



Vértigo y éxtasis. La dialéctica entre mística e historia en el judaísmo medieval español

José Antonio Fernández López¹

Recibido: 13/10/2016. Aceptado: 20/03/2017

Resumen. Una marcada singularidad se halla asociada al judaísmo desde sus orígenes. Pueblo configurado por lo histórico, sin embargo, la propia historia judía acoge en su seno unas fuerzas que desdibujan la continuidad y restan substancia a la mecánica sucesión temporal de la cronología. Junto a la historia, el tiempo y la cronología, encontramos la irrupción y el desbordamiento de estados temporales alternativos, vivencias paradójicas de la propia existencia colectiva en el tiempo. La Edad Media y la península Ibérica verán manifestarse todas ellas en una asombrosa ceremonia del desbordamiento del espíritu humano.

Palabras clave: Judaísmo; Sefarad; Historia; Cábala; Mesianismo; Teología política.

[en] Vertigo and Ecstasy. The Dialectic between Mysticism and History in Spanish Medieval Judaism

Abstract. A marked Singularity can be find in the Judaism from its origin. People marked by the historic, however, Jewish history itself has forces that limit the continuity and remove substance to the mechanical succession of chronology. There is history, time and chronology, as also the emergence and irruption of alternative temporary conditions, paradoxical experiences of collective existence in time. The Iberian peninsula will be during the Middle Ages the area of this ceremony of the overflow of the human spirit.

Keywords: Judaism; Sepharad; History; Cabbala; Messianism; Political theology.

Sumario: 1. En Sefarad; 2. El polo de la historia; 2.1. Memoria e historiografía; 2.2. Del *Sefer Yosippon* al *Sefer ha-Qabbalah*; 3. La atracción de lo numinoso; 3.1. Cábala, tiempo e historia; 3.2. Mundo divino y tiempo histórico; 4. La aceleración de la historia; 5. Conclusión.

Cómo citar: José Antonio Fernández López (2017): “Vértigo y éxtasis. La dialéctica entre mística e historia en el judaísmo medieval español”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (3), 571-586.

1. En Sefarad

La religión judía posibilitó en sus orígenes una más que eficaz “reducción de la complejidad”, generando *sentido* a partir del caos de lo incomprensible. Las preocupaciones del presente, gracias a la sacralización del tiempo, quedaban al margen,

¹ IES Alfonso Escámez, Águilas (Murcia).
joselirola1968@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8569-1290

en un segundo plano, al focalizarse la atención hacia un *principio* básico y fundante. Los afanes particulares, el mundo empirista, entendido como una totalidad de hechos, quedaron “atrapados en la historia”². En la Biblia la historia tiene un propósito decidido: presentar no una historia completa de Israel sino una rememoración de las intervenciones de Yahvé, el Dios manifestado en la historia. En el umbral entre la leyenda y la historia, una comunidad en formación despliega una mirada crítica de los acontecimientos de tal profundidad que identifica problemas hasta en la propia tarea de narrarlos o convertirlos en crónica. Con sorprendente seguridad, muy pronto comenzó Israel a escrutar su existencia en relación con la voluntad divina. El acontecer histórico propició, como consecuencia de intrincados procesos, una autovaloración colectiva plena de historicidad.

Una marcada singularidad se halla asociada al judaísmo desde sus orígenes. A lo largo de su particular y azarosa historia, circunstancias y experiencias colectivas radicales han configurado un más que problemático *ser-como-pueblo-en-el-tiempo*. Pueblo traspasado por lo histórico, sin embargo, la propia historia judía resulta opaca y recalcitrante a cualquier intento de ser subsumida sin más dentro de un discurso general y totalizador. Desplegada como un bucle incesante, da cobijo en su seno al discurrir tortuoso e imbricado de unas fuerzas que desdibujan la continuidad y restan substancia a la mecánica sucesión temporal de la cronología. Hay historia, tiempo y cronología, como también su entronque singular en la historia común; junto a ello, asistimos en la historia judía a la irrupción y desbordamiento de lo que podríamos denominar *estados temporales alternativos*: mesianismo, apocalíptica, metahistoria, mística ahistórica, vivencias paradójicas todas de la propia existencia colectiva en el tiempo. La Edad Media y la península Ibérica verán manifestarse todas ellas en una asombrosa ceremonia del desbordamiento del espíritu humano, racional y visionario.

Sorprendentemente, a pesar de esta riqueza, la historiografía judía trató de un modo negativo la Edad Media hasta bien entrado el siglo XX. Ya fuera inconsciente o conscientemente, las categorías de pensamiento de los cronistas modernos condicionaron una visión según la cual, la Edad Media judía fue un tiempo de tránsito, carente de “identificación nacional”, donde Israel se vio sometido a los vaivenes de la historia gentil. Paradójicamente, las catástrofes contemporáneas alteraron esa visión condescendiente, propiciando un nuevo estudio crítico de la historia medieval, de sus fuentes y autores. Historiadores como H. H. Ben Sasson, Yitzhak Baer o Haim Beinart, han puesto de relieve en sus trabajos el valor y la riqueza del judaísmo medieval en general y del sefardí en particular.

Esta renovada valoración de la vida judía durante el Medievo, propició el redescubrimiento de un tiempo no tan baldío y de unas comunidades plenas de vida espiritual y cultural: los judíos españoles pasaron a encarnar, merced a sus vivencias y logros, una suerte de quintaesencia de la identidad histórica judía. Expectantes ante el futuro que parecía querer no cumplirse o elevados en busca del conocimiento absoluto, perdidos en lo sagrado o a merced de la corriente salvaje de la historia, el judaísmo sefardí tejió una concepción de la historia general judía al compás de las vivencias de su historia particular. Podríamos decir que “soportaron” sobre ellos el peso de una *Historia* con mayúsculas, gentil, convulsa y plena de vicisitudes, a la vez que vivían su “propia historia”. Cargada de los desvelos propios de la condición humana, esta intrahistoria judía poseerá una especial fuerza e impronta, una suerte

² W. Burkett, *La creación de lo sagrado*. Barcelona: El acantilado, 2009, p. 154.

de cualidad atávica que, emergiendo de lo arcano, de un universo rico en símbolos, devendrá en profundamente espiritual.

El judío medieval sefardí, al igual que sus correligionarios del norte cristiano, es un *homo religiosus*. La historia profana es una pátina que envuelve la verdadera historia, la historia sagrada. Basculando entre ambas, el exilio es el elemento generador de una pulsión permanente, más o menos intensa según las épocas, que impele de forma esperanzada a la historia de Israel hacia su culminación. El *Libro de la Tradición* (1160) de Abraham ibn Daud³, por ejemplo, expresará el color de esta dualidad, trazando un puente sobre la enorme distancia que, de forma recurrente, separa la historia universal de la historia de Israel. Su base, el nexo entre ambas historias, es *Sefarad*, al-Ándalus, la Península Ibérica, una tierra de mediación en la que, al igual que otros contemporáneos, Ibn Daud cree percibir signos que anticipan un futuro largamente esperado⁴.

La intemperancia de los siglos vividos por los judíos de la Península, tras la cristianización del mundo romano, la permanente incertidumbre y las dificultades que experimentaron durante la época visigoda, permiten comprender el por qué de su instalación masiva en al-Ándalus. Vieron a los árabes como a unos libertadores que les permitirían olvidar los desmanes visigodos⁵. Al calor de esta nueva época, se desarrollaron de forma notable comunidades eminentemente urbanas. Emparentados por lazos humanos, económicos y religiosos con sus hermanos del norte de África, dependientes en el plano doctrinal de las Academias babilónicas, los judíos de Sefarad fueron desarrollando progresivamente una fuerte idiosincrasia, una espiritualidad propia y una cultura de altísimo nivel. Los préstamos culturales que toman del mundo islámico y del racionalismo griego, redescubierto por esos mismos musulmanes, generarán una singular *haskalá*: una *ilustración* entendida como un entramado de ideas que, lejos de desplazar lo religioso al ámbito de las prácticas privadas, sirven a la expresión de la identidad comunitaria frente a “los otros”⁶.

La historia propiciará que su suerte vaya cambiando en función de los propios avatares de la historia musulmana. Al esplendor del Califato le seguirá una época turbulenta, a partir del siglo XI, que culmina con las invasiones africanas del siglo XII y que, tras la destrucción y el fuego almohade, marcará el fin del esplendor de la judería andalusí y el inicio de una nueva época judía en el seno de la España cristiana. En medio de todo este devenir, el judaísmo ibérico será un maravilloso laboratorio

³ Abraham Ibn Daud, *Libro de la tradición* (Introd., trad. y notas por Lola Ferre). Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1990; *Sefer Ha-Qabbalah* (“The Book of Tradition”). A Critical Edition with a Translation and Notes by Gerson David Cohen), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967. El *Libro de la tradición* forma parte de un políptico histórico que incluye tres obras más: *Ibn Daud's Dorot 'Olam* (*Generation of the Ages*. A critical edition and translation of *Zikhron Dibrey Romi*, *Divrey Malkhey Israel* and the *Midrash on Zechariah* by Katja Vehlow). Leiden-Boston: Brill, 2013; *Crónica de Roma* (*Zikhron dibre Roma*. Trad. y estudio de J. Fernández Urbina y J. Targarona), en “La historia romana de Abraham ibn Daud”, *Helmántica* Vol. 41, nº 124-126, Salamanca 1990, pp. 297-342.

⁴ Cfr. nuestro trabajo, *Tiempo de Sefarad. La Historia como consolación en el judaísmo medieval español*, Murcia: E. Tres fronteras, 2016, pp. 51-157.

⁵ Cfr. E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Vol. 1. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1973, pp. 13-30; L. García Iglesias, *Los judíos en la España antigua*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1978, pp. 183-200. Sobre el papel del judaísmo ibérico en la conquista árabe, la fuente clásica son los escritos de Ibn al-Khatib (1313-1374), especialmente *Al-Lamha al-Badriya fi Dawlat al-Nasriyya*, Mn 4997 BN Madrid.

⁶ Sobre el desarrollo cultural del judaísmo sefardí, cfr. H. Beinart, *The Sephardi Legacy*, Vol. 1. Jerusalén: Magnes Press, 1992, pp. 145-200. D. Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español*. Madrid: Trotta, 2001, pp. 217-293.

de ideas donde se gesten algunas de las figuras del espíritu más sobresalientes del Medioevo, sin las cuales es imposible comprender la génesis del pensamiento filosófico, teológico y político de la Modernidad. Baste citar tan solo la *Guía de perplejos* de Maimónides, la cábala del *Libro del esplendor*, el *Cuzarí* de Yehudah ha-Leví, la *Fons vitae* de Ibn Gabirol o el ya citado *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham ibn Daud.

2. El polo de la historia

El judaísmo ha transcendentalizado la historia desde su propio origen mítico como pueblo: la historia humana revela la voluntad de Dios. Este proceso, con el transcurso de los siglos, se ha ido aquilatando a la vez que refinando; las experiencias históricas se han ido constituyendo como planos en los que se expresa la dialéctica desafiante entre las acciones divinas y las respuestas de los hombres⁷. En el bucle infinito al que la paradoja histórico-salvífica somete al devenir temporal del hombre judío, los arquetipos míticos de los orígenes se tornan historia verdadera, mitificada de nuevo merced al proceso de repetición ritual del tiempo sagrado y litúrgico.

2.1. Memoria e historiografía

La Biblia es un monumento a la inagotable necesidad de hacer memoria⁸. Expresa el *infinito anamnético* del hombre creyente judío. Resulta fascinante cómo en ella se opera un proceso de historización a gran escala de los acontecimientos, relegando a un papel secundario el discurso teológico: la historia es una gran teofanía con los rasgos de una cronología que subsume ficciones, mitos y cualesquiera poéticas de la acción divina. Y sin embargo, mientras que en el mundo de las Escrituras la historia revelada, su significado y el imperativo del recuerdo son fijados por escrito, quedando estrechamente ligados por una trabazón imposible de desanudar, el mundo rabínico que surge tras Yabne y llega hasta la Edad Media parece canonizar la ausencia de una escritura histórica en el judaísmo⁹. La tradición teológica que representa el rabinismo, ortopraxis y ortodoxia, que va a caracterizar la esencia del pensamiento judío, opera una profunda metamorfosis en la imagen del tiempo histórico del pueblo hebreo. La ahistoricidad y el anacronismo consciente ocupan el lugar de la historia, los acontecimientos históricos que continúan deviniendo son obviados por mor de una hermenéutica incansable e infinita. Estudiosos contemporáneos han destacado cómo mientras que los cronistas bíblicos trabajan dentro de un marco cronológico —con mínimas concesiones al anacronismo—, el judaísmo del gueto creyó o prefirió creer que el judaísmo de su propio tiempo, en su estructuración normativa y en su praxis espiritual, había sido prefigurado por Abrahán. La perspectiva talmúdica, que dota al judaísmo de una comprensibilidad válida para cualquier época pretérita o futura de la historia judía, se perpetúa en la Edad Media, asentada en la certeza de la inalterabilidad ritual y ética del judaísmo desde los tiempos patriarcales¹⁰.

⁷ Cfr. S. Zeitlin, "A Survey of Jewish Historiography: From the Biblical Books to the Sefer ha-Kabbalah with Special Emphasis on Josephus, en *The Jewish Quarterly Review*, 59, 3, 1969, pp. 171-214.

⁸ Y. H. Yerushalmi, *Zajor*. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 12.

⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 25-40.

¹⁰ M. Meyer, *Ideas of Jewish History*. Detroit: Wayne State University Press, 1987, p. 71. Véase, como ejemplo de esta concepción, el recorrido recorrido por las fuentes judías medievales al respecto el clásico J.

La tesis de Yerushalami de la postergación por parte del judaísmo medieval de la historiografía, tesis que convierte, por ejemplo, al *Sefer Yosippon* y al *Sefer ha-Qabbalah* en notables excepciones, no es ajena a cierto cuestionamiento. En general, esta crítica aporta más una matización que una verdadera interpretación alternativa: los judíos no eran reacios a la historia; bajo el signo de la cruz y de la media luna se sirvieron de la historia y crearon su propia historia¹¹. Se afirma, desde esta interpretación, que los judíos medievales escribieron “historias” generales, locales y familiares, imprimiendo también el sesgo de lo histórico a sus trabajos exegeticos y talmúdicos, a la vez que a sus escritos personales y comunitarios. Esta expresión de “conciencia histórica”, que no de historiografía, permite considerar a los comentarios rabínicos realizados en el ámbito sefardí como una genuina historia de los judíos hispanos en el Medievo.

Nos parece que el matiz diferenciador de esta interpretación carece realmente de alcance. Ya sea como generadores de historiografía o poseedores de conciencia histórica, el polo de la experiencia histórico-temporal como factor determinante en el judaísmo es innegable. Tornar ahistórico el presente mirando hacia el futuro por venir, significa cargar de esperanza histórica ese futuro; enfatizar lo legendariamente remoto como *origen* determinante de todo lo que está ocurriendo, condiciona inevitablemente, según un patrón histórico, lo que está por ocurrir¹².

Décadas antes de este debate, Hayim Hillel Ben Sasson había indagado sobre las causas de la falta de una historiografía hebrea medieval significativa, aportando una sugerente perspectiva teológico-política. La falta de protagonismo como sujeto histórico del judaísmo de la aljama a lo largo de todo el Medievo, tuvo como consecuencia una particular concepción de la posibilidad y necesidad de una crónica de esa misma historia¹³. A las *diferencias* esenciales entre los judíos y las naciones gentiles que los albergaban, se sumaba la propia relación diferencial de ambos pueblos con los elementos antiguos y los nuevos, con lo clásico y lo primitivo de la historia. El “riguroso sentido de la conexión con su propio pasado”, afirma Sasson, en el que la fe ejercía de eslabón fundamental en la cadena de la continuidad histórica, propició el que, en la Edad Media, los judíos no compartieran con los pueblos con los que convivían la idea del *novum* histórico. Carentes de la pulsión teológico-política que la novedad histórica aportaba, durante la Edad Media el sentimiento nacional judío encaró el problema de la justicia divina en la historia desde una hermenéutica incesante, desarrollada al resguardo de un conjunto de “verdades eternas”¹⁴.

La falta de historiografía en el judaísmo medieval puede ser entendida más como *salud* que como una carencia, una cualidad positiva ligada a la existencia como pueblo. Esta perspectiva advierte la existencia de un innegable principio espiritual de

R. Marcus, *The Jew in the Medieval World: A Source Book* (Ed. M. Saperstein). Pittsburg: Hebrew Union College Press, 1999.

¹¹ R. Bonfil, “Esiste una storiografia ebraica medioevale?”, en *Atti del congresso tenuto a S. Miniano 7-10 novembre 1983*. Roma: Carucci, 1987, pp. 227-47; “The Legacy of Sephardi Jewry in Historical Writing”, en H. Beinart (ed.), *op. cit.*, pp. 461-478; I. M. Gafni, “Rabbinic Historiography and Representattions of the Past”, en CH. E. Fonrobert-M. S. Jaffe (eds.), *Cambrigde Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambrigde: Cambrigde University Press, 2007, pp. 295-312.

¹² A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*. Berkeley-LA: UCLA Press, 1993. Sobre el debate con Yerushalmi, cfr. pp. 15-22.

¹³ H. H. Ben Sasson, “Aspectos particulares de la historia medieval judia”, en *Historia del pueblo judío*, Vol. II. Madrid: Alianza Editorial, 1991, cfr. pp. 458-460.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 460.

supervivencia en el mundo judío medieval. En el marco de la ahistoricidad, la *comprensión* del presente posee una capacidad que permite el que sea subsumido en el mar de lo Absoluto. Los acontecimientos se asimilan en los marcos conceptuales originarios, sólidamente establecidos. Las persecuciones, la incompreensión atávica de los cristianos y musulmanes con los cuales se convive, los sufrimientos de cada día, todo parece el resultado de la condición de pueblo exiliado, el resultado de un exilio vivido como el fruto amargo de los pecados de antaño¹⁵. Es por ello que, cuando las vicisitudes del presente impulsan al judío medieval a dar testimonio histórico de su condición atribulada, sus crónicas no muestran el verdadero deseo de hallar una novedad significativa en lo que sucede. Los nuevos acontecimientos, las nuevas persecuciones y la necesidad de exiliarse dentro del exilio, son incorporados a los modelos familiares. Toda iniquidad, por más terrible que sea, puede matizarse si se introduce en el marco significador de un patrón antiguo.

La Tradición es el todo absoluto alrededor del cual orbita la vida judía en el Medioevo y en su transición casi indiscernible hacia la Modernidad. El rechazo de la historiografía tiene como contrapartida una interpretación incansable de la propia historia. Confrontada con una teología cristiana cada vez más agresiva, la *Qabbalah* se verá en la necesidad de desarrollar una apologética histórica de su propia significación, una *cadena de la Tradición* que logre refutar a los enemigos externos, así como acallar también a las voces hostiles dentro del propio judaísmo¹⁶. El tiempo pasado, la historia remota y fundante, pone en suspensión el presente. Los orígenes revividos alumbran el presente dotando de una substancia ahistórica las penalidades que en él se experimentan, permitiendo, a su vez, atisbar en la lejanía un futuro donde se cumplan las promesas.

2.2. Del *Sefer Yosippon* al *Sefer ha-Qabbalah*

Tal es la finalidad y el efecto de una obra tan absolutamente única como el *Sefer Yosippon*¹⁷. La narración de la historia hebrea del período del segundo Templo es el marco en el que se desarrollan las hazañas y pecados de unos hombres que iluminan los desastres del presente desde su propio y lejano infortunio. Reconocible en la obra de Flavio Josefo, la característica aproximación griega a los hechos históricos, que busca una explicación secular y racional, es sustituida aquí por una alternativa capaz de aportar luz para el creyente que sufre las incertidumbres de su propio tiempo. La teología de la historia invertida que subyace a la obra se convertirá a lo largo de toda la Edad Media y el inicio de la Modernidad en inspiradora de una soteriología negativa: un tipo de revelación inmanente que ilumina, tomando como correlato la limitación humana y su consiguiente responsabilidad moral, el por qué de la ausencia de Dios en momentos decisivos de la historia del pueblo judío.

La excepcionalidad del *Yosippon* reside en su modo de entender las vicisitudes temporales y la crónica de las mismas. Esta comprensión resulta incomprensible si no se atiende a una característica intrínseca decisiva, esto es, la *dynamis* interna de la insatisfacción mesiánica. Carentes de cualquier posibilidad de insertar su propia existencia en una experiencia histórica cualitativamente superior al triste presente,

¹⁵ Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ G. D. Cohen (ed.), *The Book of Tradition*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967, p. XLIII.

¹⁷ D. Flusser (ed.), *The Josippon [Josephus Gorionides]*, (2 Vols.). Jerusalén: The Bialik Institute, 1980-81.

incapaces de dotarlo de sentido, los judíos medievales que padecen las crisis del presente hallarán refugio en los brazos acogedores del tiempo legendario, de una historia antigua donde, por otro lado, no siempre es ajeno el dolor¹⁸. Tornada ahistórica, esta experiencia existencial del tiempo incorporada al “consciente colectivo”, posee un *principio anamnético*: recordar para comprender en sus justos términos el presente, asimilando los acontecimientos a la experiencia histórica pasada, una histórica capaz de dar significación al “hoy” merced a su naturaleza de hecho aquilatado y fundante. Solo así lo más trágico puede soportarse. Lo más terrible e irremediable, pasado por un tamiz que reduce el presente a antiguas vivencias, no se erige en un *novum* de iniquidad, ya que es incorporado a arquetipos familiares.

Un propósito similar posee la obra cumbre de la historiografía medieval judía, el *Sefer ha-Qabbalah* del cordobés Ibn Daud. A él hay que añadir una intencionalidad no menos importante: su decidida y encendida apologética. En la argumentación de esta defensa del judaísmo en la obra es esencial la propia arquitectura conceptual de la misma. El *Libro de la Tradición* será estructurado de acuerdo con un esquema simétrico de la historia judía, mediante el cual se expresan concepciones mesiánicas y donde se confiere una excepcional singularidad al judaísmo sefardí¹⁹. La existencia de un “patrón rítmico” en la historia no es menos evidente que la presencia de esa estructura simétrica en la misma. El simbolismo obsesivo del autor trasciende el valor informativo de las fuentes rabínicas medievales fundamentales sobre el Talmud y la era gaónica²⁰.

Desde esta lectura, la obra se ofrece en sus cuatro secciones como una reflexión de apocalíptica consecuente. Su mesianismo viene mediado por la dialéctica creativa entre la verdad de las promesas expresadas y renovadas en la Tradición y la ortopraxis judía; como mediado también, y esta vez en clave de contraposición, por esas mismas promesas y su lectura en la heterodoxia judía o en la *errónea* concepción del mesianismo cristianismo²¹. Ibn Daud da a conocer la sucesión de hitos en el tiempo. Sabe, sin embargo, que la historia posee una dinámica interna cuya cualidad no es siempre discernible desde las simples evidencias. La historia tiene sus flujos y reflujos, un movimiento solapado e incesante que, dando forma a los eones del tiempo, solo muestra atisbos superficiales de un plan arcano y escondido. El *Sefer ha-Qabbalah* es, en este sentido, ejemplo de cómo la teología dogmática cede el paso a la teología de la historia, desde la óptica de un mesianismo que, además, subsume la historia gentil dentro de la historia de la salvación judía.

Sólo la particular concepción histórico-temporal del pueblo judío y su peculiar situación existencial a merced de la corriente turbulenta de la historia, permite comprender la singularidad de una historiografía medieval judía a medio camino entre la ocultación consciente y la excepcionalidad. Impelida por una existencia precaria como pueblo, la Tradición acogió durante este periodo una sugerente reflexión de carácter teológico-político. Bajo la cobertura protectora de la ahistoricidad consciente con respecto al presente, lo historiográfico fue obviado por mor del *espíritu*

¹⁸ Cfr. D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period*. Vol. 2 (“The Jewish Sages and their Literature”). Jerusalén/Cambridge: Magnes Press, 2009, pp. 135-150.

¹⁹ G. D. Cohen, *op. cit.*, p.169.

²⁰ La recensión española a la *Epístola de R. Sherira Gaón*, historia de la composición del Talmud (s. X); *La Introducción al Talmud* del precursor ibérico de Ibn Daud, Samuel ibn Nagrela; *Seder Tananaim wa-Amoraim*, crónica anónima concluida en el año 884.

²¹ *Sefer ha-Qabbalah*, *op. cit.*, especialmente secciones II y III.

de la narración²². El pasado legendario, sagrado y fundante, *el Origen*, aportaba la comprensibilidad necesaria para el presente traumático, estableciendo los patrones de conducta colectiva que evitarían, en el futuro, la repetición de las calamidades. La teología de la historia ocupa el espacio destinado a la historia como crónica de lo acaecido; las líneas de fuerza de esta teología, sus fundamentos sagrados y su moralidad primigenia, dan la pauta desde la que el hombre judío religioso asume, en la Edad Media, el presente con una mirada siempre orientada hacia el *origen*, en la espera de un futuro prometido pero *aún-por-venir*.

3. La atracción de lo numinoso.

El polo de la historia se yergue, preponderante, como una esencia dinámica que, sin embargo, es sometida a la tensión de una fuerza cíclica y recurrente. Una mística atemporal, subsumida en la vida trascendente, demanda paso de forma repetida en la vida judía medieval. Ambas experiencias alternantes afirman una dualidad en los frutos de las relaciones de Dios con los hombres, marcadas ya desde el *principio*: las “obras del comienzo” (*Ma'asse Beresit*), compendio metafórico a su vez de toda la historia por venir, pueden ser observadas desde “la otra orilla” en las “obras de la rueda” (*Ma'asse Merkabá*), tal como apuntan, respectivamente, el primer capítulo del Génesis y el primero del Libro de Ezequiel. No se trata de una dialéctica de contornos bien definidos, sino de una compleja praxis histórico-espiritual que esconde, más bien, polaridades ocultas dentro de los propios elementos que la conforman²³.

Junto a la fijación horizontal y cronológica por lo histórico, generación tras generación brotará la irreductible atracción de lo numinoso, la aspiración vertical a lo Absoluto. Un racionalista tan potente como Maimónides no deja de hacerse eco de esa fuerza del *mysterion*. Por más que asuma en la *Guía de perplejos* que estos temas son “diáfanos y evidentes a los espíritus especulativos”, advierte que la profundidad del *Ma'ase Merkabá*, inaccesible a la mente “del vulgo”, patente a quienes “han sido admitidos a comprenderlo”, se prohíbe enseñarla “a quien no posea determinadas cualidades y limitándose a los primeros elementos”²⁴. Ajenos aún los hombres de su generación a la cercana eclosión espiritual que desembocará en la Cábala hispana, Maimónides señala la casi extinción de ese modo de conocimiento “desde arriba”

²² En consonancia con la idea de que las crónicas medievales hispanojudías no son otra cosa –con la excepción del *Sefer ha-Qabbalah*– que el recuento de las persecuciones padecidas a lo largo de quince siglos, autores como David Gonzalo Maeso les han dado el valor de “elegía, a lo sumo, de tan azaroso sino”. D. Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español*. Madrid: Trotta, 2001, p. 294.

²³ Cfr. J. Dan, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*. Cincinnati: University of Cincinnati Press, 1980; “The Religious Experience of the Merkavah”, en A. Green (ed.), *Jewish Spirituality I*. Nueva York: Crossroad, 1987, pp. 289-307; D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tubinga: Paul Siebeck, 1988, pp. 38-60. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, 1996, pp. 61-100.

²⁴ Maimónides, *Guía de perplejos* (Ed. de D. G. Maeso), Introducción. Madrid: Trotta, 2005, p. 56. En este sentido, la obra de Leo Strauss es una inagotable fuente de inspiración en la aproximación al tema del secreto y del esoterismo maimonidiano, remarcando su profundo sentido teológico-político. Cfr. los textos fundamentales *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. Albany NY: State University of New York Press, 1995 (1935); “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, *Interpretation* 18 (1990) (1936), pp. 3-30; “El lugar de la doctrina de la profecía según Maimónides”, en L. Strauss, *El libro de Maimónides* (Ed. y trad. De A. Lastra y R. Miranda). Valencia: Pre-Textos, 2012 (1937), pp. 255-273.

en sus comunidades. El hombre de fe plenamente racionalista que es, despliega, no obstante, un conjunto de prevenciones más que notables frente al poder y el valor de lo arcano. Dispuesto a explicar a su turbado y perplejo interlocutor “lo que dijo el profeta Ezequiel” en sus visiones, no puede sino recordarle que “la religión nos prohíbe desvelar esta materia, aparte de lo que el simple juicio nos impone”. Su exégesis racional titubea, sin embargo, ante la fuerza atractiva de una figura del espíritu que va más allá de lo que la razón desnuda puede aportar. Y es por ello que sentirá, tras el análisis de tan “sublime y relevante asunto” –que es “soporte del que todo pende y columna en que todo se sustenta”–, el haberse adentrado “demasiado temerariamente” en un jardín espiritual denso e intrincado²⁵.

El “peso del presente” es la constatación vigente del peso de la historia. Esto no significa que “lo actual” pueda ser sin más elevado a la categoría de decisivo. El judaísmo desde sus inicios ha diluido las vicisitudes del presente en el océano de la espera mesiánica. “La semilla, no el presente, es lo que cuenta”²⁶, afirmará Maimónides. La idea de una *temporalidad discontinua*, ajena al determinismo y a la dictadura del progreso, se presenta como una imagen privilegiada, una clave desde la que poder desenmarañar la compleja y pluriforme red que conforma la historia judía. La temporalidad histórica judía posee una historicidad propia y diferente. Es esta *diferencia* la que abre la posibilidad de integrar lo místico, lo ascendente y ahistórico, en el seno del devenir común. El carácter versátil y siempre renovado de la experiencia histórica judía permite la inserción de formas particulares y excéntricas en un todo colectivo.

3.1. Cábala, tiempo e historia

Desde finales del siglo XII, las comunidades judías viven inmersas en una sociedad cristiana que experimenta un período de renacimiento cultural, de transformaciones sociales y de agitación religiosa. En este contexto de cambios y transformaciones, el judaísmo se cuestiona radicalmente a sí mismo, vive y se pregunta en medio de una experiencia intelectual, social y religiosa convulsa. Convergen en él la polémica y apologética, la eclosión de una mística cabalística que aborda el tiempo histórico desde la perspectiva de la eternidad, la exigencia de un retorno a las fuentes de la tradición o la mera condescendencia con el poder político gentil desde un pragmatismo finisecular.

En las juderías de la península Ibérica, el compromiso de Maimónides entre fe y razón será recibido por muchos como una solución excepcional a un conflicto espiritual no menos importante. Para otros, sin embargo, ese compromiso supondrá una traición y un peligro para la fe de la comunidad. La polémica estaba servida²⁷. Contemporánea a la polémica maimonidiana, una renovada mística judía, gestada en la Provenza, se extiende a la Península a comienzos del siglo XIII. Las nuevas doctrinas se funden con la fe tradicional de Israel, convirtiéndose en un apoyo y refuerzo místico en la lucha contra ese racionalismo religioso que, se cree, mina la verdadera *emuná*.

²⁵ *Op. cit.*, introducción a la parte III, p. 370.

²⁶ *Op. cit.*, parte II, 29, p. 317.

²⁷ Sobre la controversia maimonidiana, cfr. Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Ropiedras Ediciones, 1998, pp. 102-115; B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*. Cambridge MA: Harvard U. Press, 1982.

El imaginario colectivo judío en la península, a lo largo del siglo XIII, se irá cargado de experiencias, anhelos y frustraciones suficientes para poder dar a luz una manifestación del espíritu humano tan singular y excepcional como la Cábala. La época de oro de la Cábala española se inicia merced al impulso del entorno místico de la judería de Gerona. Gestado a partir de la reinterpretación del *Sefer ha-Bahir*²⁸, esta obra les permitirá abrirse a un mundo fascinante de visiones gnósticas, donde se describen los estadios del proceso mediante el cual todas las cosas emanan de Dios y a él vuelven. Moisés ben Nahmán (Nahmánides) (1194-1270)²⁹, será la autoridad vertebradora de un eminente grupo de místicos de Gerona del que formaran parte personalidades tan sobresalientes como Ezra ben Salomón, Azriel o Jacob ben Sese. Todos ellos contribuirán a unificar y consolidar los elementos fundamentales de la primera cabalística hispana.

De ese núcleo común de experiencias místicas, dos corrientes vendrán a desarrollarse, aportando una visión antitética: la Cábala extática de Abraham Abulafia (1240-1291), nacido en Zaragoza, y el *Sefer ha-Zohar* o *Libro del esplendor*, obra pseudoepigráfica de Simón bar Yohay, que es atribuido a Moisés de León (1250-1305)³⁰. La Cábala de Abulafia gira en torno a una filosofía pragmática del éxtasis para los elegidos, poniendo el acento exclusivo en la meditación como un medio para conocer a Dios. El *Zohar*, por el contrario, se centra en lo que es el objeto de la meditación, los misterios del *mundus intelligibilis*. Scholem, en la identificación del autor y del medio en el que brota este *Libro del esplendor*, afirma que estamos ante “un escritor que ha experimentado con más profundidad que nadie los miedos comunes a toda la humanidad”³¹. El *Zohar*, que terminó eclipsando todos los demás documentos de literatura cabalística por la fama que alcanzó y la influencia que llegó a ejercer con el paso del tiempo, a diferencia de otras formas de misticismo judío, representa una forma de teosofía que bascula entre dos polos en principio nada novedosos: el Dios de la creación y la revelación y la relación del hombre con ese Dios.

3.2. Mundo divino y tiempo histórico

En su aspiración a una comprensión casi sobrenatural de los misterios de la Torá, la Cábala del *Zohar* desarrolla, en el marco de una Palestina irreal, una gnosis de la

²⁸ Primera obra mística en la que podemos encontrar la estructura simbólica de las sefirot o “números primordiales” característica de la Cábala posterior. Texto de forma midrásica escrito en hebreo y arameo, puede datarse en Provenza a mediados del siglo XII. En el ámbito de los estudios cabalísticos contemporáneos, la discusión sobre el origen del *Libro Bahir* y, por extensión, de la Cábala, ha tenido una gran importancia. Se centra en las opiniones de Gershom Scholem, para quien en el origen de la Cábala pueden hallarse ideas gnósticas no judías, reelaboradas posteriormente y recogidas en el *Libro Bahir*, y en la crítica a lo que considera “gnostificación de la mística judía” por parte de Moshe Idel, para quien el judaísmo fue el que influyó decisivamente en la aparición del gnosticismo de la Antigüedad tardía. Cfr. G. Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, Vol. I. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 76-254. M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*. Madrid: Siruela, 2005, pp. 167-184.

²⁹ Sobre Nahmánides, cfr. I. Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1983; *Nahmanides*. Cambridge MA: Harvard U. Press, 1983.

³⁰ G. Scholem, *Las grandes tendencias*, *op. cit.* (pp. 141-177 sobre Abulafia; pp. 179-268 sobre el Zohar). Los principales responsables de una incisiva, aunque respetuosa, crítica del paradigma de Scholem han sido Moshe Idel (*Cábala. Nuevas perspectivas*, pp. 42-69; *Mesianismo y misticismo*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1994) y Yehuda Liebes (*Studies in The Zohar*. Albany: State University of NY Press, 1993, pp. 85-139). Este último, considera el Zohar como el resultado de un trabajo místico colectivo, donde Moisés de León jugó un papel relevante aunque no único. Sobre la perspectiva historiosófica de Scholem cfr. Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*. Nueva York: New York Univ. Press, 1986.

³¹ G. Scholem, *Las grandes tendencias*, *op. cit.*, p. 227.

naturaleza cósmica. Desperdigados en ella encontramos referencias a hechos históricos contemporáneos cuya finalidad se pierde en medio de la fuerza arrebatadora de los nombres sagrados. El ser humano tiene un papel central en el drama cósmico que se desarrolla en sus páginas. Ser anímico en el que se entrelazan bien y mal, configurado como un microcosmos, es el factor decisivo para la victoria sobre el mal y la restauración de la armonía original. Experiencia de la sincronía y simetría del tiempo, el *Zohar* exhibe una temporalidad donde la eternidad recrea lo histórico, dándole plenitud. Referencias para el navegante que surca el mar de lo Absoluto, la verticalidad y la horizontalidad del cosmos místico, las acciones humanas y la energía divina que lo conforman, tienden a darse la mano en una liturgia gnóstica. Para el cabalista, plenificar la historia es transformarla en eternidad. El medio para lograrlo es una gnosis donde el conocimiento divino discurre hacia los hombres renovando su existencia y restaurando la Creación. La fecundidad histórica de la Cábala apunta hacia la consumación y el final.

El *Zohar* distingue claramente entre dos mundos que representan a Dios: un mundo primario, imperceptible e ininteligible para todos excepto para Dios, el mundo del *En-sof* (“inacabamiento”, “sin fin”); y otro mundo, vinculado al primero, que posibilita el conocimiento de los atributos de Dios. Los atributos místicos de Dios son mundos de luz en los que se manifiesta la naturaleza oscura de *En-sof*³². Lo realmente llamativo en el *Zohar*, es el modo de presentación y acción de estos atributos divinos, las *sefirot*, las esferas o estadios divinos, completamente distantes a la idea de peldaños de una iniciación mística; al contrario, fases o momentos de manifestación diversa de la divinidad donde la vida interrelacionada en una permanente emanación es la consigna.

El simbolismo del *Zohar*, compilado no demasiados años después de su aparición por Josef Gikatilla (1248-c.1305) en su *Sha'aré orá* (*Puertas de la luz*), describe la vida numinosa de Dios. Las diez *sefirot*, desde el *Kéter 'elyón* (“suprema corona”) y la *Hojmá* (“sabiduría”) hasta el *Maljut*, (“reino” o *Shejiná*) constituyen el Árbol místico de Dios, cuya raíz es desconocida e incognoscible, el *En-sof*. Este árbol es el esqueleto del universo; crece a lo largo de la Creación desplegando sus ramificaciones. Todo lo creado en el mundo existe porque el poder de las *sefirot* habita en él. Si originariamente *Qabbalah* significa “Tradición” y toda tradición, *per se*, tiende en cierto modo a la transmisión, no deja de ser chocante que la verdad encarnada ontológicamente en la teosofía del *Zohar* pueda ser conocida por el místico pero no transmitida. La verdad experimentada en lo numinoso sólo puede ser compartida en la medida en que se participa de una mística similar. Su carácter de experiencia comunitaria sólo accesible desde la elevación personal, esta cualidad de interioridad irreductible, le hace intransferible al ámbito del “otro lado”, al tiempo de la cotidianidad, para el que son prescritas otras tareas. Por ello, no resulta desacertado simbolizar esta situación epistemológica de carencia, con la opacidad vaporosa de una densa niebla que pareciera envolver un objeto del cual ella misma emanara³³.

³² *El Zohar*. Barcelona: Ed. Obelisco, 2006-2016. Primera traducción directa del arameo al español de la obra completa (Hasta el momento dieciocho volúmenes); *El Zohar. El libro del Esplendor*. Barcelona: Ed. Obelisco, 2012 (Selección de fragmentos de la traducción francesa de J. De Pauly). Una introducción general desde la ortodoxia rabínica a la estructura, figuras y símbolos del *Zohar* en R. Lejiel Bar Lev, *El canto del alma. Introducción a la Cábala*. Barcelona: Obelisco, 2003.

³³ “¿Qué sabes? ¿Qué has observado? He aquí que todo continúa oculto como al principio” (*Zohar; Hakdamá* 1b).

Descritas por el cabalista las relaciones internas de la vida de Dios con un lenguaje plagado de imaginería sexual³⁴, las continuas emanaciones y transmisiones de luz y vida en el interior de las *sefirot*, alcanzan un momento culminante en el estadio de los vasos comunicantes entre la novena y décima sefirá, *Yesod* y *Maljud-Shejiná*. Toda la fuerza y el poder de Dios, concentrado, reactivado y cualificado en *Yesod*, que recoge la acción de las ocho esferas restantes, pasa a la *Shejiná*, a la que el *Zohar* identifica con la comunidad de Israel. Dice el *Libro del esplendor* que el *itaruta dil-tata*, “el impulso de abajo”, llama al de arriba. Dado que todo lo creado, incluida la actividad humana, tiene sus “raíces superiores” en el mundo de las *sefirot*, el *tikún* (“reparación”) despierta y canaliza adecuadamente la fuerza divina que puede “recrear” el mundo. Para el *Libro del esplendor*, visión mística y realidad social forman un *totum* o *continuum*, en su concepción asociativa del mundo de Dios y de la creación³⁵.

Esta paradójica dualidad, acósmica y ahistórica, terrenal y temporal, albergaba en sí la potencia para su conversión en una fuerza mesiánica capaz de impulsar la historia. Puede contemplarse una floración de contenidos radicales de la idea mesiánica en una obra medieval donde se funden de forma íntima *Misná*, *Talmud* y *Cábala*, el libro anónimo *Ra'aya Mehemna* (“El pastor fiel”), que pertenece a los estratos tardíos del *Zohar* y que está fechado a principios del siglo XIV. En la obra, se analizan los fundamentos místicos de los mandamientos desde una punzante expectativa mesiánica. Para ello, desarrolla una visión que se expresa con antiguos símbolos bíblicos, transformados en una tipología de los estadios del mundo (árbol de la vida, árbol del conocimiento del bien y el mal). El sentido de la Torá es conjurar y limitar, que no superar, el poder del mal. En la salvación mesiánica, rotos los poderes del mal, desaparecen las separaciones y arbitrariedades derivadas de su naturaleza. En el exilio, *halaká* y *Cábala* están unidas íntimamente. Pero cuando el mundo quede reconciliado bajo la ley del árbol de la vida, cambiará hasta el propio contenido de la ley³⁶.

4. La aceleración de la historia

La historia judía se detiene y se acelera. Instantes de eternidad como el *devekut* o *unio mystica* de la *Cábala*, donde todo queda condensado, no deparan la simple fuga que quisiera anular el presente y borrar la historia. Más allá de la tentación del quietismo, el tiempo detenido parece tomar impulso, prepararse para acelerar la historia, anulando la distancia que se torna insalvable entre la vida cotidiana y el futuro salvador. Franz Rosenzweig ha llamado *presente-trampolín* a este momento singular del tiempo, por oposición al *presente-pasarela* del tiempo lineal y de la razón histórica³⁷. Transformando la Torá y el Talmud en un ritual cósmico esotérico,

³⁴ Cfr., por ejemplo, J. Gikatilla, *El secreto de la unión de David y Betsabé*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1995.

³⁵ Sobre esta relación, junto al debate en torno al medio social y autoría de la obra, cfr., E. R. Wolfson, “Moisés de León y el Zohar”, en J. Targarona- A. Sáenz-Badillos-R. Izquierdo (eds.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones Universidad CLM, 2001, pp. 165-192.

³⁶ Cfr. J. H. Laenen, *La mística judía*. Madrid: Trotta, 2006, pp. 146-148; G. Scholem, *Las grandes tendencias*, op. cit., pp.202-204; R. E. Wolfson, “Forms of Visionary Ascent as Ecstatic Experience in the Zoharic Literature”, en P. Schäfer-J. Dan (eds.), *Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After*. Tubinga: Paul Siebeck, 1993, pp. 209-235. El propio Zohar ya anticipa esta visión (Zohar I, 26a, p. 303).

³⁷ F. Rosenzweig, Carta a G. Oppenheim del 5-II-1917, en *Der Mensch und sein Werk, Briefe und Tagebücher*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1979, p. 345.

la mística judía pudo canalizar las ingentes cantidades de energía espiritual que la historia gentil había obligado al judaísmo a disipar inútilmente desde el exilio. Las especulaciones místicas tornaron la frustración del destierro en fuerza ascendente, en la certeza de que la búsqueda de lo oculto podía propiciar la iluminación: conocer los medios arcanos por los que el hombre podía recuperar el poder divino y participar en el gobierno del mundo. Hannah Arendt destranscendentaliza la cuestión contemplando la mística judía como un sucedáneo de la acción vedada, un sustituto, en el fondo político, destinado a aquellos que están impedidos de alterar un sino que les resulta insoportable (en cualquier caso, algo no muy diferente, en su genética psicológica, de todas esas otras experiencias místicas que son lugar común en las religiones monoteístas)³⁸.

Un principio escatológico domina el tiempo del hombre judío: el impulso mesiánico siempre latente sale a la superficie aportando gravidez a la historia, preñando la temporalidad cronológica de un sentido renovado. Así Maimónides, que no deja de desdeñar la historiografía profana como una absoluta futilidad, no renunciará, sin embargo, a la intrahistoria como vía de admonición, de estímulo a la esperanza futura mirando el presente³⁹. Por su parte, Abraham ibn Daud, cuando durante la dominación almohade se destruyan las aljamas andaluzas, acabando con un siglo de esplendor cultural, realizará una lectura esotérica de los profetas para ofrecer una hermenéutica mesiánica de la historia. Jeremías aporta al autor del *Sefer ha-Qabbalah* tanto una descripción de la penosa situación presente, “muerte, espada, hambre, cautiverio e incluso, para muchos, el abandono de la fe”, como una interpretación de esas mismas situaciones, más allá de su propia temporalidad, en una historia que es totalidad⁴⁰.

Los cálculos de Ibn Daud son la expresión de un estado de ánimo común en el judaísmo hispano del siglo XII. El misterioso erudito afincado en el Toledo de la Escuela de Traductores, Yohanán ibn Daud, pondrá en circulación un antiguo apocalipsis sobre la Batalla Final, según el cual ésta tendría lugar entre los años 1179 y 1186 (4947), causando una fuerte impresión entre la población cristiana europea durante la tercera Cruzada. En parecidos términos, R. Abraham bar Hiyya, en su obra *Meguilat ha-megallé* (“Pergamino del revelador”), publicada hacia 1129, habla de los signos que anunciarán la inminente redención. Servidor de un príncipe cristiano en España, esperaba la caída del reino cristiano de Jerusalén como señal inequívoca del comienzo de la Redención final. Entre la treintena de cálculos escatológicos que encontramos en la obra, en uno de ellos, usando el *mo‘adim* (“tiempos designados”) de Dan 12 e interpretándolo como periodos del estado de la tierra, intenta probar que el fin de la segunda etapa de la historia ocurriría en el 4948 (1187-1188)⁴¹.

El pasado y el futuro basculan simétricamente sobre un presente que termina reducido casi a línea imaginaria. Frente a esos mismos acontecimientos, vividos en *Sefarad* y padecidos en primera persona, Maimónides despliega un manual del sentido común histórico en su *Carta sobre la conversión forzosa*: no hay que seguir los

³⁸ H. Arendt, *Una revisión de la historia judía*. Barcelona: Anthropos, 2005, p. 27.

³⁹ Maimónides, *Comentario a la Misná*, Sanedrín, 10. 1; *Guía de perplejos*, Introducción, *op. cit.*, pp. 54-55. Cfr. I. Twersky, *A Maimonides Reader*. Nueva York: Behrman House, 1972, pp. 10-12; K. Seeskin, *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge U. Press, 2005, pp. 20-55; Y. H. Yerushalmi, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰ *Sefer ha-Qabbalah* VII, *op. cit.*, p. 101.

⁴¹ H. Töyrylä, *Abraham bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption*. Leiden: Brill, 2014, pp. 445-447. Sobre el mesianismo en su obra, cfr. pp. 270-294.

pasos de los herejes ni de los que profesan otras religiones, sino el de los maestros de la Misná; hay que partir de los textos bíblicos y “tomar ejemplo” de lo que sucedió en persecuciones anteriores⁴². El resultado es la búsqueda de una comprensibilidad del presente que permita su asimilación. El creyente judío, sometido a la persecución y a la imposición religiosa de otros, puede y debe poner en suspensión el propio presente externo de su realidad creyente por mor de una integridad interior que aspira a la recompensa futura.

La fuerza de ese mar interior que alberga la experiencia escatológica hace dúctil a la historia; se pliega ésta ante las exigencias de unas postrimerías que cíclicamente se reivindicán, trastocando los límites estrechos del presente atribulado. La tensión mesiánica, no obstante, genera dos formas de relación del judío creyente con una historia profana nunca asumida con absoluta comodidad: la percepción, por ejemplo, en la escasa pero trascendente historiografía medieval, de que la historia de las naciones puede integrarse en la cadena de la Tradición; percepción esta radicalmente contrapuesta a la idea de que esa misma historia gentil no es más que *historia damnata*, tal como sostiene la visión de la literatura apocalíptica⁴³.

El *principio escatológico* moldea la historia estimulado por la necesidad existencial del que aspira a ir más allá de la inmediatez del presente. Cuando los judíos del Yemen desesperan ante la persecución, ven surgir de entre ellos un falso Mesías astroso y renegado, que recurre a la astrología y la taumaturgia para mostrar signos de su misión. Maimónides responderá a sus inquietudes con una epístola donde, junto a una interpretación del hecho de la persecución religiosa, desplegará una profunda reflexión sobre el mesianismo, la cual se convertirá en referencia fundamental para los judíos ibéricos. Para él, la historia gentil ilumina como un foco invertido la historia de Israel, generando señales inequívocas de la irrupción de un tiempo cualitativamente diferente. Los sufrimientos de Israel a lo largo y ancho de la otredad del destierro son la expresión de los “dolores del Mesías”; cristianos y musulmanes, Edom e Ismael, cuyos imperios cubren el orbe, se enfrentan en Jerusalén. A la luz de este acontecer, Maimónides está convencido de que todos estos signos, ya anunciados por Daniel e Isaías, anticipan el final cercano del *exilio* al final del dominio ismaelita⁴⁴.

¿Cuál es el fundamento que nutre esta esperanza? Más allá de lo que cabría esperar en el mayor filósofo judío de todos los tiempos, la fe en la redención cercana que proclama Maimónides a los judíos del Yemen presenta esa doble raíz que es síntoma de la tozuda recurrencia de un esquivo y doble arquetipo. Por un lado, la experiencia de un racionalista religioso que entiende la historia de la salvación como el despliegue definitivo de una Creación convertida en lugar de redención. En ella, los “impulsos ocultos” se tornan “cumplimiento visible”, en un movimiento dialéctico no ajeno, por supuesto, a la contradicción y al dolor humano. En segundo término, la irrupción insólita de lo arcano. Gracias a la posesión gnóstica de un conocimiento secreto, de una tradición transmitida en el seno de su propia familia, Maimónides se atreve a compartir su esperanza personal en la inminencia del “regreso de la profecía”, ofreciendo una lectura en clave de escatología inmediata del “no valen presagios contra Jacob ni conjuros contra

⁴² Maimonides, “Carta sobre la conversión forzosa”, en *Cinco epístolas de Maimónides* (Ed. de M. J. Cano-D. Ferre). Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1988, pp. 70-74.

⁴³ A. Díaz Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. I. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 84.

⁴⁴ Maimónides, *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen* (Ed. de J. Targarona). Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1987, pp. 219-222.

Israel, el tiempo dirá a Jacob y a Israel lo que ha hecho Dios”, y fijando cronológicamente ese “tiempo” (el año 4976 de la Creación)⁴⁵.

5. Conclusiones

La determinación de la vida judía en el exilio durante la Edad Media responde a una singular concepción del tiempo y de la historia. Al margen de la flecha del tiempo que marca la historia de Occidente, los vaivenes de la existencia como pueblo, las catástrofes y persecuciones, los hitos de su espiritualidad y el preguntar incesante de su Tradición, no marcan un itinerario que anticipa sin más los tiempos futuros. La expectación cíclicamente renovada de una salvación posible en la historia tiene como contrapunto, posee como inevitable sesgo, la irrupción de la ahistoricidad. Como cualidad intrínseca, proviene de los orígenes; se ha retroalimentado en la experiencia de las aljamas, del *gueto*. En su aislamiento el pueblo judío vivirá una suerte de *metahistoria*. El mundo suspendido de la espera segregada es el espacio natural que propicia la irrupción de la transcendencia en la vida de los hombres o que desatará la sed de elevación hacia lo absoluto. Para ese mundo todo es símbolo. Los símbolos detienen el tiempo, lo eternizan. Cuando estos símbolos se debilitan o desaparecen, la comunidad puede irrumpir en la historia. Cuestión diferente –y profundamente histórica– es a qué precio.

En la recurrente dialéctica que existe en el misticismo judío entre un fin siempre esperado y siempre postergado, late una pulsión que confiere a la existencia judía la categoría de *vida en suspensión*. El objetivo interno del misticismo judío medieval y, en particular de la Cábala, es, en la superficie, una vuelta a tiempos pretéritos, recuperando la función que habían asumido los sabios de la *Misná* frente al racionalismo helenístico. Pero, por debajo de esta capa se esconde una intencionalidad mucho más profunda: trascender las limitaciones del tiempo presente, liberar al judaísmo de las cadenas de este mundo e instalarlo en la cercanía de la *Torá*. Los preceptos religiosos y el destino del pueblo se presentan como una emanación del mundo superior y también como un modo de influir el hombre en este mundo superior.

Durante la Edad Media, cuando con esa singular y compleja trabazón los acontecimientos históricos se tejían y retejían por el judaísmo con el hilo de lo sagrado, los hechos del presente hacían al hombre de la aljama mirar al pasado. Los dramas históricos eran subsumidos, una vez superados el estupor y la crisis, en esta corriente de impulso retrospectivo confrontándose con lo pretérito. Una confrontación que destilaba, sí, historia, aunque también y de un modo nada despreciable misticismo ahistórico. En el judaísmo medieval español, tanto los místicos como los rabinos, filósofos e historiadores racionalistas intentaron aportar soluciones excepcionales al gran problema de la revelación de Dios en la historia, haciendo asequible esa revelación, bien desde la experiencia de una gnosis individual, o desde un conocimiento engarzado en la cadena de la Tradición.

Las catástrofes, el problema del mal y de la libertad humana, la potencia-impotencia de Dios, encuentran acomodo en un pensamiento dialéctico que se resiste a considerar a la divinidad como *Moirá*, como un destino que, sirviéndose de la historia, arrolla sin más al hombre, amplificando las limitaciones de la existencia. Aco-

⁴⁵ Nm 23, 23. Maimónides, *Sobre el Mesías*, op. cit., pp. 199-202.

modo sí, es decir, expresión, pero no respuesta definitiva. Expresión fragmentada, ya se trate de narraciones, parábolas o metáforas, al servicio de una verdad mística compleja; eterno preguntar y responder desde la razón a la Biblia y a la Tradición; historia e historias concebidas como un trampolín sobre el presente encastrado en el *origen* legendario. Un pensamiento concebido como permanente esfuerzo por fijar al suelo de lo histórico a un Dios que, paradójicamente, siempre está infinitamente más cercano en la lejanía numinosa de la visión.

La expulsión de 1492 supondrá la transformación de la Cábala de una doctrina esotérica a una doctrina que inflamará la espiritualidad popular del judaísmo sefardí. La nueva catástrofe acaecida permitirá fusionar los elementos apocalípticos y mesiánicos tradicionales del judaísmo con los ya implícitos en la Cábala. Las Escrituras serán reinterpretadas como símbolos de acontecimientos preparatorios, “fatigas de la redención”. La nueva Cábala buscará forzar el fin del Exilio, primero por medio de la acción mística, para terminar gestando una mesiánica escatología inmediata. Pero esa es la historia de la Cábala de Safed, de Isaac Luria y Moisés Jacob Cordovero, la historia de Shabbetay Tsebí y Natán de Gaza.