

los gnósticos cristianos y de los hermetistas. Los textos, breves y frecuentemente oscuros, son designados como los «Libros de las *Hekhaloth*» («palacios celestes»). Describen las salas y los palacios que atraviesa el visionario en su recorrido antes de llegar a la séptima y última *bekhal*, en que se halla el trono de la gloria. El viaje extático, llamado al principio «ascensión hacia la *Merkabá*», fue designado hacia el año 500, por razones desconocidas, «descenso hasta la *Merkabá*». Paradójicamente, las descripciones de los «descensos» utilizan metáforas ascensionales.

Parece que, desde el principio, se trata de grupos secretos bien organizados que revelaban sus doctrinas esotéricas y sus métodos únicamente a los iniciados. Además de ciertas cualidades morales, los aspirantes debían poseer determinadas características referidas a la fisiognomía y la quiromancia<sup>29</sup>. El viaje extático se preparaba a lo largo de doce o cuarenta días de ejercicios ascéticos consistentes en ayunos, cánticos rituales, repetición de los nombres, posturas especiales (como la de mantener la cabeza entre las rodillas).

Sabemos que la ascensión del alma a través de los cielos, así como los peligros que implica, eran tema común al gnosticismo y al hermetismo de los siglos II y III. Como escribe Gershom Scholem, la mística de la *Merkabá* constituye una de las ramas judías de la gnosis<sup>30</sup>. Sin embargo, el lugar de los «arcontes», que entre los gnósticos defendían los siete cielos planetarios, es ocupado en el gnosticismo judío por los «porteritos» situados a derecha e izquierda de la entrada a la sala celeste. El alma necesita en los dos casos conocer una contraseña, un nombre secreto grabado en un sello mágico que tiene la virtud de alejar a los demonios y ángeles hostiles. A medida que prosigue el viaje, los peligros se hacen cada vez más formidables. La última prueba parece muy enigmática. En un fragmento conservado en el Talmud, Rabí Akiba, dirigiéndose a tres rabinos que tenían la intención de penetrar en el «Paraíso», les dice: «Cuando lleguéis a las placas de mármol brillante, no digáis: ¡Agua, agua! Pues está escrito: El que profiera mentiras no permanecerá en mi presencia». En efecto, el brillo cegador de las placas de mármol con que estaba pavimentado el palacio daba la impresión de las ondas del agua<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> G. Scholem, *Major Trends*, 48.

<sup>30</sup> Cf. *Les origines de la Kabbale*, 36. G. Scholem habla también del «gnosticismo rabínico», es decir, de la forma del gnosticismo judío que se esfuerza por mantenerse fiel a la tradición halákhica; cf. *Major Trends*, 65.

<sup>31</sup> G. Scholem, *Major Trends*, 52ss. Cf. *ibid.*, 49, referencias a imágenes análogas en la literatura helenística.

Durante este viaje recibe el alma revelaciones acerca de los secretos de la creación, las jerarquías de los ángeles y las prácticas de la teurgia. En el cielo más alto, en pie ante el trono, «contempla la figura mística de la divinidad, en el símbolo de la ‘figura que tiene la apariencia de un hombre’ que el profeta Ezequiel pudo contemplar sobre el trono de la *Merkabá*. Allí le fue revelada la ‘medida del cuerpo’, en hebreo *shi'ur qoma*, es decir, una representación antropomórfica de la divinidad, que se aparece como el hombre primigenio, pero a la vez como el amante del Cantar de los Cantares. Al mismo tiempo recibe el alma la revelación de los nombres místicos de sus miembros»<sup>32</sup>.

Nos hallamos ante la proyección del Dios invisible del judaísmo en una figura mística en la que se revela la «gran gloria» de la apocalíptica y de los apócrifos judíos. Pero esta representación imaginaria del creador (de su manto cósmico irradian los astros y los firmamentos, etc.) se desarrolla a partir de «una concepción absolutamente monoteísta; carece por de pronto del carácter herético y antinómico que adoptó cuando el Dios creador se contrapuso al Dios verdadero»<sup>33</sup>.

Junto a los escritos relativos a la *Merkabá* se difundió durante la Edad Media y llegó a hacerse célebre en todos los países de la Diáspora un texto de pocas páginas, *Sepher Yetzirá*, el *Libro de la Creación*. Ignoramos su origen y fecha de composición (verosímilmente el siglo V o VI). Contiene una lacónica exposición de la cosmología y la cosmogonía. El autor se esfuerza por «poner de acuerdo sus ideas, ciertamente influidas por las fuentes griegas, con las disciplinas talmúdicas relativas a la doctrina de la creación y de la *Merkabá*; precisamente a lo largo de este esfuerzo encontramos en él por vez primera unas reinterpretaciones de tendencia especulativa de ciertas concepciones referentes a la *Merkabá*»<sup>34</sup>.

La primera sección presenta las «treinta y dos vías maravillosas de la Sabiduría (la *Hokhma* o *Sophia*)» por las que Dios creó el mundo (cf. § 200), que son las 22 letras del alfabeto sagrado y los 10 nombres primordiales (las *sephiroth*). La primera *sephira* es el *pneuma* (*ruah*) del Dios vivo. De *ruah* surge el aire primordial, del que nacen el agua y el fuego, tercera y cuarta *sephiroth*. Del aire primordial creó Dios las 22 letras; del agua creó el caos cósmico, y del fuego, el trono de la gloria y las jerarquías

<sup>32</sup> G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, 29.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 34. Puede verse una traducción reciente en G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai*, 41-46.

de los ángeles. Las seis últimas *sephiroth* representan las seis direcciones del espacio<sup>35</sup>.

La especulación acerca de las *sephiroth*, imbuida de la mística de los números, tiene probablemente un origen neopitagórico, pero la idea de «las letras por las que fueron creados el cielo y la tierra» puede tener explicación dentro del judaísmo<sup>36</sup>. «De esta cosmogonía y cosmología fundada sobre la mística del lenguaje, que delata todavía con tanta claridad una relación con las ideas astrológicas, parten unos caminos directos que conducen netamente a la concepción mágica de la fuerza creadora y milagrosa de las letras y las palabras»<sup>37</sup>. El *Sepher Yetsirá* fue también utilizado con fines taumatúrgicos. Se convirtió en el vademécum de los cabalistas y fue comentado por los más grandes pensadores judíos de la Edad Media, desde Saadia hasta Sabbataí Donnolo.

El pietismo judío medieval fue obra de los tres «hombres piadosos de Alemania» (*Hassidei Ashkenaz*): Samuel, su hijo Judá el Hassid y Eleazar de Worms. Este movimiento surgió en Alemania a comienzos del siglo XII y tuvo su etapa de creatividad entre los años 1150 a 1250. Sus raíces se hunden en la mística de la *Merkabá* y del *Sepher Yetsirá*, pero el pietismo renano es una creación nueva y original. Es de notar el retorno de una cierta mitología popular, pero los hasideos rechazan las especulaciones apocalípticas y los cálculos referentes a la venida del Mesías. Tampoco les interesan la erudición rabínica o la teología sistemática. Meditan ante todo el misterio de la unidad divina y se esfuerzan por practicar una nueva concepción de la piedad<sup>38</sup>. A diferencia de los cabalistas españoles, los maestros hasideos se dirigen al pueblo. La obra maestra de este movimiento, el *Sepher Hassidim*, emplea ante todo anécdotas, paradojas y relatos edificantes. La vida religiosa se centra en la ascisión, la oración y el amor a Dios. En efecto, en su manifestación más sublime, el temor de Dios se identifica con el amor y la devoción<sup>39</sup>.

Los hasideos se esfuerzan por alcanzar la perfecta serenidad del espíritu; por ello aceptan imperturbablemente las injurias y amenazas de los demás miembros de la comunidad<sup>40</sup>. No ambi-

<sup>35</sup> G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, 35ss. Cf. también *Major Trends*, 76ss.

<sup>36</sup> G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, 37-38. G. Casaril insiste en el paralelo con cierto gnosticismo cristiano, como el de las *Homilias clementinas*; cf. *op. cit.*, 42.

<sup>37</sup> G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, 40.

<sup>38</sup> G. Scholem, *Major Trends*, 91-92. <sup>39</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>40</sup> G. Scholem compara su serenidad con la ataraxia de los cínicos y de los estoicos; cf. *ibid.*, 96. Cf. también el comportamiento de un al-Hallâj (§ 277).

cionan el poder, pero disponen de misteriosas capacidades mágicas<sup>41</sup>. Las penitencias de los hasideos delatan ciertas influencias cristianas, salvo en lo que se refiere a la sexualidad, pues, como es sabido, el judaísmo nunca aceptó este tipo de ascetismo. Por otra parte, se ha señalado una fuerte tendencia panteísta: Dios está más cerca del mundo y del hombre que lo está el alma del hombre<sup>42</sup>.

Los hasideos alemanes no elaboraron una teología sistemática. Es posible, sin embargo, distinguir tres ideas centrales, derivadas de distintas fuentes: 1) la concepción de la «gloria divina» (*kabbod*); 2) la idea de un querubín «santo» por excelencia, que se halla junto al trono; 3) los misterios de la santidad y la majestad divinas, junto con los secretos de la naturaleza humana y de su itinerario hacia Dios<sup>43</sup>.

## 289. LA CABALA MEDIEVAL

Creación excepcional de la mística esotérica judía fue la Cábala, término que viene a significar «tradición» (de la raíz *tbl*, «recibir»). Como veremos en seguida, esta nueva tradición religiosa, sin dejar de mantenerse fiel al judaísmo, reactualizó una herencia gnóstica, frecuentemente teñida de herejía, o ciertas estructuras de la religiosidad cósmica<sup>44</sup> (designada como «panteísmo» con escasa fortuna); todo ello provocó inevitablemente una difícil tensión entre los adeptos de una cierta Cábala y las autoridades rabínicas. Hemos de señalar desde el primer momento que, a pesar de esta tensión, la Cábala contribuyó a fortalecer, directa o indirectamente, la resistencia espiritual de las comunidades judías de la Diáspora. Por otra parte, la Cábala, a pesar de haber sido insuficientemente conocida y mal entendida por ciertos autores cristianos durante el Renacimiento y posteriormente, tuvo un importante papel en el proceso que permitió romper los horizontes «provincialistas» de la cristiandad occiden-

<sup>41</sup> La primera mención del Golem (el homúnculo mágico animado durante el éxtasis de su artífice) se encuentra en los escritos de Eleazar de Worms; cf. G. Scholem, *The Idea of the Golem*, 175ss.

<sup>42</sup> G. Scholem, *Major Trends*, 107ss. Se trata, probablemente, de una influencia neoplatónica recibida a través de Escoto Erígena (siglo IX); cf. *ibid.*, 109.

<sup>43</sup> G. Scholem, *ibid.*, 110ss, 118. Hemos de precisar, sin embargo, que no hay continuidad entre este pietismo judío del siglo XIII y el movimiento hassidista que surgirá en Ucrania y Polonia durante el siglo XVIII (cf. § 292).

<sup>44</sup> Cf. en especial G. Scholem, *Kabbala and Myth, passim*.

tal; dicho de otro modo: forma parte de la historia de las ideas de Europa entre los siglos XIV y XIX.

La más antigua exposición de la Cábala propiamente dicha se encuentra en el libro *Bahir*. El texto, transmitido en estado fragmentario e imperfecto, está formado por varias capas y resulta oscuro y difícil. El *Bahir* fue compilado en Provenza durante el siglo XII a partir de materiales más antiguos, entre otros el *Raza Rabba* («El gran misterio»), en el que ciertos autores orientales han visto un importante texto esotérico<sup>45</sup>. No cabe duda alguna acerca del origen oriental, más exactamente gnóstico, de las doctrinas desarrolladas en el *Bahir*. Hallamos en él las especulaciones de los viejos autores gnósticos atestiguadas en diversas fuentes judías: los eones masculinos y femeninos, el *pleroma* y el árbol de las almas, la *Shekhiná* descrita en términos análogos a los utilizados para referirse a la doble *Sophia* (hija y esposa) de los gnósticos<sup>46</sup>.

El problema de una posible relación entre «la cristalización de la Cábala, en la forma de la redacción del *Bahir*, y el movimiento cátaro aún no ha sido resuelto. Faltan pruebas claras acerca de esta relación, pero no se puede descartar su posibilidad. En la historia del pensamiento, el libro del *Bahir* representa la recuperación, quizás consciente, pero en todo caso perfectamente corroborada por los hechos, de un simbolismo arcaico que carece de ejemplos en el judaísmo medieval. Con la publicación del *Bahir* aparece una forma judía del pensamiento mítico que entra en competencia e inicia inevitablemente una controversia con las formulaciones rabínicas y filosóficas de este judaísmo»<sup>47</sup>.

Los cabalistas provenzales desarrollaron sus teorías principalmente sobre la base del *Bahir*. Complementan la vieja tradición gnóstica de origen oriental con los elementos de otro universo espiritual, concretamente el neoplatonismo medieval. «En la forma en que la Cábala aparece a plena luz, abarca estas dos tradiciones, cargando el acento a veces sobre una de ellas, a veces sobre la otra. Con este doble rostro será trasplantada a España»<sup>48</sup>.

A pesar de su prestigio como técnica mística, el éxtasis no tiene una función importante, de forma que en la ingente literatura cabalística hay escasas referencias a las experiencias extáticas personales y son muy raras las alusiones a la *unio mystica*. La

<sup>45</sup> Cf. G. Scholem, *Major Trends*, 75; *Origines de la Kabbale*, 66ss.

<sup>46</sup> G. Scholem, *Origines de la Kabbale*, 78-107, 164-94, etc.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 384-85. Sobre los cabalistas de Gerona, cf. la amplia exposición de G. Scholem en *ibid.*, 388-500.

unión con Dios se designa mediante el término *devekuth*<sup>49</sup>, «adhesión», «estar unido a Dios», estado de gracia que supera al éxtasis. De ahí que el autor que más había valorado el éxtasis fuese el menos popular. Se trata de Abraham Abulafia, nacido en Zaragoza el año 1240 y que viajó durante mucho tiempo por el Próximo Oriente, Grecia e Italia. Sus numerosas obras fueron escasamente difundidas por los rabinos, precisamente a causa de su carácter excesivamente personal.

Abulafia desarrolla una técnica meditativa en torno a los nombres de Dios, aplicándoles la ciencia combinatoria de las letras del alfabeto hebreo. Para explicar el esfuerzo espiritual conducente a la liberación del alma de las cadenas materiales, emplea la imagen de un nudo que es preciso desatar en vez de cortar. Abulafia recurre también a ciertas prácticas de tipo yóguico, como el ritmo respiratorio, posturas especiales, diversas formas de recitación, etc.<sup>50</sup> Mediante la asociación y permutación de letras, el adepto logra alcanzar la contemplación mística y la visión profética. Pero su éxtasis no es un trance, sino que es descrito por Abulafia como una redención anticipada. En efecto, durante su éxtasis se siente inundado el adepto de una luz sobrenatural<sup>51</sup>. «Lo que Abulafia llama éxtasis es la visión profética en el sentido en que la entendían Maimónides y los pensadores judíos de la Edad Media, la unión efímera del entendimiento humano con Dios, así como el influjo del entendimiento agente de los filósofos en el alma personal»<sup>52</sup>.

El prestigio y la influencia póstuma de Abulafia quedaron con toda probabilidad muy mermados en España por la aparición, poco después del año 1275, del *Sepher ha-Zohar*, el *Libro del Esplendor*. Esta obra gigantesca (casi mil páginas en la edición aramea de Mantua) tuvo un éxito inigualado en la historia de la Cábala. Fue durante muchos siglos el único texto considerado libro canónico y ocupó un puesto junto a la Biblia y el Talmud. Escrito en forma pseudoepigráfica, el *Zohar* presenta las discu-

<sup>49</sup> Cf. G. Scholem, *Devekut, or Communion with God*, *passim*.

<sup>50</sup> Cf. G. Scholem, *Major Trends*, 139.

<sup>51</sup> G. Scholem traduce la descripción, muy elaborada, de una experiencia semejante, redactada por un discípulo anónimo en Palestina el año 1295; *ibid.*, 143-55.

<sup>52</sup> G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai et la Cabbale*, 72. «La originalidad casi herética de Abulafia consiste en haber asimilado la visión profética (que, según la tradición, depende siempre de Dios) y la *devekuth*, la adhesión a Dios por obra de la sola voluntad humana y del solo amor humano, afirmando de este modo que la visión del profeta podía ser deliberadamente preparada y provocada por todo místico piadoso y sincero» (*ibid.*).

siones teológicas y didácticas del famoso Rabí Simeón bar Yo-chai (siglo II) con sus amigos y sus discípulos. Durante mucho tiempo tuvieron los investigadores el *Libro del Esplendor* por una compilación de textos de origen diverso, algunos de los cuales contendrían incluso ideas que podrían remontarse a Rabí Simeón. Gershon Scholem, sin embargo, ha demostrado que el autor de esta «novela mística» es el cabalista español Moisés de León<sup>53</sup>.

Según Scholem, el *Zohar* representa la teosofía judía, es decir, una doctrina mística cuyo principal objetivo es el conocimiento y la descripción de las obras misteriosas de la divinidad. El Dios oculto está desprovisto de cualidades y atributos; el *Zohar* y los cabalistas lo llaman *En-Sof*, es decir, el Infinito. Este Dios, sin embargo, a pesar de estar oculto, actúa en todo el universo y de este modo manifiesta ciertos atributos que, a su vez, representan determinados aspectos de la naturaleza divina. Según los cabalistas, hay diez atributos fundamentales de Dios, que a la vez son los diez niveles a través de los cuales circula la vida divina. Los nombres de estas diez *sephiroth* representan los distintos modos de la manifestación divina<sup>54</sup>. En su conjunto, las *sephiroth* constituyen el «universo unificado» de la vida divina y se conciben en forma de un árbol (el árbol místico de Dios) o de un hombre (*Adam Kadmon*, el «hombre primordial»). Junto a este simbolismo orgánico, el *Zohar* utiliza el simbolismo de la palabra, los nombres que Dios se ha dado a sí mismo.

La creación tiene lugar en Dios; se trata del movimiento del *En-Sof* oculto, que pasa del reposo a la cosmogonía y a la autorrevelación. Este acto transforma el *En-Sof*, la plenitud inefable, en «nada» mística de la que emanan las *sephiroth*. En el *Zohar*, la transformación de la nada en ser se expresa mediante el simbolismo del punto primordial<sup>55</sup>. Un pasaje (I, 240b) afirma que la creación tuvo lugar en dos planos, «un plano superior y un plano inferior», es decir, el mundo de las *sephiroth* y el mundo

<sup>53</sup> Cf. G. Scholem, *Major Trends*, 157-204.

<sup>54</sup> La «sabiduría» de Dios (*bokhma*), la «inteligencia» de Dios (*bina*), el «amor» o «misericordia» de Dios (*bessed*), etc. La segunda *sephirá* es *malkuth*, la «realeza» de Dios, descrita generalmente en el *Zohar* como el arquetipo místico de la comunidad de Israel o como la *shekhiná*; cf. G. Scholem, *Major Trends*, 212-13. Sobre las *sephiroth* en el *Sefer Yetzirah*, cf. p. 175, *supra*.

<sup>55</sup> Se identifica con la «sabiduría» de Dios, *bokhma* (la segunda *sephirá*). En la tercera *sephirá*, el «punto» pasa a ser «palacio» o «construcción», con lo que se indica la creación del mundo. *Biná*, el nombre de esta *sephirá*, designa no sólo la «inteligencia», sino también la «diferenciación»; cf. G. Scholem, *Major Trends*, 219ss.

visible. La autorrevelación de Dios y su despliegue en la vida de las *sephiroth* constituyen una teogonía. «La teogonía y la cosmogonía no representan dos actos diferentes de la creación, sino dos aspectos de un mismo acto»<sup>56</sup>. Originalmente, todas las cosas formaban un gran todo, y la vida del creador latía en la vida de sus criaturas. Sólo después de la caída se hizo Dios «trascendente»<sup>57</sup>.

Una de las innovaciones más significativas de los cabalistas es la idea de la unión de Dios con la *Shekhiná*; este *hieros gamos* hace efectiva la verdadera unidad de Dios. Según el *Zohar*, al principio era permanente e ininterrumpida esta unión, pero el pecado de Adán provocó la interrupción del *hieros gamos* y, como consecuencia, el «exilio de la *Shekhiná*. Hasta la restauración de la armonía original en el acto de la redención no volverá Dios a ser «uno y su nombre uno»<sup>58</sup>.

Como ya hemos dicho, la Cábala reintroduce en el judaísmo numerosas ideas y mitos en relación con la religiosidad de tipo cósmico. A la santificación de la vida por medio del trabajo y de los ritos que prescribe el Talmud añaden los cabalistas una valoración mitológica de la naturaleza y del hombre, la importancia de la experiencia mística e incluso ciertos temas de origen gnóstico. En este fenómeno de «apertura» y de revalorización es posible advertir la nostalgia de un universo religioso en que coexistían el Antiguo Testamento y el Talmud con la religiosidad cósmica, el gnosticismo y la mística. En los filósofos hermetistas del Renacimiento, con su ideal «universalista», se manifiesta un fenómeno análogo.

## 290. ISAAC LURIA Y LA NUEVA CABALA

Una de las consecuencias de la expulsión de los judíos de España, en 1492, fue la transformación de la Cábala, que de do-

<sup>56</sup> G. Scholem, *ibid.*, 223. Esta doctrina fue elaborada especialmente por Moisés de León.

<sup>57</sup> G. Scholem, *ibid.*, 224. La idea se atestigua ya entre los «primitivos»; cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, 80ss.

<sup>58</sup> G. Scholem, *ibid.*, 232. Como indica este mismo autor, *ibid.*, 235, los cabalistas intentaron discernir el misterio del sexo en el mismo Dios. Otra originalidad del *Zohar* consiste en interpretar el mal como una de las manifestaciones —o *sephirá*— de Dios; G. Scholem, *ibid.*, 237ss, señala el paralelismo con la concepción de Jacob Boehme. En cuanto a la idea de la transmigración de las almas —idea de origen gnóstico—, está atestiguada por vez primera en el libro del *Bahir*; cf. G. Scholem, *ibid.*, 241ss, pero se popularizaría con el éxito de la «nueva Cábala» de Safed, en el siglo XVI; cf. G. Scholem, *The Messianic Idea in Kabbalism*, 46ss.

trina esotérica termina por convertirse en doctrina popular. Hasta la catástrofe de 1492, los cabalistas centraban su interés en la creación más que en la redención; quien conociera la historia del mundo y del hombre podría retornar en su momento a la perfección original<sup>59</sup>. A consecuencia de la expulsión, la nueva Cábala se llena de *pathos* mesiánico; el «comienzo» y el «fin» aparecen fuertemente vinculados. La catástrofe adquiere un valor de redención y viene a significar los dolores del alumbramiento de la era mesiánica (cf. § 203). A partir de ahí, la vida se entendió como existencia en el exilio, y los dolores del exilio fueron el tema central de ciertas teorías audaces acerca de Dios y del hombre.

Para la nueva Cábala, los tres grandes acontecimientos capaces de elevar al hombre hacia una unión beatífica con Dios son la muerte, el arrepentimiento y el renacimiento. La humanidad está amenazada no sólo por su propia corrupción, sino también por la corrupción del mundo, provocada por la primera fisura que se produjo en la creación, cuando el «sujeto» se separó del «objeto». Al insistir sobre el morir y el renacer (entendido como una reencarnación o un renacimiento espiritual obtenido como fruto de la penitencia), la propaganda de los cabalistas —a través de la cual trataba de abrirse camino el nuevo mesianismo— obtuvo una gran popularidad<sup>60</sup>.

Unos cuarenta años después de la expulsión de España, Safed, ciudad de Galilea, se convirtió en el foco principal de la nueva Cábala. Pero ya antes de aquella fecha era famosa Safed como centro espiritual importante. Entre los maestros más famosos es preciso mencionar el nombre de José Karo (1488-1575), autor del más importante tratado de ortodoxia rabínica, pero también de un curioso y apasionado *Diario* en que anotaba sus experiencias extáticas inspiradas por un *maggid*, ángel mensajero de las potencias celestes. El ejemplo de Karo resulta particularmente instructivo, pues demuestra la posibilidad de conjugar la erudición rabínica (*halakha*) con la experiencia mística de tipo cabalístico. En efecto, Karo hallaba en la Cábala tanto unos funda-

<sup>59</sup> G. Scholem, *Major Trends*, 244ss. Hemos de señalar, sin embargo, que mucho antes de 1492, algunos cabalistas habían proclamado que aquel año catastrófico sería el de la redención. La expulsión de España reveló que la redención significaba a la vez liberación y catástrofe; cf. *ibid.*, 246.

<sup>60</sup> Los horrores del exilio fueron revalorizados mediante la idea de la metempsicosis. El más trágico destino que podía aguardar al alma era el de ser «rechazada» o «desnudada», estado que excluía la reencarnación o la admisión en el infierno; cf. G. Scholem, *ibid.*, 250.

mentos teóricos como un método práctico para obtener el éxtasis y asegurar así la presencia del *maggid*<sup>61</sup>.

En cuanto a la nueva Cábala que triunfó en Safed, los más célebres maestros fueron Moisés y ben Jacob Cordovero (1522-1570) e Isaac Luria. El primero, pensador vigoroso y sistemático, elaboró una interpretación personal de la Cábala, especialmente del *Zohar*. Dejó una obra considerable, mientras que Luria, muerto en 1572 a la edad de treinta y ocho años, no dejó ningún escrito. Se conoce su sistema a través de las notas y libros de sus discípulos, especialmente el voluminoso tratado de Hayym Vital (1543-1620). De acuerdo con todos los testimonios, Isaac Luria era un visionario que gozó de una experiencia extática riquísima y singularmente variada. Su teología se fundamenta sobre la doctrina del *tsimtsum*. Este término significaba originalmente «concentración» o «contracción», pero los cabalistas lo empleaban en el sentido de «retiro». Según Luria, la existencia del universo se hizo posible en virtud de un proceso de «contracción» de Dios. En efecto, ¿podría existir el mundo si Dios estuviera en todas partes? «¿Cómo podría crear Dios el mundo *ex nihilo* de no existir la nada?...». Dios, por consiguiente, «hubo de hacer sitio para el mundo, abandonando, por así decirlo, una región dentro de sí mismo, una especie de espacio místico del que se retiró para retornar a él en el acto de la creación y de la revelación»<sup>62</sup>. En consecuencia, el primer acto del ser infinito (el *En Sof*) no fue un movimiento *hacia fuera*, sino un proceso de retirada *hacia dentro* de sí mismo. Como observa Gershom Scholem<sup>63</sup>, el *tsimtsum* es el símbolo más profundo del exilio y hasta puede considerarse como el exilio de Dios en sí mismo. Luego, en un segundo movimiento, Dios envía un rayo de luz y comienza su revelación creadora<sup>64</sup>.

Antes de la «contracción» existían en Dios no sólo los atributos del amor y la misericordia, sino también el de la severidad divina, llamado *din*, «juicio», por los cabalistas. Sin embargo, el *din* se hace manifiesto e identificable a resultas del *tsimtsum*, pues este último significa no sólo un acto de negación y limita-

<sup>61</sup> Cf. R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, 165ss. Sobre el *Maggid*, cf. *ibid.*, 257ss. Cf. también el cap. IV (*Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical Contemplation*).

<sup>62</sup> G. Scholem, *Major Trends*, 261.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 261.

<sup>64</sup> Según Jacob Emden, citado por G. Scholem, *ibid.*, 262, esta paradoja del *tsimtsum* es la única tentativa seria para explicar la idea de una creación *ex nihilo*. Por otra parte, la concepción del *tsimtsum* frenó las tendencias panteístas que comenzaban a influir en la Cábala, especialmente a partir del Renacimiento.

ción, sino también un «juicio». En el proceso de la creación se distinguen dos tendencias, una de flujo y otra de reflujo («salida» y «entrada» en el léxico de los cabalistas). Al igual que el organismo humano, la creación constituye un sistema gigantesco de inspiración y expiración divinas. Siguiendo la tradición del *Zohar*, Luria estima que el acto cosmogónico tiene lugar en el interior de Dios; en efecto, dentro del espacio primordial creado por el *tsimtsum* permanece un vestigio de la luz divina<sup>65</sup>.

Esta doctrina se completa mediante dos concepciones igualmente profundas y audaces: el «quebrantamiento de los vasos» (*shevirath ha-kelim*) y el *tikkun*, término que significa la reparación de un defecto o «restitución». Los destellos emanados progresivamente de los ojos del *En Sof* eran recibidos y conservados en unos «vasos» que correspondían a las *sephiroth*. Sin embargo, cuando les llegó el turno a las seis últimas *sephiroth*, la luz divina brotó de golpe y los «vasos» se rompieron en mil fragmentos. De este modo explica Luria, por un lado, la mezcla de los destellos de las *sephiroth* con las «conchas» (*kalipoth*), es decir, las fuerzas del mal, que se ocultaban en la «profundidad del gran abismo», y, por otro, la necesidad de purificar los elementos de las *sephiroth*, eliminando las «conchas», para conferir una entidad separada al mal<sup>66</sup>.

En cuanto al *tikkun*, la «restitución» del orden ideal, la reintegración del todo primordial, en ello consiste el fin secreto de la existencia humana o, dicho de otro modo, la salvación. Como dice Scholem, «estas secciones de la Cábala de Luria representan la mayor victoria que el pensamiento antropomórfico haya jamás conseguido en la historia de la mística judía»<sup>67</sup>. En efecto, el hombre es concebido como un *microcosmos*, y el Dios vivo, como un *macrocosmos*. Luria desemboca de cierto modo en un mito de Dios que se da origen a sí mismo<sup>68</sup>. Más aún, el hombre desempeña un cierto papel en el proceso de la restauración final, pues a él se debe en definitiva la entronización de Dios en su reino celeste. El *tikkun*, presentado simbólicamente como emergencia de la personalidad de Dios, corresponde al proceso de la historia. La aparición del Mesías es la consumación del *tikkun*<sup>69</sup>. El ele-

<sup>65</sup> Esta idea recuerda el sistema de Basílides; cf. G. Scholem, 264. Cf. *Historia de las creencias*, vol. II, 358.

<sup>66</sup> G. Scholem ha subrayado el carácter gnóstico y en especial maniqueo (las centellas de luz dispersas por el mundo) de esta doctrina; cf. *Major Trends*, 267ss, 280; cf. *Historia de las creencias*, vol. II, 252-53ss.

<sup>67</sup> G. Scholem, *ibid.*, 268.

<sup>68</sup> Para Luria, el *En Sof* tiene escaso interés religioso; cf. G. Scholem, *ibid.*, 271.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 274.

mento místico y el elemento mesiánico quedan perfectamente conjuntados entre sí.

Luria y los cabalistas de Safed, especialmente Hayym Vital, relacionan el cumplimiento de la misión del hombre y la doctrina de la metempsicosis, el *gilgul*, con lo que se subraya la importancia atribuida al papel del hombre en el universo. Todas las almas conservan su individualidad hasta el momento de su restauración espiritual. Las almas que han cumplido los mandamientos aguardan, cada una en su lugar bienaventurado, su reintegración en Adán, cuando se produzca la restauración universal. En resumen, la verdadera historia del mundo se condensa en las migraciones y las interrelaciones de las almas. La metempsicosis (*gilgul*) constituye un momento en el proceso de restauración, *tikkun*. La duración de este proceso puede ser reducida mediante ciertos actos religiosos (rito, penitencia, meditación, oración)<sup>70</sup>. Es importante señalar que, a partir de 1550, la concepción del *gilgul* se convirtió en elemento integrante de las creencias populares y del folklore religioso de los judíos.

«En la historia del judaísmo, la Cábala de Luria fue el último movimiento religioso que tuvo una influencia preponderante en todos los ambientes judíos y en todos los países de la Diáspora sin excepción. Fue, dentro de la historia del judaísmo rabínico, el último movimiento capaz de expresar un mundo de realidades religiosas comunes al pueblo judío en conjunto. Para el filósofo de la historia judía no dejará de resultar sorprendente el hecho de que la doctrina que consiguió tales resultados esté profundamente emparentada con el gnósticismo. Pero así es la dialéctica de la historia»<sup>71</sup>.

Hemos de añadir que el notable éxito de la nueva Cábala ilustra una vez más ese rasgo específico del genio religioso judío, concretamente la capacidad de renovarse integrando elementos de origen exótico, sin perder por ello las estructuras fundamentales del judaísmo rabínico. Aún más: en la nueva Cábala hay numerosas concepciones de orden esotérico que se hacen accesibles a los no iniciados y hasta llegan a hacerse populares, como ocurrió en el caso de la metempsicosis.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 281ss. La oración mística pasa a ser un poderoso instrumento de redención; la doctrina y la práctica de la oración mística constituyen la parte esotérica de la Cábala de Luria; cf. *ibid.*, 276, 278.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 285-86.