

Moshe Idel

CÁBALA NUEVAS PERSPECTIVAS

Introducción (fragmento)

Este estudio parte de la hipótesis de que hay dos grandes corrientes en la Cábala: la teosófico-teúrgica y la extática. Esta distinción se ve confirmada por el análisis fenomenológico de los materiales cabalísticos y, a la vez, por la conciencia que los cabalistas tienen de sí mismos. La primera de estas corrientes abarca dos temas centrales: la teosofía - una teoría de la estructura compleja del mundo divino- y la forma ritualista y experiencial de unirse a la divinidad para generar un estado de armonía. Se trata de una forma de religiosidad marcadamente teocéntrica que, aunque no ignore las necesidades del ser humano, tiende a percibir la perfección religiosa como un instrumento que permite ejercer una influencia efectiva sobre las alturas. Por el contrario, la Cábala extática es marcadamente antropocéntrica, contemplando la experiencia mística del individuo como el *summum bonum*, sin preocuparse por la influencia de ese estado místico sobre la armonía interior de la Divinidad.

Esta distinción implica tipos diferentes de religiosidad, más allá de la cuestión del interés por unos u otros temas o grupos de temas. Los principales problemas abordados por la Cábala extática, como la *devekut*, la importancia del aislamiento o de la combinación de las letras, son mucho más que temas tratados de manera teórica; son más bien los motivos cardinales que han modelado poderosamente la *via mystica* del cabalista extático, orientado en la práctica hacia objetivos místicos distintos a los de su compañero, el cabalista teosófico-teúrgico.

Volvámonos ahora hacia el testimonio de las fuentes cabalísticas. Según la caracterización de la Cábala realizada por un cabalista de principios del siglo XIV,¹ los temas tratados por esta tradición son la naturaleza de las diez Sefirot y el significado místico de los

¹ R. Meir ben Solomon ibn Avi Sahulah; véase Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, p. 48 [*Los orígenes de la Cábala*, trad. R. Molina y C. Mora, 2 vols., Paidós, Barcelona, 2001].

mandamientos, lo que constituye una definición excelente de la Cábala teosófico-teúrgica.

Por otra parte, Abraham Abulafia, principal representante de la Cábala extática, afirmaba que su sistema cabalístico se centraba en los nombres divinos, por oposición a lo que él consideraba un tipo de Cábala inferior denominada la “vía de las Sefirot”, en evidente referencia a la Cábala teosófica.²

No obstante, estas diferencias entre las dos grandes corrientes de la Cábala no están únicamente en función de la percepción personal que el cabalista tenga de sí mismo ni se basan en la imposición por parte del estudioso de sus propias categorías al material que estudia; el desarrollo histórico de las dos corrientes confirma la necesidad de una distinción clara entre ambas. Al principio, la Cábala extática fue atacada por un destacado representante de la Cábala teosófico-teúrgica; el primer choque entre cabalistas fue la áspera crítica de la actividad profética y mesiánica de Abulafia, así como de su teoría cabalística, crítica emprendida por R. Salomón ben Abraham ibn Adret, figura relevante de la Cábala teosófica.³ Este ataque provocó una vigorosa reacción por parte de Abulafia, que subrayó el peligro inherente a la doctrina de las diez Sefirot en tanto que potencias divinas, y comparó a algunos cabalistas, incluido probablemente Ibn Adret, con los cristianos creyentes en la Trinidad.⁴ La consecuencia de esta controversia fue la exclusión de la Cábala extática de España, que se convirtió, a partir de 1280, en el escenario de los desarrollos más importantes de la Cábala teosófico-teúrgica. La corriente extática emigró a Italia y Oriente; allí se desarrolló en un ambiente musulmán,⁵ claramente diferente en sus concepciones místicas del ambiente cristiano en que evolucionó la Cábala teosófico-teúrgica.

Así pues, el amplio dominio de las experiencias cabalísticas comprendía dos grandes tipos de religiosidad, poseyendo cada uno su centro de interés propio. Para una mejor comprensión del fenómeno cabalístico, será útil tratar estos dos tipos de manera independiente antes de reconstruir los elementos básicos de cada uno de ellos.

En vez de centrarme en las escuelas de Cábala -o en las tendencias, como las denomina Gershom Scholem- y en su sucesión histórica, adoptaré un enfoque fenomenológico que tratará sobre todo de los principales centros de interés de la Cábala, de su naturaleza, su significado, su aparición y su desarrollo. En lugar de presentar una sucesión histórica de cabalistas o de ideas, adoptaré una actitud esencialista con respecto a los contenidos de los materiales

² “Ve-Zot li-Yihudah”, véase Jellinek, *Auswahl*, pp. 15 y 19.

³ Véanse los *Responso* de R. Salomón, I, núm. 548.

⁴ “Ve-Zot li-Yihudah”, véase Jellinek, *Auswahl*, pp. 19.

⁵ Cf. Idel, “Prophetic Kabbalah and the Land of Israel”.

cabalísticos, que pone fundamentalmente el acento en su dimensión religiosa más que en su situación precisa en el espacio y en el tiempo. Temas tales como esoterismo frente a exoterismo, innovación frente a conservadurismo, teocentrismo frente a antropocentrismo, papel de la teúrgia frente al de la unión mística, Filosofía frente a Cábala, salvación mística del individuo frente a escatología nacional, son parámetros tan significativos como los datos espaciotemporales que delimitan cualquier texto cabalístico en particular. Las relaciones entre estos componentes espirituales diversos de los textos cabalísticos constituyen la estructura fundamental o textura de un sistema cabalístico en relación con otro. Es por tanto tan fecundo analizar un fenómeno cabalístico por oposición a otro como dar cuenta de ellos de forma cronológica. El despliegue de los conceptos clave que caracteriza y rige la actividad y el pensamiento cabalísticos, su exposición como modos temporales, así como la comprensión de sus juegos recíprocos en las diversas escuelas de Cábala, constituyen la historia “interna” de la Cábala o misticismo judío, de la misma forma que la descripción temporal puede ser considerada como su historia “externa”.

[...]

Una comprensión adecuada de la última gran escuela de misticismo, el hasidismo, debe tener en cuenta la mezcla de estas dos corrientes principales, que rivalizaron durante más de un milenio y medio: éxtasis y teúrgia, antropocentrismo y teocentrismo. El resultado fue una síntesis que, por una parte, atenuó los elementos teosófico-teúrgicos y, por otra, propagó valores extáticos más todavía que antes. O bien, como veremos en un texto de R. Meshullam Phoebus, la Cábala clásica española y la Cábala luriánica fueron reinterpretadas extáticamente.⁶ Esta insistencia en la experiencia mística individual puede ser una de las principales explicaciones de la neutralización⁷ del mesianismo nacionalista en el hasidismo.⁸ Aunque las repercusiones del sabbataísmo hayan podido también aumentar el interés por un género de mística y de redención más individualistas, podemos considerar el surgimiento del tipo hasídico de misticismo como un componente de la

⁶ Véase cap. III, n. 152.

⁷ Sobre este tema, véase Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 176-202, e Isaiah Tishby, “La idea mesiánica y las tendencias mesiánicas en la aparición del hasidismo” (en hebreo), *Zion* 32 (1967), pp. 1-45.

⁸ Abulafia, aunque pretendía ser él mismo un Mesías, se refería a la salvación individual como la experiencia religiosa más elevada, muy por encima de sus análisis marginales del mesianismo nacional. R. Isaac de Acre y el anónimo autor del extático *Sha'arey Zedek* estaban menos interesados en el mesianismo.

difusión de valores religiosos cruciales de la Cábala extática. Según esta perspectiva, la insistencia de Mendel Piekarcz sobre la importancia de la literatura llamada del *Mussar* [literatura moral] para la comprensión de la Cábala puede situarse en el contexto más amplio del predominio del pensamiento cordoveriano mucho tiempo después de la aparición de lurianismo.

Detengámonos brevemente en la forma en que entiendo la palabra “misticismo” y sus derivados en el contexto de los análisis que siguen. Considero que un fenómeno es de naturaleza mística cuando se realiza un contacto con la Divinidad, diferente a las experiencias religiosas comunes cultivadas en una religión dada, tanto por su intensidad como por su alcance espiritual. En concordancia con ello, las experiencias extáticas y unitivas, tal como aparecen en la literatura cabalística, son innegablemente místicas.

No obstante, considero también místicas algunas formas de experiencia, aunque difieran sustancialmente del tipo de misticismo antes aludido: me refiero al cumplimiento teúrgico de los mandamientos tal como aparece en algunos textos. Como mostraré más adelante,⁹ la intención cabalística o *kavvanah* implica una unión con Dios que precede a la operación teúrgica. Según otros textos -y son la gran mayoría-, la acción teúrgica exige un contacto específico con lo divino para influir en ello (según la teúrgia cabalística moderada), sostenerlo, o incluso “hacerlo”, según otros textos.¹⁰

Además, el cumplimiento de los mandamientos a la manera cabalística supone no sólo la capacidad de influir en el mundo sobrenatural, sino también una iniciación del judío en los secretos de las *mizvot*, es decir, en sus bases lógicas, incluyendo los sistemas teosóficos que facilitan su cumplimiento cabalístico. La transición de la autopercepción de los judíos como observantes de las *mizvot* sin ninguna implicación mística particular a la del teúrgo, cuya actividad religiosa estaba cargada de implicaciones y repercusiones cósmicas y teosóficas, debió de tener una influencia profunda sobre el iniciado. Aunque supongo que ese paso era de naturaleza diferente de la de los ritos de paso conocidos, parece probable que se hiciera indispensable un cambio de *Weltanschauung* para la nueva actitud en lo que se refiere a la idea de Dios y de la religión en general. Aunque ese cambio fuera gradual -en ocasiones, llevaría años-, su impacto profundo era indispensable para la formación de un tipo de personalidad cabalística. Por consiguiente, mientras que la Cábala extática tendía principalmente a un cambio radical de personalidad que lleva al cabalista a una relación directa con Dios, en la Cábala teúrgica el cambio estaba en el pleroma sefirótico.

⁹ Cf. cap. III, §7.

¹⁰ Cf. cap. VIII, §2.

El enfoque de este libro es fundamentalmente fenomenológico: mi hipótesis es que los dos focos principales del misticismo cabalístico eran el extático-unitivo y el teosófico-teúrgico. Aunque me centre especialmente en la descripción de estos dos núcleos de la Cábala, también tomaré en consideración el desarrollo histórico de estos dos temas frecuentes en la literatura cabalística. Mi planteamiento recurre, pues, a la fenomenología con el objetivo de aislar fenómenos significativos, y sólo posteriormente trataré de las posibles relaciones históricas entre ellos. En otras palabras, mi punto de partida es la exposición de la afinidad fenomenológica entre dos modelos de experiencia mística antes de su análisis histórico en sí mismo. De este modo, el enfoque fenomenológico sirve también a objetivos históricos, pero no exclusivamente. En tal sentido, la historia desempeña un papel significativo, aunque no central, en los análisis comprendidos en esta obra.

Por ejemplo, una de las cuestiones importantes tratadas en este libro es la de la antigüedad de la Cábala, cuestión de orden manifiestamente histórico. Mi interés principal no es, sin embargo, probar la tesis de su antigüedad -tema que se tratará en detalle en otra parte-, sino permitir la comparación entre fuentes judías antiguas y la literatura mística medieval que de ellas deriva. El examen detallado de la tesis de la antigüedad es, pues, secundario para mi objetivo. No obstante, la dimensión histórica es importante para la concepción de la Cábala como fenómeno místico judío, pues sería, según las descripciones de G. Scholem, un fenómeno fundamentalmente gnóstico.

Mi enfoque combina, pues, la fenomenología con la historia, evitando así las descripciones fenomenológicas "puras". La yuxtaposición de estos dos métodos está unida a la actitud de distanciamiento en relación con la adhesión a un enfoque único; de manera general, he tratado de resolver los problemas que surgían de los textos utilizando diferentes enfoques susceptibles de aportar soluciones. Desde este punto de vista, soy bastante pragmático, me dejo llevar por los problemas suscitados por los textos en vez de tratar de imponer un método a todos los análisis. Espero que esta "incoherencia" metodológica evite las actitudes reduccionistas características de los investigadores que suscriben metodologías "puras". Fenomenología, textología, historia y psicología deben ser utilizadas en principio alternativamente y de forma combinada, a fin de hacer justicia a los variados aspectos de los textos y las ideas cabalísticas.

La estructura de esta obra recoge la exposición de los dos polos de interés místico de los cabalistas. Después de los dos primeros capítulos, que plantearán el estado de la investigación y algunas observaciones metodológicas, se dedicarán tres capítulos a la experiencia mística y a algunas técnicas místicas utilizadas por los cabalistas; los aspectos teúrgicos y teosóficos de la Cábala se

estudiarán en los tres capítulos siguientes. En dos de esos capítulos he concentrado la atención en motivos que representan los polos extremos de las corrientes extática y teúrgica: el capítulo IV trata del testimonio escrito de las descripciones de experiencias unitivas extremas que, aunque relativamente raras en la mística judía, son sin embargo un componente interesante de este tipo de tradición mística; el capítulo VIII aborda algunas concepciones audaces de la teúrgia que sobrepasan las corrientes más comunes de ese tipo de actividad cabalística. Estos dos fenómenos extremos han sido descuidados por la investigación moderna, y espero que una presentación profundizada de los mismos contribuya a una descripción más matizada de la Cábala. Quiero subrayar que los fenómenos tratados en los capítulos IV y VIII no son ni tan marginales ni tan raros como pudieran parecer, sino que forman parte de un desarrollo interior de las corrientes cabalísticas particulares a las que representan, aunque de manera más acentuada. Finalmente, los dos últimos capítulos tratan de temas más generales, comunes a las dos corrientes cabalísticas principales anteriormente citadas: el interés por la hermenéutica y el simbolismo atraviesa esas corrientes, mientras que algunos rasgos de la antropología cabalística constituyen un denominador común de la Cábala en general.