481nn157, 164, 482n172,
483n196
- profetas, 62, 80, 122, 128, 139, 140, 148,
157, 201, 208, 234, 273, 313, 314, 316,
319, 342, 372n57, 406n134, 432n254,
452n113, 479n138
- querubín, 178, 180, 186, 187, 188, 189,
190, 192, 229, 232, 233, 381n153,
392n110, 426n162, 427n185, 471n33
- receptáculos, 180, 195, 200, 201, 235, 280,
432n250, 452n113
- Renacimiento, 32, 39, 45, 46, 338, 346,
354, 360n35, 361n60, 409n178; autores,
36; teoría sincrética, 33
- revelación, 342
- ritual, 163, 227, 234, 236, 248, 258, 268,
331, 341, 342, 344, 345, 445nn7, 10,
489n40; cabalístico, 120, 214, 215;
judío, 215, 237, 353, 491n81. Véase
también mandamientos
- ritualista, 418n42; comida, 116, 127; raíz,
388n62
- Sabaoth, 178, 180, 182, 183
- sabbatáismo, 19, 22, 41, 65, 340, 341, 348,
349
- Sabbath, 127, 132, 228, 266
- sacrificio, 18, 91, 93, 94
- Samael, 210, 280, 354
- Sandalfón, 260, 261, 466n179
- Sar ha-Panim*, 232
- Sar ha-Torah*, 233
- Sariel, 263
- Satanás, 280
- Sefirot, 165
- Binah*, 198, 268, 442n366
- Da'at*, 467n205
- Gevurah*, 158, 184, 188, 208, 217, 221,
225, 227, 432n244, 438n316,
446n14
- Hesed*, 155, 188, 208, 432n244
- Hod*, 432n244, 438n318
- Hokhmah*, 84, 85, 159, 175, 192, 249,

- 268, 324, 422nn98, 103, 442n367
Keter, 84, 95, 158, 160, 168, 192, 207,
 228, 265, 266, 267, 295, 413n243,
 415n15, 455n20, 464n153,
 467n196, 475n86
Malkhut, 95, 108, 192, 226, 227, 228,
 265, 267, 278, 283, 299, 304, 307,
 372n57, 381n153, 386n45, 387n51,
 392n110, 418nn45, 48, 432n244,
 450n71, 468n213, 470n18,
 476n112, 477n118. Véase también
 'Atarah; *Shekhinah*
Nezah, 432n244, 438nn317, 318
Tiferet, 84, 155, 159, 192, 213, 226,
 227, 278, 299, 304, 307, 324,
 372n57, 381n153, 387nn45, 49, 51,
 392n110, 432n244, 438n319,
 439n327, 450n71
Yesod, 108, 159, 192, 211, 283, 304,
 387n51, 432n244, 438nn318, 319
Zahzahot, 174
 sexo, 186, 208, 211. Véase también unión
Shekhinah, 75, 81, 85, 126, 127, 130, 131,
 132, 133, 134, 141, 181, 208, 231-234,
 235, 262, 263, 264, 265, 266, 282, 283,
 301, 303, 305, 306, 308, 368n9,
 381n151, 387n49, 390n87, 398n39,
 399n58, 400n68, 425n145, 449n60,
 450n78, 451n88, 464n149, 467nn191,
 198. Véase también 'Atarah; Sefirot
shemitot, 431n241
Shi'ur Komah, 170, 221, 333, 358n2
 simbolismo, 46, 62, 199, 242, 243, 271,
 277, 278, 279, 282, 283, 289, 291, 292,
 293, 294, 296, 297, 299, 301, 309, 347,
 432n253, 438n318, 444n393, 455n17,
 457n58, 469nn1, 2, 7, 470n21, 471n36,
 474n66, 475n88, 478n133, 480n152;
 teosófico, 164, 275, 295
 simbolización, 281
 símbolo, 37, 106, 154, 273, 274, 283, 284,
 286, 289, 297, 298, 310, 387n45;
 concepción de Scholem del, 362n80;
 estatuto del, 271
steresis, 295
 sufismo, 48, 102, 135, 159, 365n116,
 376n92, 387n55, 389n68, 397n34,
 402n85, 404n102, 408n153
 Templo, 94, 125, 137, 166; destrucción
 del, 121, 122, 471n33
 teosofía, 296
 Tetragrámaton, 84, 89, 90, 95, 150, 151,
 153, 157, 158, 160, 162, 186, 191, 193,
 204, 209, 226, 227, 228, 299, 305, 316,
 325, 379nn123, 125, 385n28, 386n43,
 408n171, 412n232, 441n353, 447n41.
 Véase también nombre divino
tikkun, 97
 Torá, 50, 68, 97, 123, 124, 127, 128, 134,
 141, 144, 166, 183, 214-351 *passim*,
 373n68, 396nn25, 33, 401n82, 416n37,
 442n366, 451n91, 455n23, 462nn118,
 121, 122, 464n153, 477nn114, 115,
 479n138, 481nn160, 161, 482n170,
 483n190, 484n206, 485n219, 486n231
 transmigración de las almas, 342
 unión, 80, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 93,
 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112,
 113, 114, 115, 152, 153, 209, 229, 232,
 240, 249, 252, 258, 278, 279, 293, 323,
 326, 327, 331, 343, 352, 373n63,
 374n75, 375n81, 386n44, 387n55,

388n62, 390n88, 394n127, 441n342,
 452n113, 478n133, 487n246, 489n40;
 beatifica, 81; como término, 111; con
 la Torá, 312; intelectual, 76, 102, 282;
 mística, 21, 72, 73, 75, 78, 86, 90, 118,
 207, 209, 367n1, 381n155, 389n64,
 454n4; óntica, 80; sexual 83, 92; total,
 101; *unio mystica*, 21, 57, 73, 88, 98,
 101, 106, 108, 110, 151, 274, 278,
 381n155, 382n166, 383n14, 385n28,
 391n88, 393n117, 469n8
 'Uzza, 232

visiones, 106, 122, 124, 125, 127, 130, 131,
 139, 141, 143

Yaldabaoth, 181, 183, 423n114

yihudin, 143, 145, 355

Yod He, 185, 191

Yofiel, 451n91

Yoga, 491n76

Ẓaddik, 211; atributo, 251

Ẓaddikim, 89, 93, 116, 117, 282, 321,

375n87, 378n114

Ze'ir 'Aupin, 159, 173, 192, 193, 212, 214,

443n379

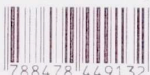
Zion, 283

ISBN: 84-7844-913-2
Depósito legal: M-30.768-2005
Impreso en Anzos

El nuevo estudio de Moshe Idel establece una distinción fundamental entre dos grandes corrientes de la cábala o mística judía: una teosófico-teúrgica y otra extática. Mientras la primera se orientó en formas, principalmente, ritualísticas de religiosidad y en concepciones teocéntricas, la cábala extática, de tipo antropocéntrico, se centró en la experiencia mística del yo interior. El conflicto entre ambas tendencias adquiere un momento de gran interés con la obra del cabalista español Abraham Abulafia, quien sufrió los ataques de los partidarios de la cábala teosófica por sus actividades mesiánicas y proféticas. A diferencia de la corriente teúrgica, muy próxima a concepciones rabínicas clásicas, la cábala extática reducía sus prácticas contemplativas y visionarias a un grupo de practicantes más elitista y a formas extremas de *devekut* o *unio mystica*... Con esta obra Idel pone de manifiesto la necesidad de los estudios comparatistas, situando la mística judía en el contexto general de la historia de las religiones.

Moshe Idel (Tirgu Neamt, Rumania, 1947) emigró en 1963 a Israel y en la universidad Hebrea de Jerusalén se doctoró en filosofía de la cábala. Se ha dedicado al estudio de las relaciones entre mística, hasidismo y mesianismo, ha recibido prestigiosos premios, como el Haim Nahman Bialik for Jewish Studies, el Gershom Scholem o el Israel in Jewish Thought, y publicado también *Hassidism: Between Ecstasy and Magic*, entre otros.

ISBN 84-7844-913-2



9 788478 449132

788478 449132