

La Escuela de Kabbalah de Gerona: una introducción

Lourdes Dina Rensoli Laliga
 Universidad Europea de Madrid

A David Melul, de bendita memoria, quien me pidió tratar este tema

Dificultades y peculiaridades del problema

Asumir un tema como éste requiere elegir entre dos actitudes: la de quien aspira a realizar un aporte a la cuestión tratada y la de quien se atiene más modestamente a ofrecer a los lectores un resumen de las respuestas al problema. La primera requiere, más allá de las exhaustivas búsquedas bibliográficas, un dominio profundo de las distintas variantes de la Kabbalah teórica y práctica y, por supuesto, del hebreo bíblico y del arameo. No por último ha de mencionarse lo casi quimérico de presentar siquiera un panorama somero de la cuestión en un artículo tan breve. Que por fuerza debe ser de carácter divulgativo, dado que se dirige al público más amplio, para el que se ofrece al final una bibliografía que puede ayudarlo a conocer mejor el tema. Su extensión, bastante larga para un artículo, se explica por las razones expuestas.

Por esos motivos, entre otros, el rigor científico obliga a optar en este caso por la segunda. Pues referirse a la Escuela de Gerona significa hurgar en los orígenes de la Kabbalah, que han de buscarse en el sur de Francia, sí, pero también en las formas de lectura de la Torah, en el culto al Eterno y en las vías de elevación hacia El practicados posiblemente desde los orígenes del Judaísmo o cuando menos desde que el pueblo de Israel dejó de comunicarse con su Creador “cara a cara,” según indica el libro del Deuteronomio (XXXIV, 10) y necesitó en lo adelante de recursos especiales para la ascensión hacia El.

Para el menos conocedor del Judaísmo, debe señalarse que la Kabbalah, a diferencia del Talmud, se dirige a la comprensión religiosa más profunda de la Torah en un peculiar sentido místico que permite obrar sobre el mundo, y no a sus diversas posibilidades de interpretación racional,¹ al estudio y discusión de los textos exigidos a

¹ Los términos comprensión e interpretación se emplean aquí de modo que pueda establecerse la diferencia indicada. El primero supone una forma de aprehender un sentido de la Revelación oculto a los ojos del profano y hasta de quien rechaza la posición mística, mientras que el segundo se dirige a la hermenéutica de los textos bíblicos cultivada por los talmudistas. No existe oposición entre ambas, aunque durante un tiempo la hubo y no sólo ha sido reflejada por los historiadores, sino en las historias y leyendas del pueblo judío. Un buen ejemplo es la *Geschichte des Rabins und seines Sohnes* en: Breslav-Buber. Otro caso fue el del cabalista Elhanan Hillel Wechsler, quien publicó en 1881 sus sueños, que predecían la Shoah, o al menos una terrible catástrofe para los judíos europeos, y fue desacreditado por ciertas autoridades rabínicas. Está recogida en: Scholem 1988, 85ss. No incluimos las numerosas demonizaciones de la Kabbalah que han tenido lugar entre grupos judeófobos de distinto sello, incluyendo a muchos de los llamados “judíos mesiánicos,” de los que la autora de este trabajo ha escuchado personalmente acusaciones tan graves como descabelladas, entre las que se destaca que los judíos cabalistas (supuestamente dedicados a una suerte de magia negra) promovieron el Holocausto

todo judío desde temprana edad, direcciones complementarias pero muy difícilmente abarcables en toda su profundidad por un solo estudioso, aunque resulta posible y hasta necesario que el especialista en una de ellas domine la otra tanto como pueda.

Nadie piense sin embargo que los estudios talmúdicos constituyen un despliegue de “fría racionalidad” en supuesto contraste con la apelación al corazón humano de la Kabbalah. Bajo sus complejas y arduas discusiones, el Talmud se dirige al corazón (¿podría cuestionar esto quien conozca las lecturas talmúdicas de Lèvinas?) y se han hecho estudios sobre la poesía y las armonías musicales contenidas en este, al igual que con la Kabbalah, en la que son mas evidentes.² Bajo sus símbolos y técnicas de elevación espiritual, la Kabbalah apela a la razón (podría negarse esto cuando se lee por ejemplo el *Zohar* para desentrañar su sentido o se practica la guematria?). Ambas direcciones tienen mucho de filosófico, de reflexivo, y ambas persiguen la Sabiduría que une al Eterno, aunque la definan y busquen de distintos modos.³ Adentrarse un poco más en ambas ayudará al que se inicia en su conocimiento a formarse un juicio más propio y exacto.

Algunas nociones preliminares

Kabbalah significa *tradición*.⁴ En sentido amplio del término, abarcaría toda la tradición hebrea y judía,⁵ religiosa, cultural, de costumbres, etc., recogidas en la *Mishná*⁶ por Rabí Yehuda Hanasi a fines del siglo III de la era común, exceptuando la propia Revelación, es decir, la Torah escrita. En sentido más circunscrito, se dirige a la comprensión de la llamada Torah oral, inseparable de la escrita, que se transmite de maestros a discípulos, generalmente en las escuelas.⁷ La Torah escrita constituye el aspecto eterno de la Revelación. La oral es su adaptación a los tiempos, a los casos que se presentan, a las circunstancias y necesidades, a las excepciones aparentes, a la

para deshacerse del resto. Parecen desconocer que los Hassidim fueron los primeros en ser enviados por los nazis a la muerte.

² Véanse entre otros: Zafrani Ch. VII; Neusner; Glazerson.

³ Zafrani 14-16; M. Idel: Introduction to the Bison Book Edition a: Reuchlin XXI-XXIII. Tratamos esto en Rensoli (2004-AMIA).

⁴ Puede citarse a este respecto la obra de Abraham Ibn Daud titulada *Sefer ha-Qabbalah* o *Libro de la tradición*, que trata sobre la transmisión, cultivo y aumento del saber judío a través de los siglos y no es un tratado místico, sino que toma literalmente el término Kabbalah.

⁵ Se asume aquí la diferencia entre hebreo y judío por cuanto la Revelación que comenzó perteneciendo a una etnia pasó a ser patrimonio de un pueblo, en sentido más amplio, por conversiones y mezclas con otros pueblos. Más tarde, se empezaron a emplear idiomas distintos del hebreo y del arameo en la transmisión y desarrollos de dicha tradición.

⁶ La Mishná constituye el conjunto de las leyes judías rabínicas que constituyen la Halakhá junto con la Torah escrita. Unida a sus comentarios, plasmados en la Guemara, conforma el Talmud. Los sabios que conformaron la Mishná se conocen como *Tannaim* y los que intervinieron en la Guemara, como *Amoraim*. Véase la bibliografía al final.

⁷ El Talmud (Berajot, 28b) establece la obligatoriedad de la enseñanza de la tradición oral aun para los niños, para que entiendan desde temprano su importancia.

también eterna necesidad de interpretar y elegir, que significa respeto a la libertad humana, por muy controvertida que sea en el Judaísmo la idea de libertad.⁸

La función del maestro es insustituible, y se indica con la mayor severidad al aspirante a recibir los saberes cabalísticos no aceptarlos si no es a través de un Maestro. No sólo porque lo que pueda escribirse a este respecto posee más bien un carácter mnemotécnico, de modo que no pueda ser descifrado por quien no conozca de antemano las claves del asunto, sino porque ciertas prácticas pueden afectarlo muy seriamente y a veces de forma irreversible, si no lo guía un hombre verdaderamente capacitado y piadoso. Como sucede entre los talmudistas (y hay numerosos ejemplos en libros del Talmud), el maestro no sólo constituye un transmisor de la enseñanza, sino un ejemplo viviente de lo que debe ser un cabalista, y un judío piadoso en general, aunque a veces, como se cuenta en las narraciones sobre los más eminentes seguidores de la Kabbalah, sus lecciones personales sean insólitas y difíciles de entender, rasgo nada extraño entre los místicos, cuya conducta ha sido tildada a menudo, y a lo largo de los tiempos, cuando menos como extravagante. Se acepta a Isaac el Ciego como el primero que emplea el término Kabbalah para designar la disciplina que interesa en este caso, cuyo fundador se considera (SY 24-25; Scholem (2001) I: 59-60; II: 94.).

La búsqueda del Eterno en la Kabbalah debe considerarse además como el medio más eficaz para conocerse a sí mismo, por parte del cabalista, y al resto del universo, es decir, la Creación. Pues en ella la trascendencia divina posee un sentido peculiar: el Creador trasciende a la creación, pero también está presente en ella, aunque lo está en el hombre de un modo superior, pues El mismo le insufló Su aliento (Génesis II, 7). Hay una chispa divina contenida en toda cosa, nunca la Divinidad en Su inmensidad, en su infinitud (*Einsof*), incongruente con la condición creatural, por lo que la destruiría. De ahí que la Kabbalah enseñe que sólo es posible hallarlo en Su obra, la Creación, el desdoblamiento divino, y que ni siquiera la más elevada de las actitudes místicas puede aprehender su inmensidad, su otredad absoluta, impensable, inaccesible: “No podrás ver Mi rostro porque nadie que Me vea queda vivo” (Éxodo XXXIII, 20).

Los sentidos de la Kabbalah llevan a formular una pregunta, fundamental para el presente trabajo: ¿tiene ésta un origen preciso, factible de situar en una fecha histórica? Al ser una forma excepcional de interpretar la Revelación, ¿no debería decirse que surgió con el ser humano? Pues el Adam original hablaba directamente con su Creador, que le encomendó además nombrar las cosas (Génesis II, 19-20), lo que equivale a determinar sus claves secretas, las que perdería el género humano con la caída y que los cabalistas se esforzarían por recuperar. Es decir, se evidencia que el

⁸ Muy antiguas son las discusiones acerca de la libertad entre teólogos (término también discutible para designar a quienes estudian la Escritura, la Ley y los libros rabínicos, pero que resulta muy práctico en el presente caso) y filósofos judíos. Sus posiciones oscilan entre el determinismo absoluto (Spinoza: *Ética*) o relativo (Lèvinas: *Liberté et Commandement*) y la libertad plena y sus nexos con la fe (Rabí Nachman de Braslav o Bratislava. Cfr: *Rabbi Nachman Wisdom; Advice*).

ser hecho a imagen y semejanza del creador accedía a El de forma espontánea, pero también se resalta aquí el poder que tiene también la palabra en el hombre, en especial antes de que éste descubriera la posibilidad de transgredir los mandatos del Eterno (Pirké Avot V, Mishná 1, 540-42).

Esto es algo que en la Kabbalah tiene la mayor importancia. Pues el dominio del nombre de personas y otros seres permite obrar sobre estos como primero Abraham Abulafia, con la Kabbalah profética, y más tarde (aunque con notables diferencias) Rabí Isaac Luria (ARI) y sus seguidores operaban, desde el siglo XVI, no sólo con las letras hebreas, sino con los llamados “Nombres divinos,” pero el segundo con una tendencia diferente, en escuela, dentro de la Kabbalah zefirótica,⁹ no sólo para acercarse al Eterno, por sí mismo o a través de la Creación, sino para obrar sobre el mundo (éste es el terreno de la Kabbalah práctica). Esta diferencia de caminos no debe hacer olvidar que la Kabbalah es la conjunción de ambos: Kabbalah profética y Kabbalah rabínica (Scholem 1996, 165). Un lugar fundamental lo ocupa el Nombre divino por excelencia, el Tetragrámaton impronunciable,¹⁰ revelado a Abraham y más tarde a Moisés, que se transmite a través de los profetas y maestros tanaítas y después, mediante figuras que permanecieron en secreto durante siglos hasta los orígenes históricos de la Kabbalah, cuyos representantes se consideran los llamados a esta tarea.

Otro importante elemento que apoya la duda que va unida a la pregunta anterior es precisamente la presencia y la gran importancia que reviste el mencionado *Árbol de la Vida* o *árbol de los Sefirot*, que, unido al *árbol del conocimiento*, se presenta en la Biblia, según suele considerarse, desde la Creación misma (Génesis II, 9).¹¹ Dichos árboles, de cuya separación, causada por la transgresión de los primeros seres humanos, procede la manifestación del mal, son fundamentales en la Kabbalah, sean cuales sean sus fines prácticos (Scholem 1996, 260-61; Rosenberg). Están vinculados al origen del universo y al orden jerárquico de éste, pues componen su unidad 10 niveles de la realidad o *Sefirot* que van desde *Einsof*, la inalcanzable Infinitud, hasta *Malkuth* o el Reino, la dimensión material, la naturaleza, y 22 senderos que los vinculan entre sí. Se constituyeron cuando el Creador, en una suerte de contracción o explosión inicial, hizo brotar de Sí mismo el ser y la nada, de los que proceden los diez niveles o emanaciones, conectados en el alma humana por los 22 senderos, asociados a las 22 letras del alfabeto hebreo.¹²

⁹ Abulafia desarrolló un método basado en técnicas extáticas y en la combinación de las letras y la meditación en los Nombres divinos (Kabbalah profética), distinto de la Kabbalah zefirótica. Sobre esto; Safrán 33, 337. Idel-Abulafia 17-18.

¹⁰ Sólo era lícito al Kohen Gadol o Sumo Sacerdote pronunciarlo en el lugar más Santo del Templo el día de Yom Kippur, tras una rigurosa preparación.

¹¹ A los símbolos de la Kabbalah se consagra Scholem 1985.

¹² De acuerdo con la Kabbalah, la energía de *Einsof* toma un carácter de bien o de mal según el “recipiente” que la recibe, es decir, el alma humana o *Neshamá*, cuya pureza es condición del bien. En el *Bahir*, la idea del mal (como una sefirá) coincide con la talmúdica, que lo interpreta como “justicia

A un cabalista como Abraham Abulafia,¹³ que tendía a la práctica individual extática y no a la agrupación en escuelas para la discusión y la meditación, el operar con la concepción teosófica, en este caso la zefirótica, le parecía una suerte de politeísmo (ello no indica que rechazara la existencia e importancia de las sefirot, sino que les confería un valor distinto y “legítimo” en contraposición con el de la “magia” que suponía para él obrar sobre la realidad mediante ellas), como muestra su comentario al *Sefer Yetzira*, pero fue aceptada por la inmensa mayoría de los cabalistas y sus escuelas desde su origen, tanto para la meditación como para prácticas más complejas.

Como es conocido, las obras fundamentales en las que se plasma la doctrina de la Kabbalah son: el *Zohar* o Libro del Esplendor (el más tardío); el *Séfer Ha-Bahir* y el *Sefer Yetzira*. Aunque se trata de tres libros imprescindibles para el cabalista, sin duda el más nombrado es el *Zohar*, atribuido durante mucho tiempo a Simón Bar-Jochai, uno de los *Amoraim*, que desempeña un papel fundamental en la obra, aunque su autor o compilador –en todo caso divulgador de la actual versión– es Moisés de León o Moshé ben Sen Tov (muerto en 1290).¹⁴ Por desdicha no es una obra que proporcione elementos para el presente tema, pues no es fuente, sino receptor, de los primeros frutos de la Kabbalah (Scholem 2001 I, 21-22). En él se menciona ya el *Einsof* o Infinito y en sus enseñanzas se recogen partes de obras o ideas de diversos autores como Yehuda Halevi, Maimónides y Rashi (sus comentarios a la Torah). Le debe mucho al *Bahir* –que en 1176 se dio a conocer en la escuela cabalística gerundense, aunque se considera que su formación es anterior y sería el más antiguo de los tres (Scholem 1996, 125) –el más importante de los libros de Kabbalah hasta aparecer el *Zohar*, que también es deudor del *Sefer Yetzira*.

El *Bahir* se atribuyó durante un tiempo a Rabí Nehunia Ben Hakana, mencionado al inicio de la obra, opinión discutible, pero su escuela y otras figuras pudieron colaborar en darle su forma actual. Sobre todo, se estima que se trata de una reelaboración muy original de un texto anterior, el *Sefer Raza' Rabba'* (Scholem 1996, 125-30). Más adelante será necesario extenderse sobre él.

El tercero de los mencionados, el *Sefer Yetzira*, atribuido tradicionalmente al Patriarca Abraham (Abraham Avinu), podría contener pasajes al menos del S. VI de la era común, o anteriores, aunque varios autores colaboraron en su forma definitiva. Entre ellos se incluyó durante un tiempo a Joseph Ibn Abitar, nacido en España y muerto cerca de 1020, aunque ya esto no parece sostenerse. Sin embargo, sin duda fue

punitiva” del Creador. Cfr: Ariel, 7: “Language and Being: The *Torah* as God’s Emanation”, 111-21. Scholem (2004), sobre todo las pp. 103-08. Véase también Rosenberg.

¹³ Debe tomarse en cuenta que Abraham Abulafia vivió entre 1240 y 1291 o 1292, cuando ya la Kabbalah tenía un tiempo de existencia y se transmitía por el resto de España. Idel-Abulafia 18-20; Scholem 1996, 141-77. Cuarta conferencia.

¹⁴ Una síntesis de las características del *Zohar* se halla en Scholem 1988, “The *Zohar*.” En español: Scholem 1994-G, “El *Zohar*.” El propio Scholem 1996, 233, señala cuanto le debe a la Escuela de Gerona, en la que ya era conocido el *Bahir* desde hacía un siglo o más, y a otros autores. Alguna vez se quiso atribuir a Abulafia, lo cual es falso. Cfr.: Scholem 1996, 152-53.

conocido en Cataluña y Provenza desde fines del S. XII (Fleischer). Trata detenidamente la formación del mundo y en dicho libro desempeña un importante papel Abraham Avinu, además de Ezequiel, pues con el primero, con quien el Eterno establece la Alianza, se completa la Creación, y en el sacrificio de animales partidos que ofrece al instituirse el Pacto se muestra la simetría del universo, en el que las cosas se agrupan en dos modalidades de forma que entre ellas se sitúe como factor de cohesión y participación divina la *Shekiná* (Rashi I, 182; Eisenfeld, Prefacio al SY 35-36). Hay elementos concordantes con las concepciones platónicas como la preexistencia de esencias o formas previas a la Creación del mundo tal y como se conoce, similares a la antigua doctrina de los Eones enunciada por los gnósticos en los primeros siglos de la Era común.¹⁵

Por el simbolismo que presentan, los términos empleados (por ejemplo, *Sefirá*, en lugar del anterior *Misparim*) y métodos que proponen y utilizan, puede decirse que estas tres obras contienen las doctrinas básicas de la Kabbalah en el sentido que aquí interesa, es decir, como camino de elevación mística. Estos datos, muy someros, ayudarán al desconocedor a adentrarse en un mundo fascinante.

Metatrón o el *Príncipe de la Paz* es uno de los ángeles que contemplan el rostro del Eterno, el más cercano a El, según varios escritos, lo que ha hecho incurrir a veces en idolatría (Scholem 1994-G, 201-05). Emisario directo del Creador, Metatrón transmite sus revelaciones y mandatos. Se ha relacionado con el ángel Mihael o Miguel (se le llama *Príncipe* en Daniel 10, 13; 12, 1), con Enoc (Génesis 5, 21-24)¹⁶ y con otros elementos de la tradición judía sobre los ángeles, aunque rara vez se le invoca en la Kabbalah práctica.

Además de Abraham Avinu, ocupan un lugar especial las figuras de los profetas Ezequiel, a causa de sus visiones, objetos fundamentales de atención en la Kabbalah desde sus inicios, y Elías, considerado a menudo como un ángel, ya sea máscara de lo divino o emisario del Eterno, que adopta diversas fisonomías, revela secretos y anuncia acontecimientos en sueños, santifica lugares y ceremonias, bendice y trae consigo hechos milagrosos (Idel 2003, 51-53).¹⁷ Sabiduría del desierto encarnada en una enigmática figura como Eliahu o Elías, cuyo sentido místico no sólo se expresa entre los cabalistas.

¹⁵ Debe recordarse que en Bereshit o El Génesis se habla de una Creación “en el principio,” diferenciada del momento en que el eterno, mediante la Palabra, funda el universo. Esta fundación o estructuración, que M. Eisenfeld traduce como “formación,” es el centro del SY. Pese a las justas críticas de Scholem, conserva su interés Grätz. Son fundamentales los estudios de Henri-Charles Puech sobre el gnosticismo.

¹⁶ Es notable que, aunque Enoc fue engendrado y engendró a su vez, lo que parece atestiguar su condición humana, fue “llevado” por el Creador. ¿Guarda este personaje alguna relación con los “Hijos de D-s” que tomaron por mujeres a “Hijas de los hombres” (Génesis 6. 2)?

¹⁷ Reyes I y II. No se olvide que en la liturgia de Péisaj el profeta Elías ocupa un lugar especial, en ese caso como mensajero divino pero, ¿no podría, si se le atribuye la condición angélica, interpretarse como *Presencia* divina? Pues al visitar esa noche todas las casas judías que celebran la fiesta, adquiere una suerte de ubicuidad y trasciende con ello las leyes propias de la simple criatura.

Algunos escritos aseguran que los cabalistas provenzales y gerundenses recibieron del profeta Elías el conocimiento de los Misterios eternos. Esta convicción, a lo largo de los tiempos, se ha erigido en prueba de autenticidad profética y doctrinal (Fine 103; Scholem 2001 I, 57-61). Ambos son profetas de la *Merkabah*, que aparece en el primero indicado por las ruedas (I, 4-21) ligado a los cuatro seres mixtos que rodean al Eterno. El símbolo de la *Merkabah*, en este caso como “carro de fuego y caballos de fuego,” se observa con especial énfasis en el caso de Elías, al ser arrebatado al cielo “en un torbellino.” Pero él mismo es llamado “Carro de Israel y sus aurigas” por su discípulo Eliseo.¹⁸ Esta identificación de Elías con el carro o carroza podría servir de fundamento de la condición angélica que a veces se le atribuye.

Es necesario referirse someramente a otra idea central en la Kabbalah: el *Guilgul* o transmigración del alma, parte importante actualmente de la doctrina judía acerca de la inmortalidad del alma o *neshamá*, sobre la que existe una importante bibliografía.¹⁹ Los puntos de vista a este respecto son encontrados y no hay que aclarar que unos y otros encuentran su fundamento en la *Torah*. Los filósofos judíos de la Edad Media no suelen mencionarla o aceptarla. Se ha pensado en una posible influencia del Catarismo, que posee la misma doctrina, aunque con diferencias con respecto a la judía,²⁰ pero esto no ha podido probarse de modo terminante.

Esta forma de la inmortalidad del alma aparece como *Ibbur* (fecundación o impregnación) entre los primeros cabalistas de Provenza y Gerona, pero significa el paso de un alma a otro cuerpo, fenómeno limitado a ciertos casos. Más tarde, con Rabí Isaac Luria, *Ibbur* se convierte en embarazo o impregnación de almas. No se emplea aun la palabra *Guilgul*. La reencarnación adquiere con la Escuela de Safed dimensiones y caracteres más nítidos: deviene un fenómeno extensivo a todo ser humano, derivado de la Justicia y la Misericordia divinas (Scholem 1996, 266-67),²¹ y se diferencia de otras modalidades de la misma idea, como el mencionado *Ibbur*, en la forma en que hoy lo conocemos, y el *Dybuk* (alguno de los espíritus impuros que intentan posesionarse de personas vivas).

En la primera etapa de desarrollo de la Kabbalah, sólo reencarnan quienes deben purgar ciertos pecados. Una excepción es el verdadero *Tzadik*, que reencarna voluntariamente en repetidas ocasiones para obrar benéficamente sobre el mundo hasta la llegada del Mesías. Un ejemplo de *Ibbur* como “impregnación de almas” en el

¹⁸ 2 Reyes 2, 11-12.

¹⁹ Entre otras: Collins and Fishbane; Gillman; Scholem 1988, “Guilgul”; nuestra opinión en: Rensoli 2006.

²⁰ Los cátaros creían que la reencarnación podía producirse entre hombres o de hombres a animales. El *Bahir* registra dicho fenómeno sólo entre seres humanos. Siglos después, en la Escuela de Safed, se hablaba de la posibilidad de que ciertos pecadores reencarnaran en animales (y hasta en otros seres de la Creación) y se precisan nuevos aspectos.

²¹ Como en el Judaísmo la Redención final es universal y el *Gehinom* constituye un estado temporal para la purificación, la reencarnación es un modo de hacerlo de forma más profunda y la posibilidad de lograrlo antes del fin de los tiempos. Al tema de la vida ultraterrena se dedica la importante obra de Simcha Paul Raphael: *Jewish Views of Afterlife*.

Tanaj podría ser el de Eliseo cuando solicita a Elías que “descienda sobre mí doble porción de tu espíritu” (2 Reyes, 2, 11), lo que le es concedido; es decir, que un gran espíritu, del Maestro que ha partido, se pega al del discípulo que aún vive.

También existe, pero desarrollada mucho más tarde, con Rabí Isaac Luria, la idea del *Yihud* o unificación, enfocada a la elevación del alma, que puede producirse con un nivel de las *sefirot* mediante la meditación en los nombres divinos y en combinaciones de letras. Pueden realizarse en la escuela cabalística, pero también en la tumba de un *Tzadik* para recibir parte de su energía espiritual (Zafrani 277-79).²² Su misión está asociada al *tikkun*, es decir, la reparación del desequilibrio negativo creado en la propia alma y en el mundo en general a causa de impurezas y transgresiones; en suma, a restaurar la unidad de lo divino (el Eterno como tal y la *Shekiná*) pero también la unidad con el Eterno de toda la Creación (Zafrani 278-79; Scholem 1996, 254).

¿Comienzo o hito importante?

Suele aceptarse que la Kabbalah surge a fines del siglo XII en el sur de Francia y pronto se extiende a la región catalana. Pero habría una objeción importante a esta tesis: las ideas fundamentales de la Kabbalah, que son las del Judaísmo, no sólo provienen de la Revelación dada a Israel,²³ sino que son esencialmente las mismas, unidas a los comentarios y especificaciones que fueron surgiendo posteriormente a la luz de la labor exegética talmúdica y de la práctica mística, peculiar en la Kabbalah. Existen además analogías entre las concepciones místicas de diversas culturas y religiones, cuya causa aún no ha sido suficientemente esclarecida.²⁴ Sin negar la veracidad –a grandes rasgos– de esto, ha de matizarse y de precisarse cuál es el aspecto específico que corresponde a la Kabbalah, cuáles son las ideas en las que se apoya esta disciplina, y qué relación guardan con el *corpus* general del Judaísmo.

No debe olvidarse que las grandes ideas, en esencia, han existido siempre, al menos desde que la historia y la memoria humanas registran hechos y pensamientos. La valoración de su importancia y nexos con los conocimientos, su formulación y argumentación cambian a lo largo de los siglos y ello no significa que todas las

²² No debe confundirse esta práctica propia de las escuelas de Kabbalah con tradiciones como la de colocar comida y bebida bien cubiertas en las tumbas de los Tzadikim para recibir su energía al consumirlos. Existe empero una relación que no es posible abordar aquí, aunque no son lo mismo. Cfr.: Zafrani 277-79.

²³ Esta tesis fue sostenida por los cabalistas cristianos como Pico de la Mirándola o Johann Reuchlin, pero también por numerosos filósofos, científicos y teólogos no judíos (Nicolás de Cusa, M. Ficino, I. Newton, los Van Helmont, Lady Conway, Knorr von Rosenroth, F. Couplet, J. Bouvet) que, en los inicios de la modernidad, sostuvieron la unidad esencial de las religiones a partir de una *prisca theologia* o *prisca sapientia* recibida por Israel en el Sinaí y diseminada por el mundo, proceso en el que se mezcló con otras tradiciones y generó así otras doctrinas.

²⁴ El origen común, las migraciones, las guerras de ocupación, las relaciones comerciales son factores importantes, pero no es suficiente, por cuanto en muchos casos el aspecto confesional y la investigación científica se interfieren mutuamente. Pueden armonizarse o contradecirse, pero esto constituye otro tipo de análisis.

disciplinas existieran desde tiempos inmemoriales. Las ideas generales no son los conceptos específicos en los que se concretan, ni los sistemas o cuerpos doctrinales que componen. Aunque esta tarea, en el caso de la Kabbalah, exige la investigación de varias vidas, pueden enunciarse una cuestión general: los inicios históricos de la Kabbalah no tienen que coincidir con los de sus ideas básicas, que también han dado lugar a otras disciplinas, como la historia, la hagiografía y la cronología judías y la exegética talmúdica, con el *pil-pul*, su método (Steinsaltz 228ss).

Llama la atención poderosamente la aparición, a ojos de muchos repentina, de la Kabbalah a fines del S. XII, al sur de Francia, en Provenza, Allí se desarrollaba un poderoso movimiento lírico, vinculado al catarismo junto a otras herejías cristianas de carácter gnóstico (Casas; Riquer; Nelly; Zambon,²⁵ y en la que existía una poderosa comunidad judía, floreciente en estudios religiosos. Hay sin duda antecedentes orientales que han sido analizados en buena medida y que sería imposible abordar aquí.

Si bien el contexto cultural del Languedoc no fue en modo alguno ajeno a la cultura islámica ni al surgimiento de la disciplina que se denomina Kabbalah, no puede asegurarse que la influencia del Catarismo fuera decisiva en el origen de la Kabbalah, si bien fue una época de intensas disputas religiosas, tanto entre católicos y cátaros, como entre éstos y otros herejes, y lo mismo entre los judíos. Este ambiente controversial parece haber influido en el origen de la Kabbalah (Scholem 2001 I, 34-36).²⁶ Sin embargo, una mística como la del sufismo no parece guardar relación alguna con ella en los primeros tiempos, como lo prueba el caso del hijo de Maimónides quien, muy interesado por el sufismo (entre 1220 y 1230), se lamenta de que la mística florezca entre quienes no son hijos de Israel (2001 I, 30-31; Zafrani 17-34).²⁷

El Libro de Ezequiel, los textos que lo mencionan, incluidos o no en el *Tanaj*, las interpretaciones del mismo de la *Mishná* o las *baraitas* fueron decisivos en la formación de una disciplina que se propone penetrar en el ámbito de la trascendencia a través de la Creación y de seres creados como los profetas. Esto es lo que se conoce como “Mística de la *Merkabah*” o de la Carroza que arrebató a lo Alto a Elías y que aparece en las visiones de Ezequiel, en la que se manifiesta la Gloria del Creador

²⁵ Cabría preguntarse una vez más en qué medida esta poesía de autores no judíos, sobre todo amorosa, pero a menudo mística, se relacionó con el *Shir Hashirim* y con el tema amoroso en general, como sucedió en el Judaísmo, extendido a tratados cabalísticos como Ezra y Chiquitilla.). Nuestra opinión en: Labé-Rensoli 24-25.

²⁶ Eso no significa que la Kabbalah haya surgido de ellas, sino que un contexto de interés por diversas ramas del saber y por el debate, extensivo a los judíos, no fue ajeno a la recepción e incorporación de problemas que generaron una disciplina tan peculiar.

²⁷ Scholem se extiende a este respecto. Zafrani compara figuras y conceptos, quien afirma sin embargo que posteriormente, la Kabbalah de Abraham Abulafia «tire son originalité d’une influence manifeste de cercles sufis» (33). En todo caso la influencia habría tenido lugar estando ya formada la primera doctrina cabalística.

(Scholem 1994-G 196ss).²⁸ No es casual además que, como al principio se señalaba, esta mística de la *Merkabah* estuviera unida al *Ibbur* que se produce en el profeta Eliseo, discípulo de Elías. No sólo muestra la presencia de lo divino en el hombre, sino las delgadas barreras entre vida y muerte, la muerte como apariencia. Pero también que existen condiciones para acceder a esos –llamémoslos así– privilegios: el mismo Elías no pudo responder de antemano si la petición sería concedida y sólo pudo indicar: “si me ves cuando sea alejado de ti, así será; si no, no será así” (2 Reyes, 2, 10), lo que puede interpretarse como que sólo será posible si el discípulo que aspira al don ha desarrollado en sí mismo la visión espiritual, que trasciende lo inmediato. Por poseer dicha visión creen algunos que Isaac el Ciego no era llamado así por carecer de vista material, sino porque la otra, muy superior, predominaba en él y por ello era capaz de leer el aura y de predecir.

Diversas prohibiciones y restricciones rodearon el estudio de las cuestiones vinculadas con la *Merkabah* y surgieron historias que las apoyaban al describir peligros que acechaban a quienes, en grupos o individualmente, emprendieran este camino. Durarían mucho tiempo; ya se habían establecido por Maimónides con respecto a las verdades más profundas, y aún se registrarían en vida de Isaac Luria y más tarde,²⁹ aunque poderosos motivos, imposibles de analizar aquí, han transformado esa actitud. La carroza sin duda simboliza el portador material de la Luz divina, pero también su fuerza manifestada en este nivel de la realidad.

¿Resulta empero posible adentrarse en esta Luz divina? Sí, puesto que sus principios son dados al hombre. Pero no es nada fácil porque esta tarea requiere dos aspectos: adentrarse intelectualmente y poder recibirla, es decir, ser su portador en algún sentido y de alguna forma. Siendo evidente que Su Inmensidad no puede ser abarcada por la criatura, es preciso determinar en qué grado y en qué medida.

La Kabbalah no es magia, aunque en más de una ocasión ha tenido o se han querido hallar vínculos con ella (Zafrani Ch. IX; Scholem 2001 I, 77),³⁰ y en todo caso, su parte práctica pudo y puede utilizarse con fines benéficos (y a veces maléficos) a partir del uso concreto de la Luz que se realice. De ahí la necesidad de “preparar el recipiente,” lo que significa preparar el cuerpo y el alma de quien la practique, purificarlo física y espiritualmente mediante un régimen de vida, de estudio y de oración y meditación no sólo *kosher* sino especialmente dirigido a depurar cuanto pueda dirigir al sujeto hacia la oscuridad, la imperfección y el mal.

Según la disposición del receptor, dicha Luz puede ser benéfica o no, de modo que a un cabalista no le bastará con ser un judío intachable, sino que deberá prepararse para una actitud mística que no tiene que ser forzosamente ascética, al menos de modo

²⁸ Además del ya citado Libro 2 de los Reyes, a propósito de Elías, se menciona en: Ezequiel 1, 15ss (como ruedas que portan el Trono divino); 8, 2-5; 10, 1-22; en Crónicas I, 28, 18 (como Carroza que lleva el Arca de la Alianza); en la Sabiduría de Ben Sira o Eclesiástico 49, 8 (Carro de querubines).

²⁹ Véase en Bloch la historia titulada „Die Strafe”. En ella, el castigo a Rabí Isaac Luria (muerte de su hijo) proviene de haber revelado a sus discípulos el sentido más profundo de un pasaje del *Zohar*.

³⁰ Se trata ampliamente el tema de la magia judía en Trachtenberg-Idel.

permanente, sino de control espiritual del propio ser. Debe subrayarse que, cuando se manifiesta como maldición, actúa como justicia divina en forma de castigo, sea contra el cabalista transgresor de la Ley o contra el malvado o al menos contra quien de algún modo ha pecado.³¹ Estaba además bien claro, al menos para muchos de los primeros cabalistas, que esta doctrina debía mantenerse en secreto, pues podían ser tildados de heréticos, según muestran tanto los ataques de figuras relevantes dirigidos a dichos cabalistas como las críticas de Isaac el Ciego a su discípulo Azriel de Gerona, extensible a sus compañeros por divulgar muchos de sus principios (Scholem 1994-G 217).³² La razón era doble: como ya se ha señalado, existía temor a que el estudio de la Kabbalah en grupos pudiera desencadenar fuertes castigos, pero también a las invectivas de ciertas autoridades contra dicho saber, al que consideraban opuesto o al menos ajeno a la *Torah* y el Talmud, cuestiones señaladas al inicio.

Debe subrayarse que en general los cabalistas aceptaron y aceptan el saber astrológico, condenado por idólatra por sabios como Maimónides³³ a partir de su propia interpretación del *Tanaj*. Pero para los primeros no se trata de un saber absoluto que traza un destino incommovible, lo que chocaría con la Misericordia y la Omnipotencia divinas, ni de “poder” de los astros, que se limitan a proyectar energías recibidas del Creador. Mientras que los paganos la adoptan como superstición –que no faltaron en la religiosidad popular judía (Trachtenberg-Idel)–, para los cabalistas debe interpretarse como conjunto de tendencias con distinto grado de fuerza puestas en el hombre con vistas al cumplimiento de su *tikkun*. Pues las posiciones astrales que afectan a la criatura al nacer han sido establecidas por el Eterno, que obra a través de la naturaleza (el llamado “milagro oculto,” que se abordará más adelante). Precisamente la Kabbalah proporciona esa evolución espiritual que hace al ser humano capaz de trascender la determinación astral y trazarse un nuevo destino, al atraer la Luz divina.

Todas las cuestiones expuestas conducen a una conclusión que, como toda verdad científica, está expuesta a cambios y revisiones cuando aparezcan elementos conducentes a su cuestionamiento: se trata del comienzo de una rama del saber judío cuyos gérmenes parten de los principios de la Revelación, que se enriquecen en la evolución y maduración de la doctrina en general, y que, como toda disciplina, es el resultado de un largo proceso que no se limitó a generar la que nos ocupa, sino que continuó su camino en la reflexión acerca de la *Torah* y en la cultura en general. En

³¹ En el *Tanaj* aparece el profeta Elías castigando no sólo a los falsos profetas de dioses paganos (Reyes I, 18, 20-40), sino a los generales del rey de Samaría, por haber consultado éste a falsos profetas (Reyes II, 1, 1-17).

³² En Scholem 2001 II, 261-66ss se recoge un documento de Meir de Narbona, referido a la doctrina del propio Isaac el Ciego, en el que critica con dureza a los cabalistas y llega a considerarlos politeístas y negadores de la *Torah*. En Scholem 2001 I, 70 se habla de las prohibiciones y restricciones impuestas por la *Mishná* al estudio de la *Merkabah* con dos discípulos y hasta con uno, a no ser por excepción.

³³ Cfr.: „Carta sobre astrología”. En Maimónides 1987. En las pp. 246-47 afirma categóricamente que la astrología es inaceptable según la razón y la Revelación a la par. El hecho de que la carta se dirija a judíos de Montpellier sugiere que éstos podrían haber estado en contacto con la Kabbalah.

ella se destacarían el SY y el *Sefer Ha-Bahir*, cuya importancia fue decisiva hasta la composición del *Zohar*.

Primeros cabalistas, primeras formulaciones de los temas

Aunque transmitido en forma fragmentaria, y a veces se le atribuye una lejana y ficticia antigüedad (Scholem 2001 II, 65-68ss), el *Bahir* aborda ya la cuestión del árbol de las *Sefirot*, y muestra la evolución de éstas desde su primera forma en el *Sefer Yetzirah*, asociada a los diez primeros números, a las formas de la Luz divina, cuyos poderes tienen determinadas funciones en la Creación, pues cuanto existe en el mundo visible es la plasmación de una *sefirá*. Cada *mitzvá* o mandamiento está también asociada a una *sefirá*, a veces a varias.

Como ya se ha expresado, aún no hay referencias al Eterno como *Einsof*. Hay aún muchas incógnitas sobre su relación con otras doctrinas, en especial con el gnosticismo de la época, y debe recordarse que las analogías, por importantes que sean como posibles indicios, no constituyen pruebas por sí mismas. Los hechos históricos y los especialistas coinciden en valorar como esencial su papel en los orígenes de la Kabbalah. Se ha mencionado ya la influencia ejercida por Yehuda Halevi, aunque no en los primeros momentos conocidos de la existencia de la Kabbalah. No fue un cabalista, pero sí un autor apologético y místico muy relevante, en el proceso de su formación, y no sólo como transmisor del neoplatonismo, sino porque su obra más famosa, *El Cuzary*, está presente en el *Zohar* (Scholem 1996, 196; Scholem 1994-G 24), que contiene pasajes de ésta.

El *Bahir* parece haber sido escrito, adaptado o compilado a finales del S. XII en el sur de Francia, aunque se atribuyera a los sabios talmudistas y fue sin duda el libro cabalístico más importante hasta componerse o aparecer el *Zohar*. Se diferencia de la doctrina de Isaac el Ciego, más cercano al SY y quizás el primer cabalista indudable de la historia, aunque se mencionan también a este segundo respecto a Abraham ben Yitzak de Narbona y a su hijo o yerno Abraham ben David, ambos fallecidos a finales del S. XII. Isaac el Ciego, hijo del segundo, que alcanzó a vivir las primeras décadas del S. XIII, escribió un comentario al *Sefer Yezira* en el que ya aparece el Creador como *Einsof* (Scholem 1994-G 128-30). En el *Bahir* aparecen ideas que desempeñarían un importante papel en la Kabbalah hasta hoy (y hasta en la interpretación de la *Torah*) como *Shekiná* (Scholem 1988 “Shekhina”; Scholem 2001 I, 121-22). Con Rabí Isaac Luria esta noción alcanzaría su máxima expresión (Scholem 1996, 304-05). La Shekiná, al igual que el profeta Elías (Guiluy Eliahu), protagoniza numerosos ejemplos sobre las debilidades, virtudes, caídas y triunfos judíos expresados en las narraciones orales o escritas, especialmente sobre *Tzadikim* (Rensoli 2004-AMIA; Buxbaum 13, 31, 159-62, 176-77, 182).

Se ha señalado que en el SY hay un problema central tanto doctrinal como filosófico, que es la afirmación de la Unidad en la multiplicidad y viceversa (Eisenfeld: SY: Introducción, 40ss), pues no se trata sólo del Creador Uno que precede

al universo, sino de su forma peculiar de plasmación en las *sefirot*, formándose así un sistema de sistemas en el que cada grupo de seres encuentra su unidad trascendente inmediata en la *sefirá* de la que procede, y cada *sefirá* a su vez, en el nivel superior.³⁴

Existen varias interpretaciones acerca de la naturaleza y del origen del mal, pues ni siquiera la que más se acepta, el árbol para significar los niveles del mal, puede considerarse algo sustancialmente distinto y opuesto al bien, de modo similar a lo predicado por el Maniqueísmo, por más que se considere independiente de la voluntad de quien lo hace. Del Eterno y sus emanaciones procede el mal, como procede el bien. Proviene de la separación entre Su Cólera y Su Misericordia y todo mal es en esencia una separación o división. También se interpreta como el osar adentrarse en terrenos propios de lo divino y vedados al hombre, que en sí mismos no serían negativos. También se cree a veces que Samael, concreción del mal y de la muerte en una entidad, poseería un elemento divino, aunque distorsionado.

Pero el mal terrenal se fundamenta en la índole misma de la Creación, es decir, la imperfección de las criaturas, separadas del Creador, aunque se desata a causa del pecado, que, como se ha señalado, dio lugar a la separación del árbol de la Vida y del árbol del Conocimiento. Es decir, se desencadena por el uso indebido de la libertad; en algunos casos se le supone “vestigio de un mundo primitivo, que existió antes de que Dios lo destruyera”.³⁵ Es decir, habría existido una primera Creación, cuyo carácter maléfico traería consigo numerosas interrogantes. Pero muchos de estos aspectos se encuentran ya en el *Zohar*, posterior al origen de la Kabbalah.

Es interesante recordar que el haber recibido o no la visita de Eliahu constituía para los cabalistas del siglo XIII –y hasta siglos después– una prueba de la autenticidad, falsedad o condición dudosa del Maestro en cuestión. Fieles al significado del término *Kabbalah*, los cabalistas se consideraron desde el inicio los receptores, conservadores y transmisores de toda la tradición –en especial la oral– del saber judío más profundo, que estaban encargados de desarrollar, idea presente en los *Hassidim* medievales de Alemania (Scholem 2001 I, 65). La Kabbalah conjugó así, desde su origen, los hallazgos e interpretaciones de los estudiosos con las actitudes de los místicos –diferentes en la Kabbalah profética y en la Kabbalah rabínica– y su forma peculiar de acercarse a las Escrituras y al cumplimiento de los *mitzvot*.

³⁴ Esto no elimina las tradicionales divisiones de los seres en géneros y especies, hechas por las ciencias y la filosofía, sino que se dirige al ámbito de la trascendencia.

³⁵ Scholem 1996, 263. Consultar *Zohar* I, 223b; II, 34b; III, 135b, 292b. Rashi escribe que Génesis 1, 1-5 debe entenderse como “Al principio de la creación de los cielos y la tierra, la tierra era confusión y vacío y oscuridad sobre la faz del abismo [...], entonces Dios dijo: Haya luz.” Rashi I, 4. Su traducción en las páginas 2-8. Sería entonces un mundo abismal y oscuro que se sustituye por un mundo luminoso día y noche y ordenado. Comentarios interesantes a la interpretación de Rashi sobre esto en: <http://www.judaismovirtual.com/numerologia/bereshit.htm> De acuerdo con lo anterior, ¿sería Samael uno de esos vestigios?

No es ocioso acotar que, al menos en esta época y en Europa, no se registran mujeres como cabalistas célebres (Scholem 1996, 57).³⁶ Una sabia judía como Bat Ha-Levi (fines del S. XII), la hija del célebre rabino Samuel Ben Ali, vivió en Bagdad y no se dedicó a la Kabbalah sino a las enseñanzas talmúdicas, en las que sobresalió.³⁷ Más adelante, Rabí Moshé Cordovero (1522-70 de la era común) titularía como *La palmera de Débora* a una de sus obras principales. Si bien alude a los hechos narrados en Jueces 4, 4-5, y no menciona en el libro a mujer alguna, salvo al elemento femenino con el que se asocia la *Shekiná*, cabría preguntarse si no resulta de algún modo un reconocimiento de la capacidad femenina para la profecía y la sabiduría en general, claramente asociadas aquí a la Kabbalah, por cuanto en el *Tanaj* y en la tradición judía no faltan profetisas ni mujeres heroicas. Pero en cualquier caso, se trata del siglo XVI.

Como se ha dicho, Isaac el Ciego parece ser el primer cabalista de la historia, aunque a veces se considera que lo fue su padre, Abraham Ben David. En cualquier caso, Isaac el Ciego nucleó a los primeros estudiosos provenzales de la Kabbalah. Algunos de estos discípulos provenían de Sefarad y la difundieron allí a su regreso, sobre todo en Gerona (Scholem 2001 II, 83-84). Mantuvo con ellos una relación epistolar en la que, como se ha señalado, no duda en reprenderlos por divulgar en exceso las doctrinas cabalísticas. Los escritos suyos que se conservan se refieren exclusivamente a la Kabbalah, sean comentarios y citas del SY y el *Bahir* o de temas sobre la *Merkabah*, las *Sefirá* o el profeta Elías. Muy importante en sus concepciones, como será en lo adelante entre los cabalistas, es la *kavaná*, meditación unida a la oración, actitud espiritual e intención (*concentración del corazón*) que debe acompañar toda práctica (también el realizar las *mitzvot*), en especial la oración, en la que la elevación de las manos y la posición de los diez dedos poseen un complejo simbolismo (Scholem 1996, 122; Scholem 2001 I, 250-51; *Ibíd.* II, 89, 138ss). Con Rabí Isaac Luria alcanzaría su máxima expresión (Scholem 1996, 300-03).

Se ha dicho ya que su objetivo es la restauración de la Unidad divina, la reunificación del Eterno y su *Shekiná*, que implica el cumplimiento del *tikkun* del universo, y esto trae aparejada la efectividad de la oración, escuchada por el Creador en ese caso. Pues permite elevarse a través de las *sefirot* hasta el mismo Einsof. En esta división del Eterno y de la creación con respecto a EL, ocupan un lugar importante las *middot*, concepto tomado en su forma cabalística³⁸ del *Bahir*, pero

³⁶ No se encuentran referencias históricas sobre la figura de Torana, recreada en varias obras por Joseph Tarrés Fontán, y que nuestro entrañable David Melul (Z"l) me encargó especialmente investigar. Se trata sin duda de una ficción literaria.

³⁷ Como dato interesante, puede citarse a Bruria (S. II e la era común), hija de Rabí Hanania Ben Teradion y mujer de Rabí Meir, que gozó de gran autoridad y es la única mujer cuya opinión es citada en el Talmud (Tratados Berajot, 10ª, Eruvim, 53b-54a).

³⁸ Originalmente las *middot* eran los principios o normas empleados para interpretar el lenguaje (las palabras) y los pasajes bíblicos. Se conocen desde el sabio Hillel (S. I a.e.c.) que recogió 7 normas, hasta dos sabios posteriores: Ismael ben Elisha (alrededor de 100 e.c.) que admitió 13 reglas, y Eliezer ben Joseph (sobre 150 e.c.), que consideró 32. Su vigencia ha durado siglos en los que se añadieron

entendido por Isaac el Ciego de forma diferente: en dicha obra, eran interpretadas como eones (término esencial en el neoplatonismo), que son en resumen emanaciones divinas, dimensión perfecta que ocupa el Eterno y que los griegos llamaron *pleroma*, cuyos eones se plasman en el mundo natural, cuyos objetos son sus imágenes y muy inferiores a los eones que las generaron. Las *middot* o eones fueron identificadas con las *sefirot* y con las diez palabras de la Creación. Por eso son poderes divinos, y Sus atributos se asocian con ellas³⁹. Pero para Isaac el Ciego, las *middot* y las *sefirot* se identifican sólo para el sujeto humano. No son atributos divinos sino esencias o principios de cuanto, desgajado de El, ya no es El, modelos de los que se vale para formar las cosas.

Algunos, los superiores, son verdaderos mediadores, o mejor, mediaciones, entre el Creador y el mundo. Los inferiores tienen un alcance más limitado, en relación más directa con las propiedades del mundo material. Lo abstruso de estas nociones, plasmadas en el comentario de Isaac el Ciego al SY, es reconocido por especialistas de primer orden (Scholem 2001 II, 123). De las altas esferas divinas provienen las letras hebreas, surgidas todas del Nombre divino, y cuyas combinaciones contienen como ellas mismas las *sefirot*. Por eso las letras y sus combinaciones son empleadas en la meditación y la oración, con vistas a la restitución universal. Ellas guardan también el secreto de la unión entre la *Torah* oral y la *Torah* escrita, sus aspectos inaccesibles en esta etapa de la historia del mundo, los que pueden conocer los profetas y los dados al simple estudioso, simbolizados todos ellos en el Sefer Torah, unidad de tinta y pergamino, de signos aún no escritos y por eso no visibles, y los ya marcados por la tinta negra.

El ya mencionado cumplimiento trae consigo la restauración universal, conocida en griego como apocatástasis, de modo que el fin último de la Kabbalah consiste en, a partir del conocimiento y de la oración, contribuir a la redención final del universo, aunque difiere de otros cabalistas en el comienzo de esta división: mientras que la mayoría considera que su causa fue el pecado adámico, que hizo caer a Samael, convertido en demonio, Isaac el Ciego piensa que fue a partir de la batalla con Amalec (Éxodo 17, 8-16), aunque admite que la rebelión de la serpiente introdujo la división en la Creación, de la que provienen todo conflicto y todo mal (Scholem 2001 II, 139). La elevación de las manos de Moisés durante la batalla (diez dedos, diez *sefirot*), que daban el triunfo a Israel, se relaciona con la elevación de las manos recomendada al orante. Al parecer, negaba también la existencia de Metatrón como entidad diferenciada y lo consideraba un nombre genérico de los poderes angélicos al servicio del Eterno.

Pero en la doctrina sobre el mal, Isaac el Ciego también difiere de la enseñanza del *Bahir*, aunque se apoya en ésta. Vida y muerte provienen de la Fuente divina, de modo

otros principios. ¿Puede considerarse la interpretación de los cabalistas como la forma mística de estas normas?

³⁹ Llama la atención la evidente influencia de esta concepción sobre Baruch Spinoza, aunque es imposible tratarla aquí.

que la dimensión positiva de la muerte, como posibilidad de trascender este mundo, queda fundamentada. También piensa que, en el árbol de las sefirot, no existe el mal independiente sino que hay en ellas una unidad no diferenciada del bien y el mal. Los elementos que generan el mal en el mundo material se concentran en la región de la izquierda, lo que obliga a recordar la doctrina pitagórica sobre lo oscuro, negativo y/o maligno (Mondolfo I, 65-66; 72-74; Kira 475-77). Scholem señala que se origina en la *sefirá* Gueburá y que no pertenece a una supuesta jerarquía maligna paralela a la de las sefirot (Scholem 2001 II, 133). Los seguidores provenzales de Isaac el Ciego desarrollaron, además de lo anteriormente expuesto, una teoría acerca de los demonios como Lilith o Samael que no son propiamente cabalísticas sino de índole gnóstica o mítica. Ya se ha hecho referencia a la caída de Samael como ángel.

A diferencia de Isaac el Ciego, el llamado Círculo de Iyyún⁴⁰ parece basarse, más que en el *Bahir*, en otros libros: el *Libro del rab Hammai* y el *Libro de la unidad o Séfer ha-yihud*, que los diferencian del maestro ya tratado. Su aporte principal, vertido en el *Sefer ha-Iyyún* o *Libro de la contemplación*) es la idea de unidad, como identidad de los opuestos en el Creador, extensiva a las sefirot superiores, que después figurará en Azriel de Girona y que aparece en numerosos místicos cristianos de la Patrística y de la Edad Media como Dionisio el Areopagita, Escoto Eriúgena, anatematizado por la Iglesia –cuya influencia en esta escuela cabalística es reconocida como posible (Scholem 2001 II, 159)⁴¹– o Nicolás de Cusa. No nos referimos aquí a los cabalistas cristianos, que serían otro tema, importante para la filosofía, pero ajeno al que aquí interesa.⁴²

Conciben una Oscuridad primordial divina (aun no emplean el término Einsof) de la que surgen diversas potencias o luces y de ellas, modos de obrar del lenguaje sobre el mundo creado. El principal objetivo del libro consiste en explicar la Oscuridad primigenia y sus potencias y la unidad de misticismo y magia, de modo que se sintetiza la mística de la *Merkabah* con la concepción neoplatónica, por lo que parece haber sido muy criticado. De acuerdo con esto, consideran las sefirot como mundos que se proyectan en el submundo natural, de manera que todas ellas componen el mundo de las emanaciones, pero también son *espejos* del Eterno, cuya Luz llega a los niveles inferiores a través de ellas. El universo se convierte así en una especie de sistema de sistemas cuyos elementos se organizan jerárquicamente, idea que influyó con fuerza en la filosofía europea de inicios de la modernidad, cuyos representantes asimilaron a menudo también la terminología, no siempre con el carácter místico que los cabalistas judíos le conferían.⁴³

⁴⁰ Iyyún significa Contemplación. Sus integrantes permanecieron anónimos.

⁴¹ Estos autores cristianos pueden consultarse en la compilación de Migne.

⁴² Los interesados en el tema pueden consultar, entre otras obras, Secret u Orio I y II.

⁴³ Entre los filósofos influidos por esta idea pueden citarse a Lady Conway, los Van Helmont, Henry More y los neoplatónicos de Cambridge, y G. W. Leibniz. Sobre esto: Coudert; Orio I y II. Algunos fueron practicantes de la Kabbalah cristiana; otros, sólo conocedores de ella.

Pero la escuela o círculo de *Iyyún* desarrolló una mística del lenguaje cuya esencia es el Nombre divino por excelencia. A partir de éste, surgen las “luces” que son las *middot* o mediaciones divinas, 13 en este caso. Su conocimiento permite “habitar en el pensamiento supremo,” pero también, desde el punto de vista práctico, emplear el lenguaje para todo fin. En consonancia, en algunos tratados de esta escuela se expone una cosmogonía basada en un éter primordial o fuego espiritual como entidad indiferenciada, de la que provienen la fuente de la luz y la de la oscuridad, y de ellas brotan a su vez diez “colores” y luces, posiblemente vinculados con las *sefirot* –que, entendidas como potencias, tienen también un lugar, aunque no convencional, en esa doctrina–, y que terminarán dando lugar a la Creación, en especial al *Adam Kadmón*, que se deriva de la fuente de la sabiduría y de las potencias supremas, y es llamado “realidad del intelecto.”⁴⁴ La *Merkabah* aparece en este círculo como síntesis del resto de las potencias y asiento del *Adam Kadmón*, aunque en su caracterización existen diferencias.

Se evidencia asimismo la influencia del neoplatonismo de Ibn Gabirol en las concepciones acerca de la sabiduría y de la Creación, y de la jerarquía del ser (que será mucho mayor en Azriel de Girona), organizada en potencias en sus niveles superiores. Entre dichas potencias y las *sefirot* se reconoce o no una relación según el autor. Scholem supone que algunos cabalistas de Provenza consideraban ya a las *sefirot* como parte del Eterno, lo que se integrara al corpus del *Zohar* (Scholem 2001 II, 200ss).

La presencia de tres luces ocultas en el seno del Eterno ha hecho pensar a los cabalistas cristianos de finales de la Edad Media e inicios de la modernidad en una analogía con la Trinidad de su religión, pero dichas luces no tienen carácter personal ni hay nexos entre ellas. Con todo, sirvieron a estos cabalistas cristianos para fundamentar en ellas sus dogmas de fe y hasta intentaron mostrar que el Judaísmo contenía la idea de la Trinidad sin querer reconocerlo, de modo que la Kabbalah podría quizás contribuir a la conversión de los judíos,⁴⁵ con la que se completaría la obra de la Redención, empresa intentada repetidamente, empleando la persuasión o la fuerza, por todas las iglesias cristianas.

Cabalistas de Gerona

Las doctrinas de la primera Kabbalah fueron a todas luces llevadas a Gerona desde Provenza principalmente por estudiantes que acudían desde Cataluña para profundizar sus conocimientos sobre la *Torah* y el *Talmud*, muchos de ellos discípulos de Isaac el Ciego, aunque existió sin duda un activo intercambio con Provenza de algunas comunidades de ambas regiones, toda vez que la de Gerona era grande e

⁴⁴ En Scholem 2001 II, 180-89ss se señala (189) que es la primera vez que el Ser humano es llamado por ese nombre y que de ahí pasa a Gerona.

⁴⁵ Véase: M. Idel: Introduction to the Bison Book Edition. Reuchlin: XIX-XXI. En la misma obra: G. Lloyd Jones: Introduction: 15-22. Scholem 2001 II, 207-08.

intelectualmente activa. De ahí irradió al resto de la península. Pero en Gerona la Kabbalah encontró durante un tiempo el terreno más propicio para su cultivo hasta alcanzar una envergadura similar a la que, en el siglo XVI, tuvo Safed bajo la dirección de Rabí Isaac Luria y sus sucesores.

El círculo cabalístico de Gerona parece haberse formado a principios del siglo XIII (se supone que trabajó entre 1210 y 1260) y haber contado con bastantes miembros, aunque no todos son conocidos –algunos lo son sólo por referencias– ni destacados. Algunas de sus figuras conocidas fueron Abraham ben Isaac Hazán, discípulo de Isaac el Ciego, Jacob ben Sehet de Girona, Mesula ben Selomo de Piera, Ezra ben Shelomo o de Girona (maestro de Nachmánides junto a Judá ben Jakar) y Azriel de Girona, se dice que hermano o yerno del anterior, Mosse ben Nahman, conocido como Nachmánides o el Ramban⁴⁶ (1194-1270), y sus seguidores Sheshet de Mercadell, David Kimhi, Jonás Ben Abraham e Isaac Ha-Levi. A Nachmánides se atribuyeron algunas de las obras de otros representantes como Ezra ben Shelomo y Azriel de Girona y hubo en general varias confusiones acerca de la identidad y la autoría de obras de varios miembros de esta escuela. Como se ha dicho, no dejaron de ser atacados por autoridades que miraban la Kabbalah con recelo.

Con ellos continúa el proceso de “platonización” de la Kabbalah, al principio de corte más gnosticista, en consonancia con el libro *Bahir*, proceso que alcanzaría un alto grado de madurez en el siglo XVI con el ARI.⁴⁷ Una de sus manifestaciones es la fuerte crítica que algunos de ellos realizan a las interpretaciones racionalistas de la *Torah*, en especial las influidas por el aristotelismo. También hubo entre ellos comentaristas de Maimónides –Nachmánides llegó a criticar ciertos aspectos de sus concepciones filosóficas tocantes a la religiosidad– y en general, un serio ambiente de investigación y polémica sobre los textos ya existentes y sobre las nuevas ideas e interpretaciones, que favoreció el desarrollo y la difusión de la Kabbalah, a la que debieron defender de distintas formas como representante legítima de la ortodoxia judía frente a ataques muy diversos.⁴⁸

No es menos importante el trabajo sobre las distintas formas de la inmortalidad del alma o *neshamá*, aunque aún no se constituiría plenamente la doctrina de la trasmigración o *Guilgul*, existente, pero limitada a ciertos casos entre los gerundenses, que se establecería como ley universal en la escuela del ARI, en la que se aceptaría la reencarnación de las almas humanas tanto en hombres como en animales, mientras

⁴⁶ Se trata de uno de los frecuentes acrónimos que emplea el Judaísmo para designar a personalidades muy eminentes, tomado de Rabí Moshé ben Nachman.

⁴⁷ Acrónimo de Rabí Isaac Luria. Rabí Luria fue llamado ARI a partir de las iniciales en hebreo de Elohi Rabí Isaac (el Divino Rabí Isaac). Tiempo después de su muerte se empezó a referirlas a su origen familiar: Asquenazí Rabí Isaac (Rabí Isaac el Alemán). Kaplan 201. Sobre la mencionada platonización, véase: Scholem 2001 II, 233.

⁴⁸ Esas formas consistieron sobre todo en la crítica a quienes consideraban verdaderos herejes, la defensa de la autoridad de los maestros y de la transmisión oral, y mostrar la consonancia entre Kabbalah y Talmud.

cada una de dichas almas no haya cumplido su *tikkun*: la totalidad de las *mitzvot* y la reparación de los errores y transgresiones cometidos.

Es interesante señalar que en Gerona no se trató en esta etapa el tema mesiánico como algo central –como más tarde haría Abraham Abulafia cuando se consideró a sí mismo llamado a viajar a Roma para encontrarse con el Papa (Idel 1994, 21, 25-33)–, salvo de forma muy marginal, pese al interés que puso en el mismo una figura contemporánea, no cabalista y de gran envergadura como Maimónides, en parte para diferenciar claramente Judaísmo y Cristianismo en este punto.⁴⁹ Esto se explica a partir de su modo de concebir la Redención.

Los cabalistas de Gerona abordan el tema de la Redención como reparación de la ruptura –a causa del mal y la caída– de la unidad con el Eterno existente en los inicios. Se trata de retornar a esa unidad, retrocediendo en un devenir que ha acentuado el mal y el pecado en el mundo. Trabajan en éste desde sus dimensiones intelectual y espiritual y aunque como judíos aceptan y esperan la llegada del Mesías, no entra entre sus cometidos el apresurarla con vistas a la Redención, sino en propiciar la mencionada restauración. Sólo en la segunda mitad del siglo XIII, después de Abulafia, se despierta un acentuado interés por esta cuestión (Idel 1994, 25-26)⁵⁰, que ocuparía un primer plano en la Escuela del ARI. Nachmánides sin embargo le dedica un espacio más amplio y un tratado completo.

Ezra y Azriel de Girona

Ezra, de mayor edad, parece haber sido pariente de Azriel y durante mucho tiempo se creyó que eran la misma persona; su labor se sitúa a principios del siglo XIII; fueron discípulos de Isaac el Ciego y las enseñanzas de ambos tuvieron gran repercusión en el *Zohar*, tal y como ha llegado hasta nosotros, pues este libro recoge el comentario de Ezra sobre el *Shir Hashirim* y el de Azriel acerca de la oración (Scholem 1996, 196, 413 n. 78.). Existen escritos en los que se asegura que el Profeta Elías reveló a los maestros de Isaac el Ciego los misterios de la Kabbalah, que fueron enseñados por éste a sus discípulos Azriel y Ezra de Girona y ellos a su vez a Nachmánides (Fine 102-03.). Recibir del Profeta Elías el saber cabalístico era, más que una prueba, una exigencia de su autenticidad.

La obra más importante de Ezra es sin duda la mencionada, aunque existen otras. En ella explica la visión del Trono y los pormenores de la *kavaná* y la búsqueda del *debecut* o la unión como preámbulo para explicar, a través del dialogo y persecución entre el esposo y la esposa, el proceso de la búsqueda del Eterno hasta alcanzar la

⁴⁹ Afirma que llegará en una época de enorme aflicción para Israel (Maimónides 1987, 198). Sobre su llegada, se refiere a numerosos intentos de calcular el momento y a los falsos Mesías de entonces. *Ibid.* 200-08.

⁵⁰ En el capítulo IV de esta obra se aborda la incorporación del mesianismo y, más detalladamente, el caso de Abulafia.

unión con éste.⁵¹ No es aporte suyo la denominación del Eterno como Esposo y del pueblo de Israel como Esposa, pero sí lo es la identificación de la esposa con la Neshamá o alma y con la Shekiná que, separada de Einsof, persigue la restitución de la Unidad perfecta. Se trata de la dimensión femenina de lo divino, recién descubierta por otras religiones, pero también de entender a Israel como la Shekiná, ideas todas inspiradas en el SY y en el *Bahir*. Aquí se expresan la grandeza y el pecado de Israel, las causas del exilio y su redención (“mi voluntad es rescatarte del exilio,” Ezra: 131ss).

Porque la separación es fuente y resultado del mal (“La Presencia habla a Israel: procurad que el pecado no cause mi partida,” Ezra 66), estado que provoca el Juicio y la Justicia divinos, origen de los castigos. De tal modo, la Shekiná se revela ambivalente, luminosa y oscura, en la que actúan por igual la Misericordia y la Justicia divinas.

También en su caso se afirma que no puede haber Creación desde la Nada como ausencia de Ser, salvo que se identifique la Nada con la Esencia absoluta, lo que no indica imposibilidad para el Creador ni la consiguiente imperfección en El.⁵² Hay también una caracterización del proceso de la Redención y de los pormenores de la era mesiánica: su tiempo, los hechos que tendrán lugar, y como las almas redimidas eran colocadas bajo el Trono divino: se trata del Gran Sabbath, en el séptimo milenio (Ezra: 137ss. La metáfora del Trono en la p. 147).

Azriel ben Menahem, maestro del Ramban (por lo que algunos de sus escritos fueron atribuidos al discípulo y hasta a otras personalidades), se considera el fundador de la Kabbalah especulativa. Tuvo un papel importante en la ya mencionada asimilación del neoplatonismo y, según Scholem, de las ideas de Juan Escoto Eriúgena, aunque a veces apela a términos aristotélicos, al referirse a una materia y forma de las oraciones (Claro I, 59-61; Scholem 1994-G, 217-19). Sin embargo, establece claras diferencias entre la concepción neoplatónica del Uno supremo y la visión judía del Eterno, expresada en la Kabbalah, basadas sobre todo en que la única posibilidad de acercamiento al Uno en el neoplatonismo es la negativa, a través de lo que no es.⁵³ En cambio, el Judaísmo –y la Kabbalah con el mismo– poseen la Revelación contenida en la Torah que, si bien del Eterno en sí mismo sólo expresa su Ser continuo y eterno (Eh’ye asher Eh’ye⁵⁴), como perfección sin límites, hace saber al

⁵¹ Sobre el simbolismo de esta obra: Scholem 1985, cap. 3.

⁵² “Es inadmisibile que el Creador produzca alguna cosa de la nada, pues todo lo que existe tiene una materia comparable, por ejemplo, a la arcilla que moldea el alfarero o al hierro forjado por el herrero: el artesano le imprime la forma que quiere [...] no es una imperfección de D-s, como no lo es el hecho de no producir cosas imposibles” (Ezra 1998, 75).

⁵³ Se trata de la llamada teología negativa, que emplea la llamada definición negativa, la cual, ante la imposibilidad de definir plenamente la esencia de un ser u objeto absolutamente trascendente, se acerca a este cuanto sea posible mediante la expresión de todo cuanto no es. Esta doctrina ha tenido gran importancia en lógica y filosofía.

⁵⁴ Éxodo 3, 14. En muchas ediciones de la *Torah* se traduce como “Yo soy el que Soy.” Rashi lo interpreta como “Yo seré el que seré,” por cuanto el Eterno se proyecta en el tiempo absoluto.

hombre que es Omnisciente, Omnipotente, Justiciero y Misericordioso. Estas propiedades son los *sefirot* o emanaciones divinas, que nos muestran que el Eterno está presente en todas las cosas, cuya limitación, fundamento de la imperfección y del mal, proviene de EL. La existencia misma de las sefirot supone ya la limitación.⁵⁵

A diferencia de Isaac el Ciego, consideró que la primera emanación o manifestación del Eterno como Infinito o Einsof era la Voluntad o Poder divino y no el Intelecto. De las emanaciones surgen las almas. Por las diez fue creado el universo. A pesar de afirmar que la Creación se produce a partir de la nada, concibe ésta como la Absoluta Otredad divina, incomprendible y en esencia Innombrable salvo por eufemismos o características reveladas. En ella, como se ha dicho, estaba contenido potencialmente el mundo, que surge desde las altas esferas espirituales hasta el nivel material. Bien y mal son de tal modo aspectos contrapuestos de una misma esencia en su manifestación, lo que no excluye la libertad de elección humana (del Eterno proviene la Ley, y el hombre que la elige y la cumple es el Tzadik), sino que explica la presencia en el hombre del *Yezer Horá* o chispa negativa, mal impulso.

En su tratado sobre las oraciones, Azriel indica que existe un tipo de oración rutinaria, en la que no se pone todo el espíritu, que no lo transforma y es por ello rechazable. Existe un nivel intermedio que es la oración de petición, en la que la necesidad del orante hace que el espíritu se expanda y eleve. La superior es la oración mística, que convierte en profeta a quien la realiza correctamente, por cuanto requiere la perfecta *kavaná* y es la verdadera *Tefilá* judía. Las oraciones estatutarias como el *Shemá Israel*, la *Amida* (las 18 bendiciones), el *Kaddish* pueden alcanzar el mismo nivel si se pronuncian de igual modo: con pleno *debecut* o adhesión a la Voluntad divina (Scholem 2001 II, 283-86).⁵⁶ No hay que ver en Azriel a un enemigo de la racionalidad humana, sino a un místico que desconfía de cualquier enfoque racionalista, lo que heredará su discípulo el Ramban.

Nachmánides, el Ramban

La colosal y diversa actividad del Ramban (1194-1270) sobresale en tres aspectos fundamentales: interpretación de la *Torah*, apologética y Kabbalah, sin olvidar sus deslindes disciplinarios, es decir, entre las posibilidades y funciones de la filosofía y de la Kabbalah. Lo que se ha llamado, para resumir, “monoteísmo antipagano,” propio del Judaísmo (Cohen 35). Esto explicará por qué analizar, o más bien, señalar algunos aspectos de sus concepciones sobre la Kabbalah requiere acudir al resto de sus ideas.

En Nachmánides aparece una ordenación jerárquica de los saberes junto a la sustancial, de modo que el nivel místico que alcanza la Kabbalah alcanza una dimensión a la que no llegan los estudios convencionales de la *Torah* y ni siquiera las interpretaciones talmúdicas. Del mismo modo el Eterno, absolutamente Uno (que

⁵⁵ Cfr. Eliahu de Vidas: <http://www.tora.org.ar/contenido.asp?idcontenido=338>.

⁵⁶ Se define como unir su Nada a la Nada por parte del orante, pues la Otredad divina se concibe así. Scholem recoge un comentario, que atribuye a Azriel, sobre dicha *debecut* y la *kavaná* en general.

excluye del árbol sefirótico), se manifiesta en las sefirot sin que dicha unicidad se afecte, pues no está ni puede estar plenamente en ellas, que representan aspectos Suyos revelados a la *Shekiná*. Su actividad polifacética en estudios judaicos lo llevó a ser sin duda el más destacado miembro de la Escuela de Girona pero también a que sus escritos sean muy complejos, por cuanto mezcla generalmente en ellos conocimientos muy diversos, sean jaláxicos, médicos, filosóficos, talmúdicos y cabalísticos, hasta el punto de dedicar exclusivamente a la Kabbalah una sola obra: un comentario al primer capítulo del SY. Reflexiones igualmente valiosas sobre esta materia aparecen en otros escritos, como se ha dicho.⁵⁷ También influyó en la forma definitiva del *Zohar*.⁵⁸

De acuerdo con su maestro Azriel, considera que todas las cosas están potencialmente contenidas en la Voluntad de la “Idea primordial,” más elevada que la Sabiduría, como se ha dicho, y se hacen realidad en las emanaciones del Eterno. Esa Voluntad sin embargo es diferente de Einsof, término que sin embargo, se abstiene de mencionar en algunas obras (Scholem 2001 II, 304-07ss), opinión controvertida en su tiempo. Para explicar esta Creación-emanación, Nachmánides esboza ya la teoría del *tzim-tzum*, que con la escuela luriánica alcanzará su máximo desarrollo: las *sefirot* contienen las letras como su *corazón*. En un acto de contracción, la Infinitud divina generó, a partir de la primera sefirá, las restantes.⁵⁹ A la primera sefirá y a la Infinitud divina volverán las cosas al final de los tiempos, en un acto de absorción. Esta jerarquía es considerada el Trono de la Gloria divina o *Merkabah* entre los cabalistas de Gerona. Para Nachmánides existen 2 formas de ella: una mística –las *sefirot*–, correspondiente a la Sabiduría, a la que tienen acceso los profetas, y otra más verdadera, situada por debajo, en el reino de lo creado, que contiene una cifra inmensa de mundos posibles.

Sin rechazar la doctrina sobre la ley natural, considera que es la forma externa de un hilo conductor de las cosas proveniente del Eterno, cadena a cuyos elementos llama “milagros ocultos,” que no son acontecimientos excepcionales, que serían milagros evidentes imperceptible a los ojos de muchos, por cuanto sus efectos pertenecen a la realidad ordinaria, a lo cotidiano, pero mantienen la existencia y el orden del mundo. Este matiz lo diferencia de Maimónides, quien sostiene que el mundo funciona según sus propias leyes y no siempre mediante milagros, aunque dichas leyes son puestas también por el Eterno (Maimónides 2001 II, 11: 262-64; 29: 316-17).⁶⁰ Para Israel sin

⁵⁷ Rabí Chone examina diversas opiniones (a favor y en contra) sobre el Ramban como cabalista. Debe recordarse que en esa etapa –los años 30– muchos desconfiaban de la Kabbalah y pretendían “defenderlo” de tal “imputación,” lo que señala Scholem. Chone: 49-51, 58-59; Scholem 2001 II, 245-54.

⁵⁸ Fue sobre todo su tratado sobre la *Torah* y el libro de Job, empleados por Moisés de León. Scholem 1996, 413 n. 79. Comparar con *Zohar* III, 23 a.

⁵⁹ En la doctrina del ARI, las sefirot provienen directamente de Einsof.

⁶⁰ Esta polémica se repetirá entre los filósofos no judíos del siglo XVII, que seguirán la línea trazada por el Ramban, conocida como ocasionalismo (Malebranche) o defenderán la primacía de la ley natural

embargo, existe un nivel de cumplimiento de los milagros –sean recompensas o castigos, siempre dentro del orden natural como lluvias, cosechas, clima, destino del alma, etc.– diferente del resto de los hombres a través de la *Shekiná* y su acción en *Malkuth*.

Del mismo modo como en lo terrenal el microcosmos humano es un cosmos en miniatura, su alma, creada a imagen y semejanza divinas, es una chispa del Creador del universo. Hay alma animal pero es sólo vegetativa y por ello diferente de la humana, que tiene tres formas: vegetativa, racional y la que marca el tránsito hacia lo divino y puede lograr la unidad con el Eterno y que puede pasar a otro cuerpo, concepción que no es aún plenamente la del *Guilgul* o reencarnación, pero es un importante paso en su definición (Scholem 2001 II, 332-36), que se completará en la escuela luriánica. Como ya se ha explicado, todo esto permite al cabalista aceptar la astrología de forma diferente a como lo hacen los paganos: no hay destino ineluctable sino predeterminaciones para elevarse por sobre ellas o desarrollar, de modo que permite a quien la conoce un balance de sus características positivas y negativas para obrar sobre ellas y no ser aplastado o envanecido por predicciones fatales.

En el tratado antes aludido sobre el Mesías, el Ramban afirma que tratar este tema constituye un deber para mantener viva la esperanza de Israel, pero en el que llega a mostrar sin embargo, grandes reticencias frente a los intentos de sugerir, mediante la guematria, el año de la Redención. No es que dude de la eficacia de la guematria, sino que la considera un medio mnemotécnico para fomentar la reflexión sobre las palabras reveladas a Moisés en el Sinaí. Algunos creyeron hallar un pronóstico a la fecha concreta en el tratado aludido y lo hicieron por ello objeto de fuertes críticas.⁶¹

Como se había indicado con respecto a su Maestro Azriel, Nachmánides no combate la filosofía y menos aun el empleo de la razón. No es adversario de Maimónides, sino que critica a quienes hacen de la razón la única norma para juzgar las verdades religiosas, el racionalismo absoluto de los que, a partir de la incorporación del pensamiento griego y de una interpretación extrema de Maimónides, pretenden excluir de la concepción judía acerca del mundo y de la religión todo cuanto no pueda ser rigurosamente demostrado, a quienes llega a calificar de heterodoxos (Johnson 239-40).

Cada propiedad humana tiene su nivel de operación y, si el pleno enfoque según la razón corresponde a las ciencias, ésta debe ceder terreno a la fe y a sus especulaciones para adentrarse en la trascendencia (Scholem 2001 II, 267-73). Cada uno de estos dos colosos del pensamiento judío realiza su obra en una dirección diferente: el Rambam en la científica y filosófica y el estudio racional de la *Torah*. El Ramban, en la sistematización de las doctrinas cabalísticas y su articulación con las restantes formas del saber y de la interpretación de la Escritura. Sus críticas al Rambam se deben a la

aunque admitan que los milagros son posibles y suceden, pero corresponden a leyes ocultas al hombre (Leibniz).

⁶¹ Se trata del *Libro de la Redención* (Chone 83-84).

necesidad de ampliar las perspectivas en cuanto a la adquisición del saber e integrar sus resultados, por cuanto aquel no conoció las doctrinas de la Kabbalah.

Aunque en la escuela gerundense hubo a estos respectos posiciones muy diversas, la huella de la interpretación del Ramban perduraría durante siglos entre los cabalistas (aun hoy está vigente) y generaría importantes obras como la de Rabí Luzzato, el Ramhal, en el siglo XVIII, quien era seguidor de la Kabbalah luriánica, cuando hace dialogar al Filósofo con el Cabalista sin denigrar al primero, sino para mostrar que su cometido no es la Luz divina sino que, en las más altas cuestiones de fe, se debe acudir al segundo.

Primer nivel de un saber definitivo

Este breve e incompleto panorama pretende mostrar a la escuela de Kabbalah de Gerona –junto con su fuente, la provenzal– como el primer hito importante en la historia de esta disciplina a partir de ciertos aspectos fundamentales que se han ido caracterizando someramente y que se resumen en los siguientes:

- La Kabbalah judía es un modo de interpretar la *Torah* y vivir de acuerdo con sus principios, con un sentido y métodos específicos, pero no opuesta a los de otras disciplinas vinculadas a la propia interpretación de la *Torah* y comentarios a ella.
- Es heredera de las tradiciones místicas e interpretativas judías, aunque las reelabora desde una perspectiva original y muy propia del Judaísmo rabínico. Si bien en su desarrollo influyeron tendencias diversas (neoplatonismo, sufismo y la gnosis), su origen y esencia son auténticamente judíos.
- Aunque muchas de sus ideas se atribuyen a sabios judíos muy anteriores al origen de esta disciplina, sean Abraham Avinu, Moshé Rabenu, el profeta Elías, Simón Bar Jochai o Nehunia (como sucede con sus libros fundamentales), los datos existentes indican hasta ahora que surgió entre las comunidades judías florecientes en el núcleo geográfico Provenza-Gerona y desde allí se extendió a otras regiones de Sefarad.
- Su peculiar mística no se basa en su origen en procedimientos encaminados a alcanzar el éxtasis individual, como después procurará Abraham Abulafia en su Kabbalah profética, sino en comprender la *Torah* más allá de lo racional y lograr la comunión con el Eterno a través de la meditación en las letras hebreas y los nombres, presentes en las *sefirot*. Esta será la línea principal en el desarrollo ulterior de la Kabbalah hasta el ARI y la Escuela de Safed.
- En la Kabbalah zefirótica existen dos variantes: una especulativa, dirigida a comprender con el intelecto y el alma, y otra práctica, que opera con las esencias y propiedades de los seres para influir sobre ellos de forma benéfica. De ahí las posibilidades de sanación por medios espirituales, de procurar bienestar económico, matrimonial o un mejor destino para las personas, o salvarlas en trances difíciles. Esta magia cabalística, derivada de la fe en el Eterno, el cumplimiento de sus mitzvot y la comprensión de los misterios del universo, es diferente de la pagana, ligada al politeísmo o a ciertas supersticiones.

- En ella se conciben distintas formas de inmortalidad del alma (nunca cuestionada), aunque la conocida por *Guilgul* o reencarnación aparece primero como *Ibbur*. Este último, al igual que la reencarnación y el *Yihud* o unificación alcanzó su forma definitiva con el ARI.
- El interés de los primeros cabalistas no se centra en la llegada del Mesías y en la final Redención del universo (como ocurrirá ulteriormente con la escuela luriánica), sino en su Creación, en encontrar las vías de retorno a la unidad inicial con el Creador y de la eliminación del mal, lo que explica las pocas ideas conservadas a este respecto.

El siguiente hito en la historia de la Kabbalah judía se produjo en el siglo XVI, con el ARI y la Escuela de Safed. Su basamento no fue sólo la tradición previa, pese a tomar un nuevo rumbo, sino los tres libros mencionados, en especial el *Zohar*, compilado después del florecimiento de la Escuela gerundense. La expulsión de los judíos decretada por los Reyes Católicos marcó profundamente esta etapa (Scholem 1996, 269-311), hasta el punto de ser considerada una “interpretación mística del exilio y la Redención” (Scholem 1996, 311). En ella, una de las funciones esenciales de la Kabbalah sería, a diferencia de la primera Kabbalah, lograr la llegada del Mesías, y con ella, la Redención final del universo (Fine 246, 300ss). El propio ARI ha sido considerado una figura mesiánica (Fine 322ss; Bloch 11-12).

Un destacado representante de la Kabbalah fue, también en el siglo XVI, el Maharal de Praga, Rabí León (Yehuda Loew ben Betzalel), precursor del Jasidismo al que se atribuye la fabricación del Golem, amigo y consejero del Emperador Rodolfo II, del cual consiguió algunas medidas más justas y beneficiosas para la comunidad judía.⁶² Como había hecho el Ramban, Rabí León defendió la postura religiosa como diferente de la científico-investigativa y criticó las visiones racionalistas acerca de ella. Todas las propiedades humanas son buenas, pues provienen del Creador, y nunca deben rechazarse ni abominar de ellas, pero deben emplearse de forma correcta para que sean fuentes de bendiciones y de felicidad y no de mal. Una visión trascendente de los fenómenos universales y de la vida humana debe presidir cualquier actitud vital (Bokser).

Una controvertida figura, fuertemente influida por la escuela luriánica, fue la del cabalista y *falso Mesías* Sabbetai o Zabbetai Zevi (1626-76), nacido en Smyrna,⁶³ que se autoproclamó el Mesías en 1648, lo que le atrajo las iras de muchos rabinos, aunque finalmente fue aceptado gracias a la ayuda de Nathan de Gaza. En el norte de África, en Turquía y en el centro de Europa, se constituyó en torno a su figura un movimiento que despertó suspicacias e iras entre los enemigos de los judíos y fue prácticamente ahogado en sangre hasta el desconcertante abandono del Judaísmo y conversión al

⁶² Cfr.: L. Rensoli: “Rabí León de Praga y el Golem” I-II. En *Hebraica*, Opinatio: <http://usuarios.iponet.es/ddt/golem1.htm>, <http://usuarios.iponet.es/ddt/golem2.htm>

⁶³ También escrito como Sabbetai o Sabbatai Sevi. Sobre esto: Scholem 1973; Freely; Scholem 1996, 313-50.

Islam por parte de Zabbetai. Aún existen pequeños grupos neosabetianos en Turquía y en los EU.

El heredero de la Kabbalah luriánica sería el movimiento jasídico o hasídico (de *hasid*, que significa “piadoso”), fundado en el siglo XVIII por Israel Ben Eliezer (1700-60), conocido como el Baal Sem Tov, de ascendencia española, que comenzó a predicar en 1740 (Scholem 1996, 351-77). No era un rabino ordenado, sino un místico de ideas amplias y sencillas. Se desarrolló sobre todo en la Europa central: Polonia, Rumania. Pese a las resistencias iniciales, fue aceptado como ortodoxo a principios del Siglo XIX. La inmanencia divina en la Creación y en el propio hombre y la consiguiente comunión con el Eterno o *debecut*, la alegría espiritual y la búsqueda de la belleza en todas las cosas, la vida como continua alabanza y servicio al Eterno, la oración como “súplica del corazón” (a través de la palabra, el canto o el baile), la hermandad y la ayuda mutua constituyen sus principios básicos fundamentales, sin excluir el resto de las mitzvot o mandatos de la Ley judía.

Este Hasidismo debe diferenciarse del movimiento místico que floreció en Alemania en la alta Edad Media, imposible de abordar aquí. Entre sus representantes más destacados se cuentan entre otros el Maguid de Meseritz, Rabí Nachman de Breslav, Rabi Leib de Sassov y Rabí Israel de Rishin. Los *Hassidim* europeos fueron prácticamente exterminados por los nazis. Sus enseñanzas han sido recogidas en libros de historias acerca de sus figuras centrales o alegóricas⁶⁴, sin faltar tratados eruditos, y son cultivadas por varios movimientos, en especial por Jabad Lubavitch.

La Kabbalah llegó además a ser identificada con la magia negra y hasta satanizada por los enemigos del Judaísmo. Aún hoy se la incluye sin más explicaciones, con fines comerciales o por ignorancia, entre las prácticas eclécticas de la New Age y las propias de sectas diversas (Silberman 4-5; 226-28). Influyó sin embargo de manera positiva en la filosofía y en ciertas interpretaciones religiosas no judías, sobre todo de figuras cristianas desde la Edad Media hasta la modernidad (Van Helmont, Henry More, Lady Conway, Leibniz, y sus huellas se pueden encontrar en las concepciones acerca de los conocimientos y de las primeras Academias de Ciencias, dedicadas a reunirlos, divulgarlos y promoverlos (Coudert; Orío; Rensoli 2002 II, 2). La Kabbalah no sólo ha constituido un factor decisivo en el desarrollo de la espiritualidad judía, sino un elemento fecundante de la cultura humana en general.

Madrid, 5768

⁶⁴ Entre los compiladores más destacados de historias jasídicas están Elie Wiesel y Martin Buber. Véase la bibliografía.

Obras citadas

1. *Enciclopedias*

- Bridger, D., ed. *The New Jewish Encyclopedia*. New Jersey: Behrman House, 1976.
- Comay, J. (rev. by L. Cohn). *Who's who in Jewish History*. New York: Routledge, 1995.
- Douglas, J. D., & M.C. Tenney. *The New International Dictionary of the Bible*. Basingstoke, Hants: Zondervan Publ. House, 1987.
- E. J. Encyclopaedia Judaica*. 16 Vols. Jerusalem, New York: Macmillan, 1971-72.
- Frankel, Ellen, & Betsy Platkin Teutsch. *The Encyclopedia of Jewish Symbols*. Northvale, NJ: J. Aronson, 1995.
- Jacobs, Louis: *The Jewish Religion: A Companion*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Myers, A. C. et alia, eds. *The Eerdmans Bible Dictionary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- Neusner, J., ed. *The Mishnah. A new Translation*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Peters, F. E. *Judaism, Christianity and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation*. 3 vols. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Rabinowicz, Tzvi M., ed. *The Encyclopedia of Hasidism*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1996.
- Telushkin, Rabí J. *Jewish Wisdom: Ethical, Spiritual, and Historical Lessons from the Great Works and Thinkers*. New York: W. Morrow, 1994.
- Wigoder, G., ed. *The New standart Jewish Encyclopedia*. New York: Facts on File, 1992.

2. *Tanaj*

- La Biblia* (hebreo-español). Versión castellana conforme a la tradición judía por M. Katznelson. 2 Vols. Tel Aviv: Sinaí, 1996.

3. *Torah*

- Rashi. *La Torá con Rashi. El Pentateuco con el comentario de Rabí Shelomó Itzjakí (Rashi)*. Traducción, elucidación y comentario Aryeh Coffman. 5 vols. México: Editorial Jerusalem de México, 2001. [Se citará como Rashi y el volumen correspondiente.]

4. *Talmud* y obras básicas del Judaísmo

Pirké Avot. Ed. Rabino Dr. M. Lehman. Trad. V. Casa. Revisado por Rab. A. Anselem, Rachel Melul de Anselem, Rosa D. Hall, & J. Forma. Edición de Rabí A. Anselem. Miami: Editorial Presencia, Bogotá, 1993.

El Talmud. Alef-Jojmá. Madrid: EDAF (Proyecto Hebraico), 2003- . Han aparecido hasta ahora:

Tratado de Berajot (I), 2003; *Tratado de Berajot (II)*, 2004; *Tratado de Rosh Hazaña. El calendario hebreo y la ordenación cronológica de la vida cotidiana*, 2005. [Otros tratados han sido consultados en el original hebreo/araméo por la Sra. Sylvia Benzaquén y el Sr. Mordejay Bentolilla, a los que agradecemos su ayuda].

5. Fuentes de la *Kabbalah* y obras originales de cabalistas judíos y cristianos o de figuras destacadas o vinculadas con ella

Azriel de Gerona. *Cuatro textos cabalísticos*. Intro, trad y notas Miriam Eisenfeld. Barcelona: Riopiedras, 1994.

The Bahir. Nehunia benha Kana. Trans, intro, and commentary Aryeh Kaplan. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1995.

Bloch, Chajim. *Kabbalistische Sagen*. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1925. [Hay traducción al español, inédita, por Rensoli Laliga.

Bokser, Ben Zion. *El Maharal, Rabí Yehuda Loew de Praga como precursor del Jasidismo*. En <http://www.tora.org.ar/contenido.asp?idcontenido=1276>.

Breslav, Rabí Nachman. Adapted Nathan of Breslov. Trad. Avraham Greenbaum. *Advice*. Brooklyn: Breslov Research Institute, 1983. [Hemos empleado en este caso la versión de 1997 (en pdf) puesta en internet por el mismo Instituto: <http://www.breslov.org/torah/pdf/Advice.PDF>]

---. Trad. Aryeh Kaplan. Ed. Zvi Aryeh Rosenfeld. *Rabbi Nachman's wisdom: Shevachay haRan, Sichos haRan, by Nathan of Nemirov*. Brooklyn: Breslov Research Institute, 1973. [Se ha empleado la versión de internet del Breslov Research Institute. Link: <http://www.breslov.org/torah/wisdom/w-index.htm>]

Breslav-Buber. Pról. Martin Buber. Prel. Paul Mendes-Flohr. *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus, 1999.

Breslav-Fiszbein. Bratislav, Rabí Nachman de. Trad. Varda Fiszbein. *El cuento de los siete mendigos*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2007.

Buber, Martin (Hrsg.). *Hundert chassidische geschichten*. Nachwort von Paul Mendes-Flohr. Zürich: Manesse-Verlag, 1996.

---. *Ekstatische Konfessionen*. Einleitung: "Ekstase und Bekenntnis", mit e. Nachw. hrsg. von Paul Mendes-Flohr. Heidelberg: Schneider, 1984.

Chiquitilla, R. Yosef. Ed. y trad. Charles Mopsik. *El secreto de la unión de David y Betsabé*. Versión castellana de Miriam Eisenfeld. Barcelona: Riopiedras, 1994.

Daud, Abraham Ibn. Trad. y ed. L. Ferre. *Libro de la tradición (Sefer ha-Qabbalah)*. Barcelona: Riopiedras, 1990.

- Ezra de Gerona. Trad. Núria García y Amar. Intro. Joseph Tarrés. *Comentario sobre el Cantar de los Cantares (Perash Shir Hashirim)*. Barcelona: Obelisco, 1998.
- Gabirol, Selomoh ben Yehudah Ibn. Trad. Federico de Castro y Fernández. Intro y rev. Carlos del Valle. *La fuente de la vida*. Barcelona: Riopiedras, 1987.
- Luzzatto, Rabí Moshé Hayim. Trad. y ed. Núria García i Amar. *El filósofo y el cabalista*. Barcelona: Indigo, 1998.
- Maimónides. Ed. y trad. Judit Targarona Borrás. *Sobre el Mesías: Carta a los judíos del Yemén. Sobre astrología: Carta a los judíos de Montpellier*. Barcelona: Riopiedras, 1987.
- . Ed. David Gonzalo Maeso. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 2001.
- Reuchlin, Johann. M., & S. Goodman, trads. Intro. G. Lloyd Jones, & Moshe Idel. *De arte cabalística. On the Art of the Kabbalah*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993.
- SY. *Sefer Yetzirah*. Ed. Miriam Eisenfeld. *El Libro de la Formación*. Barcelona: Obelisco, 1992.
- Wiesel, Eli. Trad. M. Guilló. *Celebración bíblica*. Barcelona: Muchnik, 1987.
- . Trad. M. García-Baró. *Contra la melancolía*. Madrid: Caparrós, 1996.
- . Trad. Federico de Carlos Otto. *Celebración jasídica*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Yehuda Ha-Leví. Eds. Núria García i Amat, & Alberto Soriano i Blasco. *El Cuzary. Libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada*. Barcelona: Indigo, 2001.
- The Zohar, Pritzker Edition*. Trad y ed. D. C. Matt. 3 vols. Stanford: Stanford University Press, 2004-06.

6. Estudios

- Ariel, D. S. *The Mystic Quest. An Introduction to Jewish Mysticism*. Northvale, NJ: J. Aronson, 1988.
- Assis, Yom Tov, Moshe, Idel, & Leonardo Senkman eds. Trads. Florinda Goldberg, Raquel Sperberg, & Orna Stoliar. *Ensayos sobre la Cábala y el misticismo judío*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006.
- Bokser, Ben Zion. *El Maharal, Rabí Yehuda Loew de Praga como precursor del Jasidismo*. En <http://www.tora.org.ar/contenido.asp?idcontenido=1276>.
- Buxbaum, Y. *Storytelling and Spirituality in Judaism*. Northvale, NJ: Jason Aronson, INC, 1994.
- Casas, Feliciano. *Fin'Amor y herejía cátara en la poesía trovadoresca*. Madrid: Universidad Complutense, 1980.
- Chone, Rabí Dr. Chone. *Nachmanides*. Nürnberg: Editorial J. Bulka, 1930.
- Claro, Andrés. *La Inquisición y la Cabala. Un capítulo de la Diferencia entre Metafísica y Exilio*. Vol. I: "Historia: Saber y Poder." 2 vols. Santiago de Chile: LOM, 1996.
- Cohen, Esther. *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. Barcelona: Anthropos, 1999.

- Collins, J. J., & M. Fishbane, eds. *Death, Ecstasy and other Worldly Journeys*. New York: SUNY, 1995.
- Coudert, Allison. *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1995.
- Fine, L. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Fleischer, Ezra. "On the antiquity of Sefer Yezira." *Trbys* 71 (2002): 405-42.
- Freely, John. *Lost Messiah: In Search of mystical Rabbi Sabbatai Sevi*. Woodstock, NY: Overlook Press, 2003.
- Gillman, N. *The Death of the Death. Resurrection and Immortality in Jewish Thought*. Woodstock: Jewish Lights Publishing, 1997.
- Glazerson, Rabí M. Trad. Rabino A. Sokolov. *Música y Cábala*. Montevideo: Rambam Fundación Editorial, 1993.
- Grätz, Heinrich H. *Gnosticismus und Judenthum*. Farnborough: Greeg International, 1971.
- Green, A. *Tormented Master. The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publications, 1992.
- Halevi, Z'ev ben Shimon. *The Way of Kabbalah*. New York: Rider, 1976.
- . *School of Kabbalah*. York Beach: S. Weiser, 1985.
- . *Kabbala and Psychology*. York Beach: S. Weiser, 1986.
- Hoffman, E. *Opening the Inner Gates. New Paths in Kabbalah and Psychology*. Boston & London: Shambhala, 1995.
- Idel, M. *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- . *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. New York: SUNY, 1989.
- . *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- . Trad. Miriam Eisenfeld. *Mesianismo y misticismo*. Barcelona: Riopiedras, 1994.
- . Trad. Eva-Maria Timme. *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1994. [Se citará como Idel-Abulafia.]
- . *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- . O. Sedeyn trad. *Les kabbalistes de la nuit*. Paris: Edtions Allia, 2003.
- Idel, M., & M. Ostow, M. *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1998.
- Johnson, Paul. Trad. Aníbal Leal. *La historia de los judíos*. México: Ediciones B, 2004.
- Kaplan, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*. York Beach, Maine: S. Weiser, 1982.
- Kirk, G. S., J. E. Raven, & M. Schofiel. Trad. J. García Fernández. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1999.
- Labé, Louise. Trad. L. Rensoli Laliga. *Debate de Locura y Amor*. Madrid: AdamarAmada, 2007. [Se citará como Labé-Rensoli.]
- Liebes, Yehuda. *Studies on the Zohar*. Albany: New York Press, 1993.

- Migne, Jacques-Paul. *Patrologia latina* database (Recurso electrónico). Alexandria, VA: Chadwyck-Healey, 1995. Correspondiente a: *Patrologiae cursus completus*, 166 Vols. al cuidado de J.-P. Migne. 1ª ed., París, 1844-65.
- Nelly, R. Trad. M. Serrat Crespo. *Diccionario del Catarismo y las herejías meridionales*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1997.
- Neusner, Jacob. *Judaism's Theological Voice. The Melody of the Talmud*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*. 2 vols. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- Orio de Miguel, Bernardino. *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los "Cogitata in Genesisim" de F. M. van Helmont*. 2 vols. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2002.
- Raphael, Simcha Paull: *Jewish Views of Afterlife*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- Rensoli, Lourdes. "Rabí León de Praga y el Golem. I-II". *Hebraica, Opinatio*. En <http://usuarios.iponet.es/ddt/golem1.htm>; <http://usuarios.iponet.es/ddt/golem2.htm>
- . "Historia y memoria en Israel como pueblo." *En defensa de Israel*. Zaragoza: Certeza, 2004. 259-89.
- . "Vivir es contar historias." *Reflexiones*. Buenos Aires: AMIA, 2004. 281-324.
- . "Viña de vinos rojos." Prefacio. Ed. Mario Sabán. *La matriz intelectual del Judaísmo y la génesis de Europa*. 2 vols. Buenos Aires: 2005. I, 17-56.
- . "La idea de la muerte en el Judaísmo." Ed. Darío Gil Torres. *Miremos la muerte*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006. 9-34.
- Riquer, Martín de. *Resumen de literatura provenzal trovadoresca*. Barcelona: Seix Barral, 1948.
- Rosenberg, Salom. *El bien y el mal en el pensamiento judío*. Barcelona: Riopiedras, 1996.
- Satz, Mario. Trad. J. S. B.. *Poética de la Kabala. Senderos en el jardín del corazón*. Barcelona: Kairós, 1989.
- . *Oraita. Cuentos jasídicos*. Barcelona: Obelisco, 1990.
- Scholem, Gerschom. "El bien y el mal en la Cábala." Eds. K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem, & J. Hillman. Presentación de A. Ortiz-Osés. Epíodos de A. Ortiz-Osés, F. K. Mayr, & R. Panikkar. *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*. Barcelona: Anthropos, 2004. 97-133.
- . Compil. R. J. Werblowsky. Trad. Radamés Molina & César Mora. *Los orígenes de la Cábala*. 2 vols. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.
- . Trad. Beatriz Oberländer. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, 1996.
- . Foreward Arthur Hertzberg. *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish spirituality*. New York: Schocken Books, 1995.
- . Trad. J. S. B. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Barcelona: Riopiedras, 1994.

- . Trad. J. S. B. *Grandes temas y personalidades de la Cábala*. Barcelona: Riopiedras, 1994.
- . *Kabbalah*. Jerusalem: Keter Publishing House, 1988.
- . Trad. J. A. Pardo. *La Cábala y su simbolismo*. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- . *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- . "Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbalah." Ed. L. G. Montefiore. *Essays presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday*. London: East and West Library, 1954.
- Secret, François. Trad. Ignacio Gómez de Liaño & Tomás Pollán. *La kabbala cristiana del Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1979.
- Shapiro, R. M. "Let It Heal. Storytelling and Healing in Kabbalah." Ed. E. Hoffman. *Opening the Inner Gates. New Paths in Kabbalah and Psychology*. Boston: Shambhala, 1995.
- Sheinkin, David. *Path of the Kabbalah*. New York: Paragon House, 1986.
- Silberman, N. A. *Heavenly Powers. Unraveling the Secret History of the Kabbalah*. New York: Grosset, Putnam, 1998.
- States, B. O. *Dreaming and Storytelling*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- . *Seeing in the Dark*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Steinsaltz, Adín. Trad. D. Perejón Lasheras. *Introducción al Talmud*. Barcelona: Riopiedras, 2000.
- Trachtenberg, Joshua, Moshe Idel. Foreword M. Idel. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Vidas, Eliahu de. "La ciencia como recipiente para la Kabalá." En <http://www.tora.org.ar/contenido.asp?idcontenido=338>.
- Zafrani, Haïm. *Kabbale, vie mystique et magie*. Paris: Editions Maisonneuve & Larose, 1996.
- Zambon, F., ed. Trad. César Palma. *El legado secreto de los cátaros*. Palma, Madrid: Siruela, 2003.