

1. Introducción

Siempre es difícil hablar de Cábala. No sólo por la dificultad que el tema en sí entraña, tema que parece inabarcable, caótico, misterioso, secreto....sino también, por el riesgo que se corre de defraudar las expectativas de los presentes, de plantear más dudas que aclaraciones, de trasmitir ideas erróneas, de no ser comprendido en absoluto o de ser mal comprendido.

Desde hace algunos años, intento adentrarme en el conocimiento de este profundo mar al que se parece la Cábala, y lejos de obtener certezas, ocurre que, como en el mar, cuanto más se adentra uno, más oscuridad encuentra: más preguntas sin respuestas, más interrogantes acerca de lo esencial de la cuestión... Quizá tenga razón David Rosemberg al afirmar que “lo más importante que hay que resaltar sobre la Cábala es que siempre es una mala idea aclararla”, pues “la Cábala alcanza su transparencia mediante una convergencia momentánea de una multiplicidad de lentes, cada una de ellas espléndidamente opaca”¹

Sin embargo, consciente del interés que la simple mención del vocablo “Cábala” despierta en amplios auditorios, no cejo en mi empeño de poder encender aunque sea una simple lamparilla en medio de toda esta oscuridad. La docencia de esta asignatura en dentro del actual plan de estudios de Filología hebrea en la Universidad Complutense de Madrid y el gran número de alumnos que año tras año la escogen me sigue animando a hacerlo.

En los últimos años han visto la luz numerosos libros sobre el tema. Las obras de Scholem y sus sucesores han sido traducidas y puestas al alcance de un amplio público; junto al estudio científico se ha desarrollado también en los últimos años un interés popular que ha dado lugar al surgimiento de escuelas y obras no tan científicas, pero que evidencian que, por unas u otras razones, la Cábala está de moda.

El estudio de la cábala medieval que se desarrolló en Castilla no ha sido tratado casi nunca a fondo y en conjunto. Quizás tenga esto que ver con la fuerte personalidad de sus autores cuyo individualismo se escapa de los límites de la escuela.

Consciente de la dificultad de los términos y conceptos que trataremos, me ha parecido necesario hacer una breve introducción a lo que entendemos por Cábala y a los conceptos y simbolismos cabalísticos.

¹ D. Rosemberg, *El núcleo literario de la Cábala*. Obelisco. 2002

Cuando tratamos de acotar el término “cábala” y escoger una definición clarificadora, nos encontramos en las arenas movedizas de la polisemia y la imprecisión; hay casi tantas definiciones como autores que se acercan al tema. Entre todo ese “maremagnum”, del que forman parte no pocas afirmaciones o expresiones peyorativas, he seleccionado las que, desde mi punto de vista, pueden ayudar a comprender parte del significado de este término. Gershom Scholem, el pionero de los estudios cabalísticos, la define como “el término tradicional y el que más habitualmente se emplea para referirse a las enseñanzas esotéricas del Judaísmo y la mística judía, en especial para las formas que adoptó en la Edad Media, desde el siglo XII en adelante”²; Charles Mopsik, en su breve pero clara obra titulada *¿Qué es la Cábala?*³ habla de “meditación y profundización intuitivas en la naturaleza de lo divino, basándose en una enseñanza tradicional, transmitida desde los tiempos más remotos por sabios de la antigüedad”. Alexandre Safran, por su parte, destaca que “la cábala es una doctrina de la unidad. La realidad es un todo en el que lo visible y lo invisible, lo material y lo espiritual, se penetran mutuamente, se unen”⁴.

De todo lo dicho podemos deducir que la Cábala es una doctrina mística, teosófica y esotérica que se da en el seno del judaísmo; como mística que es, busca una forma de conocer a Dios no basada en el intelecto, sino en la contemplación y la iluminación, para establecer un contacto íntimo e inmediato con Él; también es una doctrina teosófica y como tal, se interesa en la naturaleza de la Divinidad y en las relaciones que se establecen entre Dios y el mundo, su creación; y es doblemente esotérica porque, además de ocuparse de saberes ocultos, restringe su aprendizaje a unos pocos elegidos que cumplen una serie de requisitos; por último, es una doctrina anclada en el judaísmo y en sus valores religiosos; se concentra principalmente en la idea de un Dios vivo que se manifiesta en los actos de la Creación, Revelación y Redención, y en la Torá, o libro de la Ley de Moisés que, lejos de ser sólo el libro revelado por antonomasia y el libro religioso-histórico del pueblo de Israel, adquirió pronto unas connotaciones más profundas, sobre todo en los primeros círculos místicos que se formaron en Palestina. También la lengua hebrea, idioma sagrado de Dios, en el que está escrita la Torá, constituye uno de los pilares del judaísmo y, por tanto, de la mística judía. Este idioma constituye la llave para los secretos más profundos del Creador y de la creación.

² G. Scholem, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Barcelona 1994.

³ Ch. Mopsik, *¿Qué es la Cábala?* Buenos Aires 1994.

⁴ A. Safran, *Sabiduría de la Cábala*. Barcelona 1998

En la descripción de la experiencia mística de los místicos judíos, en todos sus movimientos místicos, estos elementos que acabo de mencionar ocupan un importante lugar.

Por último, y a modo de resumen, se puede concluir que la Cábala es un movimiento místico judío que se desarrolló en contacto con la cultura occidental medieval, pero que entroncaba con tradiciones esotéricas antiguas que formaban parte del legado cultural y religioso del judaísmo rabínico. Así se explican, por una parte, todos los aspectos novedosos y desconocidos hasta entonces que encontramos en la Cábala, y por otra, su éxito entre las clases más populares del judaísmo medieval, que la reconoció como algo genuinamente suyo, pues enlazaba a la perfección con su propio universo religioso. La Cábala es una forma nueva de mirar las tradiciones antiguas: el cabalista dota de nuevos valores y de nuevos símbolos a los mismos textos bíblicos, relatos o leyes que el judío piadoso conoce desde siempre y asume como propios; y aporta, de esta manera, a la larga cadena de transmisión de la tradición oral judía, una nueva lectura que la enriquece y la actualiza.

2. Los comienzos de la cábala

A finales del siglo XII y comienzos del XIII, al norte y al sur de los Pirineos orientales, de un modo al parecer repentino, apareció el movimiento místico judío que llegaría a ser conocido como Cábala. Poco después de su aparición en Provenza, la Cábala se trasladó a Gerona, en el condado de Cataluña, y desde allí se extendió por los reinos de la Península Ibérica, donde alcanzó la cumbre de su desarrollo clásico al final del siglo XIII con la aparición del *Zohar*, el libro principal de la Cábala.

Uno podría concluir, de esta breve exposición, que la Cábala se desarrolló a modo de línea continua, como si una corriente mística concreta diera origen a otra, que asumía sus conceptos y doctrinas al tiempo que evolucionaba aportando su propia originalidad. La investigación reciente ha mostrado con claridad que esto no es así, sino que a finales del siglo XII y a comienzos del XIII – después de un proceso de fermentación, cuyos detalles resultan aún difíciles de precisar- surgieron diversos movimientos místicos dentro del judaísmo que desarrollaron, de forma independiente, sistemas y enseñanzas místicas alternativas; así, de entre los diversos sistemas místicos con los que intentaban describir la divinidad, hubo uno que alcanzó gradualmente la supremacía sobre los otros, el sistema de las *Sefirot*. Fue la doctrina de las *Sefirot* la que

en último término sentó las bases de lo que nosotros conocemos ahora como Cábala propiamente dicha.

Pero hubo otras corrientes místicas que se desarrollaron al mismo tiempo y que no estaban basadas en la doctrina de las *Sefirot*. Una de esas corrientes es conocida por el nombre de “el círculo *Iyyún*”

3. Los escritos del círculo *Iyyún*⁵

A partir de la obra de los cabalistas del reino de Castilla, conocemos la existencia de un grupo específico de místicos que elaboraron descripciones del mundo espiritual que no se basaban en la doctrina *sefírótica*; probablemente el grupo estuvo activo en Toledo, entre 1230 y 1260, y muestra claras influencias de Azriel de Gerona⁶.

Bajo el nombre ficticio de Rabí Hammay – “Hammay” es un epíteto arameo que significa “visionario” o “vidente”- apareció el *Sefer ha-Iyyún, Libro de la Contemplación*, un pequeño pero profundo tratado teosófico, que exponía la recóndita naturaleza del reino divino. La obra fue muy conocida por los círculos místicos de España y Provenza entre los que alcanzó una gran influencia: en pocas décadas se compusieron docenas de textos que reflejaban la idiosincrasia y terminología de las doctrinas del *Libro de la Contemplación*. A todas estas obras se les engloba bajo la denominación de los escritos del *Círculo Iyyún*.

Se habla de un colectivo, de un grupo místico, y no de individuos, porque una de las características de todas estas obras es su anonimato o, mejor dicho, su carácter pseudoepigráfico: la autoría se atribuye a destacados personajes de la antigüedad, como Moisés, sumos sacerdotes o rabinos famosos, detrás de los que se ocultan los autores reales.

Junto con el *Libro de la Contemplación* hay que señalar otras dos obras significativas de este grupo: el *Maayán ha-Jojmá, La fuente de la sabiduría*, cuyo anónimo autor la presenta como la revelación de los secretos místicos transmitidos por el ángel Peelí a Moisés, y el *Libro de la Unidad*, también atribuido a Rabí Hammay. Estas tres obras son hasta cierto punto complementarias, y nos permiten adquirir un conocimiento bastante general de las principales ideas que desarrollaron sus autores. El

⁵ Ver en R. Goetschel, *La Kabbale*, (col. Que sais-je?) Paris 1985, p. 83 ss. Sobre la posibilidad de que este grupo surgiera en Castilla y no en Provenza como sugería Scholem, ver Mark Vernon, *Sifré ha-Iyyún* (Ph dissertation, Harvard Univ.1984), y *The Books of Contemplation*, Michael Fishbane, Robert Goldenberg, and Arthur Green, Editors. State University Of New York Press

⁶ Sobre este cabalista se puede ver: Azriel de Girona, *Cuatro textos cabalísticos*, Introducción, traducción y notas por M. Eisenfeldt, Barcelona 1994.

Libro de la Contemplación trata principalmente de aspectos teosóficos relacionados con el conocimiento del mundo de la Divinidad, mientras que *La fuente de la sabiduría* se interesa más en aspectos cosmológicos; los dos juntos ofrecen una importante combinación de teología y ciencia especulativa que influyó de modo importante en los místicos de la España del siglo XIII. Por su parte, el *Libro de la Unidad* tiene la peculiaridad de formular unas ideas muy semejantes a las de la Trinidad cristiana, al incidir en la existencia de tres luces preeminentes dentro de la Divinidad, correspondientes a tres aspectos de ésta que, en realidad, representan una sola esencia.

El resto de los libros que componen este grupo –unos treinta ejemplares– muestran claras relaciones con los tres mencionados, así como evidentes conexiones con textos de la primitiva mística judía de *Mercabá*⁷ y de *Siúr Comá*⁸.

Entre las ideas básicas que desarrollan los autores del círculo *Iyyún* figuran las relacionadas con el simbolismo de la luz y el color y con el éter primordial – lo que podríamos definir como “misticismo de la luz”-, aunque también tienen una importante presencia la mística del lenguaje y los números. A pesar de que los textos presentan una gran dificultad a la hora de comprender lo que sus autores quieren decir con exactitud – pues parecen hechos por y para iniciados que no necesitan explicación de las imágenes simbólicas ni de los conceptos utilizados- se puede, no obstante, definir las principales líneas teóricas de este círculo de cabalistas.

La principal idea que subyace en este misticismo de la luz es que la esencia de la divinidad puede ser expresada por medio del simbolismo de la luz: los distintos colores sirven para expresar las diversas manifestaciones de la divinidad; y así como los colores están presentes en la luz todavía indiferenciada, así también esas manifestaciones divinas están contenidas en la unidad de la esencia divina. La imagen del prisma, que

⁷ Con el nombre de “Mística de la Mercabá” (o del Carro celestial) se conoce a la primera fase del desarrollo de la mística judía, que se extiende a lo largo de un periodo de unos once siglos, desde el s. I a.C. hasta el s. X. Los textos, conservados en gran parte en la llamada “Literatura de Hejalot” (o de los Palacios celestiales), tratan de una travesía visionaria que llevaba al místico, a través de sucesivos palacios celestiales, hasta la contemplación, en el último, de Dios entronizado, descrito con las imágenes y los elementos presentes en el capítulo primero de Ezequiel.

⁸ Bajo el nombre de *Siúr Comá* (Medida de la Figura Divina) se denomina a un aspecto de la primitiva mística judía que pone el énfasis en la descripción detallada de la figura de Dios como creador del mundo, con los nombres y medidas de sus miembros, basada en la descripción del amante masculino del capítulo 5 del Cantar de los Cantares. Fragmentos de *Siúr Comá* se encuentran incluidos en Martin Cohen, «The Si'ur Qomah: A Critical Edition of the Text with an Introduction, Translation, and Commentary» (Jewish Theological Seminary, 1982, pp. 533-631. Trad. inglesa y comentario en las pp. 434-526). La traducción inglesa y el comentario se encuentran publicados en M. Cohen, *The Si'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham, Md.: University Press of America, 1983) pp. 187-265. Un buen estudio de los textos, en I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. Leiden 1980, pp 213-217.

permite descomponer la luz solar –que nuestros ojos no pueden percibir directamente, en los colores del arco iris, contenidos en ella, puede ayudarnos a comprender más fácilmente estas ideas.

En la doctrina de estos cabalistas el éter primordial (*avir cadmón*) ocupaba también un lugar importante. Este éter primordial, la raíz original de todo lo que está destinado a ser creado, produce una especie de explosión de luz que a continuación se separa en trece pares de luces opuestas que se dividen, a su vez, en un infinito juego de colores. Una vez que la luz indiferenciada se descompone en ese esplendor de millares de colores, se produce un movimiento de retorno de todas las luces reveladas a la fuente de la que surgieron. Según la *Fuente de la sabiduría*, el éter primordial es el origen de un movimiento que crece en el seno de trece pares de opuestos que son al mismo tiempo las trece *midot*⁹. El éter primordial es el sustrato del mundo y es considerado como un fuego espiritual del que todo proviene y al que todo vuelve.

En el comienzo del *Sefer ha-Iyyún* (*Libro de la contemplación*) encontramos estas ideas:

Alabado y exaltado es Dios, glorioso en poder. Es uno, unido a todas sus potencias como la llama está unida en sus colores. Las potencias que emanan de Su unicidad son como la luz del ojo que brota de la pupila. (Estas potencias) han emanado una de otra como una fragancia de otra fragancia o una vela de otra vela. La potencia de cada una radica en lo que se emana de ella, sin que el emanador disminuya en absoluto. Así pues, antes de crear ninguna cosa, el Santo, bendito sea, era uno y eterno, inconcebible e ilimitado, sin composición ni distinción, sin cambio o movimiento, oculto de la propia existencia.

Cuando le vino en mientes crear, su Gloria se hizo visible. Entonces su Gloria y su Esplendor se revelaron a la vez¹⁰.

El simbolismo de la luz y los colores se incorporó al sistema *sefirótico* como un elemento más de expresión simbólica relacionado con los estadios de revelación de la Divinidad. ■

Lo que más llamó la atención a los que estudiaron este movimiento fue descubrir que frente a la doctrina de las 10 *Sefirot* se intenta abrir paso otra alternativa, la de las 13 *Middot* que, de haber triunfado, habría llevado a la Cábala por otros derroteros.

⁹ El término hebreo *midá* (pl. *midot*), que podríamos traducir por “medida”, “regla”, o “cualidad, virtud” es utilizado en la literatura rabínica (y más tarde, en la mística) para referirse a los atributos divinos de acción mediante los cuales Dios creó y sostiene el mundo; la denominación de estos atributos y su número, trece, data del periodo talmúdico y se basa en Ex 34,6-7; alguno de los nombres de las *midot* coincide con la denominación, en la cábala, de alguna de las *Sefirot*.

¹⁰ J. Dan, *The Early Kabbalah*, New Jersey 1986, p. 45

En cualquier caso, no hay duda de que todos estos escritos son la expresión de auténticas experiencias místicas que sus autores intentan traducir con mayor o menor éxito en conceptos filosóficos; como ejemplo de esto un extracto de la *Fuente de la Sabiduría* que presenta la meditación sobre las letras del tetragrama como la vía mística por excelencia:

“Encontrarás todo en este nombre. Cuando quieras, lo alcanzarás y profundizarás en sus cuatro letras de las que salen las 231 puertas. A partir de ellas te elevarás hasta la acción, desde la acción a la experiencia, desde la experiencia a la visión, de la visión a la investigación, de la investigación a la gnosis, de la gnosis a la altura y de la altura al espíritu sereno *yisub daat*... Y a partir de ahí profundizarás en los grados del nivel superior... hasta que alcances la voluntad completa y tu espíritu esté sereno para habitar en el pensamiento supremo que reside en el éter por encima del cual no hay grados más elevados¹¹.

4. Los cabalistas de Castilla

La corriente cabalística se fue extendiendo por Castilla, en un contexto caracterizado por las luchas sociales presentes en las comunidades judías entre las clases más humildes y los influyentes cortesanos pro-racionalistas. Desde el punto de vista ideológico, podemos afirmar que la cábala surgió en un ambiente de aversión por el cristianismo opresor, de creencia en milagros, profecías mesiánicas y esperanzas escatológicas. Pero sería un error considerarla sólo como un movimiento reaccionario frente al racionalismo instalado entre intelectuales y nobles judíos. El objetivo real de esta corriente mística es, más bien, devolver al judaísmo tradicional sus raíces, de las que se estaba apartando, separarlo del racionalismo helenístico y reinstalarlo en el mundo de la Halajá y la Aggadá.¹²

En cuanto al contenido de los escritos cabalísticos de esta época, se puede decir que la combinación del elemento teosófico gnóstico -presente en el *Sefer ha-Bahir*¹³- con el filosófico neoplatónico -representado por la Cábala de Provenza y Gerona¹⁴- llevó a un relativo dominio de un elemento sobre otro en las diversas corrientes que se desarrollaron desde 1230 en adelante.

¹¹ Ver en R. Goetschel, *La Kabbale*, (col. Que sais-je?) p. 87.

¹² Ver Y.Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Riopiedras 1998, pp. 283-84

¹³ El *Sefer ha-Bahir* o *Libro de la Claridad* (sur de Francia, finales del siglo XII) es el primer libro propiamente cabalístico conocido; se da en él una marcada influencia gnóstica en la elaboración de los principales conceptos que influirán decisivamente en los primeros cabalistas. Ver G. Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, Paidós, Barcelona 2001, vol. I

¹⁴ G. Scholem, *Los orígenes...* vol. II

Por una parte, existió una tendencia extremadamente mística, expresada en términos filosóficos, que creó un simbolismo propio, no centrado en torno a la teoría o nomenclatura de las *Sefirot* tal y como había sido formulada por los cabalistas de Gerona. Su principal representante fue Yisjac ibn Latif¹⁵, cabalista y filósofo que vivió en Toledo entre 1210 y aproximadamente. Su obra principal *Saar ha-Samayim* (*La puerta del cielo*) muestra influencia, por una parte, de los cabalistas gerundenses y por otra de los filósofos neoplatónicos musulmanes y judíos, especialmente de Selomó ibn Gabirol y de Abraham ibn Ezra.

Junto al tipo de Cábala desarrollada por Ibn Latif existió otra escuela de cabalistas, en la segunda mitad del s. XIII, influenciada más por tradiciones gnósticas que por aspectos filosóficos. Esta escuela, que se formó en torno a R. Jacob ha-Cohen de Soria y sus dos hijos, fue denominada por Scholem “reacción gnóstica”¹⁶. De este grupo surgirán los principales cabalistas castellanos, entre los que se encuentra el propio autor del *Zóhar*.

El fundador del grupo, Jacob ha-Cohen de Soria, fue, según Scholem¹⁷, un místico original, ya que desarrolló su sistema sin contactos directos con otras tradiciones o escuelas de la Cábala. Su obra principal, el *Sefer ha-Orá*, “Libro de la luz”, se basa en sus propias visiones místicas, sus propios descubrimientos de armonías numéricas en los textos antiguos y su original interpretación de las tradiciones sobre los nombres sagrados secretos y los poderes divinos descritos en la literatura de *Hejilot*¹⁸.

Sus hijos, Jacob e Isaac ha-Cohen, incorporaron a la cábala ideas de carácter gnóstico que influyeron decisivamente en Moisés de León, el autor del *Zóhar*. Sus obras, en las que se aprecia una clara influencia del *Libro Bahir*¹⁹, son de una gran originalidad; en ellas exponen sus visiones y revelaciones personales así como sus propios descubrimientos en relación con la guematria y otras relaciones numéricas. No obstante, también afirman estar en posesión de tradiciones antiguas místicas.

Jacob ben Jacob ha-Cohen nació en Soria y murió en Béziers hacia 1270²⁰; vivió durante muchos años en Segovia y pasó gran parte de su vida viajando por las

¹⁵ Sobre este autor, ver por ejemplo, S. Heller-Wilensky “Isaac ibn Latif –Philosopher or Kabbalist?” en Alexander Altmann ed. *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, Maa. 1967)

¹⁶ Scholem, *Desarrollo histórico....*, p. 74.

¹⁷ Ver J.Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*. New York University 1987, p.189

¹⁸ Ver *supra*, n.7

¹⁹ Ver *supra*, n.13.

²⁰ Sin embargo, la tradición afirma que está enterrado en Segovia. Cf. Y. Baer, *Historia de los judíos....*, pág. 220.

comunidades judías de la Península y de Provenza, acompañado con frecuencia por su hermano menor Isaac, en busca de rastros de escritos cabalísticos primitivos y de tradiciones preservadas por cabalistas individuales. En él se dan múltiples y diversas influencias místicas: de los *Hasidim de Askenaz*²¹ aceptó sus métodos de aplicación numerológica²²; estuvo en contacto con cabalistas del círculo *Iyyún*, y en sus obras se aprecian influencias de la mística de Hejalot y de escuelas gnósticas. Además de esto, afirmaba haber obtenido numerosas revelaciones en forma de visiones de Metatrón²³, que emerge en su obra como una potencia dominante en el mundo divino y le descubre, mediante técnicas numerológicas, el sentido místico de la Torá y de los preceptos.

Aunque la mayor parte de sus escritos permanecen inéditos, se conocen bien algunas de sus obras; la principal es un *Comentario a las Letras Hebreas (Perus ha-Otiyyot)*²⁴, en la que desvela los secretos de las letras hebreas, no sólo de las consonantes, con su forma y sonido, sino también de las vocales, su pronunciación y su forma, como, por ejemplo, la explicación de la letra *alef*²⁵:

“Concéntrate en la imagen de la letra *alef* (א) con tus ojos y méítala en tu corazón. Verás que muchas verdades ocultas relativas a otras letras están representadas e incluidas en la figura del *alef* -algo que no ocurre con ninguna otra letra. Ahora buscaremos e investigaremos por qué todas las formas de todas las letras del alfabeto están representadas en el *alef*.

Como bien sabes, todas las letras se pronuncian en un lugar específico de la boca. El *alef* es la primera letra pronunciada en la boca con aire, sin ninguna tensión o esfuerzo, para enseñarte que el Santo, bendito sea, es uno sin par, y que está oculto de todas las criaturas. Igual que el *alef* se pronuncia en un lugar oculto y escondido en la parte posterior de la lengua, así el Santo, bendito sea, se oculta de la vista. De la misma manera, igual que el *alef* es etéreo e imperceptible, así el Santo, bendito sea, niega a todas las criaturas la capacidad de comprenderlo, salvo por medio del pensamiento, pues el pensamiento es puro y perfecto y sutil, como el éter. Pero ni siquiera el pensamiento puede aprehender al Santo, bendito sea, de tan oculto como está.

El que veas a todas las letras representadas en el *alef* es porque los poderes de todas las cosas creadas están ocultos en el poder y la inmensidad del Santo, bendito sea. Todo poder individual emerge de la voluntad divina cuando Él lo desea. Así, aprendemos de la imagen del *alef*, en el que las formas de todas las letras están ocultas, que no hay criatura sin Creador, ni acción sin Hacedor, ni imagen sin Ilustrador....

Más aún, la forma del *alef* es un testigo del nombre de Dios. La punta del *alef* tiene forma de una *yod*, la línea central tiene la forma de una *waw*, mientras que el vértice inferior es como otra *yod*. Ahora suma *yod*, *waw*, *yod* (10+6+10) y obtendrás 26, igual al valor de YHVH

²¹ Movimiento místico pietista que se dio en la zona de la Renania entre 1150 y 1250. Ver Scholem, “El Hasidismo en la Alemania medieval” en *Las grandes tendencias de la mística judía* Ed. Siruela 1996, pág. 101 ss.

²² Entre sus obras hay una colección de comentarios inspirados por Eleazar de Worms

²³ Sobre la evolución de este ángel desde la literatura rabínica a la cabalística y sus distintas funciones se puede ver G. Scholem, *Grandes temas y personalidades de la Cábala*. Riopiedras Ediciones, págs. 201-205.

²⁴ Ver J.H.Laenen, *Jewish Mysticism. An Introduction*. Louisville 2001, p. 125 y J.Dan , *The Early Kabbalah*, pág. 151ss

²⁵ Ver J.H.Laenen, *Jewish Mysticism*, p. 125 y J.Dan, *The Early Kabbalah*, p. 153ss

(10+5+6+5). La letra *alef* es la primera de la palabra “uno” (**תְּוִין**) porque atestigua que Dios, nuestro Señor, es Uno.

Abraham Abulafia²⁶ le menciona como autor de uno de los muchos comentarios al *Sefer Yetsirá* que él estudió y le elogia como gran cabalista²⁷; otra obra atribuida a Jacob por su discípulo Moisés de Burgos es un *Comentario a la visión de Ezequiel*²⁸, en el que mezcla tradiciones hasídicas, especialmente de Eleazar de Worms, con influencias de la cábala española²⁹. En *Tefillá noraá*, “Oración terrible” trata de las emanaciones divinas. Las exposiciones de sus visiones son muy oscuras, porque vela el significado de sus palabras mediante el uso de los valores numéricos (*guematria*) y de otras combinaciones de letras (*tseruf*).

La cábala de Jacob es totalmente diferente de la de sus contemporáneos, que seguía de forma generalizada la teoría de las *Sefirot*. Jacob establece un puente entre la mística de los piadosos de Askenaz y lo que sería algún tiempo después la “cábala profética” de Abraham Abulafia. Su originalidad e importancia fue reconocida por los cabalistas posteriores, que le mencionan como uno de los cuatro cabalistas más importantes de España.

Su hermano Isaac desarrolló, en su *Tratado de la Emanación Izquierda*³⁰, una teoría dualista sobre el origen del mal, con reminiscencias gnóstica, según la cual, en el “lado izquierdo” se produjo una emanación *sefrótica*, cuyo resultado fueron diez *Sefirot* demoníacas, que se oponen a las diez *Sefirot* santas.³¹ De ese lado izquierdo brotaron, pues, toda una serie de huestes demoníacas, dirigidas por Asmodeo, Satán y Lilit, que tienen su contrapartida en una larga serie de ángeles, que surgieron del lado derecho, y que son los encargados de llevar a cabo la lucha final que dará el triunfo definitivo al Mesías. Por primera vez, encontramos, en este tratado, incorporado a la Cábala el mito, apocalíptico y mesiánico, del final de los tiempos; fue, por tanto, Isaac ha-Cohen el primer cabalista que diseñó una mitología mística de tipo escatológico.

²⁶ Para una aproximación a este autor y su obra, ver A. Alba: “Abraham Abulafia”, en *Pensamiento y mística hispano judía y sefardí* Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca 2001; págs. 193-210.

²⁷ En Jellinek, *Bet ha-Midras* vol. III, Jerusalén 1967 pág. XLIII

²⁸ “The Commentary on Ezequiel’s Chariot by R. Jacob ben Jacob ha-Kohen of Castille” Ed. Asi Farber. Master’s thesis, Hebrew University 1978 (en heb.)

²⁹ Ver por ejemplo, E. R. Wolfson *Through a Speculum that Shines*, New Jersey 1994, pág. 270.

³⁰ Publicado por G. Scholem en *Madda’ei ha-Yahadut*, 2 (1927), págs. 244-264

³¹ La influencia de esta teoría sobre el *Zohar* es indiscutible; el reino satánico es denominado en el *Zohar* *Sitrá Ajrá*, “el otro lado”. Ver por ejemplo I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, Oxford 1989, vol. II parte II.

Los hermanos Jacob e Isaac ha-Cohen son los principales representantes de la corriente gnóstica que se dio en la cábala española; corriente que fue, en parte, asumida e incorporada por la cábala oficial representada por el *Zóhar*. Tanto él como su hermano aportaron innovaciones a la cábala, a pesar de lo cual ninguno de ellos fue nombrado rabino.

Moisés ben Simeón (c. 1230-1300), rabino de Burgos, donde enseñó cábala desde 1260, es el principal heredero de las enseñanzas cabalísticas de los hermanos Cohen. A él se atribuye una sentencia con la que zanja la eterna disputa entre cábala y filosofía, que dice: “habéis de saber que los filósofos, cuya inteligencia tanto alabáis, tienen la cabeza donde yo tengo los pies”; es decir, el cabalista tiene acceso a unos mundos donde el filósofo nunca puede llegar. Aunque su obra no destaca por su originalidad, la importancia de esta radica en la información y la transmisión de muchas tradiciones, rara vez mencionadas por sus contemporáneos, que no fueron absorbidas por el *Zóhar*. Escribió comentarios al *Cantar de los cantares*, a visiones proféticas, a las letras de los nombres divinos, a los 13 atributos divinos, a las emanaciones del lado izquierdo, etc³².

Yosef ibn Chiquitilla (1248-1325), es uno de los mejor conocidos y sin embargo más enigmáticos cabalistas del siglo XIII. Nació en Medinaceli y vivió muchos años en Segovia. Murió en Peñafiel. Reconocido como uno de los más grandes maestros de cábala³³, ejerció una influencia considerable sobre sus contemporáneos y sus sucesores.

Entre 1272 y 1274 estudió con Abraham Abulafia, cuyo sistema místico le influyó notablemente. Fue un escritor prolífico, del que nos han llegado unas veinte obras. La primera de ellas, *Ginnat egoz*³⁴, “El nocedal”, escrita en 1274, es una introducción al simbolismo místico del alfabeto y los nombres divinos. El título deriva de la letra inicial de las técnicas cabalísticas: *Gematria*, o numerología, *Notaricon*, o acrología y *Temurá*, o permutación. Se afirma en esta obra que “El conjunto de la Torá es algo así como una explicación y un comentario del tetragrama YHWH”. Para él, como para su maestro Abulafia, la obra de Maimónides, *Moré Nebujim* (*Guía de Perplejos*) es más una guía mística que un tratado filosófico.

También se ve en esta obra que Chiquitilla estaba familiarizado con las revelaciones místicas de Jacob ha-Cohen, aunque no le menciona por su nombre.

³² Sobre este autor se puede ver G. Scholem, “R. Moses of Burgos, the Disciple of R. Issac” en *Tarbiz* 5 (1934) pp. 56-58 (en heb.)

³³ Ver R. Joseph Gikatila, *Le secret du mariage de David et Betsabe*, ed. y trad. de Ch. Mopsik, Éditions de l’Eclat 1994

³⁴ Ed. M. Attiah, Jerusalem 1989.

A partir de 1280 entró en contacto con Moisés de León y la cábala teosófica, lo que marcaría una nueva etapa en su sistema cabalístico; Chiquitilla y Moisés de León se influyeron mutuamente, hasta el punto de que la lectura de algunas obras de Chiquitilla sirven de gran ayuda para la comprensión del Zóhar, la principal obra de Moisés de León.

Sus conocimientos cabalísticos eran tan profundos que se cuenta que podía obrar milagros, de ahí el nombre con el que era mencionado en círculos místicos de Yosef baal ha-Nissim (Yosef el hacedor de milagros).

Una de las obras de Chiquitilla que más influencia tuvo, tanto entre los cabalistas contemporáneos del autor como entre los posteriores, fue *Saaré Orá* “Las puertas de la Luz”³⁵. La obra está dividida en diez capítulos, o “Puertas” que corresponden, en orden ascendente, a las diez Sefirot, cada una de las cuales se asocia con uno de los Nombres de la Divinidad que aparecen en la Torá. Chiquitilla va profundizando en la Escritura, despojándola de las capas superficiales para llegar a la más profunda, al nivel de *Sod*, el significado oculto o místico de la Torá, su auténtica esencia. Podemos afirmar que es al mismo tiempo una obra de exégesis bíblica y rabínica y un clásico del pensamiento cabalístico.

En la Introducción, de la que reproducimos un fragmento, Chiquitilla recrimina cariñosamente a un discípulo que desea ser instruido en Cábala por razones interesadas. El estudio de la Cábala, que requiere conocimiento y meditación en los atributos y Nombres de Dios, no podía ser emprendido para beneficiarse personalmente de la manipulación del mundo natural que el cabalista puede llevar a cabo; el objetivo del estudiioso de la Cábala no puede ser otro que buscar el acercamiento íntimo a Dios, pues sólo el conocimiento íntimo de Dios produce bendiciones en el hombre.

Me pides, hermano querido del alma, que te muestre el sendero hacia los Nombres del Santo Bendito Sea, bendito y bendito sea, para que con ellos puedas obtener lo que deseas y conseguir el puesto que anhelas. Aunque tu entusiasmo supera a tu petición, me veo en la obligación de enseñarte cómo se disemina la luz y cómo quiere Dios que nosotros lo alcancemos. Cuando hayas aprendido esto, entonces Dios dará respuesta a tus demandas. Serás uno de los que están realmente cerca de Él, y le amarás con toda tu alma. Sí, te alegrará en YHWH y el satisfará los deseos de tu corazón.

¿No sabes ni oíste que el Dios del mundo es YHWH? (Is. 40, 28). Ante Él temblarán los seres superiores y los inferiores, por temor a Él temblará la Tierra. ¿Quién resistirá su cólera, quién aguantará su ira ardiente? (Nahum, 1, 6). Ni aun a sus ángeles los encuentra fieles, ni el cielo es puro a sus ojos ¡cuánto

³⁵ Traducida al inglés por A. Weinstein, *Sa'are Orah. Gates of Light. Rabbi Joseph, the son of Abraham Gikatilla*, New York 1994

menos el hombre, detestable y corrompido, que se bebe como agua la iniquidad" (Job 15, 15-16). ¿Cómo podría un mortal concebir usar sus Nombres Santos como si se tratara de un hacha para cortar leña? ¿Quién podría ser cómplice en llevar su mano a la corona del reino y atreverse a usarla profanándola? ¿No dijeron nuestros sabios "Todo aquel que proclama (el nombre de) YHWH con sus letras no tiene parte en el mundo futuro" (Sanh. 10,1)?.

A pesar de que la Cábala es una disciplina esotérica, Chiquitilla logra hacer accesibles los conceptos, y éste es quizás el mayor logro de esta obra: el haber conseguido exponer de un modo sistemático y con un estilo claro y preciso las grandes líneas de la Cábala Teosófica.

Gran parte de su obra se conserva todavía inédita. En *Saaré Tsédec* da otra explicación de las *Sefirot*; *Saar ha- Nicud* es un tratado místico sobre las vocales; también tiene un comentario cabalístico a la *Agadá de Pesaj* y varios tratados místicos sobre los mandamientos y colecciones de *responsa* cabalísticas.

5. Moisés de León: *El Zóhar*³⁶

El más famoso cabalista de Castilla es, sin duda, Moisés ben Semtob de León del que, sin embargo, no se conocen muchos detalles biográficos; se sabe que nació en León, hacia 1240, en el seno de una familia humilde, y que murió en Arévalo, en 1305, durante un viaje. No se conoce el nombre de sus maestros ni dónde obtuvo su formación. Se sabe, también, que se interesó en un primer momento por la filosofía y, más tarde, por la Cábala, familiarizándose con el círculo de Gerona y con los más famosos cabalistas de Castilla. Su obra supone una síntesis de las dos tendencias principales que se dieron en la cábala medieval: la de influencia gnóstica, muy extendida entre los cabalistas castellanos, y la de influencia neoplatónica, representada por los cabalistas de Gerona.

Entre 1270 y 1286 escribió, en forma pseudoepigráfica y casi exclusivamente en arameo, sobre diversos temas cabalísticos que reunió en el llamado *Midrás Neelam* "Midrás esotérico"; esta obra se convertiría en la sección central del *Zóhar*, completado algunos años más tarde en Guadalajara, sin olvidar que tuvo adiciones posteriores.

Vivió durante algún tiempo en Guadalajara, donde redactó las primeras secciones del *Zóhar* antes de 1291. A partir de esta fecha debió de llevar una vida

³⁶ La bibliografía tanto sobre el autor como sobre su obra es amplísima. G. Scholem en *Las Grandes tendencias...* le dedica dos capítulos (Quinta y sexta conferencia); J.H. Laenen, *Jewish Mysticism* (págs. 149-121) hace una síntesis y puesta al día de las teorías de Scholem; ver también el artículo de R. Wolfson, "Moisés de León y el Zóhar" en *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, Cuenca 2001, págs. 165-192.

ambulante, hasta que se estableció, años más tarde, en Ávila, para difundir desde allí el *Zóhar*.

El *Sefer ha-Zóhar*, o *Libro del esplendor*, fue una obra que, casi desde el momento de su publicación eclipsó a todos los otros documentos de la literatura cabalística: es la única obra en toda la literatura rabínica postalmúdica que ha sido considerada como un texto canónico. Durante muchos siglos alcanzó, entre las comunidades judías de la Diáspora, la misma categoría que la Biblia y el Talmud, pues era la expresión de lo más íntimo, oculto y genuino del alma judía.

Moisés de León se sirvió de una ficción literaria para presentar su pensamiento místico en esta obra; en primer lugar, atribuyó su autoría a un famoso rabino del siglo II –Rabí Simeón bar Yojay- mediante el recurso de la pseudoepigrafía, muy común entre los autores de textos místicos o esotéricos judíos³⁷; además, situó la acción en Palestina, en distintas academias donde los protagonistas, R. Simeón bar Yojay, junto con su hijo Eleazar y sus discípulos, discutían acerca de todo lo divino y lo humano; utilizó como género literario el tradicional midrás, y a imitación de este estilo, la forma de elaborar una idea consiste, casi siempre, en ofrecer una interpretación mística de algún versículo bíblico; así pues, no encontraremos en el *Zóhar* una exposición sistemática de una doctrina, sino que el autor va exponiendo sus ideas en base a comentarios homiléticos de distintos pasajes bíblicos. Aunque algunas partes del *Zóhar* están escritas en hebreo, la mayor parte de la obra está compuesta en un arameo artificial, no documentado en otros escritos, con un estilo muy ampuloso y colorista.

El autor o los autores: Durante mucho tiempo se establecieron discusiones en torno a la autoría; había quienes consideraban que se trataba de una obra antigua, escrita por Simeón bar Yojay en su mayor parte, aunque probablemente reelaborada por varios autores durante muchos siglos hasta llegar al s. XIII, en que Moisés de León aportaría su colaboración. Tras un exhaustivo estudio lingüístico y filológico, Scholem llegó a la conclusión (como antes había propuesto Graetz) de que se trataba de la obra de un solo autor, Moisés de León, y de que ninguna de las frases que allí aparecían podían ser anteriores al s. XIII³⁸.

¿Qué es lo que permite afirmar que fue Moisés de León, y no otro cabalista contemporáneo suyo, el autor del *Zóhar*? Isaac ben Samuel de Acre, destacado cabalista

³⁷ Sin hablar de la rica literatura apocalíptica, recordemos que toda las obras pertenecientes a la mística de Hejalot, así como las obras cumbres de la mística judía, *Sefer Yetsirá* o *Sefer ha-Bahir*, son pseudoepigráficas.

³⁸ Para toda la discusión y detalles sobre la autoría ver Scholem, *Las Grandes tendencias...* conferencia quinta.

de la primera mitad del s. XIV, recoge en su diario³⁹ que, siendo un joven estudiante, y como consecuencia de la conquista de Acre por los musulmanes (hacia 1291) se vio obligado a abandonar la casa paterna y a dirigirse a Italia; allí oyó hablar del Zohar y comenzó a interesarse por las circunstancias en que se publicó el libro. Por eso viajó a España en el año 1305; en Valladolid conoció a Moisés de León, que le aseguró estar en posesión del “antiguo libro escrito por Simeón bar Yojay” y que se lo enseñaría gustoso si iba a visitarle a su casa de Ávila. Pero cuando Isaac llegó a Ávila, Moisés ya había muerto, y le contaron que un rico habitante de la ciudad había propuesto casar a su hijo con la hija del difunto a cambio del manuscrito original del Zohar, compuesto por Simeón bar Yojay y copiado por Moisés de León, pero tanto la viuda como la hija del fallecido negaron la existencia de dicho original. Según ellas, Moisés de León no copiaba de ninguna parte, sino que él era el verdadero autor del Zohar, y cuando la mujer le preguntaba por qué no reconocía públicamente su autoría respondía:

Si le dijera a la gente que yo soy el autor, no le prestarían atención ni se gastarían un céntimo en el libro, pues dirían que no es más que el producto de mi imaginación. Pero cuando oyen decir que estoy copiando el libro del Zohar escrito por Simeón bar Yojay bajo la inspiración del espíritu santo pagan, como tú sabes, un alto precio por él.

Este relato no es absolutamente fidedigno. Parece que la conversación de Isaac de Acre con la viuda de Moisés de León pertenece más al terreno de la leyenda que a la realidad; además, la información que tenemos de estos hechos no es de primera mano, sino recogida en obras posteriores, y atribuida a él. No obstante, él mismo cita en sus obras con frecuencia el Zohar, al que vincula directamente con la escuela cabalística de Castilla.

Para terminar con la cuestión de la autoría, diremos que Scholem ya vislumbró la posibilidad de que el Zohar fuera una obra de tipo colectivo, como subyace en la denominación de “literatura zohárica” que él mismo emplea para referirse a los distintos estratos literarios incluidos dentro del Zohar⁴⁰. En las últimas décadas, siguiendo a Yehudá Liebes⁴¹, se ha ido imponiendo, definitivamente, la idea de que el Zohar fue una obra colectiva, llevada a cabo por varios cabalistas pertenecientes a un círculo esotérico de Castilla.

³⁹ Se ha conservado en parte, publicado en el *Sefer Yujasim* de Abraham Zacuto; Tishby recoge el fragmento en *The Wisdom of the Zohar*, vol. I, págs. 13-15

⁴⁰ Scholem *Las grandes tendencias...* pág. 182

⁴¹ Y. Liebes, *Studies in the Zohar*. Albany 1993, págs. 85-138

Aunque los documentos históricos que han llegado hasta nosotros proporcionan una información biográfica relativamente escasa sobre los cabalistas españoles que participaron en este círculo, podemos afirmar que se trataba de líderes rabínicos o que se habían formado en academias talmúdicas y tenían, por tanto, una buena preparación en el saber judío clásico. Además de Moisés de León, se contaban al parecer entre los miembros de este círculo Todros ben Yosef Abulafia (que pudo servir de modelo para el retrato zohárico de Simeón ben Yojay), Yosef Chiquitilla o Yosef de Hamadan, entre otros.

La idea de la existencia de un círculo fue defendida también, con anterioridad, por estudiosos como Yitzhak Baer⁴², quien comentaba, hace más de cuarenta años, que se puede discernir claramente una localización en la vida real a través de la “niebla mística que envuelve” al Zóhar. Baer concluía que los relatos zoháricos “no son ficciones de la imaginación, inventadas para proporcionar un marco a las discusiones y enseñanzas de los antiguos sabios”, sino que son un reflejo de “la escena de su tiempo”⁴³

El libro o los libros: La estructura de la obra -más de dos mil páginas muy densas- es muy compleja, ya que es resultado de la fusión de más de veinte secciones de tema y carácter muy distinto, que se fueron acumulando al núcleo central. No es, por tanto, el Zóhar un libro unitario, sino que está compuesto de diversos tratados u opúsculos prácticamente independientes⁴⁴.

Generalmente las ediciones del Zóhar comprenden cinco volúmenes; los tres primeros siguen el orden del Pentateuco: Génesis y Éxodo constituyen los dos primeros; el tercero está compuesto por Levítico, Números y Deuteronomio; el cuarto libro es el conocido como *Ticuné Zóhar (Adiciones al Zóhar)*, que consiste en un comentario de la primera parte del Pentateuco, y es obra de un autor posterior imitador de Moisés de León; el quinto, es el *Zóhar Hadas (el nuevo Zóhar)*, que trata de ciertas partes del *Cantar de los Cantares* y del *Libro de Rut*.

La doctrina del Zóhar: Los dos polos de la doctrina cabalística en torno a los que gira el sistema del pensamiento del Zóhar son: **el nuevo Dios de la Cábala** (que según los cabalistas sigue siendo el antiguo Dios de la creación y la revelación) y **la**

⁴² Y. Baer, *Historia de los judíos...*p. 303

⁴³ La misma opinión encontramos en Scholem, (*Las Grandes Tendencias...* 5^a conf.) cuando afirma que “el entorno medieval puede reconocerse en muchos detalles del Zóhar”

⁴⁴ Scholem, *Las grandes tendencias...* págs. 182-185, señala más de 20 tratados diferentes.

relación del hombre con Dios. Pero el Zóhar desarrolla, además, los principales temas tratados por la Cábala desde sus inicios: la descripción del mundo de las *Sefirot*, su posición y sus nombres; la influencia del hombre en el mundo de la divinidad; el significado de la caída de Adán y la consiguiente restauración de la armonía divina; el simbolismo de la Torá y el alfabeto hebreo... y un sinfín de cuestiones que exceden nuestra presentación⁴⁵. Presentamos, a continuación, algunos de los más significativos.

1. El Dios de la cábala: el Dios oculto, el Ser más recóndito de la Divinidad, no posee cualidades ni atributos; el *Zóhar* y los cabalistas lo llaman *En Sof* el "Infinito". Sin embargo, en la medida en que este Ser oculto actúa en el universo, también posee atributos que, a su vez, representan ciertos aspectos de la naturaleza divina: son estadios del Ser divino y la manifestación divina de Su vida oculta; el místico cree en la existencia de una esfera de realidad divina; el Zóhar distingue entre dos mundos que representan a Dios: por una parte, un mundo primero, que es el más profundamente oculto de todos, imperceptible e ininteligible para todos salvo para Dios: es el mundo de *En Sof*; por otra parte, otro mundo, ligado al primero, que posibilita el conocimiento de Dios: es el mundo de los *atributos (Sefirot)*; estos dos mundos, sin embargo, no están separados, sino en profunda unión, como el carbón y la llama: aunque el carbón (mundo de *En Sof*) existe también sin la llama, su poder latente sólo se manifiesta en la luz de ésta (mundo de las *Sefirot*); así pues, los atributos místicos de Dios son como mundos de luz en los que se manifiesta la naturaleza oscura de *En Sof*. El autor del Zóhar lo expresa en estos términos:

El es el más antiguo de los antiguos. El misterio de los misterios; el más desconocido de los desconocidos....Por el conocimiento de sus obras, alcanzamos una débil comprensión de su ser. Dios es el ser infinito, y no se debe mirar ni como el conjunto de todos los otros seres ni como la suma total de sus atributos. No obstante, sin los atributos y los beneficios que recibimos de ellos, no seríamos capaces de comprenderlo o de conocerlo. Antes de que Dios creara una forma en el Universo, antes de que produjera una imagen, estaba solo, sin figura ni semejanza con nada. ¿Quién podría comprenderle tal como era antes de la creación si no tenía ninguna forma?... Pero cuando creó la imagen del hombre ideal (denominación de las *Sefirot* en su conjunto) se sirvió de ella como de una Carroza para descender. Quiso ser nombrado bajo esta figura, y a ella corresponde el santo tetragrama. Quiso ser nombrado según sus atributos, según cada uno de ellos en particular, a saber: Dios de Gracia, Dios de Justicia, Todopoderoso, Sebaot y Ser. De ese modo, quiso dar a conocer sus cualidades

⁴⁵ A modo de ejemplo se puede ver el índice temático presentado por I. Tishby, en la obra ya mencionada *The Wisdom...* vol. I, págs. V-XX. Últimamente proliferan antologías del Zóhar en español, de fácil acceso al lector interesado, como por ejemplo: *El Zóhar. El libro del esplendor*. Ed. Obelisco 1998, o *El Zóhar. Revelaciones del "Libro del Esplendor"*. Seleccionadas por Ariel Benson. Barcelona, 2000; igualmente interesante para acercarse al mundo del Zóhar y de la cábala en general, D. Rosenberg, *El núcleo literario de la Cábala. Los sueños sobre ser devorado vivo*. Ed. Obelisco 2002.

y mostrar cómo su gracia y su misericordia se extienden a la vez sobre el universo y sobre los actos; pues, si no hubiera derramado sus luces sobre todas sus criaturas, ¿cómo podríamos conocerle? Así pues, cada imagen bajo la cual nos lo imaginamos designa solamente su imperio sobre tal o cual orden de las criaturas. Cuando se le despoja de todo esto, no hay en Él ningún atributo, ninguna semejanza, ninguna forma⁴⁶.

Hay diez atributos fundamentales de Dios –*Sefirot*- que constituyen, a la vez, diez estadios por los cuales va y viene la vida divina; no se trata de las “etapas intermedias” de los neoplatónicos, que supondrían que estas emanaciones son entidades existentes fuera de Dios, sino que forman la propia esencia tanto de la divinidad como de los mundos y realidades que posteriormente surgirán de ellas; el Zóhar no considera a las *sefirot* como una escalera entre Dios y el mundo, sino como las sucesivas fases de la manifestación de Dios. *En Sof*, el Dios oculto, que habita en las profundidades de su propio ser, quiere revelarse a Sí mismo y liberar sus poderes ocultos. Esto se lleva a cabo mediante la emanación de rayos de luz que salen de su ocultación y se presentan en el orden de las *Sefirot*, el mundo de la emanación.

La emanación de las *Sefirot* tiene lugar *en* Dios, y en este proceso, el hombre puede percibir a Dios. En su emanación, algo perteneciente a la Divinidad cobra vida y atraviesa el caparazón cerrado de su Ser oculto. Este algo es el poder creador de Dios, que se hace patente en el mundo finito de la creación, pero también en el mundo de la Divinidad.

En Sof se manifiesta a los cabalistas bajo diez aspectos diferentes, que a su vez comprenden una variedad infinita de matices y grados; cada grado tiene su propio nombre simbólico, que corresponde estrictamente a sus manifestaciones particulares; la suma total constituye una estructura simbólica muy compleja en la que casi cada palabra de la Biblia corresponde a una de las *Sefirot*. Esta correspondencia permite a los cabalistas afirmar que cada versículo no sólo describe un hecho natural o histórico, sino que además es un símbolo de una etapa del proceso divino.

En el siguiente pasaje del Zóhar se compara a las *Sefirot* con un mar inmenso:

...Primero hay un manantial subterráneo, la *corona*, donde brilla una luz sin fin, a la que llamamos el *Infinito* o *En Sof*. Del manantial brota una corriente que extiende sus aguas sobre la tierra: es la *Sabiduría de Dios*; la corriente lleva sus aguas a un gran estanque, que forma el mar: es la *Inteligencia de Dios*, y de este mar salen las aguas en siete canales: es la propia sustancia divina la que se derrama por estos canales o atributos, llamados: *Gracia, Justicia, Belleza, Triunfo, Gloria, Realeza y Fundación*.

⁴⁶ En *Raya Mehemna* 42b.

Así, podemos designar a Dios como: el grande, el misericordioso, el fuerte, el magníficiente, el Dios de victoria y Aquel que es la base de todas las cosas⁴⁷...

Ya entre los primeros cabalistas se acuñaron una serie de términos más o menos fijos para denominar a las 10 *Sefirot*. El Zóhar emplea también esta terminología aunque con frecuencia utiliza otros nombres simbólicos relacionados con cada sefirá y sus diversos aspectos. Los más recurrentes son⁴⁸:

1. *Keter Elyón*: la suprema corona de Dios
2. *Hojmá*: La sabiduría o idea primordial de Dios
3. *Biná*: La inteligencia de Dios
4. *Hesed*: el amor o la misericordia de Dios
5. *Geburá* o *Din*: el poder de Dios, manifestado principalmente como el poder de juzgar y castigar severamente
6. *Rajamim*: la compasión de Dios, en la que recae la tarea de mediar entre las 2 *sefirot* precedentes; el término *Tiferet* (belleza) es empleado en raras ocasiones
7. *Netsaj*: la infinita paciencia de Dios
8. *Hod*: la majestad de Dios
9. *Yesod*: la base o el fundamento de todas las fuerzas activas en Dios
10. *Maljut*: El reino de Dios, descrito por lo general como la *Keneset Israel*, el arquetipo místico de la comunidad de Israel, o como la *Shejiná*, manifestación de Dios en el mundo sensible.

La representación habitual es en forma de tres columnas o pilares: el pilar central, llamado pilar del equilibrio, de la Gracia o de la Voluntad, es aquel en la que confluyen las fuerzas de las *Sefirot* de los otros dos pilares, y las armoniza; el pilar derecho, también llamado Pilar de la Misericordia, es expansivo y el izquierdo, o Pilar de la severidad, es restrictivo.

La primera Sefirá se denomina *Keter Elyón* (o simplemente *Keter*) “la suprema corona” de Dios. Desde el s. XIII es identificada con la “Voluntad divina”.

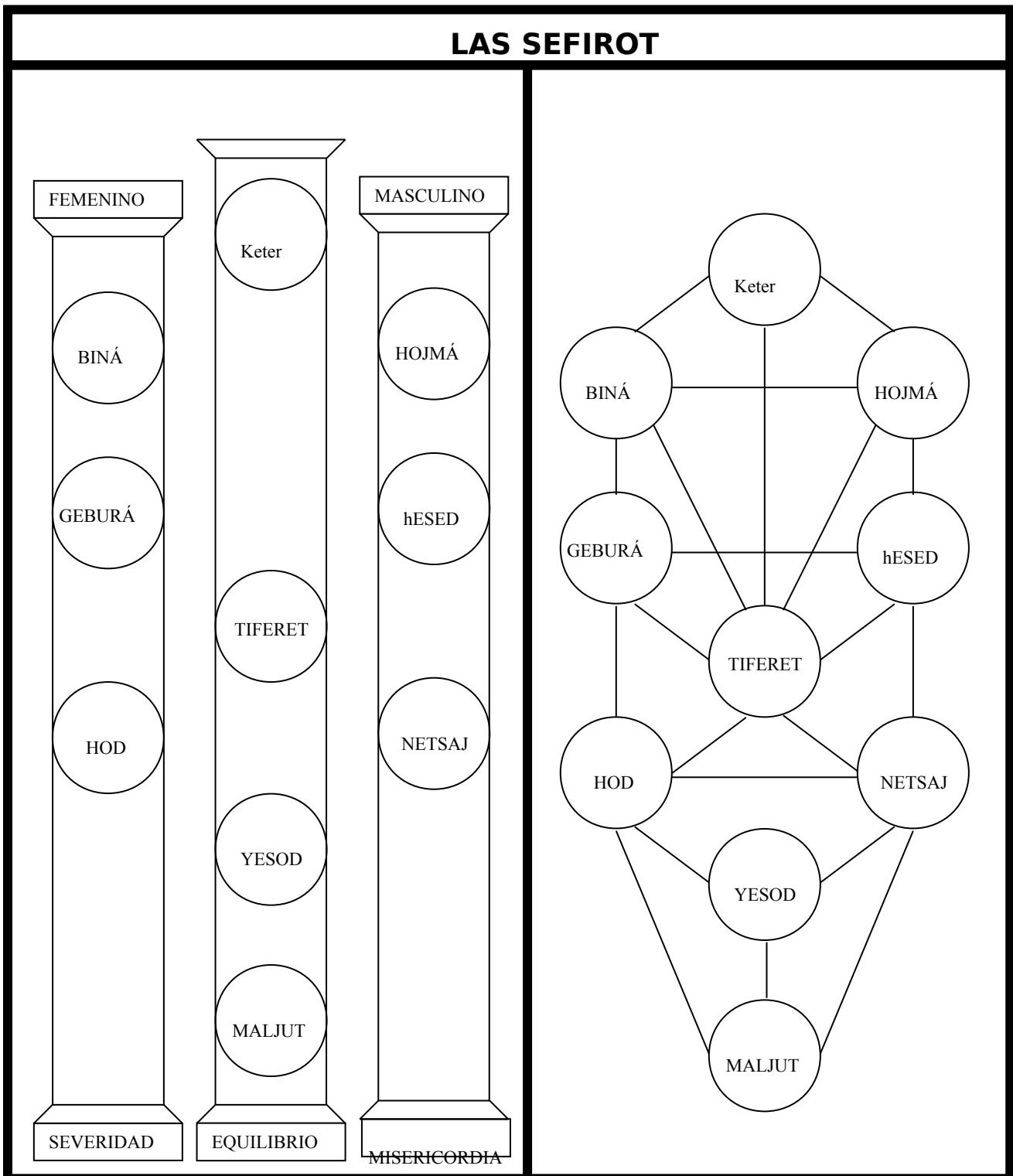
La segunda es *Hojmá*, “sabiduría”; es la “Sabiduría o idea primordial de Dios”. Es el comienzo de la existencia real. En *Hojmá* reposan las ideas de todo lo que será: es la potencialidad en el mundo de la forma. En el hombre, es el intelecto interior y activo, origen de la inspiración y el genio.

⁴⁷ Continuación del texto anterior en *Raya Mehemna* 42b

⁴⁸ Ofrecemos la denominación hebrea, que es la más extendida, y la traducción aproximada.

La tercera es *Binah*: la “Inteligencia de Dios”. En *Binah* se hace patente el orden todavía oculto en *Hojmá*; la diferenciación de las esencias contenidas en *Hojmá* tiene lugar aquí, y de ésta emanan las 7 *Sefirot* inferiores; en el hombre, es el intelecto pasivo, pensamiento reflexivo o entendimiento; en ella tiene su fuente la capacidad razonadora del hombre y el conocimiento que da la experiencia.

Estas tres *Sefirot* articulan la esfera del Intelecto o mundo inteligible.



El mundo psíquico está representado por las tres *Sefirot* siguientes:

La cuarta, *Hesed*, es el “Amor o la misericordia de Dios”. Revela la bondad absoluta de Dios. En el hombre, es la emoción interna que le impulsa a trabajar por el bien común: la magnanimitud, los buenos sentimientos tienen aquí su fuente.

La quinta se llama *Geburá* o *Din*, es el poder de Dios, manifestado principalmente como el poder de juzgar y castigar severamente; en el hombre, es el complemento y contrapunto a *Hesed*. Un exceso, tanto en una como en otra, provocaría serios desequilibrios, de manera que el generoso se podría convertir en manirroto y derrochador y el juicioso y serio, en tirano y cruel.

La sexta es *Tiferet* o *Rajamim*: la belleza o la compasión de Dios. Es la síntesis de las dos *Sefirot* anteriores y rige con ellas el orden ético. En el hombre, es la sede de la conciencia, de su naturaleza esencial.

De estas tres *Sefirot* surgen, como tres brotes, las tres siguientes, que pertenecen al nivel de acción en el mundo físico y que corresponden en el hombre a sus procesos vitales, psíquicos y biológicos, ya sean éstos *instintivos e impulsivos* (pilar de la derecha) o *cognitivos y controlados* (pilar de la izquierda). Sus nombres son: *Netsaj*, eternidad de Dios; *Hod*, majestad de Dios y *Yesod*, la base o el fundamento de todas las fuerzas activas en Dios; contiene todo lo que ha habido antes, y es generativa, pues a partir de esta *sefirá* se generan nuevos árboles; también es reflexiva pues es la *sefirá* en la que, según los cabalistas, “el Árbol se ve a sí mismo”, es como el espejo dentro del espejo. En el hombre, *Yesod* representa la imagen más superficial que el hombre tiene de sí mismo y la que transmite a los demás.

La décima Sefirá es *Maljut*, el reino de Dios, descrito por lo general como la *Keneset Israel*, el arquetipo místico de la comunidad de Israel, o como la *Shejiná*, o manifestación de Dios en el mundo sensible.

2. La Creación en el Zóhar: El autor del Zóhar parte del concepto del “punto primordial” como fuente de la que van brotando las *Sefirot* o cualidades divinas y a partir de las cuales se va desarrollando la creación. La creación, que comienza con la letra *Bet*, tiene como ésta, un valor doble, se muestra bajo dos aspectos del mismo acto, o dicho de otra manera, en el momento de la creación aparece un mundo superior, el de las *Sefirot*, que representa la unidad dinámica de Dios, y otro mundo inferior o de la separación, donde la diferenciación de las cosas empieza a desarrollarse y donde se expresa la creación visible. La verdadera esencia de Dios se encuentra tanto en el

mundo superior como en el inferior, pues todo está ligado a todo, todos los elementos de la creación son eslabones de la misma cadena.

En su origen, cada cosa estaba en relación mística con todas las demás, como un gran todo; se podía aprehender esa realidad sin necesidad de utilizar símbolos; toda creación era de naturaleza espiritual. Fue la “Caída”, o la aparición del mal lo que hizo que estas formas espirituales adoptaran formas materiales, ya que Dios se volvió trascendente y hubo una pérdida de esa unión armónica original: entonces empezó la diferenciación de las cosas y su existencia aislada. Los siguientes pasajes del Zóhar expresan algunas de estas ideas:

En el principio, cuando la voluntad del Rey comenzó a actuar, grabó signos en el aura divina. Una chispa cegadora relampagueó en el seno del profundo misterio del Infinito- el *En sof*- como una niebla que se forma a partir de lo informe [...] En el centro más profundo de la chispa brotó una fuente [...] Era completamente imposible reconocerla hasta que brilló un punto superior hasta entonces oculto. Más allá de este punto nada se puede conocer ni entender, y por ello se denomina *resit*, es decir, “Principio”, la palabra creadora que es el punto de comienzo de todo. Con el Principio, el desconocido oculto creó el palacio, un palacio llamado Dios.⁴⁹

Cuando pensamos que Dios es infinito y que Él llena todo, podemos comprender que cualquier idea de creación hubiera sido imposible sin el *Zimzum* (contracción). Pues ¿cómo se puede meter agua en un vaso que está lleno hasta el borde? Como Dios era todo, Él no podía ni agrandarse ni disminuir. Pero como la luz de Dios es de una tal pureza y un tal esplendor que eclipsa todo, entonces, a fin de hacer posible la existencia de los dos mundos, el celestial y el material, el Señor sacó su poderosa luz de una parte de Sí mismo... Así nos explicamos la formación de cuatro mundos: Emanación (*Azilut*), Creación (*Beriá*) Formación (*Yezirá*) y Acción (*Asiyá*)⁵⁰

...Habían existido mundos antiguos que habían sido destruidos -mundos sin forma, como chispas de fuego- Pero no podían existir porque el *Anciano de días* todavía no había tomado forma...y porque el hombre todavía no había sido creado, y el hombre comprende todas las cosas; por eso, los mundos que le precedieron no pudieron vivir ni sostenerse, y cayeron en destrucción hasta que la forma del hombre fue establecida. Después de la creación del hombre renacieron todos ellos, pero bajo otros nombres.... Entonces, habiendo creado varios mundos, *En Sof* hizo sitio en su Pensamiento a la creación de aquel en que nosotros vivimos. Y cuando esta última creación estaba a punto de ser cumplida, todas las cosas de este mundo, todas las criaturas del universo y todo lo que había de tener vida y existir aquí abajo, pasaron delante de Dios en sus formas actuales: Pues lo que fue antes, también será en el futuro, y lo que será ha sido⁵¹.

3. El hombre. El Zóhar presenta una concepción antropocéntrica y presenta al hombre como el principio y la finalidad de la creación, el pilar que sostiene el mundo. Desde su origen el hombre está destinado a ocupar un lugar privilegiado en la creación: fue creado a imagen de Dios, y eso significa para los cabalistas dos cosas: la primera,

⁴⁹ Zóhar I, 15a

⁵⁰ En *El Zóhar. Revelaciones del “Libro del Esplendor”*. Seleccionadas por Ariel Bension Barcelona, 2000, pág. 33

⁵¹ *Ibid.* pág. 35

que el poder de las *Sefirot*, el paradigma de la vida divina, existe y opera también en el hombre y la segunda, que el mundo de las *Sefirot* puede hacerse visible en la imagen del hombre, el ser más perfecto de la creación.

Los miembros del cuerpo humano son imágenes de una forma espiritual de existencia que se manifiesta en la figura simbólica de Adam Cadmón, el hombre primordial, forma humana superior que perdió el hombre por el pecado, pero que puede recuperar si lleva una vida piadosa, cumpliendo los preceptos, practicando la caridad y alejado del pecado. Entre los numerosos textos del Zóhar dedicados al hombre y su alma, hemos seleccionado los siguientes:

1. El hombre terrenal y el hombre celestial:

“¡No creáis que el hombre no es más que carne! Lo que realmente hace al hombre es su alma. Y lo mismo que Dios forma el punto oculto de todas las huestes celestiales y todas las regiones superiores forman la cubierta, así también está el hombre representado por su más interna alma, de la cual todas las partes del cuerpo forman su envoltura. La carne, la piel, los huesos y el resto no son sino un vestido, un velo. No son el hombre. Y cuando el hombre deja este mundo, él se desprende de todos los velos que lo cubren. A pesar de todo esto, nosotros no debemos despreciar nuestro cuerpo, pues las diversas partes del cuerpo se conforman a los secretos de la divina sabiduría: la piel representa el firmamento, que se extiende sobre todo y cubre todo como un vestido; la piel recuerda el lado malo del universo, esto es: el elemento, que es tan sólo externo y sensible. Los huesos y las venas son como la carroza celeste: las fuerzas que existen internamente, y que nosotros consideramos como los sirvientes de Dios. No obstante, todo esto es todavía un vestido, pues es tan sólo en su ser interno donde nosotros hallaremos el misterio del hombre celestial. Exactamente lo mismo que el hombre terrestre, así es, por dentro, el hombre celestial. Pues todo lo que tiene lugar aquí abajo es tan sólo la imagen de todo lo que tiene lugar arriba. Es en este sentido en el que comprendemos que Dios creó al hombre a su propia imagen. Y así como en el firmamento vemos diferentes figuras formadas por las estrellas y los planetas, que nos informan de cosas ocultas y de profundos misterios, así también sobre la piel que envuelve nuestros cuerpos hay líneas y formas que pueden mirarse como las estrellas y planetas del cuerpo. Y todas ellas tienen un significado oculto”⁵².

“Puesto que la forma del hombre comprende todo lo que está arriba, en el cielo, y abajo, sobre la tierra, Dios la ha escogido como su propia forma. Nada podía existir antes de la formación de la forma humana, que encierra todas las cosas. Y todo lo que existe es por la gracia de la existencia de la forma humana. Pero nosotros debemos distinguir el hombre superior del hombre inferior, puesto que el uno no puede existir sin el otro. De la forma del hombre depende la perfección de la fe. Lo que nosotros llamamos hombre celestial, o la primera manifestación divina, es la forma absoluta de todo lo que existe, el manantial de todas las formas e ideas: *supremo pensamiento*. El hombre es el punto central alrededor del cual gira toda la creación. Su figura es la más noble de todas las que se han enjaezado en la carroza de Dios”.

2. El hombre: microcosmos

“La esencia de la suprema sabiduría está compuesta de tierra y de cielo, de lo divino y de lo humano, de lo material y de lo inmaterial, lo mismo que el hombre está compuesto de cuerpo y alma. El hombre es la síntesis de todos los santos nombres. En el hombre están

⁵² Zohar II (Shemot) 76a

encerrados todos los mundos, tanto el superior como el inferior. El hombre incluye todos los misterios, aun aquellos que existieron antes de la creación del mundo”⁵³.

“Cuando Dios creó al hombre, le imprimió la imagen del reino santo en su totalidad, lo que significa la imagen de todas las cosas. Esta imagen es la síntesis de todas las cosas, tanto las superiores como las inferiores. Es también la síntesis de todas las *Sefirot*, y todos sus nombres, sus denominaciones, sus formas y sus variantes. Dios creó al hombre a su propia imagen a fin de que pudiera dedicarse al estudio de la Torá”

3. Recuperación de su forma superior

A causa de su amor por la Humanidad, Dios provee a cada hombre una oportunidad para alguna acción buena por la cual pueda salvarse del castigo en el mundo futuro. El don especial que Dios ofrece al hombre para esto es enviar un hombre pobre hacia él, a fin de que pueda mostrarse caritativo. Practicando el acto de caridad, el hombre atrae hacia sí un rayo de luz de la divina gracia, la cual viene del lado derecho⁵⁴.

«Nuestra alma siente anhelo de Dios durante la noche, y nuestro espíritu busca a Dios desde el romper del día. Cuando el hombre duerme, su alma lo deja y sube al mundo superior. Pero no todas las almas son capaces de llegar a la presencia del Rey celestial. Cuando el alma deja el cuerpo, ella deja en su lugar su sombra, a fin de conservar la vida en el cuerpo mientras asciende de región en región, de paso en paso. Durante el ascenso, ella se pone en contacto con espíritus impuros que la esperan a la entrada de las regiones superiores. Si el alma es en sí misma pura, se eleva por encima del poder de estos espíritus, y continúa su vuelo hacia arriba. Pero si su tendencia es ser impura, ella es incapaz de continuar, permaneciendo toda la noche en compañía de los poderes del mal⁵⁵.

4. Sobre la inmortalidad del alma: la trasmigración.

La teoría de la transmigración de las almas, la metempsicosis de los pensadores griegos, se fue afianzando cada vez más en los círculos cabalísticos como medio expiatorio; algunos textos del Zohar son muy elocuentes:

“R. Simeón Bar Yojay abrió los ojos y vio que las llamas todavía rodeaban su cama y que del otro lado sus discípulos permanecían allí, revelando sus caras un éxtasis de esperanza y fe en todo lo que él les estaba revelando. Y continuó explicándoles, diciéndoles: ‘¡Sabed que vuestras almas son inmortales! El alma se marcha tan sólo cuando el Ángel de la Muerte ha tomado posesión del cuerpo. Y una vez más el alma toma la forma de que estaba investida antes de venir al mundo. Tampoco puede experimentar el alma gozo alguno real hasta que se sienta otra vez en su propia forma celestial. Pues solamente entonces puede continuar aprendiendo el significado de los misterios profundos. Y el alma que no halla inmediatamente su envoltorio celestial sabe que no entra inmediatamente en el cielo, sino solamente después de haber sido castigada. Tan pronto como ha habido un deseo de arrepentimiento, aun cuando no haya sido llevado a cabo, se le da, sin embargo, al alma otra oportunidad, y se le permite después de algún tiempo regresar a su Paraíso’.

‘Si el alma que ha sido colocada aquí abajo deja de tomar raíces es sacada una y otra vez y trasplantada de nuevo hasta que toma raíces. Pues el alma que no ha cumplido su misión sobre la tierra es retirada y trasplantada otra vez sobre la tierra. ¡Feliz es el alma que está

⁵³ Zohar II,76a

⁵⁴ Zohar I, 104a

⁵⁵ Ver por ejemplo Zohar I,10b y I, 130a

obligada a volver a la tierra para reparar los errores cometidos por el hombre cuyo cuerpo ella anima! Pues la trasmigración es impuesta como un castigo al alma, un castigo que varía según la naturaleza de los pecados que el alma ha cometido. Y todas las almas que han pecado deben volver a la tierra hasta que, por su perfección, sean capaces de alcanzar el sexto grado de la región de donde emanaron. Solamente las almas que han emanado del lado de la Shejiná –que constituye el séptimo grado celestial- nunca están sujetas a trasmigración⁵⁶.

5. El significado místico de la Torá

La Torá, la Ley de Moisés, el libro en el cual Dios se revela a su pueblo, es un elemento siempre presente en cualquier obra relacionada con la mística judía⁵⁷. Muchos de los relatos recogidos en la literatura rabínica nos hablan de una Torá, en términos muy diferentes a los que solemos utilizar: se trata de una Torá celestial, preexistente a la creación, que “fue creada 2000 años antes del principio del mundo”⁵⁸ y que contenía en sí las leyes que rigen el mundo y el orden de la existencia, tal como fue concebido por el Creador; estaba escrita “con fuego negro sobre fuego blanco” en el brazo derecho de Dios. También transmiten la tradición de que Moisés ascendió al cielo donde pasó cuarenta días y cuarenta noches escuchando de boca de Dios las leyes que quedarían luego escritas. Antes de descender a la tierra, unos ángeles le entregaron las claves para interpretar las distintas secciones de la Torá.

En definitiva, la Torá tal como nos ha llegado es, según estas tradiciones, un texto codificado, que sólo unos pocos elegidos pueden llegar a comprender en sus sentidos más profundos. No se trata, por tanto, de un mero libro (aunque sea de inspiración divina) compuesto por capítulos, frases y palabras, sino de la encarnación viva de la sabiduría divina que lanza al exterior rayos de luz, e ilumina al hombre-estudioso, permitiéndole descubrir no solamente la historia y las leyes del pueblo elegido, sino las mismas leyes cósmicas que rigen el universo tal y como la sabiduría de Dios lo concibió.

En el *Midrás Tehillim* se recoge la siguiente afirmación:

“Nadie conoce el verdadero orden de la Torá, pues los capítulos de la Torá no nos vienen dados en su secuencia auténtica. En caso contrario, cualquiera que leyese en ella podría crear un mundo, dar vida a los muertos y realizar milagros. Por ello ha permanecido oculto el orden de la Torá y solo a Dios le es conocido”⁵⁹

⁵⁶ En *El Zóhar. Revelaciones del “Libro del Esplendor”* págs.75-76

⁵⁷ Una buena presentación, y asequible, sobre el tema se puede ver en G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*. Siglo XXI ed. Mexico 2005 (13^a ed.), págs. 34-94.

⁵⁸ Midrás Génesis Rabbá 8&2

⁵⁹ Comentario al Salmo 3

En el Zóhar se insiste en que la Torá presenta una vestimenta exterior que cubre su esencia, a la que sólo unos pocos tienen acceso⁶⁰:

“Si al descender a este mundo (la Torá) no se hubiera puesto la vestimenta de este, el mundo no habría aguantado. Así, el relato de la Torá es su vestimenta: quien piense que la vestimenta es la verdadera Torá y no otra cosa, ¡que su espíritu pierda ánimo! No le corresponderá parte en el mundo venidero [...] Existe una vestimenta visible para todos [...] No obstante, la esencia de la vestimenta es el cuerpo; la esencia del cuerpo es el alma [...] Así sucede con la Torá. Tiene un cuerpo: los mandamientos de la Torá, denominado “la encarnación de la Torá”. Este cuerpo está cubierto por la vestimenta: los relatos de este mundo. Los necios del mundo miran únicamente la vestimenta, el relato de la Torá; no saben nada más. Quienes saben más no miran la vestimenta, sino el cuerpo que hay bajo la vestimenta. Los prudentes, siervos del Rey que está en lo alto, los que estuvieron en el monte Sinaí, miran únicamente el alma, la raíz de todo, la verdadera Torá. En el tiempo que ha de venir, están destinados a mirar el alma del alma de la Torá [...] Mirad, pues, únicamente, lo que hay bajo la vestimenta. Todas estas palabras y todos estos relatos son vestimenta”.

La afirmación de que la revelación de Dios se hace por medio de la Torá significa que Dios ha expresado, a través de la Torá, su ser trascendente; en la zarza, Dios se manifestó a Moisés y le descubrió su Nombre; así pues, la Torá contiene parte de la divinidad de Dios expresada bajo todos sus nombres: Misericordioso, Grande, Terrible...; el místico trata de encontrar las claves para descubrir esos nombres y poder hacer un uso taumatúrgico de ellos. La Torá es, por tanto, para el místico judío, el nombre místico de Dios. Nahmánides, en su *Comentario a la Torá*⁶¹ afirma:

“Poseemos una tradición auténtica según la cual toda la Torá está compuesta por nombres de Dios, y esto ocurre de tal manera que las palabras que leemos pueden distribuirse también de forma totalmente diferente, dando lugar a nombres esotéricos”

Yosef ibn Chiquitilla, siguiendo en esa línea, afirma que toda la Torá no es sino la explicación del gran nombre de Dios; así escribe en *Saaré Orá*⁶²:

“Sabed que el conjunto de la Torá es algo así como una explicación y un comentario del tetragrama YHVH”

Podemos decir, en resumen, que todos los místicos judíos de todos los tiempos han estado de acuerdo en dar una interpretación mística a la Torá; la Torá es para ellos un “organismo vivo” animado por una vida misteriosa que actúa y circula bajo la corteza de su sentido literal: cada una de las innumerables capas de esta región oculta corresponde a un significado nuevo y profundo de la Torá.

La Torá tiene un significado abierto, para todos los hombres, pero tiene, además, un significado oculto que sólo algunos podrán descubrir⁶³.

⁶⁰ En D. C. Matt, *La cábala esencial*. Barcelona 1997, pág. 141

⁶¹ Citado en Scholem, *La cábala y su simbolismo*, pág. 41

⁶² En A. Weinstein, *Sa'are Orah...* págs. 5-6

⁶³ Scholem, *La cábala y su simbolismo...* págs. 43ss.

El *Zóhar*, con un lenguaje poético propio de la poesía amorosa medieval, nos presenta la siguiente alegoría que describe los diferentes planos de sentido de la Torá:

...En efecto, la Torá deja salir una palabra de su cofre, y ésta aparece por un momento y se oculta enseguida. Y siempre que sale de su cofre y se vuelve a esconder con rapidez, lo hace tan sólo para aquellos que la conocen y están habituados a ella. Porque la Torá es como una amada hermosa y bien proporcionada que se oculta en un recóndito aposento de su palacio. Tiene un único amante -cuya existencia todo el mundo ignora- que permanece escondido. Por amor a ella merodea el amante continuamente ante la puerta de su morada y deja vagar sus ojos buscándola en todas direcciones. Ella sabe que el amado está constantemente alrededor de la puerta de su morada. ¿Qué hace? Entreabre ligeramente la puerta en el escondido aposento donde se encuentra, desvela por un instante su rostro al amado e inmediatamente lo oculta otra vez. Todos los que pudieran estar junto al amado nada verían ni percibirían. Únicamente él lo ve, y su interior, su corazón y su alma van en pos de ella, pues sabe que por su amor la amada se ha manifestado un instante y ha ardido en su amor. Lo mismo ocurre con las palabras de la Torá. Sólo se revela a quien la ama. La Torá sabe que un místico deambula cada día alrededor de la puerta de su morada. ¿Qué hace? Le muestra su faz desde su oculto palacio y le hace señas, y regresa inmediatamente a su lugar y se esconde. Todos los que allí se encuentran no ven ni saben nada; sólo el místico, con toda su intimidad, su corazón y su alma se dirige en pos de ella. y por esto es la Torá manifiesta y hermética y se enciende en amor por su bienamado y despierta el amor en él. Ven y mira: así es el camino de la Torá. Al principio, cuando desea por primera vez revelarse al hombre, le hace brevemente una señal. Si él comprende, tanto mejor; si no la comprende, manda a alguien en su busca y lo tacha de insensato. La Torá dice a aquel a quien ha hecho su mensajero: "Di a aquel necio que debe venir aquí para que yo le hable". De ahí estas palabras: *El insensato retorno aquí, dice ella a los que tienen el entendimiento oscurecido* (Proverbios 9:4). Cuando por fin viene a ella, comienza a decirle detrás de una cortina palabras que hablan a su entendimiento, hasta que llega muy lentamente a vislumbrar y penetrar el sentido, y esto se llama *derasá* (interpretación homilética). Entonces conversa con él a través de un delgado velo de palabras alegóricas y a esto se le conoce bajo el nombre de *aggadá* (narración). Sólo en este momento, cuando se ha familiarizado con ella, se manifiesta a él cara a cara y le habla de todos sus secretos ocultos y de todos los caminos escondidos que se encuentran en su corazón desde los más lejanos días. Entonces se considera a un hombre perfecto, se le llama "Maestro", lo que quiere decir en sentido propio "esposo de la Torá", como el señor de la casa al que ella revela todos sus secretos y nada le oculta ni le calla. Le dice: Comprueba ahora cómo en la señal que te mandé al principio en una palabra se encuentran encerrados tantos misterios, y cuál es la verdadera realidad, y entonces se convence de que, efectivamente, nada se puede quitar ni añadir a esas palabras, y sólo entonces se esclarece para él, tal como es, el verdadero sentido de las palabras de la Torá, a cuyo texto no se puede añadir ni quitar una sola letra. y por ello deben los hombres poner gran esfuerzo en ocuparse de la Torá, a fin de convertirse en sus amados de la forma que ha sido descrito⁶⁴.

En resumen, y antes de poner fin a esta exposición, consciente de que muchos temas importantes han quedado en el tintero, quisiera destacar las siguientes conclusiones:

1. La cábala, que se originó en el sur de Francia, se elaboró conceptualmente en Gerona, y explotó en una profusión de escuelas y de individuos de marcado carácter personal en Castilla.

⁶⁴ Zóhar II, fol. 99a-b. Citado en Scholem, *La Cábala y su simbolismo...* págs. 60-61

2. En Castilla se dieron las tendencias más variadas y novedosas de la Cábala hasta el siglo XVI.

3. Frente a una organización más escolástica, por así decir, de los cabalistas anteriores, organizados generalmente en torno a un maestro, los místicos castellanos son más individualistas y autodidactas. Son grandes viajeros, en busca de un maestro, de una tradición esotérica, de unos escritos místicos...

4. Presentan una gran variedad de influencias: gnosticismo, neoplatonismo, pietismo renano, mística del lenguaje, cábala teosófica, cábala extática... junto con una gran creatividad propia.

5. Pocos de los cabalistas castellanos tuvieron puestos de relevancia en sus comunidades; muchos ni siquiera fueron rabinos. Frente a eso, los cabalistas catalanes, cuya figura más destacada fue Najmánides, solían ostentar cargos importantes dentro de su comunidad.

6. Y por si todo lo anterior no fuera suficiente, su variada creatividad se plasmó en una obra, el Zóhar, que fue considerada por judíos y cristianos de los siglos siguientes como la máxima exposición de las enseñanzas de la Cábala en España antes de la expulsión de 1492.

Publicado en *Raíces. Revista judía de cultura*, 67 (2006), págs. 75-82 y 68 (2006) págs. 65-74