

Ensayos sobre cábala y misticismo judío

YOM TOV ASSIS, MOSHÉ IDEL
Y LEONARDO SENKMAN
(eds.)

*Traducción de Florinda F. Goldberg,
Raquel Sperber, Orna Stoliar*

CENTRO INTERNACIONAL PARA LA ENSEÑANZA
UNIVERSITARIA DE LA CULTURA JUDÍA
(Universidad Hebrea de Jerusalem)
y
EDICIONES LILMOD

La cábala: una introducción

Moshé Idel

En sus vertientes bíblica y rabínica, el judaísmo es una religión democrática y exotérica. Pero, como muchas otras religiones, tiene también dimensiones místicas y tendencias esotéricas importantes, especialmente desde la Edad Media. El más famoso de esos corpora textuales es el que se conoce con el nombre de "cábala", una palabra hebrea que tiene varios significados. El básico se deriva de la raíz *QBL* que significa recibir; el término, pues, equivale a "recepción" y, en hebreo moderno, también a "recibo". En la literatura rabínica alude principalmente a la parte hagiográfica de la Biblia hebrea y a la tradición, sobre todo la que trata de materia legal transmitida por vía oral. A partir del siglo X, sin embargo, tenemos testimonios de una forma más específica de tradición judía esotérica o secreta, que se ocupa básicamente de asuntos relacionados con los Nombres divinos y que se describe con el nombre de cábala. A pesar de eso, no es sino a partir de comienzos del siglo XIII cuando dicho contenido esotérico empieza a hacerse más presente en las fuentes escritas, y acaba imponiéndose como el principal sentido de la palabra. Esta utilización del término cábala en el sentido de conocimiento secreto, muy difundida, refleja el surgimiento de un género de escritura muy extenso, principalmente en hebreo, que afirma reflejar los contenidos secretos del judaísmo. A muchos autores se les atribuyó el nombre de *mequbalim*, cabalistas, quienes, en sus obras, utilizaron la palabra "cábala", que se convirtió en un término técnico para describir su área de conocimiento.

Durante el siglo XIII sólo se redactaron textos cabalísticos básicamente en el sur de Francia, España e Italia, aunque el pensamiento ca-

balístico no tardó en extenderse al norte de África, Alemania y la Tierra de Israel. Pero sólo a finales del siglo xv, a raíz de la expulsión de los judíos de la Península Ibérica, empezaron a fundarse también centros de cábala en el pleno sentido de la palabra, en el norte de África, Polonia, Irak y, sobre todo, la Tierra de Israel. Fue en la ciudad galilea de Safed donde la escritura cabalística, representada por los sistemas distintos de R. Moshes Cordovero por un lado y R. Itzjaq Luria y sus seguidores por el otro, alcanzó su segundo momento de notable apogeo a partir de la segunda mitad del siglo xvi.

Las ideas cabalistas, vinculadas a las aspiraciones mesiánicas desde los inicios mismos de la cábala, especialmente en la de Abulafia y en algunas partes del *Zohar*, despertaron en la segunda mitad del siglo xvii en personalidades judías prominentes ciertas expectativas, que evolucionaron en un movimiento mesiánico de masas ampliamente difundido en torno a la figura de Shabetai Tzvi. Este último, junto con sus seguidores Natan de Gaza y Abraham Miguel Cardozo, profetas y teólogos, extrajeron conclusiones antinómicas de algunas fuentes antiguas y recurrieron a varias formas cabalísticas de pensamiento con el objeto de promover sus creencias mesiánicas, creando un momento de euforia en los comienzos del movimiento sabataísta y la consiguiente decepción que se produjo, sobre todo, con la conversión forzada de Shabetai Tzvi al islam.

Aunque todos los cabalistas dieron por sentado que su doctrina era una forma de comprensión esotérica del judaísmo que no debía ser comunicada indiscriminadamente a un judío cualquiera y menos aún a un gentil, a partir de finales del siglo xv se hace evidente una expansión gradual de la cábala cristiana. Se inició en Florencia con las sucintas *Tesis* de Giovanni Pico della Mirandola y, posteriormente, en los escritos más sistemáticos de Johann Reuchlin y Cornelius Agrippa de Netesheim, a partir de elementos tomados de textos cabalísticos; estos últimos se leían frecuentemente en la traducción latina realizada por algunos conversos al cristianismo. Es típica de la cábala cristiana la integración de elementos cabalísticos, especialmente teosóficos, hermeneúticos y mágicos, extrapolados de su base ritual y ordenados en estructuras de pensamiento que se encuentran en las traducciones de textos griegos y helenísticos preparados e impresos durante el Renacimiento, sobre todo por Marsilio Ficino. El ocultismo europeo, tal co-

mo ocurre con distintas corrientes de la teosofía y la masonería europeas, recibió en general una influencia sustancial del pensamiento cabalístico, lo que parece ser también el caso del mormonismo temprano. El movimiento de masas místico más viable creado por la popularización de la cábala es el jasidismo polaco tardío. Este fenómeno místico europeo oriental constituye desde entonces la forma más duradera de penetración de la cábala en la vida de muchos judíos no pertenecientes a la élite intelectual. La influencia combinada de cábala y jasidismo ha hecho que conceptos como *dibnuj*, *golem* o *kelipá* formen parte de las creencias de importantes sectores de la población judía desde finales del siglo xviii.

La profusa creación textual que se percibe a sí misma como perteneciente a la cábala se ha compuesto en países y continentes muy diversos a lo largo de más de ocho siglos, y apenas se puede considerar que constituya una teoría uniforme. Tal como sucede con los demás géneros escritos que han florecido durante tantas centurias y en circunstancias tan distintas, al leer sus textos se pueden detectar numerosas divergencias, en muchos casos capitales, y resulta difícil intentar dar una definición que abarque a todos esos corpora. Para ofrecer una imagen de los diversos intereses religiosos que destacan en los escritos cabalísticos y jasídicos, trataré de diferenciar entre tres modelos principales que reflejan las preocupaciones religiosas más importantes de los distintos cabalistas.

La hipótesis de trabajo de la que parto es la de que hubo modelos especulativos diferenciales que contribuyeron a conformar el pensamiento, la praxis y, más tarde, también los textos de distintos maestros cabalistas y jasídicos. Lejos de presentar una línea de pensamiento unificada o monocromática que, supuestamente, habría ido cambiando a lo largo de la historia, los distintos tipos de escritos y, en menor medida, las diferentes escuelas jasídicas, se centraron, como mínimo, en tres modelos principales: el más importante, que propongo llamar teosófico-teúrgico, un segundo (y secundario) modelo que es el extático y por último, pero no por eso menos importante, el modelo mágico talismánico. Las interconexiones y las numerosas interacciones entre esos tres modelos caracterizan muchos momentos importantes de las preocupaciones y la creatividad cabalística.

Los tres modelos de pensamiento cabalístico interpretaron los cor-

pora judíos tempranos –la Biblia y los escritos rabínicos– de forma nueva. Dichas reinterpretaciones, sin embargo, sólo en contadas ocasiones resultan ser imposiciones nuevas de esquemas intelectuales medievales sobre material antiguo. Los cabalistas sostenían que sus escritos constituían la antigua tradición judía oculta, que contiene la esencia del judaísmo. A pesar de ello, las divergencias conceptuales entre las diferentes escuelas cabalísticas hacen que esa asunción resulte problemática. La repercusión de textos antiguos y medievales proveniente de fuentes no judías, especialmente helenísticas de origen neoplatónico, hermético y neopitagórico, es importante y se puede detectar en todas las corrientes de la cábala, al igual que en la filosofía, la gramática, la literatura y la ciencia judías medievales. La mayoría de esas fuentes fueron manipuladas, cambiadas y enriquecidas por autores musulmanes. Además de aprovechar la contribución de esa clase de material especulativo, los cabalistas medievales desarrollaron asimismo algunos modos de pensamiento que se encuentran en ciertos tipos concretos de escritos judíos tempranos, como los de carácter rabínico y mágico; también tuvieron acceso a ciertos temas mitológicos tempranos con paralelos en tiempos antiguos, que pueden haber llegado a ellos por vía oral.

La preocupación de los investigadores por conseguir un panorama más unitario de esta área de conocimiento ha desembocado en una visión más bien monocromática de su fenomenología que ha relegado a los esquemas mágicos y, en cierta medida, también a los escritos extáticos a una posición marginal, para destacar, con demasiado énfasis en mi opinión, el modelo teosófico de la cábala.

Modelo teosófico-teúrgico

El modelo cabalístico más difundido es el teosófico-teúrgico. Trata, por un lado, de los distintos y complejos mapas del ámbito divino, campo que los estudiosos definen como teosofía; y, por el otro, de la manera como los actos religiosos humanos ejercen un efecto sobre dicho ámbito, lo que puede definirse como teurgia. La repercusión del cumplimiento de los preceptos o de las transgresiones sobre los ámbitos superiores es crucial para entender las distintas formas que adopta la cábala teosófico-teúrgica.

En este modelo cabalístico resulta cardinal una consideración muy difundida: la de que el ámbito de lo divino está constituido por una serie de diez fuerzas divinas llamadas *sefirot* –término que, en su origen, equivalía a los números místicos– y, en ocasiones, por una fuerza superior conocida con el nombre de Infinito (*Ein Sof*). Se trata de un sistema dinámico en el que los procesos de interacción de dichas fuerzas entre sí y entre la actividad religiosa humana y esas fuerzas divinas resultan esenciales tanto para el ámbito divino como para el humano.

<i>Ein Sof</i>	
<i>Keter</i>	
<i>Biná</i>	<i>Jojmá</i>
<i>Guevurá</i>	<i>Guedulá</i>
<i>Tiferet</i>	
<i>Hod</i>	<i>Netzaj</i>
<i>Iesod</i>	
<i>Maljut</i>	

Hay cabalistas que mantienen que las diez *sefirot* constituyen la esencia divina y que, por consiguiente, el ámbito divino es un sistema complejo, mientras que otros suponen que esas fuerzas son los instrumentos de la actividad divina: creación, revelación y providencia, o bien los recipientes que sirven de intermediarios entre los ámbitos divino y extradivino. Un número más reducido de cabalistas sostiene que las *sefirot* constituyen la presencia divina en el mundo, y los hay también que sostienen la presencia de esas fuerzas dentro del alma humana. En la mayoría de los casos, el surgimiento del sistema de diez *sefirot* procedentes del ámbito superior se describe en términos de emanación (*atzilut* en hebreo) o bien de expansión (*hitpashtut*), procesos ambos que crean una especie de cadena (*shalsholet*) entre el ámbito divino más elevado y los mundos inferiores que las *sefirot* producen. Según la cábala luriánica del siglo XVI, las configuraciones divinas tienen naturaleza aun más pronunciadamente antropomórfica, los así llamados cinco *partzufim*, que constituyen la estructura principal del ámbito divino.

Esta afinidad dinámica entre los ámbitos superior e inferiores puede explicarse de tres maneras principales: según el modelo isomórfico,

el modelo del aumento o el modelo de la reconstitución ritual del mundo divino hecho añicos (*tikun*). El isomórfico, según resulta evidente en muchos textos, sostiene que hay una similitud estructural entre lo superior y lo inferior, así como una afinidad entre ellos, que permite que el ámbito inferior ejerza un efecto sobre la estructura superior.

Dichoso el hombre que sabe relacionar un miembro [humano] con otro [miembro divino] y una forma con otra [forma], que se encuentran en la Cadena Santa y Pura, bendito sea su Nombre, porque la Torá es su forma [de Dios], bendito sea. Él nos ordenó estudiar Torá para que conociéramos el aspecto de la Forma Divina, tal como unos pocos cabalistas dijeron: "Maldito sea aquel que no guarda esta Torá". ¿Puede caer la Torá? Este [versículo hay que interpretarlo en el sentido de] una advertencia para el chanter, para que muestre la forma escrita del Rollo de la Torá a la comunidad con el objeto de que [los fieles] vean el aspecto de la Forma Divina. Lo que es más, el estudio de la Torá hace que la persona vea secretos divinos y que vea la Gloria del Santo, bendito sea.

Como veremos más adelante, la Torá, como símbolo, es concebida como una representación fiel de la forma divina. En este caso, sin embargo, se pone el énfasis en los aspectos activos de este isomorfismo. Al conocer las correspondencias entre ambas estructuras, el cabalista puede activar el ámbito celestial mediante el cumplimiento de los actos religiosos preceptivos.

En el Libro del *Zohar* (vol. III, fol. 191b) se encuentra la descripción de una figura femenina que, debido a su amor y a la separación del amado, disminuye de tamaño y se oscurece hasta llegar a ser como un punto pequeño, la letra *iod*. Los hombres poderosos que forman sus huestes, gritan "como fuertes leones" y su clamor hace que el amado divino oiga que su amada está también enamorada de él, salga de su palacio junto con su séquito y la encuentre. Ella, sin embargo, se encuentra en un estado de pequeñez, oscuridad y fealdad, sin imagen, pero al besarla y abrazarla él, empieza a crecer, recuperando su belleza y altura. El cabalista autor del texto sostiene que el crecimiento de la figura femenina se debe a los gritos de su séquito, mientras que los actos de los pecadores pueden ocasionar su mengua de ta-

maño y belleza hasta dejarla reducida de nuevo a un punto invisible. El versículo bíblico que avala la descripción de esos hombres poderosos que provocan el aumento de la manifestación femenina es "poderosos en fuerza, que cumplen su palabra" (Salmos 103:20). El versículo del salmo habla, naturalmente, de los ángeles, pero el *Zohar* entiende la frase como referida a los cabalistas. Su clamor, que representa su fuerza, recrea la altura total del mundo, *Davar*, que es, ostensiblemente, símbolo de una manifestación femenina. La forma nominal *osei* ("los que cumplen" o "los que hacen") es utilizada por el *Zohar* y algunos cabalistas próximos a su esquema de pensamiento en un sentido teúrgico, es decir, para indicar que crean algo en el ámbito divino. Por lo tanto, el griterío no sólo hace que el amado despierte al amor y sufrimiento de su amada, actuando como un estímulo erótico —lo que en otros contextos recibe el nombre de "aguas femeninas"—, sino que también expande a esta última añadiendo fuerza a su cuerpo disminuido. En este caso, la inducción isomórfica de una unión celestial no se produce: lo que interesa al esquema del *Zohar* no es tanto el proceso de inducción afín que genera la posibilidad de un encuentro sexual, como el aumento de la fuerza. Con todo, hay una notable afinidad entre el acto que incrementa lo femenino, gritar, y su símbolo, el mundo. La descripción misma de la *Shejiná* que disminuye y crece, volvió a utilizarse en el siglo XVI en los procesos teosóficos luriánicos de las configuraciones divinas.

Un tercer modelo que ocupa un lugar central en la cábala luriánica es aquel en que las chispas divinas, diseminadas en el mundo inferior, vuelven a su lugar original en la configuración divina por medio del cumplimiento del ritual judío.

El modelo teosófico-teúrgico conforma gran parte del material producido por la cábala española y floreció posteriormente, con más vigor aún, en el Safed del siglo XVI. Este modelo parte de la base de que el lenguaje refleja la estructura interna del ámbito divino, el sistema self de las fuerzas divinas. Al mismo tiempo, se consideraba que el lenguaje ejercía también una influencia sobre esa estructura por medio de actividades teúrgicas encaminadas a restaurar la armonía dentro del ámbito divino. Ya sea en su papel cognitivo simbólico o en su función teúrgico-operativa, el lenguaje se concibe en este tipo de cábala como hipersemántico. Esto significa que los cabalistas no mantienen sólo el

sentido normal del idioma, sino que la función básica de este último como parte de la empresa cabalística se debe a un significado adicional que añade campos semánticos a los que el sentido ordinario designa. No hay que ver, sin embargo, estos dos aspectos –el simbólico o referencial y el teúrgico o performativo– como totalmente independientes, por muy distintos que sean uno de otro: el papel simbólico del lenguaje, o sea el concepto que refleja de la estructura de las fuerzas divinas, constituye muy a menudo sólo una cara de la moneda; la otra cara está integrada por la utilización del conocimiento simbólico para rectificar procesos que se producen en el ámbito divino. Analizaré ahora brevemente dos símbolos importantes. En el *Sefer Haijud*, un tratado anónimo del siglo XIII, leemos que:

Dios nos dio la Torá entera [y] perfecta desde [la palabra] *Bereshit* hasta [las palabras] *Le'einei kol Isra'el* (es decir, la primera y últimas palabras del Pentateuco). Observa cómo todas las letras de la Torá, por su forma, combinadas y separadas, letras alargadas, curvas y encorvadas, superfluas y elípticas, diminutas y grandes e invertidas, la caligrafía de las letras, las pericopias cerradas y las ordenadas, todas ellas son la forma de Dios, bendito sea. Es similar, aunque no comparable, a aquello que alguien pinta utilizando [varios] tipos de colores; igual la Torá, empezando con la primera pericopia hasta la última, es la forma de Dios, el grande, el formidable, bendito sea, puesto que si una letra falta del Rollo de la Torá, o es superflua, o una pericopia [cerrada] ha sido [escrita] de forma abierta o una pericopia [abierta] ha sido [escrita] de forma cerrada, ese Rollo de la Torá es [declarado] inválido, puesto que no tiene en sí mismo la forma de Dios, bendito sea, el grande, el formidable, a causa del cambio de forma que ha tenido lugar. Y esto tienes que entenderlo... Dios ordenó a todos y cada uno de ellos que escribiera él mismo un libro de la Torá, y el secreto escondido es [que el que así lo hace] hizo a Dios, bendito sea.

El Rollo de la Torá se concibe como un símbolo gráfico de la forma divina, y esta es la razón por la cual el cabalista mantiene que no sólo el mensaje semántico que contiene es importante, sino también la contemplación misma de la forma como el texto se ha escrito. Este símbolo comprensivo, por lo tanto, constituye una representación

fiel del ámbito divino entero dentro de la realidad inferior. El énfasis que se pone en la precisión es importante: supone un tipo de correspondencia que no es la que se da en una entidad concreta inferior que representa una entidad desconocida y transcendente en las alturas cuya experiencia es inefable, sino una imagen fiel, una especie de icono de Dios, que incorpora todos los detalles de la forma divina.

Vayamos ahora a otro tipo de símbolo muy difundido: Jerusalem. Tanto en las fuentes bíblicas como en las rabínicas, se concibe la ciudad como el lugar que une el ámbito mundano con el divino, un *locus umbilical*. Sin embargo, al contrario de lo que sucede con los Rollos de la Torá que son concretos y están al alcance de la mano, para los cabalistas medievales, la inmensa mayoría de los cuales no habían visto nunca la ciudad, la palabra "Jerusalem" se convierte en el punto de partida para la transición al estado de atisbo de la realidad divina superior. La situación no es esencialmente distinta ni siquiera en casos en que la realidad que sirve de símbolo existe, aunque en un lugar lejano y que no se considera accesible en un futuro previsible. En el caso de Jerusalem, la ciudad siguió existiendo durante la mayor parte de la Edad Media, pero a los cabalistas españoles, que la vieron también como símbolo, les resultaba prácticamente desconocida, al menos de forma directa. Por eso, las distintas maneras de concebirla, fueron resultado, en muchos casos, de una construcción basada en pasajes bíblicos; sólo en raras ocasiones se basaron en relatos de los peregrinos, y yo diría que nunca nacieron de un encuentro directo con la realidad histórica y geográfica de la ciudad. Jerusalem, como símbolo, actúa en dos niveles: como *símbolo literario* presente y asequible, a causa de la naturaleza especial del texto bíblico, que, en la forma como los cabalistas lo entendían, reflejaba la esfera divina de la existencia; y, en un nivel ontológico, como *symbolum in factis*, en el que la ciudad, temporalmente ausente y geográficamente lejana, representa una fuerza divina espiritual y, por lo tanto, remota desde el punto de vista cognitivo. Se suponía que estos dos canales simbólicos separados conducían, independientemente uno del otro, a una misma entidad divina que, en la mayoría de los casos, era la última *sefirah*, llamada *Malkhut*. Para comprender cómo dos entidades tan distintas –un nombre, es decir, una unidad lingüística, y una ciudad llamada por ese nombre pueden ayudar a alguien a alcanzar la fuerza divina invisible, el caba-

lista tenía que presumir una afinidad profunda entre el nombre y la entidad que designa, fenómeno que podemos describir como una inmanencia lingüística. En otras palabras, "Jerusalem" no es simplemente el nombre convencional de la ciudad, sino que resume, por la estructura de la palabra y de varias maneras, la esencia misma de la ciudad terrenal y, al mismo tiempo, señala su contrapartida divina, celestial. La tríada formada por un nombre, una entidad geográfica y un atributo supraesencial, divino, que domina tanto al nombre como a la entidad geográfica, es bastante común y conforma muchos procesos simbólicos en la cábala. Sin embargo, dado que el punto de partida de la inmensa mayoría de los símbolos cabalísticos son los textos bíblicos en toda su complejidad, cuyas contrapartidas en los ámbitos histórico y político o ya no existían o eran muy remotos y se encontraban fuera del alcance del cabalista medieval que vivía en Europa, habría que definir el simbolismo cabalístico como inspirado predominantemente en textos de reconocida autoridad y en sus valores religiosos, y como actuando por intermedio de las unidades lingüísticas que componen dichos textos. Por lo general, el simbolismo cabalista tiene muy poco que ver con un intento de simbolizar la realidad natural: es fundamentalmente un código que sirve para interpretar los textos canónicos pasando por alto ciertos elementos de la realidad, a los que se divorcia del contenido de las Sagradas Escrituras. En la cábala teosófica encontramos una retórica sobre la naturaleza absorbente de la Torá, que proporciona el nexo entre las pretensiones de simbolizarlo todo por medio de esa característica suya de absorber. A pesar de eso, tenemos que diferenciar cuidadosamente entre las pretensiones retóricas, y la práctica general tal como se expone en voluminosos tratados como el Libro del *Zohar*.

Esta preocupación por los escritos canónicos es, en mi opinión, la razón principal de que el símbolo de Jerusalem aparezca de modo tan recurrente en la cábala, mientras que ciudades como Lunel, Posquières o Narbona en el sur de Francia, o Barcelona, Gerona, Burgos, Ávila y Toledo, que fueron sede de las etapas iniciales del desarrollo de las cábalas provenzal y española, carecen totalmente de valor simbólico. Otro tanto ocurre con las ciudades italianas y otomanas que acogieron a los cabalistas expulsados. Por otro lado, también ciudades no bíblicas de la Tierra de Israel, como la remota Tiberíades que se menciona en las leyendas rabínicas, adquirieron significados simbólicos, pero no

es ese el caso de la realidad urbana inmediata de los cabalistas europeos o norafricanos mismos. Un *Comentario sobre las diez sefirot* nos da cierta información sobre la manera como actuaba el simbolismo cabalista:

El Monte Sión recibe ese nombre porque la décima [*sefirah*] se llama la Jerusalem celestial, que recibe una emanación del *Hatsadiq lesod Olam* que recibe el nombre de *Tzion*. Porque así como en la Jerusalem terrenal el Monte Sión es una torre que defiende la ciudad, de la misma forma también en la Jerusalem celestial, el Monte Sión, su esposo, la protege de los acusadores, para que no entren en ella.

Que la novena *sefirah*, *lesod*, designada como *Tzión*, está relacionada con el elemento fálico del ámbito de las *sefirot*, se considera obvio y no puede tener su origen ni en la realidad geográfica del Monte Sión ni en los pasajes bíblicos que tratan de Jerusalem y de Sión. Es parte de la estructura de muchas constelaciones cabalísticas teosóficas que subrayan la polaridad existente entre los elementos masculino y femenino, así como la que se da entre lo sagrado y lo demoníaco. De esta forma, la estructura teosófica se impone sobre los nombres bíblicos del Monte Sión y de Jerusalem, para hacerlos simbolizar las fuerzas masculina y femenina respectivamente. Lo que es más, la imagen teosófica que presenta a la última *sefirá* como si los poderes demoníacos que tratan de entrar en el ámbito divino la pusieran en peligro se impone tanto sobre el texto bíblico como sobre cualquier lugar geográfico real. La sexualización y la demonización forman parte de las formas teosóficas de organizar la constelación celestial de las fuerzas divinas, que se superponen posteriormente a los textos bíblicos; polaridad por un lado y colaboración de los dos polos por otro son las relaciones paradigmáticas que caracterizan el mundo de las *sefirot*, y esas relaciones son superpuestas a los textos bíblicos.

El modelo extático

El éxtasis es una experiencia religiosa humana constante y su recurrencia en culturas muy distintas es prueba de la posición central que

ocupa esta forma de misticismo. Las experiencias extáticas se hacen cada vez más evidentes en los documentos escritos del misticismo judío a partir de mediados del siglo XIII. Da la impresión de que un proceso de adopción y acomodamiento a las experiencias paranormales caracteriza al pensamiento judío de la Edad Media y de la Edad Moderna temprana, que considera con seriedad creciente las experiencias paranormales como acontecimientos legítimos. La consiguiente difusión de experiencias con *maguidim* a finales del siglo XV y en el XVI, sobre todo en el diario de R. Josef Caro y en la reivindicación de revelaciones paranormales por parte de R. Itzjaq Luria, así como los casos de posesos en el siglo XVI, pueden testimoniar mejor la legitimación de su discusión en público que el surgimiento de nuevas formas de experiencias. Sin embargo, ningún movimiento en el judaísmo ha puesto tanto el acento en la importancia de las experiencias pneumáticas en sus formas más intensas y extremas como el jasidismo polaco.

El modelo extático se ocupa mucho más de los procesos internos que tienen lugar entre las facultades de la imaginación, el intelecto humano y el cósmico, llamado Intelecto Agente. Este tipo de cábala gravita en torno al ideal de la *devekut*, entendido como una aspiración a tipos moderados o extremos de unión con la Divinidad. Las otras partes vitales de estos modelos están constituidas por mecanismos o técnicas cuyo objeto es asegurar la consecución de este ideal. Constituyentes integrales son la *hitbodedut*, entendida como aislamiento y también como concentración mental, *hishtavut* o camuflaje, y ciertas técnicas lingüísticas consistentes en combinar letras hebreas o en contemplar Nombres divinos. Algunas experiencias paranormales, tales como las revelaciones y las profecías, son congénitas en este tipo de modelo místico y más propias de él que de la cábala teosófico-teúrgica. La coherencia entre conceptos y prácticas es bastante obvia: hay una continuidad orgánica entre técnicas místicas fuertes y experiencias místicas extremas, que incluyen también experiencias de autotransformación. Así, por ejemplo, leemos en el libro *Sha'arei Tzedeq* de R. Natan ben Sa'adia Harar, discípulo directo de R. Abraham Abulafia, que Moisés "se transformó en un [ser] universal tras haber sido un punto central, particular. Y de esto trata lo del hombre inferior que ascendió y se convirtió en 'un hombre que estaba arriba' (Ezequiel 1:26) en virtud del poder del Nombre".

En este modelo resulta importante el carácter anónimo de las técnicas, lo que significa que, según las diferentes descripciones de sus métodos, los ritos rabínicos no son esenciales para lograr la experiencia religiosa suprema. A pesar de que se pensaba que estas técnicas servían para alcanzar estados paranormales de conciencia, resultaría muy difícil discernir tendencias antinómicas en los escritos correspondientes a este modelo. Así, por ejemplo, un discípulo de R. Natan, el famoso cabalista de Acre, nos dice:

Aquél que se hace merecedor del secreto de la comunión [con lo divino], se hará merecedor del secreto del camuflaje, y, si recibe ese secreto, en ese caso conocerá también el secreto de la *hitbodedut*. Y, cuando haya conocido el secreto de la *hitbodedut*, recibirá la Inspiración Divina y, de ella, [recibirá] profecía, hasta que profetice y diga cosas futuras.

La profecía es el principal objetivo de todo el proyecto cabalístico de Abulafia, y él mismo se consideraba un profeta. La forma como este tema se repite, por lo menos en principio, es evidente en un cabalista que conocía bien asimismo la cábala teosófico-teúrgica. R. Itzjaq, al igual que su maestro R. Natan, no se pretendía profeta; su concepto de la profecía es bastante similar al de Abulafia, tal como vemos en otro pasaje:

Yo, el joven, sé y discierno por conocimiento cierto que no soy profeta ni hijo de profeta, y no tengo inspiración divina y no utilizo el eco celestial [lit.: "la Hija de la Voz"], puesto que no se me han otorgado. Sin embargo, apelo al cielo y a la tierra para que testifiquen. Como los cielos son mis testigos y el Garante está en lo alto, que un día estaba sentado y escribiendo un secreto cabalístico cuando, de pronto, vi la forma de mi propio ser de pie ante mí y mi propio ser desapareció de mí.

La importancia primordial de los componentes lingüísticos de esas técnicas es obvia. También sobresalen las inclinaciones fuertemente individualistas de este tipo de misticismo y la profunda influencia de la filosofía, especialmente de la aristotélica en el caso de Abulafia y de las tendencias más neoplatónicas en sus seguidores.

Todos los conceptos mencionados, exceptuando el de *hishtavut* o ecuanimidad, se encuentran en el fundador de la cábala extática, R. Abraham Abulafia, y resultan cruciales para la cristalización y la diseminación de este modelo cabalístico. La existencia de varios elementos que forman parte del modelo extático es fácil de rastrear en la filosofía neoplatónica y en la cábala gerundense. Sin embargo, por influencia del pensamiento de R. Abraham Abulafia, el modelo extático se percibe, a finales del siglo XIII y principios del XIV, mucho más cristalizado que en esos dos tipos de fuentes, en los escritos de algunos cabalistas como R. Itzjaq ben Shmu'el de Acre, R. Natan ben Sa'adia, autor de *Sha'arei Tzedeq*, *Ner Elohim* y *Sefer Hazeruf*, así como, en el siglo XVI, en los de R. Iehudá Albotini, R. Moshé Cordovero y R. Jaim Vital para mencionar sólo los exponentes más importantes de este modelo. Muchos de estos conceptos se diseminaron gracias a los escritos de los discípulos de R. Moshé Cordovero que alcanzaron gran difusión, aunque algunos folios de la cábala de R. Abraham Abulafia se imprimieron ya en 1556. Hay buenas razones para presumir que tanto los *jasidim* de Europa oriental como sus oponentes conocían bien algunos manuscritos de Abulafia.

Para entender mejor las dinámicas del misticismo judío habría que subrayar que este modelo, aunque formulado sistemáticamente por un cabalista español, no fue aceptado por los cabalistas españoles en la Península Ibérica, que lo hicieron objeto de fuertes críticas tanto en vida de Abulafia como tras la expulsión de los judíos de España. Aunque Cordovero y sus discípulos se mostraron positivamente predispuestos hacia ese tipo de misticismo, el modelo místico no parece haber sido relevante en la cábala luriana, tal como se puede comprobar fácilmente en los escritos de R. Itzjaq Luria y sus discípulos, con la notable excepción de R. Jaim Vital que estaba, al parecer, más influido por la actitud positiva de R. Cordovero y sus seguidores hacia la cábala extática.

En cuanto a la revelación principal sobre la misión mesiánica de Tzevi, la describió él mismo como resultado de una trayectoria reminiscente de la cábala extática:

En el año 1648, el espíritu de Dios residió sobre él cuando una noche llevaba dos horas andando fuera de la ciudad, lejos de lugar habitado,

en [un estado de] despojo y concentración, hasta que oyó la voz de Dios que hablaba con él: 'Tú eres el redentor de Israel, el Mesías, hijo de David, el Mesías del Dios de Jacob, y estás destinado a redimir a Israel [y a] reunirlo desde los cuatro rincones del mundo en Jerusalem, y Yo juro por mi mano derecha y por el brazo de mi poder que tú eres el verdadero redentor, y ningún otro es el redentor'. Así, a partir de aquel momento estuvo revestido de la inspiración divina y de una gran iluminación, y pronunciaba las letras del Nombre divino y llevaba a cabo actos extraños.

La influencia de Abulafia puede discernirse en el jasidismo decimonónico en Polonia. En un comentario del Pentateuco llamado *Or Haganuz Latzadiquim* escrito a finales del siglo XVIII por R. Aharon Cohen de Apta, leemos lo siguiente:

El tema de la profecía es [como sigue]: resulta imposible, por lo general, profetizar de pronto, sin cierta preparación y santidad, pero si una persona que quiere prepararse a sí misma para profetizar se santifica y se purifica y se concentra mentalmente y se separa radicalmente de las delicias de este mundo y sirve a los sabios [incluyendo a] su rabino, el profeta —y los discípulos que siguen el camino de la profecía son llamados los hijos de los profetas—; y cuando su rabino, [que es] el profeta, entiende que su discípulo ya está preparado para [el estado de] profecía, entonces su rabino le da el tema de los recitados de los Nombres santos, que son las llaves de la puerta celestial.

Este y otros énfasis en la profecía y el texto mismo son prueba de que los maestros jasídicos estaban convencidos de que la forma más alta de experiencia religiosa es eminentemente mística, en ocasiones extática. ¿Cuáles son, en ese caso, los vínculos entre ese convencimiento —que, en mi opinión, incluía también una experiencia real— en los siglos XVIII y XIX, y las experiencias místicas y sistemas o modelos que se habían dado en el judaísmo en generaciones anteriores? Creo que tratar de restringir un fenómeno posterior a una teoría mística específica del pasado, sería reduccionista y simplista. A pesar de eso, aunque presuma que tenemos que reconocer la influencia de varias experiencias paranormales, no hay motivo por el que no podamos intentar exa-

minar una probable fuente principal de algunas de esas experiencias extraordinarias.

La forma como se repiten los casos de experiencias reveladoras en los mitos fundacionales de esas corrientes de misticismo judío no significa imitación automática de un acontecimiento revelador anterior en un momento místico posterior. El misticismo cambia y, junto con él, las técnicas y el contenido de las experiencias.

El enfoque extático supone que el cabalista puede usar el lenguaje y los textos canónicos con el objeto de inducir una experiencia mística, manipulando para ello los elementos del idioma y utilizando, además, otros componentes de las distintas técnicas místicas. A este enfoque le preocupa mucho menos el tema de las estructuras divinas internas, ya que se concentra en la reestructuración de la psique humana para prepararla para el encuentro con lo divino. La teoría extática del idioma es mimética y, consiguientemente, menos simbólica y teúrgica que la cábala teosófica en la perspectiva que adopta. Mientras que la forma teosófico-teúrgica de tomar en consideración el lenguaje mantiene la importancia trascendental de la información que la mente humana absorbe o que el alma transmite a lo divino, la del enfoque extático estimula en muchas ocasiones a prescindir del conocimiento como parte de la apertura a lo divino. Según la cábala extática, el lenguaje, al desintegrar las palabras de la sagrada Escritura en unidades no semánticas en virtud de una técnica mística, contribuye a limpiar la conciencia de la persona de que se trate. Mientras que la cábala teosófica pone el acento en los aspectos dados y estructurados del lenguaje tal como se manifiestan en los escritos canónicos, en la cábala exotérica la deconstrucción de esos mismos textos, así como del lenguaje normal, constituye un instrumento místico importante para reestructurar la psique humana.

El modelo mágico-talismático

En tanto que los dos modelos de cábala descritos precedentemente están representados en un género de textos cabalísticos peculiar, el tercer modelo, el mágico-talismático que describiremos a continuación, se encuentra en distintos textos pertenecientes a esos modelos, y sólo en contadas ocasiones constituye un género por sí mismo. La in-

vestigación ha subestimado este modelo, y merece la pena prestarle especial atención.

Naturalmente, la magia judía es un área de conocimiento de larga tradición, que ya en la antigüedad tardía presentaba diferentes formas. Algunas partes sobrevivieron en textos hebreos y arameos y otras ejercieron una influencia sobre la magia helenística. No cabe duda de que algunos cabalistas tempranos conocían textos mágicos judíos y se apropiaron de algunos de sus elementos; otros, muy pocos, los criticaron. A partir de los comienzos del siglo XIV, emergieron gradualmente dos tipos de cabalistas: los seguidores de la cábala especulativa [*Qabalah P'unit*] y los de la cábala práctica [*Qabalah Ma'asit*]. Este fenómeno se repite varias veces en el siglo XV y, en el XVI, se convierte en una manera estandarizada de distinguir entre varios tipos de cábala. Resulta prematuro describir la evolución de esta diferenciación; en las próximas líneas, me referiré brevemente sólo a los aspectos capitales de la historia y contenido de esta distinción. Como ya Gershom Scholem señaló, puede que su surgimiento tuviera algo que ver con la diferencia que hay entre la filosofía especulativa y la práctica tal como las formuló Maimónides en el capítulo XIV de su tratado sobre lógica *Milot Hahigaion*. Así, por ejemplo, en un manuscrito de comienzos del siglo XVI escrito por un español anónimo emigrado al Imperio Otomano leemos:

La cábala práctica consiste en conjuros de ángeles; esta es la razón por la cual está escrito en Lamentaciones (1:13): "Desde lo alto Él envió fuego a mis huesos", etc., porque Él cambió los nombres de los ángeles (*Midrash Eijá Rabati*, II), y esta ciencia de conjuros está escondida en libros muy antiguos y también [en] una tradición [*qabalah*] [transmitida] a un hombre de boca de [otro] hombre. Este saber quedó oculto de aquellas personas que son maestros de la praxis [*anshei ba'alei ma'ase*] como los sabios [mencionados] en los libros de Rashbi [R. Shim'on bar Jojai] y sus compañeros y también en las palabras de Qana hijo de Qana y en las palabras de *Raia Meheima*. Y la cábala especulativa es el secreto de las diez *sefirot*.

El anónimo autor pertenecía a una escuela que consideraba la cábala impregnada de elementos mágicos y usaba conjuros de ángeles

y demonios con diversos objetivos, entre ellos el escatológico. Esta escuela, que había florecido en España sobre todo en la generación previa a la expulsión, fue el primer cuerpo de escritura cabalística que se interesó por la dicotomía entre la cábala práctica y la especulativa. No cabe duda alguna de que este pasaje deja ver un intento de crear para la cábala práctica un historial sancionado por la autoridad, siguiendo para ello una estrategia que encontramos en la cábala especulativa: la mención de libros antiguos y transmisión oral. Lo que resulta fascinante, sin embargo, es la ausencia en el texto citado de la revelación, que constituye la principal forma de obtener información mágica en los escritos que pertenecen al primer estrato de este tipo de escritos cabalísticos redactados en España.

La influencia mágica sobre el misticismo judío es un asunto que aún no ha sido estudiado con la profundidad requerida. De lo que no cabe duda, es de la importancia que tienen distintas formas de magia en algunos tipos de misticismo judío, comenzando por los escritos sobre los *Heijalot*. Este, sin embargo, no es el lugar para embarcarse en un tratamiento general del tema.

En los escritos judíos hay distintas formas de explicar el mecanismo de funcionamiento de la magia. Algunas de dichas explicaciones, y las relativamente antiguas, se basan en la asunción implícita de que la lengua hebrea posee rasgos especiales y permite ejercer una influencia a quien sabe utilizar las combinaciones de letras peculiares que forman los Nombres divinos. Pero esta aserción no se articuló en una cosmología elaborada que le hiciera cobrar sentido. Esta forma mágica de considerar la lengua hebrea es crucial en la mayoría de las formas que lo mágico adopta en el judaísmo y ha ejercido un ascendiente en numerosos textos, especialmente en la cábala. Por otro lado, en la Edad Media, por influencia de las opiniones filosóficas de los árabes, apareció una explicación adicional que parte de la base de que el místico o el filósofo pueden canalizar los acontecimientos que tienen lugar en el mundo superior adhiriéndose a la fuente espiritual que gobierna este mundo, especialmente al alma universal. La oración es de orden espiritual y se produce en el mundo celestial. Esta explicación de la magia utiliza fuertes elementos neoplatónicos; en cuanto a la accesibilidad de los autores del siglo XVIII a este tipo de magia, se pueden mencionar varias fuentes que ya entonces habían aparecido impresas.

Tanto en la magia helenística como en la medieval judía y árabe, la opinión dominante sostenía que se pueden atraer hacia abajo las fuerzas espirituales de los cuerpos celestes. Dichas fuerzas, que en griego reciben el nombre de *pneumata*, en árabe *rujaníat* y en hebreo *rujaníut*, eran susceptibles de ser atraídas hacia este mundo y captadas mediante ciertos objetos y rituales especiales, cuya naturaleza resultaba consonante con las características de los cuerpos celestes correspondientes. Los capítulos primordiales para conocer la historia de este tipo de pensamiento astro-mágico en el judaísmo se encuentran en las descripciones críticas que hace Maimónides de la idolatría y en algunos otros autores menos opuestos a este tipo de actividad: R. Yehudá Halevi y Abraham ibn Ezra, así como algunos pensadores judíos de la Castilla del siglo XIV que combinaron la magia con la filosofía y, a veces, también con la cábala.

En la cábala del siglo XV se hizo explícita la utilización del hebreo como técnica para hacer descender la fuerza espiritual; también encontramos, en ese mismo siglo y en el siguiente, la asunción de que cada una de las *sefirot* poseía una fuerza que le era propia. De esta forma, la estructura astrológica del modelo se proyectó a la estructura teosófica "superior", disminuyendo las críticas potenciales que una posición fuertemente astrológica habría podido provocar. Aunque sin eliminar totalmente el sentido astral del término *rujaníut*, algunos cabalistas atribuyeron al ámbito de las *sefirot* una estructura que habían tomado del pensamiento astrológico: la que sostiene que en lo alto, hay que distinguir entre los aspectos más materiales de la realidad y los espirituales. Más aún, se pueden detectar algunas traslaciones de características de los cuerpos celestes a las correspondientes fuerzas divinas, las *sefirot*. Mientras que los astrólogos árabes distinguían entre *haijalat* y *rujaníat*, los cabalistas introdujeron esa distinción en el ámbito de lo intradivino: las *sefirot* tienen un aspecto exterior, los recipientes llamados *kelim*, y un componente interior, la espiritualidad de cada *sefirá*. Aunque esta división se ha utilizado asimismo con otros objetivos teológicos —por ejemplo, para intentar hacer una síntesis entre dos formas previas y distintas de concebir las *sefirot*, consideradas en ocasiones como la esencia de Dios y otras veces como los recipientes de la afluencia divina, o instrumentos de la actividad divina—, los términos empleados por R. Iojanan Alemanno y R. Moshé Cordovero dejan ver

claramente cuáles eran sus fuentes. En el contexto de este estudio resulta especialmente importante el surgimiento del término *rujaniut ha-sefirot*, la fuerza espiritual de las *sefirot*. Esta frase mantiene todavía el concepto de multiplicidad en el mundo espiritual: cada una de las *sefirot* posee una fuerza interna propia y peculiar que refleja la cualidad específica de la fuerza divina. Esta elevación del término *rujaniut* al rango de pluralidad de la esencia divina no reemplazó la utilización mágica del término en los escritos de los cabalistas que adoptaron esta proyección. Por eso, aunque aceptado por algunos cabalistas, el modelo mágico-talismático cambió en dos puntos principales: el plano teológico, de hecho el teosófico, suplantó al celeste-astroológico, y las prácticas mágicas, que fueron sustituidas hasta cierto punto por los ritos judíos y, sobre todo, por el uso ritual del hebreo en la oración y en el estudio. Se trata de un cambio fundamental, que se destaca en los escritos de Alemanno, Alkabetz y Cordovero. Forma parte de un intento de explicar la eficacia de los preceptos que viene a agregarse a, o es distinto de, las explicaciones teúrgicas más comunes que se mencionan reiteradamente en los escritos cabalísticos. Al adoptar el ritual judío para lograr resultados mágicos o al interpretar esos ritos como eficaces desde el punto de vista mágico, se atenuaron en gran medida los aspectos más problemáticos de la magia en su calidad de operación que se lleva a cabo mediante actos que no forman parte de la conducta habitual. Los logros materiales y espirituales se deben al cumplimiento de la voluntad divina y no se originan en un intento de alterar el orden de la naturaleza o forzar la voluntad divina.

Aunque, en muchos casos, el término *rujaniut* conserva matices propios de sus fuentes mágicas, en muchos otros, tanto en la cábala de R. Moshé Cordovero y sus seguidores como en el jasidismo, el término connota el ámbito ideal, espiritual, sin mantener ninguno de sus significados astro-mágicos. Con este sentido entró en el hebreo moderno, donde *rujaniut* significa espiritualidad; esto último ha hecho que se pase por alto el significado mágico del término en algunos textos místicos clásicos.

Una de las versiones más claras de la definición de cábala en términos relacionados con experiencias de luz, se encuentra en un *responsum* escrito por un cabalista anónimo del siglo XIV que responde a la siguiente pregunta: "Cómo es posible la intención [mística] de la ora-

ción, sobre todo al ser algo escondido de nosotros, porque no sabemos cómo es: si dirigimos [nuestra oración] a las *sefirot*, que son luces [me'orot], no hay nada semejante en lo alto". El problema que aquí se plantea es que resulta difícil entender cómo se puede dirigir la oración a potencias divinas diferentes, puesto que en el ámbito de las *sefirot* no hay forma. La respuesta es una larga elucubración sobre la naturaleza de las *sefirot* y la lengua hebrea; aquí me referiré únicamente a dos frases del principio: "estos temas maravillosos... no se pueden expresar por medio de la boca, menos aún escribirse en un libro, puesto que... constituyen la esencia de la cábala, ya sea la práctica o la especulativa". En la argumentación que sigue a estas palabras, el anónimo cabalista analiza algunos detalles de la técnica mística que consiste en visualizar los Nombres divinos en colores que corresponden a las distintas *sefirot*. Según su descripción, pues, la esencia de la cábala comprende tanto el núcleo teosófico —la naturaleza de las *sefirot* y sus manifestaciones luminosas, es decir, lo que parece ser la cábala teórica—, como el factor experimental, la visualización de los colores, que constituye el componente esencial de la intención mística durante las oraciones. A semejanza de lo que sucede con las descripciones de la escuela de Najmánides, donde se mencionan la *Merkabá* y los preceptos, también en nuestro texto se presenta a la cábala como una síntesis entre los elementos teosóficos y teúrgicos. Las dos formas de cábala se basan en la posibilidad de afectar la estructura celestial que se concibe en términos de *theologia negativa*. A pesar de esta teología negativa, se supone, sin embargo, que los colores asociados a los Nombres divinos de acuerdo con un modelo muy preciso, conectan la actividad ritual con el ámbito celestial.

Influido por este *responsum*, R. Moshé Cordovero describe la intención mística al final —que es también el punto culminante— de su muy influyente compendio de cábala, *Sefer Pardes Rimmonim*. En la última puerta o capítulo, que trata de la intención mística en la oración, el cabalista de Safed indica que la oración mística será mucho más rica y más eficaz si se visualizan colores. La culminación del saber y la práctica cabalísticos, tal como uno de los tratados más influyentes de su historia lo concibe, da por sentado que, además del conocimiento del mapa del mundo divino, resulta esencial que haya un elemento místico. La definición que cité antes es un caso raro, pero la práctica de la visuali-

zación de los colores como parte de la oración no era en absoluto excepcional, aunque se consideraba un tema muy esotérico.

En cualquier caso, la corriente mágica de la cábala siguió formando parte integral de esa área de conocimiento y su repercusión resulta evidente incluso en los debates donde, en ocasiones, hubo cabalistas que la rechazaron. Hubo, en efecto, casos importantes en que ciertos cabalistas rechazaron o morigeraron la importancia de los aspectos mágicos de la cábala.

Veamos ahora varios ejemplos de estas fuentes cabalísticas que adoptan el modelo mágico. El pensamiento astro-mágico, al que hemos dedicado buena parte de nuestras últimas investigaciones, es crucial, de hecho, en los escritos del cabalista judío italiano del siglo xv R. Iojanan Alemanno. Me ocuparé principalmente de los enfoques mágicos que reverberan en los escritos del cabalista del siglo xvi R. Moshé Cordovero. Cabe suponer que el surgimiento de la magia astro-sefiral en Safed no se debió a la influencia de la obra del cabalista italiano sino a la de sus fuentes, que habían aflorado en España en el siglo xiv. Si la obra de Alemanno ejerció alguna influencia sobre Cordovero, esta parece haber sido muy limitada. A pesar de ello, quisiera presentar un ejemplo instructivo de la magia hermética tal como aparece expuesta en *Pardes Rimonim*, el clásico antes citado:

No cabe duda de que los colores pueden introducirte en las operaciones de las *sefirot* y en hacerlas desbordar hacia abajo. Así, cuando una persona necesita hacer descender un desbordamiento de Clemencia procedente del atributo de Gracia, que imagine frente a él el nombre de la *sefirá* con el color que resulta apropiado a lo que necesita. Si [lo que necesita es] Suprema Clemencia, [que imagine] el blanco más puro... De la misma manera, cuando lleve a cabo una determinada operación y necesite el desbordamiento de [atributo de Juicio estricto], que se vista con vestiduras rojas e imagine la forma [de las letras] del Tetragrama en rojo, y lo mismo en el caso de todas las operaciones que hagan desbordar hacia abajo... De esta manera [podemos explicar] ciertamente el sentido de los amuletos. Cuando una persona prepara un amuleto para la [sefirá] de Clemencia, que imagine el Nombre [divino] en un [color] blanco brillante, porque de esta manera la operación de ese Nombre se verá incrementada.

Este pasaje resulta muy significativo, ya que considera el sistema sefiral como un medio eficaz para lograr una actividad mágica. Es decir que, en lugar de las fuerzas espirituales comunes de los planetas, que se manejan mediante la utilización de colores y vestimenta, en este caso, el cabalista se refiere a las *sefirot*. Las formas de espiritualidad astral se proyectan en el interior del ámbito interno divino y se presentan como utilizando categorías mágicas. La técnica básica de este tipo de magia consiste en hacer descender fuerzas divinas o en provocar un desbordamiento de las *sefirot*, en consonancia con las necesidades del mago. Cordovero era muy consciente de la afinidad de su concepto de magia con la astral. Inmediatamente después de los pasajes citados, escribe:

Todos estos temas son conocidos y notables para quienes escriben amuletos y nosotros no tomamos parte en su actividad. Pero hemos visto a alguien que diseñaba amuletos que hace referencia al [atributo] de juicio [estricto] usando el color rojo, y los que la hacen a la gracia, [utilizan] el blanco y los que se refieren a la clemencia, el verde, y todo ello [se hacía] según lo que [ha sido revelado] por mentores [ángeles] verdaderos, que le enseñaron la preparación de los amuletos. Todo esto [se hizo] para iniciarle en el tema de los colores y de las operaciones que derivan de las alturas.

Cordovero se percataba de la similitud del tipo de cábala que él presentaba con las prácticas mágicas paganas. Más aún: consideraba el saber preparar amuletos o talismanes como una gnosis revelada que servía de introducción al conocimiento de la cábala. A pesar de sus reservas respecto de la práctica mágica, resulta obvio que tenía relación con una persona que recurría a dichas prácticas y que consideraba, incluso, que el conocimiento de esta última provenía de lo alto. En cualquier caso, su reserva a la hora de reconocer abiertamente la notable afinidad de su cábala con cierto tipo de magia resulta comprensible, lo que no hace menos cierta la profunda similitud y filiación histórica de ambas. El principio del que Cordovero partía en lo que respecta al ritual religioso es el mismo que el que regula la actividad mágica. Cordovero, al igual que Iojanan Alemanno con su magia natural, no tenía la intención de trastornar el orden natural apelando a fuerzas demoníacas.

cas que podían destruirlo. El tipo de actividad que presentaba venía, por el contrario, a complementar la natural agregando una dimensión práctica basada en leyes ya existentes, pero ocultas a los ojos de los no iniciados. La actividad cabalística no estaba por encima de lo natural porque estorbara el curso normal de los acontecimientos, sino porque su orden era de condición superior.

Según otros textos, inducir la afluencia celestial sobre el justo mediante la combinación de letras de los Nombres divinos es similar a causar el descenso de las *sefirot* usando la técnica de los colores, tal como ya hemos descrito. Sin embargo, mientras que los Nombres se pueden concebir como talismanes estáticos, en esta última cita la situación es palpablemente distinta; estamos aquí ante un proceso dinámico que provoca el descenso de la fuerza espiritual, y podemos asimismo suponer que se trata de un descenso dinámico que se estimula por medio de la combinación de letras. En otras palabras, algunos de los anónimos discípulos de Abulafia incrementaron las implicaciones talismánicas de las técnicas de este último e introdujeron con fuerza el modo talismánico de considerar el lenguaje. El cuerpo humano pasa así a considerarse el lugar donde se recibe la afluencia divina y se convierte en un recipiente de la afluencia proveniente de ámbitos superiores. Resulta interesante destacar que es la técnica místico-mágica la que puede inducir una experiencia del presente divino en el cuerpo humano y su actuación a través de este último.

Se produjo así un cierto viraje desde el ideal teúrgico hacia una concepción más mágica, representada por el ideal de hacer descender parte del estuivo divino. Al igual que en el caso de la aculturación de la magia de tipo hermético en el ritual judío descrita en el texto citado antes, también en este caso se describe al cabalista que se concentra y pronuncia combinaciones de letras como un justo, es decir, como un tipo religioso ideal. Dicha técnica, aunque no forme parte del ritual habitual, se considera, sin embargo, una práctica lícita; ya varias personalidades la atribuyen a fuentes antiguas y al que la practica se le tiene por un justo. Lo que es más, según otro pasaje del mismo libro, la forma más alta de estudio, que trasciende incluso el estudio del texto más importante de la cábala, el *Zohar*, es el conocimiento de la "fuerza espiritual de las letras y su existencia y su combinación unas con otras", ya que este conocimiento permite al cabalista "crear mundos".

Merece la pena destacar esta última afirmación. Las fuerzas espirituales de las letras parecen ser omnipotentes y su gnosis es, según Cordovero, un tema muy poco frecuente. En el contexto de esta introducción, nos limitaremos a mencionar las implicaciones obviamente mágicas que tiene la manipulación de las fuerzas espirituales de las letras.

En el pensamiento de Cordovero se produjo una evolución importante que tendría más tarde profundas repercusiones. Hablamos de su manera de considerar que el justo humano, el *tzadiq*, actúa de una forma que recuerda la de la novena *sefirá*, *lesod*, transmitiendo la afluencia que recibe de las alturas a las partes inferiores de los ámbitos sefirales. La afluencia se recibe desde el ámbito sefiral al que el justo se adhiere, y se transmite a otros seres humanos. En su libro *Shi'ur Qomá* leemos que "dondequiera que los *tzadiquim* se encuentren, allí está Dios. La prueba textual de ello es que, cuando el pueblo de Israel estaba en el desierto, el Templo estaba con ellos... de aquí que los *tzadiquim* santifican el lugar, puesto que Él se allega a sus *tzadiquim* a causa de la concentración mental de estos últimos en Él... allí donde estén los *tzadiquim*, como el *mishkan*... allí se encuentra Él". En otra parte del mismo libro, el cabalista menciona otros aspectos mágicos del justo:

Todo depende de las fuerzas espirituales, la afluencia que fluye por medio del *tzadiq* y de sus acciones acertadas... el mundo fue bendecido con la fuerza espiritual que fluye a causa del mérito [de los *tzadiquim*]... y todos los mundos y cosas están sujetas al *tsadiq*... y todo depende del secreto de la Torá que se le transmite.

Estas pocas frases contienen, en esencia, los elementos más importantes del modelo mágico: el mundo depende de poderes superiores, es decir de la fuerza espiritual que el cuerpo mismo de los *tzadiquim* y sus actos religiosos, así como los secretos de la Torá, atraen hacia abajo. El universo descrito por Cordovero es mágico: el *tzadiq* tiene el poder de cambiar el ámbito humano y, además, se lo considera capaz de gobernar el mundo celestial. Por medio de la fuerza del alma divina que reside en el ser humano, el justo gobierna el mundo, puesto que se adhiere al mundo de la emanación. Esta expansión de la afluencia divina hacia abajo depende de la conducta religiosa, que sirve para atraer

la "luz del mundo de la emanación" hacia todos los mundos; por eso, todos le obedecen y tienen que cumplir su voluntad.

Vemos ya aquí el anuncio de una de las permutaciones más importantes de la magia en misticismo: mientras que en las fuentes mágicas el hecho de atraer hacia abajo las fuerzas espirituales está profundamente relacionado con objetos rituales y momentos propicios y menos con la esencia interna del que actúa, Cordovero pone el acento en la naturaleza divina del alma humana que se adhiere al mundo divino por medio del alma superior, que le permite gobernar los universos extradivinos. El cabalista de Safed utiliza repetidamente el término *tzadiq* para designar al individuo extraordinario que es capaz de cumplir con el ritual de manera tal que cambia el curso de la naturaleza.

Cordovero diferencia entre esta suerte de influencia en el mundo, que para él es un tipo de magia natural, parecida a la que contemplaban sus contemporáneos renacentistas italianos y drásticamente distinta de la forma más radical de magia judía: la que actúa por medio de Nombres divinos, que hay que evitar en lo posible. De hecho, Cordovero prohíbe el uso del modelo astro-mágico tal como lo practicaban los gentiles, aunque en algunos casos describe ciertos mecanismos para preparar amuletos utilizando la magia astral.

A continuación presentaré otro ejemplo que corresponde al modelo mágico y que, en esta ocasión, concierne al ámbito ritual. Según Cordovero, la bendición, *berajá*, equivale al hecho de "hacer descender", *hamshajá*:

el hecho de hacer descender la fuerza espiritual desde la cumbre de los grados [es decir, de las *sefirot*] a *Maljut*, que es el depósito donde se reúne la afluencia y desde ahí baja a las [entidades] inferiores, aunque a nosotros corresponde sólo hacer[la] descender hasta ella [*Maljut*]... cuando haya una bendición que siga a[cumplimiento de] un precepto o a un acto... dicho acto es el recipiente y una vasija, por medio del cual se hacen descender las aguas de la afluencia.

El acto de hacer descender comprende dos etapas: la intradivina, desde la cumbre hasta la última *sefirá*, *Maljut*, etapa que puede describirse como un acto teúrgico, y la segunda, que consiste en hacer descender la afluencia desde la última *sefirá* hasta las entidades inferiores,

que se puede definir como mágica. Lo que resulta significativo en el contexto de esta introducción es el hecho de que, en el proceso de atraer la espiritualidad hacia abajo, están implicados un término ritualista y su consecución como acto ritual. La utilización del término *hamshajá* refleja un aspecto mágico que, de hecho, puede ser la vuelta a un estrato de pensamiento más antiguo. Se trata de la adopción judía de la idea de hacer descender las afluencias astrales utilizando un término "tradicional", es decir, un término cabalístico con raigambre. De hecho, Cordovero es heredero de una tradición que encontramos en una larga serie de cabalistas que conectaban dos temas: el concepto y práctica de la bendición, *berajá*, y el hecho de hacer descender, *hamshajá*. Como esto ocupa un lugar central en la continuación de esta introducción, describiré brevemente sus fases principales en la cábala anterior a Cordovero.

La relación entre *hamshajá* y los preceptos se da ya en los comienzos de la cábala, en el siglo XIII: según R. Isaac el Ciego o su discípulo, el chantre gerundense R. Abraham ben Itzjaq, por medio de las palabras que forman la oración se pueden hacer pasar las esencias de una *sefirá* a otra inferior. Sin embargo, esto, por lo menos según un texto, tiene lugar de forma que "cuando él eleve, al final de todas y cada una de las bendiciones, su pensamiento a la *teshuvá*... hará descender incluso el Gran Nombre". Por lo tanto, el proceso sigue al ascenso mental hasta la fuente del poder o de la afluencia. Según este pasaje, el objeto principal del ascenso es únicamente el proceso intra-divino, pero, en otro texto de la misma escuela, se afirma que R. Isaac el Ciego dijo que, tras hacer descender la "bendición" a la sexta *sefirá*, la afluencia se distribuirá "al mundo entero". No está claro lo que esta frase significa. Puede referirse a las seis *sefirot* inferiores que reciben su poder de la *sefirá* de *Tiferet* y, si es así, se trata de nuevo de un sistema teosófico que conforma este tipo de teurgia. Pero si hay que entender el mundo literal y no simbólicamente, lo que tenemos es una secuencia de teurgia y magia. En el libro *Guinat Egoz* de R. Josef Chikatilla, el significado del término *hamshajá* recibe un cariz más mágico. Esta obra temprana de Chikatilla utiliza el término de una manera que revela una mayor propensión filosófica y, quizás, esotéricamente mágica. A mediados del siglo XVI, dos cabalistas eminentes habían adoptado el concepto más amplio del término *hamshajá*: R. Shim'on Lavi y Cor-

dovero; la cábala de ambos alude reiteradamente al nexa que hay entre bendición y *hamshajá*.

En lo que concierne a sus objetivos, podemos formular así los que caracterizan a los tres modelos que hemos venido tratando: el extático se interesa más por los cambios que una técnica mística determinada, basada principalmente en el lenguaje, puede provocar en el ser humano; el modelo talismático destaca los efectos que los actos lingüísticos rituales de una persona pueden tener en el mundo externo, mientras que el modelo teosófico-teúrgico lo que busca es inducir armonía dentro del ámbito divino. Por muy interesante que resulte la descripción de estos modelos, no hay que perder de vista que rara vez se presentan como enfoques totalmente separados. De hecho, el modelo extático se combinó en ocasiones con el talismático, de manera que se presentaba a la persona que utilizaba el talismán como habiendo logrado alcanzar un contacto con el ámbito divino antes de poder hacer descender la fuerza celestial. De igual forma, la operación teúrgica, que garantizaba la pulsación continua de energía dentro del ámbito divino, se combinó a menudo con los enfoques mágicos o talismáticos, de manera que al hecho de hacer descender la emanación de las *sefirot* superiores a las inferiores, le seguía el descenso de esa misma emanación al mundo extradivino.

Por último, el modelo talismático del que nos ocupamos antes, concibe el texto divino como uno de los medios principales para atraer poderes divinos o celestiales sobre el mago o sobre el místico que, en muchos casos, se convierten en un portento de fuerzas extraordinarias que se pueden calificar de mágicas. En general, este enfoque se puede describir como hiposemántico, lo que significa que se considera al lenguaje eficaz desde el punto de vista mágico, incluso cuando la persona ignora sus aspectos semánticos. Se trata de una actitud fuertemente antropocéntrica, que ve en la mejora del bienestar espiritual y material de una persona individual o, con frecuencia, de un grupo religioso entero, un motivo importante de la religión.

Tanto el modelo teosófico-teúrgico como el talismático parten de la base de que, además del aspecto semántico de los textos sagrados y del idioma hebreo en general, hay asimismo un aspecto energético que también produce un efecto, ya sea ejerciendo una influencia sobre el mundo celestial o atrayéndolo hacia abajo. En la cábala extática, por otro lado,

aunque esos dos aspectos están presentes en ocasiones, desempeñan un papel relativamente marginal. Esa corriente de la cábala reconoce los poderes mágicos del lenguaje, pero considera que ejercen su influencia sobre un nivel de existencia más bajo, inferior, si se compara con el papel catártico que el lenguaje desempeña en la purificación del alma o del intelecto con el fin de prepararlos para recibir los efluvios celestiales.

En general, podemos decir que el modelo talismático, tal como lo ejemplifica la lingüística mágica, constituye una síntesis entre la tendencia particularista característica del modelo teúrgico, que se ocupa básicamente del comportamiento halájico, y la tendencia más universalista de las fuentes herméticas. Centrado como está en las palabras hebreas consideradas como sus principales instrumentos, los cabalistas que siguen el modelo talismático lingüístico y, a veces, también los extáticos dan por sentado que no sólo las palabras hebreas pueden utilizarse como medios talismáticos, sino también las letras hebreas y, sobre todo, lo que ellos llaman los sonidos "hebreos" o fonemas. Los tres modelos tuvieron una repercusión en la forma peculiar de comprender ciertos temas básicos como la naturaleza del Mesías, la redención en general y la metempsicosis o ciclos cósmicos que se reinterpretaron de acuerdo con la lógica de cada uno de los modelos.

La cábala y los tres tipos de magia judía

En la cultura judía podemos discernir tres tipos principales de magia que tienen una repercusión en los escritos cabalísticos. Ya hemos descrito la magia astral o el modelo talismático. Otro modelo es el filosófico, es decir la teoría mágica que sostiene que una facultad espiritual humana, el alma, puede tener un control, por medio de su adhesión al poder celestial, sobre los acontecimientos de este mundo que están gobernados por la entidad celestial: el alma cósmica, el Intelecto Agente o Dios. Este tipo de magia se infiltró en las fuentes judías desde los escritos de R. Abraham ibn Ezra por influencia de Avicena, y tuvo importante repercusión en una serie de escritos filosóficos judíos así como cabalísticos, realizados bajo influencia de la filosofía. Por ejemplo, a principios del siglo xvii, el cabalista R. Abraham Azulai escribía lo siguiente en su obra *Jesed leAvraham*:

Sabe, que la adhesión a la luz celestial no puede conseguirse sino por facultad espiritual, es decir, deseo y amor. Por efecto de esas cualidades, el alma superará al cuerpo y el hombre se adherirá a su Creador, y el mundo entero está bajo sus pies y a él se le eleva por encima de todo y opera en el mundo como quiere, porque él es la fuente de la afluencia celestial, que [va] de su causa a la causa del mundo... y todo está sometido a su voluntad... y esto es cosa plausible y una explicación adecuada de los milagros.

No hay nada de cabalístico en este texto; en realidad, refleja un tópico medieval común: el de los poderes mágicos que tienen quienes consiguen la adhesión perfecta. Lo que gobierna el mundo es la transformación de la capacidad espiritual del hombre en una entidad espiritual más comprensiva, y esa elevación hace posibles los cambios en entidades del mundo inferior.

Pero el tipo de magia más difundido e influyente en el judaísmo en general, incluyendo la cábala, es la magia lingüística. Mientras que las magias de tipo talismánico y filosófico reflejan una clara repercusión musulmana, el tercer modelo de magia abrevia principalmente en fuentes judías anteriores. La asunción de la que se parte es que la secuencia específica de letras que se encuentran en una unidad determinada posee una cualidad especial que le es inherente. Dicha unidad puede ser un Nombre divino, nombres angélicos o demoníacos, *nomina barbara*, o ciertas partes de la Biblia, como *Kriat Shemá* o el Salmo 91. Esas fórmulas pueden escribirse en amuletos o tazas, o bien recitarse de un libro canónico o mágico. En ocasiones, se ha atribuido poderes mágicos a libros enteros. Así, por ejemplo, el *Libro del Ángel Raziel* en la versión impresa en Amsterdam en 1701, o el libro *Tikunei haZohar* se guardaban en la casa para protegerse de cualquier daño, especialmente del fuego. El *Libro del Ángel Raziel* es una amalgama muy interesante de pasajes procedentes de la antigüedad tardía, material cabalístico medieval y premoderno y elementos mágicos que fue canonizada nada más salir impresa. La recitación de Salmos se convirtió, desde la Edad Media, en una práctica protectora importante.

Pero el método principal de la magia lingüística, antes y después del surgimiento de la cábala, consiste en escribir y llevar amuletos. El número de amuletos que ha llegado hasta nosotros y el papel que de

sempeñaron quienes los escribieron, dan fe de la importancia de este dispositivo mágico. El autor de amuletos más famoso fue, sin duda, el fundador del jasidismo decimonónico, R. Isra'el ben Eliezer, conocido como Ba'al Shem Tov ("el dueño del buen nombre") y por el acrónimo *Besht*.

Cuando R. Itzjaq de Drohobycz oyó acerca de los extraordinarios poderes de los amuletos del Ba'al Shem, supuso que, sin duda, esto se llevaba a cabo mediante los Nombres sagrados escritos en ellos. Así que decretó: "Debido al uso inapropiado del Nombre de Dios, el poder de los amuletos tiene que fenecer". Y eso es lo que realmente ocurrió. Los amuletos hechos por el Ba'al Shem eran ahora ineficaces, porque habían perdido su potencia especial... Cuando el Ba'al Shem se dio cuenta finalmente de que sus amuletos ya no proporcionaban ningún beneficio, buscó la razón. En algún momento le fue revelado que era por la decisión del *tzadik* R. Itzjaq. El Ba'al Shem, entonces, hizo que se produjera un hecho extraordinario mediante la combinación cabalística de las palabras de la oración *Ana Bacoaj*. De resultado del acto llevado a cabo por el Ba'al Shem... el Ba'al Shem se encaró con R. Itzjaq: "¿Por qué su honor me ha quitado el poder de mis amuletos, unos amuletos que yo proporciono para ayudar a la gente?" Dijo R. Itzjaq: "Está prohibido hacer uso personal de los Nombres Sagrados". "Pero en mis amuletos no hay juramentos ni Nombres", arguyó el *Besht*: "excepto el mío propio, Isra'el, hijo de Sarah, Ba'al Shem Tov". R. Itzjaq, que no quería creerle, dijo que no era posible que sólo el nombre del Ba'al Shem poseyera aquellos poderes tremendos. Al abrir varios amuletos que trajeron para que R. Itzjaq los examinara, se convenció de que se le había dicho la verdad. Entonces exclamó lo siguiente: "Señor del universo, si un hombre se gana el sustento con el poder de su propio nombre, ¿qué más te da a ti? Devuélvele la potencia de los amuletos que llevan su nombre". Y así sucedió.

En este pasaje, es evidente el estatus precario que tienen los amuletos. Resultan eficaces en principio, pero a costa de aprovechar los poderes inherentes a los Nombres divinos. Para prevenir esta situación ambigua, el *Besht* recurrió a los poderes especiales de su propio

nombre escribiéndolo en sus amuletos. Él, o la persona que inventó esta tradición, continúa una enseñanza cabalística que sostiene que los nombres de los justos son similares a los nombres divinos. Con la figura del Ba'al Shem Tov, asistimos a un ascenso en la importancia del hombre santo, identificado con una persona histórica que no sólo es capaz de utilizar su nombre para ayudar a otros, sino también de fundar una forma nueva de misticismo judío, el jasidismo. En este caso, pues, el mago es una figura marginal, pero fundadora de un movimiento de masas místico que preservó como lícitos tanto sus actos mágicos como sus logros místicos. Los amuletos adoptan numerosas formas desde el punto de vista material y en su fabricación se usan muchos tipos de textos; a veces, son una combinación de versículos y diferentes Nombres divinos.

Repercusión de la cábala

Debido a la propagación de la cábala cristiana y, más aún, a la investigación moderna, sobre todo a los estudios básicos de Gershom G. Scholem, algunos elementos del pensamiento cabalístico (aunque no tanto sus prácticas) se han integrado en diferentes ámbitos intelectuales y literarios modernos. La cábala ha atraído a figuras conocidas del pensamiento europeo, como los llamados neoplatónicos de Cambridge, Leibniz, Swedenborg, Schelling y Solomon Maimon. Otro tanto ocurre con la literatura moderna, donde la cábala ha ejercido una influencia en escritores como Franz Kafka, Ivan Gol, Paul Celan, Jorge Luis Borges, Isaac Bashevis Singer, Umberto Eco y, en Israel, Shmuel I. Agnon, David Shahar y Uri Tzevi Greenberg, así como en algunas corrientes de crítica literaria y filosofía del texto como las de Maurice Blanchot, Harold Bloom, Jacques Derrida y, de nuevo, Umberto Eco. En lo que atañe a la filosofía judía moderna, podemos encontrar elementos cabalísticos en los sistemas especulativos de Franz Rosenzweig, R. Abraham Isaac Kook, R. Joseph Baer Soloveitchik, Abraham Y. Heschel y, en menor medida, incluso en Emmanuel Levinas. Los temas místicos son también evidentes en las pinturas de Chagall y Mordechai Ardon.

En la última década se ha producido una reavivación del interés

por la cábala que incluye una vuelta a la consideración, en algunos estratos de la sociedad israelí, del papel desempeñado por los cabalistas; también se recurre a formas de pensamiento cabalístico en algunas corrientes de la Nueva Era en Estados Unidos, como la del rabino Zalman Schechter. Incluso los cabalistas ortodoxos, que básicamente se encuentran sólo en Israel, tienden ahora a permitir que se propaguen sus conocimientos ante audiencias numerosas. Esto, que en otros tiempos hubiera sido impensable, repercute en los terrenos de la publicación y la enseñanza. Las corrientes judías conservadora, reformista y reconstruccionista, que antes eran antagónicas o indiferentes al misticismo judío, integran cada vez más elementos cabalísticos y jasídicos en su ritual.