

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA



ELEMENTOS Y CONCEPTOS FUNDAMENTALES
PARA UNA TEORÍA GENERAL DEL LENGUAJE
DE LA CÁBALA MEDIEVAL

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

DAVID ZELOCUALTECATL CASTILLO

ASESOR DE TESIS

DRA. CARMEN SILVA FERNÁNDEZ DEL CAMPO

CIUDAD UNIVERSITARIA
2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN

He aquí las Torot que Dios estableció entre Él y los hijos de Israel, en el Monte Sinaí, siendo Moshé el intermediario.

Vaykrá / Levítico 26, 46

¿Por qué dice 'Torot' en plural y no 'Torá' en singular? Para enseñarnos que dos Torot fueron dadas a Israel: una escrita y una oral.

Sifrá Bejukotai 8

Rabí Yehoshua ben Qorhá dijo: 'Moshé permaneció cuarenta días en la montaña. Durante el día leía el texto escrito (Mikrá) y, durante la noche, estudiaba el comentario oral (Mishná)'.

Pirké de Rabí Eliézer, 46

Oralidad y escritura, voz y letra, sonido y forma, ellos son los elementos dobles que componen la transmisión del saber de la tradición, en donde cada una de sus partes refiere potencialmente al otro. Toda lectura palpita por ser pronunciada. Toda enunciación resuena su verbosidad en los textos. Cadena de lectoescritura constante imposible de agotarse, que se reescribe e interpreta así misma extendiéndose en su propio espíritu que nace para conocerse y comprenderse. Fin termino, sin fin; con un inicio dentro de ese fin. Lo que se conoce como Cábala o misticismo judío comienza exactamente ahí: en el silencio que moldea el sonido, en la luz engendrada por la oscuridad, en el barro de la invención.

El esoterismo judío nace de su experiencia de lectura devenida de los textos sagrados, donde no sólo se narra la vivencia colectiva y los avatares de su historia, sino también trasluce el lenguaje con el que está grabada cada alma que la compone. Esto significa que el misticismo no es sólo aquello que se transmite sino también aquello que se descubre en el ser íntimo por motivo de participación en la cadena de la revelación. Esto es lo que propiamente es la tradición, lo que quiere decir Cábala: la eclosión interpretativa que comprende sus más íntimas raíces para conocerse así mismo y de esa manera a la divinidad.

Para el místico judío el primer paso es ejercitar el ámbito de la lectura. El estudio de los textos religiosos, de su escritura, es el camino por medio del cual el lenguaje interno se reconoce exteriormente, figurándose leer a sí mismo. Más aún cuando en el sistema de escritura hebrea no figuran mas que las consonantes, disparando las posibilidades de comprensión al máximo, requiriendo poco a poco de un método o modo interpretativo que sea capaz de permitir una lectura acompañada de su explicación.

Estos primeros escritos a los que se enfrenta el místico en su primer estudio de lectura son los que componen la *Torá* (תורה)¹: *Bereshit* (בראשית) o Génesis, *Shemot* (שמות) o Éxodo, *Vaykrá* (ויקרא) o Levítico, *Bemidbar* (במדבר) o Números, y *Debarim* (דברים) o Deuteronomio. Otra forma de denominar a la *Torá* es *Mikrá* (מקרה) que hace referencia a lo que necesariamente necesita ser leído.² Escritura, lectura e interpretación van juntos, son una misma acción imposible de separar y en la que está integrada la tradición de por medio.³ La voz que guía en la interpretación, la voz del maestro será la voz del estudiante, del que escuchaba la explicación directa de Moshé cuando oralmente la enseñaba. Esto lo podemos ver e la interpretación de Maimónides:

Moshé se instalaba en su tienda; entraba primero Aharón, y Moshé le transmitía el mandamiento que le habían comunicado y le enseñaba su explicación. Aharón se levantaba y se colocaba a la derecha de Moshé, y entraban sus hijos Eleazar e Itamar, a quienes Moshé decía lo que había informado a Aharón. Luego los hijos se levantaban y se colocaban uno a la izquierda de Moshé y otro a la derecha de Aharón. Enseguida entraban los setenta ancianos y Moshé les enseñaba como había enseñado a Aharón y a sus hijos. Luego venía el conjunto del pueblo y todos los que querían pedir algo al Eterno, y Moshé les exponía el mandamiento y ellos escuchaban todo lo que les decía. Por consiguiente, Aharón oía cada mandamiento cuatro veces y sus hijos tres veces. Los ancianos dos veces; y el resto del pueblo una vez. Entonces se levantaba Moshé y Aharón repetía y explicaba ante todos los presentes el mandamiento que había escuchado cuatro veces en los labios de Moshé. Entonces se levantaba Aharón, y sus hijos, Eleazar e Itamar, que ya habían oído el

¹ Se pondrá en paréntesis el original hebreo. La transliteración que se usa es correspondiente a la fonética de los hispanoparlantes.

² Sorgen 2009, pp. 48-49

³ *Idem*.

mandamiento cuatro veces: tres veces de la boca de Moshé y una vez por boca de Aharón, se lo enseñaban de nuevo a los presentes y se levantaban. Los setenta ancianos, que ya habían escuchado el mandamiento cuatro veces: dos veces de boca de Moshé, una vez de boca de Aharón y una vez de boca de Eleazar e Itamar, lo volvían a explicar a los presentes. De este modo todo el pueblo escuchaba cada mandamiento cuatro veces, dicho una vez por Moshé, una vez en boca de Aharón, una en boca de sus hijos y otra vez por los ancianos. Y luego el pueblo iba y se enseñaban unos a otros como habían oído de Moshé y escribían el mandamiento en un rollo. Los jefes del pueblo se desparramaban por todo Israel para enseñarlo e inculcarlo, hasta que todos se aprendían el texto del mandamiento y se acostumbraron a leerlo. Luego les enseñaban la explicación del mandamiento y aprendían la explicación por tradición oral.⁴

Esta tradición oral es lo que se conoce como *Torá shebeal pe* (תורה שבעל פה), que contiene el plan metodológico con que debe interpretarse los textos de la *Mikrá*. Estas reglas de interpretación o *midot* (מדות), transmitidas de generación en generación de manera ininterrumpida se han sistematizado en varias ocasiones. El primero en hacerlo fue Hillel ‘el sabio’ quien instituyó 7 reglas, después fue rabí Ismael con 13 reglas. Más adelante fue rabí Akiva con 32 reglas⁵. En el ámbito de las cuestiones místicas estas reglas se organizaron entorno a cuatro niveles interpretativos decodificados en la palabra *Pardés* (פרדס): el primer nivel es el *Pashat* (פשט) que quiere indicar el umbral del sentido literal del texto. La letra ר (resh) corresponde al segundo nivel que es *Remez* (רמז) el significado alegórico y metafórico. El tercero, *Drash* (דרש), donde ocurre todo el acto de libre asociación para interpretar y así escudriñar los secretos de los pasajes de la *Torá*. Aquí es donde el místico, antes de lograr penetrar en el nivel del *Sod* (סוד), del secreto, encuentra la tradición, la *Cábala* (קבלה), como un entramado camino que conduce a todos los puntos de la *Torá*, abarcándolos todos, entrelazándolos, transformándolo en ubicuidad momentánea del sentimiento unitivo místico.

⁴ Maimónides, *Berajot I*

⁵ Sorgen, *op. cit.*, p.49.

Recorrer el camino de la experiencia mística, de la exégesis que la acompaña, no se detiene en el estudio de lectura y escritura del lenguaje en los textos de la *Torá*, sino también de toda la literatura religiosa que la respalda en explicación a través de los siglos. La obra que por excelencia acompaña a la *Torá escrita*, también llamada *Torá shebijtab* (תורה שבכתב), es el *Talmud* (תלמוד), conformado por la *Mishná* (מישנה) y la *Guemará* (גמרה) que comentan datos de difícil comprensión de la *Torá*. En ellas está contenida la *Hagadá* (הגדה) o narraciones de carácter moral y legendario, al igual que la *Halajá* (הלכה) que fundamenta la normativa del derecho. También podemos contar otras dos obras de carácter menor como la *Baraita* (בריייתא) y la *Toseftá* (תוספתא), ambas son una recopilación de tratados que quedaron fuera del Talmud.⁶ A partir de este canon es que comienzan estudios comparativos y de investigación conocidos como *Midrásh* (מדרש) cuyo estilo de auscultación deliberativo, creado en las academias orientales de Babilonia y Jerusalem, poco a poco comienza a tener mayor atención y perfeccionamiento en las tierras de Europa.

De las principales academias de Palestina, como Yavné, Tiberiades y Cesárea, y de Babilonia, como Nehardea, Sura o Pumbedita, los estudios *midráshicos* comienzan a tener un importante desarrollo en las regiones de Rhineland y Franconia en Alemania. Regensburg, Worms y Colona son las primeras ciudades donde se gesta un nuevo movimiento de interpretación que desemboca en la creación del misticismo judío en Europa. Primero en Alemania y Francia, pasando por Provenza para finalizar en España.⁷ Más tarde será llevada a Italia mediante oleadas de migración causadas por las diferentes expulsiones de países circundantes.

Sin embargo, es menester aclarar que el estudio y desarrollo de la Cábala no es el mismo en Yavné ni en Worms que en Córdoba. Si bien se trata de la misma tradición interpretativa de los textos, pero ahora desde una perspectiva esotérica, las academias de Babilonia se destacan por el profundo sentido de responsabilidad que sentían por resguardar los textos y el registro de aquellos que conforman la expresión más íntima del judaísmo, de su autoentendimiento. En Alemania y Francia, en *Ashkenaz*, es la preocupación por la sabiduría interna en la que se adentra el conocimiento del yo que experimenta la disolución en el ente divino; y en España, junto con sus regiones circundantes, *Sefarad*, es el enfoque

⁶ *Ibid.*, pp.51-54.

⁷ Mueller 2008, p.70.

filosófico lo que se le imprime a los estudios cabalistas, donde no es la experiencia de la disolución lo que se busca sino la vivencia unitiva en la esencia de la creación, ser en ubicuidad simultánea vibrante ayuntado a todo lo creado. Es experimentar el mundo en sus más diversos niveles de expresión.

La mística sefardí obtiene su sello particular al ser cultivada por poetas, filósofos, gramáticos y rabinos como Yehuda Ha-Levi, Shlomo ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra, Shmuel ibn Negrella, Menahem bin Saruq, Dunash ben Labrat, rabí Moshé ben Maimón, entre otros.⁸ Ocurre un parteaguas en la concepción de la tradición cabalista, una división en el estilo en el *midrásh*, en el examen del texto, que bifurca en dos modos de vivenciar la mística:⁹ una fundamentada en un fuerte componente teórico que desemboca en una cierta experiencia *noética*; y otra que parte de una intensa actividad religiosa que se concibe así mismo poco influyente sobre las potencias ocultas divinas. La Cábala sefardí se decanta por el primer modo de estudio, por la *Kabalá iyunit* (קבלה עיונית), también conocida como cábala extática, donde la vivencia unitiva coincide con una ubicuidad diferente a la entendida por la cábala práctica o *Kabalá ma'asit* (קבלה מעשיית), que aspira más bien al conocimiento del mundo divino.

El esoterismo judío de corte sefardí supo amalgamar la sabiduría grecolatina presente en la Península Ibérica, con la cual dialoga y absorbe para sí la perspectiva de la conciliación, un punto medio, un *aurea mediocritas* y un μεσότης en todos los aspectos de la vida que, conectando con la visión interpretativa de la Cábala, cultiva una unidad cultural que implica un complemento de interdependencia entra la tradición oral y textual judía con la grecorromana.

Hay un perfil de Cicerón y Séneca en la fuerza y atención de Maimónides o una fuerte influencia y distinción entre textos herméticos como *Poimandrés* con sus diferentes cuerpos divinos que componen al hombre y lo que comenta el libro místico del *Zohar* al respecto. Para el místico judío sefardí la amenaza del equívoco no proviene de algún ángel o demonio, sino por la debilidad de su propia constitución intelectual y psíquica, lo que mueve es el deseo de la intelección por conocer a dios. El camino mostrado por la *Shejiná* (שכינה), la presencia divina, que atrae e incita al místico a seguir en su búsqueda de dios. Es

⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁹ *Ibid.*, p.78.

en este punto de diálogo entre la sabiduría grecolatina y judía donde el estudio de la mística adquiere un matiz particular y un estudio que no sólo logre recuperar el punto de contacto y diferencia de ambas, sino los fuertes lazos que acercan o alejan.

El presente trabajo de investigación intenta en presentar tres objetivos sencillos para su desarrollo: el mostrarse como una propuesta de estudio en el ámbito de una fenomenología y filosofía de la religión en la cuestión de análisis del fenómeno místico, particularizándose en la experiencia del misticismo judío. A la par se ofrece a manera de introducción para el neófito o interesado en el tema de la Cábala, enunciando y esclareciendo temas o conceptos de más común uso pero de difícil comprensión. También persigue el ser un breve pero nutrido recuento de la historia y de las fuentes principales de las que abreva la tradición esotérica judía para su posterior despliegue.

Cabe señalar que aunque se enuncien los principales temas o preocupaciones que acometen el devenir de la Cábala, el tema eje que interesa es el de la mística judía en relación al lenguaje. Y si bien, dentro de este mismo programa de investigación existe variedad de contenido, se dará prioridad a la mística del lenguaje que tenga que ver con el ámbito de la filosofía que el judaísmo medieval interpretó así. Sin embargo, no por ello se dejará de señalar la relación del lenguaje con otras teorías cabalistas que por cuya profundidad extensión no serán posibles de abordar aquí, pero que quedarán marcadas para el interesado en futuras investigaciones e interrelaciones.

El trabajo de investigación en cuatro bloques temáticos: el primero, que consta de los capítulos I y II tiene por guía ser una introducción al método adoptado de estudio; definiciones y conceptos de la fenomenología de la religión, así como la filología y comprensión de términos heredados por la tradición religiosa del Occidente latino, ello para marcar la sutil y feliz olvido de la diferencia en como se concibe y practica el esoterismo tanto en Oriente como Occidente. El capítulo II se ocupa en mostrar la singularidad en como se vive la experiencia del misterio a través de la tradición literaria que hable sobre ello. De esta forma particularizamos la historia que envuelve al misticismo judío en su devenir en la región de Hispania, conociendo la región que la moldeó y los hechos que la vieron nacer.

El segundo bloque comprende los capítulos III y IV, tratando enteramente de la cuestión de la tradición judía. Trata de explicar qué es y qué se concibe por Cábala, cuál es su relación con los textos sagrados, cuáles son esos textos sagrados y la manera en que opera un místico y se relaciona con sus antecesores en su quehacer interpretativo. El tercer bloque compuesto por los capítulos V y VI, intenta esbozar la relación entre la cuestión mística y la filosofía, la influencia de una sobre la otra. Finalmente, último bloque integrado por el capítulo VII intenta ser un simulacro sobre lo que fue la experiencia mística a partir de los conceptos anteriormente enunciados.

El aparato crítico toma los criterios empleados por la revista de estudios clásicos *Nova Tellus*, considerado por brindar un manejo más rápido y sencillo de la información y los textos utilizados para el cuerpo de la investigación.

Siendo así y apoyado en los estudios de expertos como Geshom Scholem, Moshe Idel, Angelina Muñiz-Huberman, Esther Cohen, Ernst Mueller, Isabel Cabrera, Carmen Silva, entre otros; se tratará de brindar un estudio que abarque no sólo los objetivos anteriormente señalados, sino que además compruebe y reafirme el tema principal de la tesis sobre los elementos y conceptos fundamentales para una teoría general del lenguaje de la Cábala medieval.



I. EL FENÓMENO RELIGIOSO

I.1 EL MÉTODO

Con relación a la técnica de investigación de la presente disertación que dará cuenta de los elementos básicos constitutivos de una teoría general del lenguaje en la mística judía, se ha optado por un enfoque fenomenológico. Por consiguiente, se ha convenido en aclarar la inventiva del proceso de búsqueda, interpretación y exposición de la información que a continuación se brinda; tratando con ello de demarcar el límite del alcance de las explicaciones propiamente corroboradas por el método fenomenológico, y aquellas disciplinas de las cuales se sirve el proceso interpretativo de los datos del mismo. Por lo cual, primero se ha de indagar lo que es el fenómeno, el lenguaje de la ciencia de la fenomenología y sus procedimientos así como su relación con la religión, los actos religiosos y su conexión con la filosofía de la religión, particularizando en el ámbito del fenómeno místico así como su peculiar desenvolvimiento en el ambiente de aquella. Una vez comprendidos estos elementos que conforman la base estructural de la presente exposición se continuará con el terreno de las materias que sirven como fuente bruta para dicho examen filosófico.

Pero comenzando con lo primero, la pregunta es ¿qué es la fenomenología? ¿qué es el fenómeno? Para el fenomenólogo holandés G. von der Leew la fenomenología busca y estudia el *fenómeno*. El fenómeno es *lo que se muestra*. Y esto que se muestra indica la existencia de una *relación entre aquello que se muestra como con aquel a quien se muestra*. Por lo tanto, el fenómeno es la manifestación en interrelación entre un objeto y un sujeto en donde toda la *esencia* del acto está dada en la experiencia de la *mostración*.¹ Durante esta mostración del fenómeno, así como su consiguiente experimentación,

¹ G. von der Leew *apud* Lucas 1999, p.46.

aparecen tres niveles de correspondencia con el suceso: la vivencia, la comprensión y el testimonio. Sin embargo, para el interesado en la investigación del fenómeno religioso, la auscultación en detalle y profundidad del sentir fervoroso que caracteriza la religiosidad, debe concentrarse en los dos últimos elementos de la experiencia para así elucidar tanto la estructura constitutiva del fenómeno como la de su sentido más íntimo.²

La fenomenología de la religión no atañe a la simple descripción empírica de los elementos que revisten a la vida religiosa como los actos de culto o tipologías de la oración, interés de la ciencia religiosa; ni es tampoco una metafísica del fundamento último de la religión, preocupación de la filosofía de la religión; sino que es la descripción del significado del fenómeno religioso vivido en la conciencia humana.³ Dicha descripción ha de ceñirse, como sugiere J. Martín Velasco, a una *interpretación descriptiva no normativa* del hecho religioso que parte de sus múltiples manifestaciones con el único fin comprender el fenómeno religioso en su *lógos*⁴, es decir, la significación que lo concreta, así como la intención específica que la anima por parte del sujeto religioso.⁵ El binomio entre el aspecto intencional, *nóesis*, y el aspecto determinado por la expectación significativa, *noema*.⁶ Ahora, en atención a esto último, *noema* es, lo que G. van der Leew nombró *mana*⁷, la potencia o influjo de lo sobrenatural que radica en un objeto, persona o acto, dicho poder es lo que en última instancia anima el universo; por lo tanto, el *quid* de la veneración y respeto, temor y temblor no es el objeto tal cual, su *nóesis* o el aspecto físico con el que fue diseñado puede perderse de vista junto con su material, más no así lo que expresa y representa en su sentido abstracto.⁸

A lo largo de la presente investigación se dará cuenta de los diferentes elementos que componen los variopintos testimonios indirectos de la experiencia religiosa que se busca a través de sus textos, a saber, tales como letras, fonemas, sílabas, significados y raíces que son, a la par de lo ya mencionado, formas de *nóesis* que guardan *noemas*

² *Ibid*, p.47.

³ *Cfr.*, Ayala 1998, p.140.

⁴ *Cfr.*, Velasco 1994, p.69.

⁵ Ayala, *op. cit.*, p.144.

⁶ *Idem*.

⁷ Recibe el nombre de mana lo que es presente al hombre en su fuerza eficaz, dinámico y creador. En este sentido, tanto el hombre como los objetos pueden tener mana, puesto que ellos son el receptáculo que estas potencias. Es el medio y la medida por el cual se participa de lo sagrado de manera misteriosa. *Cfr.* Eliade 2000, p.87-90

⁸ Cabrera 1998, pp.21-22.

imprescindibles para una reconstrucción interpretativa de la posible vivencia significativa de carácter místico. Hasta ahora, se ha señalado tanto el material desde cual es posible partir para iniciar un análisis, así como lo que es esencial de aquel para sugerir una guía para dicha exploración interpretativa: la intencionalidad descriptiva de su *lógos*.

Este *lógos* no es propiamente el *mana* pero sí refiere a la personalidad estructural y equilibrada del acontecimiento religioso; más aún, porque es gracias al signo de la palabra escrita y del *comprensión transmitida por los textos*, que es posible acceder a una descripción del sentir religioso, atender a su forma particular de vivencia que encriptada en un determinado momento de la historia y de la religión, ayuda a establecer una comparación sistemática de las diferentes formas en que se ha asistido o sido testigo del mismo fenómeno a lo largo de alguna particular tradición religiosa. Es por ello que apelar al material testimonial como los textos y examinarlos de manera detenida, así como el hecho de apelar a su contexto histórico, político, social, psicológico o teológico, es necesario con el único objetivo de elaborar una síntesis sobre los diferentes aspectos y características presentes en ellos que, estudiadas en su totalidad y detalle posible, se trata de ofrecer una explicación que comprenda su significado.⁹

Si bien se ha mencionado la relación que guarda la ciencia de la fenomenología, más en su forma de estudio sobre el hecho religioso, con otras disciplinas, es menester reiterar sus puntos de encuentro y diferenciación entre el quehacer fenoménico y aquellos.

La fenomenología de lo religioso no es *poesía*, ya que interpreta lo que hay y no canta su idealidad. Tampoco es *historia*, [aunque se sirve de ella actuando sobre los datos que ella recoge], no limitándose a su recopilación, sino que intenta atenderlos en su especificidad. Si no comprende no tiene nada que decir. Igualmente se distingue de la *psicología* en cuanto que ésta se ocupa solamente del impacto psíquico producido por la religión, mientras que aquella abarca al hombre entero como agente y sujeto de la misma. [También se distingue de la *teología* y como parte de la *filosofía* por su deber tener tenerse con independencia de los prejuicios de ambas disciplinas practicando cierta *epojé*].¹⁰

⁹ Vid Lucas 1999, p.50.

¹⁰ *Ibid* p.48.

Por ello, la forma de proceder está basada en los elementos que la descripción del fenómeno nos ofrecen aquellos testimonios fuente en la que intervienen elementos del mito, el ritual y la liturgia, empero que amparados por la tradición religiosa a la que pertenecen para, a partir de la conciencia a la que se muestran y son contemplados, comprender lo manifestado y explicar o aclarar su sentido.¹¹

I.II. EL LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA

Durante la auscultación de índole fenomenológica del material testimonial obtenido, así como el ejercicio de su interpretación y clasificación del mismo, es menester tratar con cuidado el uso del lenguaje tanto en el significado como en la enramada estructural a la que refiere. El encuentro con determinados términos que, siendo comunes a todo lo largo de la producción literaria religiosa ocupada en transmitir este terminante aspecto de la religiosidad, no debe inducir automáticamente a la aceptación en abstracto de los mismos. Palabras como “Dios”, “cielo” o “visión” tienden a llevar al prejuicio de la personalización del orden de lo divino y limitar la cuestión interpretativa entendiéndola como un único modelo de realidad experiencial en forma trascendental, eliminando alguna otra forma de comprensión estructural posible de la divinidad y lo sagrado como la alternativa de unión o fusión vinculatoria con la realidad toda¹². Es por ello que a lo largo de todo el trabajo de investigación, si bien son citados estos términos, se debe poner especial atención a su fondo *noémico* a través de su forma *noésica*, ya que en ella está captado y recreado la imagen sensible del objeto de la religiosidad humana en determinación a sus vivencias y creencias particulares.

Es por ello que en la nomenclatura a utilizar se empleará el término de *lo sagrado* que conlleva la idea de cierta intermediación entre *nóesis* y *noéma*, cuya organización binomia hace evidente que la mostración de lo sagrado en tanto fenómeno se presenta como un fin en sí mismo y no como un medio para conseguir otra cosa. Por supuesto, hay

¹¹ *Idem.*

¹² *Cfr.*, Cabrera 1998, pp.15-16. Esta advertencia en el uso de los términos corresponde más a la teoría que José Gómez Caffarena expone sobre la división de las religiones en uránias y ctónicas. Las primeras concentran su creencia en la existencia de seres celestes, trascendentes al mundo, ya sean de índole monoteísta o politeísta; las segundas conciben lo divino más terrenal, animalismo arcaico, etc., Sin embargo, en el caso particular del presente trabajo de investigación no es necesario apelar a dicha teoría, ya que el misticismo, explicado más adelante en términos de Scholem, representa un instante extremo entre la religión y su devenir histórico, por lo que escapa el fenómeno místico a esta suerte de clasificación.

creyentes o adeptos que llevan a cabo ciertos mecanismos de “negociación” (rezos, sacrificios) con el objetivo de obtener un beneficio. No obstante, la intención cambia en la medida que la experiencia religiosa se va haciendo más profunda y significativa para la forma de vida personal experiencial.¹³ Si bien, la experiencia religiosa está diligenciada por el sentimiento y la emoción, la vivencia de la religiosidad, de lo sagrado por excelencia se caracteriza por la *totalidad integración del sujeto en cuanto a sus sentimientos, razón de decisión y voluntad*. Sin embargo, la experiencia religiosa no está libre de condicionamientos. El sujeto que experimenta esta realidad de lo sacro, se refiere a ella siempre en las formas y términos que le procura *la tradición* en la que se inscribe e identifica. Por lo tanto, el fenómeno religioso no es vivido nunca en estado puro por ningún sujeto, sino a través de sus mediaciones culturales.¹⁴

No obstante, la experiencia de lo sagrado puede adscribirse, tanto en el individuo como para la colectividad, en diferentes grados de intensidad. La experiencia religiosa linda con la *experiencia mística* en el sentido de esta búsqueda profunda por la vivencia y comprensión del significado último de la realidad suprema de fondo. En este sentido, la experiencia mística representa el extremo de una gama de experiencias religiosas que en menor grado nos son familiares¹⁵; pero que en el caso de la vivencia mística, todas ellas se arremolinan e intensifican en cuanto a su sentido y significación. Mas este suceder vehemente está acompañado siempre por sentimientos de angustia, miedo, desesperación, duda y gozo que llevan al límite la actitud y concepción del sujeto que tiene sobre sí mismo y su concepto particular, cuanto no colectivo, de la naturaleza de la divinidad. Dichos elementos están ausentes en el caso de la vida religiosa común. Por lo tanto, *la mística* y el hecho de su acontecer vivencial, se dirigen más hacia la búsqueda de un contacto con lo sagrado en donde se pretende la *develación conmutativa* entre la inescrutable realidad divina junto con su voluntad y la propia del sujeto.

De manera particular en la tradición que se examina, a saber, la tradición judía, uno de sus textos fuente de dicha experiencia puede encontrarse en el *Libro de Job*, escrito que ayuda a definir la cuestión de la mística judía en su esencia; mientras para otras tradiciones

¹³ *Ibid* p.26.

¹⁴ *Cfr. op. cit.*, Ayala, pp.141-142.

¹⁵ *Cfr., op. cit.*, Cabrera, p.16.

religiosas el motivo del éxtasis divino trata de trazarse en una vía de unión con lo sagrado, en el judaísmo parece ser que no existe propósito alguno por crearlo o explicarlo.¹⁶ Lo que sí es vidente es que al final de la historia, el hombre sufre una metamorfosis en su naturaleza que ha mutado gracias a la divinidad y que ha adquirido un aura distinta, el atisbo de lo sagrado que se ha impregnado en ella haciéndola capaz de comprender lo divino en sí misma.¹⁷ La confusión entre el fondo del alma y el fondo de lo sacro o con la misma figura etérea de dioses o Dios, incluso la unión amorosa con el Amado, motivo del *Cantar de los cantares*, es el objeto de valor y sentido de esta búsqueda.

I.III. LA CUESTIÓN DEL MISTICISMO Y LA MÍSTICA

Si bien se ha referido que la experiencia del éxtasis religioso, que no es otra cosa que la vivencia de lo místico de la tradición religiosa a la que se adscribe, está mediada por los elementos culturales que ella misma le ofrece. El surgimiento del misticismo ocurre en una etapa claramente definida en el marco de la evolución histórica de la religión y de su devenir temporal particular, al mismo tiempo que se relaciona de manera indisoluble con un estadio en específico de su conciencia espiritual.

Para Gershom Scholem tres son los estadios que marcan la evolución en el camino del sentir religioso antes de llegar al fenómeno del *misticismo* y sus diferentes expresiones. El primer estadio el mundo se vive en presencia directa y constante de las fuerzas creadoras que lo sostienen. A cada paso que da el hombre experimenta la conciencia inmediata de la interrelación e interdependencia de las cosas con su unidad esencial espiritual. Durante este primer estadio, la Naturaleza es el escenario de relación del hombre con lo sagrado; en otras palabras, en esta etapa no hay lugar para el misticismo en tanto que no existen división alguna entre la existencia del hombre y el *mana* que todo lo anima; es la edad mítica de la conciencia humana. El segundo estadio es la época donde tiene lugar la irrupción de la religión en tanto que constructora de una serie de valores y creencias que abren paso a la

¹⁶ Cabrera 2006, pp.10-11. A propósito de esto, Scholem puntualiza que no es la unión con el ser supremo de lo divino lo que busca la mística judía sino, exactamente como se ha reiterado en estas secciones, el contacto que franquea las distancias entre la realidad de lo sagrado y su representación simbólica; es decir, busca las coyunturas de la unidad immanente que articulan la conciencia de lo sagrado en el hombre en conexión directa con su realidad próxima. *Cfr.*, Scholem 2006, p.26.

¹⁷ Dicha perspectiva de la naturaleza humana que se vuelve divina es acogida por el Renacimiento italiano en figuras como Giovanni Pico de la Mirandola o Giordano Bruno.

religión institucional. La función suprema de la religión es, siguiendo a Scholem, el “destruir la señalada armonía entre el hombre, el universo y Dios, aislar al hombre de todos los demás elementos del estado onírico de su conciencia mítica. [Esto], porque en su forma clásica, supone la creación de un profundo abismo concebido como absoluto, entre Dios – el ser infinito y trascendental – y el hombre, criatura finita.”¹⁸ Al aparecer la religión institucional como tal se inaugura al mismo tiempo la historia de la religión. Es la etapa en la que se gestan los axiomas y dogmas de la fe que promueven un alejamiento cada vez mayor del punto entusiasta en que se funda el misticismo. Sin embargo, es en este mismo periodo de transición, entre la aparición de la conciencia bipolar en el hombre, cuando surge de manera exacerbada el deseo por franquear el abismo creado por la religión, ciñéndose a la *voz de lo sagrado*, a la voz de Dios, que es la única capaz de atravesar la distancia para orientar y legislar el camino del hombre por medio de su *Revelación* a través de su propia voz el momento la oración.¹⁹

Las grandes religiones *monoteístas* viven y se desarrollan en la conciencia 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 intención da origen a la historia. (...) Cuando la religión ha alcanzado en el devenir de la historia la forma comunitaria de vivir y crecer, podemos decir con propiedad que nos encontramos frente al fenómeno llamado misticismo.²⁰

Aún con la aparición de la religión institucional, el espíritu creativo de la religiosidad no se detiene ni se agota. Si bien la historia de la religión tiende a cristalizar los valores que conforman su creencia intrínseca y su particular visión del mundo, el impulso por la renovación de ellos con el fin de guardar su atractivo en relación con sus creyentes, es uno de los factores que promueven la aparición del misticismo y de sus particulares expresiones. Aquí interviene lo que se ha mencionado antes sobre la *experiencia religiosa* tanto a nivel individual como colectivo, el sentimiento por la búsqueda del significado profundo de todos los elementos que conforman la tradición: textos, ritos, prácticas,

¹⁸ *Op. cit.*, Scholem, p.27

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.* Las cursivas son mías.

creencias, costumbres, folklore, etc., cuya intención específica es la reinterpretación de ellos según la circunstancia histórica individual o comunitaria. Si bien, dicha reinterpretación de lo constatado por los datos históricos requiere de un amplio conocimiento *disertivo* de los mismo, sólo se reconocerá la corroboración significativa descifrada por el corazón del creyente, es decir, por el asentimiento de su interioridad iluminada por la divinidad.²¹

El misticismo no niega ni pasa por alto el abismo creado por la religión. Por el contrario, comienza por percibir su existencia para a partir de ahí empezar la búsqueda por el secreto que pretende flanquear aquel abismo intentando con ello de recuperar la antigua unidad del mundo, tratando de hacer coincidir la vieja mitología, la revelación y el ritmo palpitante de su corazón. Por lo tanto, *la mística* es un camino alternativo que pretende, dentro de todos sus obstáculos y vicisitudes, devolver al mundo un sujeto transfigurado tras una experiencia profunda de iluminación y reconciliación con la Naturaleza y la esencia suprema creadora.

No obstante, la mística designa, al mismo tiempo, tanto el proceso y condiciones con que se inicia y vivencia esta búsqueda así como la paulatina transformación del sentimiento de anonadamiento que transforma al sujeto en su configuración más íntima. Como proceso, la mística tiene determinadas etapas o momentos, preparaciones, asomos, retrocesos, rodeos o señalamientos según la técnica a utilizar para lograr acceder a ese momento final, ya sea unitivo o disolutivo. En cuanto a la transformación, sólo después del proceso y de su comprensión es posible, gracias a su intento de explicación por medio del testimonio, corroborar este cambio de manera general en los ámbitos de la vida, lo sagrado y lo personal.²²

Para Isabel Cabrera²³, durante el proceso místico pueden identificarse cuatro etapas comunes por las que pasa el sujeto-objeto de la experiencia mística: la primera es el inicio de la búsqueda que se da tras una vivencia profundamente conmovedora, ya sea con los sentimientos sublimados del dolor o el deleite, y en todo caso dicha vivencia no tiene que responder a los estándares de la religión institucional. Una segunda fase en donde reina la

²¹ *Ibid* p.28-29.

²² *Vid* Cabrera 2006, p.11.

²³ *Idem*.

duda y la angustia, el dolor llevado a los límites del absurdo que requiere un tremendo esfuerzo para afrontar. Después de estos ocurre propiamente la experiencia con lo inefable, cuyo objetivo no es describirlo sino vivirlo. Después de ello, ocurre la metamorfosis del sujeto respecto a lo que antes de la vivencia era, decantándose o por una vida contemplativa que pretende revivir la experiencia indefinidamente o ejercer la vida práctica, procurando en ello aplicar lo revelado. Sea cual sea el después que el sujeto participe de lo místico haya decidido, lo que tiene en claro es que está convencido de haber sido testigo de una verdad última y de un valor intrínseco que orientará desde entonces su conducta.

I.IV. EL PRESENTE ESTUDIO

Aclaradas las pautas del método a seguir, el lenguaje y conceptos a utilizar, así como del campo restringido a estudiar, se expondrá brevemente los diferentes materiales y trazos generales tratados en la presente investigación: una auscultación histórica y filosófica de los elementos que implica la manifestación de la religiosidad en Occidente. Esto es posible gracias a los textos presentes en la geografía y cultura de la época, aunque haciendo especial hincapié en aquellos cuyo eje temático sea la gnosis religiosa. En este caso los escritos que la tradición literaria latina heredó, junto con su esquema conceptual y de pensamiento, son de vital importancia, puesto que ayudan a comprender el porqué de la novedad que representó el fenómeno de la mística judía en el medievo europeo.

Hecho lo anterior, se tratará seguidamente de presentar lo más detalladamente posible los elementos culturales claves en el pensamiento de la cultura judía, induciendo con ello a una confrontación entre lo que implica la vivencia de la religiosidad en el occidente latino-cristiano y el oriente semita-judaico. En este sentido la descripción minuciosa, tanto de su sistema religioso como de la literatura bajo la que se ampara, busca obtener un mejor perfil de lo que se ha comprendido como mística en el seno de la cultura judía, así como el quehacer y lugar que tiene su practicante en la tradición según informan los mismos textos que le registran. Obtenido esto se presentarán las principales obras que den cuenta ya no de su persona o ejercicio sino de su pensamiento y sistema conceptual, el lenguaje de sus pensamientos así como sus pretensiones a lograr y método.

Comprendido el significado del fenómeno cabalista en la tradición judía se dará paso a la comprensión de la misma en el rubro del lenguaje, explicando los elementos que hacen posible ello apoyándose en el material brindado por los textos de esta misma naturaleza. Finalmente se procederá a un simulacro de la vivencia mística que, de nuevo, apelando al texto ya no será letra desnuda sino sustancia extensa espiritual.

Debe tenerse presente que dado que la interpretación y significación de la escritura de los textos requiere, por su estructura a nivel morfológico y etimológico incluso del signo y fonema, de un amplio espectro histórico-cultural ella se dará en principio lo más puntual posible para hacer la exposición y comprensión del tema a tratar más fácil.

La descripción del hecho a partir de la fuente testimonial ceñida a la historia y su marco cultural, así como su ordenación sistemática en la misma, interpretación y el esclarecimiento de su tipología²⁴ es el orden a seguir para dar cuenta de la existencia de elementos base imprescindibles para la conformación constitutiva que forman parte de una teoría general del lenguaje de la mística judía; comprobando la existencia de tales elementos se podrá justificar y recrear la vivencia del *místico*, autor o no de los textos pero testigo de la experiencia con lo sagrado y su contacto. Finalizando con una breve observación sobre el impacto que tan particular expresión religiosa heredó al pensamiento occidental en el momento más crítico de su historia como lo fue el paso del Medievo al Renacimiento.

El fin más próximo de este estudio es el de “recuperar elementos míticos y el aire fresco que ventile las puertas de la [antigua] exégesis”²⁵, cuyo esfuerzo se enfoca en recrear la sensibilidad perdida por el ritual y el canon institucional.

²⁴ Cfr., Windengren 1972, p.14.

²⁵ Muñiz-Huberman 2002, p.13.



II. LA HERENCIA RELIGIOSA EL OCCIDENTE LATINO

II.I. DE GRECIA A ROMA: FILOLOGÍAS Y GENEALOGÍAS

Comprender la esencia de un fenómeno requiere, además de su detenida observación y análisis, el elemento sensorial de la experiencia. Desde esta perspectiva, los estudios que giran en torno a la manifestación de la expresión de la vivencia religiosa en la Antigüedad suscitan varios obstáculos a flanquear: en primer lugar está la limitante del tiempo histórico, puesto que si bien la experimentación del fervor religioso sigue estando actual, la concepción personal íntima que vive el feligrés en relación con sus supuestas fuerzas de orden divino es considerablemente diferente, aunque puede haber puntos de comparación o pretendidas coincidencias. La vivencia de lo religioso y lo sagrado son de una dimensión alejada; en segunda, la única manera de atisbar el universo de la religiosidad antigua son los testimonios que nos transmiten los textos que, aún con ellos existen las problemáticas y conflictos de ver en estos no lo que su autor trató de plasmar de su pensamiento o sentir en letra dura, sino muchas veces identificar un eco visual respecto del parecer propio del investigador o interesado en el contenido documental.

Lo mismo ocurre al tratar con ciertas nociones y conceptos manejados en el lenguaje de los estudios filosóficos que son necesarios redefinir para lograr obtener un conocimiento aproximado en torno a la aparición de la cuestión de la mística; es atender a las particularidades del espacio temporal, histórico y geográfico que repercuten en la visión/actitud de los pueblos que experimentan su práctica religiosa de manera autónoma. La ecúmene que forma la cuenca del Mediterráneo nunca es uniforme, además de las

mercancías viajan las ideas que siempre cambiarán su actitud y calidad a las tierras de arribo.

Por estas razones es que, antes de entrar de lleno en la materia del misterio y su significado en la tradición religiosa judía en el Medievo europeo, se tendrá a bien un examen detenido de los principales conceptos que en el pensamiento occidental se han utilizado para señalar tan peculiar manifestación de la religiosidad. Dicho sea de paso que para el occidente de herencia latina, de pensamiento *cuadrado* latino, el fenómeno de la mística resulta en una relación errática. Si bien la terminología así como el enfoque y posición del devenir de los grandes movimientos en la antigüedad tienen su raíz en el universo del pensamiento religioso inundado del espíritu de la especulación, desde la Península Balcánica, Anatolia, el Levante y el Delta del Nilo, para el occidente romano siempre supuso un choque espiritual profundamente desconcertante.

En el mundo heleno la expresión ὁ μύζηηρ²⁶ designa a la persona cuya capacidad introspectiva es enfocada a la observación y reflexión de los elementos recónditos que constituyen la simbólica del ritualismo en la religiosidad. Su entendimiento profundo de los subrepticios sobre los que se erige la religión le hace valer el título de μύζηηκόρ²⁷, literalmente „los conectados con los misterios“, su materia es la ἡ μύζηηκά²⁸, „las cosas de los iniciados“ aquello que latente en la superficie de los ritos y los votos, de las escultura e imágenes de los símbolos visuales está disimulado, su conocimiento restringido y velado, puesto de lo que se sabe inteligible e impenetrable es mejor abordarlo con el silencio para así transformar lo incognoscible reconocible. Para la visión griega, la mística no es otra cosa más que el conocimiento que se *calla*, como su raíz pura μύω²⁹.

Sin embargo, el término no apela solamente a la formas de la experiencia religiosa de la sociedad helena, sino que el vocablo es utilizado de igual manera en los estudios de filosofía, literatura e incluso política. Este μύζηηηπώδηρ o gusto por lo misterioso se basa en una reflexión muy profunda sobre la complejidad de relaciones que motivan los intereses: en filosofía es la apuesta por el basamento de la realidad y la verdad, el desvelo de la

²⁶ Liddel & Scott 1940, s.v.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

ἀλήθεια, en la poesía y literatura la comprensión del ἐνθοσζιαζμό ρ, la inspiración o posesión divina el genio creador; y en la política sobre la ηέσση de gobernar, disponer de las órdenes y responsabilidades que suscita el poder.³⁰

El fenómeno de la mística en la tradición griega, aunque más asociado a la materia de la religiosidad, no se identifica con la religión y su institucionalidad debido a que en la Hélade no existía una casta sacerdotal o jerarquía que impusiera unívocamente visión o interpretación respecto a la naturaleza de la divinidad y su manifestación, la sencillez con que se vive el rito es individual. Por esta razón, el místico es en Oriente el personaje custodio y poseedor del saber sagrado de lo divino.

Los misterios de Eleusis, de Cibeles o incluso el culto a Isis y la pitia de Delfos apelan a la caridad de la naturaleza divina para con los hombres en una estrecha relación³¹. En el caso particular de la misteriosa hebrea de la antigüedad aún no se ha forjado palabra alguna equivalente en su espectro de significado del ὀ μύζηηρ heleno. No obstante, el concepto real sobre el que opera: el conocimiento especulativo profundo de los dogmas y símbolos de la doctrina oficial como la revelación de la divinidad y su voluntad a través de su palabra, está en consonancia con el quehacer de los profetas o *neviim* (נביאים) de la tradición bíblica. Cuando esta forma de reflexión intelectual-imaginativa recaiga por fin en el místico judío de entre los siglos XI y XIII ocurrirá la eclosión del cabalista pero antes no. Por ahora, el estudio místico se identifica con la noción de μζζηκηωηέπα, es decir, sobre la indagación y averiguación, de los sentidos más sinuosos de la práctica religiosa.³²

La preocupación por la supervivencia y transmisión de estos conocimientos es la característica más distintiva entre hebreos y helenos; para éstos la intuición del saber sobre la voluntad de la divinidad es connatural a las creaturas, el elemento de la revelación en este sentido es unipersonal y no necesita de una continua retransmisión, en cambio, para los hebreos la revelación acontece gracias a la atención de la voz impresa en el alma y la carne

³⁰ Esto basado en las referencias más relevantes del uso del término μζζηκηωηέπα en la literatura helena arcaica, clásica y del tiempo de los diáconos.

³¹ Los misterios de Eleusis y Cibeles penetran a Roma desde el siglo III a.e.c. perdurando hasta el siglo III e.c. en tiempos de Juliano el apóstata. El culto a Isis logró su cenit en el siglo IV al igual que la práctica de Mitra. El siglo V representa para estas formas de religiosidad su fin frente a la potencia que comienza a ser el cristianismo. *Cfr.*, Guillén 2001, pp.390-403.

³² *Vid.*, Gonzalo 1960, p.413.

del pueblo único de la deidad judaica, en otras palabras, la voluntad divina se revela por filiación de origen material más que espiritual.

Las aportaciones de la religiosidad griega al mundo romano modificaron muy poco el espíritu del orbe latino, el culto y su ritual siguió siendo el mismo incluso hasta finales del siglo IV e.c cuando el colegio de las vestales es clausurado definitivamente. Lupercos, salios y vestales siguieron utilizando los mismos utensilios litúrgicos que les asignara Numa Pompilio desde tiempo inmemorial.³³ Respecto a la actitud religiosa de corte latino Franz Cumont puntualiza:

No ha podido existir jamás una religión tan fría y tan prosaica como la de los romanos. Subordinada a la política, buscaba ante todo asegurar al Estado la protección de los dioses o alejar los efectos de sus iras mediante el estricto cumplimiento de las prácticas adecuadas (...). Sus pontífices, que también era magistrados, han regulado las manifestaciones del culto con la exacta precisión del jurista, y sus plegarias, hasta donde conocemos, son tan secas y formularias como un acta notarial. Su liturgia pleitista recuerda a la minucia de sus descripciones el antiguo derecho civil. Esta religión desconfía de los abandonos del alma y de las aspiraciones de la devoción. Refrena, a veces a la fuerza, las manifestaciones demasiado vivas de una fe demasiado ardiente, y todo lo que se aparte de una grave dignidad (...). [Aunque] los judíos compartieron con los romanos el escrupuloso respeto por el código religioso y por las fórmulas del pasado, (...) las minucias de sus prácticas hacían vibrar el corazón mucho más que el (seco) formulismo romano.³⁴

La religiosidad como parte institucional del Estado romano servía de plataforma para estimular a los ciudadanos-feligreses al cumplimiento de su deber cívico. Las fiestas y sacrificios quedaban anquilosadas en la ceremonias programadas de los colegios sacerdotales, quizá tendrían vistosidad pero la devoción interna iba cada vez desapareciendo más.³⁵

³³ Guillén, *op. cit.*, p.373.

³⁴ Cumont 1987, p.37.

³⁵ Guillén, *op. cit.*, p.376.

La religiosidad romana está sujeta a la *traditio* impuesta por las *unis moribus maiorum vivunt*³⁶, es decir, a las formas de vida que por costumbre o tradición usan los mayores.³⁷ De aquí se desprende la *seu legibus, seu moribus*³⁸ o las leyes de acuerdo a las costumbres de la tradición. *Traditio*³⁹ para el pensamiento latino es la entrega por relación jerárquica del conjunto de prácticas morales, sociales y religiosas según el orden del derecho consuetudinario civil, la cual busca regular de manera cordial las dependencias entre los individuos en sí y después con las instituciones. La *traditio* trata de ligar y encordelar de manera uniforme todas las disposiciones sociales a su alcance, esto es el carácter de la *religionis romanorum*. *Religo*⁴⁰ es el acto y sentimiento de asociación respecto a algo, en este caso a la univocidad de la *religio* significa

el respeto que el individuo siente en lo más profundo de su ser frente a todo aquello que es digno, de lo divino en particular. Y ese respeto se manifiesta en el esmero con que participa en los ritos [con un excesivo espíritu escrupuloso,] y en los demás gestos tradicionales de su sociedad [suscitando así el temor a lo sagrado, la piedad].⁴¹

Como había señalado anteriormente con Franz Cumont, para el ideario romano era impensable el concebir una genealogía de los dioses, mucho menos ordenarlos por ellas. La deidad o *numen* es la manifestación por jerarquía de las entidades divinas, fuera de esta idea lo demás es considerado impío y degradante a la divinidad. Una explosión de fervor podría ser tomada por sospecha de charlatanería si no se apegaba a los estándares protocolarios de los colegios religiosos y sus ritos. Simplemente las pasiones humanas no pueden ser merecedoras del aura divina sino únicamente proyectar sus deseos al lugar donde habitan los dioses. Todo aquello que escapa a la clasificación o disección del *universum* es el *mysterium*, lo que se desconoce y no puede no puede afrontarse con el conocimiento sensible ni intelectual por obedecer a causas superiores a las facultades humanas de conocimiento, siendo únicamente objeto de la vivencia por revelación en el hombre por fe.

³⁶ Lewis & Short 1975, s.v.

³⁷ De acuerdo a las referencias citadas por Julio Pimental. *Vid.* Pimentel 2009, s.v.

³⁸ Lewis & Short 1975, s.v.

³⁹ *Supra.*, 37.

⁴⁰ Lewis & Short 1975, s.v.

⁴¹ Poupard 1987, s.v.

Lo *misterioso* contraría a la esencia de la *religio*, filiación necesaria para el óptimo funcionamiento de la *traditio* aconsejada por las *mores maiorem*. La mística irrumpe en el mundo y pensamiento romano como una incompatibilidad respecto al canon, a lo establecido, autorizado y cuya validez es indiscutible. La esencia de la religiosidad occidental dominada por la tradición latina clausura determinantemente todo aquél intento de la conciencia mítica por resucitar la experiencia sensible de una iluminación o recogimiento íntimo por la que se acceda de manera alternativa a la interactividad con los dioses, con lo divino.

Por esta razón, es que la mística terminó significando para Occidente todo aquel conocimiento relativo a lo oculto y secreto en relación a una doctrina o tradición religiosa en su aspecto canónico. Sin embargo, el fenómeno de lo misterioso se ha desarrollado a la par de la religión histórica, de sus certidumbres y convicciones, así como a sus inquietudes y zozobras respecto a su objeto de fe.

Los *mysteria* del Oriente logran conmover las almas con el tremor y la admiración, la piedad y el entusiasmo, dotando del sentimiento de certeza a la inteligencia y sabiduría en su formulación de reflexión profunda absoluta: satisfacción a la conciencia y emoción a la razón. La filosofía en el caso del mundo latino, de la cual es heredera occidente, se aleja de las especulaciones místicas para concentrarse totalmente en el terreno de la moral, las sutilezas de las controversias religiosas se las dejará a los helenos.⁴² Sin embargo, el tema del misterio y su materia que evoca la dimensión de lo sagrado hace reaccionar al occidente de la antigüedad obligándolo a formular una respuesta, desde su gravedad, a la cuestión de la mística y la conmoción que ella provoca.

La herencia del pensamiento latino debe reflexionarse a partir de una filosofía sí especulativa pero a la vez inundada de escepticismo que motive a cuestionar no sólo el racionalismo extremo de los griegos sino también la articulación hierática de las *mores* que ya no alcanzan a analizar un hito tan extraño y novedoso para este occidente grecorromano y su particular *modus putae*.⁴³

⁴² *Vid.*, Cumont, *op. cit.*, p.41.

⁴³ *Ibid.*, pp.38-39.

II. II DE LA ESPECULACIÓN FILOSÓFICA A LA RELIGIOSA

Si bien la filosofía neoadadémica que se instala en Roma hacia el siglo II a.e.c., y que permeará toda la historia del imperio hasta su fin tiene por virtud poseer el mismo grado de escepticismo que el espíritu latino, su ánimo pondera por un examen mucho más riguroso y disertivo sobre el amplio espectro que implican los terrenos de la *tradio* y *religio*. La voz que trasciende aquellos siglos y recoge en su reflexión el acervo de la tradición grecorromana es la de Marco Tulio Cicerón, cuya obra no sólo es importante para el mundo clásico y la antigüedad, sino que es por mucho el autor que tendrá una constante lectura y estudio en la Europa medieval occidental.

A partir del siglo VII el estudio por las obras ciceronianas de corte filosófico-religioso compiten a la par de tratados de Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón, disputándose incluso la importancia en materia especulativa religiosa con los trabajos de Lucio Apuleyo⁴⁴. Los textos más citados y estudiados son los *De natura deorum* y el *Timeus*, escritos que junto al *Asclepius*⁴⁵ tuvieron profundo impacto en los sabios y eruditos de la Hispania grecorromana y visigótica. La relevancia de los escritos del filósofo romano se debe a que es gracias a su discurso y la *ratio* propuesta en ellos que el estudio del fenómeno que suscita la religiosidad popular e institucional obtiene un fundamento sólido en el occidente europeo.

En la filosofía ciceroniana la excelencia moral de los hombres coincide con la perfecta veneración y adoración hacia los dioses. La formulación *pietas erga deos* concreta todo el sentimiento occidental de lo que es la religiosidad: la *pietas* es el sentimiento reverencial que se tiene a los dioses debido a su grandeza. Nunca la divinidad podrá verse ni sentirse con los sentidos sino únicamente con la reflexión de la mente.⁴⁶

La propuesta filosófica de la tetralogía ciceroniana: *De natura deorum*, *De adivinatione*, *De fato* y *Timeus* corroboran no sólo la influencia que tuvo el pensamiento de

⁴⁴ Esto según el listado de materiales y referencias que señala Serafin Bodelón, cuyo estudio trata de hacer un rastreo y catalogación de las obras con mayor difusión e influencia durante el medioevo ibérico a partir de citas o menciones dentro de los propios escritos de la época. *Cfr.*, Bodelón 1989.

⁴⁵ La obra de Lucio Apuleyo fue ampliamente celebrada en Hispalis, la actual Sevilla, donde los manuscritos hacen constancia de que el tratado hermético del *Asclepius* era considerada de su autoría, la cual gozaba de un increíble prestigio y difusión que la misma literatura agustiniana. Fuera de este error de atribución, sus escritos más conocidos fueron *De mundo* y *De deo Socratis*. Los cuales presentan temas y argumentos que serán desarrollados por el misticismo judío. *Cfr.*, Macías 2011, pp.19-21.

⁴⁶ Guillén, *op. cit.*, p.378.

Cicerón en el medievo para el desarrollo de la temprana escolástica, aunque en menor medida en comparación con el pensamiento aristotélico, sino que es deuda de su obra que se conozca la teoría platónica de la inspiración divina, ἐνθουζιαζμό ρ⁴⁷, a la par de la noción del μικρόκοζμορ y μακρόκοζμορ⁴⁸. Ideas eje del pensamiento místico medieval no sólo judío sino árabe y cristiano que heredarán al pensamiento del Renacimiento y Moderno.

Sin embargo, es menester señalar la relevancia del texto filosófico del *Timeus* de Cicerón, debido a que maneja un concepto específico que formará parte del corazón del misticismo judío: el concepto de *dignitas hominis* que aparece en el fragmento II, 37 y se refiere al lugar que ocupa el hombre como centro neurálgico del *universum*, quien erguido trata de *decorar* el cielo, hacerlo pasar por la memoria del corazón para conocer la divinidad, que es capaz de hablar y crear la justicia en su actuar. El ser humano, además de ser parte del κόσμορ, del orden establecido, ahora es parte consubstancial del *universum*, de la vastedad del infinito siempre abierto.

El místico hebreo explora esta idea en el espacio sin fin de la interpretación de la imagen de la palabra sonora y dura; lenguaje encarnado es el ser humano, cuya naturaleza es única y compartida con todo lo existente de la creación. Hombre vasto, hombre infinito, hombre formado de la inmensidad espacial del lenguaje divino. En el Renacimiento los filósofos Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola serán quienes desarrollen esta idea; sobre todo della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate*.⁴⁹

“Todo participa del alma universal, que es dios: el mundo, los astros, las potencias, todo está animado por el numen divino: es necesario que el mundo sea dios, y que toda la esencia del mundo se contenga de la naturaleza divina.”⁵⁰ Esto es el sentido de la religión como en su función de encordelar la *traditio*: la reverencia, la sensación de temor que conecta con el cuidado ponderoso de la magnificencia de la divinidad y de su naturaleza sagrada. Lo sagrado es de una natura diferente que sólo puede ser llegado a comprender a

⁴⁷ Para una aproximación a los términos utilizados por Platón y de los cuales hace calca Cicerón en sus obras versión latina se recomienda el ensayo de Delgado, Carolina, *Inspiración y entusiasmo en la poetología platónica: expresiones relativas al estado epistémico del poeta*, Bonn, Universidad de Bonn, 2009.

⁴⁸ *Vid.*, Escobar 1999, pp.36-37.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ Guillén, *op. cit.*, p.379.

través de las ceremonias y formulismos, todo el sistema de la religión está diseñado para alcanzar esa sensación.⁵¹

Declaro, pues, que el mundo y todas sus partes fueron ordenados al comienzo y han sido gobernados durante todo el tiempo por la providencia divina; esta tesis nuestra escuela suele dividirla en tres secciones. La primera se basa en el argumento que prueba que los dioses existen; una vez concedido esto, tiene que admitirse que el mundo es gobernado por su sabiduría. La segunda demuestra que todas las cosas se hallan bajo el influjo de una naturaleza dotada de sensación y que el universo es llevado por ella de la forma más bella; y, una vez demostrado esto, se sigue de ello que el universo fue engendrado por causas primeras vivas. La tercera sección se reduce al tópico de la admiración que nos produce la maravilla de la creación celeste y terrestre.⁵²

El medievo hispánico despierta en el siglo XI a un interés renovado por estos dos autores en especial por sus obras ya señaladas. Intermediarios del pensamiento platónico y base para el fenómeno místico, la cultura árabe así como la singular historia de la región confluyen de manera secuaz para dar cabida a la Cábala. El crisol de la cultura se restringe a lo que serán las tierras del reino visigodo, lo que será llamado *Sefarad* y después lo que se constituirá en el Al-Andalús musulmán.

II. III EL CASO DE HISPANIA: DEL REINO VISIGODO A LA ECÚMENE REGIONAL

El siglo V significó para la provincia de la Hispania romana dos cosas: la penetración de tribus germanas visigóticas a la región con el permiso expreso de la autoridad imperial para combatir a los pueblos rebeldes como astures, cántabros y vascones, así como el comienzo de una paulatina desconexión y aislamiento de la península de Roma. Ya para mediados del siglo VI y finales del mismo, sus nuevos habitantes venidos de Germania lograron una unidad regional que no sólo correspondía a la antigua Hispania sino que abarcaba muchos otros territorios.

Es hacia finales de este siglo que se constituye como tal el reino visigodo y queda unificado mediante dos vías: la religiosa y la jurídica. En materia religiosa es bajo el

⁵¹ Lewis & Short 1975, s.v.

⁵² Cic., *Nat. Deo.*, II, 30.

reinado de Bado cuando se convoca el III Concilio de Toledo adoptando de manera general la fe cristiana de corte ortodoxo-católico, aunque las resolutivas del concilio prohibían o marginaban otras formas de religiosidad la verdad parece ser que siempre hubo muy poca preocupación por eliminar las herejías y eso no sucederá sino de manera violenta durante la reconquista a comienzos del siglo XII.⁵³ En lo correspondiente a la forma jurídica, a la par del concilio toledano, se crea la versión definitiva del *Liber Judiciorum* o *Lex Wisigothorum*, documento legal que no sólo establece la fusión de étnica, puesto que elimina la diferencia legislativa entre *gothi* y *romani* denominando por igual a todos los habitantes del reino como *hispani*; también establece las fronteras de este nuevo territorio: desde la Bética y el Guadalquivir a Tarragona y las ciudades de Sagunto, Elche, Lucena, Elvira, Córdoba, Málaga, Zaragoza y Gerona; toda la Galia Narbonense: el suroeste galo, los Pirineos, Massalia y Provenza: las ciudades de Arlés, Grenoble, Marsella y Narbona; igualmente las regiones de Occitania, Aquitania y Languedoc: Lemosín, Auvernia y Poitou.

Aunque la capital oficial visigótica del reino siempre vaciló entre las ciudades de Toledo, Córdoba, Sevilla o Mérida, Toledo siempre fue considerada la capital espiritual y administrativa por excelencia aún cuando los reyes y su consejo tuvieran su sede en otra ciudad.⁵⁴ El reino como tal llegó a su máxima extensión a mediados de los siglos VI y VII, donde después sufrirá una crisis sucesoria que terminará con la muerte de Witiza, último soberano, antes de la conquista musulmana a comienzos del siglo VIII.⁵⁵

Durante dos siglos el poder visigótico impuso orden a una gran extensión territorial donde se daban cita diversidad de pueblos y creencias, costumbres y lenguas, una complejidad social que el poder de los monarcas debía saber equilibrar para mantenerse a salvo y en paz. Es en medio de esta multiculturalidad que el judaísmo se manifiesta como una constelación especial constreñida entre los pueblos que habitan el reino. Súbditos definidos de manera especial sólo a partir del siglo VII cuando la ley se vea en la necesidad de protegerlos por los constantes atosigamientos del clero ortodoxo, antes no. La situación se tornará insoportable en los albores del siglo VIII, a finales del reino⁵⁶ cuando los

⁵³ Cfr. Falcón 2002, p.49.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Cfr., Simordová 2006, pp.6-24.

⁵⁶ Falcón, *ibid.*, pp.52-53.

musulmanes, ínfima minoría cultural y religiosa dentro de la península, entren en contacto con la cultura pobre visigótica; país que heredarán de manera fragmentada los mozárabes hacia la primera mitad del siglo XI cuando Abd al-Rahman II instale en califato de Al-Andalús.⁵⁷ De la Hispania grecorromana y medieval se abre paso la ecúmene que permitirá a árabes, cristianos y judíos convivir de manera, cuanto no equilibrada, tolerante en los antiguos dominios visigodos.⁵⁸

El paso del siglo VIII al IX, tras las grandes guerras de sucesión y control del reino, lo que ocurre es que la uniformidad religiosa se quiebra y dinamiza, haciendo volver a escena sectas cristianas no ortodoxas⁵⁹ como las del arrianismo⁶⁰ o catarismo⁶¹. Cataluña, Occitania, Anquitania y Provenza son las principales regiones donde ocurren estos movimientos; sujetas indefinidamente por los siguientes dos siglos al poder e influencia de califato y sus problemas políticos, así como a sus avances culturales que representó.

Para el siglo X Al-Andalús tiene una sociedad bien definida en los marcos de la legalidad y religiosidad; judíos y cristianos en calidad de *dimmies* o “protegidos”, según las restricciones coránicas que imponen un respeto a sus predecesores en la fe monoteísta, logran competir en base a ello por una igualdad de condiciones para obtener acceso a puestos de mayor poder y rango dentro de la sociedad andalusí.⁶² Bajo estas condiciones se garantiza una cierta libertad religiosa que impulsa a salir de la sinagoga a los centros de estudio mudéjares el interés y desarrollo por la exegética de la literatura sagrada, se impulsa el desarrollo de las ciencia como la medicina, astronomía, filosofía, filología, literatura,

⁵⁷ Cfr., Vernet 2002, p.281.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Sobre todo en referencia con el cristianismo de corte paulino como el católico. *Vid. Infra*.

⁶⁰ En materia teológica el arrianismo se posiciona desde la perspectiva del ὁμοούσιον para definir la naturaleza de Jesús: su naturaleza no es divina sino humana al ciento por ciento, pero que podía haber compartido dones divinos. Las discusiones respecto a esto se encuentran a todo lo largo del siglo III y finales del siglo IV cuando el Concilio de Calcedonia condena el arrianismo como herejía en el mundo ortodoxo católico. En Hispania la supervivencia del arrianismo de manera oficial finalizará hacia finales del siglo VI tras la muerte del Leovigildo, último soberano arriano aunque hay testimonios que atestiguan la vigencia de dicho pensamiento. *Vid.*, Romero 1961, pp. 95-101. Alvar 2003, s.v.

⁶¹ El pensamiento cátaro tuvo gran influencia, no sólo para el devenir del pensamiento religioso hebraico y la aparición de la Cábala como mística, sino por brindar un espacio de verdadera libertad religiosa y de pensamiento en los territorios donde había convertido a sus gobernantes a la fe albigense. Dualismo teológico que estratifica y explica de manera rigurosa el origen y significado del mal; con muchas conexiones con el arrianismo practicado por los visigodos en cuanto a la naturaleza humana de Jesús y rechazo a la teoría trinitaria católica. Para el lector interesado en profundizar en estas sutiles pero impresionables influencias recomiendo la lectura del texto de René Nelli, *Le phénomène cathare. Perspectives philosophiques et morales*, Toulouse, Privat, 1988. Así como la compilación de documentos que explican la doctrina cátara de Giovanni di Lugio *et alt.*, *El legado secreto de los cátaros*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003.

⁶² *Vid.* Veas 2002, p.198.

derecho y comercio.⁶³ Entre los judíos será la personalidad de Moshé ibn Hasday ibn Shaput quien promueva el auge dentro del espíritu del judaísmo peninsular que muy pronto se hará heredero de la riqueza intelectual de las comunidades judías del otro lado de los Pirineos.⁶⁴ Las ideas viajan con una libertad inimaginable, la comunicación se estrecha y entrelaza con los puntos de vista de investigadores, eruditos y filósofos de la época; el siguiente siglo representa la eclosión de ese trabajo en conjunto.

Si bien la academia multiplica sus áreas de especulación expandiendo sus horizontes científicos, el avance del pensamiento no se cierne únicamente en las salas de estudio o disertación sino que permea por igual a la población: heraldos y juglares adaptaran los nuevos saberes a través de la poesía y el canto, creando la *romansa*, el *kante*, que permea a todas las capas sociales.⁶⁵ A la erudición institucional se le suma la espontaneidad del espíritu popular, el folklore se enriquece absorbiendo el carácter espiritual que amalgama el estado anímico de los pueblos del Al-Andalús, sus prácticas cotidianas y expresiones más ordinarias reflejan su avance cultural.

Las tradiciones culturales, religiosas o de pensamiento, al entrar en contacto directo con los estratos más íntimos de aquellas que las rodean tenderán a reinventarse, buscarse en sus propios horizontes y perspectivas para entablar el acceso dialógico al conocimiento y la verdad: desde diferentes visiones, dogmas particulares, la vehemencia con que árabes, cristianos, judíos, en sus diferentes tendencias y facciones, trabajaron a la par para lograr estos fines es inigualable. Razón y fe entran en una relación de anfibia que permitirá auscultar territorios hasta entonces sólo explorados por los literatos, tocando turno ahora a los filósofos y religiosos que trastocando el ejercicio escolástico de la religiosidad oficial, intentarán superarla para revitalizarla. Entre los hebreos andalusíes y regiones circundantes⁶⁶ la mística, la Cábala medieval se gesta en este periodo idílico, sueño diurno llamado *Sefarad* (ספרד) que hunde y funde sus raíces en los marcos de la historia expuesta y

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Cfr.*, Vernet 2002, p.292.

⁶⁶ Sobre todo en la región de Cataluña donde la obra y personalidad de Ramón Llull hacia el siglo XIII refleja con propio brillo la herencia espiritual directa de estos siglos. Aunque su obra original escrita en árabe se ha perdido por completo, para Juan Vernet es clara la influencia y conocimiento que Llull tenía respecto a la mística tanto musulmana como judía. El aspecto coránico es notable en su obra *Cent noms de Dieu*, mientras que su teoría permutativa de *Ars combinatoria* es de influjo cabalístico. *Cfr.* Vernet 2002, p.290.

los mitos de la *Torá* (תורה) aunque en sí misma, *Sefarad* (ספרד) representa mucho más que la Hispania o el Al-Andalús medieval.

Entre la geografía e imaginaria, entre el exilio y el anhelo surge el misticismo como una forma de experimentar la supervivencia cultural que escudriña la memoria inefable de la tradición que proyectando su voz hacia el futuro se recoge en el presente para anudar los *tempora ex tempore* que la vivencia del espíritu ha logrado entañar: el país de *Sefarad* como el humus fértil, sede de las más importantes ciudades y centros de estudio místico en entre los siglos XI a XIV, *Sefarad* la patria espiritual que se asienta más allá de la Hispania grecorromana y visigótica, del Al-Andalús y de la España contemporánea.⁶⁷

Iniciando el siglo XI con un Califato bien definido en todos los órdenes⁶⁸, el desarrollo e influencia del pensamiento y cultura sefardí en todas las ciencias y artes es innegable. No sólo en la región ibérica y alrededores sino que su fuerza se hace sentir incluso en el oriente. La creatividad y genio de los hebreos andalusíes cobijados por la atmósfera de prosperidad musulmana se erige para competir con las grandes academias y metrópolis del oriente: Lucena, Sevilla, Granada, Gerona, Jaén, Zaragoza, Toulouse, Arlés y Marsella se disputan la capitania de los estudios religiosos hebraicos en el orbe del mundo occidental, desplazando a las academias de Babilonia como centros de enseñanza.

El estudio de la literatura sagrada saltará del púlpito de la *tebá* (טיבה) y del salón de estudios, *Midrash* (מדרש), para ser analizados por los gramátologos, filólogos, poetas,

⁶⁷ La primera vez que aparece el nombre en la literatura hebrea es en el libro de Abdías/Obadyá (עבדיה) versículo 20, donde se lee: „(...) [Y] los cautivos de Jerusalén que están en *Sefarad* [בספרד] poseerán las ciudades del Neguev.“ Sin embargo, hay una controversia entre los estudiosos respecto a la expresión en hebreo “בספרד” sobre la región a la que se refiere. El mundo que describe el libro refleja la realidad del siglo X a.e.c, la cautividad mencionada se identifica con las invasiones de los reinos del norte y el este: lidios y babilonios, los pueblos de los confines del mundo conocido hasta entonces. Por lo tanto, el término ספרד puede leerse de dos maneras diferentes: *Sfarda* o *Safarda*, pronunciación similar aunque de regiones muy distantes. La primera lectura remitiría a los cautivos hacia el Bósforo, lo que concordaría con las fuentes posteriores del siglo II a.e.c. donde se mencionan las costas de *Sefarad*; la segunda forma apela a la cuestión geográfica e histórica pero que la tradición parece haber olvidado la región exacta. *Sefarad* será identificada indiscutiblemente con la Hispania romana y la cuenca de la provincia de Gallia Narbonensis, el actual sur de Francia, a partir de la traducción del *Targum Yonatán* por Yohanan ben Uziel, discípulo de Hillel HaZaken del siglo I e.c. *Cfr.*, Weinfeld 1951, pp.13-14.

⁶⁸ Con la Marca Hispánica en este siglo y con el Condado de Barcelona en el siguiente. Vid., Sáenz-Badillos 1990, pp.9-12. Para un estudio más detenido de las relaciones del califato islámico desde Abderramán III de comienzos del siglo IX y hasta comienzos de la reconquista cristiana a mediados del siglo XII, consultar la obra de Adeline Rucquoi, *Historia medieval de la península ibérica*, México, Editorial Colegio de Michoacán, 2000.

filósofos, cronistas, etc. Todos con el único fin de conocer con precisión la lengua ancestral y sus velados sentidos: las escuelas de Menahem bin Saruq y de Dunash ben Labrat son las que se disputan esa precisión.⁶⁹

La mística judía se define en el medievo por ser un fenómeno suscitado por el estudio y desarrollo de las letras y literatura sefardí; la mediana estabilidad alcanzada entre el siglo XI y la primera parte del XII propició la aparición de las mentes más brillantes que proporcionarán el rumbo raso a seguir para la Cábala. Personalidades como Shmuel ibn Nagrella, llamado Ha-Nagid, Shlomo ibn Gabirol, Moshé ibn Ezra, Yehuda Ha-Leví y Moshé ben Maimón⁷⁰ son parte de esta generación que precederá a la de los grandes místicos *sefaradim*: Yehuda ibn Balam, Moshé Ha-Kohen ibn Gikatilla, Moshé ben Najmán (Najmánides), Yosef ben Abraham Gikatilla, Abraham ben Shmuel Abulafia, Abraham ben David (Rabad), Abraham ben Issac, también conocido como Issac „el ciego“ de Posquières y Shlomo ben Abraham ibn Adret entre otros.⁷¹

Lograr descifrar el carácter propio de la mística judía en su acontecer en el medio europeo medieval significa, además de conocer su literatura, las obras canónicas, examinar de manera detenida su contenido, pues sólo ello nos puede mostrar la pista para encontrar los elementos constitutivos para la concepción de una teoría del lengua general del misticismo judío. El siguiente capítulo dará cuenta de esto.

⁶⁹ Cfr. Sáenz-Badillos 1988, pp.168-169, 183.

⁷⁰ Cfr. Sáenz-Badillos 1990, p.12

⁷¹ Vid. Muñiz-Huberman 2002, pp.38-64.



III. EL CORTE CULTURAL EL PENSAMIENTO HEBREO

III.I. EL DEVENIR EN LA HISTORIA Y LA LITERATURA

Para comprender la originalidad e innovación que significó para occidente la irrupción de la Cábala en el contexto de la Europa medieval es necesario penetrar en los ámbitos de la cultura que la vio nacer: la historia y la literatura hebrea.

La Historia no sólo ofrece los parámetros geográficos y socio-culturales que circundaron el devenir de un determinado suceso en un preciso momento del tiempo, sino que también es capaz de hacer un muestreo expedito de los antecedentes más próximos, tanto materiales como espirituales, de los cuales está constituido ese tiempo en particular. En otras palabras, es posible reconocer el rastro y trayecto de las fuerzas, intereses y dificultades que condujeron a la realización del acontecimiento histórico tal y es percibido. El interés en el rubro de la historia radica en la búsqueda y escrutinio de aquellos enclaves significativos para la historia hebrea en son de un reparo en las ideas, conceptos, imágenes, símbolos o doctrinas que fueron moldeadas en su valor por todos los medios suceder histórico. De esta manera, se busca obtener un conocimiento más claro del fenómeno del misticismo en la religiosidad del judaísmo.

Si bien es en la semblanza de la historia en la que es posible atisbar las vicisitudes por las que ha transitado un pueblo es en su expresión literaria donde vierte el carácter de su ser más íntimo: sus miedos, sus anhelos, aspiraciones, creencias, etc. Y es en el estilo con que aborda el fenómeno de la historia lo que permite conocer el horizonte del pensamiento desde el cual se mira al mundo. En este sentido, la expresión literaria se concibe como *autopoiética* dado que ella misma engendra mundos; la voz de su narrativa

des-cubre y re-descubre, des-cifra el entramado significado de los actos humanos y el ánimo que los impulsa. Sólo en las letras se encuentra fundida la Historia y la Literatura como prueba siempre palpable de su sensibilidad espiritual. Por lo tanto, ha de entenderse que el fenómeno del misticismo en el seno del pensamiento hebreo nace de la conjunción de estos dos paradigmas auspiciados por los procesos imaginativos, re-creativos y conmemorativos. Historia y Literatura son mito, experiencia de vida, real o imaginativa que transforma el universal histórico en estructura narrativa de la vida particular.⁷²

Ubicarnos en el devenir de la historia judía es similar a comprender la situación de su pensamiento de ese preciso momento. Por esto, es menester convertirnos en su ser histórico. Sólo así es posible considerar las vivencias memoriales que moldearon y fundaron los conceptos más elementales del misticismo anterior a su presentación medieval. Para David Gonzalo⁷³, los antecedentes más directos para tan particular expresión están en los textos sagrados, en el canon de la literatura bíblica, pero más específicamente, dado por su estudio y examen cada vez más refinado, en el quehacer del mundo rabínico que desde el siglo I e.c. tiene cabida, desarrollándose como tal sólo a partir del siglo V y hasta el X cuando el pensamiento religioso se haya totalmente renovado de fuerzas por el impulso de la filosofía y poesía del mundo hispanoárabe.

La *Cábala* o misticismo judío se perfila como un fenómeno engendrado por la Historia y la Literatura que nace en el Oriente, en el seno de la cultura judía cuyo origen se hace remontar hasta el mítico encuentro entre la voz y el rostro del dios de Israel y *Moshé*. Ahí, en algún lugar del Sinaí *Moshé* recibe la instrucción directa, la revelación por excelencia, de cómo debe vivir el pueblo elegido. Es en ese preciso momento *ex tempore*, en la entrega de la *Torá* (תורה)⁷⁴ cuando surge de manera simultánea la cuestión interpretativa, ya que en la responsabilidad de transmitir, explicar y reflexionar sobre lo enunciado por la palabra divina surge al mismo tiempo la preocupación por detentar la

⁷² Cfr. Muñiz-Huberman 1999, pp.67-68.

⁷³ Para Gonzalo es sólo a partir del siglo V d.e.c. que el misticismo judío puede independizarse en forma del estilo talmúdico que hasta ese momento imperaba y así experimentar nuevas formas de expresión literaria hasta culminar en una forma particular homotética. Sin embargo, es esto último lo que señala Forcano para indicar que muchos de los textos cabalísticos medievales tienen su raíz en la tradición retórica talmúdica, demostrando así la continuidad del estudio especulativo de temas compartidos. Cfr. Forcano 2013, p.24.

⁷⁴ A partir de este momento incluiré entre paréntesis la escritura en hebreo de los términos a utilizar de forma recurrente. Gradualmente esto irá desapareciendo hasta únicamente ocuparnos de la nomenclatura en letras hebreas, ello debido a que es necesario reconocer el ejercicio místico que el pensamiento hebreo, y místico sobre todo, confiere a los trazos de sus letras.

mejor forma o método que aclare todas las dificultades posibles a la vez de hacer frente de sus propias limitantes. Siendo el principal obstáculo la barrera invisible de la voz de dios, pues ¿cómo transmitir el estruendo que la voz divina había impreso en el alma de aquellos que le escucharon y recibieron la encomienda de heredarlo?

Con la *Torá* (תורה) nace la *Mishná* (משנה), dando paso al mismo tiempo el nacimiento de la *Guemará* (גמרה) y la *Cábala* (קבלה). La *Torá* (תורה) como la *enseñanza escrita*⁷⁵, *Mishná* (משנה) y *Guemará* (גמרה) como el *estudio en disertación o explicación oral*, y la *Cábala* (קבלה) como la *enseñanza o instrucción secreta de la revelación contenida en los textos sagrados*. Aunque el término *Cábala* o *Kabalá*⁷⁶ no aparece mencionado sino de manera tardía en el siglo XI en textos sefardíes de muy diferentes intereses temáticos, el concepto como tal sí que está presente y palpante a lo largo de toda la literatura anterior. Expuesto en otros términos o sinónimos trasluce la importancia de su presencia así como la evolución del sentir religioso del mundo judío.

Algunos de los términos más utilizados para describir a los participantes del acto de la revelación así como de su estudio y trasmisión son: *Yardei Ha-Mercabá* (ירדי המרכבה) o „los viajeros de la carroza“, *Maskilim* (משכילים) „los sabios o instruidos“ y *Yodei Jen* (ון יודעי) „los concedores de la bondad divina“⁷⁷. Estos títulos de derivación bíblica no sólo demuestran la antigüedad de la práctica mística en el judaísmo, sino que permiten dilucidar a través de sus palabras y expresiones, el momento exacto en que el pensamiento religioso judío evoluciona y perfecciona el modo en el que logra establecer contacto con la identidad más sagrada de su creencia; términos que funcionan como imágenes narrativas, símbolos que recogen la complejidad del constructo tradicional que ha formado la cultura judía, accesible sólo para aquél que se empapa por completo de ella y es capaz de percibir el eco proveniente de dios desde el Sinaí. Es el ámbito de la *Torá* (תורה) de la *instrucción o enseñanza* lo que provee de las herramientas necesarias para poder aproximarse a una revelación personal con el dios de Israel. Es en el proceso de articulación de su contenido,

⁷⁵ La palabra *Torá* (תורה) que se traduce por *Ley* al español proviene de la versión griega νόμος que interpreta a la palabra hebrea en su primera acepción como la prescripción de disposiciones para el establecimiento ordenado de una sociedad, idea que en primera instancia es correcta si se adscribe al ámbito de la Πόλις; sin embargo, תורה guarda una mayor relación con el ámbito de la enseñanza y pedagogía que con el de la legislación, es otra acepción es, debido a la interpretación cabalística, símil al término griego de Θέμυρ, pues en ella están contenidos todos los secretos del *universum* Vid. Schökel 1999, s.v.

⁷⁶ Como corresponde a su pronunciación en hebreo: קבלה /KaBaLÁ/

⁷⁷ Cfr., Gonzalo *op. cit.*, p.414. Para otros título, también en Mueller 2008, pp.67-68.

de los libros que la conforman, donde la revelación sigue aconteciendo infinitamente: en sus historias, episodios, imágenes, dichos, suertes, pensamientos, etc. El misticismo judío es una experiencia que nace de la construcción de la memoria en contacto con aquellos elementos, más aún en los valores que se identifican como representativos en sus actores según modelos establecidos, lo que conlleva que en el momento de la experiencia mística ocurra un recogimiento exacerbado de las impresiones más significativas y estremecedoras sólo posibles de advertir gracias a ciertas formas simbólicas que permitan su comprensión, así como el impacto de ellas sobre el conocimiento religioso y teológico del momento. Religioso en cuanto modifica el sentir estético a cerca de lo sobrenatural y lo divino, las fuerzas invisibles que interactúan en la vida humana; teológico en cuanto a la sistematicidad conceptual, dado que la mística en todos sus momentos hace de las ideas y concepciones rígidas de la religión elementos plásticos para poder expresar su vivencia. Es en la plasticidad de la imagen y del concepto de lo que se vale la mística judía y la hace diferente respecto a otras tradiciones religiosas: si bien, la búsqueda por conocer a Dios es el eje central, el medio por el que se conoce es de una materia diferente. No es la intensidad de la religiosidad de la vida lo que posibilita la capacidad de tener una experiencia mística, sino que es la experiencia vivencial de la vida lo que da cabida a la intensidad de la experiencia religiosa. Es un aprendizaje que exige autoconocimiento y conocimiento de ese mismo autoconocimiento. Conocerse es saberse de sí mismo, escucharse, atender de las necesidades y carencias, situarse en relación para otro que a la vez se tiende en una relación con el yo de su sí mismo; concebido así la relación del mundo con su sí donde está integrado y sumergido el sí propio, es como es posible comprender qué es tradición y qué es *Cábala* (קבלה).

III.II TRADICIÓN: ENSEÑANZA ESCRITA Y ORAL

Debe decirse con claridad: *Cábala* (קבלה) es la tradición que se desprende del estudio de la literatura religiosa y de los libros sagrados por excelencia. Y este estudio involucra un profundo y exhaustivo análisis de los elementos que constituyen al texto en el orden de su forma y fondo. A la par de la precisión exigida en el momento de su auscultación y posterior disertación, la metodología de la enseñanza se fija en que el significado último del

contenido estudiado no puede ser comunicado sino encontrado. Las técnicas de análisis se transmiten de boca a oído, de maestro a discípulo, del mensaje condensado a la explicación detallada, donde el método de iniciación estriba en la implicación (re)creativa entre imágenes y símbolos, re-presentados a través de la palabra sonora en sus infinitos matices y modulaciones. Esta característica singular de la enseñanza, transmisión y comprensión por implicación, nunca por aseveración,⁷⁸ descansa en la fuerza intempestiva de la oralidad. Este rasgo trata ser simulacro de las palabras divinas con que inició la creación y cuyo testimonio está registrado justo al inicio de la *Torá* (תורה):

“En el principio creó Dios...”⁷⁹

“...בראשית ברא אלהים...”⁸⁰

Dicho lo anterior, ha de advertirse que el término *Cábala* (קבלה) refiere en su totalidad, además del estudio exhaustivo de los textos y del método, al cuidado con que se continúa transmitiendo el patrimonio espiritual nacido en los albores del tiempo mítico. קבלה proviene de la raíz hebrea *K.B.L.* (ק.ב.ל.), de la cual se forma el sustantivo „recepción“ o „aceptación“, *kibul* (קיבול), y el verbo „recibir“ o „acoger“, *lekabel* (לקבל)⁸¹, del cual se deriva la forma *kabalá* (קבלה); la cual hace referencia a la acción conjunta entre „dar“ y „recibir“. Al respecto, Elisa Martín comenta que

al decir *qabbalah* (sic) no nos referimos tanto a la mano que ofrece o a quien muestra un camino, sino a la matriz preparada para acoger. (...) El acento, en la enseñanza, está puesto en el alumno (...). Los textos sagrados han sido revelados, concebidos, y es necesario un intenso trabajo para ser capaz de acogerlos. El estudio es un medio para favorecer tal cobijo. Una vez alcanzado en su grado sumo, llegado el hombre a un punto de apertura máxima, cada uno de sus gestos surge imbuido de la *tradición* recibida.⁸²

Así pues, קבלה o tradición es, en palabras de Gershom Scholem, “uno de los grandes logros en los que se hace realidad la relación de la vida humana con sus raíces más profundas. Es

⁷⁸ Cfr., Muñiz-Huberman 2002, p.15.

⁷⁹ *Bereshit / Génesis*, I, 1

⁸⁰ Recordad que la lectura del hebreo es de derecha e izquierda. Por lo cuál, la pronunciación de dicho pasaje es la siguiente: *BeReSHIT BaRáa ELoHIM*.

⁸¹ Vid. Martín 2006, p.29.

⁸² *Idem*. Las cursivas son mías.

el contacto vivo en el que el hombre capta la verdad primordial y se vincula a ella a través de las generaciones en el doble lenguaje de dar y recibir.”⁸³

Hacia el siglo III d.e.c. un maestro palestino, Rav Josua ben Levi, dijo: “Escritura [תנ"ך], Mishná [משנה], Talmud [תלמוד] y Haggadá [הגדה]⁸⁴, incluso lo que un discípulo precoz vaya a proponer un día ante su maestro, todo lo fue ya dicho a Moshé en el Sinaí.”⁸⁵

Dicción y escritura, palabra y forma, espíritu y materia, juntas son la sustancia absoluta de la que está conformada la tradición, la experiencia de la revelación; misma que trata de ser alcanzada y expuesta en la máxima apertura que el lenguaje conciba para acoger el íntimo significado de la verdad manifestada. La palabra jura ser un fidedigno testigo del acontecimiento divino, se (com)promete ser una señal o indicación hermética que, sabiéndose comprender, proporciona sólo en entendimiento necesario para discernir y, posteriormente con el ejercicio de la reflexión, lograr penetrar, taladrar, en el misterio que custodia el lenguaje. Es por ello que la Escritura, el *Tanaj* (תנ"ך) como totalidad de la obra bíblica, es el objeto por excelencia de la investigación cabalista. Toda ella es literalmente la תורה, *Torá*, la instrucción, la enseñanza que en sus *milim* (מילים), palabras, invita a deducir la experiencia de la verdad revelada en su oralidad paralela a sus letras.

Por consiguiente, תורה no restringe su significado al terreno de la religiosidad, no se queda limita a circunscribir la denominación de los primeros cinco libros del corpus bíblico, sino que en amplio espectro incluye todos los textos complementarios que explican o testimonian la autenticidad del encuentro y los acuerdos asumidos por la máxima autoridad divina y el pueblo de Israel.

Los *sifrei kódesch* (ספרי קודש) o libros sagrados, lo que plenamente es la *Torá escrita*, *Torá shebijtab* (תורה שבכתב), está compuesta por las siguientes obras⁸⁶:

- *Jumash* (חמש) o *Torá* (תורה), que de acuerdo a las normas correspondientes es llamado *Séfer Torá* (ספר תורה) o *Libro de la instrucción*, está conformado por los

⁸³ Scholem 1998, p. 98.

⁸⁴ Más adelante y de manera gradual se explicará la incidencia de cada uno de estos elementos en la conformación de la cábala como experiencia mística.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁶ Sigo el esquema expuesto por Jorge Huerin para el orden de los libros según la tradición hebrea. *Cfr.*, Huerin 2004, pp.626-628.

textos: *Bereshit* (בראשית), *Shemot* (שמות), *Vaykrá* (ויקרא), *Bemidbar* (במדבר) y *Debarim* (דברים). Equivalentes a la versión griega denominada Pentateuco.

- *Neviim* (נביאים) o Profetas, divididos en:
 - *Neviim reshonim* (נביאים ראשונים) o Profetas mayores que son *Yehoshua* (יהושע), *Shoftim* (שפטים), *Shmuel I y II* (שמואל א-ב), *Melajim I y II* (מלכים א-ב).
 - *Neviim ajaronim* (נביאים אחרונים) o Profetas menores como *Yeshayahu* (ישעיהו), *Yrmeyahu* (ירמיהו) y *Yejezquel* (יהזקאל).
 - *Teré Asar* (תרי עשר) o Los doce, que comprende los libros redactados por la Gran Asamblea o *Knéset Ha-Guedolá* (כנסת הגדולה) y son: *Hoshéa* (הושע), *Yoél* (יואל), *Amós* (עמוס), *Obadyá* (עבדיה), *Yoná* (יונה), *Mijá* (מיכה), *Najúm* (נחום), *Jabakuk* (חבקוק), *Tsefanyá* (צפניה), *Jagay* (חגי), *Zejaryá* (זכריה) y *Malají* (מלכהכי).

La versión hebrea concuerda en orden y contenido a la versión de la latina editada por Jerónimo de Estridón en el siglo IV, con exclusión de los libros de Crónicas y Macabeos en todas sus recensiones.

- *Ketuvim* (כתובים) o Escritos que consta del *Tehilim* (תהלים), *Mishlé* (משלי), *Iyov* (איוב), *Daniyel* (דניאל), *Ezrá* (עזרה), *Nejemyá* (נחמיה) y del libro *Dibré Ha-Yanim* (דברי הימים) o de crónicas.

También los denominados Rollos o *Meguilot* (מגילות) que son *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים), *Rut* (רות), *Kohélet* (קהלת), *Ejá* (איכה) y *Ester* (אסתר), todos comprendidos como parte de la revelación ya que cada uno de ellos se consagra a una conmemoración especial de Israel.

Así, *Torá* (תורה), *Neviim* (נביאים) y *Ketuvim* (כתובים) conforman la escritura religiosa que recibe el nombre de *Tanaj* (תנ"ך) que, junto con las *Meguilot* (מגילות), integran lo que es la *Torá shebijtab* (תורה שבכתב) o *Torá escrita*. A este corpus literario es al que se refiere el sabio palestino con la palabra *Escritura*, los textos fuente que son la base para iniciarse en el estudio y reflexión acerca de la naturaleza de la gravedad divina, así como la compleja textura de su realidad antes de penetrar en la profundidad de su ápice mística.

Por consiguiente, el basto acervo del que está compuesta físicamente la tradición se sostiene y transmite gracias a dos intercesores que continuamente la comentan, reformular

y difunden: el pío o religioso, el *datí* (דתי)⁸⁷, y de maestro o sabio, el conocedor de la תורה, el *jajam* (חכם). La fuerza del primero radica en la práctica militante de las costumbres heredadas de antaño que resguardan de forma sencilla el complejo intrincado de significados de la liturgia y sus ritos⁸⁸; la habitual manifestación individual o colectiva del sentir fervoroso. Si bien, este simple creyente piadoso tiene un vago y limitado conocimiento de la articulación conceptual y simbólica de sus prácticas, es misión del *jajam* (חכם) mostrar y explicar la vigencia o actualidad de las diferentes discusiones e interrogantes surgidas de los usos tradicionales del ámbito religioso, aunque las consideraciones pueden trascender al plano de lo legal, social o político. En este sentido el maestro de la Torá, תורה, no concibe que la revelación sea algo singular, que esté claramente perfilado, sino que es algo infinitamente feraz que necesita ser interpretado y re-interpretado permanentemente.⁸⁹

Sí, la verdad está fijada en el determinado acceso de las palabras selladas en la *Torá escrita*, *Torá shebijtab* (תורה שבכתב), pero el éxito de la tradición estriba en la espontaneidad con la que se transmite y acoge en la oralidad. Esta enseñanza oral, la llamada *Torá oral* o *Torá shebeal pe* (תורה שבעל פה), nace irremediamente de la actividad (re)creativa de la imaginación humana que de manera familiar y espontánea recuerda el contenido de la verdad palpitando en el corazón de sus labios. De boca en boca, de oído a oído, el recuerdo y al memoria se re-encuentran a sí mismas en la palabra viviente de la actualidad del presente, ese instante ínfimo del tiempo que es capaz de sincronizarse con aquél suceder originario que fuera de la línea temporal logran penetrar en la eufonía de las voces de bocas invisibles que constantemente están re-narrándose, re-interpretándose, re-imaginándose y re-flexionándose. Tejido verbal plenamente actualizado y contemporáneo cuyas fibras están dirigidas por la lanceta del *diálogo*⁹⁰: discurre y diserta, argumenta y explica, expone y aclara a través del sonido e imagen que captan la ambigüedad de la enseñanza así como la sutileza de sus variantes matices.

El terreno pleno de la oralidad es la fuente natural de la tradición, de la Cábala, (קבלה) del saber capaz de expresarse así mismo trasmitiéndose de generación en generación

⁸⁷ Vid. Rabin 1987, s.v.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ Scholem, *op. cit.*, p.80

⁹⁰ En su acepción etimológica.

y cuya única didáctica se encuentra en los dilemas y cuestiones que se presentan en el suceder de la cotidianidad de la vida. Por lo tanto, su existencia antecede incluso a la costumbre de la palabra escrita y su veneración, llegando a ser incluso, bajo este supuesto, en aparición mayor que la *Torá escrita* o *Torá shebijtab* (תורה שבכתב), aunque la idea general es que hayan nacido simultáneamente. El dios de Israel va al encuentro de Moshé y éste a su vez se dirige a la cita con aquél, pero aún antes de entregar la Torá (תורה) antes del encuentro y la revelación, antes de pronunciar palabra alguna de juramento entre ellos la historia comienza a narrarse previamente a todo eso. El efecto que se busca no es el de hacer hincapié en las contradicciones presentes o lagunas en la voz de la lectura escrita, sino el de provocar la afección y el contraste entre el contenido simbólico de la historia, a través de sus figuras y formas, y su significado colectivo dado entre el tema y sentido. Esto último sería el sentido de la enseñanza que se trata de ejercitar con ahínco en la oralidad.

Por lo tanto, Cábala (קבלה) es el estudio de la tradición textual hebrea en interdependencia constante de su re-interpretativo significado y sentido según la determinación de quien o quienes así lo perciben. Requiere de un amplio manejo y criterio de los rasgos particularidades del carácter y folclor hebreo, así como de un profundo conocimiento de su sentir religioso y literario. Ambos aspectos deben ser inherentes al místico judío que tras experimentar la revelación divina en su totalidad unitiva, no como disolución en el ente divino sino en la esencia vibrante infinita de la creación, retorna transformado con la firme creencia de tener la capacidad para influir y concertar los vínculos y enlaces que abrazan todo aspecto de la realidad.

El místico judío, el *cabalista* o *mekubal* (מקובל) es, por excelencia de su experiencia mística y esfuerzo, un genio del arte de la *tseruf* (צירוף), de la combinación y permutación, en la que es capaz de abstraer mediante las palabras, escritas u orales, la mixtura de la que está compuesta la esencia divina, el significado último y real de la vivencia de la vida, así como del rostro particular con que se debe iniciar ese profundo comprender henchido en el simulacro que comprende todo lo real.

Así, el *mekubal* (מקובל) guarda una increíble relación entre su quehacer y lo que propiamente realiza el *datí* (דתי), el *jajam* (חכם), el *moré* (מורה) e incluso con aquél que llega a obtener el título de *rabí* (רבי), de „distinguido“ o „grande“; puesto que aunque todos

comparten el deber de estudiar los textos sagrados y transmitir la tradición oral, es al *mekubal* (מקובל) el único al que le compete dar testimonio de la experiencia espiritual de dios. Sin embargo, hasta este momento en el devenir de la tradición no existe en estricto sentido el místico, lo que hay son *neviim* (נביאים), profetas, personajes cuya relación con la experiencia de dios es directa, cara a cara y no mediada por símbolos, imágenes o sonidos. La explicación es en ellos proporcionada directamente por la deidad, mientras que para los *mekubal* (מקובל), *cabalistas*, es por esfuerzo incesante de su aproximamiento a la santidad y el hábil manejo interpretativo de sus simbolismos. Sobre esta posible identificación entre la experiencia profética y la mística, Scholem menciona que

La profecía en su sentido original representa algo completamente diferente. El profeta escucha un mensaje inteligible y puede percibir una imagen inteligible, la cual no muestra, ni al ser captada ni al sedimentarse en su memoria posteriormente, rasgos de imprecisión. Este mensaje contiene en sí mismo, sin duda, una pretensión directa de la autoridad religiosa. (...). [En cambio,] la experiencia del místico es, por naturaleza, totalmente diferente, indeterminada e inarticulada. Lo vago, lo omnitendente de ella contrasta con el nítido contorno de la experiencia profética.⁹¹

En el orden de transmisión de los que experimentan el fervor hacia lo sagrado y la experiencia divina están tienen sus orígenes en tiempos bíblicos con los profetas, los *neviim* (נביאים), después de ellos los máximos representantes de la tradición de manera institucionalizada se encuentran los *cohanim* (כהנים), la casta sacerdotal, posteriormente y a la par en saber y autoridad están los *rabanim* (רבנים) y los *jajamim* (חכמים), al final estarían sus *talmidim* (תלמידים), discípulos, los futuros *morim* (מורים), maestros que transmitirán su saber a la siguiente generación de alumnos y sabios. A partir de este orden de detención del saber y el poder que implica el conocimiento de la tradición es como es posible llegar a la conclusión de que en este caso no hay cabida aún para el quehacer místico. Sí, están los

⁹¹ Scholem 2008, p. 10. En perspectiva, Scholem trata de matizar las claras diferencia que existen del fenómeno y actividad profética entre la tradición hebrea y la helena, pues es ésta la que hereda su carácter conceptual y sistemático al occidente latino. La tradición griega comprende este fenómeno a partir de los conceptos de ἐνθουζιασμός y λογία, es decir, entre la inspiración o posesión divina y lo intrincado y torcido de su visión, la confusión del mensaje. Estos elementos son inherentes a la experiencia hierofánica y práctica profética, algo muy contrario a lo que identifica el judaísmo como profética y mística. La vivencia de la hierofanía en la tradición hebrea parece limitarse al místico en tanto que debe interpretar las sensaciones experimentadas en él, que la del profeta que tiene total claridad de su visión y palabras. Cfr. Scholem, *op. cit.*, pp.9-11.

títulos de *Maskilim* (משכילים), „sabios o instruidos“ y el de los *Yodei Jen* (יודעי חן) o „los conocedores de la bondad divina“ que parece identificar una experiencia y tratamiento de los materiales que la tradición ofrece de una manera diferente al de todos los anteriormente mencionados. Incluso, la denominación de *Yardei Ha-Mercabá* (ירדי המרכבה) o „los viajeros de la carroza“ hace constatar la presencia de, sino del místico cabalista, sí del místico como el personaje que experimenta la profundidad alternativa con la unicidad de la entidad divina y su realidad.

Tan próximo y lejano es el lugar destinado a ocupar el *mekubal* (מקובל) pero que consolidará el fenómeno que hasta ese momento la tradición y la *Torá* (תורה) no logran identificar tal cual. En este punto del desarrollo del saber tradicional, mística parece referir más a un singular estado de cognoscencia de dios y sus manifestaciones sintomáticas en el devenir de la historia. Esto cambiará cuando el canon bíblico se cierre y haya la necesidad de escribir la enseñanza oral, acto que le conferirá un cuerpo literario propio sobre la que se encontrará el fenómeno de la mística con los rasgos que se han estado vaticinando: la revelación personalísima del rostro con que se debe iniciar en la búsqueda de dios y el asentimiento de la unicidad de su esencia en la creación dentro del propio corazón.

La compilación por escrito de la *Torá oral* o *Torá shebeal pe* (תורה שבעל פה) comienza en las postrimerías del siglo I a.e.c y termina hacia finales del siglo II d.e.c. en la codificación final que le da rabí Yehuda Ha-Nasí.⁹² Dicha labor crea la obra rabínica conocida como *Mishná* (משנה), documento que recoge las diferentes voces que complementan a manera de interpretación y enseñanza los detalles y pasajes de más difícil comprensión de la *Torá shebijtab* (תורה שבכתב). La esencia del cuerpo textual de la *Mishná* (משנה) es la de ser leída y discutida forzosamente, la acción verbal está muy presente y constituye la forma básica de su estudio. El ejercicio de la repetición para disertación es el método por excelencia de su auscultación.

⁹² Vid. Martín, *op.cit.*, p.20.

La *Mishná* (משנה) está compuesta de seis libros o *séder* (סדר), orden, que son los siguientes⁹³:

- Zeraim (זרעים) que involucra todas las leyes relacionadas con el trabajo de la tierra y la agricultura. Literalmente de las „semillas“.
- Moed (מועד) todo lo relativo a la práctica de las fiestas, *shabat* (שבת), ayunos, etc.
- Nashim (נשים) leyes y preceptos para la vida conyugal. Pone especial atención en el papel e importancia que tiene la mujer; las obligaciones sobre todo.
- Nezikín (נזיקין) que es una recopilación sobre el derecho civil y mercantil.
- Kedoshim (קדשים) referente a la normativa religiosa en el Templo de Jerusalém.
- Teharot (טהרות) leyes respecto a la purificación ritual del cuerpo.

Esta obra adquirió inmediata autoridad, “pues se vio en ella la formulación de la *Ley oral* (sic) [תורה שבעל פה] que es la comprensión judía de la revelación que acompaña a la *Ley escrita* (sic) [תורה שבכתב].”⁹⁴ Sin embargo, con el paso del tiempo esta descripción en detalle de los aspectos oscuros que acompañan a la תורה שבכתב de nuevo fueron presa de las dudas que cada momento de la historia despierta por sus circunstancias, por lo cual, a través del tiempo y poco a poco diferentes *rabanim* (רבנים) y *jajamim* (חכמים) fueron agregando alrededor del texto base de la *Mishná* (משנה) comentarios y explicaciones que se conocen con el nombre de *Guemará* (גמרה). Ambos textos en conjunto, *Mishná* (משנה) y *Guemará* (גמרה), se conocen como el *Talmud* (תלמוד). Por lo tanto, el *Talmud* (תלמוד) es la codificación por escrito de la tradición oral, de la enseñanza oral (תורה שבעל פה).

La naturaleza del *Talmud* (תלמוד) oscila en ser un compendio único donde se recoge preceptos prácticos, discusiones filosóficas, historias de carácter moral, al igual que las leyendas y narraciones, *hagadot* (הגדות), del folklor o la forma de argumentación y disertación lógica encaminadas también al litigio y conformación del derecho, la normativa judía que se conoce como *halajá* (הלכה).

⁹³ Sigo el modelo presentado por Gonzalo, *op. cit.*, p. 397.

⁹⁴ *Idem.*

De la obra existen dos versiones, la primera llamada Talmud de Jerusalem o *Talmud Yerushalmi* (תלמוד ירושלמי) cuya redacción es completada en el siglo IV, y el Talmud de Babilonia o *Talmud Babli* (תלמוד בבלי) terminado en el siglo VI.⁹⁵

Así el Talmud (תלמוד), integrado por la *Mishná* (משנה) y la *Guemará* (גמרה) que contienen la *Halajá* (הלכה) y la *Hagadá* (הגדה) completan el panorama de lo que se entiende por *Torá oral* (תורה שבעל פה) y que en compañía de la *Torá escrita* (תורה שבכתב) comprende todo lo que es la tradición, la *Cábala* (קבלה) propiamente dicha, y en la que el cabalista (מקובלי) del medievo debe conocer a profundidad y moverse en sus elementos. El cabalista es propiamente un místico cuando experimenta de forma legítima la unicidad de la verdad desplegada en el contexto del mundo ayudado de todo el material anteriormente mencionado cuya única función es ser el de un indicio, una sutil señal que aclarando la mirada revele aquella última realidad donde la esencia de la deidad así como todas sus potencias creadoras son una y la misma con la naturaleza y conciencia que experimenta todo en inmediatez.⁹⁶

Debido a este grado profundo de intimidad con que se experimenta la vivencia mística, la cuestión sobre hacerla comunicable y comprensible encuentra un aliado muy perspicaz en el lenguaje: la elección de sus palabras tanto por su forma y sentido como cadencia y ritmo que bosquejan y matizan aunque sea un mínimo rasgo de aquella experiencia intensa. De nuevo el territorio de la palabra juramentada, de la palabra testigo que inserta en los textos de la tradición, tanto de la oral como escrita, permiten entrever aquél fenómeno de la mística y del cual el cabalista medieval (מקובל) es heredero.

III. III *MYSTICAE FRAGMENTA*

La experiencia individual humana no deja huellas tangibles en el devenir del tiempo histórico, pero deja la firmeza de su paso en el testimonio de la palabra y la dureza de la letra. Por lo tanto, para poder comprender e identificar lo que es el quehacer del místico dentro de la tradición judía, es menester recurrir a los textos, a los escritos sagrados en

⁹⁵ Cfr. Forcano, *op. cit.*, p.29.

⁹⁶ El *in illo ex tempore* del retorno a la edad mítica de la conciencia humana en términos de Scholem cuya formulación se estudió detenidamente en el primer capítulo. Cfr. Scholem, 2006, p.27

donde es posible reconocer su perfil desde antiguo y que complementan la visión de lo su importancia en el medievo.

El místico, el cabalista, *mekubal* (מקובל), se reconoce en los textos, se refunde en el texto de la palabra, oral o escrita, desenmarañando y descubriendo, inventando, nuevas dimensiones en él que a la vez dan testimonio de su parte. Aquí sucede una parte del fenómeno de la revelación: la metamorfosis entre conocimiento, intuición e imaginación de la palabra de su sentido unívoco a equívoco, transformándola en palabra creadora.⁹⁷ La revelación es en este sentido la concatenación de los infinitos significados y sentidos de la palabra y su marca, la letra.

Sin embargo, esta palabra creadora o *milá yetsiratit* (מילה יצירתית) ofrece únicamente la calidad de imagen en su abstracción, es decir, ofrece el simbolismo y los metarelatos que componen la visión de la revelación a manera de función metafórica y no de un exhaustivo estudio de todos ellos. Esto último es la especialización y marca especial del misticismo medieval; experiencia personal más exegética filológica y simbólica es la particularidad del místico judío medieval. Antes de ello era el trabajo interpretativo en la metáfora visual en la figura de la letra, la imagen que entregaba el mensaje o concepto en abstracto que era llave de acceso a la comprensión de la realidad última y la divinidad. Por eso el primer título que ostentaron desde la antigüedad fue el de *yardé* (ירדה), de „viajeros conocedores“, porque logran descifrar la ruta del sentido simbólico que describe la realidad del mensaje divino así como su verdad. La verdad o *emet* (אמת) es la firmeza y estabilidad de equilibrio que sostiene al mundo haciéndolo feraz.⁹⁸

El cierre definitivo del canon bíblico en el siglo III d.e.c. brinda el parámetro de obras a considerar con pasajes o relatos de contenido místico que permitan dilucidar ya no el papel o las armas de las que está provisto el místico, sino su quehacer desde antiguo así como la herencia y reconocimiento del mismo en el cabalista medieval. La reconstrucción de la experiencia hacia el final depende de esta cabal comprensión. A continuación se hará una breve exposición de los libros que la tradición ha marcado con este contenido

⁹⁷ Cfr., Scholem 2008, p.12.

⁹⁸ Galmés 2004, s.v.

específico, no tratando de hacer una exposición específica de ellos sino de presentar las obras de mayor relevancia así como algunas de consulta.⁹⁹

Sin duda alguna son aquellas primeras obras monumentales, el *Tanaj* (תנ"ך) y la *Mishná* (משנה), quienes refieren la antigüedad de la experiencia mística que linda con el terreno de la profecía, pero que sus párvulos seguidores se muestra como una vivencia totalmente diferente. La identidad de los *Yardei Ha-Mercabá* (ירדי המרכבה) o „los viajeros de la carroza“ proviene del estudio y revelación del libro *Yejezquel* (יהזקאל) en donde la visión de la carroza divina o *mercabá* (מרכבה) reitera la necesidad de saber descifrar el conocimiento por medio del símbolo y la metáfora.¹⁰⁰ El recogimiento, contemplación, entendimiento y retorno aparecen como una narrativa continua en los tres primeros capítulos, pero es en el primero entre los versículos 3 a 7 donde se encuentra la descripción de la intensidad con que la fuerza de la divinidad lo inunda trasfigurando la presencia del ente divino en una imagen articulada herméticamente bajo aspectos sensoriales y visuales. El texto refiere:

El Eterno puso su mano sobre mí. Yo miré: un viento huracanado venía del norte. Vi una gran nube: en medio de ella un fuego ardiente irradiaba luz, y en el centro era como un metal incandescente. En medio del fuego había cuatro seres vivos. Tenían la misma forma: cada uno tenía cuatro caras y cuatro alas.¹⁰¹

Lo que a continuación sigue del pasaje es la descripción de los seres y de la *mercabá* (מרכבה) o „carroza divina“. Específicamente los pasajes que van del versículo 15 al 24 donde se contempla en detalle la complejidad del objeto o presencia sagrada se manifiesta:

Al mirar bien a esos seres, vi que, en el suelo, había una rueda al lado de cada uno de ellos. Esas ruedas centellaban como piedras preciosas, y las cuatro tenían la misma forma. (...) Cuando los seres avanzaban, las ruedas avanzaban al lado de ellos; cuando los seres

⁹⁹ La redacción definitiva de los textos enunciados a continuación refiere a finales del siglo V a.e.c. inmediatamente después de las reformas de Esdras/*Ezrá* (עזרה), y el exilio babilónico en donde el florecimiento cultural posibilitó la atención y estudio de los textos hasta ese momento existentes. Se regulariza el contenido, lectura e interpretación, lo que dará paso, con el ambiente adecuado, al futuro cuerpo de exégesis mística fundamentado en estos textos de futuro carácter bíblico. *Vid.*, Gonzalo 1960, p.415.

¹⁰⁰ *Vid.* Muñiz-Huberman 2002, p.28.

¹⁰¹ *Yejezquel / Ezequiel* I, 3-7.

se elevaban desde la tierra, las ruedas también se elevaban. Los seres iban donde el Espíritu quería, y las ruedas también iban allá porque el espíritu que estaba en los seres también estaba en las ruedas.¹⁰²

El fin de la vivencia se presenta con un fuego y luz envolvente que vuelve a traer la calma y la convicción de haber experimentado la bondad abrazadora del máximo ente divino.

Un ruido se oía desde la plataforma que estaba encima de sus cabezas. Sobre éstas se veía como una piedra de zafiro en forma de trono y, en este trono, a un ser que tenía una apariencia humana (...). Lo vi como rodeado de metal incandescente (...) y bajo él una luz que proyectaba (...). Esa visión era una imagen de la gloria del Eterno, cuando lo vi me tiré de bruces al suelo y escuché una voz que me habló.¹⁰³

Así es como concluye en primer capítulo. Los dos siguientes son comprensión, misión y retorno al quehacer en el plano de la historia. Sin embargo, es menester rescatar, o cuanto mucho recordar, los elementos que indican la inspiración e intensidad con la unicidad divina: el elemento volátil del viento, del fuego o de la luz y la voz de dios. Dichos componentes son comunes en las tradiciones orientales y que comparten lindes con las culturas del levante. Sin embargo, su particularidad estriba en la concurrencia de su significación más que en su aparición en las futuras vivencias místicas. De ahí el título de *Yardei Ha-Mercabá* (ירדי המרכבה), de „viajeros conocedores“, no de la carroza sino del secreto que resguarda: el trono como presencia, punto de acceso y de partida donde la luz irradia con toda la fuerza del conocimiento que todo lo abraza (abarca).

El intrincado de los seres es la imagen de la complejidad conceptual del orden con que está constituido el mundo y debe ser descifrado antes de acceder a su punto más alto. El misterio que profesa la *mercabá* en última y más importante instancia es la cuestión de la voluntad divina que es máxime prueba de su bondad. De ahí el privilegio de la comprensión y experiencia de dios, la conciencia del profundo alcance de su bondad. Por ello su otro gran título con que se les identifica a los adeptos a esta peculiar práctica mística: *Ha-Yodei Ha-Jesed* (יודעי השד), „los conocedores de la bondad divina“.

¹⁰² *Ibid.*, vv. 15-21.

¹⁰³ *Ibid.*, vv. 25-28.

Después de *Yejezquel* (יהזקאל), el siguiente gran testimonio de la antigüedad hebrea puede estar en el libro de *Iyov* (איוב)¹⁰⁴ en dónde la exploración mística se ocupa de la interrogante que plantea el carácter de la personalidad divina. El dios viviente del que hablan constantemente los *neviim* (נביאים), los profetas, interviene constantemente en el devenir espiritual del pueblo de Israel, que en sus temores, caprichos y dudas sobre la doctrina es el personaje de *Iyov* (איוב), Job, quien encarna todas estas inseguridades sujetándolas no a la autoridad de los *cohanim* (כהנים), sacerdotes, ni a los *neviim* (נביאים), sino a la simple experiencia que puede tener un hombre que en su furor logra contender con la divinidad para obtener una respuesta que es concedida mediante una abrumadora manifestación del poder divino con la pregunta: “¿Quién es ese que oscurece mis designios y habla de lo que no conoce? ¿Tú qué sabes?”¹⁰⁵ Lo que falta es el consentimiento del interior, literalmente del *leb* (לב), del corazón que comprende la *emet* (אמת) de la creación confirmada por la misma divinidad.

El elemento de la voz sagrada se presenta claramente con la fuerza del trueno en la tormenta y es la característica de la luminosidad invisible del cielo lo que permea el misterio de la personalidad divina así como su omnipresencia, omnipotencia y omnisapientia. Según los pasajes, correspondientes a los capítulos 38 y 42, en donde la hierofanía no se contempla desde en medio de la visión sino desde una perspectiva externa que lleva impresa en su naturaleza la esencia del poder anímico de dios.

El Eterno respondió a Job en medio de la tempestad, y le dijo: „¿Quién es ese que oscurece mis designios y habla de lo que no sabe? ¿Tú qué sabes? (...) ¿Conoces acaso las leyes de los cielos y haces que sus revoluciones se cumplan sobre la tierra? ¿Llega tu orden hasta las nubes, de manera que te responda un diluvio de agua? ¿Serás tú quien arroje los relámpagos?

(...)“

Y Job respondió al Eterno: „Reconozco que lo puedes todo y que eres capaz de realizar todos tus proyectos. Hablé sin inteligencia de cosas que no conocía, de cosas

¹⁰⁴ El tiempo histórico que describe y ubica el libro de Ezequiel/*Yejezquel* (יהזקאל), es antes del siglo VI e.c., mientras que el libro de Job, *Iyov* (איוב), es del siglo IV a.e.c., El último libro cuya interpretación mística le permitió entrar en el canon bíblico, el Cantar de los cantares o *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים) es del siglo III también a.e.c aunque posiblemente su redacción original sea del siglo anterior. *Cfr.*, Gonzalo 1960, pp. 209, 160, 148.

¹⁰⁵ *Iyov / Job XXXVIII, 2.*

extraordinarias, superiores a mí. Yo te conocía de oídas; pero ahora te han visto mis ojos.
Por eso retiro mis palabras (...).¹⁰⁶

La divinidad responde desde la eternidad mostrando el limitado conocimiento de su persona así como el de la comprensión de aquella. Es por ello que *Iyov* después de mirar con sus ojos es tan grande la revelación que lo único que puede hacer es comprender y callar. Guarda silencio no porque no tenga nada que decir sino porque esta vez, a diferencia del testimonio de *Yejezquel* (יהזקאל) o Ezequiel la experiencia mística se muestra entrelazada con la sencilla fe de un hombre de campo, es decir, su retención y sedimentación del recuerdo de la vivencia. En términos de Scholem, necesita más tiempo para comprenderse y reflexionarse, el silencio proclama lo que no puede decirse porque no es comprensible ni mediante un entramado simbólico como en de יהזקאל. Recurriendo a imágenes más naturales de la vida rural pero sin dejar ni ignorar la importancia significativa de lo que se trata de comunicar. El silencio de la experiencia de *Iyov* (איוב), Job, está marcada por la voz de la tormenta y las revoluciones del cielo y de la tierra, las estaciones; apela a ese conocimiento que no puede comunicar por medio del signo y de la palabra, sino que tiene que experimentarse para ser comprendido. Aquí la impronta valía de la tradición oral que guarda en su silencio el significado del misterio.

Entre los testimonios que ofrecen ambos libros, *Yejezquel* (יהזקאל) y *Iyov* (איוב), existen elementos y rasgos exclusivos por su significado que marcarán la mística judía y que su heredero, el cabalista, *mekubal* (מקובל) perfeccionará: que la vivencia parte del medio en que el personaje se desenvuelve, está mediado tanto por su conocimiento como del lenguaje simbólico que es capaz de admitir y enriquecer con su experiencia. La luz, el fuego, el viento y la tormenta junto con sus elementos templados acuosos son los más recurrentes hasta este momento; sobre sus funciones articuladoras con el significado más adelante se estudiará.

El último gran libro que complementa la revelación mística en la antigüedad hebraica es el *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים), cuya historia en sí misma ya interesante. Aunque su composición data del siglo IV a.e.c su inclusión en el canon no será sino hasta

¹⁰⁶ *Idem.*, vv.3335; XLII, vv 1-6.

principios del siglo III d.e.c cuando sea Rav Akiva ben Yosef quien interpretando su contenido de manera alegórica sentenció que “todas las escrituras son santas, pero el *Shir Ha-Shirim* [שיר השירים] es santísimo”¹⁰⁷, afirmando más adelante “que nadie en Israel ponga en discusión que el *Cantar de los cantares* no vuelve impuras las manos, ya que el mundo entero no era digno sino por el día que fue dado a Israel”¹⁰⁸. La obra es el poema por excelencia que trasmite en amor sensual que encarna la divinidad suprema de la fe hebrea hacia sus feligreses. En perspectiva es comprensible la aprobación de la autoridad religiosa para su inclusión, pero en lo que refiere a su contenido es comprensible la razón de la discusión que despertó.

El *boom* del *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים) comparte tiempo histórico con el desarrollo de otro tipo de literatura de tendencia esotérica cuyo tema predilecto es el de una apocalíptica que desarrolla el tema de la angelología y la magia de influencia helenística. Esto es importante, ya que el despliegue de este nuevo tipo de literatura mística se perfecciona la noción de entonación en los himnos y cantos para lograr el estado de éxtasis o trances; ya no es únicamente el largo tiempo de estudio y de los movimientos repetitivos de la oración o la consonancia en sentimiento lo que logre conectar con la experiencia de dios¹⁰⁹ sino un enfoque distinto a la voz y su concentración: el cantar de Salomón celebra como paradigma de la verdadera dimensión humana el cuerpo y, más específicamente según el tema, la relación sexual.¹¹⁰ El *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים) eleva a la misma calidad de conocimiento espiritual el ámbito de la corporalidad que, planteado en clave mística, su santidad proviene justamente de su capacidad erótica dimensional el vínculo que propicia la manifestación de lo sagrado de la deidad.

Aunque de lectura restringida en razón de evitar malos entendidos por el lenguaje de sus imágenes con alto contenido sexual, una lectura adecuada debe propiciar “a la conciencia y rescate de los instintos más *íntimos* y *naturales* del ser humano a favor del conocimiento divino”¹¹¹. El cuerpo convulsiona, padece la experiencia divina no sólo a nivel espiritual sino a nivel orgánico. El *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים) pone a discusión la

¹⁰⁷ Talmud, *Masejet Yadaim*, 3:5. Las cursivas son mías.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 6. Las cursivas son mías.

¹⁰⁹ Vid. Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p.28.

¹¹⁰ *Cfr.*, Cohen 2005, p. 147.

¹¹¹ *Ibid.*, p.149

participación del cuerpo en su totalidad como parte esencial de la vivencia mística. El paisaje corporal representa en primera instancia la sujeción a la voluntad de la divinidad. Sólo a través de su asentir es como se detenta la verdad, *emet* (אמת) de la realidad que descansa, como había enseñado *Iyov* (איוב), en el territorio del *leb* (לב), del corazón.

Me robaste el corazón, (...) me robaste el corazón con una sola mirada tuya, con una sola de las perlas de tu collar. ¡Qué hermosas son tus caricias (...)! ¡Más delicioso es tu amor que el vino! Y el olor de tus perfumes supera cualquier otro. Los labios (...) destilan pura miel; debajo de tu lengua se encuentra leche y miel, y la fragancia de tus vestidos es la de los bosques del Líbano.

(...).

Vaya derecho hacia el amado fluyendo mis labios. Yo soy para él y su deseo tiende hacia mí. (...)

Guárdame en tu corazón como tu sello o tu joya, siempre fija a tu muñeca, porque es fuerte el amor como la muerte, y la pasión, tenaz como el infierno; sus flechas son dardos de fuego como llama del Eterno. ¿Quién apagará el amor? No lo podrán las aguas embravecidas, vengan los torrentes, ¡no lo ahogarán!¹¹²

La sensualidad que se derrama en los labios es una cualidad de la profecía que experimenta el místico en donde toda su vivencia se recoge para asentir con el corazón, *leb* (לב). El término לב no es el músculo que impulsa el movimiento de la sangre en este caso, ni el lugar donde tienen duelo los sentimientos, sino que es el asiento del pensamiento, la totalidad del *pecto* lugar de residencia del espíritu humano. Lo que se inflama no es el sentimiento amoroso únicamente a nivel corporal sino también la capacidad deliberativa competente a la racionalidad como מילה, *milá*, y su cualidad de abstracción. Literalmente la frase „con una sola mirada me robaste el corazón“.

La característica principal y novedosa del libro y del testimonio que brinda, desde una perspectiva mística, es la del padecimiento contemplativo, es decir, la afección que se experimenta y que muy rara vez es enunciada en términos corporales. La sensibilidad amorosa como ese furor o fuego que sube poco a poco de intensidad hasta encontrarse en el plano celestial que guarda y envuelve, que literalmente atraviesa con su cúmulo de fuerzas

¹¹² *Shir Ha-Shirim / Cantar de los cantares* IV, 9-11; VII, 7; VIII, 6-7.

irresistibles, como las fragancias que empapan y traspasan el aire. Es el juego de la sutil sensualidad que advierte los peligros de la experiencia mística. El peor enemigo del místico es él mismo, el no saber controlar o descifrar su impulso erótico, perdiendo el camino y extraviándose en el entramado simbólico del que posiblemente no encuentre retorno. Por ello, la disciplina del estudio está por sobre todo para lograr aquella metamorfosis entre conocimiento, intuición e imaginación que se ha detallado antes.

El *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים) es la primera obra que plantea en el misticismo la idea del beso o *neshika* (נשיקה) divino¹¹³. Experimentar la bondad y la muerte por el beso de la deidad es penetrar en el corazón del misterio de su eternidad. Esto último junto con los elementos nuevos y viejos presentes en los fragmentos enunciados son algunos de los últimos esbozos que la antigüedad hebraica heredará a los tiempos talmúdicos, más aún porque es a través de estas peculiaridades que florece la literatura ya mencionada, pero cuya resonancia es menester ahora enunciar.

Si bien, el *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים) cobra importancia en el momento que tiene aparición una forma muy específica de literatura plenamente enfocada a la realidad mística y sus necesidades, de corte apocalíptico con influencia notablemente de la filosofía helenística; se trata de la literatura de „Los palacios“ o *Hejalot* (היכלות) cuyo época de desarrollo se extiende, desde sus primeras apariciones, entre el siglo I a.e.c hasta el VI d.e.c, correspondiendo a todo el periodo talmúdico¹¹⁴. Además del perfeccionamiento en la entonación, estos textos tratan de incluir y proporcionar ejercicios y técnicas para la “ascensión a las instancias superiores y contemplar la carroza divina o el trono de gloria de dios.”¹¹⁵ Sin embargo, el tema de la revelación y experiencia personal con la unicidad divina se deja de lado para describir plenamente las rutas a seguir para obtener aquella.

¹¹³ La cuestión del beso místico o *neshika* (נשיקה) se desarrollará con las detalle en la *Carta de la santidad* de Yosef ben Abraham Gikatilla de 1290, tratado y teoría que se expondrá más adelante. Sobre esto mismo *vid.* Cohen 2005, pp.150-151.

¹¹⁴ Para un estudio más certero y detallado sobre la literatura esotérica y apocalíptica de este inmenso periodo, recomiendo la lectura del texto de Gershom Scholem “Segunda conferencia. El misticismo de la Merkabá y el gnosticismo judío” en *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2006, pp. 61-100. De igual manera los trabajos de Antonio Piñero *Literatura judía de época helenista en lengua griega*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007; así como el de Hans Jonas *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*, Institució Alfons el Magnànim – Diputació de València, Valencia, 2000. La lectura de estos investigadores me parece imprescindible para conocer y comprender a cabalidad tanto el tiempo histórico del que se trata a rasgos generales, como las características particulares, obras, evolución de las mismas y su materia en el campo de la filosofía y mística judía.

¹¹⁵ Scholem *apud* Forcano p.15.

El mundo celestial se detalla con los símbolos de los siete palacios habitados por ángeles y las pruebas para pasar de uno a otro; los ríos de fuego que fluyen de la carroza y los puentes que lo cruzan; [las descripciones siguen a pie juntillas] las formas de los animales según el relato de *Ezequiel* y la interpretación para cada uno de los elementos. Sólo después del aprendizaje de estos textos el iniciado dispone del ascenso.¹¹⁶

La identificación entre el arrebató místico o posesión con el término de ascensión se completa en esta literatura. Sin embargo, hay mucho más que se está gestando en este tiempo de los *Hejalot* (היכלות) y que sólo será posible redescubrir hasta ya entrada la Edad Media o finales de ésta.

¹¹⁶ Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p.29.



IV. LOS TEXTOS MEDIEVALES

OBRAS, ESTUDIO Y MÉTODOS INTERPRETATIVOS

IV. I OBRAS COMPLETAS

Las obras imprescindibles para la mística medieval judeoespañola, fueron concebidas en principio de manera oral. El *Talmud* (תלמוד) guarda registro de ellas con anterioridad, aunque sólo puestas por escrito varios siglos después. Es el caso de dos magnos textos místicos: el *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה) o *Libro de la creación*, y el *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) o *Libro de la claridad*.

Sobre el primero, el *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה), se tienen múltiples referencias de su presencia en el *Talmud Yerushalmi* (תלמוד ירושלמי)¹¹⁷ donde los pasajes mencionan directamente el título del libro o bien cuando se presentan historias y anécdotas de maestros que parecen conocer sus secretos y poderes, algunas veces citando el texto como se tiene en alguna de sus dos recensiones.

Como todo en la tradición, originalmente su contenido se limitaba a ser una recopilación de formulas mágicas y sentencias que existían sólo en su oral que, enseñando y transmitiéndose, primero en círculos populares para luego, poco a poco en círculos rabínicos y esotéricos, plasmarse por escrito hacia finales del siglo IV e.c.¹¹⁸. Sin embargo, el libro no volvió a cobrar importancia considerables de nuevo sino hasta el siglo X cuando Seadia Gaón, su primer comentador, menciona: “No es un libro muy difundido, pero

¹¹⁷ Las más relevantes: *Peá* I, 1; *Sanhedrin* 4 Ia; 65b.

¹¹⁸ Forcano 2013, p.28.

muchos individuos han sido negligentes a la hora de transmitir el textos y realizar cambios en el.”¹¹⁹ Indicando con ello que su contenido era muy ampliamente conocido, lo suficiente como para ponerlo en práctica, lo que ocurrirá en el siglo XI y XII por filósofos y místicos, quienes consideraron el texto como un manual de meditación sobre el origen del cosmos, el mundo y el hombre.¹²⁰

De nuevo, es el lenguaje de las imágenes lo que intercepta el contenido del libro, material que será expuesto más adelante, aunque es necesario destacar su importancia en la evolución de la concepción de la experiencia mística: la búsqueda explícitamente detenida de la presencia de dios en el mundo, interpretando a éste como el objeto de especulación más accesible e idóneo para comprender la complejidad de la ruta y viaje hacia lo sagrado. El rostro de lo divino, así como su manifestación va cambiando y da un giro en lo que respecta a su expresión en el mundo encontrándose en él las marcas más livianas y sutiles para su comprensión. Sonido y forma, imagen y *mana* son lo que sostienen a la vivencia con lo sagrado de ahora en adelante.

Por otro lado, la naturaleza del *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) debe buscarse en la metodología exegética de la *Torá oral* (תורה שבעל פה), es decir, en lo que propiamente es el estudio midráshico de los textos, *Midrash* (מדרש). Esto es un sistema de preguntas que en su respuesta genera más preguntas con el objeto de clarificar y agotar todas las posibles interrogantes que surjan alrededor de un tema en particular, basado siempre en algún pasaje o fragmento oscuro o de difícil interpretación de la escritura.

Aunque se tiene constancia de que el *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) se escribió en Provenza hacia el siglo XII bajo el título de *Midrash del Rebí Nehuniah ben ha-Kanah*¹²¹, su contenido, al igual que el del *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה), es mucho más antiguo y rastreable por lo menos hasta finales del siglo IX¹²². Sin embargo, su redacción hace prever la herencia de estilo que guarda con la exegética talmúdica del siglo X y XI. Sobre todo en

¹¹⁹ *Ibid.*, p.27.

¹²⁰ *Ibid.*, pp.10-11.

¹²¹ Martín, *op.cit.*, p.25.

¹²² En lo que respecta a su composición y redacción final el libro es heredero directo tanto de la *Hagadá* (הגדה) como del *midrásh* (מדרש) en su forma tardía, hacia el siglo X y XI. La datación de finales del siglo IX es posible gracias a ciertas especulaciones de Scholem respecto a los simbolismos de la luz y del dátil que son mencionados en varias ocasiones en la obra. *Cfr.*, Scholem 2001, pp. 83-84, 88.

lo que respecta al profundo interés por seguir el modelo del pasaje talmúdico del *pardés* (פרד"ס) e incluir sus autoridades¹²³;

[El estilo del *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) es el de responder] preguntas no planteadas, o planteadas de un modo que sólo generan más preguntas (...). A pesar de su título, el objetivo del libro es desconcertar mucho más que „clarificar“ nada en el sentido tradicional. Se enseña al lector a reconocer todo lo que no sabe: hasta qué punto las Escrituras están llenas de misterios aparentemente impenetrables. „¿Crees entender el significado de este verso?“, dice el *Bahir* a su lector. „Pues aquí hay una interpretación para lanzar a tu oído y demostrarte que no entiendes nada en absoluto“.¹²⁴

De lenguaje caótico y con una sintaxis casi incomprensible, el *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) se posiciona como la ópera prima de la literatura mística en forma, es decir, dicho libro representa el primer intento por recoger y sistematizar las diferentes concepciones y formas de experimentar el fenómeno de la realidad divina. Literalmente trata de recoger en cada una de sus hojas lo que es la *tradición*, la *Cábala* (קבלה), es su aspecto nato de esoterismo judío.

No es una obra con fragmentos de tema místico como lo fueron los antiguos libros de *Yejezquel* (יהזקאל), *Iyov* (איוב) o el *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים); ni mucho menos presentará una visión apocalíptica como la literatura de los *Hejalot* (היכלות). El estilo del libro más bien parece bambolear entre la forma narrativa de la *Hagadá* (הגדה), la homilética del *Talmud* (תלמוד) y el estudio exegético del *Midrásh* (מדרש). Esto es una nueva forma de codificar el lenguaje de la mística, la creación de un metalenguaje que absorbe todas las formas anteriores de la vivencia hierofánica.

El dios del libro *Bahir* no aparece en ninguna otra fuente judía que conozcamos antes del siglo XII. No es ya el rey santo de la gnosis de la Merkabá (sic) y los escritos de las *Hejalot* que se sienta sobre su trono en las cámaras más recónditas del Templo del Silencio y que se concibe como absolutamente trascendente. Tampoco es el dios distante y sin embargo infinitamente próximo (...) [como lo será en el hasidismo], que llena todo

¹²³ No sólo incluirá nombre de los grandes maestro de la *Mishná* (משנה) sino también a personajes que aparecen en la literatura de los *Hejalot* (היכלות). Algunos de los más recurrentes son: Akiva, Ismael, Amorai y Rehumai. Scholem, *op. cit.*, p.79.

¹²⁴ *Supra.*, 120. Las cursivas son mías.

ser y penetra en todas las cosas. Pero tampoco es el Uno oculto de (...) [la tradición neoplatónica], totalmente separado del mundo de la multiplicidad. (...) Menos todavía con el dios de los racionalistas judíos de la filosofía medieval. Aquí nos enfrentamos a una noción de la divinidad concebida desde un punto de vista teosófico, un dios que es portador de potencias cósmicas, la fuente del movimiento interno en sus atributos (...). Éste es el dios que ejerce sus poderes en el árbol cósmico de los mundos, del que procede y se desarrolla todo el ser.¹²⁵

Aquí tiene su irrupción por primera vez en la historia de la mística judía el *cabalista*, el *mekubal* (מקובל), sí en su faceta de guardián de la tradición y como hábil artesano del arte de la *tseruf* (צרוף), de la combinación y permutación, en la que es capaz de abstraer mediante las palabras, escritas u orales, la mixtura de la que está compuesta la esencia divina, el significado último y real de la vivencia de la divinidad, así como del rostro particular con que se debe iniciar ese profundo comprender henchido en el simulacro que aprehende todo lo real, pero ahora desde una nueva perspectiva. Si bien en la antigüedad la ciencia de la combinación se manejaba a través de la plasticidad del manejo de conceptos¹²⁶, para la realidad del *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) la combinación tiene otras materias primas que explotar: la dureza y forma de las letras, así como su alma detonada por el aliento de sus sonoras vocales. Aquí una novedad introducida por este libro que se desarrollará con mayor profundidad en otros escritos cabalistas del siglo XII y XIII.¹²⁷

Además de reivindicar e integrar de manera general y consciente el estudio del lenguaje en sus más básicos elementos, trata de adjuntar al plano de una antropología mística-filosófica el estudio del Nombre Divino por excelencia así como de sus distintas expresiones y despliegue a través de todos los estratos de la realidad de lo creado.¹²⁸

A finales del siglo XIII, entre la ruina de las almajas sefardíes, se publica un libro en Castilla destinado a eclipsar todas las obras y escritos de la literatura mística judía anteriores a él por la fama y reconocimiento que logró alcanzar al poco paso del tiempo: el

¹²⁵ Scholem, *op. cit.*, p.96-97.

¹²⁶ Las imágenes empleadas por la tradición de la *Mercabá* y la literatura de las *Hejalot*.

¹²⁷ *Ibid.*, p.93

¹²⁸ Sobre la experiencia unitiva que acontece con el estudio del nombre de dios, se hará una revisión más detallada y exhaustiva más adelante.

Séfer Ha-Zohar (ספר הזוהר) o *Libro del Esplendor*. Es el único documento de la literatura rabínica postalmúdica que se convirtió en un texto canónico revestido con la misma autoridad que la *Torá* (תורה) y el *Talmud* (תלמוד); los siglos XV y XVI representaron el apogeo de su estudio bajo el influjo de teorías de perspectiva teosófica¹²⁹.

Su redacción supera el simple objetivo de la homelética talmúdica para convertirse e inaugurar la narración en estilo pseudoepigráfico, práctica que representa toda una novedad para la literatura mística y cuyo recurso trata de poner enseñanzas de índole mística en boca de autoridades antiguas o ficticias. Además de esto, es la primera obra que se preocupa por elaborar un escenario sobre el cual desarrollar su mistificación del mundo: “un paisaje palestino mítico [más imaginario que real] donde se ve deambular al maestro Shimón bar Yohay¹³⁰ con su hijo Eleazar, amigos y discípulos discurriendo a cerca de todo lo divino y humano”.¹³¹

Verbosidad, extensión en detalles, discursos, narraciones, monólogos, relatos y dichos bíblicos son adaptados por el autor para servir de hilo conductor al desarrollo de su pensamiento. En este punto, el despliegue por tratar de plasmar la expresión particular de la mentalidad mística se aleja del estilo del comentario rabínico, atisbando el paisaje en el que habita la intelección esotérica judía. Muy diferente del *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר), la asistematicidad con que trata sus temas le brinda una mayor libertad de consecución narrativa y tratamiento de las doctrinas que presenta, en este sentido es más cercano al *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה); literalmente, el libro es una homilía de versículos.¹³²

Constituido por 21 tratados en total, de los cuales los primeros 18 forman el libro tal y como se conoció al momento de su aparición, los últimos tres parecen ser agregados de los siglos XV y XVI; los temas principales que trata el libro en su conjunto y que reelabora o presenta bajo su propia teoría son: el comentario místico de los primeros seis capítulos del libro de *Bereshit* (בראשית) o Génesis, el éxtasis y apoteosis del trance místico, la descripción de los palacios celestes que complementa las menciones de ellas en el *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר), jerarquías y angelologías, fisionomía teosófica, el alma humana en

¹²⁹ Cfr., Scholem 2006, p.179.

¹³⁰ Presunto autor de la obra, aunque dicha autoría ya era cuestionada al momento de su aparición. Sólo a través del testimonio transmitido por Yitzak ben Shmuel de Acre es que conoce al verdadero autor del *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) Moshé de León, quien a opinión de Yitzak tenía una muy peculiar opinión de su obra. *Ibid.*, pp.212-214.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 180-181.

¹³² *Idem.*

relación íntima con la de la *Torá* (תורה), consideraciones místicas en los libros de השירים שיר, *Shir Ha-Shirim* o Cantar de los cantares, así como רות *Rut*, y la oración de *Shemá Ysrael* (שמה ישראל)¹³³; la explicación de las letras que aparecen en los nombres de dios así como su preponderancia en el origen de la Creación, la teoría de las *sefirot* (ספירות), mencionadas en el *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה) y *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר), pero presentada en una forma más acabada.¹³⁴

Si bien el *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) es una obra que en su estilo representa una novedad, en su contenido es más que una síntesis de teorías o conceptos claves para el posterior desarrollo de la mística judía, una verdadera integración de elementos místicos presentes en la tradición. Por ejemplo, la noción del *ein sof* (אין סוף)¹³⁵ o vacuidad primordial se entrelaza con una forma nueva del esquema sefirótico¹³⁶; incluso, el diagrama presentado en la obra de las *sefirot* (ספירות) estandariza sus nombres así como las relaciones que existentes entre ellas.¹³⁷ Sobre este aspecto en particular puede notarse un pensar que bambolea entre la reflexión especulativa teosófica y contemplativa, cualidad que irá perdiéndose conforme el paso del tiempo en los estudios cabalísticos medievales. Sin embargo, es menester mantener presente que en el estudio de la mística en su rubro del lenguaje ambas perspectiva se entrecruzan continuamente.

IV. II EL CONCEPTO DE EXÉGESIS

Tanto el *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) como el *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) penden de una fuerte forma estructural homelética heredada del *Talmud* (תלמוד), pero en su enunciación sobre la búsqueda, experimentación y descripción sobre el plano de la divinidad el tono por

¹³³ La oración por excelencia de la fe judía donde se confiesa la unicidad de dios. La plegaria consta en su original en el libro de *Devarim* / Deuteronomio VI, 4-9. Sin embargo, la liturgia a agregado dos párrafos más provenientes de *Deravrim* / Deuteronomio XI, 13.22 y *Vayomer* / Números XIV, 27-41.

¹³⁴ La exposición del contenido de cada uno de los tratados a cargo de Scholem es muy amplia y profunda como para llegar a enunciarse aquí, además de que no es el objetivo realizar un examen meticuloso de las partes que conforman el *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) sino de enunciar su importancia para el presente estudio así como el lugar que le corresponde a la cronología de la literatura mística judía. *Vid.* Scholem, *Op. cit.*, pp. 182-185.

¹³⁵ *Infra*.

¹³⁶ Respecto al concepto de *ein sof* (אין סוף) y la teoría de las *sefirot* (ספירות) es menester apartados especiales que se dediquen a la exposición precisa de su importancia e incidencia dentro del desarrollo de la Cábala, mismos que son imposibles de ofrecer debido a que merecen un estudio mucho más profundo y detallado.

¹³⁷ *Cfr.*, Scholem 2006, pp. 229-244. Donde Scholem explica la fusión de estos elementos y demás teorías.

la preocupación de indagar o inquirir en el significado de pasajes o narraciones expresamente enunciadas cambia profundamente. Esto último es una característica que la exegética cabalista heredará del *Midrash* (מדרש), una muy antigua forma de estudio de rasgos muy especiales y particulares.

Midrash (מדרש) en su sentido básico significa buscar, investigar, inquirir, indagar¹³⁸. Con mención recurrente en la *Torá shebijtab* (תורה שבכתב), el *Midrash* (מדרש) no atiende mas que al estudio de la fraseología religiosa en la que si el sujeto de la oración, la plegaria dirigida es en expreso a lo divino, dios, o su plano operante, el significado del מדרש apunta a un deseo de reclamo o exigencia por la intervención de aquél ente o sus fuerzas, que hagan recoger un sentimiento *patético* sobre quienes lo demandan. En cambio, si no es sujeto sino objeto la intención es la de la consulta o búsqueda¹³⁹. Plegaria, recogimiento y exploración son los elementos propiamente *midráshicos* que palpitan en la forma de aquellas dos obras místicas excepcionales. Sin embargo, no son lo único que comparten de este tipo de estudios.

Si bien el *midrásh* (מדרש) trata de reunir la experiencia del ente divino o su realidad a través de la consulta de sus palabras, la revelación escrita o transmitida vía oral, aún no llega a ser una forma de estudio de manera formal. Aún así, en estas características se puede atisbar la presencia del ejercicio del cabalista medieval, aquél personaje que no busca obtener la simple vivencia con lo divino, sino *experimentar* su palabra, encarnar la palabra, esa es la expectativa individual. Pero por ahora, para llegar a eso, el *midrash* (מדרש) pasará por una transformación auspiciada por el rabinismo medieval que creará reglas y mecanismos que normalicen esta peculiar forma de vivir la tradición convirtiéndolo en un verdadero modo de *interpretación metafórica*¹⁴⁰ de los textos sagrados.

Es por la intervención rabínica que en el *Midrash* (מדרש), como estudio, el campo de la semántica queda en definitiva asociado al análisis y la síntesis, al igual que los conceptos a explicar, comentar o investigar, de aquí que poco a poco se haya transformado en el comentario legal y exegético por excelencia de la *Halajá* (הלכה) o Normativa religiosa.¹⁴¹

¹³⁸ Cfr. Marín, *op. cit.*, p.19

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ Siempre metafórica rara vez alegórica. La alegoría invoca al mito, la metáfora es solo otra forma de describir, leer o escribir la realidad.

¹⁴¹ Cfr., Martín, *op. cit.*, p.20. De igual manera Forcano, *op. cit.*, p.24.

Más allá de la institucionalidad de la interpretación religiosa, la influencia contundente del *Midrásh* (מדרש) sobre el *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) y el *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) estriba en el concepto de exégesis: el pasaje más comentado y paradigmático de la literatura talmúdica, el *Pardés* (פרד"ס) o Paraíso¹⁴² es el ejemplo más claro para comprender la manera como funciona el acto interpretativo en el judaísmo y cómo es el giro que los cabalistas le dan con el arte del *tseruf* (צרוף) o combinación. Dicho pasaje reza así:

Cuatro entraron al Pardés [פרד"ס]: Ben Azay, Ben Zoma, Aher y Rabí Aqiba. Ben Azay echó una mirada y murió. A él se refiere el versículo: Preciosa es a los ojos de YHWH la muerte de los que le aman (...). Ben Zoma echó un vistazo y perdió la razón. De él dice la Escritura: ¿Has hallado miel? No comas más de lo que necesitas (...). Aher echó un vistazo y cortó los tallos. De él dice la Escritura: No permitas que tu boca haga pecar a tu carne (...). Rabí Aqiba entró en paz y salió en paz. De él dice la Escritura: Llévame en pos de ti. Corramos.¹⁴³

En la historia, más que los hechos son los comentarios que giran alrededor de los hechos lo que importa, los que hacen la verdadera interpretación del texto y los que permiten desarrollar bajo la forma legítima de estudio la verdad, *emet* (אמת) del pasaje. “La verdad debe desplegarse desde el texto en el que está contenida. Sobre cómo haya que pensar ese estar precontenida [debe buscarse en el retruécano de la sintaxis y semántica del texto, en su morfología simbólica y filológica. Por ello] en todo caso hay que aprender a extraerla (...) del texto.”¹⁴⁴

La revelación en lo que se refiere a la experiencia y la palabra es de sentido inagotablemente rico puesto que, como comprende el cabalista, *mekubal* (מקובל), es en la

¹⁴² Cfr. Mueller 2008, pp. 42-43.

¹⁴³ La versión corresponde al *Hejalot Zutardy*, quizá las más extendida de su correspondiente original en el Talmud de Babilonia o *Talmud Babli* (תלמוד בבלי). *Jaguiga* 15b. Para estudios futuros o curiosidad del lector se reproduce el original a continuación:

Todo empezó con un viaje.

Cuatro Maestros penetraron en el Jardín.

El primero miró y creyó que lo que veía era la verdad; se murió (de ello).

El segundo miró. Cada cosa que veía le parecía doble; y enloqueció.

El tercero se puso a contar las plantas. Y como el mundo comenzó a parécele cosa extraña, se volvió lo Otro.

Por último, el cuarto entró y salió indemne.

¹⁴⁴ Scholem 1998, p.84.

falta de significado en sí mismo lo que es interpretable por excelencia, de nuevo, es ese punto del que todo parte, la luz primordial con que fue entregada-escrita-orada la *Torá* (תורה) que se multiplica en sus infinitas facetas de sentido y escrituración.¹⁴⁵ El pasaje del *Pardés* (פרדס) es sólo un bosquejo o mapa de cómo lograr aproximarse a esta noción de revelación, misma que es exégesis que trascendiendo se vive en metamorfosis en contacto con la divinidad: hablar es encarnar la palabra con que el aliento divino escribe el mundo.

El elemento *midráshico* se transforma en una fuente para la interpretación cabalística cuando concibe que dios, a través del misterio ineludible que representan las letras y su pronunciación, decide autorevelarse. Aunque el método del *Midrash* (מדרש) claramente no garantiza el acontecimiento de la revelación, sino sólo la comprensión de la dimensión simbólica en la que se manifiesta el *mana* divino (letras, sonidos, imágenes, señas), este principio de realidad debe bastar como acceso a la presencia absoluta con la divinidad¹⁴⁶, es decir, que aunque el significado último jamás es alcanzado sí una cierta parte de él es comprendido y asimilado.

La preocupación presente a manera de propuesta en el *Séfer Ha-Bahir* (ספר הבהיר) es tomada por el *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) y desarrollada a partir del relato anterior del *Pardés* (פרדס) en donde “cada consonante de la palabra [es equivalente a cada uno de los niveles exegéticos propuestos por el Zohar], que a su vez empiezan con la misma letra.”¹⁴⁷

Así la letra פ equivale a la palabra *Pashat* (פשט) que quiere indicar el umbral del sentido literal del texto no plenamente su literalidad. Indica más una especie de sentido de lectura con inclinación filológica. *Pashat* (פשט) significa “desnudar, desvestir o extender”¹⁴⁸. Desnudar el texto es dar con sus raíces a través del tema y su tratamiento, las palabras a ocupar para abrazarlo por completo.

La letra ר corresponde al segundo nivel que es *Remez* (רמז) el significado alegórico y metafórico¹⁴⁹, literalmente quiere decir “seña, alusión o insinuación”¹⁵⁰. En este sentido es el poner atención al uso de las palabras, su estilo y significado que juegan entre fondo y

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁶ *Vid.*, Martin, *op.cit.*, p.26.

¹⁴⁷ Muñiz-Huberman 2002, p.20.

¹⁴⁸ Schökel 1999, s.v.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Idem.*

forma con la totalidad del texto, ya que ellas son las huellas visibles que actúan de intermediarias.

El tercer nivel corresponde a la letra γ de *Drash* ($\psi\gamma\tau$) que parte de la condición existencial de quien lee el texto, el lector que se remite a la reflexión a partir de su individualidad y sus circunstancias. Aquí acontece el comentario propiamente dicho y donde ocurre el proceso hermenéutico. Hasta aquí es donde llega la interpretación talmúdica y agádica devenida de la costumbre rabínica: después de haber leído el texto, comprendido sus partes, contenido y tema, se añade la pregunta personal por el significado particular de éste. Vivencia e interpretación convierten a la experiencia del sujeto en parte del texto que se comenta, donde se desprende la comprensión de lo oculto en ello.

El último nivel indicado en la letra δ corresponde a *Sod* ($\gamma\delta\sigma$) que es el sentido secreto del significado, el quehacer exegetico místico en su nivel simbólico y metasimbólico, es decir, se constituye un nuevo texto de fibra viviente. Ouaknin afirma que este nivel de interpretación de sentido es “otra lectura del texto a través de un ordenamiento diferente de los signos que lo componen”¹⁵¹. Por lo tanto, el trabajo cabalístico en éste nivel que trata de recodificar el mundo en una suerte de interpretación que es experiencia, una intervención en los sustratos y principios primeros de la composición del universo en donde las claves para lograrlo se encuentran en el conocimiento y manejo profundo de todo lo heredado por la tradición, *Cábala* ($\kappa\beta\lambda\eta$), hasta ese momento. Sólo así el mundo logra abrirse y revelarse como hecho y creación.

La dimensión cabalista se abre para revelar el significado del conocimiento y de la permutación característico de su hacer: “en toda la extensión del cielo hay signos, figuras y letras grabadas y puestas las unas sobre las otras. [Esas] formas brillantes son las de las letras con que Dios ha creado el cielo y la Tierra: formando su Nombre misterioso y santo.”¹⁵² Todo es lenguaje, todo es susceptible a ser interpretado por el rostro de la tradición, por la simbólica normativa que deriva de la glosa divina que se imita.

Ya no es sólo el amplio conocimiento y manejo de los contenidos culturales que la costumbre ha heredado a través de sus letras o de los labios, ya no es sólo la repetición por

¹⁵¹ Ouaknin *apud* Martin, *op. cit.*, p.37.

¹⁵² Menéndez Pelayo *apud* Muñiz-Huberman 2002, p.21.

memorización y disertación de sus contenidos y pasajes más extraños, más que ingenio más que creatividad y apelación a la experiencia de vida individual, la *Cábala medieval* es la apuesta por la capacidad de modificar el mundo a través de sus propios elementos constitutivos que son capaces al mismo tiempo de modificar no la naturaleza humana sino de reedificarla en el lugar exacto que le corresponde en el sentido o dirección dentro de la que es engendrada infinitamente la obra de la creación; siempre inagotable e inalcanzable, es por ello que la acción interpretativa jamás termina, siempre será posible advertir otros principios, otras historias, otra combinación que se sostenga el vacío. El mundo ahora es una lecto-escritura constante, lleno de accidentes simbólicos. Por lo tanto, llegado a este punto la contemplación por la complejidad que la religiosidad judía medieval experimenta conlleva necesariamente a la creación de teorías que ayuden a explicar a cabalidad la esencia este misticismo naciente.

IV. III EL ESTUDIO CABALÍSTICO: DOS MODELOS

Acontece una nueva dimensión de la palabra, *milá* (מילה), que juramentada prometía ser testigo fiel de los eventos inmemoriales como perpetuación de su actualización. Sin embargo, es en el peso de la presencia que testimonio su principal obstáculo y virtud para convertirse en el medio idóneo del estudio del lenguaje propuesto por la mística medieval judía. La *milá* (מילה) deberá metamorfosearse en una nueva palabra, en *dabar* (דבר) que no es sólo palabra fidedigna sino también hecho y acontecimiento, el objeto mismo que sufre la caracterización de la metáfora como “la capacidad nominativa del lenguaje divino y de la simbolización [que] es la naturaleza (piedra, planta, animal, hombre) inaugurando el género de la manifestación (...): inaugura el abismo o, mejor aún, el vínculo entre la realidad y la imaginación.”¹⁵³ La letra adquiere su naturaleza plena, es *ot* (אור), letra-seña, letra-escritura escritura-imagen e imagen-lectura¹⁵⁴, trasformando su dureza en una suerte de laberinto profundo y sorprendente. Así, cada página con letras es una textura que además de cantar, contar y hablar, revela e instruye sobre sus infinitos rostros ocultos que se insinúan una y otra vez a la audición visual del lector. Por esto, para evitar extravíos y yerros en esta nueva

¹⁵³ Muñiz-Huberman 1999, p.66.

¹⁵⁴ Cfr. Scholem 2009, p.23.

forma de experimentarse palabra-encarnada, a comienzos del siglo XII y la primera mitad del siguiente siglo, los maestros cabalistas, quienes ahora son los expertos en la ciencia de la permutación o *Jojmá ha-tseruf* (הזכמה הצרופ) recurren a dos modelos de estudio enfocados específicamente en algún aspecto especial del fenómeno lingüístico de la Cábala (קבלה): la exploración teosófica, llamada comúnmente *Kabalá ma'asit* (קבלה מעשית)¹⁵⁵, que derivará en una teúrgia aún más compleja, y la indagación extática o *Kabalá iyunit* (קבלה עיונית)¹⁵⁶ que se convertirá en una acérrima crítica de aquella.¹⁵⁷ Aunque unas y otra comparten el mismo material y elementos del campo religiosos sus preocupaciones son muy diferentes.¹⁵⁸

El modelo de la Cábala teosófica, *Kabalá ma'asit* (קבלה מעשית), centra sus especulaciones en el desarrollo de una compleja teoría sobre las estructuras del mundo intradivino, “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 influencia efectiva sobre las alturas.”¹⁵⁹ Es la exposición sistemática de la cosmovisión más acabada del judaísmo hasta ese momento de la historia.¹⁶⁰ Heredera directa de las tendencias gnósticas de la literatura de los *Hejalot* (היכלות) sus principales temas de investigación son:

¹⁵⁵ Refiere literalmente a la recepción de las prácticas: las costumbres y la elección ritual de ellas. En su devenir teúrgico terminará por convertirse en una especie de práctica mágica.

¹⁵⁶ Señalando literalmente que el tipo de estudio será una búsqueda íntimamente contemplativa ya que el término hebreo *iyunit* (עיונית) significa „con los ojos“, refiriéndose al saber que es obtenido por mediación de los ojos del intelecto. La profunda contemplación de los ojos de la mente, de ahí su otra acepción de *Cábala contemplativa*. Cfr. Ginsburgh 2006, p.3.

¹⁵⁷ Las críticas llegaron a convertirse en verdaderas disputas entre cabalistas de ambas vertientes. La controversia más fuerte fue la emprendida por Abraham ben Shmuel Abulafia quien atacó de manera vigorosa el sistema teosófico de Shlomo ben Abraham ibn Adret respecto a la naturaleza de las potencias divinas que cuya actuación era similar a la concepción cristiana de la naturaleza trinitaria de la divinidad. La reacción fue contundente: la expulsión tanto de Abraham ben Shmuel Abulafia del territorio de *Sefarad* (ספרד) como la de la Cábala extática hacia el 1280, apenas cinco años después de la aparición del *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) y a 60 de los grandes exilios y ruinas de las grandes alajas. El siglo XIV y XVI representa la época gloriosa en la España cristiana y reconquistada de la Cábala teosófica. Cfr., Idel 2006, p.16. Así también: Millás 1968, pp.109-110. Sobre Abulafia: Vid. Muñiz-Huberman 2002, pp. 48-57.

¹⁵⁸ Ésta división no debe entenderse como si desde la antigüedad durante el estudio del fenómeno místico en el judaísmo existiera ya esta especialización en modalidades, antes bien estas dos maneras de estilo convivieron a la par en la práctica y en los mismos escritos, el caso más evidente de ello es el *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) que en muchos de sus pasajes la tendencia pueden apuntar más hacia una u otra sin representar mayor obstáculo que el de símbolo custodiado. Vid. Idel, *Op. cit.*, p.20.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.15.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.67.

- a) La comprensión de la naturaleza divina a través de sus manifestaciones intermediarias como es el caso de la teoría de las emanaciones divinas o *sefirot* (ספירות) y la concepción de jerarquías divinas, la creación de una angelología.
- b) El significado oculto de las *mitzvot* (מצוות) o preceptos, así como toda una serie de ejercicios y recomendaciones de cómo llevar de manera especial la práctica de éstos.

Si bien la práctica de la teúrgia acompañó desde antiguo al judaísmo en todas sus prácticas religiosas populares, como la creación de talismanes¹⁶¹ o formulación de oraciones especiales de protección o pedimento, es el rabinismo clásico el que termina por integrarlo al ritualismo judío como una manera de motivar la persistencia en la observancia de todos los elementos que integran el rito, haciéndola de esta manera compatible con la tradición por su natural dinámica de la actividad humana.¹⁶² “Con el tiempo degeneró en magia (...), pues pretendía obrar prodigios, sanar enfermos, ahuyentar a los demonios (...).”¹⁶³

Diferente a las preocupaciones del sistema teosófico, las exploraciones de la Cábala extática, *Kabalá iyunit* (קבלה עיונית), se centran por tener un esquema decididamente antropocéntrico, esto es, que pone especial atención en la experiencia contemplativa del individuo por sobre los conceptos o bosquejos teológicos. Poco importa si el trato con la realidad divina tiene o no consecuencias en armonía interior de la divinidad. Lo más importante es situar la vivencia mística como una forma de *summum bonum* del hombre.¹⁶⁴ Entre los temas más recurrentes y preferidos de la Cábala extática se encuentran:

- a) El éxtasis religioso, cuya técnica precisa nunca se escribió mas no así sus recomendaciones para lograrlo.

¹⁶¹ En algunos de estos amuletos figuran dibujos y representaciones con letras, palabras y frases a las que se le atribuían ciegamente poderes especiales y maravillosos, todos con el fin de lograr cierta protección o éxito en los negocios. *Cfr.*, Gonzalo, *Op. cit.*, p.416.

¹⁶² Idel, *op. cit.*, p.15.

¹⁶³ *Ibid.* 153.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 152.

- b) El tema de la *unio-mystica* o *devekut* (דבקות)¹⁶⁵ que es el sentimiento de la presencia divina en el interior que inunda todo el ser. Aquí interviene el nivel y grado de *cavaná* (כונה) que es la intención y concentración con que se anhela la conexión con el ente divino.
- c) Estudio del lenguaje como vehículo para alcanzar la sabiduría profética a través del examen y permutación de las letras del alefato, lo que conlleva a una cierta forma de aislamiento.¹⁶⁶
- d) La búsqueda por el Nombre sagrado de dios, *Shem Ha-Meforash* (שם המפורש), enigma por excelencia de esta modalidad de estudio puesto que supone un amplio y profundo conocimiento de todas las denominaciones con que la tradición (קבלה) ha vivido la experiencia con la divinidad. El gran reto para la ciencia de la permutación o *Jojmá ha-tseruf* (הוכמה הצרופ) es hallar el nombre santo y ser capaz de pronunciarlo.

La égida de la extática es la de conseguir una filología hebraica en donde el acto de conocimiento perfecto es la interpretación por una unión sagrada entre el sujeto que busca saberse con la identidad intangible de la divinidad.¹⁶⁷ La aventura espiritual que convulsiona el cuerpo completo del cabalista, *mekubal* (מקובל), que podría llevarlo a la muerte por resistir las presiones sagradas que invaden su personalidad, víctima del beso divino o *neshika* (נשיקה)¹⁶⁸ que es la manera más sublime de morir, o al contrario, conducirlo a la realización más elevada de la conciencia religiosa.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Concepto ampliamente debatido por Scholem e Idel. Para el primero, la realidad de la comunicación divina estriba en la capacidad de abstracción y percepción del cabalista para interactuar con la realidad divina, lo que supone una distancia entre la entidad divina y la creatura; para el segundo, apoyado en la evidencia testimonial aportada por los textos, sugiere que efectivamente la vivencia mediática con la realidad de lo sagrado se empalma con el ser personal individual. Sin embargo, a pesar de la postura esencialista de Idel, la propuesta de Scholem es más plausible a la hora de examinar las obras y fragmentos de mayor tendencia extática. *Cfr.*, Idel, *op.cit.*, pp.103-110. Sobre todo el epígrafe 2 en donde Idel pareciera reconsiderar la perspectiva de Scholem pero sólo en algunos motivos de la experiencia extática.

¹⁶⁶ Como concentración en la contemplación de todos los elementos de signatura en su conjunto como motivos cardinales que modelan la vía hacia la experiencia de la unicidad divina. Scholem, *op. cit.*, p.12.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.21.

¹⁶⁸ Tal y como se comprende según la interpretación mística del *Shir Ha-Shirim* (שיר השירים) / Cantar de los cantares.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.15.

Respecto a los temas de la *devekut* (דבקות) y la búsqueda por el Nombre sagrado o *Shem Ha-Meforash* (שם המפורש) en la Cábala extática, *Kabalá iyunit* (קבלה עיונית), existe cierta implicación material que es necesaria explicar con detenimiento.

Si bien la teoría del lenguaje que es plena para el siglo XIII, tiene sus orígenes en los gramáticos y filólogos del siglo XI. El fenómeno cabalista le dará un giro al concebir la ciencia de la lingüística como el estudio de la escritura como la voz muda potencialmente sonora de dios, implicando con esto que el elemento de la revelación sea la vivencia máxime a alcanzar durante el acto de la reflexión. En el momento de la develación reflexiva se descubre el mundo como *olam* (עולם), eternidad, cielos y tierra tan unívocos como el horizonte mismo que conjuga las sustancias físicas del cuerpo expresivo de la divinidad que girando en rededor del hombre lo envuelve en el frágil viento, *ruaj* (רוח), de su espiritualidad: dios-mundo-hombre es la relación tripartita que se experimenta en trance extático. Dios como la voz, el mundo como el libro y el hombre como escritura que se descubre a sí mismo inmerso en mapa de la creación. Sobre estos elementos gira la concepción de la *devekut* (דבקות).

Por otro lado, la idea de la creación también experimenta la resonancia de una doble naturaleza: ya no es sólo *bará* (ברה), la creación en su sentido físico material¹⁷⁰, sino también es *yatsir* (יצר), la creación en su modelado abstracto e informe¹⁷¹. Aquí las propiedades innatas de la palabra *dabar* (דבר) en la que acontece la simultaneidad creadora de la enunciación como acción recreativa, y como fáctica su materialización objetiva. La palabra humana siempre será *milá* (מילה) porque no puede testificar algo más allá de sí misma, de su razón crítica pura; la palabra divina en cambio es *dabar* (דבר) en todo momento puesto que enuncia su ambigüedad como creadora y dadora de fe de su personalidad sagrada.

En el tema del Nombre sagrado, del *Shem Ha-Meforash* (שם רשהמפּו), la comprensión de los nombres con que se ha identificado la deidad o mejor dicho, las distintas maneras como se ha autodenominado ella misma, abre la posibilidad de penetrar en su esencia unitiva. El estudio esforzado tiene como constante tarea el de armar y desarmar, desarticular y armar, reordenar y reorganizar tanto las letras como su

¹⁷⁰ Rabin 1987, s.v.

¹⁷¹ *Idem.*

pronunciación que constituyen en nombre de la divinidad. Este acto de deconstrucción pura se realiza especialmente sobre dos de los nombres que la Cábala, קבלה, ha repetido una y otra vez como los más relevantes inalcanzables: *Eheyeh* (אהיה) y *Yaveh* (יהוה). El secreto de la naturaleza humana en identificación con la persona divina se encierra en estas letras.¹⁷²

Sin embargo, la teoría cabalista del *Shem Ha-Meforash* (שם מפורש) argumenta que no sólo en aquellos nombres puede encontrarse la luz mística de la existencia divina, sino que ella, toda su personalidad y toda su potencia, se manifiesta de forma específica en cada letra, cada párrafo y sección de los *sifrei kodesh* (ספרי קודש) en especial, pero que permea todo el cuerpo de conocimiento que es la Cábala, קבלה.¹⁷³ La *Torá* (תורה) entreteje es la explicación del nombre cósmico de la divinidad, su personalidad secreta que convierte al texto en un ser viviente. “Fuego negro sobre fuego blanco, que quiere decir que su escritura es continua, sin división de palabras”¹⁷⁴, experiencia sinestésica como la del cuerpo humano que se asimila en un todo único.

Sólo hacia el final del siglo XIII el estudio del Nombre sagrado adquiere su posición más extrema que afirma que los *sifrei kodesh* (ספרי קודש) no son únicamente la explicación del nombre divino, sino que ellos son la divinidad misma¹⁷⁵. Esta noción pasó a la práctica en la Cábala teosófica, *Kabalá ma'asit* (קבלה מעשית), donde el uso de los nombres divino devino en hechizos y formulaciones mágicas que por mayor éxito fueron opacando poco a poco los estudios serios de los cabalistas extáticos hasta hacerles aparecer en un horizonte de oscuridad absoluta. El preámbulo para la claridad es la totalmente cerrada oscuridad.

IV. IV TRES MÉTODOS

A la par del desarrollo de la Cábala extática o *Kabalá iyunit* (קבלה עיונית) hacia el siglo XII comienza un proceso de estudio sobre los elementos que componen la liturgia heredada por la tradición: ritos, himnos, oraciones, fechas importantes, etc., material que proporcionó a

¹⁷² Scholem 2009, p.31.

¹⁷³ Cfr., Muñiz-Huberman 2002, p.16.

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ Sobre todo en la opinión de Moshé ben Najmán (Najmánides), Yosef ben Abraham Gikatilla y de Abraham ben Shmuel Abulafia. *Idem.*

los primeros *mekubalim* (מקובלים) la aplicación por primera vez de ciertas técnicas de especulación mística¹⁷⁶:

- a) Guematria (גימטריה): método que pretende deducir relaciones y sentidos ocultos entre palabras de igual valor numérico, computación que también sufren las letras hebreas en un sentido inherente.¹⁷⁷
- b) Notaricón (נוטריקון): es la interpretación de las letras iniciales, intermedias o finales de una palabra o frase a manera de acróstico, añadiendo con ello un significado oculto al meramente literal.
- c) Tmurá (תמורה): es una forma de permutación de las letras en una palabra que busca alterar su sentido para encontrar analogías entre ella y otras palabras por afinidad fonética o semántica, creando un contraste que revele un significado oculto.¹⁷⁸

Sin embargo, es sólo a partir del siglo XIII que comenzaron a utilizarse los métodos como parte de la disciplina del estudio de la mística. Maestros como Moshé ben Najmán (Najmánides), Yosef ben Abraham Gikatilla y Abraham ben Shmuel Abulafia fueron quienes más recurrieron, desarrollaron y refinaron la metodología de estas técnicas.

Sobre estas tres formas de análisis del texto religioso, la guematria (גימטריה) y la *tmurá* (תמורה) son las más antiguas. La primera ya está presente desde los primeros pasos de la literatura talmúdica en el siglo II d.e.c pero con fines mnemónicos. Serán los *mekubalim* (מקובלים) quienes adapten la fórmula para utilizarla como medio interpretativo. El paradigma del cálculo se basa en el valor numérico que una palabra pueda guardar siempre en estrecha relación con la cifra de alguno de los nombres sagrados con que se identifica la esencia de la divinidad.¹⁷⁹ Sin embargo, este cálculo numérico se realiza siempre desde diversas perspectivas, “en algunos casos se considera la suma del valor de cada una de las letras y se pone en relación con otra que sume la misma cifra”¹⁸⁰, en otras puede ocurrir que su estimación sea elevada a alguna potencia matemática. En todo caso el

¹⁷⁶ Vid. Scholem 2006, p.121.

¹⁷⁷ *Idem.* De igual manera en Gonzalo, *op. cit.*, pp. 417-418.

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ Cohen 2005, p.78.

¹⁸⁰ *Idem.*

objetivo es hallar equivalencias de valía para establecer significados y sentidos ocultos que se escapan a la literalidad.

En el caso del método de la *tmurá* (תמורה), de la cual posiblemente deriva la forma del *notaricón* (נוטריון), el intercambio de letras se realiza para transformar una palabra o frase en otra de sentido y significado totalmente diferente. En algunos casos el procedimiento no arroja más que las partes por separado de palabras compuestas. En otros, la permutación o *tseruf* (צרוף) se realiza de forma más compleja en donde el “trueque” o intercambio semántico revela el sistema operante de conceptos y símbolos que constituyen la materia viviente del texto, su sangre y carne misma. La profundidad del texto así como la de sus múltiples sentidos son posibles gracias a la ambigüedad que comentan sus letras en sus diferentes formas de combinación.¹⁸¹

Atiéndase a la peculiaridad de la lengua hebrea en su modalidad escrita, su carácter esencialmente consonántico en donde la participación de las vocales sobre el conjunto de sus signos permite el efecto de mayor libertad interpretativa como juego de significaciones. Es por esta peculiar capacidad del hebreo que la sustancia del pensamiento se libera en el infinito campo de la imaginación (re)creativa.

El siglo XIII y comienzos del XIV significaron la etapa más creativa en el desarrollo de los estudios místicos para la tradición religiosa judaica. Un momento en que la psique colectiva del pueblo se recogió en sí misma para hacer frente a los acontecimientos desesperados de su tiempo. La *Cábala* (קבלה) surge en un momento de la historia hebrea en que la persecución y la muerte amenazaban de nueva cuenta la supervivencia de la tradición y sus practicantes. La *קבלה* es un método de resistencia frente al exilio y todos sus padecimientos: apela al sentimiento que despierta la noción del hogar tratándolo con el arraigo de sus costumbres milenarias, frente a la expulsión de la tierra patria el cuerpo de la *Torá* (תורה) se ofrece como una tierra virgen inagotablemente a explorar. Al choque ruidoso de acentos y lenguas la familiaridad de las imágenes que los cuentos e historias narran. Estos son los rasgos peculiares que definen el carácter de la

¹⁸¹ *Ibid.*, pp.82-83.

Cábala medieval, la cual eclosiona en un autoconocimiento que se deleita de sí mismo y comunica qué es lo que hay en su espíritu de original; el fenómeno de la experiencia y éxtasis místico de aquella fuente espiritual absoluta.

Para cerrar el capítulo se hace recordatorio de que el presente estudio hará uso de algunas de estas técnicas de especulación, aunque la realidad de su aplicación es muy velada es necesaria para explicar ciertos conceptos e ideas de la metafísica cabalista para lograr una mejor comprensión y reconstrucción del momento del éxtasis religioso. Si bien para estos dos puntos se recurrirá a pasajes y fragmentos de las tres obras magnas de la Cábala medieval, también se utilizarán algunas citas de escritos de maestros *mekubalim* (מקובלים) de los siglos XI a XIII, tiempo histórico que corresponde al momento más creativo de la mística judía en cuanto a creación de modelos conceptuales y métodos de estudio, además de que ambas perspectivas de estudio convivían sin problema alguno. En todo caso, el lector debe tener presente los alcances y restricciones que el presente estudio conlleva para el análisis del misticismo judaico medieval en su categoría de filosofía del lenguaje, la cual será expuesta a continuación.



V. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA GENERAL DEL LENGUAJE

ALGUNAS CONSIDERACIONES PRELIMINARES

V.I EL RETRUÉCANO FENOMENOLÓGICO

Para Paul Poupard “preguntar por la verdad del hecho religioso [equivale a no preguntar] directamente por la verdad de las diferentes religiones consideradas como sistemas objetivos [, sino a aprender a interrogar e indagar a cerca de] (...) la estructura fundamental que subyace a toda la vida consciente del hombre”¹⁸² en su disposición espiritual, esto es, inquirir y averiguar los recovecos de las facultades del entendimiento, voluntad y sentimiento¹⁸³ que participan activamente en el origen de la experiencia objetiva y subjetiva de la realidad fenoménica de la cuestión religiosa: vivencia exaltada del fervor piadoso que se abstrae sintéticamente los símbolos y valores que la tradición, a lo largo de su recorrido generacional, ha ido creando en su autoentendimiento para provocar la génesis en específico de la experiencia mística.

Si bien, en capítulos anteriores se ha examinado detenidamente los factores históricos, sociales, literarios y religiosos a los cuales se adscribe de manera particular el fenómeno del misticismo judío medieval, ahora es menester revisarlo en su fundamentación filosófica, esto es, que sin desvincular la experiencia mística medieval de su contexto y

¹⁸² Poupard 1987, pp. 1087-1088.

¹⁸³ *Ibid.*, p.1088.

horizonte cultural se tratará de encontrar los elementos metafísicos, teológicos, estéticos y éticos que componen la esencia de la vivencia judía en el plano de la piedad religiosa misteriosa. Tratando con ello de dilucidar y comprender la *diánoia* emprendida por el filósofo y ejercida por el místico o *mekubal* (מקובל); el sistema introspectivo que trata de compenetrarse con la realidad indefinible suprema de la existencia que invisible todo lo penetra y acoge.

La *diánoia* que entreteje y enlaza, anuda y amarra los ideales y principios que la tradición ha consagrado como cardinales e imprescindibles para lograr la *epojé* interior que experimenta la convulsión unitiva o disolutiva con lo inefable divino. Conocimiento e inspiración, reflexión y sentimiento, imaginación e intuición son las habilidades que el *mekubal* refleja con destreza en su quehacer indagatorio a través de sus diferentes técnicas inventivas de combinación. Por lo tanto, la disciplina del arte de la permutación o *Jojma ha-tseruf* (חוכמה הצרופ) requiere, además de una profunda erudición de la tradición textual la vocación creativa o *poiética* donde se retoman aquellos elementos míticos fundadores de la raigambre cultural, para reinterpretarlos a la luz de nuevos matices que reflejan el estadio de autoconimiento alcanzado *in situ* histórico y teológico sobre todo, aunque ambas sostenidas por el pensar filosófico que les brinda los parámetros de la realidad sobre los cuales desenvolverse.

Aunque el fenómeno cabalista acontece en virtud de los estudios en el campo de la filología y literatura, es merced al desarrollo y logros de la poesía y filosofía que hacen posible la aparición del cabalista y su hacer. El siglo XI transforma los alcances de los *sofrim* (סופרים) o escribas tradicionales quienes, además de custodiar el texto sagrado en su integridad a la par de la literatura legal, comienzan a desarrollar un *midrash* (מדרש) propio que los equipara a la misma calidad de investigación hermenéutica a la par de los *jajamim* (חכמים) y *morim* (מורים) de la época, pero con la sutil diferencia de la sólida precisión filológica que su oficio demanda. La erudición poco a poco concede la posibilidad equívoca dentro del conocimiento exacto del texto sagrado merced a la búsqueda de mayor entendimiento, de profunda comprensión.

Los *sofrim* (סופרים) son el primer antecedente medieval de los místicos o *mekubalim* (מקובלים) al plantear la autoridad absoluta e indiscutible del texto; su celo por la fidelidad es

lo que entre ellos exista la creatividad interpretativa. Sin embargo, de este personaje versado en la literatura de la tradición es que aparece la figura del *meshorer* (משורר) o poeta, *troubadour* en sentido estricto, cuyo material de composición son los valores, personajes y motivos que la herencia tiene por raigambre cultural.

No obstante, la fuerza y alcance del *meshorer* (משורר) que sin dejar de loar las delicias del mundo profano enriquece el folklore nutriéndolo con las nuevas versiones, posibilidades, de episodios conocidos que la literalidad de los escritos ocultan. El mundo de la poética crea los escenarios de la diferencia y aproximación que a través de los sintagmas del lenguaje comienzan dar cuenta de una voz paralela que silente en la fonética de las letras, cuenta con una expresión propia que va más allá del acto de la poesía.

Dos lenguajes en una misma voz, una sola expresión que reclama un habla polisémica, una sola palabra que abre a la interpretación; aquí es donde los estudios literarios y filológicos se distancian del quehacer del filósofo que encuentra en el lenguaje, más que la expresión viva de la herencia cultural, el medio idóneo por el cual indagar la estructura cognoscitiva dubitativa del hombre a través de sus varios procesos lingüísticos.¹⁸⁴ Por lo tanto, para la investigación filosófica medieval hebraica el lenguaje es un fenómeno de naturaleza metasimbólica, es decir, la lengua comunica la experiencia multidimensional que percibe el hombre en su vivencia singular. Los juegos del lenguaje, la retórica de los textos y del habla cotidiana no son sino figuraciones naturales de lo que es la realidad en una forma determinada.

El lenguaje en sus diferentes grados direccionales y matizados sentidos trata de comunicar la esencia espiritual de las cosas, *debarim* (דברים), compartiendo su ser individual con el colectivo comunitario de todas ellas. De la semántica a la lógica y a la gramática viceversa, el lenguaje declarativo pronunciado o pensado posee dimensiones que se entrecruzan,¹⁸⁵ la marca indeleble u *ot* (אזת) que constata dicha posibilidad es la letra a través de la acción de la escritura. El acto de escribir capta y aprehende la voz doble de un discurso que transparenta la virtualidad de la lengua en su acepción declarativa y silente

¹⁸⁴ Muñiz-Huberman 1993, p.30.

¹⁸⁵ *Idem*.

reveladora, la frontera marginal entre un “silencio que no denota vacío sino un repaso (...) de las propiedades intrínsecas del lenguaje y (...) [el de su] significado [más profundo]”¹⁸⁶

Si para los literatos y *meshorerim* (משוררים) el lenguaje con que se evoca a la divinidad “índole simbólica, debido a la inspiración, la imaginación y el sentimiento, [para el filósofo medieval, su sentido literal] (...) expresado por el lenguaje humano es [por su *forma natural*] incompleto y equívoco, por lo que la interpretación debe ocupar un lugar principal”¹⁸⁷ como proceso alternativo de comprensión de la mente humana en relación a los objetos que capta y la forma en que los concibe como reales o verosímiles. En la imposibilidad de conocer lo incognoscible divino se recurre al lenguaje figurado para negar afirmativamente la naturaleza divina.¹⁸⁸

Sin embargo, un exceso analítico de los aspectos gramaticales, lógicos y semánticos del lenguaje por parte de la filosofía reduce a un limitado y efímero número las posibilidades de expresión y manifestación del mundo divino, es decir, que las formas de presentación o manifestación de la divinidad no poseen ninguna cualidad novedosa o de impacto dado que todas ellas ya están preexistentes en la estructura y forma de los textos. El extremo filosófico en este caso es aquél que afirma que hay un número limitado de reinterpretaciones de la *Torá shebijtab* (תורה שבכתב), *Torá* escrita, puesto que no hay elementos nuevos o agregados con inventiva sino únicamente información reiterativa.¹⁸⁹ La *Cábala* teosófica o *Kabalá ma'asit* (קבלה מעשית) toma este camino en el que transforma el texto en una estructura hierática-simbólica que relaciona las figuraciones de los escritos con la teoría emanativa de las *sefirot* (ספרות) ayuntada a una jerarquía demoníaca; esta forma de mística se aleja de los problemas de la filología y el lenguaje para indicar que el significado literal del texto queda preservado en todo momento, el orden de las letras permanece intacto al igual que su organización.¹⁹⁰ No existe la metáfora, sólo la alegoría.

Por el contrario, los *mekubalim* que optaron por el estudio de la *Cábala* extática o *Kabalá iyunit* (קבלה עיונית) tuvieron a bien seleccionar, y en caso necesario reformular, las propuestas que la filosofía del lenguaje ofrecía a los problemas de interpretación, estudio y

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *Cfr.*, Idel 2009, pp. 65-66.

¹⁹⁰ *Idem.*

traducción. Su égida será la filosofía del siglo XII desarrollada por Moshé ben Maimón en su obra filosófica *Moré Nebujim* (מורה נבוכים) o Guía de los perplejos¹⁹¹; texto donde el pensador cordobés desarrolla conceptos utilizados tanto por los *mekubalim* (מקובלים) teosóficos como extáticos. Términos como el de anfibología o *temuná* (תמונה)¹⁹², imaginación o *demiún* (דמיון)¹⁹³, *golem* (גלם)¹⁹⁴, *sefira* (ספירה)¹⁹⁵ o *ein sof* (אין סוף) recurrentes en la jerga cabalista tienen su raíz en la filosofía maimonídea; por lo cual es menester conocer su teoría relacionada al lenguaje de los hombres y en general.

V.II ENTRE FILÓSOFOS Y CABALISTAS

Para Ramón Xirau¹⁹⁶ el filósofo cordobés tiene muy clara la distinción entre el lenguaje pronunciado y el lenguaje pensado; el primero es propio y útil para la sabiduría y el bienestar comunitario, el segundo es el apropiado para la religión y la filosofía. La palabra sonora debe ser convenientemente literal, exotérica en expresión de Xirau, mientras que la palabra interna que representa la conciencia mental es preponderantemente figurativa, abstracta, abarcando posibilidades de extensión que la glosa disonante no puede alcanzar pero cuya lejanía se presenta en esa misma imposibilidad. El lenguaje interno con su propia articulación lógica y gramatical representa una forma esotérica de comprensión de los

¹⁹¹ Originalmente escrita en árabe hacia la segunda parte del siglo XII no es conocida sino hasta finales de siglo a la par de su traducción al hebreo. Las ediciones consultadas de dicha obra sólo conservan los términos utilizados en la variante hebrea, la cual tengo a triangular con ayuda de Schökel cada vez que sea necesario.

¹⁹² Schökel 1990, s.v.

¹⁹³ *Idem*.

¹⁹⁴ La palabra גלם como *hapax legómenon* de la literatura sagrada sólo comienza a redefinirse a partir del siglo XI en consideración de las opiniones del jurista Hananel ben Huziel, en lo referente a la gestación interrumpida. En los pasajes talmúdicos del *Seder Nezikín* (סדר נזיקין), tratado *Sanedrín* (סנהדרין), y las consideraciones señaladas en el tratado *Bereshit Rabá* (ברשית רבה) del *Midrásh Raba* (מדרש רבה) respecto al carácter ambiguo de esta palabra es que los filósofos comienzan a trabajar para reinterpretar el término y sacarlo de la coyuntura legal y trasladarlo a otros campos de estudio. El *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה) ya lo emplea en un sentido diferente al hacerlo semejante a la materia prima al estilo de la *úla* aristotélica. Sin embargo, es debido a la interpretación anfibológica que hace del término Moshé ben Maimón en su *Mishné Torá* (משנה תורה), tratado primero, cuando la palabra se une definitivamente a la terminología filosófica donde es retomada por los cabalistas del siglo XII y heredada a sus sucesores. En todo caso el término גלם en el ideario cabalista no refiere tanto a la creación de un hombre artificial sino, por influencia maimonídea, sino a la ambigüedad corporal y espiritual a la que refiere. Para místicos como Moshé ben Najmán (Najmánides), Yosef ben Abraham Gikatilla, Abraham ben Shmuel Abulafia o Moshé Cordovero la palabra remite a la naturaleza física humana, el cuerpo en su calidad de cadáver o *guf* (גוף), y a su constitución espiritual ligado a los influjos celestes y astrales: unidad corpo-espiritual que pone en funcionamiento el cuerpo humano. En el caso de los cabalistas extáticos la realidad física no es más que un compuesto, un גלם cuya teleología está siempre en potencia, lo que lo equipara a la teoría del lenguaje en las letras que contienen toda la fuerza de ser pronunciadas en la doble voz: estridente y silente. *Vid.* Idel 2008, pp. 292, 91-93, 84, 297, 97, 286-287, 284-285. De igual manera Schökel 1990, s.v.

¹⁹⁵ Aunque el término como tal ya aparece en el *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה) pero bajo tres connotaciones.

¹⁹⁶ Xirau *apud* Muñiz-Huberman 1993, p.30.

objetos y las cosas que lo hacen el terreno por excelencia de la verdad y de la revelación. Del lenguaje de la filosofía en términos maimonídeos, el eco de lo eterno en términos místicos. En el lenguaje interior es donde ocurre el fenómeno de la anfibología o *temuná* (תמונה) pero que sólo es perceptible en la expresión oral. Respecto a este concepto Moshé ben Maimón refiere que se dice de una *temuná* cuando

las palabras (...) se aplican a dos cosas entre las cuales hay semejanza en un sentido cualquiera. Este sentido es un accidente en ellas y no constituye la esencia de cada una; pero esas cosas atribuidas a Dios no pueden ser accidentes, según todos los pensadores, mientras que todos los atributos pertenecientes a nosotros son todos accidentes (...). ¡Querría yo saber de dónde había de venir la semejanza, para que una sola definición pudiera abarcar las dos clases de atributos y se los pudiera designar con un nombre (...)! (...). La comunidad existe en el nombre, y nada más.¹⁹⁷

La *temuná* bajo el aspecto del nombre, *shem* (שם), se equipara con la naturaleza doble del vocablo דבר: palabra autoreferencial que (se)nombra y designa en las cualidades particulares de los objetos. Las palabras y las cosas, los *debarim* (דברים), encuentran en sus accidentes materiales su individualidad, pero en su nominación original o *esencia natural*, su *tsélem* (צלם), se encuentra la sustancia misma que la constituye y que comparte en reciprocidad con el colectivo de la realidad. Por lo tanto, la anfibología desde la perspectiva filosófica de Maimónides funciona en dos contrasentidos: uno que trata de hacer hincapié en lo específico de los *devarim* en su sentido exotérico, y otro, el esotérico, que se dirige al núcleo mismas de ellas, el cual se revela y descubre como comunitario. La homonimia que maneja el fenómeno anfibológico maimonídeo es que con una misma expresión o nominación se designa una cosa en su *naturaleza* diversa.

Naturaleza y forma son para Moshé ben Maimón “aquello que constituye la sustancia misma de las cosas, por lo que viene a ser lo que es y lo que forma su realidad, en tanto que es tal ser (determinado). En el hombre este algo es (...) la comprensión humana, y a causa de esta comprensión intelectual se ha dicho de él (...) [que es a imagen de Dios creado].”¹⁹⁸

¹⁹⁷ Maimónides, *MN*, LVI.

¹⁹⁸ Maimónides, *MN*, I.

Trascender el sentido literal de los דברים supone un más allá de la aproximación filosófica del lenguaje, su colectivo en un texto las hace el *golem* (גלם) perfecto donde la combinación multisensorial de su comunidad se evidencia en el molde de la lógica interna bidireccional de la letra, la cual se convierte en el paradigma por excelencia del fenómeno lingüístico. Tanaj (תנ"ך), Mishná (משנה), Talmud (תלמוד) y Haggadá (הגדה) son la parte redactada del mundo en su dimensión metafórica, la cual hunde sus raíces en el futuro perene del *universum* como un acto *ad infinitum* de lecto-escrituración de su materia espiritual.

Esta sustancia absoluta espiritual que todo abarca y penetra es la cualidad divina volátil del aliento divino o *rúaj* (רוח), vaho omnipotente que manifiesta la naturaleza misma de la divinidad: el *tsélem* (צלם). La sabiduría humana es posible gracias a su aproximación o semejanza con el intelecto divino y su capacidad creativa. En este sentido la דבר humana sólo es capaz de representar la realidad, mientras que el *dibur* 'elohi (דיבור אלוהי) o palabra divina tiene la capacidad de crear la multidimensionalidad de la realidad. En el lenguaje de los hombres esta cualidad únicamente es posible en el lenguaje silente alterno que proporciona la escritura.

Hasta este momento la lógica interna que rige a las palabras y las unifica depende de la ordenación del texto al igual que las cosas penden de relación dispuesta por la totalidad del *universum*. La razón cósmica del λόγος deriva en la capacidad sensible y racional del hombre sólo accesible de manera dialógica. Por ello, el movimiento lingüístico se conoce como *dbari* (דברי) que apunta hacia el conocimiento y habilidad comprensora de los recovecos de la lengua, tanto en su forma como acepciones particulares, en el caso de los idiomas, como en su modalidad universal a través de la filosofía como representación del pensamiento.

Por lo tanto, el fenómeno de la *dbari* (דברי)¹⁹⁹ filosófica hace equiparable el acto del habla en su pronunciación como un acto simultáneo de escrituración en donde cada signo funciona una como modulación *glosal* y labial en que se manifiesta un determinado contenido que enuncia paridad entre su significado particular y el significado abstracto del cual deviene. La palabra *palabra* (דבר) en todo caso transforma su alcance significativo de

¹⁹⁹ Cfr., Idel 2009, p.76.

la simple enunciación a ser un hecho o suceso²⁰⁰ que, por anfibología, *temuná* (תמונה), pasa a ser acción y contenido proteico de la habilidad idiomática del hombre.

La filosofía medieval apoyada en los postulados maimonídeos parte de la disposición gramatical y semántica de los textos para señalar el elemento anfibológico que hay dentro de ellos. Si bien, dicho análisis permite la indagación filosófica el revés extremo ocurre cuando se tiende a interpretar las expresiones intempestivas de la divinidad, así como en sus descripciones o adnominaciones, como simples alegorías del lenguaje humano con el fin de asimilar lo incomprensible de la divinidad pero sin trascender su literalidad. El envés de la creatividad lo dará el místico judío quien desde su propia experiencia con el texto y la profundidad del enramado lingüístico, de la *dbarí* (דברי), que experimenta las letras de los escritos, sagrados y profanos, como un todo indiviso cuya lectura es literalmente una reescritura del significado de las palabras que conforman el cuerpo textual, reinterpretándolo y descubriendo así nuevos relatos. El punto de acceso es la marca, *ot* (אות), de la letra, firma *estética* en la cual el *mekubal* (מקובל) medieval analiza la lógica interna, ya no del texto sino del cuerpo divino materializado sensible que se atisba desde ellas. Aquí es donde se pone en práctica la ciencia de la combinación o *Jojmá ha-tseruf* (חוכמה הצרוף) mediante las técnicas de guematria (גימטריה) o numerología, del notaricón (נוטריקון) o acróstico y temurá (תמורה) o permutación.²⁰¹

Ante la volatilidad de la naturaleza de las letras que conforman en texto, la advertencia del *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה) es más que pertinente en la discriminación de los límites entre el quehacer del filósofo y del místico:

Comprende con sabiduría y sé sabio con comprensión. Con ellas [las letras], examina, examina, prueba y conoce, piensa, imagina, establece cada cosa [דבר] en su esencia y sitúa al Creador en su sitio. (...) Su apariencia es como la visión de un rayo y su límite es el infinito. La palabra [דבר] va y viene. Corre hacia lo que ordenó Dios como un huracán, y ante su trono se posternan.²⁰²

²⁰⁰ Schökel 1990, s.v.

²⁰¹ Cfr., Idel 2009, p.76.

²⁰² *Séfer Yetzirá*, I, 4;6

Si bien, el movimiento lingüístico es rastreable a través de las letras, los *mekubalim* (מקובלים) medievales el ser del lenguaje se extiende y derrama en todos los ámbitos de expresión existentes de la Creación. “No existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual”²⁰³, elemento que se compenetra con el mundo en el carácter de su *olam* (עולם) que entrelaza cada una de las entidades espirituales que conforman el *universum* de la Creación y la tornan una verdadera comunidad unitiva. La metáfora del lenguaje no es un juego retórico para los *mekubalim* sino todo lo contrario: la forma más fiel de expresar la conformación estructural natural del mundo en su espiritualidad y materialidad, ámbitos imposibles de separar pero que tienden a concebirse como separados.

En este sentido, las palabras reflejaron algo de su centro que se encuentra en la multitud comunitaria de todas ellas. Además de remitir a su significado particular, la intensidad y gravedad propia de su intensidad espiritual, se entreteje simbólicamente con las demás hasta asociarse, fundirse o combinarse con el resto todo de las palabras existentes o en su potencialidad de manifestación expresiva polisémica. Por lo tanto, la glosa tiene dos principios o movimientos fundamentales que la configuran: aquel donde su origen unívoco es un eterno caudal.

La plenitud de la lengua alcanza su cénit a través de la traducción brindada por la combinación infinita de las 22 letras del alfabeto hebreo que plasman, forman y dan lugar a lo creado: he aquí el punto de partida de la especulación mística.²⁰⁴ El efecto más concreto de la glosa es el efecto de la escritura. “Si todo lo creado no es más que producto de una constitución lingüística, el objeto de estudio y análisis no podrá ser otro que el propio lenguaje: Dios, el universo y hombre son todos lenguaje.”²⁰⁵

El reino de la palabra no es sólo el de la dicción y de la nominación sino también en de la acción, la acción creativa que establece paralelismo con la metaforización de todos los ámbitos existenciales: *leb* (לב) inagotable del cual emana la Creación como hoja blanca un

²⁰³ Benjamin 1991, p.66.

²⁰⁴ Cfr. Scholem 1998, p.84. También Cohen 2005, p.75.

²⁰⁵ Cohen 2005, p.75.

libro que hace brotar en las letras de tinta la desnudez del espíritu divino en su apertura máxima con el mundo.²⁰⁶ El espíritu puro de las letras es la *rúaj* (רוח) la esencia divina misma cuya naturaleza abstracta e incorpórea permite el desarrollo de la teoría por la contemplación mística de ellas. Por ello, cada una tomada en su configuración arquitectónica, su forma individual, es parte constitutiva del Nombre sagrado, del *Shem Ha-Meforash* (שם המפורש). Así, tanto las palabras como las cosas, los *devarim* (דברים) como comunidad comunicativa además de su sentido reflejan el sentido oculto de una parte de la totalidad del infinito.²⁰⁷

La *Torá* (תורה) como atisbo de especulación tiene por apoyo la sabiduría que la tradición ha ido compilando a través de sus muchas vivencias históricas fueron necesarias para llegar al punto interpretativo del presente que las ayuda a comprender otro fragmentario relato específico para el momento. La *Torá* como instrucción y enseñanza, sabiduría heredada desde un *tempus ex tempore* es la única evidencia física de aquella experiencia de la comunidad que transmite a sus miembros convirtiéndolos en portadores de un singular modo de ser.

El Santo, bendito sea, dijo al mundo después de haberlo creado junto con el hombre: Oh mundo, tú y tus leyes [*jokim* (הוקים)] pueden sostenerse solamente a través de la *Torá* [תורה]. Por eso he creado al hombre para que viva en ti y pueda así estudiarte (...).²⁰⁸

El *mekubal* (מקובל) vino en sustitución del *naví* (נביא), del profeta, relevando la antigua posición que éste tenía entre la divinidad y la sociedad que superado por el tiempo y evolución del espíritu en la historia da cabida a la experiencia mística que sitúa al *mekubal* medieval en un nuevo espacio semejante al de aquél: entre los hombres y la fuerza divina ahora está un único texto omnisciente que todo lo abarca y cuya rigidez canónica se debate en su entramado espiritual anfibológico. Y el *mekubal* debe ser capaz de atender esta doble naturaleza sintagmática del *universum* como experiencia interpretativa encargada de extraer los varios sentidos significativos implícitos en éste: lectura de describe espacios y

²⁰⁶ Cfr., Muñiz-Huberman 1993, p.29.

²⁰⁷ Scholem 2006, p.155.

²⁰⁸ *Séfer Ha-Zohar* I, 134^a.

vacíos que cuentan relatos. La distancia entre uno y otro es un vacío, *ein* (אין), franqueable sólo a través de una íntima comprensión de su naturaleza.

Esta disposición por el conocimiento recóndito de esa estancia vacía pero atestada de materia prima es territorio del *mekubal* quien no admiten otra guía posible más que aquella que su espíritu reconoce en los *sifrei kodesh* (ספרי קודש) o libros sagrados de la *Torá* (תורה) en sus dos acepciones. Para ellos, primeros pasajes de la *Torá* (תורה) ya enuncian que el lenguaje es sagrado. Las primeras palabras fueron emitidas por dios y dieron paso a la Creación. El momento creativo surge con la dicción divina, la modulación que modelando fabrica las siluetas de aire que engendrarán el mundo y todo lo existente en él.

“Y un viento delante del Eterno se cernía sobre la faz de las aguas. Y dijo Dios”²⁰⁹

"...ורוח אלהים מרחפת על־פני המים: ויאמר אלהים..."²¹⁰

Antes de la palabra estridente existía el sonido silente que descendiendo desde las alturas inconmensurables desciende a los abismos sin fin, al *ein sof* (אין סוף), donde el espíritu volátil de lo eterno se expande en todas sus formas y dimensiones posibles que originan el movimiento creador de las letras y el mundo como autorecogimiento y deleite del Nombre sagrado, *Shem Ha-Meforash* (שם המפורש). Por lo tanto, la extensión de la dicción divina en su dubitación lecto-escritora abre por sí misma el sendero por el cual accede el místico a la realidad suprema de la divinidad, vislumbrando sus mecanismo, arreglos y entrecruces que constituyen la esfera de la realidad sostenida por el fluir eterno del lenguaje.²¹¹ El aliento que da vida a las letras es la potencia creativa de la *rúaj* (רוח), cuya naturaleza se explicará en el siguiente capítulo.

²⁰⁹ *Bereshit*/Génesis I, 2.3.

²¹⁰ De derecha a izquierda la pronunciación es la siguiente: /VeRUaJ ELoHIM MeRaJeFeT AL-PeNeY HaMaYiM. VaYOMeR ELoHIM.../.

²¹¹ *Cfr.*, Scholem 2006, p.157.



VI. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA GENERAL DEL LENGUAJE EL MOVIMIENTO LINGÜÍSTICO

VI.1 DEL ESPÍRITU A LA LETRA: LA ESENCIA DE LA EXISTENCIA

Dos puntos son los puntos de arranque para el movimiento de la *debari* (דברי) según los *mekubalim*: la letra *yud* (י) y la *álef* (א). La י es el símbolo visible de la fuente de todo lenguaje, a partir de el se construyen todas las formas posibles de la letra dura; evoluciona hasta convertirse en א que es el punto de articulación antecedente a todo sonido emitido por la laringe²¹². En opinión del místico Asher ben David, א es

el punto de pasividad [expresa la articulación vocal muda que] indica el Uno, que está unido y hecho uno dentro de sí mismo (...) El *Aleph*, más que otra letra indica unidad y en este sentido podemos entender el versículo 2 del salmo 100, de acuerdo con la escritura masotérica [:]“Él nos hizo y somos parte del *Aleph*“. Es decir, que somos parte de esa unidad perfecta, de la cual todo es constante e ininterrumpidamente parte de su bendición. Y del movimiento de las otras consonantes que están contenidas en la letra-nombre *Aleph* se constituye el *Shem Ha-Meforash* [שם המפורש], y esto no puede decirse de otra letra.²¹³

Por lo que este principio físico advertido por los místicos judíos remite al problema de la traducción de la voz interna de la lengua junto con su gramática al de su materialización como habla y escritura. El pensamiento puro, la reflexión no hablada, es el espacio donde

²¹² *Cfr.*, Scholem 2009, p.25.

²¹³ *Ibid.*, pp. 30-31.

habita en innumerable movimiento constante del espíritu que difícilmente se aprehende unívocamente en la combinación de letras y en su efímera pronunciación.²¹⁴

Al borde del espacio original se encontraba la *yud* (י), origen concentrado, articulación muda del infinito original denominado *ein sof* (אין סוף) donde habita el pensamiento puro, la sustancia que permite la Creación: manifiesto de los aspectos de la naturaleza divina que participan, se involucran o están desvinculados del proceso creativo; es en esta sustancia primigenia, *golem* (גולם), donde la configuración es la mediatriz de todo diseño, marca o huella, *ot* (אות), de aquellos movimientos intraespirituales del intelecto divino que cuando estallan manifiestos dan paso abstracto y material de una segunda *yud* (י) en su carácter de interrupción en el vacío que expresa la voluntad y el aliento sagrado del ente divino. La penetración de la *dibur 'elohi* (דבור אלוהי) o palabra de dios en su acto fonético crea y recrea la palabra en su doble natura de דבר, palabra y cosa es simultaneidad. En el habla divina o *ha-dibur be'en sof* (הדיבור באין סוף), el habla hija del infinito, hay una diferencia entre las cosas del espíritu o *diburim* (דברים) y las palabras o lengua propia del espíritu o *debarim* (דברים).²¹⁵

La ambigüedad o *tmuná* (תמונה) permite las técnicas del *notaricón* (נוטריקון) y la *tmurá* (תמורה) por presencia de la י, descubriendo su cualidad polisemántica por la afinidad estructural y fonética que las acerca en su naturaleza individual y espiritual. La dimensión semántica es, junto con la inadvertida y delicada firma que distancia una determinada manifestación de la dicción divina de otra, se ve atravesada por la misma raíz que experimenta una riqueza *glosal* capaz fundir y confundir relación de objetos y sujetos en su significado y significante. Si bien, la exégesis filológica exige precisión en los términos, la interpretación mística sopesa la gravedad de la pertinencia de la intuición de la profundidad del texto que cimienta el orden universal de lo creado.

A través de 32 vías misteriosas de sabiduría el Señor de los Ejércitos ha trazado [su universo] de tres maneras: con la escritura [ספר], con la cifra [ספר] y con el relato [ספר].²¹⁶

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 24-25. Juego de palabras a partir de la raíz ר.ב.ב.

²¹⁶ *Séfer Yetzirá* I, 1.

El mundo dispuesto para la escritura, la representación y el relato lo convierten en el caballete idóneo para entretejer la imagen gráfica y emblemática que transforma sus fibras *sensotangibles* en una suerte de lienzo, donde la personalidad divina experimenta su diálogo interno y externo, enhebrando su pensamiento a la par que lo traza y define en una narración infinita de sí.

Esta narración mítica donde se relata la capacidad lecto-escritora en su cualidad de *sipor* (ספר) o alienación combinatoria infinita de la facultad pluripontencial de la palabra en su rasgo descriptivo que se equipara al nacimiento de las ideas en su fusión con el papel y la tinta de las hojas del libro o *séfer* (ספר). El universo es un libro donde la divinidad al narrar la historia del cosmos, escribe la lógica que lo ordena, disponiendo de sus actores y protagonistas creados por su intempestiva creativa creando los espacios donde la vida narrativa se desenvuelve y descifra. La acción de la metáfora acercándose a la anfibología maimonídea en el aspecto nominativo que señala las semejanzas compartidas entre objetos y sujetos, trasciende los accidentes físico-temporales para hacer hincapié en la figura común que las comunica en sinonimia.

En este sentido la palabra humana se identifica con la palabra divina en su capacidad intelectual de crear mundo. Si bien la expresión humana es incapaz de crear al momento una realidad tangible-material, la dicción divina establece los planos multidimensionales de desenvolvimiento del ser: escenario, situación y diálogo como los elementos básicos de su relato son motivos del plano de la existencia humana. Así la silueta de la letra se identifica con el de la figura humana. La *rúaj* (רוח) divina que concede el habla evoca la *neshamá* (נשמה) del hombre, es decir, la fuente de su capacidad intelectual.²¹⁷

Para la Cábala (קבלה) cada letra en su individualidad representa una realidad distinta en sí misma, y en un mundo conformado por diferentes realidades cada letra en combinación infinita con las otras se conciben como diferentes expresiones misteriosas de

²¹⁷ Cfr. Idel 2008, p.155.

la sustancia misma que las conforma. Las letras, vistas así cartografían la profundidad del mundo intelectual de la divinidad que en sus diferentes concordancias refiere a las diferentes perspectivas con que se experimenta la existencia compleja donde se desenvuelve el aliento divino o *rúaj elohim* (רוח אלוהים) cuya cualidad ordenadora y creativa manifiesta el poder anímico de la Creación en su movimiento.

La palabra divina o *dibur 'elohi* (דבור אלוהי) es hálito modulador, nominativo-creador que concibe las extensiones metafísicas de la existencia que son el *golem* (גלם) necesario sobre el cual se erigen los diversos cuerpos compuestos que pueblan los diferentes niveles de la realidad. Sin embargo, se está en la estancia que preludia a la estridente escucha y que aún no alcanza a moldear la definida figura de la letra vacía y muda. El ejercicio místico se sitúa en este momento en la fluyente del viento silente divino que al tensar su fuerza produce la profundidad de la acentuación modificando así la fuerza de su manifestación que confiere el molde de su paso al orbe de la Creación.

Singular movimiento dinámico del proceso creador que pasa del pensamiento a la acción por medio del ajetreo *glosal*, del vaho divino, de la *rúaj* (רוח), cuyo brío manifiesto en el estruendoso sonido (se) despliega los sentidos multidimensionales del tiempo y espacio en sus particularidades accidentales, lingüísticas y naturales. Accidente en cuanto a sus cualidades físicas potenciales materiales; lingüísticas en cuanto al orden de su lógica y gramática anfibológica; y naturales en cuanto a su ser intrínseco que comunica su ser particular con la amplitud simbólica de la comunidad de lo real.

Esta red simbólica de la cual participa la totalidad comunicativa de los *devarim* (דברים) sólo es posible por la emanación continua de la *rúaj* (רוח) cuya modulación infinita crea los vocablos perenes con los que el *universum mundi* se sostiene,

Uno: es el Espíritu [רוח] del Dios vivo. Bendito y loado sea el Nombre de la Vida de los mundos, voz [קול], soplo [רוח] y verbo [דבר]. Dos: el aire [רוח] viene del espíritu [רוח].

Con ellas traza y diseña las 22 letras [modos y vías] fundamentales.²¹⁸

La raíz que sustenta el ámbito de la Creación es el nombre, *shem* (שם), con que se designa lo creado, puesto que con él nace la palabra y su combinación espiritual particular y

²¹⁸ *Séfer Yetzirá* I, 9-10.

de sus letras que codifican su naturaleza enunciativa al igual que su especificidad *manica*²¹⁹ que fijada en la boca invisible de la divinidad su existencia es garantizada de manera cósmica.²²⁰ Arquetipo original e infinito es la *rúaj* (רוח) que imprime el πνεῦμα en el espacio trascendental del mundo.²²¹ El espacio de la *rúaj* como voz y modulación ya está presente en el *Séfer Yetzirá* (ספר יצירה) que declara a través de las marcas u *otiot* (אותיות) de las

22 letras trazadas por la voz, diseñadas en el aire, fijadas en la boca (...). Forma de la nada lo que es, y haz que exista lo que no existe. Esculpe grandes columnas a partir del aire que no puede ser asido.²²²

Y en idéntica consonancia el *Séfer Ha-Zohar* (ספר הזוהר) remarca:

Vengan y vean. Con el habla [דבר] y el aliento [רוח] juntos fue hecho el mundo [עולם], como está escrito: „Por la palabra del Eterno [דבור אלהים] fueron hechos los cielos, por el soplo [רוח] de su boca toda su nesmada“ [Tehilim/Salmos 33:6]. „Por la palabra del Eterno [דבור אלהים]“ se refiere al habla. Y „por el soplo [רוח] de su boca“ se refiere al aliento. El uno no procedió sin el otro, y en el uno estaba incluido el otro, y de ellos salieron habitantes y hablantes, campamentos y campamentos, todos al mismo tiempo.²²³

La efusión del aliento divino evocado a través del metafórico aparato fonético bucofaríngeo divino modele la huella endémica de la letra en su bordeado estructural y en la comisura de sus constantes vocales. La letra como vestigio único de la presencia del ente divino tiene, por su acepción consonántica de la lengua hebrea, el problema de la vocalización humana que sólo logra en sus emisiones sonoras enunciar alguno de los varios sentidos en los que ella puede referirse. Aquí es donde se descubre la relevancia de la interpretación como fenómeno de la lecto-escrituración: la marca por sí sola sin sonoridad guarda toda su potencia como un *golem* (גולם) que está dispuesto a recibir el sello de la definición del sentido que singularizará su existencia y marcará su alcance de sentido significativo, esto es, conducir a la letra a su plenitud simbólica más compleja donde

²¹⁹ Satz 1985, p. 47.

²²⁰ Cfr., Scholem 2009, p. 25.

²²¹ *Ibid.*, p. 95.

²²² *Séfer Yetzirá*, II, 3,6.

²²³ *Séfer Ha-Zóhar*, I, 156a-156b.

demuestra su doble natura como desnudez y ropaje de un particular modo de ser de la personalidad divina.

La letra tomada como una autentica *ot* (אֵוֶת) de fidedigna originalidad deimorfe guarda en su configuración estética el cuerpo y objeto por excelencia del culto litúrgico y de la contemplación cabalista. De manera figurada manifiesta la incorporeidad de la divinidad que en sentido abstracto experimenta su omnipresencia.²²⁴ Esta interconexión entre el conjunto de letras y su vocalización que revela su forma natural, al igual que su posibilidad anfibológica, además de volver a enraizarlas con su fuerza creadora común, descubre la preocupación de los *mekubalim* (מְקוּבָלִים) medievales por constatar y demostrar que cualquier movimiento en la Creación está directamente relacionado con la voluntad del ente divino.

No hay una sola cosa en el mundo, por pequeña que sea, que no penda de otra cosa más alta que le fue asignada desde arriba, pues cuando la cosa [דבר] de abajo se despierta, la que le es asignada desde arriba también se despierta, ya que todo está interrelacionado.²²⁵

El proceso creador es una manera explícita de la manifestación activa de dios, la *debarí* (דְּבָרִי) divina es la fuerza mediática por la cual hace valer su carácter brioso e inquieto que no cesa de desplegarse intra y ex espiritual: irradiación esencial en inventiva infinita, el *ein sof* (אֵין סוּף), el sin-fin, es el ámbito de su imperecedero desenvolvimiento cuyo origen es el ínfimo punto original de la comisura divina.

VI. II EL ENTRAMADO GLOSAL

El misterio del soplo volátil supone al mismo tiempo un misterio bajo su forma de escritura, pues “cada acto del habla es, en el mundo del espíritu, al mismo tiempo un acto de escritura, y cada escritura es un habla potencial, destinada a volverse audible; la parte del habla imprime en el *pneuma* el espacio tridimensional de lo audible”.²²⁶ El silencio es la pauta del sonido, la suspensión de su movimiento brío o el cambio de su ritmo, es la

²²⁴ Cfr., Cohen 2005, p.77.

²²⁵ *Supra.* 216

²²⁶ Scholem 2009, p.25.

impresión de se graba en el sustrato bruto de la materialidad misma, sus torsiones, flexiones, curvaturas y molduras, son las marcas del modelaje divino, rasgos y vestigios de la huella de paso de lo sagrado en el mundo físico, rastros legítimos de la acción pura del pensamiento y su abstracción que se muestran tangibles.

Si cada acto del habla es al mismo tiempo un acto de escritura entonces es posible intuir una cierta equiparación o acoplamiento cómplice entre ambas nociones. Sin embargo, para poder hallarlo debe consultarse en sus rasgos distintivos de las palabras en su forma de hábito aprehendido en sus propias fisuras, pliegues, comillas, líneas y acentos: el cuerpo propio de las letras. Pues

en efecto, cuando el Santo, bendito sea, quiso crear al mundo, las letras se encontraban ocultas (...). Él las contemplaba y se deleitaba con ellas. Cuando quiso crear el mundo, todas las letras (...) se presentaron ante Él.²²⁷

Las letras ocultas son alusión a la marca en potencia que se percibe más clara en la huella dejada por la *rúaj* (רוח) en su acto simultáneo de nombrar y crear. Describir es inscribir en la presencia plena de la existencia, en sus niveles de comprensión y exégesis, antes del significado de la palabra, ha de ser considerado primeramente los modos singulares de su manifestación a través de las letras que conforman su nominación, pues en cada letra se haya un signo, un símbolo por medio del cual se accede a una parte cardinal del alma misma de la palabra.

La forma y figura de la letra, así como de la posición que guarda o su duplicación misma dentro de la palabra, es determinante. Las letras consonánticas conforman el cuerpo, las vocales infunden su intensidad y el tiempo sonoro, es decir, la vida.

El cuerpo son las consonantes, el espíritu las vocales, y a un mismo tiempo se desplazan, acompañando a los signos con cantos y sometándose a su ritmo. Cuando la melodía de los signos se desplaza, las consonantes y las vocales se desplazan; cuando ella se interrumpe cesa su desplazamiento y se somete a su descanso.²²⁸

²²⁷ *Séfer Ha-Zóhar*, I, 2b.

²²⁸ *Ibid.*, 15b.

El campo de la lectura no sólo provoca el sonido, sino el movimiento de las letras en cada hálito vital que las hace sonar, dado que la única separación entre letra y letra es su grafía misma, la lectura de corrido desemboca en que ellas “pueden combinarse de infinitas maneras y las historias volver a contarse de distintos modos”.²²⁹ El texto no conoce más autoridad que aquella que le pueden otorgar las grafías simbólicas. Para la mística del lenguaje todo es texto, y en especial los textos que componen el corpus sacro son receptores de una libertad ilimitada de interpretación que descarta el criterio de autoridad única.²³⁰ Este componente que revoluciona a cada instante el sentido y significan de las palabras en su orden combinante y polisémico, características atribuidas al constante movimiento del soplo divino, renueva y proyectan el alcance de la exégesis glosar en cada intento de estudio reflexivo humano.

La posibilidad de indecible, oscilante entre la vida y la muerte de cada letra y cada palabra seguida o separada, aglutinadas o disociadas, el destino de ambas es tanto el de alejarse como el de acercarse a su quehacer renovador revelador continuo:

El destino de los libros sagrados es alejarse en mayor o menor grado, de lo que fue la intensión de sus autoridades. Lo que podríamos llamar vida después de la muerte –es decir, los aspectos descubiertos por nuevas generaciones- con frecuencia se vuelven más importantes que su sentido original. Pero, a fin de cuentas, ¿quién sabe cuál fue el sentido original?²³¹

La presencia ausente que dota de autoridad especulativa al aura de las palabras y sus letras, dispuestas ya en una oración o en un párrafo que ansia ser desentrañado y descubierto en sus infinitas formas y maneras de entenderse bajo su red de interconexión, señala la experiencia personal del sujeto como agente de la lectura y comprensión del mismo. Por lo tanto, la dimensión del yo lector se entreteje y descubre en el ámbito de la comprensión que reescribe en su lógica interna mediante su voz descriptiva esotérica.

El *aní* (אני), el yo, interno comparte la voz del inefable unitivo al cual trata de compenetrarse el *mekubal* (מקובל) extático. La \aleph como movimiento doble del lenguaje es el

²²⁹ Cfr., Muñiz-Huberman, p. 21.

²³⁰ *Idem.*

²³¹ Scholem 2006, p.43.

acceso interconectivo en el plano humano. Según la opinión de Yosef ben Abraham Gikatilla, la letra \aleph impone la unidad, no sólo por ser la intersección de una \daleth entre dos \daleth sino porque atraviesan configuración espiritual del yo, *aní* (אני). La letra \aleph “cuya forma se constituye de dos apóstrofes coincidentes en ángulo recto (...) son las alas, que evolucionan de la fuente original de \daleth , a partir del movimiento del punto original (...)”.²³² Por lo tanto, en su traducción caligráfica del yo alienado en su raíz metafísica eterna, el hombre, en su calidad anfibológica como אדם, adam, ser humano, se identifica con un אני, yo, que lo acerca a la entidad de lo divino articulando así su facultad de conocer.

Por consiguiente, debe advertirse en la letra \aleph la garantía de la unidad comunicativa del hombre en interrelación intersubjetiva con todos los aspectos existenciales de la Creación, es decir, que al decir *aní* (אני) equivale en su forma más completa y profunda revelar un nosotros, *anjnu* (אנחנו). Un yo y un tú, *aní veAta* (אני ואתה), un nosotros y ustedes, *anjnu veAtem* (אנחנו ואתם) o cualquier otra combinación posible donde el alcance de la \aleph deba transformar su límite particular y trascender a su forma natural para perfeccionar la comunicación entre hombres y las cosas en su calidad interobjetiva e intertextual.

²³² Scholem 2009, p.54.



VII. EL TRANCE EXTÁTICO RECONSTRUCCIÓN

VII. 1 EL MOVIMIENTO EXTÁTICO

El arte permutativo de la teoría del lenguaje cabalístico descansa en la ciencia de la combinación musical de las notas alcanzadas por las letras del alefafo. “Los sonidos se intercambian por pensamientos y el fraseo y los motivos dan movilidad a la composición”.²³³ Sus voces, su sensación de efecto y acompañamiento, la dulzura con que toda el oído y hace vibrar los sentidos, motivan la complicidad perfecta entre la capacidad multidimensional de unión y combinación de las letras y sus signos proporcionando deleite sensorial-racional del conocimiento que es sentir la posesión de Dios en el corazón.

Vivir la experiencia del éxtasis no es simplemente la contemplación conceptual de las letras de los nombres de Dios o perderse en los significados interconexos, sino sentir la vibración espiritual de la *rúaj* (רוח), el espíritu mismo de las letras y el lenguaje depositado en cada una de las fracturas de ser individual que componen el cuerpo en su mixtura: corporalidad (גוף), sentimiento (נפש) y aliento (רוח); articulación perfecta que acaece en la autoconciencia del ser que, más que traductor, es intermediador de la palabra divina como palabra poética que todo lo atisba y acoge en las potencias siempre latente de lo divino dentro de sí. El místico se vuelve en su experiencia hierofánica en un ser capaz de desentrañar los secretos de las letras y las palabras en su forma espiritual.

²³³ Cfr., Muñiz-Huberman 2002, p.50.

Ese sentimiento de regocijo que inunda el centro del corazón no es otra cosa que la meditación posesiva de todas las letras, todas las palabras, todas las frases y todas las oraciones, en todos los órdenes y en todas las direcciones en apertura del “pensamiento puro, separado de los sentidos [físicos] y el movimiento perpetuo”.²³⁴

La soledad del silencio que acompaña al sonido, el abandono de la mente que fluye con las palabras y su movimiento, el entendimiento que se mira trastocado y “se permite saltos de conceptos, siempre y cuando liberen de la esfera terrenal y eleven a la celestial”²³⁵. Ahí, en ese momento, bajo esa atmósfera elevada penetrada por la tina y el movimiento de lo sagrado, es cuando el místico cabalista se vuelve puramente lenguaje.

La *yud* (י) es la cabeza, la *hei* (ה) nuestros brazos y toso, la letra *vav* (ו) es nuestra columna vertebral dividiendo nuestro cuerpo, y la última *hei* (ה) extiende nuestras piernas. El nombre, el *Nombre inefable* es la potencia raíz del alma humana, es un pequeño dios como dirán después los renacentistas. El cuerpo legítimo con todas las avenencias de la naturaleza divina texturizadas en el hombre se activan y reconocen al momento del trance contemplativo. Es un efecto sumergido en lo más cerrado del alma humana, es por ello que es el *iniciado* en los misterios más recónditos y herméticos de la tradición, es en este punto, en esa sensación de trascendencia metahistórica y teleológica en donde se logra sentir y asentir la presencia divina en interconexión recíproca con el ser individual propio.

La meditación ordenada se da en el movimiento focal de la lengua en el nombre de Dios como la expresión más alta de la vibración entre los signos gráficos de la lengua y su poder ciclónico de llegar hasta el nivel de lo infinito. Todas las cosas creadas participan de la realidad del mundo en tanto que estén en movimiento constante de participación con el nombre sagrado. Y a la experiencia de participación de manera directa en el éxtasis.

Oí la voz de mi corazón más profundo y me apresuré a obedecer su mandato y satisfacer su deseo, he hice lo que era deseado y escribí nombres u los combiné y los revisé y los analicé en la fragua del pensamiento, que estaba situado en mi cabeza, lo que estaba en mi cabeza se volvió preciso, hasta que dos lenguajes surgieron de ella (de las aceleración

²³⁴ *Idem.*

²³⁵ *Idem.*

en la combinación del nombre), que llegaron en ayuda de la lengua judía; estos eran el griego y el latín.²³⁶

Es todo un ambiente el que se separa para recibir la presencia divina, luz y sombras, oscuridad y penumbras, ese momento mítico en el que se trata de hacer símil con la espera del *shabat* (שבת): igual se espera el advenimiento del espíritu divino, igual se hace preparativos para su arribo, pero no las velas o ni el *kidush* (קדוש)²³⁷ o la *jalá* (חלה)²³⁸ lo que espera en la mesa servida del místico, el *kidush* como la tinta y la *jalá* como la tablilla, las velas como la pluma, quizá podríamos entender de otra forma la imagen de lo escrito como fuego blanco y lo oral como el fuego negro.²³⁹

Aunque el *mekubal* no describe el método, se admite la existencia de una preparación para conseguir el estado de trance, sino también nos lega un poco de aquél sentimiento y de sus efectos en los que El nombre y su naturaleza se rebela ante el estado de excitación mental:

(...) toma a pluma, la tinta y una tabla y recuerda que te dispones a servir a Dios en el júbilo de tu corazón. Ahora, empieza a combinar unas cuantas o muchas letras, para variarlas o mezclarlas hasta que tu corazón se caliente. Pon atención a sus movimientos u lo que no puedes lograr al moverlas. Y cuando sientas que tu corazón ya está caliente y cuando veas que por la combinación de las letras no puedes aprehender cosas nuevas que, por la tradición humana o por ti mismo, no serías capaz de conocer, y estés así, preparado para recibir el influjo del poder divino que te inunda, entonces concéntrate con la mayor fuerza en imaginar el Nombre y sus ángeles exaltados dentro de tu corazón, como si fueran seres humanos sentados o parados a tu alrededor²⁴⁰

Esforzarse por entender las imágenes que aparecen en el corazón por medio de las letras y palabras imaginada, “sopesarlas como un todo y en casa uno de sus detallas, como a quien se relata una parábola o un sueño, o como quien medita un profundo problema”²⁴¹ es el que hacer del cabalista extático. Su actitud de pasividad, de espera constante que explota

²³⁶ Cfr., Scholem., *op.cit.*, p.344.

²³⁷ La bendición que se dice sobre vino en el Shabat y festividades judías

²³⁸ Pan trenzado representativo del Shabat.

²³⁹ Scholem 2008, p.59.

²⁴⁰ Scholem *apud* Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p.52.

²⁴¹ *Idem.*

en una intensa actividad a la hora de la revelación y el éxtasis en suma el supremo bien del hombre.

Frente a sí mismo, el cabalista tiene la responsabilidad de perpetuar el orden del mundo al conocer acceder a la esencia de este a través de las letras y el poder que se reconoce tener al estar en igual dignidad y distancia con Dios frente a la creación; con excepción del poder creador de aquél, pero latente en su característica de inventor e innovador, el místico judío tiene la sensación de ser partícipe del devenir del mundo, no modificando la esencia de la historia o de su fin, de los medios de control sobre él y las realidades como el cabalista teosófico, sino como un humilde personaje que ha percibido su lugar en la gran red de interconexiones e intersubjetividades que conforman la realidad del mundo hasta su final.

CONCLUSIONES

¿Qué tan posible es hablar respecto a las prácticas místicas alrededor de tal o cual religión? ¿Qué entendemos por mística? ¿Hacia qué apela el sentimiento de lo místico en el individuo que la practica? ¿Por qué de su aparición y concepción en Occidente? Estas han sido las preguntas eje sobre las que se ha tratado de derivar la exposición anterior como tema de filosofía de la religión mediante el método fenomenológico que, sin dejar de lado los matices históricos que acompañan el desarrollo del concepto, se ha preocupado en mayor medida por presentar un estudio lo más detalladamente posible y detenido de los conceptos básicos y sus implicaciones, repercusiones, en la particularidad de las formas de experiencia de la mística en el judaísmo entendido como Cábala.

Por lo tanto, la labor anterior, el ensayo y cultivo de la exposición sistemática de los conceptos base, así como los intentos de reconstrucción del pensamiento, han desembocado en dos rasgos característicos de tipo de preocupación y práctica mística que elegida. Sin embargo, logrando anotar con ello, el color y matiz característico del cabalista extático presentaba en su práctica, así como la distancia que guarda de sí mismo frente a la experiencia personal del éxtasis.

Es la esfera del lenguaje en donde es perceptible la necesidad de tres elementos concatenados que dan paso a la estancia de la posesión divina, componentes que son al mismo tiempo los estadios que preceden al instante del trance místico:

- 1) El conocimiento detallado de la tradición y todo lo que ella representa: textos, prácticas, formas discursivas y formas de indagación. El manejo del contenido de los textos así como la pericia para concebir sus posibles sentidos ocultos.
- 2) Concebirse, asimismo, como lenguaje potencial que está íntimamente ligado con la comunidad lingüística de los objetos y las cosas.

Explorados en lo que atañe al movimiento lingüístico en su parte abstracta mas no gramática, se ha recorrido sendas de las técnicas místicas que sentadas en su base anfibológica es posible demostrar el sustrato base del cual parte la concepción mística. La

filosofía es una guía fiel que transforma al individuo en un agente activo en el acto de la contemplación cabalista. Revelación que penetra los varios modos y rostros espirituales de lo divino, presentando sus características afines o comunes.

En la práctica cabalista por intermediación de la teoría del lenguaje, se ha desvelado que la experiencia del éxtasis como tal, va más allá de una simple contemplación y meditación simplona de todos los posibles significados conceptuales de las palabras, sus raíces, letras o fisuras: es acceder a la gran red de interconexión multidimensional de la sustancia espiritual que depositada y advertida en las figuras del lenguaje como *pneuma vibrante*, para así lograr reconocer el ámbito mismo de las mixturas de los cuerpos, es decir, lograr la conciencia de ser parte de un todo general, cuya textura es posible reconocer en el poder del lenguaje para así inspeccionar la naturaleza propia en la silueta de una expresión, no encarnado sino multisistémico.

La primera conclusión encontrada reza así: *el cabalista se reconoce a sí mismo como un proveniente de una lecto-escritura de la glosa divina y, como tal, se advierte como parte esencial e íntegra de una red mucho mayor a él, la cual es la Creación*. Por lo tanto, su lugar y obra en el devenir de la historia así como en el plano de la redención adquieren un rasgo de reciprocidad sagrada y asegurada por el poder manifiesto de la divinidad, es decir, después de los profetas sólo hay cabida para el intérprete místico.

La segunda conclusión alcanzada es que es a partir del sentimiento de reciprocidad con el Creador que el cabalista se *considera responsable guardián del orden universal a la par de Dios*, esto es, que el místico judío en su calidad de auscultador de los entramados ocultos que sostiene la realidad y su conjunto, es el personaje más capacitado para disertar tanto en los puntos esenciales que competen al estado nomotético de la tradición, como a las categorías del orden del pensamiento como ética, teología, etc. Todo ello bajo la influencia del sentimiento de intersubjetividad transhistórica.

Menester es de señalar que la conjunción de los elementos, tanto conceptuales como aquellos que atisbados sólo mediante la ambigüedad de la Creación posibilitan la reflexión en el lenguaje constitutivo humano, en su devenir cultural y su posicionamiento frente a las situaciones inmanentes del plano de la historia.

No es sólo en el análisis de lo simbólico que existe en la Cábala lo que nos ha mantenido en constante estudio y comprensión del tema, sino la articulación y manifestación introspectiva que mantiene el practicante para sí mismo y su religiosidad. Muchas veces apartándolo de las prácticas rituales habituales, llevándolo a un aislamiento que lo expulsa hacia un nuevo horizonte de comunión para nada convencional.

Partir de la fuerza de la tradición, de sus bases mismas, de los pilares que la sostienen para reformularse, reinventarse y reconstituirse según las necesidades del individuo que busca en ella las respuestas a sus más íntimas interrogantes. La Cábala como un método del exilio logra cohesionar a los practicantes de la fe judía y les da la oportunidad de mantener sus creencias en una constante actualización.

Por último no debemos olvidar que uno de los elementos del corazón del estudio de la religiosidad judía es la del autocuestionamiento. No es posible concebir la exposición de las teorías, cortes, respuestas cabalísticas son la herencia de la interrogación especulativa rabínica y todos los tratados e investigaciones, los comentarios y obras en disertaciones que ha logrado.

Tradicición e intuición, conservadurismo y revolución. Los dos elementos *poiéticos* en eterna transposición que dan como resultado la mística judía: la Cábala.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, Jaime, *Diccionario de historia de España*, Madrid, Ediciones Istmo (Colección fundamentos, 200) 2003.
- AYALA, Jorge M., *Fenomenología y experiencia religiosa*, Zaragoza, Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), España, 1998 (Investigaciones fenomenológicas vol. I), pp.135-145.
- BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Lumina (Iluminaciones, IV) 1991, pp. 59-74.
- BODELÓN, Serafín, *Literatura latina en la edad media española*, Madrid, Akal universitaria (Serie letras, s/n) 1989.
- CABRERA, Isabel, “La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico”, en *Teoría e historia de las religiones*, 1998, p.p. 14-29.
- CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Editorial Gredos, (Biblioteca Clásica Gredos) 2008.
- _____, “Para comprender la mística” en Silva, Carmen e Isabel Cabrera (comp.), *Umbral de la mística*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p.p. 7-23.
- COHEN, Esther, *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.
- CUMONT, Franz, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, Ediciones Akal, 1987.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones cristiandad, S.A., 2000.
- ESCOBAR, “Introducción a la obra *De natura deorum* de Cicerón”, en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Editorial Gredos, 2008, p.48.
- FALCÓN, Isabel, “La monarquía visigótica” en *Historia de España de la edad media*, Barcelona, Editorial Ariel, 2011, pp. 31-56.
- FORCANO, Manuel, *Libro de la creación*, Madrid, Editorial Fragmenta, España, 2013 (Fragmentos, 16).
- GALMÉS, Damián, *Diccionario del mundo hebreo*, Madrid, Editorial Editeca Red, 2004.
- GUILLÉN, José, *Vrbs roma. Vida y costumbres de los romanos. Religión y ejército*, Salamanca, Ediciones sígueme (Vrbs Roma, III) 2001.
- GINSBURGH, Yitzchak, *What you need to know about Kabbalah*, Kfar, Gal Einai, 2006.
- GONZALO, David, *Manual de historia de la literatura hebrea*, Madrid, Editorial Gredos, 1960.
- HUERIN, Jorge, *El tanaj comentado*, México, Editorial Jerusalem de México, 2004.
- IDEL, Moshe, *Cábala. Nuevas perspectivas*, México, Ediciones Siruela – Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, El golem. Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial, México, Ediciones Siruela, 2008.

- _____, “Lenguaje, Torah y hermenéutica en Abraham Abulafia”, en Esther Cohen, *Cábala y deconstrucción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009 (Bitácora de poética, 7) pp. 63-77.
- LIDDELL, Henry y Robert SCOTT, *A greek-english lexicon*, revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- LUCAS, Juan de Sahagún, *Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- MACÍAS, Cristóbal, *Apuleyo. Obra filosófica*, México, Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 397) 2011.
- MAIMÓNIDES (Moshé ben Maimón), *Guía de los perplejos (Moré Nebujim)*, México, Cien del mundo, 1993.
- _____, *Guía de perplejos (Moré Nebujim)*, Madrid, Editorial Trotta (Al/Andalús. Textos y estudios) 2008.
- MARTIN, Elisa, *Cábala y poesía. Ejemplos hispánicos*, Tesis doctoral, España, Universitat Pompeu Fabra – Departamento de Humanidades, 2009.
- MILLÁS, J. M., *Literatura hebraicoespañola*, Barcelona, Editorial Labor, España (Nueva Colección Labor, 14) 1968.
- MUELLER, Ernst, *A history of jewish mysticism. Mysticism in the bible. Chassidic mystics. The talmud. The zohar. Kabbalah*, Jerusalem, Sefer Ve Sefer Publishing, 2008.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *El canto del peregrino. Hacia una poética del exilio*, Barcelona, Associació d’Idees-Gexel / Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- _____, “La teoría del lenguaje”, en *Introducción a la Guía de los perplejos. I*, México, Cien del mundo, 1993, pp. 29-30.
- NUÑEZ, Miguel Angel, “El concepto de verdad en sus dimensiones griega y hebrea”, en *Andrews University Seminary Studies*, 1997, pp. 47-59.
- PIMENTEL, Julio, *Breve diccionario. Latín-Español. Español-Latín*, México, Porrúa, 2009.
- POUPARD, Paul, *Diccionario de religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1987.
- RABIN, Haim, *A comprehensive etymological dictionary of the hebrew lenguaje for eraders of English*, The Hebrew University of Jerusalem, University of Haifa, Macmillan Publishing Company, New York, 1987.
- ROMERO, E., “Arrianismo” en DTDC, 1961, pp. 95-101.
- SÁENZ-BADILLOS, Angel *et alt.*, *Poetas hebreos de Al-Andalús. Siglos X-XII.*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1990.
- SÁENZ-BADILLOS, Angel *et alt.*, *Gramátologos hebreos del Al-Andalús. Siglos X-XII*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1988.

- SCHÖKEL, Luis Alonso, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Edición de Victor Morla y Collado Vicente, Editorial Trotta, Madrid. 1999.
- SCHOLEM, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, redención, tradición, salvación*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- _____, “El nombre de dios y la teoría lingüística de la cábala”, en Esther Cohen (editora), *Cábala y deconstrucción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 2009, pp.21-63.
- _____, *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo veintiuno editores, 2008.
- _____, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006.
- _____, *Los orígenes de la cábala. I*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001.
- SIMORDOVÁ, Silvie, “Visigoth Hispania”, en *Jazyku a literatur* (en checo), 2006, pp.5-36.
- SORGEN, Paulina, *La interpretación: psicoanálisis y talmud.*, Buenos Aires, Letra Viva, 2009.
- VEAS, Francisco de Asis, “La civilización andalusí” en *Historia de España de la edad media*, Barcelona, Editorial Ariel, 2011, pp. 189-214.
- VELASCO, J. Martín, “Fenomenología de la religión”, en Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión: Estudios y textos*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, pp. 67-67.
- VERNET, Juan, “Relaciones de la literatura árabe con la hispánica. Literatura aljamiada” en *Literatura árabe*, Barcelona, Quadernos Crema (El acantilado, 59) 2002, pp. 281-295.
- WEINFELD, Eduardo, “Sefarad”, en Issac Baboni y Eduardo Weinfeld (director y editor), *Enciclopedia judaica castellana*, México, Editorial Enciclopedia Judaica Castellana, 1951, pp.13-14.
- WINDENGREN, G., “La méthode comparative entre philosophie et phénoménologie”, en *Problems and Method of the History of Religion*, 1972, pp.11-17.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	II
I. EL FENÓMENO RELIGIOSO	
I.I EL MÉTODO	1
I.II EL LENGUAJE DE LA EXPERIENCIA	4
I.III LA CUESTIÓN DEL MISTICISMO Y LA MÍSTICA	6
I.IV EL PRESENTE ESTUDIO	9
II. LA HERENCIA RELIGIOSA: EL OCCIDENTE LATINO	
II.I DE GRECIA A ROMA: FILOGÍAS Y GENEALOGÍAS	11
II.II RELIGIÓN Y FILOSOFÍA	17
II.III EL CASO DE HISPANIA: DEL REINO VISIGODO A LA ECÚMENE REGIONAL	19
III. EL CORTE CULTURAL: EL PENSAMIENTO HEBREO	
III.I EL DEVENIR EN LA HISTORIA Y LA LITERATURA	25
III.II TRADICIÓN: ENSEÑANZA ESCRITA Y ORAL	28
III.III <i>MYSTICAE FRAGMENTA</i>	37
IV. LOS TEXTOS MEDIEVALES: OBRAS, ESTUDIOS Y MÉTODOS INTERPRETATIVOS	
IV.I OBRAS COMPLETAS	47
IV.II EL CONCEPTO DE EXÉGESIS	52
IV.III EL ESTUDIO CABALÍSTICO: DOS MODELOS	57
IV.IV TRES MÉTODOS	62
V. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA GENERAL DEL LENGUAJE	
V.I EL RETRUÉCANO FENOMENOLÓGICO	66
V.II ENTRE FILÓSOFOS Y CABALISTAS	70
VI. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA GENERAL DEL LENGUAJE	
V.I DEL ESPÍRITU A LA LETRA	77
V.II EL ENTRAMADO GLOSAL	82

VII. EL TRANCE EXTÁTICO	
VII.1 RECONSTRUCCIÓN	86
CONCLUSIONES	90
BIBLIOGRAFÍA	94
ÍNDICE	98