

EL REVERSO DE LO NUMINOSO AHISTORICIDAD Y TIEMPO EN LA CÁBALA DEL *SEFER HA-ZOHAR*

The Reverse of the Numinous. Ahistoricism and Time in the Kabbalah of the Sefer Ha-Zohar

José Antonio Fernández López
Universidad de Murcia

Resumen

En esta aproximación hermenéutica a la Cábalá y al *Zohar*, desde la doble perspectiva de la historia de las ideas y de la lectura de unos textos surgidos en un tiempo y en un contexto determinado, queremos indagar en el componente histórico y temporal de la mística cabalista. La Cábalá medieval, siendo de por sí una experiencia de lo numinoso, marcada por lo ahistórico, no es ajena por completo a las vivencias históricas. Es esta la búsqueda de una comprensión de los lazos que unen la emergencia de lo místico y el tiempo histórico vivido en el seno del judaísmo medieval español.

Palabras clave

Cábalá; Tiempo; Lenguaje; Historia; Dios

Abstract

In this hermeneutical approach to Kabbalah and the *Zohar*, from the double perspective of the history of ideas and the reading of texts that emerged in a given time and context, this article investigates the historical and temporal components of cabalistic mysticism. The medieval Kabbalah, itself an experience of the numinous marked by the ahistorical, is not completely alien to historical experiences. This is the search for a compression of the bonds that unite the emergence of the mystic and the historical time lived in the heart of Spanish medieval Judaism.

Keywords

Kabbalah; Time; Language; History; God

Introducción

En el tránsito de los siglos XII al XIII, las comunidades judías hispanas, desplazadas mayoritariamente a tierras cristianas del centro y norte de la Península por la invasión almohade, experimentan un período de renacimiento cultural, de cambios sociales y de agitación religiosa. En este contexto de transformaciones, el judaísmo se cuestiona radicalmente a sí mismo, vive y se pregunta en medio de una experiencia intelectual, social y religiosa convulsa. Convergen en él la polémica y la apologética, la exigencia de un retorno a las fuentes de la tradición, la mera condescendencia con el poder político gentil, desde un pragmatismo finisecular, al tiempo que la eclosión de una mística cabalística que se enfrenta al tiempo histórico desde la perspectiva de la eternidad.

En las aljamas peninsulares, la interpretación racionalista de la religión de Maimónides será asumida por muchos como la solución excepcional y necesaria ante un conflicto espiritual de hondo calado. Para otros, por contra, esa conciliación entre racionalidad humana y experiencia religiosa será entendida como una opción en los límites de lo permitido y un peligro para la fe de la comunidad. La polémica subsiguiente marcará el devenir de la reflexión intelectual de los eruditos judíos hispanos hasta la expulsión de 1492¹. Contemporánea a la controversia maimonidiana, una renovada forma de mística gestada en la Provenza, se extiende a la Península a comienzos del siglo XIII². Este nuevo misticismo judío se funde con la fe tradicional de Israel, convirtiéndose en algunas de sus manifestaciones, como la cábala gerundense, en un soporte espiritual en la lucha contra ese racionalismo religioso que, se cree, mina la verdadera *emuná*. Alternativamente, sin embargo, bajo la forma de una mística profética, como en el caso de la Cábala extática, representará una sutil proyección hacia lo numinoso de experiencias intelectuales cercanas al neo-aristotelismo.

Más allá de catalogaciones, lo cierto es que en el imaginario colectivo judeo-hispano, a lo largo del siglo XIII, se irán generando un cúmulo de experiencias lo suficientemente radicales como para alumbrar una manifestación del espíritu humano tan singular y excepcional como la Cábala. Es el inicio de la «época de oro» de la Cábala peninsular, la cual comienza gracias al impulso de una serie de místicos ubicados en el entorno de Gerona. A partir de la reinterpretación del *Sefer ha-Bahir* e influidos por las tendencias especulativas de Isaac el Ciego³, a estos sabios se les abrirán las puertas de un mundo fascinante de visiones gnósticas, experiencias que patentizan para ellos los estadios del proceso mediante el cual todas las cosas emanan de Dios y a él vuelven. Nahmánides (1194-1270), será la autoridad vertebradora de este grupo de místicos, del cual formarán parte personalidades tan sobresalientes como Ezra ben Salomón, Azriel o Jacob ben Sesei. Todos ellos contribuirán a unificar y consolidar los elementos fundamentales de la primera cabalística en la Península⁴.

1 Sobre la controversia maimonidiana, cfr. Baer, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1998, pp. 102-115; Septimus, B., *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge (MA), Harvard U. Press, 1982, pp. 147-170.

2 El texto fundacional de la Cábala es el *Sefer Yeşirá* (*Libro de la Creación*, también traducido por *de la Formación*). Los primeros comentarios de la obra fueron escritos en el siglo X, mientras que el propio texto se remonta al siglo VI, si bien se afirma que recogiendo tradiciones anteriores. Para el *Sefer Yeşirá* el cosmos está compuesto de treinta y dos fuerzas divinas. Ellas corresponden a las diez misteriosas emanaciones de Dios, llamadas *sefirot*, y las veintidós letras del alfabeto hebreo. Tras él, la primera obra mística en la que desarrolla la estructura simbólica de las *sefirot* o «números primordiales» característica de la Cábala posterior es el *Sefer ha-Bahir*. Este texto, escrito en hebreo y arameo, en estilo midrásico, puede datarse en Provenza a mediados del siglo XII. El debate sobre el origen del *Libro Bahir* y, por extensión, de la Cábala, es una cuestión de debate relevante. En síntesis, las posiciones en torno a la cuestión estarían representadas por Gershom Scholem, para quien en el origen de la Cábala pueden hallarse ideas gnósticas no judías, reelaboradas posteriormente y recogidas en el *Libro Bahir*, y por la crítica de Moshe Idel a lo que él considera «gnostificación de la mística judía», para quien el judaísmo fue el que influyó decisivamente en la aparición del gnosticismo de la Antigüedad tardía. Cfr. Scholem G., *Los orígenes de la Cábala*, Vol. I, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 76-254; Idel, M., *Cábala. Nuevas perspectivas*. Madrid: Siruela, 2005, pp. 167-184; Hoffman, E. (ed.), *The Kabbalah Reader. A Sourcebook of Visionary Judaism*, Boston, Trumpeter, 2010, pp. 3-15.

3 Isaac el Ciego, *El libro de la Claridad*, trad. M. Satz, Barcelona, Obelisco, 2003. Sobre la visión místico-religiosa de la obra: Dauber, J., *Knowledge of God and the Development of Early Kabbalah*, Leiden, Brill, 2012, pp. 191-215 («Investigating God in Sefer ha-Bahir»). Sobre la influencia de Isaac el Ciego, véase Idel, M., *Cábala*, op. cit., p. 194.

4 Una síntesis de esta forma temprana de Cábala hispana, con una selección de textos, en Dan J., (ed.), *The Early Kabbalah* (texts translated by R.C. Kiener), NY, Paulist Press, 1986, pp. 34-44. Sobre Nahmánides:

A partir de ese núcleo inicial de experiencias místicas, vendrán a desarrollarse dos formas de experiencia cabalística antitéticas: la Cábala profética y extática de Abraham Abulafia (1240-1291), y el *Sefer ha-Zohar* o *Libro del esplendor*, obra pseudoepigráfica atribuida a Moisés de León (1250-1305), supuestamente escrita en la Palestina de la dominación romana por Simeón bar Yojai⁵. La Cábala de Abulafia gira en torno a una filosofía pragmática del éxtasis para los elegidos, poniendo el acento exclusivo en la meditación como un medio para conocer a Dios⁶. El *Zohar*, por el contrario, se centra en lo que es el objeto de la meditación, los misterios del *mundus intelligibilis*. Gershom Scholem afirma del supuesto autor, al referirse al medio en el que brota este *Libro del esplendor*, que nos hallamos ante «un escritor que ha experimentado con más profundidad que nadie los miedos comunes a toda la humanidad»⁷. El *Zohar*, que terminó eclipsando a todos los demás documentos de literatura cabalística por la fama que alcanzó y la influencia que llegó a ejercer con el paso del tiempo, a diferencia de otras formas de misticismo judío representa un tipo de teosofía que bascula entre dos polos en principio nada novedosos: el Dios de la creación y la revelación y la relación del hombre con ese Dios⁸. Escrito a modo de midrás y en un arameo artificial bajo el que resultan claramente visibles las estructuras del hebreo medieval, el argumento de la obra se desarrolla en una Palestina irreal. Los *midrasim* que componen la obra poseen un claro aroma medieval que no guarda parecido con las colecciones antiguas que quiere imitar. ¿Por qué el uso de la pseudoepigrafía? Para los cabalistas todo conocimiento verdadero sobre la Torá procede ya del Sinaí y le fue confiado a Moisés. Todo es *Qabbalah*, todo es Tradición⁹.

Nos proponemos una aproximación hermenéutica y diacrónica a la Cábala y al *Zohar*. Desde la doble perspectiva de la historia de las ideas y de la lectura de unos textos cabalísticos surgidos en un tiempo y en un contexto determinado, queremos indagar en el componente histórico y temporal de una experiencia que, siendo de por sí numinosa, tocada por lo ahistórico, no es ajena por completo a las vivencias del «otro lado». Es, pues, nuestro objetivo, la búsqueda de una comprensión de los lazos que unen la emergencia de lo místico y el tiempo histórico vivido en el seno del judaísmo medieval hispano, pleno de experiencias preríticas radicales, de contingencias en su propio presente y de expectativas de un futuro por venir. Una tarea de esta clase no puede dejar de ser, en parte, una interpretación crítica de los grandes

Twersky, I., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983.

5 Una síntesis de las diferencias doctrinales entre el misticismo judío del entorno gerundense y la cábala de Abulafia y del *Zohar*, y de las influencias culturales cristianas y musulmanas en estas últimas, en Idel, M., «Jewis Mysticism in Spain: Some Cultural Observations», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 7 (1994), pp. 289-314.

6 Sobre la mística de Abulafia: Idel, M., *The Mystical Experience in A. Abulafia* (translated from Hebrew by J. Chipman), Albany, State University of NY Press, 1988; *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia* (translated from the Hebrew by M. Kallus), Albany, State University of NY Press, 1989; Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Ediciones Siruela, 1996, pp. 141-177; Wolfson, E.R., *Abraham Abulafia-Kabbalist and Prophet*, Los Angeles, Cherub Press, 2000.

7 Scholem, *Las grandes tendencias*, op. cit., p. 227. Los principales responsables de una incisiva, aunque respetuosa, crítica del paradigma de Scholem han sido Moshe Idel (*Cábala. Nuevas perspectivas*, op. cit., pp. 42-69) y Yehuda Liebes (*Studies in The Zohar*, Albany, State University of NY Press, 1993, pp. 85-139). Este último, considera el *Zohar* como el resultado de un trabajo místico colectivo, donde Moisés de León jugó un papel relevante, aunque no único. Sobre la perspectiva historiosófica de Scholem: Dan, J., *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York, NY University Press, 1986.

8 Idel, M., *Cábala*, op. cit., pp. 72-73.

9 Cfr. Laenen, J.H., *La mística judía*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 150-155; Scholem, *Las grandes tendencias*, op. cit., pp. 204-207.

lectores modernos de la Cábala. Se prime más o menos lo exegético o lo historiosófico, poco puede decirse sobre Cábala e historia sin el concurso de las obras de Moshe Idel, de Yehudá Liebes y, por supuesto, de Gershom Scholem

Una cierta matización debe ser realizada, también, en una aproximación histórico-filosófica a esta forma de mística hebrea. En el mundo judío de la Tradición todo intento de una hermenéutica cabalística contextualizadora se revela «inapropiado», contrario al carácter esotérico de esta experiencia mística y a su estricto contenido espiritual. Leemos en el *Zohar*:

«En el principio». Abrió Rabí Eleazar: «Alzad los ojos y ved Quién ha creado esto» (...) ¿Y quién es? *Mi* – ¿Quién? –, el que es denominado «Del límite del Cielo» –. Arriba, porque todo existe con Su permiso. Y existe a modo de pregunta, y es Oculto e Irrevelable, es denominado *Mi* – ¿Quién? –, porque por encima no hay más preguntas. Y este límite del Cielo se denomina *Mi* – ¿Quién? –. Y existe otro, Abajo, denominado *Ma* – ¿Qué? –. ¿Qué diferencia hay entre uno y otro? Sino que el primero es oculto, y es llamado *Mi* y existe a modo de pregunta. Y cuando un hombre pregunta, intentando observar y conocer etapa por etapa, hasta la última de las etapas, cuando llega allí, ¿Qué sabes? ¿Qué has observado? He aquí que todo continúa oculto como al principio¹⁰.

Este pasaje del *Hakdamá*, que sirve de pórtico al *Sefer ha-Zohar*, evidencia ese carácter paradójico, la dialéctica tan sugerente entre misterio e inteligibilidad que surge al aproximarnos críticamente a unos textos de estas características. Al rastrear los conceptos que nutren su mística, desde una perspectiva histórico-filosófica, nos confrontamos, pues, con una limitación a la vez que con un estímulo. Probablemente una paradoja no tan lejana a la del propio cabalista. Si *Qabbalah* es «tradición» y toda tradición, *per se*, tiende a una transmisión que posee como fuerza intrínseca la voluntad de ser transmitida en su justa pureza y no ser desvirtuada, no deja de ser llamativo para sus cultivadores que la verdad encarnada ontológicamente en la teosofía del *Zohar* pueda ser conocida por el místico, pero no transmitida. Esta cualidad vinculada a una interioridad irreductible, la convierte en supuestamente intransferible al ámbito de la cotidianeidad, para la que son prescritas otras tareas. Por ello, no resulta desacertado simbolizar esta situación epistemológica de limitación, tal como lo hace Scholem, con la opacidad vaporosa de una densa niebla que pareciera envolver un objeto del cual ella misma emanara¹¹. Para el historiador de las ideas, en cualquier caso, la perspectiva es bien distinta. Por más que la Tradición «auténtica» esté velada, los conceptos proceden de «este lado», tienen unas raíces intelectuales que pueden ser discernidas, manifiestan relaciones, pertenecen a una época, el siglo XIII, y tienen un sentido al que nos podemos aproximar.

10 *Zohar* I, 1b. En español existe una edición sin aparato crítico, actualmente aún en publicación: *El Zohar* (traducción del Proyecto Amós), 32 vols. (22 editados), Barcelona, Ediciones Obelisco, 2006-2018. En inglés: *The Zohar*. Pritzker Edition (translated and commentary by D.C. Matt), 12 vols., Stanford, Stanford University Press, 2004-2017. Notable traducción completa del *Libro del Esplendor* con un abundante aparato crítico. En su referencia digital aporta el texto original arameo y sus variantes: (<https://www.sup.org/zohar/>).

11 Scholem, G., «Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala», en *Todo es Cábala*, Madrid, Trotta, 2001, p. 67.

El absoluto indeterminado

En la Cábala hallamos de forma fascinante un contraste creativo en la consideración de la esencialidad divina. Scholem lo ha caracterizado de modo enfático como la contraposición, a veces dramática, de ideas del mundo de los hombres que son trasvasadas al mundo de la divinidad¹². La más que evidente presencia de una terminología filosófica en las descripciones cabalísticas de la experiencia mística, revela una fecundidad cuyo origen no es siempre discernible mirando únicamente a su raíz judaica. Del mismo modo que el misticismo medieval cristiano no puede ser comprendido sin valorar la presencia en el mismo de una serie de conceptos que, procedentes del judaísmo, permiten expresar los diferentes matices de la relación del hombre con Dios, la comprensión de los conceptos cabalísticos exige atender a las fuentes filosóficas de los mismos. La Cábala espiritualiza el pensamiento filosófico, interpretando las experiencias místicas personales con la ayuda de conceptos especulativos importados del neoplatonismo o del neor aristotelismo¹³. La relación histórica del judaísmo con ambas corrientes filosóficas es una relación de flujos y reflujos fascinante. En términos generales y en relación con el predominio de una u otra corriente, puede afirmarse que a finales del siglo XII el platonismo reinante desde la alta Edad Media, y representado por las obras de pensadores como Ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra y Abraham bar Hiyya, cede su preponderancia ante la irrupción del aristotelismo de Ibn Daud y de Maimónides. En el desarrollo de la Cábala tendrán, pues, una gran importancia las nociones unitivas de la intelección, ya sea con el Intelecto agente o con Dios, habituales también en las reflexiones de filósofos árabes como Avicena, Averroes. Hubo también cabalistas, como Abraham Abulafia, que interpretaron la definición de profecía realizada por Maimónides como la descripción velada de un contacto con el Mundo Superior, y no como una simple proposición racional-filosófica sobre una institución religiosa¹⁴.

En cualquier caso, si hay alguna literatura filosófica con capacidad para describir experiencias personales de calado por medio de un léxico especulativo, esa es la filosofía neoplatónica. Un denso poso de neoplatonismo está vinculado al desarrollo de la mística cabalística. La Cábala, una *gnosis* elaborada por completo en un ambiente religioso y al amparo de la tradición, se encuentra con el neoplatonismo e interactúa con él¹⁵. No es este un proceso sin más de beligerancia entre culturas religiosas enfrentadas, sino una experiencia en la que el valor de los préstamos y las interdependencias adoptan los rasgos de logros más que notables. Los *mitbodedim*, aquellos místicos que practican *hitbodedut*, «soledad», concentración contemplativa, hallan en Plotino la descripción del «arrebato de lo solo hacia lo solo»¹⁶. De igual modo que, en la búsqueda de la pura conciencia que subsume en la unidad la multiplicidad, los cabalistas pueden mirar al espejo de la descripción plotiniana de cómo «el alma superior transforma lo múltiple en unidad, de forma que no que de obstruida con la multiplicidad sino libre sola»¹⁷. Una más que sorprendente dialéctica entre el Dios de la Biblia y el «Dios» de Plotino brota ante los ojos del lector contemporáneo. Nos hallamos ante una

12 Scholem, G., *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 1998, p. 11.

13 Idel, *Cábala*, op. cit., p. 79.

14 Tirosh-Samuelson, H., «Philosophy and Kabbalah», en D.H Frank y O. Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, CUP, 2003, p. 235.

15 Cfr. Idel, M., «Jewish Kabbalah and Platonism», en L.E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, State University of NY Press, 1992, pp. 319-350.

16 Plotino, *Enéadas* 6. 9. 11.

17 Plotino, *Enéadas* 4. 3. 32.

«contraposición creativa». Por un lado, el Dios bíblico, cuya voluntad y acción condiciona la experiencia histórica de una comunidad, se «comunica» a esos hombres por medio de su Palabra y los efectos de su poder son legibles en la naturaleza y en la historia. Por otro, *lo Uno*, el final del camino filosófico, ausencia perfecta de toda determinación, tan sólo un bien condicionado, bueno en relación con *lo otro* que de él fluye¹⁸.

En la resolución de la dialéctica cabalística entre estas dos formas de divinidad emerge una suerte de dualidad. De Dios podemos hablar desde dos perspectivas, bien en sí mismo, bien en cuanto contemplado en sus manifestaciones. Dios en sí mismo es un *Deus absconditus*, un absoluto indeterminado tal como lo encontramos en la teología negativa neoplatónica, el cual, en su revelación, coincide, como es evidente, con el ámbito de las expresiones bíblicas. En su relación histórica con la gnosis, la teología negativa platónica se presenta como el soporte para una filosofía mística que sostiene que la experiencia Dios debe despojarse de ser, forma y cognición, del mismo modo que el místico se despoja de toda dependencia material antes del inicio de la *vía mística*¹⁹. Junto a ello, hay también una posibilidad alternativa en este ámbito de las manifestaciones: la visión teosófica de la vida divina, eones, fuerzas o mundos numinosos, la plenitud de la divinidad *ad extra*²⁰. La síntesis puede llevarse a cabo sin violentar en exceso la doble polaridad. Por un lado, para los cabalistas se entiende siempre el *Tetragramatron*, nombre de Dios por excelencia, como símbolo supremo de la revelación, energía central del mundo de las *sefirot* («esferas») que impregnan toda la acción divina. Leemos en el *Zohar*: «Y como la forma del Pacto es fecunda con las cuarenta y dos cópulas por esa simiente, así fue fecundado el Nombre grabado y explícito por las cuarenta y dos letras de la obra de Creación»²¹.

Por otro, lo que hay más allá de ese ser de *sefirot*, la innominabilidad de Dios, espacio libre para todos los predicados neoplatónicos. Así, por ejemplo, en los escritos de Azriel de Gerona o en los pocos momentos en los que el *Zohar* aborda esta cuestión, encontramos una irresistible tendencia a lo neutro: «lo escondido», «la indivisa unidad» o «la raíz de las raíces». Todos ellos devendrán hacia el neologismo *Ein-sof*, «inacabamiento», «ningún final», «sin fin», «indelimitación», concepto del que derivará, en la Cábala posterior, el *tsimtsum* luriano. Este ámbito divino de la pura esencialidad posee, como reverso de no-manifestación, una «profundidad de la nada» en el que las *sefirot* se retraen cuando el hombre comete el mal. Hay, pues, una relación intrínseca entre el mal de los hombres y la perturbación de la armonía superior, un movimiento de reabsorción en la *nada* divina de clara raíz neoplatónica cuyo sentido puede ser invertido por el hombre merced a la fidelidad a los mandamientos²². Entre el medio divino y el mundo espiritual de los hombres, el *Zohar*, y por su inspiración la Cábala posterior, traza un puente de sorprendentes implicaciones: el cumplimiento de los mandamientos

18 Scholem, *Conceptos básicos*, op. cit., p.17.

19 Hancock, C.L., «Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism», en R.T. Wallis (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, State University of NY Press, 1992, p. 174.

20 Scholem, *Conceptos básicos*, op. cit., p.20.

21 *Zohar* I, 1a.

22 De hecho, en la Cábala castellana, en general, y en el *Zohar*, en particular, cobrará especial relevancia la original idea de que el mal deriva de, y está ubicado dentro, de la divinidad, cómo se lleva a cabo la absorción de las fuerzas de la severidad y el mal dentro de las fuerzas de la compasión y la gracia, proceso articulado, expresado mediante imaginaria sexual, como la absorción de la dimensión femenina de Dios dentro de la masculina. Cfr. Fishbane, E.T., «The Zohar. Masterpiece of Jewish Mysticism», en F.E. Greenspahn, (ed.), *Jewish Mysticism and Kabbalah*, NY, NY University Press, 2011, pp. 53-54; Idel, *Cábala*, op. cit., pp. 254-256.

mantiene la estructura y el equilibrio de las esferas divinas, al pleroma sefirótico, pero no sólo, también lo reconforma:

Quien cumple los mandamientos de la Torá y sigue sus vías es como si Le hiciera arriba (...). Esta es sin duda la forma correcta, y ellos son los incitados a ligarse uno a otro, para que el nombre divino sea como debe ser. Ese es ciertamente el significado de 'Y hacéis con ellos'²³.

Con algunas variaciones, el *Zohar* asume la «doctrina de las emanaciones de la izquierda» que encontramos en el *Sefer ha-Orah* del cabalista castellano Jacob ha-Cohen, a las que llama «las del otro lado»²⁴. Puesto que nuestra realidad es un reflejo del mundo superior, el bien y el mal están entrelazados en el ser humano, siendo el hombre un factor decisivo para la victoria sobre el mal y la restauración de la armonía original. La conexión espiritual viene propiciada por dos principios de clara inspiración platónica: la división tripartita del alma humana (*nefes*, *rúaj* y *nesamá*), en la que *rúaj* establece la conexión entre el principio divino del hombre (*nesamá*) y su mera realidad anímica vinculada al cuerpo (*nefes*); el principio de correlación alma-mundo, la autodesvelación de Dios en las *sefirot* en un proceso de individuación anímica que va desde *Hojmá* («sabiduría») hasta *Maljut* («reinado»), desde el cual comienza la transición a nuestra apariencia física²⁵.

No parece, sin embargo, voluntad del místico aceptar el que esta conexión pueda leerse desde una perspectiva simplemente inmanentista. Las *sefirot* son instrumentos por medio de los cuales actúa el Creador, el cual, en su pura esencia, es Infinito y Unidad completa. Lejos de esta esencialidad cualesquiera atributos morales, que violarían tal unidad, sí expresados, sin embargo, por las *sefirot*. El místico ve en el sistema de las *sefirot* el Árbol de la vida, las raíces espirituales de la realidad, la esencia de la misma y no su aspecto material²⁶. La experiencia mística se halla, pues, condicionada y determinada por la atracción de lo Indeterminado, por el «polo de la ahistoricidad». Este ámbito de referencialidad divina que bascula en torno a «lo indelimitado», llamará la atención de Johannes Reuchlin (1455-1522). Comparando la doctrina de la *coincidentia oppositorum* en Dios de Nicolás de Cusa, con los cabalistas españoles, halla un profundo parentesco, que cree de la más lograda evidencia en la concepción del *Ein-sof* de Azriel:

Se le llama *Ein-sof*, es decir, infinitud, que representa un cierto algo supremo, que en sí mismo es incomprensible e inexpressable, algo que se esconde y vela huyendo al punto más alejado de su divinidad, y al mismo tiempo es la más absoluta divinidad, la que en su perfecto aislamiento a cualquier referencia, permanece en quietud, desnuda, ni derrochándose a sí misma ni donándose en la bondad de su resplandor, siendo y no siendo, y también todo lo que a nuestra razón parece inconciliable entre sí y mutuamente excluyente, como conteniendo en sí del modo más simple una completa unidad²⁷.

23 *Zohar* III, 113a.

24 Mopsik, Ch., *Cabale et Cabalistes*, París, Albin Michel, 2003, p. 53.

25 Transformada esta división clásica en una estructura pentapartita por la cábala luriana. Una visión de esta estructura y de estas relaciones en el clásico de Abraham Cohen de Herrera, *Puerta del Cielo* (Libro VIII, 11-12). Para una visión de la estructura clásica de las *sefirot*, véase: Idel, *Cábala*, op. cit., pp. 194-203; Matt, D.C., *La Cábala esencial*, Barcelona, Robinbook, 1997, pp. 17-23.

26 Rab. Lejiel Bar Lev, *El canto del alma*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2003, p. 83.

27 Reuchlin, J., *De Arte Cabalística*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993, Libro I, p. 121.

La creación y lo numinoso

Una vinculación dialéctica se manifiesta en la Cábala entre *ser* y *nada*. Se trata de una sutil compenetración que expresa la relación singular entre Dios y el mundo. Dios, para los cabalistas, es una infinita abstracción, vacía de un mundo finito capaz de expresarla. Los valores que Dios representa en los instrumentos de la Creación, las *sefirot* (amor, justicia, belleza), carecen de realidad hasta que no son actualizadas en el mundo finito. De ahí que Dios, que es el origen de estos valores y cuya naturaleza última es el *ser*, es una nada vacía, un Dios, en apariencia, despojado o carente de mundo. Pero, a la vez, el mundo carece de valor hasta que no se une con esta *nada*. Por ello, Ibn Ezra declarará que lo mejor y más excelso de la Creación es la comunión de todas las cosas con la *nada* (*devekut be-Ayin*)²⁸. De la *nada*, esencia íntima de Dios, se crea y renueva el mundo. Se ha destacado, tanto en Azriel como en el *Zohar*, la presencia de una búsqueda de los vínculos entre la determinación personal del autor de la Creación y la impersonalidad de *lo Uno* de Plotino, una suerte de dialéctica problemática y a la vez creativa, entre lo personal y lo impersonal del estadio supremo de la divinidad²⁹. Una forma seminal de ahistoricidad y atemporalidad emerge como residuo irreductible en la dialéctica de las ideas sobre la divinidad: la presencia de un lenguaje común a la hora de describir la vida de Dios y en Dios, marcado por la dualidad vida íntima-mundo creado, tal vez trasunto del doble movimiento de procesión-conversión, despliegue-recogimiento de *lo Uno*. Lo temporal subsumido dentro de lo íntimo eterno.

Cierta sensación de vértigo trasciende a las oscilaciones del infinito e indelimitado *Ein-sof* en su *nada*. Maimónides, que postula con ardor la *creatio ex nihilo* en el *Moré Nebukim*, confiesa que la comprensión de ciertos pasajes bíblicos sería más sencilla si no hubiera que tomar esta doctrina en su sentido más pleno y radical. Para él, lo decisivo es conciliar el *Bereshit*, «en el principio», con la inexistencia del tiempo antes de la Creación³⁰. Pero hay una reinterpretación mística. La *creación desde la nada*, tal como se muestra en la Cábala, es la creación desde Dios mismo. La *nada* es *Él* mismo. La *creatio ex nihilo* en la imaginación del místico consiste en el paso de la *nada* de Dios al ser originario de las imágenes en su sabiduría, el surgimiento de *Hojmá*, la segunda *sefirá*, sabiduría o idea primordial, un tema que se repite de forma incansable en toda la literatura cabalística³¹. Considerado por los filósofos judíos medievales como un ser esencialmente intelectual, Dios es «pensamiento en sí mismo» para el cabalista. *Hojmá* fue concebida como el comienzo del despliegue de los atributos intelectuales de Dios, el comienzo del pensamiento, del intelecto, de la comprensión. Por esta razón, a Dios se le puede conocer, su existencia puede ser aprehendida intelectualmente³².

Pero un evidente y ortodoxo *horror vacui* previene contra la ausencia y la pérdida irremediable. Los símbolos místicos dan cuenta de ello. Por ello, no es de extrañar que uno de los grandes símbolos referidos también a la *nada* de la creación, que hallamos en Azriel, en

28 *Perush al Shir ha-Shirim*, 27b. Cfr. Drob, S.L., *Symbols of the Kabbalah*, Northvale, Jason & Aronson, 2000, pp. 72-73.

29 Cfr. Scholem, *Conceptos básicos*, op. cit., pp. 24-26.

30 «En efecto, si afirmas la existencia del tiempo antes de la creación de este mundo, te ves obligado a admitir su eternidad, por tratarse de un accidente que requiere necesariamente un substrato y seguir así la existencia de algo con anterioridad a este mundo actual, lo cual debe evitarse». Maimónides, *Guía de perplejos*, ed. de D.G. Maeso, II, 23, Madrid, Trotta, 2005, p. 268.

31 Scholem, *Conceptos básicos*, op. cit., p. 64.

32 Sherwin, B.L., *Kabbalah*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2006, p. 61

Escoto Eriúgena³³ y, tras ellos, en místicos judíos y cristianos del Medievo, sea el *abismo*, símbolo del místico mundo originario de las *sefirot* y causas primordiales. El *abismo* es el símbolo no de lo tenebroso, sino de un estadio de las cosas profundamente escondidas en Dios mismo. Esta garantía o aval en el vértigo del vacío, cercano y acechante, se expresa siempre en clave de paradoja. No es de extrañar que, de un modo ciertamente panteísta, Azriel de Gerona incida en que «el ser, por tanto, no es otra cosa que una nada, y todo es uno en la simplicidad de la absoluta indivisibilidad»³⁴.

Scholem afirma de forma irónica que «lo verdaderamente desdichado de la Cábala es la doctrina de la emanación», la «más fácil y más perezosa de todas las teorías»³⁵. En el *Zohar*, la transformación de la *nada* en *ser* se explica y expresa recurriendo al sorprendente símbolo del *punto primordial*, de claro regusto neopitagórico, para ilustrar la emanación desde lo que los cabalistas llaman «la causa oculta»: «Cuando el oculto de todas las ocultas quiso revelarse, hizo al principio un punto y éste ascendió y se transformó en Pensamiento (...) iniciador del edificio, existente e inexistente, profundo y oculto»³⁶.

El punto primordial de la *nada* es el centro místico alrededor del cual se cristalizan los procesos teogónicos; es, podríamos decir «el origen del ser». El *Zohar* identifica este punto con *Hojmá*, la sabiduría de Dios, transformada en constructo inteligible y reverso de la construcción del cosmos en la siguiente sefirá, *Biná* o inteligencia de Dios. Lo indiferenciado en la sabiduría divina, se convierte en «pura totalidad de toda individuación». El lenguaje del *Zohar* al respecto es sumamente peculiar:

El resplandor del Ocultamiento de todo lo Oculto golpeó en ese punto, hasta que alcanzó y no alcanzó ese punto; Entonces ese principio – Reshit – se extendió y se le hizo un Palacio. Allí sembró la simiente santa para la fecundación y provecho del mundo³⁷.

En este proceso, la eternidad y la temporalidad son el anverso y reverso de la vida divina creativa. Las siete restantes *sefirot* que manan del seno de la *Biná* o inteligencia divina, son los siete días de la Creación³⁸. La *nada* mística es pues el origen y fuente de la que brota el punto primordial, el Edén místico, y así, lo que se presenta en el tiempo primigenio del mundo como la época de la creación real, exterior y tangible, no es más que una proyección de los arquetipos de las siete *sefirot* inferiores, las cuales, en su atemporalidad viven la interioridad divina.

Una divinidad que es y que no es, que se da y se retrae sobre sí misma, indeterminada y determinante de todo lo que existe, ofrece al discurso historiosófico otro sugerente ámbito de problematicidad, el de la relación entre el *pensar* y el *querer* de Dios, pensamiento y voluntad. Para Maimónides, un Dios que se piensa a sí mismo y cuyo pensar no tiene otro objeto distinto de su propio pensar, es inaccesible en su esencialidad, por más que en ese acto de «pensa-

33 En línea opuesta al palamismo, Escoto Eriúgena ofrece una reinterpretación sumamente original de la visión trinitaria de Dionisio Areopagita. La Trinidad no se separa de este mundo para cobijarse en el abismo apofático de su propia inmanencia negativa, sino que se introduce en el mismo proceso de la evolución cósmica. Cfr. *De divisione naturae* PL 122, 505.

34 Azriel de Gerona, *Camino de la fe y camino de la herejía*, en Scholem, *Conceptos básicos*, op. cit., p. 66.

35 Scholem, «Diez tesis ahistóricas», op. cit., p. 74.

36 *Zohar* I, 2a.

37 *Zohar* I, 15a; 20a.

38 Hallamish, M., *An Introduction to the Kabbalah*, Albany, State University of NY Press, 1999, p. 132.

miento de sí» produjera el mundo³⁹. El libro más antiguo de los cabalistas, el *Bahir*, que sale a luz en Provenza en el siglo XII, omite cualquier mención a la voluntad de Dios, destacando, eso sí, el *mahashabá* (pensar) de Dios, al frente de todas las potencias en las que Dios se manifiesta. Frente a esta omisión bascula como referencia reiterada para la mística judía, la más que notable tradición neoplatónica del propio judaísmo. Ibn Gabirol, que no es teósofo, sino filósofo neoplatónico, coloca a la voluntad sobre el pensar, sobre toda sabiduría. Esta voluntad es enigmática y un tanto errabunda: al preceder al pensar, tiene la carga de la impersonalidad; sin embargo, ella misma es aquello por lo que Dios presenta un poder creador personalizado⁴⁰. La concepción cabalística que vendrá después de libro de *Bahir*, procederá a distinguir y deslindar el ámbito de la voluntad del propio del intelecto; ambos, momentos específicos en el flujo de la vida que se esconde en la divinidad y que se da.

Problema teosófico esencial será delimitar el origen, el comienzo del pensar y del darse divinos, lo cual no deja de aportar, a su vez, una nueva y sugerente fuente de preguntas, las cuales, para el místico, expresan algo de la esencia indiscernible a cuya búsqueda consagra la existencia: la relación-relaciones del *Ein-sof* con *Kéter*, la primera sefirá, la «suprema corona» de Dios y la subsiguiente irrupción – si es lícito afirmar algo así – de la *nada*. El *Ein-sof* no es idéntico a *Kéter*, sino que este último está causado por *Ein-sof*, causa de causas⁴¹. *Kéter* es lo primero que procede de *Ein-sof* y desde esta *sefirá* tiene lugar toda la emanación al resto de las *sefirot*. En un pasaje esencial del *Zohar*, donde es descrito el proceso del ascenso en la meditación por los estadios de las *sefirot*, se afirma con respecto a los tres últimos estadios, *Biná* («inteligencia» de Dios), *Hojmá* y *Kéter*:

De allí y en más nadie puede ver ni conocer. ¿Por qué? Porque está encerrado en el Pensamiento, y el Pensamiento de Dios es encubierto, envuelto, secreto, supremo. El pensamiento del hombre no puede ni apegarse ni conocerlo. Las cosas suspendidas en el Pensamiento supremo nadie las puede alcanzar, y esto se refiere solamente al Pensamiento, ¡cuánto más cierto el Pensamiento concreto! (...) En el *Ein-sof* no hay marca alguna, y en él la interrogación no es posible, ni la idea de la observación del pensamiento en general⁴².

Por encima del pensamiento, un ámbito arcano y escondido es el lugar desde el que la *nada*, el *Ein-sof*, la voluntad divina, brilla como un pitagórico punto inicial, inicio de toda emanación y proceso.

Dualidad de mundos

El *Zohar*, que terminó eclipsando todos los demás documentos de literatura cabalística por la fama que alcanzó y la influencia que llegó a ejercer con el paso del tiempo, a diferencia de otras formas de misticismo judío, representa una forma de teosofía que bascula entre dos polos en principio nada novedosos: el Dios de la creación y la revelación y la relación del hombre con ese Dios. El *Zohar* distingue claramente entre dos mundos que representan a Dios:

39 Maimónides, *Guía de perplejos*, op. cit., I, 58.

40 «La voluntad es idéntica con el ser primero, si se prescinde de su acción, es decir, con la fusión de materia y forma. Pues entonces la voluntad experimenta una limitación en el comienzo de la Creación». Ibn Gabirol, *La fuente de la vida* (trad. F. de Castro), Madrid, B.R. Serra Editor, 1902, p. 281.

41 Matt, *La Cábala esencial*, op. cit., p. 48.

42 *Zohar* I, 21a.

un mundo primario, que como hemos apuntado, es imperceptible e ininteligible para todos excepto para Dios, el mundo del *Ein-sof*; y otro mundo, vinculado al primero, que posibilita el conocimiento de los atributos de Dios. Los atributos místicos de Dios son mundos de luz en los que se manifiesta la naturaleza oscura de *Ein-sof*. Lo realmente llamativo en el *Zohar*, es el modo de presentabilidad y acción de estos atributos divinos, las *sefirot*, las esferas o estadios divinos, completamente distantes a la idea de peldaños de una iniciación mística; al contrario, fases o momentos de manifestación diversa de la divinidad donde la vida interrelacionada en una permanente emanación es la consigna.

Es necesario constatar el hecho de que la emanación de las esferas divinas o *sefirot*, es tanto proceso que tiene lugar en Dios como desvelamiento que permite al hombre percibir a ese mismo Dios. Lo oculto se revela en parte, pero no en el mundo de las criaturas, no en la realidad natural. El mundo cabalístico es un mundo teosófico independiente, anterior al mundo natural y estadio superior de la realidad. La relación entre el mundo de la revelación y el de la desvelación, viene mediada por la concepción mística: la Torá es un enorme *corpus symbolicum* que representa la vida oculta en Dios que el camino de las *sefirot* puede llegar a mostrar. Cada palabra, empezando por el *Tetragrama*, puede convertirse en un símbolo que desvele el misterio. Toda la Torá, repite el autor, no es más que el gran Nombre sagrado de Dios:

Y según este misterio es denominado el Santo, Bendito sea: «El Dios Grande, Poderoso y Terrible», porque estos Nombres están escritos en lo Alto, en el misterio del carruaje supremo, integrado por las cuatro letras *Iud, Hei, Vav, Hei*, que es el nombre que incluye a todas estas formas grabadas e inscritas en el trono, trazadas en las cuatro direcciones del mundo⁴³.

El simbolismo del *Zohar*, compilado no demasiados años después de su aparición por Yosef Gicatilla, en su *Sha'are orá o Puertas de la luz*⁴⁴, que intenta describir el universo teosófico de la vida oculta de Dios, no surgió subitamente. Es el resultado de la evolución que tuvo lugar durante las cuatro generaciones posteriores al libro *Bahir*. Los nombres que describen la vida numinosa de Dios trazan una vía mística que se eleva desde *Maljut*, «reino, *Knéset Israel o Shejiná*», presencia de Dios en toda la Creación, hasta la *Kéter 'elyón*, o «suprema corona». Todos ellos, en su totalidad, forman el *Único gran Nombre*. Las diez *sefirot* constituyen el Árbol místico de Dios, cuya raíz es desconocida e incognoscible, el *Ein-sof*, Raíz oculta de todas las raíces, savia oculta del árbol. Este árbol es el esqueleto del universo; crece a lo largo de la creación desplegando sus ramas y ramificaciones. Todo lo creado en el mundo existe porque el poder de las *sefirot* habita en él⁴⁵.

Se pregunta el *Zohar*, al igual que, como no podía ser de otro modo, la mayoría de los cabalistas, sobre el sentido del primer versículo de la Torá: *Bereshit bará Elohim*. Una pregunta por el *origen* y el principio que es, a su vez, el germen de una indagación sobre la dualidad y unidad del mundo de Dios:

Rabí Yuday dijo: ¿Qué significa «En el principio» – *Bereshit?* «Con Sabiduría» – *Hojmá*. Es la Sabiduría sobre la que el mundo se sostiene y que permite acceder al cora-

43 *Zohar* I, 19a.

44 Josef Gicatilla, *Sha'are orá* (ed. Y. Ben-Shlomo), 2 vols., Jerusalem, Bialik Institute, 1995; *Gates of Light* (trans. and intr. by A. Weinstein), Walnut Creek (CA) Altamira Press, 1994.

45 Para la evolución de las concepciones de las *sefirot*, véase: Idel, *Cábala*, op. cit., pp. 194-211; Sobre las *sefirot* en el *Zohar*: Scholem, G., *Las grandes tendencias*, op. cit., pp. 233-241.

zón de los supremos secretos cerrados. Y aquí han sido grabados los Seis grandes extremos supremos de los cuales todo proviene y de los cuales se han hecho seis manantiales y seis ríos que desembocan en el gran Mar⁴⁶.

El universo de la vida oculta de Dios es desbordante en el *Zohar*. Pero ¿qué ocurre con el mundo exterior, con la realidad física sometida no a la eternidad sino a la temporalidad y a la contingencia? Scholem no parece tener dudas de que el supuesto autor del *Libro del Esplendor*, tal como confirmarían los escritos hebreos de Moshe de León, se inclina por el panteísmo al desplegar una respuesta coherente a este interrogante⁴⁷. Resulta evidente, al acercarnos al texto, la clara convivencia en su unidad de interpretación mística de una teogonía y una cosmogonía. La obra de la Creación tiene un carácter doble y para el místico no hay duda de que, si uno contempla las cosas en meditación mística, todo se revela «como uno», siendo entonces cuando puede, no sin esfuerzo, traducirse el lenguaje teísta de la sección de *Bereshit* del *Zohar*, a una visión panteísta:

Quando se expande, sale y ésta es la luz que queda del aire, y que es «la luz que ya existía», y que existe. Sale y es elevada y es guardada y queda de ella un punto, de manera tal que llegue siempre por un camino oculto a ese punto, «llega y no llega» e ilumina en ella el camino del punto primero que surge de ella. Y de esta manera, todo se une, uno a otro, iluminando a uno y a otro. Cuando se eleva, todos se elevan y se unen a ella, y ella llega y se acoge en el lugar del infinito y todo deviene uno. (...) Siete letras saltean de este lado y siete letras de este lado, y todas se inscribieron en el mismo firmamento. Se solidificó el firmamento y se solidificaron las letras y se plasmaron, se estableció sus formas y allí se gravó la Torá para iluminar hacia a fuera en dirección al resto de los mundos⁴⁸.

La teogonía y la cosmogonía no representan dos actos de creación diferentes, sino dos aspectos del mismo acto, dado que, como vemos, la Creación refleja el movimiento interior de la vida divina. Esta vida, las relaciones internas de la vida de Dios y en Dios, son descritas con un lenguaje plagado de imagería sexual⁴⁹. En la concepción de Scholem, el camino teosófico de la Cábala está determinado por un universo simbólico. El símbolo hace asequible el proceso místico y la entidad divina, ambos, ciertamente, afectados en mayor o menor medida de una intrínseca ininteligibilidad.

Parte de la crítica más mordaz de Moshe Idel a la historiosofía scholemiana reside en la valoración de esta clase de hermenéutica. En su replanteamiento general de la historia de la Cábala desde categorías fenomenológicas, Idel juzga como una limitación el énfasis de Scholem en lo simbólico, predominante en la Cábala teosófica del *Zohar*, en detrimento de una justa valoración de la Cábala profética de Abraham Abulafia. En esta Cábala extática, lo simbólico es un obstáculo para «una mejor comprensión de los temas elevados»⁵⁰. Alcanzar una gnosis de lo divino es el objetivo de toda teosofía, para lo cual Cábala se sirve de símbolos, mientras que todo extatismo anhela alcanzar una experiencia de la divinidad. De modo nada

46 *Zohar* I, 3b.

47 Scholem, *Las grandes tendencias*, op. cit., p. 246.

48 *Zohar* I, 16 b.

49 Giller, P., *Reading the Zohar*, NY, Oxford Univ. Press, 2001, pp. 50-51. Scholem aborda la cuestión, entre otras referencias, en *On the Mystical Shape of the Godherad*, NY, Schocken Books, 1991, pp. 182-186; *Las grandes tendencias*, op. cit., pp. 249-252.

50 Idel, *Cábala*, op. cit., p. 274

conciliador, la contraposición de Idel entre «dinámicas elevadas», objetivo de la Cábala teosófica, y una «experiencia de la divinidad», objetivo de la Cábala profética, para la que los símbolos son un obstáculo a su objetivo, le sirve como herramienta para mostrar la verdadera naturaleza del empeño hermenéutico de Scholem. Citando a Natán Rotenstreich, afirma: «el simbolismo, por una parte, y la negación de la unión mística y del panteísmo, por otra, parecen ser dos ejes correlacionados, que incluyen respectivamente, como si dijéramos, los componentes epistemológicos y ontológicos de la obra interpretativa de Scholem»⁵¹. Esta, a juicio de Idel, interpretación unilateral de los fenómenos cabalísticos, exige una matización, una formulación más adecuada que consiste en remarcar que los dos ejes de la Cábala son el simbolismo, ligado a las experiencias no unitivas, y las experiencias unitivas, que están vinculadas a un lenguaje no simbólico⁵².

Se prime más una interpretación u otra, es evidente que una Cábala despojada de su marco de comprensión simbólico, queda limitada a la fenomenología de lo espiritual, a la descripción del proceso que conduce a lo unitivo-místico y, por lo tanto, a lo absoluto atemporal y ahistórico. Lo cierto es que, desde nuestro punto de vista, lo vertical y lo horizontal del cosmos místico, la humanidad y la energía divina que conforma todo, tienden a darse la mano en una liturgia gnóstica de difícil reducción a una simple polaridad. Para el cabalista, plenificar la historia es transformarla en eternidad. El medio para lograrlo es una gnosis donde el conocimiento divino discurre hacia los hombres renovando su existencia y restaurando la Creación. La fecundidad histórica de la Cábala apunta hacia la consumación y el final. Debemos preguntarnos, pues, en qué sentido la Cábala teosófico-teúrgica, encarnada en el *Zohar*, desborda los límites de la experiencia mística y numinosa, aportando una comprensión de la historia y de la Historia de la salvación. Las continuas emanaciones y transmisiones de luz y vida en el interior de las *sefirot* alcanzan un momento culminante en el estadio de los vasos comunicantes entre la novena y décima *sefirá*, *Yesod* y *Maljud-Shejiná*. Toda la fuerza y el poder de Dios, concentrado, reactivado y cualificado en *Yesod*, que recoge la acción de las ocho esferas restantes, pasa a la *Shejiná*, a la que el *Zohar* identifica con la comunidad de Israel⁵³. Idea mística de Israel en su unión con Dios, tanto en la felicidad como, y esto es esencial, en el sufrimiento y exilio. La *Shejiná*, una suerte de «eterno femenino»⁵⁴, es la primera esfera que se abre al místico que indaga las interioridades divinas. El *Zohar* nos muestra cómo, en el origen, la unidad de Dios con la *Shejiná* era estabilidad y continuo, proyección del comienzo edénico en el que el hombre aparecía dotado de un ser puramente espiritual. El *Zohar* también plantea el sentido y la causa de la irrupción del estado de caída más allá de las categorías tradicionales del relato del Pentateuco, mediante una dialéctica paradójica entre lo cosmogónico y lo teogónico⁵⁵. La caída de Adán es el pecado original de la humanidad creada, pero es, además, la irrupción de una fisura misteriosa, no en la sustancia de la divinidad, sino

51 Rosenstreich, N., «Symbolism and Transcendence: On Some Philosophical Aspects of G. Scholem's Opus», *Review of Metaphysics*, 31 (1977-1978), p. 605. Rosenstreich, en cualquier caso, acepta la negación de la unión mística.

52 Idel, *Cábala*, op. cit., p. 275. Para Scholem, la verdadera *devekut* o experiencia de unión con Dios, presente también en el *Zohar*, no se basa en estados de conciencia especiales, es meramente contemplativa y puede transformarse en un valor social. Cfr. Scholem, *Grandes tendencias*, op. cit., p. 257. Sobre su supuesta negación del panteísmo, vid. supra, nota 44.

53 Scholem, *Grandes tendencias*, op. cit., p. 254.

54 *Zohar* I, 228b: «todas las mujeres del mundo se encuentran bajo su protección o misterio».

55 Para esta cuestión, cfr.: Yisraeli, O., *Temple Portals. Studies in Aggadah and Midrahs in the Zohar*, Boston, De Gruyter, 2016, pp. 60-66.

en su vida y acción. Es fascinante encontrarse en el *Zohar* con una exhaustiva y sugerente explicación de las causas del mal, asociándose este a una hipertrofia en Dios de sus propios atributos. La cólera de Dios y el amor de Dios, su mano izquierda y su mano derecha, respectivamente, son inseparables. Cólera o juicio divino, *Geburá-Din*, no puede manifestarse sin involucrar al amor misericordioso de Dios, *Hésed*; la segunda atempera a la primera. Cuando esto no es así, estalla una descomunal explosión hipertrófica en la que Dios, liberado del atributo de la misericordia, se desprende de Dios y se transforma en la *Gehena*, en el mal radical, un acto de transformación de la categoría de juicio en un absoluto⁵⁶. El nexo que permite mediar entre la eternidad desgarrada y la temporalidad que aspira a lo eterno es, paradójicamente, una tarea humana, *tikkun*, restauración, reparación: los actos de Israel, la misión del hombre en el mundo, la acción que descansa en la *emuná*, reverso terrenal de la *Shejiná*, harán desaparecer la mancha y restaurarán la armonía. Dice el *Zohar* que el *itaruta dil-tata*, «el impulso de abajo», llama al de arriba⁵⁷. Dado que todo lo creado, incluida la actividad humana, tiene sus «raíces superiores» en el mundo de las *sefirot*, el *tikkun* despierta y canaliza adecuadamente la fuerza salvífica divina que puede recrear el mundo.

Experiencia mística, redención e historia

¿Puede afirmarse, entonces, que, para el *Libro del esplendor*, visión mística y realidad temporal conforman, en su dualidad, un *Totum*? Y si es así, ¿qué clase de unidad es esta y cuál es el lugar del ser humano creado y del tiempo de su historia? Yehudá Liebes, autor de una sugerente revisión crítica de la ingente obra de su maestro, Gershom Scholem, ha realizado un replanteamiento general de las tesis de Scholem sobre el mesianismo del *Zohar*, en particular, y de la Cábala, en general⁵⁸. En el primero, afirma Scholem, la redención es siempre personal e implica una huida del individuo frente a la historia. El contenido utópico de la salvación mesiánica sigue siendo un estadio no restaurador del mundo, vinculado a una, de momento, imposible o paradójica venida del Mesías: «el Mesías no vendrá hasta que se sequen las lágrimas de Esau»⁵⁹. En cuanto a la segunda, a la Cábala posterior a la expulsión de España, el concepto de redención histórica y cósmica alimenta su mesianismo. Liebes, aceptando en líneas generales esta diferencia, propone una reinterpretación de los estratos que conforman el *Zohar* en su conjunto y, en concreto, el más íntimamente místico, conocido como las *Idrot* («asambleas»). En estos textos, Liebes cree reconocer las raíces de la cabalística posterior, una forma compuesta de redención mística y renovación cósmica. A partir del estudio de la imaginería sexual presente en las metáforas de las *Idrot*, el autor formula cómo la redención cósmica e histórica se expresa de forma descarnada en la propia relación sexual⁶⁰. El erotismo

56 Fundamentalmente en *Zohar* I, 17a-18a. Así, por ejemplo: «En la Obra del Principio había disputa entre la izquierda y la derecha, y en esa disputa en la que se despierta la izquierda surgió la Gehena»; «Y cuando la obscuridad se despierta, se despierta con poderío y crea en ella el Gehena».

57 *Zohar* I, 164a. Véase Scholem, *Grandes tendencias*, op. cit., p. 257.

58 Liebes, Y., «The Messiah in the Zohar: On R. Simeon bar Yohai as a Messianic figure», *Studies in the Zohar*, op. cit., pp. 1-83.

59 Scholem, G., *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 65. En el mismo texto, una idea de la redención en el *Zohar* en pp. 81-84. La fórmula es una adaptación de Benjamin de Zlasitz (*Ture Zahav*, 1816) de *Zohar* II, 12b.

60 Liebes, *Studies in the Zohar*, op. cit., p. 63. Así, por ejemplo, en *Idra Zuta* (*Zohar* III, 296a-b), Liebes identifica la *sefirá Yesod*, representación del órgano masculino, con Rabí Simón bar Yohai, para quien el *tikkun* es una restauración en clave personal.

del *Zohar* está vinculado, afirma Liebes, a una suerte de esoterismo donde el secreto se abre mediante una clave lingüística, asociando la redención personal con la colectiva. La centralidad del lenguaje es la expresión de la intencionalidad de autor de estos estratos zoháricos primigenios: transformar y religar el mundo exterior «mediante la creación verbal de un imaginario grupo de hombres (R. Simón y sus correligionarios), procedentes de un mundo más de mil años atrás, los cuales redimen el mundo mediante la fuerza de sus palabras. Su imaginación, que es la imaginación del autor, crea una realidad genuina, lo cual, a mi juicio, expresa un singular triunfo del espíritu sobre la materia»⁶¹.

Desde una indisimulada reticencia hacia lo simbólico, Moshe Idel plantea, en su crítica a Scholem, una lectura acósmica y ahistórica de la Cábala clásica. Para él, en primer lugar, un evidente germen de ahistoricidad se halla en la ausencia de una teoría de los ciclos cósmicos en el *Zohar*, un rechazo que, afirma, influirá en propia concepción de Isaac Luria⁶². En segundo lugar, según Idel, fue la teosofía cabalística, y no un epítome de la experiencia histórica, lo que incidió directamente sobre los conceptos usados por los místicos cabalistas. El esquema teosófico, resalta, es reminiscente de un código interpretativo que informa del sentido de los escritos más que un esquema que absorbe las condensaciones de la experiencia histórica. La Cábala puede o no leer los acontecimientos históricos, ser o no expresión de estos. Junto a los componentes constitutivos de la emergencia de los símbolos históricos cabalísticos que propone Scholem (elemento situacional-nacional, *Galut*; significación cabalística de este concepto, exilio de la *Shejiná*), Idel cree necesario añadir, en sintonía con su hermenéutica fenomenológica, un tercer elemento: la experiencia individual mística del cabalista, reflejo de un estado de alienación personal y de «exilio interior»⁶³.

En la interpretación historiosófica scholemiana, hay un *principio de correlación* entre los símbolos cabalísticos y las experiencias radicales y culminantes de la historia judía. Los símbolos cabalísticos son símbolos de una clase muy especial, en los cuales la experiencia espiritual se entrelaza con la experiencia histórica del pueblo judío. En el entrecruzamiento de estos dos mundos, absolutamente escindidos en otras tradiciones místicas, encuentra la Cábala su impronta específica⁶⁴. Una energía oculta, transforma las penurias del presente en símbolos capaces de propiciar renovadas experiencias individuales o colectivas. Idel realiza una lectura de esta concepción, afirmando en una paráfrasis que «las lágrimas de la historia lacrimosa se han cristalizado en los símbolos cabalísticos, los cuales sirven como espejos mediante los cuales la historia judía adquiere su significado», una más que irónica interpretación de la referencia de Scholem al exilio de la *Shejiná* en el *Zohar* y a las lagrimas que Dios derrama «que arden más que todo el fuego del mundo»⁶⁵.

El vector escatológico y cósmico acoge en su seno una fructífera dualidad. Tan fructífero como la modificación operada por Scholem, progresivamente, en su propia visión de la cuestión, desde sus análisis tempranos hasta los realizados en una obra de madurez como *La Cábala y su simbolismo*: la «fuga de la historia» frente a la «interpretación» de la misma. En cualquier caso, una dualidad – acósmica y ahistórica, terrenal y temporal – predisuelta ya, desde su propio

61 Op. cit., p. 56.

62 Idel, M., «Time and History in Kabbalah», en E. Carlebach, J. Efron, y D.N. Myers (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Y. H. Yerushalmi*, Hanover (NH), Brandeis U. Press, 1998, p. 167.

63 Idel, M., *Old Worlds, New Mirrors*, Philadelphia, U. Philadelphia Press, 2010, pp. 91-95.

64 Scholem, G., *La Cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 2001, p. 121.

65 *Zohar* III, 172b. Scholem, G., op. cit., p. 162.

centro y virtualidad, para su conversión en una fuerza mesiánica, en un vector determinante y dinamizador de la historia. Por su origen y esencia, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe. Hace hincapié en el elemento revolucionario y demoleedor que se encierra en el tránsito del presente al futuro mesiánico. Una floración de contenidos radicales de la idea mesiánica puede contemplarse en una obra medieval donde se funden de forma íntima *Halajá* y *Cábala*, el libro *Ra'aya Mehemna*, que pertenece a los estratos tardíos del *Zohar* y que está fechado a principios del siglo XIV. En la obra, se analizan los fundamentos místicos de los mandamientos desde una punzante expectativa mesiánica. Para ello se sirve de una visión que se expresa con antiguos símbolos bíblicos, transformados en una tipología de los estadios del mundo (Árbol de la vida, Árbol del conocimiento del bien y el mal). El sentido de la Torá es conjurar y limitar, que no superar, el poder del mal. En la salvación mesiánica, rotos los poderes del mal, desaparecen las separaciones y arbitrariedades derivadas de su naturaleza. En el exilio, *Halajá* y *Cábala* están unidas íntimamente. Pero cuando el mundo quede reconciliado bajo la ley del árbol de la vida, cambiará hasta el propio contenido de la ley. El propio *Zohar* ya anticipa esta visión:

«Y el Árbol de la Vida», será plantado en el medio del jardín, tal como está dicho: «Y tome también del Árbol de la vida y coma y viva para siempre»; y la Presencia no dominará sobre el árbol del Otro Lado, que es la mixtura de la gente, que es el «Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal», y no recibirá más al impuro, como está escrito: «Sólo el Eterno ha conducido a Su pueblo y no hubo con Él Dios ajeno»⁶⁶.

La expulsión de España supondrá la transformación de la *Cábala* de una doctrina esotérica a una doctrina popular. La *Cábala*, que a finales del siglo XIV podía considerarse como una experiencia y un modo de expresión mística circunscrito a pequeños círculos esotéricos, un corpus doctrinal para elegidos y un modo explícitamente no mesiánico e individualista de redención, será zarandeada por las crisis históricas. El punto de partida, el origen de todo y no el fin mesiánico, eran el objetivo prioritario del cabalista. Ahora, el *tikkun*, la reparación de las fisuras que pretendían restañar la Creación ansía los estadios finales del proceso cosmológico, busca precipitar la catástrofe que «ocurriría cuando ese retorno hubiera sido logrado por muchos individuos unidos que desearan el fin del mundo»⁶⁷. La catástrofe permitirá u obligará una fusión de los elementos apocalípticos y mesiánicos tradicionales del judaísmo con la *Cábala*. Las Escrituras serán reinterpretadas como símbolos de acontecimientos preparatorios, las fatigas de la redención. Una nueva *Cábala* intentará forzar el fin del exilio por medio de la acción mística, la *Cábala* de Safed, de Isaac Luria y Moisés Jacob Cordovero, de Sabbatai Tzevi y Natán de Gaza.

Conclusión

Frente a la ausencia y el ocultamiento de Dios, frente a las vicisitudes de la historia, la tradición judía formulará un conjunto de interpretaciones teológicas, místicas e históricas teñidas de responsabilidad moral. Más allá de las fronteras de la temporalidad de la existencia humana, de la realidad inmediata del universo creado en el que mora el hombre, se hallan las veladas realidades lejanas o pretéritas, el mundo del *origen*, traspasado por una dimensión metafísica, tal como lo lee el místico. La religión judía, obligada a replantearse su propia esencia en conflicto con la intemperancia de la historia, albergará en su seno formas de experiencia espiritual alternativas al simple devenir del tiempo. El mundo de la experiencia de lo numinoso

⁶⁶ *Zohar* I, 26a.

⁶⁷ Scholem, *Las grandes tendencias*, op. cit., p. 270.

se abre ante el místico judío como sugerente gnosis, como medio para alcanzar el conocimiento de la voluntad divina del modo más directo. El camino místico de búsqueda de lo Absoluto, de la absoluta transcendencia vinculada a la esencia de la divinidad, no es, sin embargo, en el caso de la mística cabalística judía forjada a lo largo de la Edad Media, una elevada y compleja experiencia de huida del mudo. Más bien, lo que patentiza es una fructífera dualidad que actúa como criterio de demarcación de una teología donde lo apofático convive con un reverso histórico-positivo: los límites temporales humanos del mundo creado por Dios son el reverso del ilimitado e indeterminado mundo de Dios.

El «peso del presente», constatación vigente del peso de la historia, no implica para la mística judía que lo actual-histórico pueda ser sin más elevado a la categoría de decisivo. El judaísmo desde sus inicios ha diluido las vicisitudes del presente en el océano de la espera mesiánica. «La semilla, no el presente, es lo que cuenta»⁶⁸, afirma Maimónides. El peso de la historia es, más bien, la evidencia de que el presente posee una carga efectiva, un valor existencial que hace que el «tiempo del hoy» actualice como experiencias inmediatas de memoria lo pasado y lo futuro. La «conciencia histórica» de Israel es memoria del pasado, hermenéutica sincrónica del presente y proyección de futuro. Siendo una «respuesta», la conciencia histórica no propicia una narrativa plana en el marco de una historia lineal. Teje en su seno eventos dotados de una carga significativa tal que pueden ser interpretados y reinterpretados sin fin, subvirtiendo o acomodando categorías a veces antagónicas de la forma más asombrosa.

Sin la idea mesiánica y la dimensión moral de la misma, sin el universo de valores asociados a los mandamientos y a la revelación profética, la mística cabalística es un arcano indiscernible, una compleja e inescrutable gnosis. Por esta razón, cuando en la Cábala son descritas con un lenguaje metafórico las relaciones internas de la vida «de Dios» y «en Dios», el proceso que se contempla, las continuas emanaciones y transmisiones de luz y vida en el interior de las *sefirot*, alcanza su momento culminante en el reverso místico de una comunidad humana, Israel. Toda la fuerza y el poder de Dios, concentrado, reactivado y cualificado, que recoge la acción de las esferas restantes, pasa a la *Shejiná*, a la que el *Zohar* identifica con la comunidad de Israel. Un pueblo arrojado al exilio y que espera al Mesías. El nexo que permite mediar entre la eternidad y la temporalidad desgarrada que aspira a lo eterno es, paradójicamente, una tarea humana, *tikkun* («restauración»): los actos de Israel, la misión del hombre en el mundo, descansan en la *emuná* («fe»), reverso terrenal de la *Shejiná*. Esta fe y estos actos harán desaparecer la mancha y restaurarán la armonía. Dice el *Zohar* que el mundo terrenal e histórico llama al de arriba. Dado que todo lo creado, incluida la actividad humana, tiene sus «raíces superiores» en el mundo de las *sefirot*, el *tikkun* despierta y canaliza adecuadamente la fuerza salvífica divina que puede recrear el mundo. Un mundo en el que, para el *Libro del esplendor*, visión mística y realidad temporal forman un *continuum* en su concepción asociativa de la vida de Dios y de su creación.

José Antonio Fernández López
joseantonio.fernandez13@um.es

Fecha de recepción: 09/04/2018

Fecha de aceptación: 20/08/2018

⁶⁸ Maimónides, *Guía de perplejos*, op. cit., II, 29.

