

unos tres mil títulos) que vivieron hacia los siglos III/IX y IV/X. Corbin ha destacado acertadamente el ambiente chiíta y esotérico en que se desarrolló la alquimia de «Jabîr». En efecto, su «ciencia de la balanza» permite descubrir «en cada cuerpo la relación que existe entre lo manifiesto y lo oculto (*zahir* y *batin*, lo exotérico y lo esotérico)». <sup>128</sup> Parece, sin embargo, que los cuatro tratados de *Geber* conocidos en traducción latina no son obra de Jabîr.

Las primeras traducciones del árabe al latín fueron realizadas en España hacia el año 1150 por Gerardo de Cremona. Un siglo más tarde la alquimia ya era suficientemente conocida, pues fue incluida en la Enciclopedia de Vicente de Beauvais. Uno de los más famosos tratados, la *Tabula Smaragdina*, fue extractada de un escrito conocido bajo el título de *Libro del secreto de la creación*. Igualmente célebres son *Turba philosophorum*, traducido del árabe, y *Picatrix*, redactado en árabe durante el siglo XII. Ni que decir tiene que todos estos libros, a pesar de las sustancias, los aparatos y las operaciones de laboratorio que describen, están imbuidos de esoterismo y gnosís. <sup>129</sup> Numerosos místicos y maestros sufíes, entre ellos al-Hallâj y en especial Avicena e Ibn Arabî, presentaron la alquimia como una verdadera técnica espiritual. Aún son escasos nuestros datos sobre el desarrollo de la alquimia en los países islámicos a partir del siglo XIV. En Occidente, el hermetismo y la alquimia conocerán su época de gloria poco antes del Renacimiento italiano; su prestigio místico aún fascinaba a Newton (véase § 311).

128. *Histoire de la philosophie islamique*, págs. 184 y sigs., y en especial «Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân».

129. Véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, *op. cit.*, págs. 119 y sigs.

## Capítulo XXXVI

### El judaísmo desde la revuelta de Bar Kokba hasta el hassidismo

#### 284. LA COMPILACIÓN DE LA MISHNÁ

Cuando evocábamos la primera guerra de los judíos contra los romanos (70-71) y la destrucción del templo por Tito, recogíamos un episodio que tuvo consecuencias considerables para el judaísmo: el famoso rabí Yochanan ben Zaccai fue evacuado en un ataúd durante el asedio de Jerusalén y, poco después, obtuvo autorización de Vespasiano para establecer una escuela en la aldea de Yabné, en Judea. Rabí Yochanan estaba convencido de que mientras persistiera el estudio de la Torá no desaparecería el pueblo judío, aunque hubiera sido aplastado militarmente (véase § 224).<sup>1</sup> Luego rabí Yochanan organizó, bajo la presidencia de un «patriarca» (*Nasi*), un sanedrín de setenta y un miembros que actuaría a la vez como autoridad religiosa indiscutida y como tribunal de justicia. Durante casi tres siglos se transmitiría la dignidad de «patriarca», con una sola excepción, de padres a hijos.<sup>2</sup>

1. En efecto, el partido sacerdotal perdió su razón de ser después de la destrucción del templo, por lo que el papel dirigente recayó sobre los doctores de la Ley, es decir, los fariseos y sus sucesores, los rabinos («maestros, instructores»). Véase, entre otros, G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I*, págs. 83 y sigs.

2. Véase H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, especialmente págs. 140 y sigs. (el traslado del sanedrín de Yabné a Usha y otros lugares).

Sin embargo, la segunda guerra contra los romanos, iniciada en el año 132 por Bar Kokba y que finalizó con la catástrofe del 135, puso de nuevo en peligro la identidad religiosa y aun la misma supervivencia del pueblo judío. El emperador Adriano suprimió el sanedrín y prohibió bajo pena de muerte el estudio de la Torá y la práctica del culto. Muchos maestros judíos, entre ellos el famoso rabí Akiba, perecieron en la tortura. Pero Antonino Pío, sucesor de Adriano, restableció la autoridad del sanedrín e incluso acrecentó su autoridad. En adelante, las decisiones del sanedrín fueron reconocidas en toda la diáspora. Fue durante este período, que se inicia con discípulos de Yochanan ben Zaccai y finaliza hacia el año 200, cuando fueron elaboradas las estructuras fundamentales del judaísmo normativo. La principal innovación consistió en sustituir la peregrinación a Jerusalén y los sacrificios del templo por el estudio de la Ley, la oración y la piedad, actos religiosos que podían tener lugar en las sinagogas repartidas por todo el mundo. La continuidad con el pasado quedaba asegurada mediante el estudio de la Biblia y la observancia de las prescripciones relativas a la pureza ritual.

Para precisar, explicitar y unificar las innumerables tradiciones orales<sup>3</sup> relacionadas con las prácticas rituales y con las interpretaciones de la Escritura y las cuestiones jurídicas, rabí Judá, «el Príncipe» (patriarca del sanedrín entre los años c. 175-c. 220), se esforzó por recopilarlas y ordenarlas en un solo *corpus* de normas legales. Esta vasta compilación, llamada Mishná («repetición»), contiene materiales elaborados entre los siglos I a.C. y II d.C.<sup>4</sup> Toda la obra comprende seis «divisiones»: agricultura, fiestas, vida familiar, ley civil, prescripciones sacrificiales y dietéticas, y normas sobre pureza ritual.

Hay algunas alusiones a la mística de la *Merkabá* (véase § 288). Por el contrario, no se escucha ningún eco de las esperanzas mesiá-

3. La idea de un «Torá oral», enseñada por Moisés a Josué y a los sacerdotes, contaba con una antigua y venerable tradición.

4. Uno de los grandes méritos del libro reciente de Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishna*, consiste en haber identificado y analizado los materiales relacionados con las etapas anteriores, contemporánea y posterior a las dos guerras con Roma.

nicas o de las especulaciones apocalípticas, tan populares en la época (ilustradas, por ejemplo, en los famosos textos pseudoepígrafos de 2 Bar y 4 Esd). Tenemos la impresión de que la Mishná ignora la historia contemporánea o se desentiende de ella. Se habla, por ejemplo, de los diezmos de las cosechas que han de llevarse a *Jerusalén*; se precisa qué tipos de moneda han de cambiarse, etc.<sup>5</sup> La Mishná evoca una situación ahistórica ejemplar en la que los diversos actos de santificación de la vida y del hombre han de realizarse conforme a unos modelos debidamente sancionados por la Ley. El trabajo agrícola queda consagrado por la presencia de Dios y por el esfuerzo ritualizado del hombre. «La tierra de Israel está santificada por su especial relación con Dios. El producto de Dios es santificado por el hombre que trabaja a las órdenes de Dios, así como a través de las designaciones y las separaciones verbales de las diferentes ofrendas.»<sup>6</sup>

De manera semejante, en la «división de las fiestas» se ordenan, clasifican y designan los ciclos del tiempo sagrado, íntimamente ligados a las estructuras del espacio sagrado. El mismo objetivo hallamos en las restantes «divisiones». Se trata siempre de precisar hasta los mínimos detalles los medios rituales para santificar la obra cósmica y la vida social, familiar e individual, junto con los recursos para evitar la impureza o neutralizarla mediante las purificaciones correspondientes.

Se diría que esta concepción religiosa tiene mucho que ver con las creencias y prácticas de lo que hemos llamado el «cristianismo cósmico» (véase § 237), pero con la diferencia de que, en la Mishná, la obra de santificación se lleva a cabo exclusivamente gracias a Dios y a los actos del hombre cuando cumple los mandatos de Dios. Resulta, sin embargo, significativo que en la Mishná (y, evidentemente, en sus complementos y comentarios, que mencionaremos enseguida), Dios, que hasta ahora se ha manifestado como el *Dios de la historia* por excelencia, se diría que permanece indiferente a la historia inmediata de su pueblo. De momento, la salvación de tipo mesiánico ha quedado sustituida por la santificación de la vida bajo la dirección de la Ley.

5. Tratado *Maaser Sheni*, resumido por J. Neusner en *op. cit.*, pág. 128.

6. R. S. Sarason, citado por J. Neusner, *op. cit.*, págs. 130-132.

De hecho, la Mishná prolonga y completa el código sacerdotal que fuera ya formulado en el Levítico, lo que equivale a decir que los observantes se comportan en cierto modo como los sacerdotes y levitas; respetan las prescripciones contra la impureza y se alimentan en sus casas como lo hacían los oficiantes en el templo. El respeto a la pureza fuera de los muros del templo separa a los fieles del resto de la población y asegura su santidad. Si el pueblo judío quiere sobrevivir, habrá de vivir como un pueblo santo, en una tierra sagrada, a imitación de la santidad de Dios.<sup>7</sup>

La Mishná persigue unificar y reforzar el rabinismo. En última instancia, su objetivo era asegurar la supervivencia del judaísmo y, en consecuencia, la integridad del pueblo judío en todo lugar en que se hallara disperso. Como dice Jacob Neusner, a la pregunta «¿qué puede hacer el hombre?» responde la Mishná: «Al igual que Dios, el hombre puede poner el mundo en movimiento. Si el hombre quiere, nada es imposible ... La Mishná valora la condición de Israel: vencido y sin apoyo, y a pesar de ello, en su tierra; impotente, pero santo; sin patria, pero separado de las naciones».<sup>8</sup>

#### 285. EL TALMUD. LA REACCIÓN ANTIRRABÍNICA: LOS KARAÍTAS

Con la publicación de la Mishná se inicia el período de los *amoraim* (conferenciantes o intérpretes). El conjunto formado por la Mishná y sus comentarios (*Guemara*) constituye el Talmud (literalmente, «enseñanza»). La primera redacción, llevada a cabo en Palestina (c. 220-400) y conocida por Talmud de Jerusalén, es más concisa y breve que el Talmud de Babilonia (200-650); el segundo comprende 8.744 páginas.<sup>9</sup> Los códigos de comportamiento (*halakha*), clasificados en la Mishná, fueron completados en el Talmud

7. J. Neusner, *Judaism*, págs. 226 y sigs.

8. *Ibid.*, págs. 282-283.

9. Ciertas normas relacionadas con la agricultura, la pureza legal y el sacrificio, practicadas en Palestina, perdieron su actualidad en el Talmud de Babilonia.

con la *haggadá*, recopilación de enseñanzas éticas y religiosas, especulaciones metafísicas y místicas, e incluso materiales folclóricos.

El Talmud de Babilonia cumplió una función decisiva en la historia del pueblo judío, pues enseñó cómo debía adaptarse el judaísmo a los distintos ambientes sociopolíticos de la diáspora. Ya en el siglo III promulgó un maestro de Babilonia este principio fundamental: la legislación del gobierno legítimo constituye la única ley legítima y ha de ser respetada por los judíos. De este modo, la legitimidad de las autoridades gubernamentales recibe una ratificación de orden religioso. En lo que se refiere a la ley civil, los miembros de la comunidad están obligados a presentar sus litigios ante los tribunales judíos.

Considerado en conjunto y habida cuenta de su contenido y su objetivo, el Talmud no parece dar importancia a la especulación filosófica. Sin embargo, algunos investigadores han puesto de relieve la teología, a la vez sencilla y sutil, así como las doctrinas esotéricas y las prácticas de orden iniciático conservadas en el Talmud.<sup>10</sup>

Desde nuestro punto de vista, bastará repasar brevemente los elementos que contribuyeron a fijar las estructuras del judaísmo medieval. El patriarca, reconocido oficialmente como homólogo de un prefecto romano, enviaba mensajeros a las comunidades judías para recoger los impuestos y comunicarles el calendario de las fiestas. En el año 359, el patriarca Hillel II decidió fijar por escrito el calendario, a fin de asegurar la simultaneidad de las fiestas en toda Palestina y en la diáspora. Esta medida se reveló en toda su importancia cuando el año 429, el patriarcado de Palestina fue abolido por los romanos. Desde la época de los sasánidas (226-637), y gracias a su tolerancia religiosa, Babilonia pasó a convertirse en el centro más importante de la diáspora. Esta situación privilegiada se mantuvo

10. Véase, entre otros, la obra antigua, pero aún válida, de Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud*. Puede verse también G. A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*. Véanse, también los numerosos textos teológicos traducidos y comentados por G. F. Moore, *Judaism* I, págs. 357-442, etc.

después de la conquista musulmana. Todas las comunidades de la diáspora oriental reconocieron la supremacía del *gaón*, maestro espiritual, árbitro y jefe político, representante del pueblo ante Dios y ante las autoridades. La época de los *gaonim*, iniciada hacia el año 640, finalizó en 1038, cuando el centro de la espiritualidad judía se desplazó hacia España. Para esta época, sin embargo, el Talmud de Babilonia era universalmente reconocido como enseñanza autorizada del rabinismo, es decir, del judaísmo normativo.

El rabinismo se propagó a través de las escuelas (desde la escuela primaria hasta la academia, la *Yeshivá*), las sinagogas y los tribunales. El culto sinagoga, que sustituyó a los sacrificios del templo, comprendía las plegarias de la mañana y de la tarde, la profesión de fe («Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es Señor único») y las dieciocho (más adelante diecinueve) «bendiciones», breves oraciones en las que se expresan las esperanzas de la comunidad y de los individuos. Tres veces a la semana —lunes, jueves y sábado— se leía la Escritura en las sinagogas. Los sábados y días de fiesta tenía lugar la lectura pública del Pentateuco y de los Profetas, seguida de la homilía pronunciada por los rabinos.

En el siglo IX publicó un *gaón* la primera recopilación de plegarias, a fin de establecer definitivamente el orden de la liturgia. Desde el siglo VIII se venía desarrollando en Palestina una nueva poesía sinagoga que fue rápidamente aceptada. Posteriormente, hasta el siglo XVI, fueron compuestos otros poemas litúrgicos que pasaron a integrarse en el servicio sinagoga.

Sin embargo, el tradicionalismo severo y radical impuesto por los *gaonim* suscitó frecuentemente reacciones antirrabínicas. Algunas de ellas, inspiradas por las viejas doctrinas sectarias de Palestina o por el islam, fueron rápidamente reprimidas. Pero en el siglo IX surgió un movimiento disidente dirigido por Anan ben David que adquirió enseguida proporciones amenazadoras. Conocidos por el nombre de karaítas («escriturarios», es decir, que reconocen únicamente la autoridad de la Escritura),<sup>11</sup> rechazaban la Ley oral (rabini-

11. Como los saduceos, en el siglo II.

ca), pues la tenían por obra simplemente humana. Los karaítas proponían el examen atento y crítico de la Biblia para recuperar la doctrina y la legislación auténticas; pedían además el retorno de los judíos a Palestina, a fin de apresurar la venida del Mesías. En efecto, bajo la dirección de Daniel al-Qumiqi (hacia el año 850), un grupo de karaítas se estableció en Palestina y logró difundir sus ideas hasta el noroeste y España. La reacción de los *gaonim* fue muy viva y se redactó cierto número de códigos y manuales con vistas a reforzar y confirmar el rabinismo frente a la herejía. El proselitismo de los karaítas perdió impulso, pero la secta sobrevivió en algunas zonas marginales. Sin embargo, como veremos enseguida, el descubrimiento de la filosofía griega a través de las traducciones árabes, aunque no sirvió para estimular el genio filosófico judío, no dejó de alentar ciertas doctrinas extravagantes y aun escandalosas. Bastará recordar que Hiwi al-Balki, autor escéptico del siglo IX, atacó la moral de la Biblia y publicó una edición expurgada para su uso en las escuelas...

## 286. TEÓLOGOS Y FILÓSOFOS JUDÍOS DE LA EDAD MEDIA

Filón de Alejandría (13 a.C.-54 d.C.) se había esforzado por conciliar la revelación bíblica y la filosofía griega, pero fue ignorado por los pensadores judíos y no influyó sino en la teología de los Padres cristianos. Hasta los siglos IX-X no descubrirían los judíos, gracias a las traducciones árabes, el pensamiento griego y, concomitantemente, el método musulmán (*kalam*) para justificar la fe mediante la razón. El primer filósofo judío importante, el *gaón* Saadia ben Joseph (882-942), nacido y educado en Egipto, se estableció en Bagdad, donde dirigió una de las célebres academias talmúdicas de Babilonia. No elaboró un sistema ni creó una escuela, pero Saadia constituye el modelo del filósofo judío.<sup>12</sup> En su obra apologetica, *El libro de las creencias y de las opiniones*, redactado en árabe, expuso las rela-

12. Se han perdido algunas de sus obras, entre ellas la traducción de la Biblia al árabe con comentarios.

ciones entre la verdad revelada y la razón; las dos emanan de Dios, pero la Torá es un don especial al pueblo judío. Despojado de un estado independiente, este pueblo mantiene su unidad y su integridad exclusivamente gracias a su obediencia a la Ley.<sup>13</sup>

A comienzos del siglo XI, el centro de la cultura judía se desplazó hacia la España musulmana. Salomón Abengabirol vivió en Málaga entre los años 1021-1058. Se hizo célebre sobre todo por sus poemas; el más conocido de ellos fue integrado en la liturgia del Yom Kipur. En su obra inconclusa, *La fuente de la vida (Maqôr Hayym)*, adoptó la cosmología plotiniana de las emanaciones, pero en lugar del Pensamiento supremo, Abengabirol introdujo la noción de la voluntad divina, lo que equivale a decir que fue Yahvé el que creó el mundo. Abengabirol explica la materia como una de las primeras emanaciones, pero esta materia era de orden espiritual, de modo que la corporeidad era únicamente una de sus propiedades.<sup>14</sup> El *Maqôr Hayym* fue ignorado por los judíos, pero traducido bajo el título de *Fons vitae* fue tenido en alta estima por los teólogos cristianos.<sup>15</sup>

Sabemos muy poco acerca de Bahya ibn Paqûda, que vivió probablemente en el siglo XI, también en España. En su tratado de moral espiritual redactado en árabe, *Introducción a los deberes de los corazones*, Ibn Paqûda insiste sobre todo en la devoción interior. Su obra es al mismo tiempo una autobiografía espiritual. «Ya en el preámbulo indica este doctor judío que vive solitario y sufre por su soledad. Escribe su libro como reacción contra el ambiente que le rodea, demasiado legalista para su gusto, a fin de que al menos quede el testimonio de que un judío luchó por vivir, tal como quiere la auténtica tradición judía, de acuerdo tanto con el corazón como

13. Véase S. Rosenblatt (trad.), *The Book of Beliefs and Opinions*, págs. 21 y sigs. 29 y sigs. Los argumentos de Saadia para demostrar la existencia de Dios están tomados del *Kalam*; véase H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and Thomas*, págs. 197 y sigs.

14. *Fons vitae*, IV, págs. 8 y sigs.; texto abreviado en S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, IV, pág. 1.

15. Conocían a Abengabirol bajo el nombre de Avicebrón. Hasta 1845 no fue identificado el autor por Salomon Munk.

con el cuerpo ... Bahya siente que su corazón se abre sobre todo en medio de la noche. Entonces, en esas horas propicias al amor al que se entregan las parejas en su abrazo, Mahya se convierte en el amante de Dios. De rodillas, postrado, pasa horas de éxtasis en la plegaria silenciosa, alcanzando de este modo la cumbre hacia la que llevan los ejercicios ascéticos de la jornada, la humildad, el examen de conciencia, la piedad escrupulosa.»<sup>16</sup>

Judá Halevi (1080-1149), al igual que Abengabirol, fue a la vez poeta y teólogo. En su *Defensa de la religión menospreciada* presenta los diálogos entre un doctor musulmán, un cristiano, un sabio judío y el rey de los khazares, que al final de las discusiones se convierte al judaísmo. A ejemplo de Algazel, Judá Halevi aplica la perspectiva filosófica para poner en duda la validez de la filosofía. La certeza religiosa no se alcanza en virtud de la razón, sino por la revelación bíblica tal como fue otorgada al pueblo judío. La elección de Israel es confirmada por el espíritu profético; ningún filósofo pagano se convirtió en profeta. La profecía surge al compás de la obediencia a los mandamientos de la Ley y de la valoración sacramental de la Tierra Santa, verdadero «corazón de las naciones». En la experiencia mística de Judá Halevi no se atribuye papel alguno a la ascesis.

## 287. MAIMÓNIDES ENTRE ARISTÓTELES Y LA TORÁ

Rabino, médico y filósofo, Moisés Maimónides (nacido en Córdoba en el año 1135, muerto en El Cairo en el 1204) representa la cumbre del pensamiento judío medieval. Gozó y goza todavía de un prestigio excepcional, pero su genio multifacético y la falta aparente

16. Véase A. Neher, «La philosophie juive médiévale», pág. 1.021. Es muy verosímil que Bahya experimentara el influjo de la mística musulmana, pero es indudable el carácter judío de su vida espiritual y de su teología. Como justamente observa A. Neher, Bahya recupera la tradición hassídica judía, atestiguada ya en la Biblia, en Qumrán y en el Talmud: «La ascesis, la vigilia nocturna en oración y en meditación»; dicho brevemente, la tradición que «sabe conciliar la experiencia religiosa más universal con el particularismo de la religión de Israel» (véase *ibid.*, pág. 1.022).

de unidad en su obra han dado origen a interminables controversias.<sup>17</sup> Maimónides fue autor de importantes obras de exégesis (las más famosas son los *Comentarios de la Mishna* y el *Mishneh Torah*) y de un famoso tratado filosófico, la *Guía de perplejos*, redactado en árabe en el año 1195. Todavía hoy piensan algunos historiadores y filósofos judíos que el pensamiento de Maimónides está marcado por una dicotomía irreductible: por una parte, los principios que inspiran sus trabajos exegeticos y legales (y que son los principios mismos de la *halakha*), por otra, la metafísica articulada en la *Guía de perplejos*, cuya fuente se halla en Aristóteles.<sup>18</sup>

Hemos de precisar ante todo que Maimónides tenía en la más alta estima al «príncipe de los filósofos» («el más sublime representante de la inteligencia humana después de los profetas de Israel») y que no excluía la posibilidad de llegar a una síntesis entre el judaísmo tradicional y el pensamiento de Aristóteles.<sup>19</sup> Sin embargo, en vez de apresurarse a buscar la concordancia entre la Biblia y la filosofía aristotélica, Maimónides empieza por separarlas, «salvaguardando de este modo la experiencia bíblica, pero sin aislarla, como hacían Algazel y Judá Halevi, de la experiencia filosófica ni oponerla radicalmente a ella. La Biblia y la filosofía se entreveran en Maimónides, derivan de las mismas raíces, tienden hacia la misma culminación. Sin embargo, en esta andadura común, la filosofía cumple el papel del camino, mientras que la Biblia guía al hombre que avanza por él».<sup>20</sup>

17. Como dice Isadore Twersky, «estimulante para algunos, irritante para otros, raramente suscitó una actitud de indiferencia o de displicencia». Se ha visto en él una personalidad polifacética y a la vez armoniosa o, por el contrario, tensa y complicada, transida, consciente o inconscientemente, de paradojas y de contradicciones; véase *A Maimonides Reader*, pág. XIV.

18. Véanse algunos ejemplos recientes, en concreto las opiniones de Isaac Husik y de Leo Strauss, en D. Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, págs. 20 y sigs. Este autor, por el contrario, intenta demostrar la unidad del pensamiento de Maimónides.

19. En este empeño tuvo predecesores, pero no de su talla.

20. A. Neher, «La philosophie juive médiévale», págs. 1.028-1.029.

Ciertamente, la filosofía constituye para Maimónides una disciplina difícil y, cuando es mal entendida, peligrosa. Hasta no haber alcanzado la perfección moral (por la observancia de la Ley) no está permitido dedicarse a perfeccionar la inteligencia.<sup>21</sup> El estudio en profundidad de la metafísica no es obligatorio para todos los miembros de la comunidad, pero todos deben acompañar la observancia de la Ley con la reflexión filosófica. La formación intelectual constituye una virtud superior a las virtudes morales. Maimónides, que había condensado la esencia de la metafísica en trece proposiciones, sostiene que al menos este mínimo teórico debe ser meditado y asimilado por cada uno de los creyentes. En efecto, no duda en afirmar que el conocimiento de orden filosófico es una condición necesaria para asegurar la supervivencia después de la muerte.<sup>22</sup>

Al igual que Filón y Saadia, Maimónides se aplicó a transcribir en lenguaje filosófico los acontecimientos históricos y la terminología de la Biblia. Después de criticar y rechazar la hermenéutica al estilo del *kalam*, presenta y utiliza los recursos aristotélicos. Ciertamente, ningún argumento podría conciliar la eternidad del mundo afirmada por Aristóteles y la creación *ex nihilo* proclamada por la Biblia. Para Maimónides, sin embargo, estas dos tesis tienen en común el no aportar pruebas irrefutables. Según el doctor judío, el Génesis no afirma «la creación *ex nihilo* como una realidad; la sugiere, pero una exégesis alegórica podría interpretar el texto bíblico en el sentido de la tesis griega. El debate, por consiguiente, sólo podría zanjarse en virtud de un criterio exterior a la fe bíblica, y este criterio es la soberanía de Dios, su trascendencia con respecto a la naturaleza».<sup>23</sup>

21. En la *Introducción a la Guía*, Maimónides reconocía que, entre otras precauciones, había introducido deliberadamente afirmaciones contradictorias, para inducir a error al lector no avisado.

22. *Guía de perplejos*, III, págs. 51, 54. Véase G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, pág. 145. En definitiva, lo único realmente «inmortal» es la suma de los conocimientos de orden metafísico adquiridos durante la existencia terrena, concepción atestiguada en numerosas tradiciones esotéricas.

23. Véase A. Neher, *op. cit.*, pág. 1.031.

A pesar de toda su genialidad, Maimónides no logró demostrar la identidad entre el Dios motor inmortal de Aristóteles y el Dios libre, todopoderoso y creador de la Biblia. Por otra parte, afirma que la verdad *puede* y debe ser descubierta exclusivamente por la inteligencia; dicho de otro modo: por la filosofía de Aristóteles. Con excepción de Moisés, Maimónides rechaza la validez de las revelaciones proféticas y las considera obra de la imaginación. La Torá recibida por Moisés es un monumento único y válido para todos los tiempos. Para la mayor parte de los fieles es suficiente estudiar la Torá y respetar sus exigencias.

La ética de Maimónides es una síntesis entre la herencia bíblica y el modelo aristotélico; en efecto, exalta el esfuerzo intelectual y el conocimiento filosófico. Su mesianismo es puramente terreno: «Una ciudad humana construida sobre la adquisición de conocimientos que provoca un ejercicio espontáneo de la virtud». <sup>24</sup> En lugar de la resurrección de los cuerpos, Maimónides cree en una inmortalidad obtenida por el conocimiento metafísico. Sin embargo, algunos exégetas han llamado la atención sobre lo que podríamos llamar la «teología negativa» de Maimónides. «Entre Dios y el hombre hay la nada y el abismo ... ¿Cómo franquear ese abismo? Ante todo, por la aceptación de la nada. La negatividad de la perspectiva divina, la inasequibilidad de Dios en la perspectiva filosófica, son simplemente imágenes para expresar ese abandono del hombre a la nada. Progresando a través de la nada se acerca el hombre a Dios ... En algunos de los capítulos más notables de la *Guía*, muestra Maimónides cómo toda plegaria debe ser silencio y toda observancia ha de tender hacia algo más elevado, que es el amor. Por el amor puede ser positivamente salvado el abismo que hay entre Dios y el hombre. Sin perder nada de su austeridad, el encuentro entre Dios y el hombre se instaura.» <sup>25</sup>

24. *Ibid.*, pág. 1.032. Véanse también los textos traducidos y comentados por D. Hartmann, *Maimonides*, págs. 81 y sigs.

25. A. Neher, *op. cit.*, pág. 1.032. Véanse también D. Hartmann, *op. cit.*, pág. 187, y los textos traducidos por I. Twersky, *A Maimonides Reader*, págs. 83 y sigs., 432-433, etc. Desde nuestro punto de vista, podemos pasar por alto algunos filósofos posteriores a Maimónides, como Gersónida (Levi ben Gerson, 1288-1344), Hasdai Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1370-1444), etc.

Es importante observar que, por encima de influencias más o menos superficiales de los filósofos griegos, helenísticos, musulmanes o cristianos, el pensamiento filosófico judío no carece ni de fuerza ni de originalidad. Más que de influencias, se trata sobre todo de un diálogo continuo entre los pensadores judíos y los representantes de los diversos sistemas filosóficos de la Antigüedad pagana, del islam y del cristianismo. Este diálogo se tradujo en el enriquecimiento mutuo de los interlocutores. En la historia de la mística judía hallamos una situación análoga (§§ 288 y sigs.). En efecto, el genio religioso judío se caracteriza a la vez por la fidelidad a la tradición bíblica y por la capacidad para asimilar numerosas «influencias» externas sin dejarse dominar por ellas.

#### 288. LAS PRIMERAS EXPRESIONES DE LA MÍSTICA JUDÍA

La experiencia mística judía presenta una morfología rica y compleja. Adelantando algo de los análisis que siguen a continuación, conviene señalar algunos de sus rasgos específicos. Con la excepción del movimiento mesiánico desencadenado por Sabbatai Zwi (véase § 291), ninguna otra escuela, por encima de las tensiones más o menos vivas con la tradición rabínica, llegó a separarse del judaísmo normativo. En cuanto al esoterismo, rasgo característico de la mística judía desde sus comienzos, formaba parte desde mucho antes de la herencia religiosa judía (véase vol. II, págs. 304 y sigs.). También los elementos gnósticos que encontramos aquí y allá derivan en última instancia del viejo gnosticismo judío. <sup>26</sup> Hemos de añadir que la experiencia mística suprema, es decir, la unión con Dios, parece más bien excepcional. En general, el fin que se propone el místico es la visión de Dios, la contemplación de su majestad y la comprensión de los misterios de la creación.

26. No se excluye que, en determinados casos, como consecuencia de contactos directos o indirectos con los movimientos heréticos cristianos de la Edad Media, se reanimaran determinados elementos gnósticos tradicionales.

La primera fase de la mística judía se caracteriza por la importancia que atribuye a la ascensión extática hasta el trono divino, la *Merkabá*. Esta tradición esotérica, atestiguada ya en el siglo I a.C., se prolonga hasta el siglo X de nuestra era.<sup>27</sup> El mundo del trono, lugar de la manifestación de la gloria divina, corresponde para el místico judío al *pleroma* (la «plenitud») de los gnósticos cristianos y de los hermetistas. Los textos, breves y a menudo oscuros, son designados como los «Libros de las *Hekhaloth*» («palacios celestes»). Describen las salas y los palacios que atraviesa el visionario en su recorrido antes de llegar a la séptima y última *hekhal*, en la que se halla el trono de la gloria. El viaje extático, llamado al principio «ascensión hacia la *Merkabá*», fue designado hacia el año 500, por razones desconocidas, «descenso hasta la *Merkabá*». Paradójicamente, las descripciones de los «descensos» utilizan metáforas ascensionales.

Parece que, desde el principio, se trata de grupos secretos bien organizados que revelaban sus doctrinas esotéricas y sus métodos únicamente a los iniciados. Además de ciertas cualidades morales, los aspirantes debían poseer determinadas características referidas a la fisonomía y la quiromancia.<sup>28</sup> El viaje extático se preparaba a lo largo de doce o cuarenta días de ejercicios ascéticos consistentes en ayunos, cánticos rituales, repetición de los nombres, posturas especiales (como la de mantener la cabeza entre las rodillas).

Sabemos que la ascensión del alma a través de los cielos, así como los peligros que implica, eran tema común al gnosticismo y al hermetismo de los siglos II y III. Como escribe Gershom Scholem, la mística de la *Merkabá* constituye una de las ramas judías de la gno-

27. G. Scholem distingue tres periodos: los conenticulos anónimos de los antiguos apocalípticos; las especulaciones en torno al Trono de ciertos maestros de la *Mishná*; la mística de la *Merkabá* en época talmúdica tardía y postalmúdica; véase *Major Trends in Jewish Mysticism*, pág. 43; véase también *Jewish Mysticism. Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, *passim*. La más antigua descripción de la *Merkabá* se halla en el capítulo XIV del *Libro etiópico de Enoc* (trad. cast. en *Apócrifos del AT*, IV, Cristiandad, Madrid, 1984).

28. G. Scholem, *Major Trends*, pág. 48.

sis.<sup>29</sup> Sin embargo, el lugar de los «arcontes», que entre los gnósticos defendían los siete cielos planetarios, es ocupado en el gnosticismo judío por los «porteros» situados a derecha e izquierda de la entrada a la sala celeste. El alma necesita en los dos casos conocer una contraseña, un nombre secreto grabado en un sello mágico que tiene la virtud de alejar a los demonios y ángeles hostiles. A medida que prosigue el viaje, los peligros se hacen cada vez más formidables. La última prueba parece muy enigmática. En un fragmento conservado en el Talmud, rabí Akiba, dirigiéndose a tres rabinos que tenían la intención de penetrar en el «Paraíso», les dice: «Cuando lleguéis a las placas de mármol brillante, no digáis: "¡Agua, agua!". Pues está escrito: "El que profiera mentiras no permanecerá en mi presencia"». En efecto, el brillo cegador de las placas de mármol con que estaba pavimentado el palacio daba la impresión de las ondas del agua.<sup>30</sup>

Durante este viaje recibe el alma revelaciones acerca de los secretos de la creación, las jerarquías de los ángeles y las prácticas de la teurgia. En el cielo más alto, en pie ante el trono, «contempla la figura mística de la divinidad, en el símbolo de la "figura que tiene la apariencia de un hombre" que el profeta Ezequiel pudo contemplar sobre el trono de la *Merkabá*. Allí le fue revelada la "medida del cuerpo", en hebreo *sh'ur qoma*, es decir, una representación antropomórfica de la divinidad, que se aparece como el hombre primigenio, pero a la vez como el amante del Cantar de los Cantares. Al mismo tiempo recibe el alma la revelación de los nombres místicos de sus miembros».<sup>31</sup>

Nos hallamos ante la proyección del Dios invisible del judaísmo en una figura mística en la que se revela la «gran gloria» de la apocalíptica y de los apócrifos judíos. Pero esta representación imaginaria del creador (de su manto cósmico irradian los astros y los firmamen-

29. Véase *Les origines de la Kabbale*, pág. 36. G. Scholem habla también del «gnosticismo rabinico», es decir, de la forma del gnosticismo judío que se esfuerza por mantenerse fiel a la tradición halákhica; véase *Major Trends*, pág. 65.

30. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 52 y sigs. Véanse, en ibíd., pág. 49, referencias a imágenes análogas en la literatura helenística.

31. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pág. 29.



tos, etc.) se desarrolla a partir de «una concepción absolutamente monoteísta; carece por de pronto del carácter herético y antinómico que adoptó cuando el Dios creador se contrapuso al Dios verdadero».<sup>32</sup>

Junto a los escritos relativos a la *Merkabá* se difundió durante la Edad Media y llegó a hacerse célebre en todos los países de la diáspora un texto de pocas páginas, *Sepher Yetsirá*, el *Libro de la Creación*. Ignoramos su origen y fecha de composición (verosíblemente el siglo V o VI). Contiene una lacónica exposición de la cosmología y la cosmogonía. El autor se esfuerza por «poner de acuerdo sus ideas, ciertamente influidas por las fuentes griegas, con las disciplinas talmúdicas relativas a la doctrina de la creación y de la *Merkabá*; precisamente a lo largo de este esfuerzo encontramos en él por vez primera unas reinterpretaciones de tendencia especulativa de ciertas concepciones referentes a la *Merkabá*».<sup>33</sup>

La primera sección presenta las «treinta y dos vías maravillosas de la Sabiduría (la *Hokhma* o *Sophia*)» por las que Dios creó el mundo (véase § 200), que son las veintidós letras del alfabeto sagrado y los diez nombres primordiales (las *sephiroth*). La primera *sephira* es el *pneuma* (*ruah*) del Dios vivo. De *ruah* surge el aire primordial, del que nacen el agua y el fuego, tercera y cuarta *sephiroth*. Del aire primordial creó Dios las veintidós letras; del agua creó el caos cósmico, y del fuego, el trono de la gloria y las jerarquías de los ángeles. Las seis últimas *sephiroth* representan las seis direcciones del espacio.<sup>34</sup>

La especulación acerca de las *sephiroth*, imbuida de la mística de los números, tiene probablemente un origen neopitagórico, pero la idea de «las letras por las que fueron creados el cielo y la tierra» puede tener explicación dentro del judaísmo.<sup>35</sup> «De esta cosmogonía

32. *Ibid.*, pág. 31.

33. *Ibid.*, pág. 34. Puede verse una traducción reciente en G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai*, págs. 41-48.

34. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, págs. 35 y sigs. Véase también *Major Trends*, págs. 76 y sigs.

35. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, págs. 37-38. G. Casaril insiste en el paralelo con cierto gnosticismo cristiano, como el de las *Homélies Clementines*, véase *op. cit.*, págs. 42.

y cosmología fundada sobre la mística del lenguaje, que delata todavía con tanta claridad una relación con las ideas astrológicas, parten unos caminos directos que conducen netamente a la concepción mágica de la fuerza creadora y milagrosa de las letras y las palabras.»<sup>36</sup> El *Sepher Yetsirá* fue también utilizado con fines taumatúrgicos. Se convirtió en el vademécum de los cabalistas y fue comentado por los más grandes pensadores judíos de la Edad Media, desde Saadia hasta Sabbatai Donnolo.

El pietismo judío medieval fue obra de los tres «hombres piadosos de Alemania» (*Hassidei Ashkenaz*): Samuel, su hijo Judá el Hassid y Eleazar de Worms. Este movimiento surgió en Alemania a comienzos del siglo XII y tuvo su etapa de creatividad entre los años 1150 a 1250. Sus raíces se hunden en la mística de la *Merkabá* y del *Sepher Yetsirá*, pero el pietismo renano es una creación nueva y original. Es de notar el retorno de una cierta mitología popular, pero los hasideos rechazan las especulaciones apocalípticas y los cálculos referentes a la venida del Mesías. Tampoco les interesan la erudición rabínica o la teología sistemática. Meditan ante todo el misterio de la unidad divina y se esfuerzan por practicar una nueva concepción de la piedad.<sup>37</sup> A diferencia de los cabalistas españoles, los maestros hasideos se dirigen al pueblo. La obra maestra de este movimiento, el *Sepher Hassidim*, emplea ante todo anécdotas, paradojas y relatos edificantes. La vida religiosa se centra en la ascesis, la oración y el amor a Dios. En efecto, en su manifestación más sublime, el temor de Dios se identifica con el amor y la devoción.<sup>38</sup>

Los hasideos se esfuerzan por alcanzar la perfecta serenidad del espíritu; por ello aceptan imperturbablemente las injurias y amenazas de los demás miembros de la comunidad.<sup>39</sup> No ambicionan el

36. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pág. 40.

37. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 91-92.

38. *Ibid.*, pág. 95.

39. G. Scholem compara su serenidad con la ataraxia de los cínicos y de los estoicos; véase *ibid.*, pág. 96. Véase también el comportamiento de un al-Halláj (§ 277).

poder, pero disponen de misteriosas capacidades mágicas.<sup>40</sup> Las penitencias de los hasideos delatan ciertas influencias cristianas, salvo en lo que se refiere a la sexualidad, pues, como es sabido, el judaísmo nunca aceptó este tipo de ascesis. Por otra parte, se ha señalado una fuerte tendencia panteísta: Dios está más cerca del mundo y del hombre que lo está el alma del hombre.<sup>41</sup>

Los hasideos alemanes no elaboraron una teología sistemática. Es posible, sin embargo, distinguir tres ideas centrales, derivadas de distintas fuentes: a) la concepción de la «gloria divina» (*kabod*); b) la idea de un querubín «santo» por excelencia, que se halla junto al trono; c) los misterios de la santidad y la majestad divinas, junto con los secretos de la naturaleza humana y de su itinerario hacia Dios.<sup>42</sup>

#### 289. LA CÁBALA MEDIEVAL

Creación excepcional de la mística esotérica judía fue la Cábala, término que viene a significar «tradición» (de la raíz *kbl*, «recibir»). Como veremos enseguida, esta nueva tradición religiosa, sin dejar de mantenerse fiel al judaísmo, reactualizó una herencia gnóstica, a menudo teñida de herejía, o ciertas estructuras de la religiosidad cósmica<sup>43</sup> (designada, con escasa fortuna, como «panteísmo»); todo ello provocó inevitablemente una difícil tensión entre los adeptos de una cierta Cábala y las autoridades rabínicas. Hemos de señalar desde el primer momento que, a pesar de esta tensión, la Cábala contribuyó a

40. La primera mención del Golem (el homúnculo mágico animado durante el éxtasis de su artífice) se encuentra en los escritos de Eleazar de Worms; véase G. Scholem, «The Idea of the Golem», págs. 175 y sigs.

41. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 107 y sigs. Se trata, probablemente, de una influencia neoplatónica recibida a través de Escoto Eriúgena (siglo IX); véase *ibid.*, pág. 109.

42. G. Scholem, *ibid.*, págs. 110 y sigs., 118. Hemos de precisar, sin embargo, que no hay continuidad entre este pietismo judío del siglo XIII y el movimiento hassidista que surgirá en Ucrania y Polonia durante el siglo XVIII (véase § 292).

43. Véase en especial G. Scholem, «Kabbalah and Myth» *passim*.

fortalecer, directa o indirectamente, la resistencia espiritual de las comunidades judías de la diáspora. Por otra parte, la Cábala, a pesar de haber sido insuficientemente conocida y mal entendida por ciertos autores cristianos durante el Renacimiento y posteriormente, tuvo un importante papel en el proceso que permitió romper los horizontes «provincialistas» de la cristiandad occidental; dicho de otro modo: forma parte de la historia de las ideas de Europa entre los siglos XIV y XIX.

La más antigua exposición de la Cábala propiamente dicha se encuentra en el libro *Bahir*. El texto, transmitido en estado fragmentario e imperfecto, está formado por varias capas y resulta oscuro y difícil. El *Bahir* fue compilado en Provenza durante el siglo XII a partir de materiales más antiguos, entre otros el *Raza Rabba* («El gran misterio»), en el que ciertos autores orientales han visto un importante texto esotérico.<sup>44</sup> No cabe duda alguna acerca del origen oriental, más exactamente gnóstico, de las doctrinas desarrolladas en el *Bahir*. Hallamos en él las especulaciones de los viejos autores gnósticos atestiguadas en diversas fuentes judías: los eones masculinos y femeninos, el *pleroma* y el árbol de las almas, la *Shekhiná* descrita en términos análogos a los utilizados para referirse a la doble *Sophía* (hija y esposa) de los gnósticos.<sup>45</sup>

El problema de una posible relación entre «la cristalización de la Cábala, en la forma de la redacción del *Bahir*, y el movimiento cátaro aún no ha sido resuelto. Faltan pruebas claras acerca de esta relación, pero no se puede descartar su posibilidad. En la historia del pensamiento, el libro del *Bahir* representa la recuperación, quizá consciente, pero en todo caso perfectamente corroborada por los hechos, de un simbolismo arcaico que carece de ejemplos en el judaísmo medieval. Con la publicación del *Bahir* aparece una forma judía del pensamiento mítico que entra en competencia e inicia inevitablemente una controversia con las formulaciones rabínicas y filosóficas de este judaísmo».<sup>46</sup>

44. Véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 75; *Origines de la Kabbale*, págs. 66 y sigs.

45. G. Scholem, *Origines de la Kabbale*, págs. 78-07, 164-194, etc.

46. *Ibid.*, pág. 211.

Los cabalistas provenzales desarrollaron sus teorías principalmente sobre la base del *Bahir*. Complementan la vieja tradición gnóstica de origen oriental con los elementos de otro universo espiritual, concretamente el neoplatonismo medieval. «En la forma en que la Cábala aparece a plena luz, abarca estas dos tradiciones, cargando el acento a veces sobre una de ellas, a veces sobre la otra. Con este doble rostro será trasplantada a España.»<sup>47</sup>

A pesar de su prestigio como técnica mística, el éxtasis no tiene una función importante, de forma que en la ingente literatura cabalística hay escasas referencias a las experiencias extáticas personales y son muy raras las alusiones a la *unio mystica*. La unión con Dios se designa mediante el término *devekuth*,<sup>48</sup> «adhesión», «estar unido a Dios», estado de gracia que supera al éxtasis. De ahí que el autor que más había valorado el éxtasis fuese el menos popular. Se trata de Abraham Abulafia, nacido en Zaragoza en el año 1240 y que viajó durante mucho tiempo por el Próximo Oriente, Grecia e Italia. Sus numerosas obras fueron escasamente difundidas por los rabinos, precisamente a causa de su carácter excesivamente personal.

Abulafia desarrolla una técnica meditativa en torno a los nombres de Dios, aplicándoles la ciencia combinatoria de las letras del alfabeto hebraico. Para explicar el esfuerzo espiritual conducente a la liberación del alma de las cadenas materiales, emplea la imagen de un nudo que es preciso desatar en vez de cortar. Abulafia recurre también a ciertas prácticas de tipo yóguico, como el ritmo respiratorio, posturas especiales, diversas formas de recitación, etc.<sup>49</sup> Mediante la asociación y permutación de letras, el adepto logra alcanzar la contemplación mística y la visión profética. Pero su éxtasis no es un trance, sino que es descrito por Abulafia como una redención anticipada. En efecto, durante su éxtasis el adepto se siente inundado de

47. *Ibid.*, págs. 384-385. Sobre los cabalistas de Gerona, véase la amplia exposición de G. Scholem en *ibid.*, págs. 388-500.

48. Véase G. Scholem, «Devekut, or Communion with God», *passim*.

49. Véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 139.

una luz sobrenatural.<sup>50</sup> «Lo que Abulafia llama *éxtasis* es la *visión profética* en el sentido en que la entendían Maimónides y los pensadores judíos de la Edad Media, la unión efímera del entendimiento humano con Dios, así como el influjo del *entendimiento agente* de los filósofos en el alma personal.»<sup>51</sup>

El prestigio y la influencia póstuma de Abulafia quedaron con toda probabilidad muy mermados en España por la aparición, poco después del año 1275, del *Sepher ha-Zohar*, el *Libro del Esplendor*. Esta obra gigantesca (casi mil páginas en la edición aramea de Mantua) tuvo un éxito inigualado en la historia de la Cábala. Fue durante muchos siglos el único texto considerado canónico y ocupó un puesto junto a la Biblia y el Talmud. Escrito en forma pseudoepigráfica, el *Zohar* presenta las discusiones teológicas y didácticas del famoso rabí Simeón bar Yochai (siglo II) con sus amigos y sus discípulos. Durante mucho tiempo tuvieron los investigadores el *Libro del Esplendor* por una compilación de textos de origen diverso, algunos de los cuales contendrían incluso ideas que podrían remontarse a rabí Simeón. Gershom Scholem, sin embargo, ha demostrado que el autor de esta «novela mística» es el cabalista español Moisés de León.<sup>52</sup>

Según Scholem, el *Zohar* representa la teosofía judía, es decir, una doctrina mística cuyo principal objetivo es el conocimiento y la descripción de las obras misteriosas de la divinidad. El Dios oculto está desprovisto de cualidades y atributos; el *Zohar* y los cabalistas lo llaman *En-Sof*, es decir, el Infinito. Este Dios, sin embar-

50. G. Scholem traduce la descripción, muy elaborada, de una experiencia semejante, redactada por un discípulo anónimo en Palestina en el año 1295; *ibid.*, págs. 143-155.

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

52. Véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 157-204.

go, a pesar de estar oculto, actúa en todo el universo y de este modo manifiesta ciertos atributos que, a su vez, representan determinados aspectos de la naturaleza divina. Según los cabalistas, hay diez atributos fundamentales de Dios, que a la vez son los diez niveles a través de los cuales circula la vida divina. Los nombres de estas diez *sephiroth* representan los distintos modos de la manifestación divina.<sup>53</sup> En su conjunto, las *sephiroth* constituyen el «universo unificado» de la vida divina y se conciben en forma de un árbol (el árbol místico de Dios) o de un hombre (*Adam Kadmon*, el «hombre primordial»). Junto a este simbolismo orgánico, el *Zohar* utiliza el simbolismo de la palabra, los nombres que Dios se ha dado a sí mismo.

La creación tiene lugar en Dios; se trata del movimiento del *En-Sof* oculto, que pasa del reposo a la cosmogonía y a la autorrevelación. Este acto transforma el *En-Sof*, la plenitud inefable, en «nada» mística de la que emanan las *sephiroth*. En el *Zohar*, la transformación de la nada en ser se expresa mediante el simbolismo del punto primordial.<sup>54</sup> Un pasaje (I, 240b) afirma que la creación tuvo lugar en dos planos, «un plano superior y un plano inferior», es decir, el mundo de las *sephiroth* y el mundo visible. La autorrevelación de Dios y su despliegue en la vida de las *sephiroth* constituyen una teogonía. «La teogonía y la cosmogonía no representan dos actos diferentes de la creación, sino dos aspectos de un mismo acto.»<sup>55</sup> Originalmente, todas las

53. La «sabiduría» de Dios (*hokhma*), la «inteligencia» de Dios (*bina*), el «amor» o «misericordia» de Dios (*hesed*), etc. La segunda *sephirá* es *malkhuth*, la «realidad» de Dios, descrita generalmente en el *Zohar* como el arquetipo místico de la comunidad de Israel o como la *shekhiná*; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 212-213. Sobre las *sephiroth* en el *Sefer Yetzirá*, véase pág. 216. *supra*.

54. Se identifica con la «sabiduría» de Dios, *hokhma* (la segunda *sephirá*). En la tercera *sephirá*, el «punto» pasa a ser «palacio» o «construcción», con lo que se indica la creación del mundo. *Biná*, el nombre de esta *sephirá*, designa no sólo la «inteligencia», sino también la «diferenciación»; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 219 y sigs.

55. G. Scholem, *ibíd.*, pág. 223. Esta doctrina fue elaborada especialmente por Moisés de León.

cosas formaban un gran todo, y la vida del creador latía en la vida de sus criaturas. Sólo después de la caída se hizo Dios «trascendente».<sup>56</sup>

Una de las innovaciones más significativas de los cabalistas es la idea de la unión de Dios con la *Shekhiná*; este *hieros gamos* hace efectiva la verdadera unidad de Dios. Según el *Zohar*, al principio esta unión era permanente e ininterrumpida, pero el pecado de Adán provocó la interrupción del *hieros gamos* y, como consecuencia, el «exilio de la *Shekhiná*. Hasta la restauración de la armonía original en el acto de la redención no volverá Dios a ser «uno y su nombre uno».<sup>57</sup>

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

## 290. ISAAC LURIA Y LA NUEVA CÁBALA

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

56. G. Scholem, *ibíd.*, pág. 224. La idea se atestigua ya entre los «primitivos»; véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 80 y sigs.

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

térica termina por convertirse en doctrina popular. Hasta la catástrofe de 1492, los cabalistas centraban su interés en la creación más que en la redención; quien conociera la historia del mundo y del hombre podría retornar en su momento a la perfección original.<sup>58</sup> A consecuencia de la expulsión, la nueva Cábala se llena de *pathos* mesiánico; el «comienzo» y el «fin» aparecen fuertemente vinculados. La catástrofe adquiere un valor de redención y viene a significar los dolores del alumbramiento de la era mesiánica (véase § 203). A partir de ahí, la vida se entendió como existencia en el exilio, y los dolores del exilio fueron el tema central de ciertas teorías audaces acerca de Dios y del hombre.

Para la nueva Cábala, los tres grandes acontecimientos capaces de elevar al hombre hacia una unión beatífica con Dios son la muerte, el arrepentimiento y el renacimiento. La humanidad está amenazada no sólo por su propia corrupción, sino también por la corrupción del mundo, provocada por la primera fisura que se produjo en la creación, cuando el «sujeto» se separó del «objeto». Al insistir sobre el morir y el renacer (entendido como una reencarnación o un renacimiento espiritual obtenido como fruto de la penitencia), la propaganda de los cabalistas —a través de la cual trataba de abrirse camino el nuevo mesianismo— obtuvo una gran popularidad.<sup>59</sup>

Unos cuarenta años después de la expulsión de España, Safed, ciudad de Galilea, se convirtió en el foco principal de la nueva Cábala. Pero ya antes de aquella fecha era famosa Safed como centro espiritual importante. Entre los maestros más famosos es preciso mencionar el nombre de José Karo (1488-1575), autor del más importante tratado de ortodoxia rabínica, pero también de un cu-

58. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 244 y sigs. Hemos de señalar, sin embargo, que mucho antes de 1492, algunos cabalistas habían proclamado que aquel año catastrófico sería el de la redención. La expulsión de España reveló que la redención significaba a la vez liberación y catástrofe; véase *ibid.*, pág. 246.

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

rioso y apasionado *Diario* en que anotaba sus experiencias extáticas inspiradas por un *maggid*, ángel mensajero de las potencias celestes. El ejemplo de Karo resulta particularmente instructivo, pues demuestra la posibilidad de conjugar la erudición rabínica (*halakha*) con la experiencia mística de tipo cabalístico. En efecto, Karo hallaba en la Cábala tanto unos fundamentos teóricos como un método práctico para obtener el éxtasis y asegurar así la presencia del *maggid*.<sup>60</sup>

En cuanto a la nueva Cábala que triunfó en Safed, los más célebres maestros fueron Moisés y ben Jacob Cordovero (1522-1570) e Isaac Luria. El primero, pensador vigoroso y sistemático, elaboró una interpretación personal de la Cábala, especialmente del *Zohar*. Dejó una obra considerable, mientras que Luria, muerto en 1572 a la edad de treinta y ocho años, no dejó ningún escrito. Se conoce su sistema a través de las notas y libros de sus discípulos, especialmente el voluminoso tratado de Hayym Vital (1543-1620). De acuerdo con todos los testimonios, Isaac Luria era un visionario que gozó de una experiencia extática riquísima y singularmente variada. Su teología se fundamenta sobre la doctrina del *tsimtsum*. Este término significaba originalmente «concentración» o «contracción», pero los cabalistas lo empleaban en el sentido de «retiro». Según Luria, la existencia del universo se hizo posible en virtud de un proceso de «contracción» de Dios. En efecto, ¿podría existir el mundo si Dios estuviera en todas partes? «¿Cómo podría crear Dios el mundo *ex nihilo* de no existir la nada?...» Dios, por consiguiente, «hubo de hacer sitio para el mundo, abandonando, por así decirlo, una región dentro de sí mismo, una especie de espacio místico del que se retiró para retornar a él en el acto de la creación y de la revelación». <sup>61</sup> En consecuencia, el primer acto del ser infinito (el *En-Sof*) no fue un movimiento *hacia fuera*, sino un proceso de retirada *hacia dentro* de sí

60. Véase R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, págs. 165 y sigs. Sobre el *Maggid*, véase *ibid.*, págs. 257 y sigs. Véase también el cap. IV («Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical Contemplation»).

61. G. Scholem, *Major Trends*, pág. 261.

mismo. Como observa Gershom Scholem,<sup>62</sup> el *tsimtsum* es el símbolo más profundo del exilio y hasta puede considerarse como el exilio de Dios en sí mismo. Luego, en un segundo movimiento, Dios envía un rayo de luz y comienza su revelación creadora.<sup>63</sup>

Antes de la «contracción» existían en Dios no sólo los atributos del amor y la misericordia, sino también el de la severidad divina, llamado *din*, «juicio», por los cabalistas. Sin embargo, el *din* se hace manifiesto e identificable a resultas del *tsimtsum*, pues este último significa no sólo un acto de negación y limitación, sino también un «juicio». En el proceso de la creación se distinguen dos tendencias, una de flujo y otra de reflujo («salida» y «entrada» en el léxico de los cabalistas). Al igual que el organismo humano, la creación constituye un sistema gigantesco de inspiración y expiración divinas. Siguiendo la tradición del *Zohar*, Luria estima que el acto cosmogónico tiene lugar en el interior de Dios; en efecto, dentro del espacio primordial creado por el *tsimtsum* permanece un vestigio de la luz divina.<sup>64</sup>

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

62. *Ibid.*, pág. 261.

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

64. Esta idea recuerda el sistema de Basílides; véase G. Scholem, pág. 264. Véase *Histoire des croyances*, vol. II, pág. 358.

los elementos de las *sephiroth*, eliminando las «conchas», para conferir una entidad separada al mal.<sup>65</sup>

En cuanto al *tikkun*, la «restitución» del orden ideal, la reintegración del todo primordial, en ello consiste el fin secreto de la existencia humana o, dicho de otro modo, la salvación. Como dice Scholem, «estas secciones de la Cábala de Luria representan la mayor victoria que el pensamiento antropomórfico haya jamás conseguido en la historia de la mística judía». <sup>66</sup> En efecto, el hombre es concebido como un *microcosmos*, y el Dios vivo, como un *macrocosmos*. Luria desemboca de cierto modo en un mito de Dios que se da origen a sí mismo.<sup>67</sup> Más aún, el hombre desempeña un cierto papel en el proceso de la restauración final, pues a él se debe en definitiva la entronización de Dios en su reino celeste. El *tikkun*, presentado simbólicamente como emergencia de la personalidad de Dios, corresponde al proceso de la historia. La aparición del Mesías es la consumación del *tikkun*.<sup>68</sup> El elemento místico y el elemento mesiánico quedan perfectamente conjuntados entre sí.

Luria y los cabalistas de Safed, especialmente Hayym Vital, relacionan el cumplimiento de la misión del hombre y la doctrina de la metempsicosis, el *gilgul*, con lo que se subraya la importancia atribuida al papel del hombre en el universo. Todas las almas conservan su individualidad hasta el momento de su restauración espiritual. Las almas que han cumplido los mandamientos aguardan, cada una en su lugar bienaventurado, su reintegración en Adán, cuando se produzca la restauración universal. En resumen, la verdadera historia del mundo se condensa en las migraciones y las interrelaciones de las almas. La metempsicosis (*gilgul*) constituye un momento en el proceso de restauración, *tikkun*. La duración de este proceso puede

65. G. Scholem ha subrayado el carácter gnóstico y en especial maniqueo (las centellas de luz dispersas por el mundo) de esta doctrina; véase *Major Trends*, págs. 267 y sigs., 280; véase *Histoire des croyances*, vol. II, págs. 252-253 y sigs.

66. G. Scholem, *ibid.*, pág. 268.

67. Para Luria, el *En-Sof* tiene escaso interés religioso; véase G. Scholem, *ibid.*, pág. 271.

68. *Ibid.*, pág. 274.

ser reducida mediante ciertos actos religiosos (rito, penitencia, meditación, oración).<sup>69</sup> Es importante señalar que, a partir de 1550, la concepción del *gilgul* se convirtió en elemento integrante de las creencias populares y del folclore religioso de los judíos.

«En la historia del judaísmo, la Cábala de Luria fue el último movimiento religioso que tuvo una influencia preponderante en todos los ambientes judíos y en todos los países de la diáspora sin excepción. Fue, dentro de la historia del judaísmo rabínico, el último movimiento capaz de expresar un mundo de realidades religiosas comunes al pueblo judío en conjunto. Para el filósofo de la historia judía no dejará de resultar sorprendente el hecho de que la doctrina que consiguió tales resultados esté profundamente emparentada con el gnosticismo. Pero así es la dialéctica de la historia.»<sup>70</sup>

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

#### 291. EL REDENTOR APÓSTATA

En septiembre de 1665 surgió en Esmirna un movimiento mesiánico tan intenso como rápidamente abortado: ante una muchedumbre delirante, Sabbatai Zwi (1626-1676) se proclamó Mesías de Israel. Desde hacía algún tiempo circulaban rumores acerca de su persona y su misión divinas, pero Sabbatai no sería reconocido Me-

69. *Ibid.*, págs. 281 y sigs. La oración mística pasa a ser un poderoso instrumento de redención; la doctrina y la práctica de la oración mística constituyen la parte esotérica de la Cábala de Luria; véase *ibid.*, págs. 276, 278.

70. *Ibid.*, págs. 285-286.

sías hasta que intervino su «discípulo» Natán de Gaza (1644-1680). Lo cierto es que Sabbatai sufría periódicamente crisis de tristeza excesiva a las que seguían periodos de alegría exaltada. Cuando supo que un iluminado, Natán de Gaza, «revelaba a todos los misterios de su alma», acudió a él con la esperanza de ser curado. Natán, que al parecer lo había «visto» ya en éxtasis, logró convencerle de que realmente era el Mesías. Fue también aquel «discípulo» excepcionalmente dotado quien se encargó de organizar la teología del movimiento y de asegurar su propagación. En cuanto al mismo Sabbatai, no escribió nada ni se le atribuye mensaje alguno original o palabra digna de recordarse.

La noticia de la venida del Mesías provocó en todo el mundo judío un entusiasmo inigualado. Seis meses después de su proclamación, Sabbatai se dirigió a Constantinopla, quizá con intención de convertir a los musulmanes, pero fue detenido y encarcelado por Mustafá Pachá el 6 de febrero de 1666. Para eludir el martirio, Sabbatai Zwi renunció al judaísmo y abrazó el islam.<sup>71</sup> Pero ni la apostasía del supuesto «Mesías» ni su misma muerte once años más tarde detuvieron el movimiento religioso que había desencadenado.<sup>72</sup>

El sabbatainismo representa la primera desviación grave que conoció el judaísmo después de la Edad Media, la primera de las ideas místicas capaz de provocar directamente la desintegración de la ortodoxia. En última instancia, esta herejía fomentó una especie de anarquismo religioso. Al principio, la propaganda del mesías apóstata prosiguió abiertamente. Más tarde, cuando ya no cabía esperar «el retorno triunfal de Sabbatai Zwi de las esferas de la impureza», la propaganda se volvió secreta.

La glorificación del redentor apóstata, sacrilegio abominable para el pensamiento judío, fue interpretada y exaltada como el más profundo y paradójico de todos los misterios. Ya en 1667 afirmaba Natán de Gaza que precisamente «las acciones extrañas de Sabbatai

71. Véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 286-324, y en especial su *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, págs. 103-460.

72. Véase G. Scholem, *Sabbatai Sevi*, págs. 461-929.

constituían una prueba de la autenticidad de su misión mesiánica», pues «si no fuera el redentor, no le hubieran sucedido tales desviaciones». Los verdaderos actos de la redención son precisamente los que causan el mayor escándalo.<sup>73</sup> Según el teólogo sabbataínita Cardozo (m. en 1706), sólo el alma del Mesías es lo bastante fuerte para soportar semejante sacrificio que supone descender hasta el fondo del abismo.<sup>74</sup> Para cumplir su misión (liberar los últimos destellos divinos presos de las fuerzas del mal), el Mesías ha de condenarse él mismo por sus propios actos. De ahí que en adelante queden abolidos los valores tradicionales de la Torá.<sup>75</sup>

Hay que distinguir dos tendencias entre los adeptos del sabbataínismo: la radical y la moderada. Los moderados no dudaban de la autenticidad del Mesías, pues Dios no podía engañar tan brutalmente a su pueblo, pero la misteriosa paradoja realizada por el mesías apóstata no constituía un ejemplo a seguir. Los radicales pensaban de manera distinta: igual que el Mesías, el creyente debe descender al infierno, pues hay que combatir el mal con el mal. En cierto modo se proclama el valor o la función soteriológica del mal. Según algunos sabbataínitas de tendencia radical, todo acto notoriamente impuro y malo realiza el contacto con el espíritu de santidad. Según otros, el pecado de Adán ha sido abolido, y quien hace el mal es virtuoso a los ojos de Dios. De manera semejante a la semilla depositada en la tierra, la Torá debe pudrirse para dar fruto, concretamente la gloria mesiánica. Todo está permitido, incluso la inmoralidad sexual.<sup>76</sup> El más siniestro de los sabbataínitas, Jakob Frank (muerto

73. Véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 314; *Sabbatai Sevi*, págs. 800 y sigs.

74. Citado por G. Scholem, *Major Trends*, pág. 310; véase también *Sabbatai Sevi*, págs. 614 y sigs. Natán de Gaza afirmaba que el alma del Mesías se encuentra desde el principio cautiva en el gran abismo; véase *Major Trends*, págs. 297-298. La idea es de estructura mística (atestiguada especialmente entre los ofitas), pero su germen se encuentra en el *Zohar* y los escritos luriánicos (ibíd.).

75. Para Abraham Faez, quienes permanecen fieles a la Ley son pecadores; véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 212.

76. Ibíd., pág. 316. Durante los años 1700-1760 se atestiguan prácticas orgiásticas, semejantes a las de los carpoctratianos.

en 1791), llega a lo que Scholem llama «una mística del nihilismo». Algunos de sus discípulos pusieron de manifiesto este nihilismo en diversas actividades políticas de tipo revolucionario.

En la historia de la Cábala, observa Scholem, la aparición de las ideas y las interpretaciones nuevas va acompañada de la certidumbre de que la historia se acerca a su fin y de que los más profundos misterios de la divinidad, velados durante el período del exilio, están a punto de revelar su verdadera significación en vísperas de una nueva era.<sup>77</sup>

## 292. EL HASSIDISMO

Quizá parezca paradójico el hecho de que el último movimiento místico, el hassidismo, surgiera en Podolia y Volhynia, regiones en las que el mesías apóstata había ejercido una profunda influencia. Es verosímil que el fundador de este movimiento, rabí Israel Baal Shem Tov (el «Maestro del Buen Renombre», abreviado como «Becht»), estuviera familiarizado con un sabbataínismo moderado,<sup>78</sup> cuyos elementos mesiánicos, sin embargo, supo neutralizar, a la vez que renunciaba al exclusivismo propio de una cofradía iniciática secreta que caracterizó la Cábala tradicional. El «Becht» (1700-1760 aproximadamente) se esforzó por hacer accesibles a la gente común los descubrimientos espirituales de los cabalistas. Esta divulgación de la Cábala —que se anuncia ya con Isaac Luria— confería al misticismo una función social.

El éxito de la empresa resultó prodigioso y persistente. Los primeros cincuenta años que siguen a la muerte del Baal Shem Tov —de 1760 a 1810— constituyen el período heroico y creador del hassidismo. Numerosos místicos y santos contribuyeron a regenerar los valores religiosos petrificados del judaísmo legalista.<sup>79</sup> En efecto,

77. Ibíd., pág. 320. La apostasía necesaria del Mesías es una nueva expresión del dualismo de tipo gnóstico, concretamente la oposición entre el Dios oculto (trascendente) y el Dios de la creación; véase ibíd., págs. 322-323.

78. Véase la argumentación de G. Scholem, *Major Trends*, págs. 331-332.

79. Ibíd., págs. 336 y sigs.



hace su aparición un nuevo tipo de dirigente religioso, el «pneumático», iluminado o profeta que viene a sustituir al erudito talmudista o al iniciado de la Cábala clásica. El *tsaddik* («justo»), es decir, el maestro espiritual, se convierte en modelo ejemplar por excelencia. La exégesis de la Torá y el esoterismo de la Cábala pierden su primacía. Las virtudes y la conducta del *tsaddik* sirven de inspiración a sus discípulos y a los fieles en general, lo que explica la importancia social del movimiento. La *existencia* misma del santo constituye para toda la comunidad la prueba concreta de que es posible realizar el más elevado ideal religioso de Israel. Lo que importa es la *personalidad*, no la doctrina del maestro. Decía un famoso *tsaddik*: «No acudí al Maggid de Metserits (rabí Dov Baer) para aprender la Torá, sino para ver cómo ataba las cintas de sus zapatos».<sup>80</sup>

Pese a ciertas innovaciones en el orden ritual, este movimiento se mantuvo siempre en el marco del judaísmo tradicional. Por otra parte, la plegaria pública de los hassiditas se fue cargando de elementos emocionales: cánticos, danzas, entusiasmos, explosiones de alegría. Esta desacostumbrada emotividad, añadida al comportamiento muchas veces excéntrico de ciertos maestros, irritaba a los adversarios del hassidismo.<sup>81</sup> Sin embargo, poco después de 1810, los excesos de orden emocional pierden de repente su prestigio y su popularidad, y los hassiditas empiezan a reconocer la importancia de la tradición rabínica.

Como ha demostrado Gershom Scholem, el hassidismo, incluso en la forma tardía y exagerada del *tsaddikismo*, no aportó ninguna idea mística verdaderamente nueva.<sup>82</sup> Su aportación más significati-

80. Citado por G. Scholem, *ibid.*, pág. 344. En efecto, la aspiración suprema del *tsaddik* no es interpretar la Torá del modo más riguroso posible, sino hacerse él mismo la Torá; véase *ibid.*

81. El más famoso fue rabí Elías, el *Gaón* de Vilna, que dirigió en 1772 una persecución sistemática contra el movimiento; véase G. Scholem, *op. cit.*, pág. 346.

82. *Ibid.*, págs. 338 y sigs. La única excepción está representada por la escuela fundada por rabí Shneur Zalman de Ladi (en Ucrania), que recibe el nombre de Habad (abreviación de *Hochma-Bina-Daath*, las tres primeras *sephiroth*); véase *ibid.*, págs. 340 y sigs. Véase en especial *Carta a los hassidim sobre el éxtasis*, del hijo de rabí Schneur, Dov de Lubavitch (1773-1827).

va a la historia del judaísmo consistió en los medios, a la vez audaces y sencillos, por los que los santos y los maestros hassiditas lograron popularizar y hacer accesible la experiencia de una renovación interior. Los relatos hassídicos, célebres ya por la traducción de Martin Buber, representan la más elevada creación de este movimiento. La recitación de las acciones realizadas y las palabras pronunciadas por los santos adquieren un valor ritual. La narración recupera su función primordial, concretamente la de reactualizar el tiempo mítico y hacer presentes a los personajes sobrenaturales y fabulosos. También las biografías de los santos y los *tsaddiks* abundan en episodios maravillosos en los que se reflejan ciertas prácticas mágicas. Al final de la historia de la mística judía, estas dos tendencias —la mística y la magia— se reencuentran y coexisten como al principio.<sup>83</sup>

Hemos de añadir que en otros ambientes hallamos fenómenos análogos, por ejemplo en el hinduismo o en el islam, donde la recitación de las leyendas de los ascetas y los yoguis famosos o los episodios de las diferentes epopeyas desempeñan un papel capital en la religiosidad popular. También en estos casos se manifiesta la función religiosa de la literatura oral, y en primer lugar de la *narración*, es decir, de las «historias» fabulosas y ejemplares. Llama también la atención la analogía entre el *tsaddik* y el *guru*, maestro espiritual del hinduismo (divinizado en ocasiones por sus fieles: *gurudev*). En su forma extrema, el *tsaddikismo* conoció ciertos casos aberrantes, cuando el *tsaddik* caía víctima de su propio poder. El mismo fenómeno se atestigua en la India, desde los tiempos védicos hasta la época moderna. Recordemos finalmente que la coexistencia de las dos tendencias —la mística y la magia— es también característica de la historia religiosa de la India.

83. G. Scholem, *op. cit.*, pág. 349.