



## EL MISTICISMO JUDÍO\*

## JEWISH MYSTICISM\*\*

**Richard H. Jones**

Investigador independiente, actualmente jubilado, especialista en filosofía e historia de las religiones. Bachelor of Arts, Brown University y doctor en filosofía (Ph.D.), Columbia University

\*Traducido con autorización del autor por:

**Ruling Barragán Yañez**

Universidad de Panamá, Panamá

[ruling.barragan@up.ac.pa](mailto:ruling.barragan@up.ac.pa)

<https://orcid.org/0000-0002-3237-5726>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6093>

\*\* Jewish Mysticism, en: Jones, R. H. (2024). *A History of Mysticism*. Suny Press. [La presente traducción comprende las pp. 88-101, del Capítulo 4]

| INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO   | ABSTRACT/RESUMEN  |
|--|---|
| <p>Recibido el: 26/07/2024<br/>Aceptado el: 20/08/2024</p> <p><b>Keywords:</b></p> <p>Religious experience, Judaism, metaphysics, mysticism, theology</p> <p><b>Palabras clave:</b></p> <p>Experiencia religiosa, judaísmo, metafísica, misticismo, teología</p> | <p><b>Abstract:</b></p> <p>The text offers a historical synopsis of Jewish mysticism within Medieval Jewish philosophy. It presents the main figures and currents of Jewish mysticism starting from Philo of Alexandria, including the visionary texts of Hekhalot, the cosmogonic speculation, the early German-Jewish pietism up to early and classical Cabala, the latter reaching the XVII century</p> <p><b>Resumen:</b></p> <p>El texto ofrece una sinopsis histórica del misticismo en la filosofía judía medieval. Se presentan las principales figuras y corrientes del misticismo judío a partir de Filón de Alejandría, incluyendo los textos visionarios de Hekhalot, la especulación cosmogónica, el pietismo judío-alemán temprano hasta la Cábala temprana y clásica, esta última alcanzando el S. XVII.</p> |

El pensamiento griego alimentó las tradiciones místicas de las tres religiones abrahámicas que surgieron en las regiones occidentales de Asia. La primera de ellas fue la tradición judía. El misticismo en el judaísmo surgió de sus primeras tradiciones visionarias y del estudio de los significados esotéricos de las letras y palabras de la Biblia hebrea. Su historia es más una serie de fases desconectadas con diferentes enfoques que un fenómeno histórico conectado y en desarrollo; tanto el misticismo cristiano como el musulmán muestran más continuidad.

Las revelaciones y experiencias proféticas de la Biblia hebrea son vitales para todas las ramas del misticismo judío, aunque no hay una expresión de experiencias contemplativas en ese texto (Smart, 1967, p. 423). Los cabalistas posteriores afirmaron que una tradición oral secreta (sod) que se remontaba a Moisés en el Monte Sinaí fue codificada en la Biblia. Creían que los textos debían ser escritos en código para ocultar su verdadero propósito de la mayoría de los lectores y que debían ser descifrados para revelar ciertos misterios profundos. Además, se puede argumentar de manera convincente que había prácticas de iniciación esotéricas para los sacerdotes del período del Primer Templo ocultas en la Biblia, las cuales tenían elementos místicos (Kohav, 2013).

## Filón de Alejandría

El primer pensador judío en escribir sobre la posibilidad de experiencias místicas fue el filósofo Filón de Alejandría (ca. 25 a. C. - 50 d. C.). Filón vivió en el entorno ascético y espiritual helenístico de Alejandría, donde floreció el platonismo medio de influencia estoica— que enfatizaba la trascendencia del Primer Principio —y donde Plotino estudiaría más tarde (ver Louth, 1981, pp. 18-35). Menciona una comunidad monástica de contemplativos cerca de Alejandría, y el misticismo también pudo haber sido parte del estilo de vida de los esenios (Smart, 1967, p. 423). Sin embargo, no está claro si Filón mismo tuvo experiencias místicas o fue solo un teórico inspirado por las enseñanzas de los místicos. Sus experiencias de EAC parecen limitadas a una voz interior en su alma que lo llenaba de ideas (Winston, 2001, p. 169), pero pudo haber practicado un estilo de vida místico ya que escribió sobre la necesidad de limpiar las facultades mentales, los

sentimientos y la voluntad para alinearlos con la "Voluntad Eterna" (Winston, 1996, p. 77).

Filón fue el primero en fusionar la contemplación filosófica griega con el teísmo y en desarrollar la idea de "unión con Dios". Hizo de Platón un discípulo de Moisés y de Moisés el maestro supremo del platonismo medio. De hecho, afirmó que toda la filosofía griega que consideraba válida provenía de Moisés. Para Filón, la creación es nada (*oudeneia*) comparada con la única verdadera realidad, Dios. Solo Dios tiene verdadero ser. Las cosas después de él no tienen ser real, sino que solo se cree que existen en nuestra imaginación. Para ver a Dios, necesitamos descartar la idea de que existe un yo individual real e independiente dentro del mundo fenomenal. El alma asciende a través de la contemplación interior en soledad y oscuridad, culminando en una visión directa del No Creado. Filón también habló de la *deificación* como "una unión ininterrumpida con Dios en el amor", pero la unión más alta era de la mente con el *logos* intermedio, no con Dios mismo. Dios es totalmente trascendente.

Filón utilizó un método que ya existía entre los estudiosos judíos de leer las escrituras alegóricamente para llegar a sus significados esotéricos ocultos. Al comentar sobre el pasaje bíblico de estar junto a Dios (Deut. 5:31), fue el primero en dar una interpretación mística de la noción de *aferrarse a Dios* (*devekut*) (Deut. 4:4, 10:20, 11:22, 13:4, 30:20) que se hizo prominente en la Edad Media. Los teólogos rabínicos enfatizaban la comunidad, y *aferrarse* había sido anteriormente una cuestión del pueblo de Israel en su conjunto, pero para Filón se trataba de la experiencia individual: una comunión íntima con Dios que supera la brecha entre Dios y un individuo (ver Gén. 2:24). Escribió sobre ver "la luz de Dios" por la propia luz de Dios (en lugar de a través del *logos*). Además, escribió sobre la necesidad del ascetismo para alcanzar una visión de Dios, la "intoxicación sobria" del estado divinizado que produce tranquilidad y estabilidad, y olvidar el yo (Winston, 1996, pp. 79–80)<sup>1</sup>. Estos temas sugieren experiencias místicas, pero no mencionan el éxtasis. Mencionó una "mente purificada" capaz de ver a Dios a través de Dios mismo (Winston, 2001, p. 159). Esto parece ser una iluminación intelectual intuitiva interna resultante de un proceso racional y analítico (p. 159). La visión directa de Dios resulta de la razón intuitiva y no evita nuestras facultades racionales (p. 162). Filón

la comparó con el estado de los profetas del Antiguo Testamento, y esto no parece ser un caso de ocultar experiencias místicas con un lenguaje ortodoxo.

Filón pudo haber sido el primer platonista en abordar el tema de la unidad (*henosis*) con Dios en cualquier forma. Sus ideas sobre el Uno, el *logos* y la unidad mística formaron parte del entorno que influyó en Plotino. Introdujo el sentido griego de un creador trascendente incognoscible y la teología negativa en el judaísmo, y suya es la primera referencia registrada a la idea de la *inefabilidad* literal de Dios: no se aplican atributos fenomenales ni siquiera un nombre a Dios.

Sin embargo, debido a su influencia por el pensamiento griego, Filón estaba fuera del pensamiento y la piedad judía predominantes de su tiempo (Smart, 1967, p. 423). Debido a la destrucción de la comunidad judía en Alejandría, Filón no tuvo influencia directa en el misticismo judío medieval. De hecho, no hay evidencia de que los judíos siquiera hayan oído hablar de él en la Edad Media. (Los cristianos sí leyeron sus obras disponibles). La idea de la unión mística fue reintroducida en el judaísmo a partir de fuentes musulmanas y latinas en el siglo X.

## Los textos visionarios de Hekhalot

En la Biblia hebrea, las personas a menudo veían a Dios (por ejemplo, Gén. 32:30, Éxodo 24:9-11, Job 42:5). Los profetas lo veían (por ejemplo, Isa. 6:1). Encuentros bíblicos famosos con lo divino incluyen la experiencia de Moisés con la zarza ardiente en el Monte Sinaí, el sueño de Jacob de ascender una escalera al cielo y Jacob luchando con Dios<sup>2</sup>. La visión de Ezequiel de un carro o trono celestial (*merkavah*) (Ezequiel 1:10; también ver Gén. 5:21-24) se volvió de particular importancia: él había visto el hogar de Dios. Desde el siglo VII hasta el XI d.C., una clase de literatura esotérica, himnos y "sellos" mágicos para viajes seguros, se desarrollaron a partir de la meditación sobre la visión de Ezequiel de los diversos textos del "palacio celestial" (*hekhalot*). Con el templo de Salomón destruido, la presencia de Dios ahora solo estaba en un templo celestial, pero los piadosos podían ir a ese templo, pararse ante el trono de Dios y verlo y escucharlo directamente mediante la oración<sup>3</sup>. Los cielos son habitaciones del templo celestial. Estas enseñanzas secretas se guardaban solo para la élite, no destinadas a la población judía

en general. En algún momento, esto pasó de ser una especulación teológica esotérica, a abogar por un ascenso experiencial; un individuo realmente podría estar en presencia del Dios trascendente y remoto sentado en su trono para alabarlo. (Algunos académicos invierten el orden: las experiencias visionarias precedieron o sustentaron la especulación más temprana). Esto significaba que las revelaciones no terminaban con la Torá (la ley o los primeros cinco libros de la Biblia hebrea), como afirmaban los teólogos rabínicos: Dios continuaba revelándose a los seres humanos, y ellos podían iniciar el proceso. Podían asaltar el cielo y forzar el acceso directo a Dios (Schäfer, 1992, p. 161).

Esto individualizó la escatología. Uno podía experimentar personalmente la presencia de Dios (o al menos su trono) en esta vida y no tener que esperar hasta los tiempos finales. Estos autores se rebelaron contra la noción de que la verdad divina solo podía alcanzarse mediante la tradición oral o la exégesis; exigieron una experiencia directa de Dios (Dan, 2002, p. 19). Las enseñanzas esotéricas de los textos de Hekhalot mostraron cómo era posible este viaje. También había un interés en la magia, por ejemplo, encantamientos para hacer aparecer al Príncipe de la Torá. Los especialmente piadosos podían convertirse en “conductores del carro (*merkavah*)”, ascender al reino invisible y regresar con nuevo conocimiento. Había siete patios o cámaras custodiados por ángeles que conducían al trono de Dios. Se debían mostrar sellos en siete anillos a cada ángel. (Esto puede ser un código para diferentes tipos de meditación o estados de conciencia). La entronización no era una unión con Dios, pero seguía siendo un tipo de cuasi-deificación; ver a Dios requería convertirse en semejante a Dios (Wolfson, 1995, p. 137). Del mismo modo, los piadosos podían tener otras experiencias visuales y auditivas y podían recibir poderes paranormales.

Las experiencias centrales de comunión con Dios seguían siendo visionarias más que místicas, pero hay evidencia de que algunos rabinos talmúdicos tempranos practicaban el ascetismo y la auto-purificación para su ascenso al cielo (Smart, 1967, p. 423). Los textos contienen técnicas que van desde lo mágico hasta lo contemplativo para alcanzar los EAC que utilizan los místicos (Arbel, 2016, p. 64). El canto ritualizado de canciones o los nombres de Dios y la oración eran las técnicas más comunes. En una historia de los textos del Talmud de Jerusalén y Babilonia, y en los textos de Tosefta del

siglo II d.C., cuatro rabinos famosos vislumbraron el jardín (*pardes*) de Dios; uno murió, uno se volvió loco, uno se convirtió en hereje y el cuarto “entró en paz y salió en paz” (Dan, 2007, p. 13). “Entrar al jardín” puede ser un código para estados meditativos, y este ejemplo puede ser evidencia de prácticas visionarias tempranas (ver Scholem, 1961, pp. 52-54). Esto es un asunto de disputa, pero dos rabinos del período talmúdico temprano se refieren a experiencias personales: “vi”, “oí”, “envisióné” (Dan, 2007, p. 14). Pero incluso si las visiones eran las importantes experiencias de EAC, al menos la literatura de Hekhalot valoraba las experiencias de EAC y daba una justificación para las experiencias de Dios en el misticismo judío posterior. La literatura también mostró que los individuos podían tomar la iniciativa en el proceso.

## Especulación Cosmogónica

El misticismo de Merkavah/Hekhalot declinó en el siglo VII, pero su resurgimiento en los siglos IX y X puede haber influido en el jasidismo alemán medieval (Dupré, 2005, p. 652). Sin embargo, la especulación rabínica sobre las letras de la Biblia en el Talmud Babilónico se extendió a Europa y definitivamente influyó en el misticismo judío posterior. (Tal especulación a menudo se etiqueta como misticismo del lenguaje). Esta especulación no surgió del misticismo sino de la reflexión sobre el significado oculto de la historia de la creación en Génesis, ya que Dios se esconde a sí mismo (Isa. 45:15). La especulación fue influenciada por pensadores judíos helenísticos anteriores como Filón y más tarde por neoplatónicos. Según la cosmogonía del breve y enigmático *Libro de la Creación* (*Sefer Yetzirá*), Dios sentado en su trono creó tanto el universo manifiesto como a los seres humanos a través de treinta y dos “camino maravillosos de sabiduría”: las veintidós letras del alfabeto hebreo y las diez fuerzas creativas (*sefirot*) que aparecieron a través de la emanación (*atzilut*) de Dios. Es decir, Dios no solo habló para crear el universo; las letras eran el material o la energía real a través de las cuales Dios creó. La versión más corta de este libro puede ser del siglo II d.C., pero, al igual que los textos de Hekhalot, no tuvo mucho impacto en el judaísmo de la época.

Esta cosmogonía desarrolla las antiguas ideas judías de que el hebreo es un idioma sagrado y que Dios utilizó sus letras para crear el mundo. También presenta una

armonía del universo que podría ser utilizada para presentar a los seres humanos como microcosmos universales. La primera emanación fue el espíritu del Dios viviente (*ruaj*), y las veintidós letras y el aire emanaron de este espíritu; el agua emanó del aire, el fuego del agua, y luego vinieron las ocho direcciones del cosmos (norte, sur, este, oeste, arriba, abajo, principio y fin) y también el bien y el mal. Las emanaciones son las formas en las que todas las cosas son creadas, como se establece en el principio del libro de Génesis. El agua formó la tierra, el fuego los cielos y el espíritu la región intermedia. Las letras hebreas son la fuerza creativa que causó este proceso. Por ejemplo, las siete letras hebreas dobles produjeron los siete planetas; cuando se pronuncian duramente, los planetas se acercan a la tierra, cuando se pronuncian suavemente, se alejan.

Tal emanacionismo hace que Dios no solo sea trascendente, sino que su ser también sea inmanente al mundo natural. Así, el mundo natural no está separado ni distinto de Dios. *El Libro de la Creación* comenzó a recibir un significado esotérico en la segunda mitad del siglo XII en Europa, a menudo sugiriendo EAC, o acaso experiencias místicas.

### Primeros pietistas alemanes

En Renania durante los siglos XII y XIII, donde también florecía el misticismo cristiano, los piadosos (*Hasidei Ashkenaz*) escribieron sobre el misterio de la unidad de Dios. Todas las representaciones antropomórficas de Dios en la Biblia se interpretaron como referidas solo a la gloria de Dios (*kavod*), formada de fuego divino, no a Dios mismo. Esta gloria era ya sea una luz creada extrínseca a Dios, una emanación de Dios (y por lo tanto unida a él) o solo una imagen en la mente de un místico o profeta (Wolfson, 1995, p. 141). La élite debía enfocarse en la gloria de Dios, mientras que otros debían enfocarse en la trascendencia de Dios como creador.

Uno puede alcanzar una visión de esta gloria a través de una vida de piedad cultivada mediante una vida de caridad o contemplación más allá de simplemente seguir la ley judía (*halajá*). Mientras que la divinidad permanece eternamente perfecta, el mundo creado es severamente defectuoso, y por lo tanto los piadosos deben rechazar todas las tentaciones mundanas. Esto llevó a una vida ascética austera—dentro de los deberes de



una vida matrimonial—de constante arrepentimiento. La humildad ante Dios y la ecuanimidad (*hishtavut*) eran virtudes importantes: los piadosos sin ego no se inmutaban ante elogios, insultos, recompensas o castigos (Horwitz, 2016, pp. 82 y 356). También llevó a aceptar la persecución e incluso el martirio a manos de los cristianos. Pero los piadosos exhibieron un profundo amor por Dios. A través de esto, alcanzaron una visión experiencial de la presencia de Dios en el mundo: la gloria de Dios permeando todas las cosas. También obtuvieron poderes mágicos.

Las oraciones se comparaban con la escalera de Jacob que se extendía desde la tierra, un medio para que los piadosos ascendieran al cielo. Los piadosos también se dedicaban a una meditación numérica (gematría) en relación con estas oraciones; el número de palabras en una oración y el valor numérico de sus letras se correlacionaban con pasajes bíblicos y los nombres de Dios. El relato de la creación en Génesis expresa las letras, palabras y números que Dios utilizó para crear<sup>4</sup>. Los piadosos también utilizaban imágenes femeninas y sexuales, quizás preservando una antigua lectura esotérica del Cantar de los Cantares (Wolfson, 1995, p. 144-46). No está claro si esto figuraba en la meditación, como en la Cábala, ni cuánto de esto se impulsó por experiencias más que por especulación esotérica.

## Cábala temprana

Al mismo tiempo que esto ocurría en Renania, en Provenza, en el sur de Francia, surgía la tradición de la Cábala. Cábala significa “transmitido”. Los cabalistas no se veían a sí mismos como innovadores, sino como exponiendo el verdadero significado de los textos tradicionales y transmitiendo un conocimiento preservado a través de una línea de maestros que se remontaba a Moisés, Abraham y Adán, aunque no se han identificado antecedentes históricos para todas las ideas cabalísticas.

Los cabalistas reinterpretaron las prácticas judías en una dirección meditativa. El texto más antiguo de la escuela, el *Libro de la Luz (Bahir)*, probablemente se compuso alrededor de 1185. Presenta una reinterpretación neoplatónica de la doctrina de las emanaciones primero elaborada en los textos de Hekhalot y el *Libro de la Creación*. En su interpretación, la unidad de Dios permitía la emanación de poderes (Dan, 2002, p. 26).



Isaac el Ciego (ca. 1160-1235) concibió las emanaciones como emitidas desde una dimensión oculta de la divinidad: el Infinito silencioso (*Ein Sof*, que significa ilimitado, sin fin). El Infinito primero emanó el pensamiento divino, y de estos pensamientos surgieron las otras emanaciones. Los poderes del mal se describen como los dedos de la mano izquierda de Dios, pero no hay dualidad de bien y mal como en la Cábala posterior. Uno debía ascender la escalera de las emanaciones y, en última instancia, unirse con el pensamiento divino, pero la unión con el Infinito se consideraba imposible. En Girona, en Cataluña, los cabalistas sustituyeron la voluntad divina por el pensamiento divino. Estos cabalistas también ayudaron a la Cábala a ganar legitimidad en las comunidades judías escribiendo comentarios sobre la Torá. Otras escuelas esotéricas españolas en ese momento fueron influenciadas por el sufismo en Egipto y el filósofo Moisés Maimónides (ca. 1135-1204). Maimónides no era un místico, y sus escritos no sugieren que un ser humano pudiera unirse con Dios en ningún sentido. Más bien, enfatizó encontrar a Dios a través de la razón. Sin embargo, validó la idea de que las revelaciones podrían ocurrir en la actualidad. También aplicó el adagio aristotélico de que “para conocer algo uno debe volverse como esa cosa” para conocer a Dios.

La Cábala alrededor de Girona permaneció como una tradición esotérica. Cuánto de su trabajo es una mera especulación teológica y no una experiencia-inspirada no está claro. Las doctrinas se enseñaban en pequeños círculos a unos pocos selectos. Los cabalistas constantemente expresaban temor de que este conocimiento, si fuera obtenido por los iletrados sin la guía de un maestro, podría llevar al antinomianismo y la herejía (Idel, 2013, p. 13). Algunos cabalistas deliberadamente escribieron de manera oscura, usando solo pistas y referencias opacas que no podían ser completamente comprendidas por el público (Dan, 2007, p. 37). Adoptaron el racionalismo dominante de la época, derivado del pensamiento griego: Dios fue concebido como ilimitado (*ein sof*), perfecto e inmutable, en lugar de antropomórfico como en la Biblia hebrea. En su estudio del *Libro de la Luz*, incorporaron dualidades similares a las gnósticas.

El resultado de su especulación fue la principal composición de los cabalistas, el *Libro del Esplendor (Zohar)*. Fue finalizado por Moisés de León (1240-1305) en la década de 1280 en Castilla. Presentó cuatro tipos de interpretación de la Torá: literal, alegórica,

homilética y exponiendo el sentido secreto. La mayor parte del Zohar trata sobre los secretos de la Torá, que también se considera divina. Es también teosófico; investiga la vida interior de Dios a través de los niveles de la creación (*sefirot*). Fue escrito en arameo, ambientado en el siglo II y atribuido a un famoso rabino temprano. Presupone un conocimiento de la Biblia, el Talmud y las doctrinas cabalísticas, y está escrito en un código de símbolos complejos para revelar el verdadero significado de la Torá. Las experiencias ASC en él son principalmente visionarias. A través de él, los iluminados (*maskilim*) contemplan secretos que no se revelan al público (Wolfson, 1995, pp. 154-55). A través de un “impulso” desde abajo, se despierta un impulso desde arriba; y a través de ese impulso, se despierta un impulso aún más alto desde abajo, hasta que ese impulso llega al lugar donde se debe encender una lámpara; la lámpara se enciende, enviando una bendición a todo el mundo (*Zohar*, 1.244).

Según esta escuela de la Cábala, la energía divina de las emanaciones luminosas del Infinito surgió de la niebla del Infinito como llamas. Hay una jerarquía de diez niveles de emanación interpenetrantes, como en la especulación anterior, pero estos niveles son diferentes. Desde el poder, o voluntad, del Infinito, primero emergió la suprema corona (*keter*); de ahí emergió la sabiduría (*hokhmah*), luego la comprensión (o conocimiento), la grandeza (o misericordia), el juicio, la belleza, la eternidad, la gloria (o majestad), la fundación (o los justos) y, por último, el mundo material (reino, o soberanía). Así, el mundo material es el más alejado de la perfección de Dios. Estos son las esferas de existencia para todos los objetos finitos, y diferentes cabalistas entendieron los mismos términos de manera diferente; un cabalista podría entender las esferas como una serie neoplatónica de emanaciones divinas, mientras que otro podría entenderlas como reificaciones simbólicas de principios éticos. Las esferas manifiestan la vida interior de Dios: las emanaciones no están fuera del Infinito, sino dentro de él, mientras que las profundidades ocultas del Infinito nunca se revelan y permanecen por siempre más allá de toda comprensión humana. Los cabalistas representaron el proceso de emanación como un árbol invertido que se extiende hacia abajo desde sus raíces en el Infinito por encima. También representaron el proceso como un ser humano primordial que se extiende hacia abajo desde la cabeza, cada sefirá como un centro de energía a lo largo de la columna

vertebral, con el lado derecho del cuerpo identificado como masculino y el lado izquierdo como femenino. Otra imagen representaba diez círculos o esferas concéntricas. De esta manera, la Unidad Divina indivisa produce una multiplicidad, y todas las cosas en el ámbito natural existen continuamente dentro de sus emanaciones divinas. La idea de un retorno neoplatónico –la absorción de las emanaciones posteriores en la primera al ser atraídas hacia la fuente de la llama de la creación– es un tema menor en la Cábala.

Aunque las mujeres están casi totalmente ausentes en la Cábala clásica, los cabalistas dieron al mundo divino un lado femenino: el "lugar de morada" o "presencia" de Dios (*shekhinah*). En el Zohar, la *shekhinah* se representa como la luna. Ella es el poder más bajo del ámbito divino y, por lo tanto, la más cercana al mundo creado y a los seres humanos. La presencia del poder femenino en el mundo divino es una de las formas más importantes en que la Cábala se distingue de otras cosmovisiones judías (Dan, 2007, p. 45). Este elemento femenino fue introducido en lo divino tal vez bajo la influencia de la glorificación cristiana de la Madonna que alcanzó su apogeo en el siglo XII (p. 48). Las dualidades en este mundo –día y noche, sol y luna, cielo y tierra– se entienden en términos de dualidad de género en el mundo divino (p. 44).

La creación es auto-iniciada desde la nada divina (*ayin*) del Infinito (Matt, 1995, pp. 65-72). La *nada* no es una inexistencia literal; es una realidad trascendente que carece de cualquier fenómeno y de la cual surgen las cosas. Como dijo un cabalista: "La nada es más existente que todo el ser del mundo". De la nada, hay una transición a algo (*yesh*): el mundo fenomenal. Así, la existencia de todo depende exclusivamente de la nada trascendente e inmutable. Es incognoscible; por lo tanto, las escrituras no se refieren a ella. Algunos cabalistas han argumentado que la creación no puede ocurrir dentro de la Unidad Divina, pero según el entendimiento común, Dios es tanto trascendente como inmanente en el cosmos. La emanación ha ocurrido desde el pasado distante (comenzando con un pequeño punto brillante), pero continúa hoy. (La emanación establece una relación ontológica, no un proceso temporal).

El mal y el sufrimiento presentaban problemas, como lo hacen para cualquier emanacionismo panenteísta. Algunos cabalistas tomaron la posición neoplatónica,

negando que el mal tuviera alguna realidad actual. Otros incorporaron un dualismo similar al gnóstico, afirmando que la emanación contenía el mal como una especie de producto residual del crecimiento del juicio, como la cáscara que rodea el corazón de una nuez. El Zohar describe este "otro lado" como una emanación propia. Las fuerzas del mal llegaron a ser vistas como emanaciones impías del "lado izquierdo", en paralelo con las emanaciones sagradas del lado derecho. Pero otros sugirieron que el mal surgió a través de la acción humana: el Árbol de la Vida y el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal estaban unidos hasta que la caída de Adán separó la presencia de Dios (*Shekhinah*) en el mundo del Infinito (*Ein Sof*).

Los seres humanos están hechos a la "imagen de Dios" (Génesis 1:26) y, por lo tanto, son un microcosmos que refleja las diez emanaciones. De hecho, la mente humana es isomórfica con la de Dios: al ver las profundidades de uno mismo, uno ve a Dios y viceversa. Sin embargo, mientras está encarnada en el mundo natural, el conocimiento celestial del alma trascendente se pierde. El alma consta de tres partes: el componente "grosero" responsable de las acciones y deseos, el componente moral, y el componente racional (*neshamah*) que estudia la Torá y aprehende lo divino. Pero el alma es solo una imagen creada del *logos* y, por lo tanto, es absolutamente nada en sí misma. Para que el componente racional alcance un estado perfecto, el alma reencarna en una rueda de almas (*gilgul neshamot*) hasta que se perfecciona<sup>5</sup>. Una vez que un alma se perfecciona, regresa al cielo para unirse a su fuente divina. Mientras está encarnada, uno puede alcanzar un estado de éxtasis en el que experimenta el amor de Dios. El Zohar explica que esta auto-perfección puede lograrse a través del servicio: "Quien sirve a Dios por amor entra en unión con la santidad del mundo celestial por venir".

Las personas no solo pueden perfeccionarse a sí mismas, sino que pueden reparar (*tikkun*) la desarmonía del mundo que resultó del pecado de Adán y restaurar la conexión de la presencia de Dios (*shekhinah*) con el Infinito cumpliendo los 613 mandamientos de la Torá (*mitzvot*), orando y estudiando la Torá. Los actos pecaminosos aumentan la desarmonía en el cosmos. Así, el propósito principal de los mandamientos era cósmico, no meramente social, y no hay otra razón para ellos sino el propósito de Dios. Cada persona tiene parte del nivel material de las emanaciones en ellos y, por lo

tanto, puede literalmente reparar el cosmos. Las acciones de los judíos tienen un impacto cósmico y, por ende, adquieren una significancia cósmica.

Los medios para ascender a los reinos celestiales en esta vida eran recitar oraciones y bendiciones y realizar rituales con la debida intención devocional (*kavvanah*) eliminando todo apego a la propia voluntad y alineando la voluntad con la intención de Dios. Esto se convirtió en una forma de meditación para "purificar" la conciencia<sup>6</sup>. Meditar de esta manera implicaba enfocarse en la comprensión cabalística del contenido esotérico de las oraciones ortodoxas. El alfabeto hebreo y los nombres de Dios también se utilizaban como objetos de un tipo de meditación concentrativa que buscaba vaciar la mente de todos los asuntos mundanos.

La forma más alta de intimidad es un apego místico a Dios (*devekut*). Comenzando con los primeros cabalistas en Provenza, esto ha permanecido como el objetivo del modo de vida cabalista. Toda sensación de uno mismo o del mundo como separado y todo lo independiente de Dios o autónomo debe ser desterrado como idolátrico; nada emanado tiene una existencia independiente o está verdaderamente separado de Dios. Para Isaac el Ciego, unirse a Dios se logra contemplando los nombres de Dios. Según Moisés ben Nahmán de Gerona (Najmánides, 1194-1270), este apego es un estado en el que uno recuerda constantemente a Dios y su amor mientras realiza actividades mundanas, incluso hasta el punto en que cuando uno habla con otros, su corazón no está con ellos sino que aún está delante de Dios. En el éxtasis más elevado, se revela la realidad divina. Para la mayoría de los cabalistas, el apego no se veía como una forma de eliminar el alma o unirla con el Infinito trascendente, sino solo de unificar a la persona con su base en el proceso de emanación. Un estado de éxtasis extático –ser inflamado (*hitlahavat*)– es su objetivo. (Los sufíes, musulmanes neoplatónicos y cristianos todos tuvieron influencias aquí).

## Cábala clásica

Para el siglo XIV, la Cábala se había extendido por toda Europa Occidental, el Medio Oriente y el norte de África. Para el siglo XVI, los judíos fueron expulsados de España, Portugal y gran parte de Europa Occidental. Los judíos, ahora desmoralizados, huyeron

a Polonia y Oriente Medio. La ciudad de Safed en Galilea se convirtió en un importante centro de actividad cabalística que enfatizaba la meditación, las experiencias de EAC y los poderes paranormales. Las esperanzas mesiánicas también se reavivaron a la luz del sufrimiento y la persecución judíos en ese momento. Las prácticas ascéticas eran comunes. El ascetismo y la intención devocional concentrada (*kavvanah*) en todos los actos purificaban el alma (Smart, 1967, p. 424). Moisés Cordovero (1522-1570) refinó el emanacionismo zohárico, enfatizando que la propia Deidad se manifiesta en el mundo finito a través de sus emanaciones, que eran vasijas en las cuales se contenía la luz del Infinito y a través de las cuales la luz se reflejaba en diferentes formas. Las doctrinas más importantes provinieron de Isaac Luria (1534-1572), conocido como "el León". Nació en Jerusalén y pasó siete años en una isla en el río Nilo contemplando el Zohar. Era carismático, realizaba prodigios mágicos y predecía destinos. Sus técnicas de meditación incluían la combinación de nombres divinos. Creía en la reencarnación, afirmando que daba a las personas nuevas oportunidades para vivir una vida pura y proporcionaba castigo para aquellos que transgredían (Smart, 1967, p. 424). No escribió libros y mantuvo sus enseñanzas dentro de un círculo pequeño, pero sus discípulos difundieron sus ideas, que rápidamente fueron absorbidas en la principal corriente de la Cábala.

De acuerdo con Luria, la creación implicaba una contracción (*tzimtzum*) del Infinito para establecer un espacio vacío que los seres finitos pudieran ocupar aparte de Dios. Dios y su luz estaban inicialmente ausentes de este espacio vacío, pero un rayo de luz fue emitido desde el Infinito hacia el espacio vacío. La primera emanación surgió en forma del hombre primordial, Adán.

Así, la creación fue vista como una emanación de Dios mismo, pero aún dentro de Él. Sin embargo, después de la caída de Adán, las emanaciones no pudieron contener la intensa energía de la luz, y los recipientes se fragmentaron (*shevirat ha-keilim*), trayendo desastre a las emanaciones restantes y permitiendo que el mal existiera como una entidad separada. La presencia divina (Shekinah) se separó del Ein Sof y ya no pervadía todo el mundo (Smart, 1967, p. 424). El espacio se dividió en dos partes: la parte inferior tenía astillas de la luz divina, y la superior tenía la luz de Dios que escapó en su pureza. Así, el cosmos se dividió en un reino del mal (que sin embargo contiene algunas chispas

de luz divina) y un reino de luz. Adán no logró derrotar al mal, y Dios eligió al pueblo de Israel para completar la tarea de eliminar el mal elevando las chispas de luz que actualmente están en el reino del mal y devolviéndolas a una de las fuerzas primordiales (sefirot) del proceso de emanación. (Para Luria, los sefirot traen orden al constante interjuego de eventos en el cosmos; nada sucede por casualidad ni carece de significado.) Dios estableció un pacto (alianza) con los israelitas, protegiéndolos a cambio de su labor de recuperar la luz. Así, ambos lados tenían obligaciones, pero el mal se renovó cuando los israelitas construyeron un becerro de oro durante el éxodo de Egipto. Desde entonces, los judíos han intentado recoger las chispas dispersas de luz al cumplir con los mandamientos de Dios. Cada oración y acto moral de un judío contiene una chispa que se redime, y cada pecado de un judío devuelve una chispa al reino del mal. Como resultado, aquel que busca la perfección no puede retirarse del mundo y de la historia para intentar unirse con la unidad eterna de Dios (Dan, 2002, p. 33).

Hay un flujo dinámico en el mundo, no solo de bien y mal, sino también del poder divino que sostiene la existencia. Restaurar la armonía del mundo también completa lo divino, y Dios asignó a los judíos este papel. De hecho, según Luria, lograr este objetivo crearía el primer estado de perfección desde antes de la creación, cuando el potencial del mal estaba presente en la Deidad (Dan, 2002, p. 33). Así, Dios necesita la acción humana, y los seres humanos pueden afectar lo divino. Esta idea se ejemplificó en Génesis (18:17–32), donde Abraham "ablanda el corazón de Dios". Este poder teúrgico no es central en las tradiciones místicas de ninguna otra religión mundial.

El filósofo neoplatónico Jámblico (d.ca. 330) se aproximó a la unión mística a través de los actos mágicos y rituales; similarmente, las acciones individuales tienen efectos cósmicos en el hinduismo. Sin embargo, como dice Joseph Dan, es muy difícil encontrar un paralelo con la concepción radical de la interdependencia entre los seres humanos y los poderes divinos en la Cábala (Dan, 2007, p. 56).

Luria enfatizó la venida del Mesías, lo cual indicaría que la tarea de los judíos se había completado y que pronto se restauraría el mundo. A partir de entonces, el mesianismo se convirtió en una parte importante de la Cábala, y para el siglo XVII, los



judíos estaban esperando al Mesías.<sup>7</sup> Aparece Sabbatai Zevi (1626-1676) de Esmirna, en lo que hoy es Turquía. Se convirtió en cabalista en El Cairo, y en 1665 el sanador Nathan Benjamin Levi de Gaza lo proclamó como el Mesías. Sabbatai fue rechazado por muchos judíos locales, y él y Nathan viajaron a Constantinopla en 1666. Allí, fue encarcelado por las autoridades islámicas. Sin embargo, esto solo aumentó su reputación entre los judíos, y muchos acudieron a Constantinopla para visitarlo y realizar prácticas ascéticas en anticipación del inminente amanecer de la era mesiánica. Las autoridades observaron esto y le dieron a Sabbatai una opción: convertirse al islam o ser ejecutado. Él se convirtió, pero afirmó que Dios le ordenó hacerlo. Nathan argumentó que, de hecho, era necesario para la redención final del mundo que el Mesías fuera humillado y declarado traidor por su propio pueblo para que pudiera descender al reino del mal y recuperar las chispas finales de luz del Infinito. Muchos seguidores aceptaron esto y mantuvieron su creencia en su mesianismo incluso después de su muerte en 1676. Hoy en día, aún existe un pequeño número de seguidores.

La conexión de Sabbatai con la Cábala dañó su posición en la comunidad judía. Los ortodoxos restringieron su estudio a aquellos mayores de cuarenta años que tuvieran un gran conocimiento del Talmud. Algunos seguidores de Sabbatai también evolucionaron hacia grupos antinomianos que practicaban actos que violaban las leyes sexuales judías<sup>8</sup> (Antes de su conversión, Sabbatai también era conocido por violar deliberadamente los mandamientos en ocasiones.) Sin embargo, sus seguidores argumentaron que los mandamientos eran obsoletos para cualquiera (incluido el Mesías mismo) en la nueva era mesiánica, ya que el orden divino se había restaurado en la armonía del mundo, por lo que el propósito de los mandamientos se había cumplido.<sup>9</sup> Además, argumentaron que la dimensión subyacente de la realidad no tenía distinción entre el bien y el mal; estos solo aparecieron con las emanaciones. La mayoría de los estudiosos atribuyen este antinomianismo a la dinámica de la creencia mesiánica más que al misticismo. Ningún cabalista conecta este movimiento con la unión con Dios. Para ellos, cumplir con los mandamientos conservaba su función cósmica de restaurar el cosmos, ya que la era mesiánica aún no había llegado. Esto tuvo el efecto conservador de reforzar estrictamente la ortopraxis en las oraciones y rituales, observando el sábado,

ayudando a los pobres y realizando las actividades diarias. De hecho, los cabalistas posteriores permanecieron muy conservadores en la observancia de la ley judía –Eliot Wolfson (2006) caracteriza a los cabalistas como hipernomianos– mientras también enfatizaban la oración contemplativa.

No toda la Cábala es mística –mucho de ella tiene más bien una naturaleza mágica– y no todo el misticismo judío puede etiquetarse como Cábala, pero la Cábala espiritualizó drásticamente la cultura religiosa judía (Day, 2007, p. 59). Creó un nuevo tipo de religiosidad mística dentro del judaísmo, y algunos cabalistas argumentaron que el judaísmo sin Cábala era una cáscara vacía. Sin embargo, con sus especulaciones neoplatónicas y gnósticas y sus expectativas mesiánicas, la Cábala clásica se alejó más de algunas doctrinas ortodoxas, aunque aún mantuvo la ortopraxis, en comparación con las otras tradiciones místicas teístas y clásicas de las religiones mundiales<sup>10</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> A medida que se desarrollaba el ascetismo en el judaísmo, era limitado. Se practicaba dentro del marco de una vida matrimonial, ya que había una obligación religiosa de tener hijos. Tampoco había monasterios. El judaísmo rechazaba vivir apartado de la comunidad judía en general. Los esenios y Qumrán eran excepciones.

<sup>2</sup> Cuando Moisés pidió ver la "gloria" de Dios, Dios dijo que ningún humano podía ver su rostro y vivir, pero sí mostró a Moisés su "espalda" (Éxodo 33:12-23). Moisés se acercó a Dios, quien estaba en una espesa nube de oscuridad (20:21). Más tarde, algunos visionarios y místicos vieron el trono de Dios, pero no a Dios mismo, y los cristianos adaptaron una "nube de oscuridad" y una "nube de no saber" a las experiencias místicas.

<sup>3</sup> En la superficie, la oración judía tradicional y el cultivo místico están marcadamente separados e incluso son antagónicos. El misticismo requiere cultivar una relación experiencial única e individual con Dios, mientras que la oración es un ritual social público que implica repetir las mismas palabras y frases, representando una relación comunitaria con Dios (Dan, 2002, 27). Sin embargo, tal oración/canto también podría utilizarse para alcanzar EAC, incluyendo estados místicos.

<sup>4</sup> Los modos numéricos de interpretar las escrituras también están presentes en las tradiciones de comentario cristianas, musulmanas, hindúes, budistas, taoístas y confucianas.

<sup>5</sup> La idea de la vida después de la muerte entró del pensamiento griego, llevando a la idea de una vida después de la muerte encarnada en el cielo. En el judaísmo, las experiencias místicas no se veían como un anticipo de tal vida después de la muerte. La idea de la reencarnación aparentemente entró en el judaísmo en Babilonia desde fuentes persas o indias.

<sup>6</sup> Los cabalistas no equiparan el Infinito con una conciencia trascendente, ni reducen a una persona a la conciencia. En general, hay menos sobre la conciencia en el misticismo judío que en los misticismos de otras religiones del mundo.

<sup>7</sup> No todo el misticismo judío es mesiánico, ni el mesianismo es necesariamente místico, pero una conciencia mística de un sentido de contacto con Dios y un sentido de que un individuo ha sido seleccionado por Dios puede llevar a sentimientos de autoimportancia e incluso a verse a sí mismo como el Mesías.

<sup>8</sup> Un reclamante posterior al mesianismo, Jacob Frank (1726-1791), fue más extremo en su licencia sexual y afirmó la redención a través del pecado (Scholem, 1961, pp. 292-99).

<sup>9</sup> Después de alcanzar la perfección cósmica y restaurar el mundo, si los judíos podían retroceder (como con el becerro de oro) es un tema a considerar. Incluso en el reino restaurado, los judíos podrían tener que seguir los mandamientos.

<sup>10</sup> También hubo cabalistas cristianos esotéricos que incorporaron a Jesús en el proceso de emanación y argumentaron que la cábala probaba su divinidad. El sistema de emanación sefirótica también se adaptó a la trinidad. Estos cristianos vivieron principalmente en el Renacimiento, pero sus obras fueron leídas por pensadores como Leibniz, Locke y Newton.

## Referencias

Arbel, D. (2016). Early Jewish Mysticism. En G. A. Magee (Ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (pp. 59-68). Cambridge University Press.

Dan, J. (Ed.). (2002). *The Heart and the Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford University Press.

Dan, J. (2007). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Dupré, Louis (1987/2005). Mysticism. En *Encyclopedia of Religion Vol. 9* Ed. Lindsay Jones, 6-34-359. McMillan References USA.

Horwitz, D. M. (2016). *A Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*. The Jewish Publication Society.

Idel, M. (2013). Jewish Mysticism. En S. T. Katz (Ed.), *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources* (pp. 25-154). Oxford University Press.

Kohav, A. (2013). *The Sôd Hypothesis: Phenomenological, Semiotic, Cognitive, and Noetic-Literary Recovery of the Pentateuch's Embedded Inner-Core Mystical Initiation Tradition of Ancient Israelite Cultic Religion*. MaKoM Publications.

- Louth, A. (1981). *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys*. New York: Oxford University Press.
- Matt, D. C. (1995). *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*. San Francisco: Harper.
- Schäfer, P. (1992). *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Trad. A. Pomerance). State University of New York Press.
- Scholem, G. G. (1961). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books.
- Smart, N. (1967). History of Mysticism. En *Encyclopedia of Philosophy* Vol. 5. Ed. Paul Edwards, 419-29. New York: MacMillan.
- Winston, D. (1996). Philo's Mysticism. *Studia Philonica Annual*, 8, 74-82.
- Winston, D. (2001). Was Philo a Mystic? En G. E. Sterling (Ed.), *The Ancestral Philosophy: Hellenistic Philosophy in the Second Temple Period: Essays of David Winston* (pp. 151-170). Brown Judaic Studies.
- Wolfson, E. R. (1995). Varieties of Jewish Mysticism: A Typological Analysis. En D. H. Bishop (Ed.), *Mysticism and the Mystical Experience: East and West* (pp. 133-169). Susquehanna University Press.
- Wolfson, E. R. (2006). *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*. Oxford University Press.