

Moshe Idel

Cábala
Nuevas perspectivas

Traducción de
María Tabuyo y Agustín López



Ediciones Siruela

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 devekut en el misticismo judío	71
---	----

I. La devekut: una ojeada histórica	74
-------------------------------------	----

II. La devekut: las influencias neoplatónicas	79
---	----

III. La adhesión del pensamiento	84
----------------------------------	----

IV. La devekut en la Cábala y el hasidismo	88
V. La devekut como mediación	91
VI. La devekut y la teúrgia	93
4. La unio mystica en el misticismo judío	101
I. Unio mystica: 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 anthropos	165
II. Formas y potencias divinas	177
III. Du-parzufim	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 mizvot, 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]*, constituía un sistema estrictamente nomista y, por consiguiente, exotéricamente abierto a todos los judíos y por tanto obligatorio. La realización teúrgica de las mizvot 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 dibberot⁷. 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 verosímelmente 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 Gerona 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 Naḥmánides 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-Rimmon, 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 teosofía y la teúrgia declinó en el misticismo hasídico. Por importantes que puedan ser, obras como, por ejemplo, el *Ḥemdat Yamim*, el *Derek Mizvotekha* de R. Menaḥem 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 concentración, 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 Ḥayyim²⁷, 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 contexto 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 mizvot, 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 mizvot 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.