TRANSLITERACIÓN DEL HEBREO

א a (1)	ו v/o/u	מ m	ר r
בּ b/bb (2)	ז z (6)	נ n	שׁ sh (9)
ב b	ח ḥ (7)	ס s	שׂ s
ג g/gg (3)	ט t	ע ' (8)	ת t
ג g	י y	פ p	ת t
ד d/dd (4)	כ k	פ f	
ד d	כ j	צ ts	
ה h (5)	ל l	ק c/qu	

(1) La letra א *(álef)*, que no tiene equivalente fonético, se translitera según la vocal que la acompaña.
(2) Para la transliteración de la בּ precedida de consonante utilizamos la *b*, pero cuando va precedida de vocal se duplica y se convierte en *bb* —oclusiva— pronunciándose como en las palabras *tumba* o *ambos*.
(3) Para la transliteración de la ג precedida de consonante utilizamos la *g*, pero cuando va precedida de vocal se duplica y se convierte en *gg* —oculsiva— pronunciándose como en las palabras *mango* o *algo*.
(4) Para la transliteración de la ד precedida de consonante utilizamos la *d*, pero cuando va precedida de vocal se duplica y se convierte en *dd* —oclusiva— pronunciándose como en las palabras *aldea* o *donde*.
(5) La ה en mitad de la palabra se pronuncia como la *h* inspirada andaluza en *Jesús* o en *jardín*. Al final de palabra, en cambio, se omite la *h* y se translitera acentuando la vocal que la precede.
(6) Esta *z* es una dentoalveolar fricativa sonora y se pronuncia como la *s* de *desde* o la *s* de *maison* en francés.
(7) Esta *ḥ* es una laringeo-alveolar fricativa sorda, similar a la *j* española.
(8) La ע *(ayin)*, que representamos con el signo ' precediendo a la vocal que la acompaña, es una faríngea fricativa sonora, vale decir que convierte a esa vocal en un sonido gutural (que existe también en la lengua árabe).
(9) Esta *sh* es una palatal fricativa sorda y se pronuncia como la *sh* inglesa o como la *ch* francesa.

Beatriz Oberländer

PRIMERA CONFERENCIA

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL MISTICISMO JUDÍO

1

EL PROPÓSITO de estas conferencias es describir y analizar algunas de las principales tendencias del misticismo judío. Como es natural, en tan pocas horas me será imposible tratar en profundidad un tema tan vasto y complejo, tan extenso e intrincado como el de las corrientes místicas, en su evolución a través de los movimientos conocidos en la historia de la religión judía con los nombres de Cábala y hasidismo. Probablemente todos ustedes habrán oído hablar alguna vez de estos aspectos de la religión judía. Su significado ha sido objeto de muchas discusiones entre los eruditos judíos. Las opiniones al respecto han variado con frecuencia; han fluctuado entre los extremos de la crítica hostil y la condena, por un lado, y el elogio y la defensa entusiastas, por el otro. Pero no han contribuido a aumentar nuestro conocimiento de lo que podría considerarse como la verdadera naturaleza de la tradición mística. Tampoco nos han permitido elaborar un juicio objetivo acerca del papel que ha desempeñado y continúa desempeñando esta tradición en la historia judía, o de su importancia para comprender realmente el judaísmo.

Es preciso agregar que las diferentes interpretaciones del misticismo judío, o al menos de los aspectos que hasta ahora se han discutido públicamente, están llenas de malentendidos y, por consiguiente, de tergiversaciones del tema en cuestión. Los grandes eruditos judíos del siglo pasado, cuya concepción de la historia judía sigue siendo válida en la actualidad, hombres como Graetz, Zunz, Geiger, Luzzatto y Steinschneider, sentían —por decirlo con discreción— poca simpatía hacia la Cábala. Además de extraña y desconcertante, ésta representaba todo lo opuesto a lo que ellos pensaban y al enfoque que querían hacer prevalecer en el análisis moderno del judaísmo. La Cábala se erguía sombríamente en su camino, aliada a fuerzas y tendencias cuyo rechazo era motivo de orgullo para un grupo de judíos que consideraban, según palabras de Steinschneider, que su misión principal era irse de este mundo de una manera decente. Esto puede explicar las opiniones negativas de estos eruditos respecto a la función del misticismo en la historia judía. Está muy claro que su actitud, lejos de ser la del estudioso puro, era más bien la del combatiente que se enfrenta activamente a un peligroso enemigo todavía lleno de fuerza y vitalidad; este enemigo fue el movimiento hasídico. La enemistad puede hacer mucho. Deberíamos estar agradecidos a esos primeros críticos apasionados de la Cábala que, a pesar de que sus preconcepciones quizá deformaron su juicio y su escala de valores, mantuvieron los ojos abiertos y pudieron ver con gran claridad algunos aspectos importantes. A veces estaban en lo cierto, pero por razones distintas

de las que ellos aducían. A decir verdad, lo que más sorprende cuando se leen las obras de estos críticos es la falta de un conocimiento adecuado de las fuentes o de los temas sobre los cuales en muchos casos osaron emitir un juicio.

No honra a los estudiosos del judaísmo el hecho de que las obras de los pocos autores realmente informados sobre el tema jamás hayan sido publicadas, y en algunos casos ni siquiera conservadas, puesto que nadie estaba interesado en ellas. Tampoco hay por qué enorgullecerse de que la mayor parte de las ideas y opiniones que mostraron una comprensión profunda del mundo de la Cábala, cerrado al racionalismo dominante en el seno del judaísmo del siglo XIX, fuesen expuestas por eruditos cristianos con inclinaciones místicas. Entre estos podemos mencionar a Arthur Edward Waite,[1] autor inglés contemporáneo, y al alemán Franz Josef Molitor,[2] del siglo pasado. Es una pena que la fina intuición filosófica y el poder de captación de estos estudiosos perdieran su agudeza debido a que carecían de todo sentido crítico respecto a los datos históricos y filológicos en este campo. Por la misma razón fracasaban estrepitosamente cuando tenían que tratar problemas relacionados con los hechos.

El resultado obvio y natural de este antagonismo por parte de los grandes eruditos judíos fue que, dado que los guardianes autorizados descuidaron este terreno, surgieron todo tipo de charlatanes y soñadores que lo trataron como si fuese su propiedad privada. Se hicieron las más fantásticas afirmaciones con veleidades de interpretaciones legítimas de la Cábala,[3] desde los brillantes equívocos y tergiversaciones de Alphonse Louis Constant, que alcanzó la fama con el seudónimo de Eliphas Lévi, hasta los muy pintorescos disparates de Aleister Crowley y sus seguidores. Ha llegado el momento de recuperar este terreno abandonado y de aplicarle los criterios rigurosos de la investigación histórica. Esta es la tarea que me he propuesto, y en las conferencias que siguen me gustaría proporcionar una idea de las conclusiones a las que he llegado al tratar de arrojar un poco de luz sobre este oscuro terreno.

De más está decir que lo que voy a exponer aquí no puede ser más que un breve esquema de la estructura básica del pensamiento místico, tal como aparece en algunos clásicos del misticismo judío, las más de las veces de una manera tan oscura que impide a cualquier espíritu moderno comprender su significado. Evidentemente, es imposible hacer un resumen del tema sin tratar, al mismo tiempo, de interpretar su significado. Es harto peligroso resumir en pocos capítulos un movimiento religioso que abarca muchos siglos. Al intentar explicar una cuestión tan compleja como la Cábala, el historiador también ha de tomar en cuenta la pregunta de Byron: "Entonces, ¿quién habrá de explicar la explicación?"

Por lo demás, la selección y la síntesis constituyen en sí mismas una especie de comentario y, en cierta medida, incluso una valoración del tema. Dicho de otro modo, lo que voy a exponer aquí es una valoración crítica, basada en una perspectiva filosófica determinada, aplicada al tejido vivo de la historia judía, cuyos principios fundamentales creo que están vivos y siguen vigentes hasta nuestros días.

2

Puesto que el misticismo judío será el tema de estas conferencias, la primera pregunta que se plantea es: ¿qué es el misticismo judío? ¿Qué significa exactamente este término? ¿Existe tal cosa y, si es así, qué es lo que la distingue de otros tipos de experiencia mística? Para responder a estas preguntas, aunque sea de forma somera, tendremos que hacer una breve recapitulación de lo que sabemos acerca del misticismo en general. No pretendo agregar nada esencialmente nuevo a lo que ya se ha dicho en la enorme cantidad de obras sobre el tema escritas en los últimos 50 años. Es posible que algunos de ustedes hayan leído los brillantes libros escritos por Evelyn Underhill y por el doctor Rufus Jones. Yo simplemente me propongo rescatar lo que me parece importante para nuestro objetivo, de la maraña de argumentos históricos y metafísicos contradictorios expuestos en el último siglo y de las discusiones que surgieron en torno a ellos.

Es curioso que, aunque prácticamente no existen dudas respecto a lo que constituye el fenómeno que la historia y la filosofía llaman *misticismo*, existan casi tantas definiciones del término como autores sobre el tema. Es cierto que algunas de estas definiciones parecen haber servido más para oscurecer la esencia de la cuestión que para esclarecerla. Podemos hacernos una idea acerca de la confusión creada por tales definiciones a partir del interesante catálogo de *Definitions of Mysticism and Mystical Theology* compilado por el doctor Inge como apéndice a sus conferencias sobre "El misticismo cristiano".

Un buen punto de partida para nuestra investigación puede obtenerse al escrutar algunas de las definiciones que han conquistado cierta autoridad. El doctor Rufus Jones, en su excelente "Studies in Mystical Religion", define su tema de la siguiente manera: "Voy a utilizar el término para designar el tipo de religión que hace hincapié en la percepción inmediata de la relación con Dios, en la conciencia íntima y directa de la presencia divina. Es la religión en su momento más vivo, agudo e intenso."[4] Santo Tomás de Aquino define brevemente el misticismo como *cognitio Dei experimentalis*,[5] es decir, el conocimiento de Dios a través de la experiencia. Al utilizar esta expresión, se apoya firmemente, al igual que muchos místicos antes o después que él, en las palabras del salmista (Salmos 34:8): "Gustad y ved que es bueno Jehová." Es este gustar y este ver, por espirituales que sean, lo que desea el verdadero místico. Su actitud está determinada por la experiencia fundamental del yo más íntimo que entra en contacto inmediato con Dios o con la realidad metafísica. La esencia de esta experiencia y su descripción adecuada constituyen el gran enigma que han intentado resolver tanto los propios místicos como los historiadores.

Es preciso decir que esta experiencia personal, cuya investigación e interpretación sistemáticas constituyen el objeto de toda especulación mística, es de una naturaleza sumamente contradictoria e incluso paradójica. Esto es aplicable a todos los intentos de describir esta experiencia en palabras y, tal vez, cuando no hay palabras para describirla, al acto en sí. ¿Qué tipo de relación directa puede haber entre el Creador y su criatura, entre lo finito y lo infinito, y cómo pueden expresar las palabras una experiencia para la cual no existe un símil

adecuado en el mundo finito del hombre? Pero sería erróneo y superficial concluir que la contradicción implícita en la naturaleza de la experiencia mística supone un absurdo intrínseco. Sería más prudente admitir, como tendremos ocasión de hacerlo con frecuencia a lo largo de estas conferencias, que el mundo religioso del místico puede expresarse en términos aplicables al conocimiento racional solamente con ayuda de paradojas. Entre los psicólogos, G. Stratton, en su libro *Psychology of Religious Life* (1911), hizo énfasis especial en esta contradicción esencial de la vida y el pensamiento religiosos, aun en su forma no mística. Es sabido que las descripciones hechas por los místicos de sus experiencias peculiares y del Dios cuya presencia perciben están llenas de paradojas de todo tipo. Una de las más desconcertantes —por poner un ejemplo común a místicos judíos y cristianos— es que con frecuencia se describe a Dios como la Nada mística. No pretendo hacer aquí una interpretación de este término, al que habremos de volver. Sólo quiero subrayar el hecho de que la realidad particular que ve o gusta el místico es totalmente insólita.

En la historia general de la religión se conoce esta experiencia fundamental con el nombre de *unio mystica*, es decir, unión mística con Dios. Pero esta expresión no tiene un significado especial. Muchos místicos, tanto judíos como no judíos, jamás describieron la esencia de su experiencia extática, el enorme ímpetu del alma y su elevación al plano más elevado, como una unión con Dios. Por poner un ejemplo, los primeros místicos judíos que formaron una fraternidad organizada en la época talmúdica, e incluso después, describieron su experiencia en términos derivados del lenguaje de su tiempo. Ellos hablan del ascenso del alma al Trono Celestial, donde ésta tiene una visión extática de la majestad de Dios y de los secretos de Su reino. Hay una gran diferencia entre estos antiguos gnósticos judíos y los místicos hasídicos, uno de los cuales afirmó:[6] "Hay quienes sirven a Dios con el intelecto humano y otros cuya mirada está fija en la Nada. . . Aquél a quien le es dado tener esta experiencia suprema pierde el sentido de la realidad de su intelecto, pero cuando retorna de tal contemplación al intelecto, lo encuentra lleno de un esplendor interno divino." Y sin embargo se trata de la misma experiencia, sólo que la expresan de manera diferente.

Esto nos lleva a otra consideración: sería erróneo suponer que todo lo que llamamos misticismo es idéntico a la experiencia personal que tuvo lugar en estado de éxtasis o de meditación extática. El misticismo, como fenómeno histórico, abarca mucho más que esta experiencia, que sin embargo constituye su raíz. Es peligroso basarse demasiado en definiciones puramente especulativas del término. Lo que me gustaría dejar claro es que no existe el misticismo en abstracto, es decir, un fenómeno o experiencia independiente de otros fenómenos religiosos. No existe el misticismo como tal, sino el misticismo de un sistema religioso en particular: misticismo cristiano, musulmán, judío y así sucesivamente. Sería absurdo negar que hay un elemento común a todos ellos; ese elemento peculiar es el que se pone de manifiesto en el análisis comparativo de las experiencias místicas personales. Pero en la actualidad ha ganado terreno la creencia de que existe algo así como una religión mística abstracta. Una explicación de esta creencia tan extendida puede encontrarse en la tendencia panteísta

que, como nunca antes, ejerció una gran influencia en el pensamiento religioso del siglo XIX. Esta influencia puede detectarse en los múltiples intentos de abandonar las formas fijas de la religión dogmática e institucional en favor de un tipo de religión universal. Por la misma razón, los diferentes aspectos históricos del misticismo religioso se consideran a menudo como formas corrompidas de un misticismo —por decirlo de alguna manera— químicamente puro, o sea, independiente de cualquier religión particular. Puesto que nuestra intención es estudiar un tipo determinado de misticismo, a saber, el judío, no nos extenderemos demasiado en tales abstracciones. Además, como lo señala con justicia Evelyn Underhill, la muy difundida idea del místico como un anarquista religioso que no siente ninguna lealtad ni compromiso hacia su religión no está confirmada por la historia. Ésta demuestra, en realidad, que los grandes místicos fueron fieles adeptos de las grandes religiones.

El misticismo judío, al igual que el griego o el cristiano, se presenta como un conjunto de fenómenos históricos concretos. Hagamos, pues, una pausa para considerar las circunstancias y condiciones en las que surge el misticismo en un momento determinado de la historia de la religión y, en particular, de los grandes sistemas monoteístas. Las definiciones del término *misticismo*, de las que he dado algunos ejemplos, nos llevan con demasiada facilidad a la conclusión de que en última instancia, toda religión está basada en el misticismo; conclusión a la que, como hemos visto, llega Rufus Jones con casi las mismas palabras. Pues ¿acaso es concebible la religión sin una "percepción inmediata de la relación con Dios"? Por este camino se llega a una discusión interminable acerca de las palabras. El hecho es que nadie piensa seriamente en aplicar el término *misticismo* a las manifestaciones clásicas de las grandes religiones. Sería absurdo considerar a Moisés, el hombre de Dios, como místico, o aplicar este término a los profetas solamente a causa del carácter inmediato de su experiencia religiosa. Por mi parte, no tengo intención de emplear una terminología que oscurece las diferencias reales, por todos reconocidas, y de ese modo aleja aún más la posibilidad de llegar a la raíz del problema.

3

Lo que me gustaría dejar claro antes que nada es lo siguiente: el misticismo es una etapa claramente definida en la evolución histórica de la religión y aparece en circunstancias bien definidas. Está relacionado con un estadio determinado de la conciencia religiosa y es inseparable de éste. Es, asimismo, incompatible con otros estadios, que no dejan lugar para el misticismo en el sentido habitual del término.

En el primer estadio se describe al mundo como un lugar lleno de dioses, que el hombre encuentra a cada paso y cuya presencia puede experimentar sin necesidad de recurrir a la meditación extática. En otras palabras, no hay lugar para el misticismo en tanto que el abismo existente entre el hombre y Dios no se ha convertido en una realidad de la conciencia íntima. Pero esto es así sólo mientras dura la infancia de la humanidad, su periodo mítico. La

conciencia inmediata de la interrelación e interdependencia de las cosas, la unidad esencial que precede a la dualidad y en realidad no tiene conciencia de ella, el universo verdaderamente monista de la edad mítica del hombre: todo esto es ajeno al espíritu del misticismo. Al mismo tiempo, se verá claramente por qué ciertos elementos de esta conciencia monista reaparecen en otro plano y bajo una forma diferente en la conciencia mística. En este primer estadio, la naturaleza es el escenario de la relación del hombre con Dios.

El segundo estadio, en el que no se produce ningún misticismo real, es la época creadora en la que tiene lugar el surgimiento, la irrupción de la religión. La función suprema de la religión es destruir la soñada armonía entre el hombre, el universo y Dios, aislar al hombre de los demás elementos del estadio onírico de su conciencia mítica y primitiva. Porque, en su forma clásica, la religión supone la creación de un profundo abismo, concebido como absoluto, entre Dios —el ser infinito y trascendente— y el hombre, la criatura finita. Ésta es la única razón por la cual el surgimiento de la religión institucional, que es también el estadio clásico de la historia de la religión, está mucho más alejada del misticismo y de todo lo que éste implica que cualquier otro periodo. El hombre toma conciencia de una dualidad fundamental, de un vasto abismo que nada puede atravesar salvo la *voz*; la voz de Dios, que orienta y legisla por medio de Su revelación, y la voz del hombre en la oración. Las grandes religiones monoteístas viven y se desarrollan en la conciencia siempre presente de esta bipolaridad, de la existencia de un abismo que jamás podrá ser salvado. Para ellas, el marco de la religión ya no es la naturaleza, sino la acción moral y religiosa del hombre y de la comunidad de los hombres, cuya interacción da origen a la historia que, en cierto sentido, es el escenario en el que se desarrolla el drama de la relación del hombre con Dios.

Sólo ahora, cuando la religión ha alcanzado en la historia su expresión clásica en una forma comunitaria de vivir y de creer, podemos decir con propiedad que nos encontramos frente al fenómeno llamado *misticismo*. Su aparición coincide con lo que podría denominarse el periodo romántico de la religión. El misticismo no niega ni pasa por alto el abismo. Por el contrario, comienza por percibir su existencia, pero a partir de ahí emprende una búsqueda del secreto que pretende cercar y del camino oculto que salvará este abismo. Intenta reagrupar los fragmentos rotos por el cataclismo religioso, recuperar la antigua unidad que la religión ha destruido, pero en un nuevo plano, donde el mundo de la mitología y el de la revelación coinciden en el alma del hombre. De este modo, el alma se convierte en su escenario, y la trayectoria del alma a través de la multiplicidad abismal de las cosas en su camino hacia la realidad divina —ahora concebida como la unidad primordial de todas las cosas— se convierte en su preocupación fundamental. Por lo tanto, el misticismo representa, en cierta medida, un nuevo despertar del pensamiento mítico, aunque no debemos pasar por alto la diferencia entre la unidad anterior a la dualidad y la unidad que se habrá de recuperar con la nueva irrupción de la conciencia religiosa.

Históricamente, esta aparición de tendencias místicas también se relaciona con otro factor. La conciencia religiosa no se agota con el surgimiento de los sistemas clásicos de religión institucional. Su poder creador perdura, aunque

la influencia de una religión determinada sea suficientemente grande como para encerrar dentro de sí todo sentimiento religioso genuino durante un largo periodo. Durante este periodo, los valores que estableció ese sistema religioso mantienen su sentido original y su atractivo en relación con los sentimientos religiosos de los creyentes. Pero, aun así, pueden surgir —y de hecho surgen— nuevos impulsos religiosos que amenazan con entrar en conflicto con la escala de valores establecida por la religión histórica. Lo que estimula el surgimiento del misticismo es, sobre todo, una situación en la que estos nuevos impulsos no rompen el cascarón del viejo sistema religioso al crear uno nuevo, sino que tienden a permanecer confinados dentro de sus límites. Cuando surge esa situación —si es que surge—, el anhelo de nuevos valores religiosos que correspondan a la nueva experiencia religiosa encuentra su expresión en una nueva interpretación de los antiguos valores, que frecuentemente adquieren una significación mucho más profunda y personal, a pesar de que a menudo difieran totalmente de la antigua y transformen su sentido. De este modo, la Creación, la Revelación y la Redención, por mencionar sólo algunos de nuestros conceptos religiosos más importantes, adquieren un sentido nuevo, diferente, que refleja la característica fundamental de la experiencia mística: el contacto directo entre el individuo y Dios.

La Revelación, por ejemplo, no es para el místico tan sólo un hecho histórico concreto que, en un momento dado de la historia, pone fin a cualquier otra relación directa entre Dios y los hombres. Aunque no reniegue de la Revelación como hecho histórico, el místico considera que para concebir la verdad religiosa, es igualmente importante la fuente de conocimiento y de experiencia religiosa que brota de su propio corazón. Dicho de otro modo, en lugar de un solo acto de Revelación, hay una repetición constante de ese acto. El místico trata de relacionar esta nueva Revelación, que le fue dado vivir a él o a su maestro espiritual, con los textos sagrados del pasado; a ello se debe la nueva interpretación de los textos canónicos y de los libros sagrados de las grandes religiones. Para el místico, el acto original de la Revelación a la comunidad —la revelación, digamos, pública del monte Sinaí, por poner un ejemplo— aparece como algo cuyo verdadero significado todavía está por manifestarse; la revelación secreta es para él la revelación real y definitiva. Y así, al pasar por la fogosa corriente del sentimiento místico, las partes esenciales de los textos canónicos así como los fundamentos de todos los demás valores religiosos se disuelven y adquieren una forma nueva. No es de extrañar, pues, que por más que el místico trate, con todas sus fuerzas, de permanecer dentro de los límites de su religión, a menudo se acerque a ellos e incluso los transgreda, consciente o inconscientemente.

No es necesario que me extienda sobre las razones por las cuales con frecuencia los místicos se convierten en herejes. La comunidad religiosa no siempre combate esa herejía con el fuego y la espada; incluso puede ocurrir que su naturaleza herética no sea comprendida ni reconocida. Esto sucede especialmente cuando el místico consigue adaptarse al vocabulario "ortodoxo" y se apoya en él o lo utiliza como vehículo para sus pensamientos. En realidad, esto es lo que han hecho muchos cabalistas. Mientras que el cristianismo y el

Islam, que tuvieron a su disposición el aparato del Estado y muchos más medios de represión, generalmente suprimieron de modo violento las formas más extremas de los movimientos místicos, en la historia del judaísmo encontramos pocos hechos análogos. No obstante, en las conferencias que versan sobre el shabetaísmo y el hasidismo tendremos ocasión de ver que este tipo de hechos no han estado del todo ausentes.

4

Hemos visto que la religión mística intenta transformar al Dios que encuentra en la conciencia religiosa particular de su propio medio social al convertir ese objeto de conocimiento dogmático en una nueva intuición y en una experiencia viva. Además, también trata de interpretar esa experiencia de un modo nuevo. Por ello, su lado práctico —la percepción de Dios y la doctrina de la búsqueda de Dios— está frecuentemente relacionado con una cierta ideología, especialmente en el caso de las formas más evolucionadas de la conciencia mística. Esta ideología, esta teoría del misticismo, es una teoría tanto del conocimiento místico de Dios y de Su revelación como del camino que conduce a Él.

Ahora vemos claramente por qué las formas exteriores de la religión mística, dentro de la esfera de una religión determinada, están moldeadas, en gran medida, por el contenido positivo así como por los valores reconocidos y glorificados por esa religión. Por lo tanto, no podemos esperar que la fisonomía del misticismo judío sea igual a la del misticismo católico, a la del anabaptismo o a la del sufismo musulmán. Los aspectos específicos del misticismo cristiano, relacionados con la persona del Salvador y mediador entre Dios y el hombre, la interpretación mística de la Pasión de Cristo, que se repite en la experiencia personal del individuo, son ajenos al judaísmo y también a sus místicos. Las ideas de éstos provienen de los valores y conceptos específicos del judaísmo, sobre todo de la creencia en la unidad de Dios y del significado de su revelación tal como fue formulada en la Torá, la ley sagrada.

El misticismo judío, en sus diversas formas, representa un intento de interpretar los valores religiosos del judaísmo en términos de valores místicos. Se concentra en la idea del Dios vivo que se manifiesta en los actos de la Creación, la Revelación y la Redención. Llevada al límite, la meditación mística sobre esta idea da lugar a la concepción de una esfera, de todo un ámbito de divinidad, que subyace en el mundo de nuestras experiencias sensoriales y que está presente activamente en todo lo que existe. Este es el significado de lo que los cabalistas llaman el *mundo de las sefirot*. Me gustaría explicar esto un poco más detenidamente.

Los atributos del Dios vivo se conciben de manera diferente y sufren una transformación especial si se comparan con el significado que les dieron los filósofos del judaísmo. Entre ellos Maimónides que, en su *Guía de perplejos*, sintió la necesidad de preguntar: ¿Cómo es posible decir de Dios que está vivo? ¿No supone esto una limitación del ser infinito? Él sostiene que las palabras "Dios está vivo" significan solamente que no está muerto, es decir, que Dios es lo opuesto de todo lo que es negativo. Él es la negación de la negación. El

cabalista da una respuesta totalmente diferente a estas preguntas porque para él la distinción o, mejor dicho, el conflicto entre el Dios conocido y el Dios desconocido tiene una importancia que le niegan los filósofos judíos.

Ninguna criatura puede aspirar a un Dios desconocido y oculto. En última instancia, todo conocimiento de Dios está basado en una forma de relación entre Él y Su criatura; es decir, en una manifestación de Dios en otra cosa, y no en una relación entre Él y Él mismo. Se ha afirmado que la diferencia entre el *deus absconditus*, Dios en Sí mismo y Dios en sus manifestaciones es desconocida para la Cábala.[7] A mí me parece que ésta es una interpretación falsa de los hechos. Por el contrario, el dualismo implícito en estos dos aspectos del Dios único —que, desde el punto de vista teológico, son dos posibles caminos para llegar a la divinidad— ha preocupado profundamente a los místicos judíos. En algunas ocasiones, esto los ha conducido a emplear fórmulas cuyo desafío implícito a la conciencia religiosa del monoteísmo no se ha revelado en su totalidad más que en el desarrollo ulterior de la Cábala. Por regla general, los cabalistas se preocuparon por buscar una fórmula que ofendiese lo menos posible a los filósofos. Por este motivo, la contradicción implícita entre los dos aspectos de Dios no aparece siempre tan claramente como en la famosa doctrina de un autor anónimo del año 1300 aproximadamente, según la cual Dios en Sí mismo, en cuanto Ser absoluto y por lo tanto incapaz por su propia naturaleza de convertirse en sujeto de una revelación para otros, no aparece ni puede ser explicado en los documentos de la Revelación, en los escritos canónicos de la Biblia ni en la tradición rabínica.[8] Dios no es el tema de estos escritos y en consecuencia tampoco tiene un nombre documentado, puesto que cada palabra de las Sagradas Escrituras se refiere en última instancia a algún aspecto de su manifestación en la Creación. De ello se deduce que mientras que el Dios vivo, el Dios de la religión de quien dan testimonio estos escritos, tiene una infinidad de nombres —que según los cabalistas, le pertenecen en virtud de Su propia naturaleza y no como resultado de una convención humana— el *deus absconditus*, el Dios oculto en su propio ser, no puede ser nombrado más que en un sentido metafórico y por medio de palabras que, desde el punto de vista místico, no son en absoluto nombres reales. Las fórmulas preferidas por los primeros cabalistas españoles son las paráfrasis especulativas como "la raíz de todas las raíces", "la gran realidad", "la unidad indiferenciada"[9] y, sobre todo, *En-sof*. Esta última denominación revela el carácter impersonal de este aspecto del Dios oculto desde el punto de vista del hombre, tan claramente o más que las otras. Significa "el infinito" en cuanto tal; no quiere decir, como se ha sugerido con frecuencia, "aquél que es infinito", sino "aquello que es infinito". Yitshac el Ciego (uno de los primeros cabalistas con una personalidad distinguible) llama al *deus absconditus* "aquello que no se concibe con el pensamiento", y *no* "aquél que no etc.".[10] Está claro que con este postulado de una realidad básica impersonal en Dios, que se convierte en persona —o se manifiesta como persona— tan sólo en el proceso de la Creación y de la Revelación, la Cábala abandona el fundamento personalista de la concepción bíblica de Dios. En este sentido, no se puede negar que el autor del aforismo místico, mencionado anteriormente, tiene razón al afirmar que el *En-sof* (o lo

que esto significa) ni siquiera se menciona en la Biblia o en el Talmud. En las próximas conferencias veremos cómo han tratado este problema las principales escuelas del pensamiento cabalístico. No nos sorprenderá verificar que la especulación ha cubierto toda la gama de posibilidades, desde los intentos de volver a transformar el *En-sof* impersonal en el Dios personal de la Biblia hasta la doctrina claramente herética de un dualismo genuino entre el *En-sof* oculto y el demiurgo personal de las Escrituras. Pero por el momento estamos más interesados en el segundo aspecto de la Divinidad que, a causa de su importancia fundamental para la religión real, se constituyó en el principal tema de especulación teosófica de la Cábala.

El místico procura confirmar la presencia viva de Dios, el Dios de la Biblia, el Dios bueno, sabio, justo y misericordioso, encarnación de todos los demás atributos positivos. Pero al mismo tiempo, no está dispuesto a renunciar a la idea del Dios oculto, que permanece eternamente incognoscible en las profundidades de Su propio Ser o, para emplear una osada expresión de los cabalistas, "en las profundidades de Su nada".[11] Este Dios oculto puede no tener atributos especiales, pero el Dios vivo del que habla la Revelación y del que se ocupan todas las religiones tiene que poseer atributos que, en otro plano, representan asimismo la escala de valores morales del propio místico: Dios es bueno, Dios es severo, Dios es misericordioso, justo, etc. Como tendremos ocasión de ver más adelante, el místico no se arredra ante la inferencia de que, en un sentido más profundo, existe una raíz del mal incluso en Dios. La benevolencia de Dios es para el místico no sólo la negación del mal, sino una esfera de luz divina en la cual Dios se manifiesta ante la mirada contemplativa del cabalista bajo este aspecto específico de benevolencia.

Estas esferas, que a menudo se describen por medio de metáforas míticas y proporcionan la clave para una especie de topografía mística del ámbito divino, no son más que estadios de la revelación del poder creador de Dios. Cada atributo representa un estadio determinado, incluyendo el atributo de rigor y juicio severo, que la especulación mística relacionó con la fuente del mal en Dios. De esta manera, el místico dispuesto a captar el sentido de la unidad absoluta de Dios se enfrenta, desde el comienzo, con una infinita complejidad de esferas divinas y de estadios descritos en los textos cabalísticos. De la contemplación de estas *sefirot* pasa a la concepción de Dios como la unidad y raíz de todas estas contradicciones. En términos generales, los místicos aparentemente no conciben a Dios como ser absoluto ni como devenir absoluto, sino como la unión de ambos, de la misma forma que el Dios oculto del que nada sabemos y el Dios vivo de la experiencia religiosa y la revelación son uno solo. Dicho de otro modo, la Cábala no es dualista, aunque históricamente existe una relación estrecha entre su forma de pensar y la de los gnósticos, para quienes el Dios oculto y el Creador son principios opuestos. Por el contrario, toda la energía de la especulación cabalística "ortodoxa" está centrada en la tarea de huir de conclusiones dualistas. De otro modo los cabalistas no podrían haber permanecido dentro de la comunidad judía.

Pienso que podemos afirmar que la interpretación mística de los atributos y de la unidad de Dios en la llamada doctrina de las *sefirot* constituye un problema común a todos los cabalistas, mientras que las soluciones que le dieron las diversas escuelas a menudo difieren entre sí. Del mismo modo, todos los místicos judíos, desde los terapeutas, cuya doctrina describió Filón de Alejandría,[12] hasta el hasid moderno, están de acuerdo en la interpretación mística de la Torá. Para ellos la Torá es un organismo vivo, animado por una vida secreta que fluye y palpita bajo la corteza de su significado literal; cada uno de los innumerables estratos de esta región oculta corresponde a un significado nuevo y profundo de la Torá. Dicho de otro modo, la Torá no está formada meramente por capítulos, frases y palabras, sino que debe considerarse como la encarnación viva de la sabiduría divina que emite eternamente nuevos rayos de luz. No es tan sólo la ley histórica del pueblo elegido, aunque también es eso; se trata más bien de la ley cósmica del universo, tal como la concibió la sabiduría de Dios. Cada grupo de letras que aparece en ella, tenga o no sentido en el lenguaje humano, simboliza algún aspecto del poder creador de Dios, que actúa en el universo. Y así como el pensamiento de Dios, en contraste con el humano, tiene un infinita profundidad, del mismo modo ninguna interpretación de la Torá formulada en lenguaje humano puede contener en sí la totalidad de su significado. No se puede negar que a los efectos de una clara comprensión de las Sagradas Escrituras, este método de interpretación fue prácticamente estéril. Pero es también innegable que, vistos bajo esta nueva luz, los libros sagrados tuvieron un poderoso atractivo para quienes descubrieron en las palabras escritas el secreto de su vida y de su Dios. El destino de los libros sagrados es alejarse, en mayor o menor grado, de lo que fue la intención de sus autores. Lo que podríamos llamar su vida después de la muerte —es decir, los aspectos descubiertos por las nuevas generaciones— con frecuencia se vuelve más importante que su sentido original. Pero, a fin de cuentas, ¿quién sabe cuál fue su sentido original?

5

Naturalmente, los místicos judíos, al igual que los cristianos y los musulmanes, espiritualmente afines a ellos, no eluden el hecho de que la relación entre la contemplación mística y las manifestaciones fundamentales de la vida y del pensamiento humano es muy paradójica. Pero en la Cábala, estas paradojas del espíritu místico adoptan, a menudo, formas muy particulares. Vamos a tomar como ejemplo su relación con el fenómeno del lenguaje, uno de los principales problemas del pensamiento místico a través de los tiempos. ¿Cómo es posible expresar con palabras el conocimiento místico que, por su propia naturaleza, está relacionado con una esfera de la cual están excluidos el lenguaje y la expresión? ¿Cómo es posible parafrasear adecuadamente, con simples palabras, el más íntimo de todos los actos: el contacto del individuo con lo divino? Y sin embargo, como es sabido, los místicos sentían un deseo apremiante de expresarse.

Ellos se quejan continua y amargamente de la inadecuación esencial de las palabras para expresar sus verdaderos sentimientos, mas a pesar de todo se regodean en ellas; se complacen en la retórica y jamás se cansan de intentar

expresar lo inexpresable por medio de la palabra. Todos los autores que escribieron acerca del misticismo han insistido en ello.[13] El misticismo judío no constituye una excepción aunque destaque por dos características poco comunes, que de alguna manera pueden estar relacionadas entre sí. En primer lugar, la impresionante reserva de los cabalistas en lo que se refiere a la experiencia suprema y, en segundo, su actitud metafísicamente positiva con respecto al lenguaje como instrumento de Dios.

Si comparamos los escritos de los místicos judíos con la literatura mística de otras religiones, observamos una diferencia considerable, una diferencia que, hasta cierto punto, hizo difícil e incluso impidió comprender el significado profundo de la Cábala. Nada más alejado de la verdad que la suposición de que la experiencia religiosa de los cabalistas está desprovista de aquello que, como hemos visto, constituye la esencia de la experiencia mística en todos los lugares y todas las épocas. La experiencia extática, el encuentro con el ser absoluto en las profundidades del alma o cualquier otra descripción que se quiera hacer del objeto de la nostalgia mística fue compartida por los herederos del judaísmo rabínico. ¿Cómo podría ser de otro modo, tratándose de uno de los impulsos originales y fundamentales del hombre? Al mismo tiempo, tales diferencias se explican por la enorme aversión a expresar, en términos explícitos, experiencias estrictamente místicas. No sólo es diferente la forma en que se expresan tales experiencias, sino que falta la *voluntad* de expresarlas y de transmitir el conocimiento recibido, o bien aquélla se reprime por consideraciones de otra índole.

Es bien sabido que las autobiografías de los grandes místicos que intentaron relatar sus vivencias más íntimas de un modo directo y personal son la gloria de la literatura mística. Estas confesiones místicas, a pesar de sus enormes contradicciones, no sólo proporcionan un importante material para comprender el misticismo, sino que muchas veces constituyen verdaderas perlas literarias. Pero los cabalistas no son amigos de las autobiografías místicas. Lo que pretenden es describir el reino de la Divinidad y los demás objetos de contemplación de una manera impersonal, quemando, por así decirlo, las naves detrás de sí. Se vanaglorian de las descripciones objetivas y no permiten que su personalidad intervenga en ellas. Su riqueza lingüística no es inferior a la de sus colegas que prefieren la autobiografía. Pero da la impresión de que el pudor constituye un obstáculo. Existen algunos documentos de tipo íntimo y personal, pero lo normal es que se encuentren casi exclusivamente en manuscritos que los cabalistas probablemente no habrían permitido que vieran la luz. Ellos ejercieron incluso una especie de censura voluntaria, al eliminar de sus manuscritos ciertos pasajes demasiado íntimos o, por lo menos, al impedir que se imprimieran. Volveré a este punto más adelante y daré algunos ejemplos sorprendentes de esta censura.[14] En general, tiendo a pensar que esta aversión a contar sus experiencias más personales pudo deberse, entre otras cosas, al hecho de que los judíos tenían un sentido particularmente vívido de la incongruencia que hay entre la experiencia mística y la concepción de Dios que hace hincapié en su aspecto de Creador, Rey y Legislador. Evidentemente, la ausencia del elemento autobiográfico es un grave obstáculo para la comprensión psicológica del misticismo judío, pues la psicología del misticismo debe basarse fundamentalmente en el estudio de ese material autobiográfico.

En términos generales, se puede decir que en la extensa historia de la Cábala el número de cabalistas cuyas enseñanzas y escritos tienen el sello de una marcada personalidad es asombrosamente pequeño, con la notable excepción del movimiento hasídico y de sus líderes espirituales, a partir de 1750. Esto se debe, en parte, a la reticencia personal que, como hemos visto, caracterizaba a todos los místicos judíos. Sin embargo, es igualmente importante el hecho de que nuestras fuentes nos dejan completamente en la oscuridad en lo que respecta la personalidad de muchos cabalistas, entre los que se encuentran autores cuya influencia fue muy grande y cuyas enseñanzas valdría la pena estudiar a la luz del material biográfico, si éste estuviera a nuestro alcance. ¡En muchos casos, las fuentes de la época ni siquiera mencionan sus nombres! Asimismo, con frecuencia el único legado que nos dejaron estos escritores está compuesto por tratados y libros místicos a partir de los cuales es difícil, si no imposible, tener una visión clara de su personalidad. Hay muy pocas excepciones a esta regla. De los cientos de cabalistas cuyos escritos llegaron hasta nosotros, tal vez sólo diez podrían brindar material suficiente para una biografía que contenga algo más que una azarosa recopilación de hechos, con poco o ningún material que nos dé una visión profunda e íntima de su personalidad. Es el caso, por ejemplo, de Abraham Abulafia (siglo XIII), de Yitsḥac Luria (siglo XVI) y, mucho más tarde, del poeta y místico Moshé Ḥayim Luzzatto de Padua (muerto en 1747), quien es un buen ejemplo de la situación que acabo de describir. Aunque sus escritos poéticos, morales y místicos ocupan varios volúmenes (muchos de los cuales han sido publicados), la verdadera personalidad del autor quedó tan absolutamente en la sombra que era apenas un nombre, hasta que el doctor Shim'ón Ginzburg descubrió y publicó la correspondencia con su maestro y con sus amigos, que iluminó notablemente a esta figura excepcional.[15] Esperemos que con el tiempo se haga lo mismo con otros grandes místicos judíos acerca de quienes en la actualidad sabemos muy poco.

Mi segunda afirmación fue que la Cábala se distingue por una actitud excepcionalmente positiva respecto al lenguaje. Cabalistas que disienten en casi todo lo demás, consideran de forma unánime que el lenguaje es mucho más que un instrumento poco adecuado para la comunicación humana. Para ellos, el hebreo, la lengua sagrada, es algo más que un medio para expresar ciertos pensamientos, que tiene su origen en una convención y posee por lo tanto un carácter puramente convencional, como sostenían las teorías lingüísticas dominantes en la Edad Media. Según los cabalistas, el lenguaje en su forma más pura, es decir, el hebreo, refleja la naturaleza espiritual básica del mundo; dicho de otro modo, el lenguaje tiene un valor místico. La palabra llega a Dios porque proviene de Dios. El lenguaje corriente del hombre, cuya función primordial es, a primera vista, sólo de naturaleza intelectual, refleja el lenguaje creador de Dios. Toda creación —y éste es un principio fundamental para la mayoría de los cabalistas— no es, desde el punto de vista de Dios, más que una expresión de Su ser oculto que comienza y termina al darse a sí mismo un nombre, el nombre sagrado de Dios, el acto perpetuo de creación. Todo lo que

vive es una expresión del lenguaje de Dios y en última instancia, ¿qué es lo que manifiesta la Revelación sino el nombre de Dios?

Volveré sobre este punto más adelante. Lo que me gustaría recalcar aquí es esta interpretación singular, este aprecio entusiasta por la facultad del lenguaje, que ve en éste y en su análisis místico una clave para llegar a los secretos más profundos del Creador y de Su creación.

En este contexto, tal vez tenga algún interés que nos preguntemos cuál era la actitud común de los místicos respecto a algunos otros fenómenos y facultades como el conocimiento intelectual y, en particular, la filosofía racional o, por poner otro ejemplo, el problema de la existencia individual. Después de todo, el misticismo, aunque parte de la religión como fenómeno individual, tiende a fusionar el ser en una unión más elevada. El misticismo postula el autoconocimiento, por emplear un término platónico, como el camino más seguro para llegar a Dios, quien se revela en las profundidades del yo. Las tendencias místicas, a pesar de su carácter estrictamente personal, con frecuencia dieron lugar a la formación de nuevos grupos sociales y comunidades; ése fue también el caso del misticismo judío. Volveremos sobre este fenómeno y los problemas que trajo aparejados al finalizar estas conferencias. En todo caso, Joseph Bernhart, uno de los exploradores del mundo del misticismo, decía con razón: "¿Quién ha hecho más por crear movimiento en la historia que aquéllos que buscaron y proclamaron lo inmutable?"[16]

6

Es precisamente esta cuestión histórica la que nos regresa a nuestro punto de partida: ¿qué es el misticismo judío? Porque ahora la pregunta es ésta: ¿cuál ha de considerarse como la característica fundamental del misticismo en el marco de la tradición judía? Hemos de recordar que *Cábala* no es el nombre de un dogma ni de un sistema determinado, sino el término general aplicado a todo un movimiento religioso. Este movimiento, con cuyas etapas y tendencias hemos de familiarizarnos, ha existido desde la época talmúdica hasta nuestros días; se ha desarrollado en forma ininterrumpida, aunque en modo alguno uniforme, y a menudo dramáticamente. Comienza con rabí 'Aquibá que, según el Talmud, salió del "paraíso" de la especulación mística sano y salvo, tal como había entrado en él —algo que, en realidad, no se puede decir acerca de todos los cabalistas— hasta rabí Abraham Yitshac Kook, el líder religioso de la comunidad judía de Palestina, un espléndido ejemplo de místico judío.[17] Me gustaría mencionar aquí que poseemos una gran cantidad de textos místicos impresos, cuyo número asciende a 3 000.[18] Además, existe una cantidad aún mayor de manuscritos inéditos.

Dentro de este movimiento también existe una considerable variedad de experiencias religiosas, por emplear la expresión de William James. Hubo muy diversas corrientes de pensamiento, así como varios sistemas y formas de especulación. Hay poca semejanza entre los textos místicos más antiguos que poseemos —que datan de la época talmúdica y postalmúdica—, los escritos de los

antiguos cabalistas españoles, los de la escuela que floreció posteriormente en Safed —la ciudad sagrada de la Cábala en el siglo XVI— y la literatura ḥasídica de la época moderna. No obstante, cabe preguntar si no hay algo más que un nexo puramente histórico entre estos *disjecta membra;* algo que nos indique asimismo qué es lo que distingue a este movimiento místico judío del misticismo no judío. Tal vez podamos encontrar este común denominador en ciertas ideas básicas e inmutables respecto a Dios, a la creación y al papel que desempeña el hombre en el universo. Ya he mencionado anteriormente dos de estas ideas, a saber, los atributos de Dios y el significado simbólico de la Torá. Pero ¿acaso no es posible que el común denominador se encuentre en la actitud de los místicos judíos respecto a esas fuerzas espirituales dominantes que han condicionado y moldeado la vida intelectual judía en los últimos 2 000 años: la Halajá, la Aggadá, las oraciones y la filosofía del judaísmo, por mencionar sólo las más importantes? A continuación trataré de responder a esta pregunta, aunque no entraré en detalles.

Como ya lo he señalado, la relación del misticismo con el mundo de la historia puede sernos útil como punto de partida para nuestra investigación. Generalmente se cree que el misticismo tiene una actitud distante respecto a la historia, e incluso despreciativa. Los aspectos históricos de la religión tienen sentido para el místico principalmente en cuanto símbolos de actos que para él son independientes del tiempo o se repiten constantemente en el alma de cada hombre. Por ello el éxodo de Egipto, el acontecimiento fundamental de nuestra historia, no pudo haber ocurrido, según el místico, solamente una vez y en un solo lugar; debe corresponder con algo que ocurre en nosotros mismos, un éxodo de un Egipto interno en el cual todos somos esclavos. Sólo concebido así, el Éxodo deja de ser un objeto de estudio y adquiere la dignidad de una experiencia religiosa inmediata. Del mismo modo, hemos de recordar que la doctrina del "Cristo en nosotros" adquirió tal importancia para los místicos cristianos que la figura histórica de Jesús de Nazaret fue a menudo relegada a segundo plano. Si el absoluto que busca el místico no se encuentra en las vicisitudes del proceso histórico, se puede concluir que precede el curso de la historia del mundo, o bien que se revela al final de los tiempos. En otras palabras, tanto el conocimiento de los hechos primarios de la creación como los de su fin, el de la salvación y felicidad escatológicas, pueden adquirir un sentido místico.

"El místico", dice Charles Bennett en un penetrante ensayo,[19] "se adelanta, por así decirlo, a los procesos históricos al anticipar en su propia vida el goce del final de los tiempos." Este carácter escatológico del conocimiento místico adquiere una gran importancia en los escritos de un gran número de místicos judíos, desde los autores anónimos de los primeros tratados de las "Hejalot" hasta rabí Naḥmán de Bratislava. La importancia de la cosmogonía para la especulación mística se percibe con particular nitidez precisamente en el caso del misticismo judío. El consenso de la opinión cabalística considera que el camino místico hacia Dios es el reverso del proceso por el cual nosotros emanamos de Dios. Conocer los estadios del proceso creador significa conocer también los estadios de nuestro propio retorno a las raíces de la existencia. En

este sentido, la interpretación del *Ma'asé Bereshit*, la doctrina esotérica de la creación, ha sido siempre de fundamental importancia para la Cábala. Es aquí donde la Cábala se aproxima más al pensamiento neoplatónico, del que se ha dicho con razón que "el avance y el retroceso forman juntos un movimiento único, la diástole-sístole que constituye la vida del universo".[20] Esto es precisamente lo que creen los cabalistas.

Pero las tendencias cosmogónicas y escatológicas de la especulación cabalística que hemos tratado de definir son, en última instancia, formas de escapar de la historia y no instrumentos de comprensión histórica. Es decir, no nos ayudan a determinar el sentido intrínseco de la historia.

No obstante, hay un ejemplo aún más sorprendente de la relación entre las concepciones del misticismo judío y las del mundo histórico. El término *Cábala,* con el que se designa habitualmente al misticismo judío, procede de un concepto histórico. *Cábala* significa literalmente "tradición", lo que en sí mismo constituye un excelente ejemplo de la naturaleza paradójica del misticismo a la que me había referido anteriormente. La doctrina misma, que se centra en el contacto inmediato y personal con lo divino —lo que supone una forma muy personal e íntima de conocimiento—, se concibe como un saber tradicional. Pero lo cierto es que, desde sus comienzos, el misticismo judío ha combinado la idea de un conocimiento que por su propia naturaleza es difícil de comunicar y, en consecuencia, permanece secreto, con la idea de un conocimiento que constituye la tradición secreta de algunos espíritus elegidos o iniciados. El misticismo judío, por lo tanto, es una doctrina secreta en un doble sentido; esto no se podría decir de todas las formas de misticismo. Es una doctrina secreta porque trata de las cuestiones fundamentales y más profundamente ocultas de la vida humana; pero es secreta también porque está reservada a un pequeño grupo de elegidos que transmiten el conocimiento a sus discípulos. Es cierto que esta descripción jamás correspondió totalmente a la realidad. A la doctrina de los elegidos, que son los únicos partícipes del misterio, hay que contraponer el hecho de que, al menos durante algunos periodos históricos, los propios cabalistas intentaron atraer a un público cada vez mayor, e incluso a todo el pueblo. Hay una cierta analogía entre este proceso y el de los cultos misteriosos del periodo helenístico antiguo, cuando se difundieron doctrinas secretas de naturaleza esencialmente mística entre un número cada vez mayor de personas.

Debemos tener en cuenta que, en el sentido en que lo entiende el cabalista, el conocimiento místico no es algo privado que le ha sido revelado exclusivamente a él en una experiencia personal. Por el contrario, cuanto más puro y más perfecto sea ese conocimiento místico, más cerca se hallará del caudal original del conocimiento común a toda la humanidad. Para emplear la expresión del cabalista, el conocimiento de lo humano y de lo divino que poseía Adán, el padre de la humanidad, es en consecuencia también propiedad del místico. Por ello, la Cábala propuso algo que fue simultáneamente una reivindicación y una hipótesis: que su función era transmitir a sus discípulos el secreto de lo que Dios le reveló a Adán.[21] Aunque esta pretensión no se encuentre bien fundamentada —y yo tiendo a pensar que muchos cabalistas no la tomaron en serio—, el hecho de que esta reivindicación haya sido formulada me

parece característico del misticismo judío. El respeto por lo tradicional ha estado siempre profundamente arraigado en el judaísmo, e incluso los místicos, que en realidad rompieron con la tradición, mantuvieron una actitud reverente respecto a ella. Esta actitud dio lugar a la idea de la coincidencia entre la verdadera intuición y la verdadera tradición. Esta teoría hizo posible también la aparición de algo tan paradójico como la Cábala de Yitshac Luria, el sistema más influyente de la Cábala posterior, aunque el más difícil. Casi todos los puntos importantes así como las tesis fundamentales del sistema de Luria son novedosos —se podría decir incluso que apasionadamente novedosos—, y sin embargo fueron aceptados en todas partes como la Cábala verdadera, es decir, como el saber tradicional. Nadie pensó que esto fuera una contradicción.

7

Las siguientes consideraciones nos permitirán comprender el problema con más profundidad. Ya he dicho que la esfera mística es el lugar de encuentro de dos mundos o estadios de desarrollo de la conciencia humana: uno primitivo y otro evolucionado, el mundo de la mitología y el mundo de la revelación. Es imposible ignorar este hecho cuando hablamos de la Cábala. Quienquiera que intente comprender mejor las ideas de la Cábala sin pretender hacer su apología, no puede dejar de percibir que ella supone, además de una comprensión profunda y sensible de la esencia del sentimiento religioso, un modo de pensar característico del pensamiento mitológico primitivo. La afinidad especial que existe entre el pensamiento cabalístico y el mundo del mito es incuestionable, y no debe ser ignorada ni tomada a la ligera por aquellos a quienes la noción de un territorio mítico en el interior del judaísmo les puede resultar extraña y paradójica; es decir, por quienes están habituados a pensar en el monoteísmo judío como ejemplo clásico de una religión que rompió todos sus vínculos con lo mítico. Es en verdad sorprendente que en el seno mismo del judaísmo surgieran ideas y nociones que pretendían interpretar su significado mejor que otras y que, sin embargo, representan una reincidencia o, si ustedes lo prefieren, un renacimiento de la conciencia mítica. Esto es particularmente cierto en el caso del Zóhar y de la Cábala luriana, es decir, en aquellas formas del misticismo judío que han ejercido una mayor influencia en la historia judía y que durante siglos descollaron en la mente del pueblo como portadoras de la verdad más profunda y absoluta del pensamiento judío.

De nada sirve indignarse ante estos hechos, como hiciera el gran historiador Graetz. En realidad, deberían ser motivo de reflexión. Su importancia para la historia del pueblo judío, especialmente durante los últimos cuatro siglos, fue demasiado grande como para que los ridiculicemos o los tratemos como meras desviaciones. Después de todo, quizás haya un error en la visión popular que opone el monoteísmo a la mitología. Quizás en el monoteísmo haya lugar, en un plano más profundo, para el desarrollo de la tradición mítica. No creo que todos esos espíritus piadosos y devotos —la gran mayoría de los judíos ashkenazíes y sefarditas— dejaran de ser judíos también en el sentido religioso des-

pués del éxodo de España sólo porque su forma de creer se encontraba en manifiesta contradicción con algunas teorías modernas del judaísmo. Por ello me pregunto: ¿cuál es el secreto del tremendo éxito de la Cábala en el seno de nuestro pueblo? ¿Por qué llegó a convertirse en un factor decisivo de nuestra historia, al determinar el destino y moldear la vida de un enorme número de judíos durante siglos, mientras que su contemporánea, la filosofía racional judía, fue incapaz de alcanzar la hegemonía espiritual que buscaba con tanto afán? Ésta es una pregunta acuciante. No puedo aceptar la explicación de que los hechos que acabo de describir se deban solamente a circunstancias históricas externas; que la persecución y la decadencia debilitaron el espíritu del pueblo e hicieron que los hombres buscaran refugio en la oscuridad del misticismo porque no podían soportar la luz de la razón. Me parece que el problema es más complejo, y me gustaría exponer brevemente mi respuesta a esas preguntas.

El secreto del éxito de la Cábala reside en la naturaleza de su relación con el legado cultural del judaísmo rabínico. La diferencia entre esta relación y la de la filosofía racionalista consiste en que aquélla está ligada más profunda y vitalmente a las principales fuerzas activas del judaísmo.

No hay duda de que tanto los místicos como los filósofos transformaron completamente la estructura del judaísmo antiguo; ambos abandonaron su relación simple y directa con el judaísmo, esa ingenuidad que nos habla a través de los documentos clásicos de la literatura rabínica. En ellos el judaísmo clásico se expresaba: no reflexionaba acerca de sí mismo. En contraste, para los místicos y filósofos de un estadio posterior del desarrollo religioso, el judaísmo se convirtió en algo problemático. En lugar de expresar simplemente lo que pensaban, tendieron a crear una ideología del judaísmo, una ideología que, además, pretendía salvar a la tradición al darle una nueva interpretación. No se trata de que el surgimiento de la filosofía y del misticismo judíos haya tenido lugar en épocas muy alejadas en el tiempo, ni de que, como pensaba Graetz, la Cábala fuera una reacción contra una ola de racionalismo. En realidad, los dos movimientos están relacionados entre sí y son interdependientes. Tampoco se opusieron manifiestamente desde el comienzo, cosa que con frecuencia no se tiene en cuenta. Por el contrario, el racionalismo de algunos "ilustrados" a menudo denota una tendencia mística; y, a la inversa, el místico que todavía no ha aprendido a hablar en su propio lenguaje emplea muchas veces, y de manera incorrecta, un vocabulario filosófico. Los cabalistas, más que los filósofos, fueron percibiendo muy lentamente las implicaciones de sus propias ideas, el conflicto entre la interpretación puramente filosófica del mundo y la actitud que parte del pensamiento racional, avanza en dirección a la meditación irracional y de allí a la interpretación mística del universo.

Lo que muchos místicos judíos sentían respecto a la filosofía fue expresado sucintamente por rabí Moshé de Burgos (finales del siglo XIII). Cuando escuchaba que la gente elogiaba a los filósofos, solía decir furioso: "Deberíais saber que estos filósofos, cuya sabiduría tanto elogiáis, terminan donde nosotros comenzamos."[22] Esto significa, en realidad, dos cosas: la primera, que los cabalistas se dedican a investigar una esfera de la realidad religiosa que se encuentra completamente fuera de la órbita de la filosofía medieval judía; su finalidad es

descubrir un nuevo estrato de la conciencia religiosa. La segunda —aunque tal vez rabí Moshé no haya querido decir esto— significa que los cabalistas se suben a los hombros de los filósofos y por eso logran ver un poco más lejos que sus rivales.

Repito, la Cábala en realidad no *surgió* como reacción a la "ilustración"[23] filosófica. Sin embargo es verdad que, una vez ahí, su función fue oponerse a ella. Al mismo tiempo, hubo una controversia intelectual entre la Cábala y las fuerzas del movimiento filosófico que dejó profundas huellas en la estructura de la primera. A mi juicio, hay una relación directa entre Yehudá Haleví, el más judío de los filósofos judíos, y los cabalistas. Porque los depositarios legítimos de su legado espiritual fueron los místicos y no las generaciones de filósofos judíos que vinieron después.

Los cabalistas emplearon ideas y conceptos de la teología ortodoxa, pero el toque mágico del misticismo descubrió las fuentes ocultas de la nueva vida que latía en muchas ideas y abstracciones escolásticas. Los filósofos tal vez pongan el grito en el cielo ante lo que debe parecerles una interpretación errónea del significado de las ideas filosóficas. Pero lo que desde el punto de vista filosófico representa un error conceptual puede, desde el punto de vista religioso, constituir su grandeza y su dignidad. Después de todo, el equívoco muchas veces no es más que la abreviación paradójica de un pensamiento original. Y es precisamente este tipo de equívoco el que a menudo generó nuevas ideas en la esfera mística.

Tomemos, como ejemplo de lo que acabo de decir, la idea de la "creación a partir de la nada". La cuestión de si el judaísmo implica tener fe en este concepto y, en caso afirmativo, en qué sentido exactamente, desempeñó un papel muy importante en las discusiones dogmáticas de la filosofía judía. No voy a internarme en las dificultades con las que se enfrentaron los teólogos ortodoxos al intentar preservar la significación plena de este concepto de "creación a partir de la nada". En su sentido más elemental, esta idea afirma que Dios creó el mundo a partir de algo que no es Dios ni ningún otro tipo de existencia, sino tan sólo lo no existente. Los místicos también hablan de creación a partir de la nada, ésta es incluso, una de sus fórmulas preferidas. Pero para ellos, la ortodoxia del término esconde un signficado que difiere considerablemente del original. Esta *Nada* de la cual surgió todo, no es en modo alguno una mera negación. Sólo a nosotros se nos presenta sin atributos, pues está más allá del conocimiento intelectual. Pero en verdad, esta *Nada* —por citar a uno de los cabalistas— es infinitamente más real que cualquier otra realidad.[24] Sólo cuando el alma se ha despojado de toda limitación y, en lenguaje místico, ha descendido a las profundidades de la *Nada*, encuentra lo Divino. Porque esta *Nada* encierra una vasta realidad mística, aun cuando no pueda definirse. *Un Dieu défini serait un Dieu fini.* En una palabra, significa lo divino mismo, en su aspecto más impenetrable. Y de hecho, para muchos místicos *creación a partir de la nada* significa simplemente *creación a partir de Dios*. La creación a partir de la nada se convierte así en el símbolo de la emanación, es decir, de una idea que, en la historia de la filosofía y de la teología, se encuentra muy alejada de aquélla.

8

Pero volvamos a nuestro problema inicial. Como hemos visto, el renacimiento del judaísmo en un nuevo plano es la preocupación común tanto de místicos como de filósofos. Pero a pesar de ello, existe una diferencia muy considerable, de la que entendemos un buen ejemplo en el concepto de *sitré Torá,* o sea, "los secretos de la Ley". Los filósofos, al igual que los místicos, hablan de descubrir tales secretos y emplean esta fraseología esotérica con una profusión que apenas se distingue del estilo de los verdaderos esotéricos y cabalistas. Pero, ¿cuáles son estos secretos, según el filósofo? Son las verdades de la filosofía, las verdades de la metafísica o de la ética de Aristóteles, de Alfarabi o de Avicena; dicho de otro modo, verdades que podían descubrirse fuera de la esfera de la religión y que fueron expuestas en los libros antiguos por medio de la interpretación alegórica o tipológica. Los documentos religiosos no se conciben, por lo tanto, como expresión de un mundo separado y distinto de verdades y realidades religiosas, sino más bien como una descripción simplificada de las relaciones entre las ideas de la filosofía. La historia de Abraham y Sara, la de Lot y su esposa, la de las doce tribus, etc., son meras descripciones de la relación entre la materia y la forma, el espíritu y la materia, o de las facultades del espíritu. Aun cuando no se llevara la alegoría a tales extremos absurdos, la tendencia sería considerar a la Torá como un mero vehículo de verdades filosóficas, aunque particularmente elevado y perfecto.

Dicho de otro modo, el filósofo sólo puede continuar con la tarea que le atañe después de haber convertido, con éxito, las realidades concretas del judaísmo en un montón de abstracciones. Los fenómenos individuales jamás son para él objeto de especulación filosófica. El místico, en cambio, se abstiene de destruir la textura viva del relato religioso al convertirlo en una alegoría, si bien la alegoría desempeña un papel importante en los escritos de muchos cabalistas. Su modo esencial de pensar es lo que a mí me gustaría llamar simbólico, en el sentido más estricto del término.

Este punto requiere una breve explicación. La alegoría consiste en una red infinita de significados y correlaciones en la que todo puede convertirse en una representación de todo, pero siempre dentro de los límites del lenguaje y de la expresión. En este sentido, se puede hablar de inmanencia alegórica. Lo que se expresa por y en el signo alegórico es, en primer lugar, algo que tiene su propio contexto significativo, pero que, al volverse alegórico, pierde su propio significado y se convierte en vehículo de otra cosa. En realidad, la alegoría surge, por así decirlo, de la brecha que se abre en ese momento entre la forma y su significado. Ambos han dejado de estar indisolublemente unidos; el significado ya no se limita a esa forma particular, ni la forma a ese contenido significativo particular. En suma, lo que aparece en la alegoría es la infinidad de significados que acompañan a toda representación. Los "secretos de la Torá" que acabo de mencionar fueron para los filósofos el objeto natural de una interpretación alegórica, que dio expresión a una nueva forma del espíritu medieval, al tiempo que implicaba una crítica velada a la forma antigua.

La alegoría constituía, como he dicho antes, una preocupación permanente

de los cabalistas, pero no era en ese punto en el que diferían de los filósofos. Tampoco era el fundamento principal de su fe ni de su método. Debemos buscar este fundamento en la atención que le prestaron al símbolo: una forma de expresión que trasciende radicalmente la esfera de la alegoría. En el símbolo místico, una realidad que para nosotros no está por sí sola dotada de forma ni de contorno se vuelve transparente y, de alguna manera, visible a través de otra realidad que recubre su contenido con un significado visible y expresable; por ejemplo, la cruz para los cristianos. Aquello que se convierte en símbolo conserva su forma y contenido originales. No se transforma, por así decirlo, en una concha vacía en la que se vierte un nuevo contenido, sino que por sí mismo, por su propia existencia, vuelve transparente otra realidad que no puede manifestarse de ninguna otra forma. Si podemos definir la alegoría como la representación de algo expresable por medio de otra cosa expresable, el símbolo místico es la representación expresable de algo que se encuentra más allá de la esfera de la expresión y de la comunicación, algo que proviene de una esfera cuyo rostro está, por así decirlo, vuelto hacia dentro y alejado de nosotros. Una realidad oculta e inexpresable encuentra su expresión en el símbolo. Si bien el símbolo es también un signo o una representación, es no obstante algo más que eso.

También para el cabalista todo lo que existe está en una interminable correlación con toda la creación; también para él, todo es reflejo de todo. Pero descubre, además, algo que no está cubierto por la red alegórica: un reflejo de la verdadera trascendencia. El símbolo no "significa" nada y no comunica nada, pero hace transparente algo que está más allá de toda expresión. Allí donde una penetración más profunda en la estructura de la alegoría descubre nuevas posibilidades de significación, el símbolo se entiende inmediatamente por medio de la intuición o no se entiende en absoluto. El símbolo en el que confluyen la vida del Creador y la de la creación y se unen en una sola cosa es —para emplear palabras de Creuzer—[25] "un rayo de luz que, salido de las profundidades sombrías y abismales de la existencia y del conocimiento, cae en nuestros ojos y penetra todo nuestro ser". Es una "totalidad momentánea" que se percibe intuitivamente en un *ahora* místico: la dimensión del tiempo propia del símbolo.

El mundo de la Cábala está lleno de tales símbolos. Es más, el mundo entero es para los cabalistas un *corpus symbolicum.* A partir de la realidad de la creación, sin negar ni aniquilar la existencia de ésta, el misterio inefable de la divinidad se vuelve visible. En particular, los actos religiosos que prescribe la Torá —las *mitsvot*— son para el cabalista símbolos en los cuales se vuelve transparente un plano más profundo y oculto de la realidad. Lo infinito brilla a través de lo finito y lo hace más real, no menos real. Este breve resumen nos da una idea de la profunda diferencia que hay entre la interpretación alegórica de la religión, que llevan a cabo los filósofos, y su comprensión simbólica, por parte de los místicos. Tal vez sea interesante señalar que en el amplio comentario de la Torá escrito por un gran místico del siglo XIII, Moshé Naḥmánides, hay muchas interpretaciones simbólicas en el sentido en que las hemos definido aquí, pero no encontramos un solo ejemplo de alegoría.

9

La diferencia aparece con claridad cuando consideramos la actitud de la Cábala y de la filosofía respecto a las dos manifestaciones creativas más destacadas del judaísmo rabínico: la Halajá y la Aggadá, la ley y la leyenda. Es significativo que los filósofos no hayan sido capaces de establecer una relación satisfactoria e íntima con ninguna de las dos. Fueron incapaces de fecundar el espíritu de la Halajá y el de la Aggadá, dos elementos que expresaban una exigencia fundamental del alma judía, y de convertirlas en algo nuevo.

Comencemos por la Halajá, el mundo de la ley sagrada y, en consecuencia, el factor más importante en la vida real de los antiguos judíos. Alexander Altmann, al plantear la pregunta "¿qué es la teología judía?", tiene toda la razón al considerar que una de las debilidades principales de la filosofía clásica judía fue haber ignorado el problema que presenta la Halajá.[26] El mundo de la ley religiosa permaneció fuera de la órbita de la investigación filosófica, lo que también significa, naturalmente, que no estaba sometido a la crítica filosófica. No se trata de que el filósofo negara o desafiara el mundo de la ley. También él vivía inmerso en ese mundo y se sometía a él, pero ese mundo jamás formó parte, ni siquiera mínimamente, de su tarea como filósofo. No le ofrecía ningún material de reflexión. Este hecho innegable es especialmente sorprendente en el caso de pensadores como Maimónides y Sa'adiá, en quienes se unen las dos corrientes convergentes. Ambos fueron absolutamente incapaces de establecer una verdadera síntesis de los dos elementos —Halajá y filosofía—, tal como lo comprobó Shemuel David Luzzatto. Maimónides, por ejemplo, comienza el *Mishné Torá*, su gran codificación de la Halajá, con un capítulo filosófico que no tiene nada que ver con la Halajá. La síntesis de estas dos esferas permanece estéril, y el genio del hombre cuyo espíritu las moldeó como una unidad aparente, no puede disimular su disparidad intrínseca.

El análisis de Maimónides acerca del origen de las *mitsvot* —los preceptos religiosos— es de gran importancia para lograr una comprensión puramente histórica de la religión.[27] Sin embargo hubiera sido una audacia sostener que su teoría de las *mitsvot* aumentaría el entusiasmo de los fieles por la práctica religiosa y suscitaría de inmediato un profundo sentimiento religioso. Si la prohibición de cocinar un cabrito en la leche de su madre así como muchos otros preceptos irracionales de ese tipo se pueden explicar como una reacción contra ritos paganos hace tiempo olvidados, si la ofrenda de sacrificios es una concesión a la mentalidad primitiva, si las *mitsvot* tienen que ver con ideas morales y filosóficas anticuadas, ¿cómo se puede esperar que la comunidad permanezca fiel a prácticas cuyos antecedentes desaparecieron hace siglos o cuyos objetivos se pueden alcanzar directamente por medio del razonamiento filosófico? Para el filósofo, la Halajá no tenía ningún sentido, o bien tenía uno calculado para disminuir su prestigio, no para realzarlo.

La actitud de los cabalistas era completamente distinta. Para ellos la Halajá jamás perteneció al ámbito del pensamiento en donde se sentían extraños. Desde el principio procuraron dominar, con una determinación cada vez mayor, el mundo de la Halajá en su totalidad y en cada uno de sus detalles. Desde el

comienzo, uno de sus objetivos fue crear una ideología de la Halajá. Pero en su interpretación de los preceptos religiosos, éstos no aparecen representados como alegorías de ideas más o menos profundas ni como medidas pedagógicas, sino más bien como la celebración de un rito secreto (o *misterio*, en el sentido en que emplearon este término los antiguos).[28]

Nos asombremos o no por esta transformación de la Halajá en sacramento o rito misterioso, por este renacimiento del mito en el seno del judaísmo, no deja de ser cierto que fue esta transformación la que elevó la Halajá a un plano de incomparable importancia para el místico y reforzó su autoridad sobre el pueblo. Cada *mitsvá* se convirtió en un acontecimiento de importancia cósmica, en un acto que repercutía en la dinámica del universo. El judío religioso se convirtió en protagonista del drama del mundo; él manejaba los hilos detrás de los bastidores. O, por emplear un símil menos extravagante, si el universo es una máquina enorme y complicada, el hombre es el maquinista que mantiene el engranaje en funcionamiento al aplicar unas gotas de aceite aquí y allá en el momento preciso. La sustancia moral de toda acción humana suministra este "aceite". En consecuencia la existencia del hombre reviste una gran importancia, puesto que se despliega en el marco de la infinitud cósmica.

Naturalmente, al interpretar la Torá de esta forma, se corre el peligro de incurrir en el esquematismo teosófico o, como dijera S. R. Hirsch,[29] el "mecanismo mágico" que más de una vez asomó la cabeza en el desarrollo de la Cábala. Existe el peligro de imaginar que en toda acción sagrada opera un mecanismo mágico, y esta suposición lleva a una disminución de la espontaneidad esencial de todo acto religioso. Pero ese conflicto es inseparable del cumplimiento de todos y cada uno de los preceptos religiosos, puesto que todo deber prescrito se considera, también, algo aceptado libre y espontáneamente. La antinomia es, en verdad, inevitable, y sólo puede superarse por el sentimiento religioso si éste es fuerte e inquebrantable. Cuando ese sentimiento comienza a debilitarse, la contradicción entre el precepto y el libre albedrío aumenta en proporción directa y acaba por reunir la fuerza suficiente para volverse destructiva.

Al interpretar cada acto religioso como un misterio, aun cuando su significado estaba claro o se mencionaba expresamente en la ley escrita u oral, se creó un fuerte vínculo entre la Cábala y la Halajá. A mi parecer, este vínculo fue en gran medida, el responsable de la influencia del pensamiento cabalístico en los espíritus y los corazones de las generaciones siguientes.

Algo similar a lo que ya señalé acerca de la Halajá, se observa en las actitudes de los filósofos y de los místicos respecto a la Aggadá. Aquí también los caminos se separan desde el comienzo. La Aggadá es, durante el periodo rabínico del judaísmo, un espejo maravilloso de la vida y de los sentimientos religiosos espontáneos. En particular, representa un método para dar una expresión original y concreta a los móviles más profundos del judío religioso. Esto contribuye a convertirla en una forma excelente y genuina de abordar los principios esenciales de nuestra religión. Sin embargo, fue precisamente esta cualidad la que jamás dejó de intrigar a los filósofos del judaísmo. Salvo cuando apunta a una ética, su interpretación de la Aggadá es confusa y torpe. Es casi seguro

que ellos vieron en la Aggadá más un obstáculo que un valioso legado y, por supuesto, no la consideraron en absoluto como la clave de un misterio. Por ello, no es sorprendente que su interpretación alegórica del significado de la Aggadá refleje una actitud que es ajena a la Aggadá. Con demasiada frecuencia sus alegorías simplemente son, como ya he dicho, críticas veladas.

Nuevamente aquí los cabalistas conciben su tarea de manera diferente, aunque ello también implique transformar el sentido del tema. Sería exagerado afirmar que ellos dejaron intacto el significado de la Aggadá. Lo que los distingue de los filósofos es que, para ellos, la Aggadá no es simplemente letra muerta. Los cabalistas viven en un mundo históricamente contiguo a ella y son capaces, por lo tanto, de engrandecerla, si bien en el espíritu del misticismo. La actividad agádica ha sido un elemento constante en la literatura cabalística y sólo cuando desaparece la primera, la segunda está condenada a la extinción. Toda la Aggadá puede ser considerada, en cierto modo, como una mitología popular del universo judío. Pero este elemento mítico, profundamente arraigado en las formas creadoras de la producción agádica, actúa en planos diferentes en la antigua Aggadá y en la Cábala. La diferencia entre la producción agádica de la Cábala y la del primitivo Midrash es fácil de comprender: en la Aggadá de los cabalistas, los acontecimientos tienen lugar en un escenario mucho más vasto, en un escenario con un horizonte cósmico. El cielo y la tierra ya se han encontrado en la antigua Aggadá, pero ahora se destaca el elemento celeste, que pasa cada vez más a primer plano. Todos los acontecimientos adquieren dimensiones gigantescas y un significado más amplio; los pasos de los héroes de la Aggadá cabalística son guiados por fuerzas ocultas provenientes de regiones misteriosas, mientras que, simultáneamente, sus actos repercuten en el mundo superior. Visto así, resultará muy instructiva la comparación entre los dos grandes conjuntos de relatos verdaderamente importantes —los *Yalcutim*— que representan los dos tipos de creación agádica. El compilador de *Yalcut Shim'oní* reunió, en el siglo XIII, las antiguas aggadot que, preservadas por la literatura midráshica, acompañaron el texto bíblico. Por otro lado, en *Yalcut Reubení* encontramos reunida toda la producción agádica de los cabalistas durante cinco siglos. Esta interesante obra, compilada en la segunda mitad del siglo XVII, brinda un testimonio muy expresivo de la fuerza creciente y de la preponderancia del elemento mítico, así como de la enorme diferencia entre la Aggadá y la Cábala en sus respectivas interpretaciones de los relatos de los héroes bíblicos. Asimismo, es evidente que, en comparación con la Aggadá más antigua, el elemento realista tiene menos importancia en la Aggadá posterior, pues las bases reales en las que estaba enraizada la vida judía se habían vuelto cada vez más estrechas. En realidad, esta explicación concuerda con la experiencia histórica de las diferentes generaciones. La antigua Aggadá se nutre de una amplia y profunda experiencia; la vida que ella refleja aún no ha perdido su ímpetu ni su vitalidad. La Aggadá cabalística, por el contrario, refleja una vida estrecha y limitada que buscaba, o mejor dicho estaba obligada a buscar, inspiración en mundos desconocidos a medida que el mundo real se convertía para los judíos en el mundo del ghetto. El mito agádico de *Yalcut Reubení* expresa la experiencia histórica del pueblo judío después de

las Cruzadas, y podemos afirmar que la expresa con mayor fuerza aún porque no la menciona directamente. La profundidad de penetración en mundos ocultos que podemos encontrar aquí a cada paso está en proporción directa con el perímetro cada vez más reducido de su experiencia histórica. Existe, por lo tanto, una enorme diferencia en la función de ambos tipos de creación agádica, pero no hay diferencias en lo esencial.

Hay otro punto que es conveniente mencionar. Ningún cabalista se avergonzó jamás de ninguna Aggadá antigua, ni se sintió turbado por ellas. Precisamente aquellas aggadot que los judíos "ilustrados" consideraban un anatema fueron aclamadas entusiastamente por los cabalistas como símblolos de su propia interpretación del universo. A este grupo pertenecen las aggadot antropomórficas y paradójicas y ciertos epigramas, como el de rabí Abahu según el cual, antes de crear este mundo, Dios creó muchos otros y los destruyó porque no quedó satisfecho con ellos.[30] Los filósofos, que habían pasado por la escuela de Aristóteles, jamás se sintieron a gusto en el mundo del Midrash. Pero cuanto más paradójicas y extravagantes les resultaban tales aggadot, más se convencían los cabalistas de que éstas constituían la llave para entrar al reino místico. Su vocabulario y sus símiles preferidos muestran la huella de la influencia agádica en la misma proporción que la de la filosofía y el gnosticismo. Naturalmente las Escrituras son el elemento más fuerte.

10

Lo que hemos dicho acerca de la Halajá y de la Aggadá es aplicable también a la liturgia, al mundo de la oración, el último de los tres terrenos en los que encontró su expresión clásica el espíritu religioso del judaísmo posbiblíco. También aquí es inevitable concluir que los filósofos aportaron muy pocas ideas valiosas. De todas las oraciones escritas por filósofos se preservan tan sólo unas pocas, e incluso éstas son, en la mayoría de los casos, un tanto insípidas y carentes de entusiasmo, especialmente cuando sus autores —como Shelomó ibn Gabirol y Yehudá Haleví— no estaban motivados, en última instancia, por tendencias místicas. Hay, en muchas de ellas, una curiosa ausencia de sentimiento religioso auténtico. La actitud de la Cábala respecto a la oración es totalmente distinta; tal vez sea éste el signo más evidente de que la Cábala es esencialmente un fenómeno religioso y no especulativo. La originalidad de su actitud respecto a la oración puede considerarse bajo dos aspectos: el extenso número de oraciones escritas por místicos, y la interpretación mística de las oraciones de la antigua comunidad tradicional, la espina dorsal de la liturgia judía.

Comencemos por el primer aspecto. No es de sorprender que la nueva revelación religiosa, específica de los visionarios de la Cábala, de la cual no existía un equivalente litúrgico en las antiguas oraciones, se empeñase en buscar una forma de expresión y hubiese inspirado incluso a los místicos más antiguos a escribir sus propias plegarias. Las primeras oraciones de carácter místico, que se pueden atribuir a los cabalistas de Provenza y de Cataluña,[31] fueron conti-

nuadas por una larga y variada tradición hasta llegar a las oraciones en las que, alrededor de 1820, Natán de Nemirov, discípulo de rabí Naḥmán de Bratislava, dio una expresión válida al tsadiquismo hasídico.[32] Esta oración mística, que guarda poca semejanza exterior con la antigua liturgia, y en particular con las fórmulas clásicas de la oración comunitaria, emana de la nueva experiencia religiosa, que los cabalistas podían considerar legítimamente como suya. Con frecuencia, estas oraciones llevan la marca de la espontaneidad y la simplicidad, y son la justa expresión de las inquietudes comunes a todas las formas de misticismo. Pero a menudo su lenguaje es simbólico y su estilo revela el *pathos* secreto de la evocación mágica. Ésta encontró su expresión más profunda en la interpretación mística del Salmo 130: 1, que dice "De lo profundo, oh Jehová, a Ti clamo", lo que, según el Zóhar, no significa "a Ti clamo desde lo profundo [donde yo me encuentro]", sino "de lo profundo [donde Tú estás] a Ti clamo".[33]

Pero junto con estas creaciones originales del espíritu cabalístico encontramos, desde los comienzos hasta nuestros días, otra tendencia: la de la reinterpretación mística de la liturgia comunitaria tradicional, que la convierte en un símbolo del camino místico y del camino del mundo. Esta transformación, que tuvo una enorme influencia en la vida interior del cabalista, cristalizó en el concepto de *kavaná* —es decir, la intención o concentración místicas—, que constituye su instrumento.[34] En las palabras de la liturgia, así como en las antiguas aggadot, los cabalistas encontraron un camino hacia los mundos ocultos y hacia las causas primeras de la existencia. Desarrollaron una técnica de meditación que les permitió extraer, por así decirlo, la oración mística de la oración exotérica de la comunidad, cuyo texto seguía un modelo fijo. El hecho de que esta forma de oración no se concibiera como una libre efusión del alma sino como un acto místico en sentido estricto, es decir, como un acto ligado directamente al proceso cósmico interior, reviste a este concepto de *kavaná* de una solemnidad que no sólo se aproxima, sino que traspasa las fronteras de lo mágico. Es significativo que, de todas las manifestaciones del pensamiento y de la práctica cabalísticos, solamente haya sobrevivido este misticismo de la oración, en forma de meditación, y haya ocupado el lugar de todas las demás. Aunque esto pueda parecer paradójico, al final de un largo proceso, en el que la Cábala influyó en el curso de la historia judía, aquélla volvió a ser lo que había sido en sus comienzos: la sabiduría esotérica de pequeños grupos de personas desligadas de la vida y sin ninguna influencia sobre ésta.

11

Como ya he dicho, el misticismo representa, en cierta medida, un nuevo despertar del saber mítico. Esto nos conduce a otra cuestión de suma importancia que me gustaría al menos mencionar. El místico judío vive y actúa en perpetua rebelión contra un mundo con el cual él trata por todos los medios de estar en paz. Este hecho es responsable de la profunda ambigüedad que caracteriza la concepción del místico, y asimismo explica la aparente contradicción inherente

a un gran número de símbolos e imágenes cabalísticos. Los principales símbolos de la Cábala surgen ciertamente de las profundidades de un sentimiento religioso creador y auténticamente judío, pero al mismo tiempo están invariablemente marcados por el mundo de la mitología. En las conferencias sobre el Zóhar y sobre la Cábala luriana, daré algunos ejemplos particularmente sobresalientes de este hecho. Privados de este elemento mítico, los antiguos místicos judíos hubieran sido incapaces de traducir por medio del lenguaje lo esencial de su experiencia interior. El gnosticismo, una de las últimas grandes manifestaciones de la mitología en el pensamiento religioso, y sin duda considerado en la lucha contra el judaísmo como el conquistador de la mitología, fue el que le otorgó una forma de expresión al místico judío.

Difícilmente se podría exagerar la importancia de esta paradoja. Debemos recordar que todo el sentido y el propósito de esos mitos y metáforas antiguos, heredados de los gnósticos[35] por los autores del libro *Bahir*, y en consecuencia por toda la Cábala, era simplemente la subversión de una ley que, en otras épocas, perturbó y destruyó el orden del mundo mítico. Por ello, es fácil ver en los amplios y dispersos dominios de la Cábala, la venganza del mito contra su conquistador, y al mismo tiempo encontrar un vasto despliegue de símbolos contradictorios. Es característico de la teología cabalística que, en sus formas sistemáticas, intente construir y describir un mundo en el que lo mítico vuelve a cobrar vida, en los términos de un pensamiento que excluye al elemento mítico. Pero es esta contradicción, más que ninguna otra, la que explica el extraordinario éxito de la Cábala en la historia judía.

Los místicos y los filósofos son, por así decirlo, los aristócratas del pensamiento. Sin embargo, la Cábala logró establecer un vínculo entre su propio mundo y ciertos impulsos elementales que operan en el espíritu de todos los hombres. La Cábala no le volvió la espalda al lado primitivo de la vida, a esa importante región en donde los mortales temen a la vida y recelan de la muerte, y obtienen de la filosofía racional una sabiduría limitada. La filosofía ha ignorado estos temores, a partir de los cuales el hombre ha creado el tejido de sus mitos y, al darle la espalda al lado primitivo de la existencia humana, tuvo que pagar un elevado precio y hubo de perder todo contacto con el hombre. Pues es un pobre consuelo para aquellos seres atormentados por auténticos miedos y pesares oír que sus problemas sólo son producto de su propia imaginación.

La existencia del mal en el mundo es la piedra angular de esta diferencia entre el punto de vista filosófico y el cabalístico. En general, los filósofos del judaísmo tratan la existencia del mal como algo carente de sentido en sí mismo. Algunos de ellos se han mostrado más que orgullosos de esta negación del mal, considerándola como uno de los pilares de lo que ellos llaman el judaísmo racional. Hermann Cohen lo expresó con gran claridad y enorme convicción: "El mal no existe. No es más que un concepto derivado del concepto de libertad. *El poder del mal existe solamente en el mito.*"[36] Se puede dudar de la verdad filosófica de esta afirmación pero, si la aceptamos como válida, es obvio que podemos hablar de un conflicto entre el "mito" y la "filosofía". Para la mayoría de los cabalistas, como verdaderos guardianes del mundo mítico, la existencia del mal es uno de los problemas más apremiantes, al que intentan duran-

te toda su vida encontrar solución. Ellos sienten profundamente la realidad del mal y el sombrío horror que rodea a todos los seres vivos, pero no ambicionan, como los filósofos, eludir su existencia por medio de una fórmula cómoda; intentan, más bien, penetrar en sus profundidades. Al hacerlo, establecen inconscientemente una relación entre sus propios anhelos y los intereses vitales de la creencia popular —lo que se podría denominar superstición—, por un lado, y todas aquellas manifestaciones concretas de la vida judía en las que han encontrado expresión estos temores, por el otro. Resulta paradójico que hayan sido precisamente los cabalistas y no otros, los únicos que, con su interpretación de los diversos actos y costumbres religiosas, fueron capaces de aclararle al simple creyente no sólo el sentido de esas tradiciones, sino lo que éstas significaron realmente en sus orígenes. El folklore judío es una prueba viva de este problema, como ha demostrado la investigación moderna a propósito de algunos ejemplos muy conocidos.[37]

Sería inútil negar que el pensamiento cabalístico perdió mucho de su grandeza cuando se vio obligado a descender de las cimas de la especulación teórica al plano del pensamiento y la acción corrientes. En la evolución de la Cábala se puede ver con claridad el peligro que representan el mito y la magia para la conciencia religiosa, incluida la del místico. Al analizar los escritos de los grandes cabalistas, oscilamos permanentemente entre la admiración y la náusea. Conviene ser muy claro en este sentido, especialmente en una época como la nuestra en que la moda de la condena superficial y poco crítica de todos los aspectos del misticismo, aun de los más valiosos, corre el peligro de ser reemplazada por una glorificación de la Cábala igualmente poco crítica y oscurantista. He señalado anteriormente que la filosofía judía tuvo que pagar un elevado precio por eludir los problemas más apremiantes de la vida real. Pero la Cábala también tuvo que pagar por su éxito. La filosofía ha estado peligrosamente cerca de perder al Dios vivo; y la Cábala, que se había propuesto conservarlo y abrir un nuevo y glorioso sendero hacia Él, se encontró con la mitología en su camino y estuvo tentada de perderse en su laberinto.

12

Habría que hacer una última observación acerca de las diferencias entre la Cábala y otras formas no judías de misticismo. Tanto histórica como metafísicamente es una doctrina masculina, hecha por y para varones. En la larga historia del misticismo judío no aparece ninguna huella de influencia femenina. No ha habido mujeres cabalistas. Rabia —la antigua mística musulmana—, Matilde de Magdeburgo, Juliana de Norwich, santa Teresa de Jesús y muchas otras representantes del misticismo cristiano, no encuentran su correspondiente en la historia de la Cábala.[38] Ésta, por lo tanto, carece del elemento de emoción femenina que desempeñó un papel tan importante en el desarrollo del misticismo no judío. Sin embargo, en compensación, el misticismo judío quedó relativamente libre de los peligros provocados por la tendencia a la extravagancia histérica que se reveló como uno de los efectos de la influencia femenina.

Este carácter exclusivamente masculino de la Cábala de ninguna manera fue consecuencia de la posición social de la mujer judía o de su exclusión del estudio del Talmud. La escolástica también fue un terreno reservado exclusivamente a los hombres, al igual que el estudio del Talmud. Sin embargo, la posición social de las mujeres en el Islam y en el cristianismo medieval no les impidió desempeñar un papel fundamental entre los representantes del misticismo musulmán y cristiano, aunque no entre sus teóricos. Es casi imposible concebir el misticismo católico sin ellas. Este carácter exclusivamente masculino, por el cual la Cábala ha pagado un precio muy elevado, parece estar ligado a su tendencia intrínseca a hacer hincapié en la naturaleza demoniaca de la mujer y del elemento femenino del cosmos.

Es una de las características esenciales del simbolismo cabalístico, el hecho de que la mujer no represente —como cabría esperar— la cualidad de ternura, sino la del juicio severo. Este simbolismo era desconocido para los antiguos místicos del período de la Merkabá así como para los ḥasidim de la Alemania medieval. Sin embargo, aparece como un elemento dominante en la literatura cabalística desde sus comienzos y representa sin duda un elemento constitutivo de la teología cabalística. Lo demoniaco, según los cabalistas, es producto de la esfera femenina. Esta interpretación no entraña una negación ni un repudio de la femineidad. Después de todo, el concepto cabalístico de la Shejiná contiene la idea, extremadamente paradójica para el pensamiento judío ortodoxo, de un elemento femenino en Dios mismo. Sin embargo, sí constituye un problema tanto para el psicólogo como para el historiador de la religión. Ya hemos mencionado la aversión que sintieron los cabalistas hacia toda forma de exhibición literaria que tuviera relación con la experiencia mística y su tendencia a objetivar la visión mística. Este rasgo también podría estar relacionado con el carácter específicamente masculino del misticismo judío, ya que la historia de la literatura mística muestra que las mujeres figuran entre los representantes más destacados de la tendencia a la autobiografía mística y al subjetivismo en la expresión de la experiencia religiosa.

Finalmente, si me preguntaran qué valor atribuyo al misticismo judío, diría lo siguiente: la teología judía autorizada, tanto la medieval como la moderna, asumió, a través de representantes como Sa'adiá, Maimónides y Hermann Cohen, la tarea de formular una antítesis del panteísmo y de la teología mítica, es decir, de demostrar que eran doctrinas equivocadas. En este empeño se mostró infatigable. Pero lo que realmente hace falta es una comprensión de estos fenómenos, que no nos aleje del monoteísmo. Una vez que se haya captado su significado, ese algo inaprehensible que ellos contienen y que puede ser muy importante debe definirse con claridad. El mérito histórico de la Cábala es haber planteado este problema. Las diversas respuestas que dio a esta cuestión pueden ser todo lo inadecuadas que se quiera; yo ciertamente sería el último en negar que sus representantes a menudo se perdieron en el camino y cayeron al precipicio. Pero aun así, sigue siendo cierto que se enfrentaron a un problema que otros prefirieron desatender y que es de la mayor importancia para la teología judía.

Las formas particulares del pensamiento simbólico en las que encontró

expresión la actitud fundamental de la Cábala pueden significar poco o nada para nosotros (aunque incluso hoy puede resultarnos difícil, en ocasiones, sustraernos a su poderoso atractivo). Pero el intento de descubrir la vida oculta que subyace bajo las formas exteriores de la realidad y de hacer visible el abismo en el que se revela la naturaleza simbólica de todo lo que existe, es para nosotros tan importante hoy como lo fue para los antiguos místicos. Mientras la naturaleza y el hombre se conciban como creaciones de Dios, condición indispensable para una vida religiosa evolucionada, la búsqueda de la vida oculta del elemento trascendente de esa creación será siempre una de las preocupaciones fundamentales del espíritu humano.

SEGUNDA CONFERENCIA

EL MISTICISMO DE LA MERKABÁ Y EL GNOSTICISMO JUDÍO

1

LA PRIMERA fase en el desarrollo del misticismo judío antes de su cristalización en la Cábala medieval, es también la más extensa. Encontramos vestigios de su producción literaria a lo largo de un período de casi 1000 años —desde el siglo I a. C. hasta el siglo X d. C.— y algunas de las obras más importantes de esta época se conservan hasta el día de hoy. A pesar de su duración y al margen de las fluctuaciones del proceso histórico, hay razones más que suficientes para considerarla como una sola etapa muy diferenciada. Entre el aspecto externo del misticismo judío primitivo y el de la Cábala medieval hay una diferencia que el tiempo no ha borrado. No es mi intención aquí seguir el rastro de este movimiento a través de sus diversas etapas, desde sus inicios en el período del Segundo Templo hasta su progresiva decadencia y desaparición. Ello nos conduciría a un infinito laberinto de detalles históricos y filológicos, muchos de los cuales aún no han sido suficientemente esclarecidos. Lo que me propongo aquí es analizar el ámbito específico de la experiencia religiosa, que se refleja en los documentos más importantes de ese período. Por lo tanto, y a pesar de lo fascinante del tema, no me detendré mucho en las hipótesis que se barajan acerca de los orígenes del misticismo judío y de su relación con el sincretismo greco-oriental. Tampoco me ocuparé de las innumerables obras seudoepigráficas y apocalípticas —el "Libro etíope de Enoch" o el "Libro cuarto de Esdrás", por ejemplo—, que sin duda contienen elementos de misticismo judío. Su influencia sobre el desarrollo posterior de este misticismo es considerable; sin embargo me limitaré, en general, al análisis de los textos que, hasta ahora, han recibido escasa atención en los libros de historia de la religión judía.

Al abordar este tema, llama de inmediato la atención el hecho desafortunado de que se desconozca prácticamente todo acerca de los hombres que se adhirieron al movimiento organizado más antiguo del misticismo judío, correspondiente a la última fase de la época talmúdica y a la etapa postalmúdica, es decir, al período del cual nos han llegado los documentos más reveladores. Al igual que los autores de los textos apócrifos y seudoepigráficos bíblicos, los místicos generalmente ocultaron su identidad tras los grandes nombres del pasado. Hay pocas esperanzas de que algún día conozcamos la verdadera identidad de los hombres que por primera vez hicieron el intento, todavía reconocible y descriptible, de investir al judaísmo con la gloria del esplendor místico.

Sólo por accidente se han conservado algunos nombres de místicos del último período. Tenemos noticias de Yosef ben Abba, que fue el director de la academia rabínica de Pumbedita hacia el año 814, y de quien se dice que estaba