

Los comienzos de la cábala en Provenza: el Nombre divino y el Templo en la enseñanza de R. Isaac el Ciego

Havivah Pedayah

La doctrina esotérica judía de las primeras épocas fue penetrando y cristalizando simultáneamente en el fenómeno sociohistórico específico que se conoce por lo general con el nombre de cábala, en distintos lugares y regiones de Europa: el norte de Francia, Asquenaz y Provenza, Cataluña y Castilla.¹ No siempre podemos evaluar exactamente la relación entre el núcleo del material antiguo de tradiciones transmitidas (mediante un eje horizontal o vertical) en un momento y en un lugar dados, y los contactos de determinados círculos con otros contemporáneos, también específicos, cuyas tradiciones (eje vertical) y contextos interreligiosos e interculturales son diferentes (eje horizontal).²

1. Idel propone en varios estudios un enfoque que define como multilineal y que resulta muy acertado. Véanse por ejemplo M. Idel, "The Vicissitudes of Kabbalah in Catalonia", en M. Lazar y S. Haliczer (comps.), *The Jews of Spain in the Expulsion of 1492*, Lancaster, CA, Labyrinthos, 1997, págs. 25-26; *ibid.*, "Rabi Moshé Ben Najman: Qabalah, Halajá veminhaguim rujaniim", *Tarbiz*, 30, 1995, págs. 543-544; *ibid.*, *R. Menajem Recanati el cabalista*, Jerusalem y Tel Aviv, 1998, I, págs. 13-18; véase también M. Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Mystical Sources*, Albany, NY, 1992, págs. 191-192.

2. Los ejes horizontales van frecuentemente ligados a los cambios de residencia de una personalidad determinada o a su traslado de un lugar a otro con el fin de estudiar *halajá*, llevando consigo, entre otras, enseñanzas esotéricas. En ocasiones, el proceso está relacionado también con la transmisión o disponibilidad de un libro o un manuscrito determinado. Los ejes horizontales son de distinto carácter: 1) La inclusión y relación de la doctrina esotérica con otras ramas del saber judío contemporáneo: gramática, filosofía, exégesis bíblica; también contactos combinados e intercambios sutiles que en ocasiones resultan difíciles de reconstruir mientras que, otras veces, han dejado un rastro más claro entre el *midrash* tardío y los comienzos de la cábala, o entre los escritos de corte halájico o sobre costum-

La especificidad y características peculiares del material y la forma como dicha doctrina esotérica surgió están ligadas a la perspectiva tradicional antigua de su transmisión, una etapa en la que todavía se hablaba en términos de “saber oculto” que se transmitía oralmente en el interior de círculos de estudio restringidos.³ En ocasiones, la cadena de transmisión estuvo ligada a ciertas familias rabínicas; entre ellas, se destacan la familia de R. Abraham ben David en Provenza, la de R. Iehudá Hejasid en Asquenaz, quizá también la de R. Iosef ben Todros Abulafia en Castilla, así como, al parecer, otras familias. En los comienzos de la cábala siguen siendo, pues, muy significativas las definiciones “geográficas” que señalan el carácter sui generis de un tipo de conocimiento místico, como sucede con los círculos que se formaron en Asquenaz, Provenza o Gerona.⁴ Esto, en general, pasa a tener una importancia secundaria en épocas posteriores. Hay que agregar, sin embargo, que, a pesar de que las definiciones geográficas en las líneas de descripción generales contribuyen a definir el carácter específico de un grupo determinado, de hecho, y en ocasiones justamente a causa de la perspectiva familiar cerrada, se constituyeron en el mismo lugar dos circuitos paralelos e incluso quizá más.⁵

bres, y la cábala. 2) Contacto con un conocimiento antiguo llegado a otros círculos de estudio por distintos conductos; en ocasiones ese contacto se produce junto con una negativa a recibir su contenido. A estas dos formas de transmisión de conocimiento se les agrega a veces la comunicación interreligiosa que se mezcla en ellas. Aquí no nos ocuparemos del análisis metodológico fundamental de la continuidad y el cambio en la estructuración de las ideas, asunto al que consagré un capítulo entero en mi tesis de doctorado (H. Pedayah, “Mashber beElohut vetiquo beqabalat R. Itzjaq Sagui Nahor vetalmidav”, tesis de doctorado, Universidad Hebrea de Jerusalem, 1989, págs. 1-28).

3. El concepto extremista del conocimiento oculto que tenía Najmánides (véase M. Idel, “We Have No Kabbalistic Tradition on This”, en I. Twersky [comp.], *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA, 1983, págs. 51-73) deja claro que él, por lo menos, estaba relacionado con un círculo restringido de maestros.

4. Tal como Gershon Scholem hizo en sus conferencias y artículos sobre los comienzos de la cábala; a partir de él, resulta imposible pasar totalmente por alto la importancia que tuvo la transmisión de un lugar a otro o la presencia de una especie de líneas maestras de transmisión del conocimiento en el surgimiento simultáneo general.

5. Como la diferencia que se da en Cataluña entre el círculo de Najmánides por un lado y el de R. Ezra y R. Azriel por el otro (véase Idel, “The Vicissitudes”, págs. 25-31). Las diferencias entre los distintos círculos de tradiciones en Asquenaz (I. Dan, *Torat hasod shel jasidut Ashquenaz*, Jerusalem, 1968; *ibid.*, *Iunim besafrut jasidut Ashkenaz*, Ramat Gan, 1975, págs. 89-133 sobre el *Sefer Hanavon*) o entre las tradiciones de R. Abraham ben Da-

Aunque la penetración tiene lugar paralelamente en distintos centros, los comienzos de la cábala como fenómeno autónomo desde el punto de vista religioso, histórico y social en Provenza están todavía por investigar. Esto se debe al peso que se ha dado en la investigación a la diferencia organizativa en la expresión, símbolo y estructura del saber místico entre los *jasidim* de Asquenaz, que no utilizaron la doctrina de las *sefirot*, respecto de los primeros cabalistas provenzales que sí le dieron expresión. En este sentido,⁶ el testimonio que nos ofrece R. Isaac el Ciego (fallecido al parecer hacia 1230) cuando afirma que sus antepasados transmitieron la doctrina esotérica únicamente a los “recatados”, constituye uno de los testimonios más antiguos que nos han llegado de los inicios de la cábala y nos permite incluir a nuestros conocimientos sobre los primeros cabalistas los nombres de R. Abraham ben Isaac Av Beit Din (“presidente del tribunal rabínico”) (muerto en 1179) y de R. Abraham ben David (muerto en 1198). A continuación, centraremos nuestro ensayo en los comienzos de la cábala en Provenza.

El *beit midrash* como realidad y como abstracción

En lo que respecta a los primeros cabalistas de Provenza, me centraré en un tema examinando un aspecto concreto para ilustrar al lector, por su intermedio, acerca de mi método de trabajo;⁷ el tema elegi-

vid y las de R. Ia'aqov el Nazareno en Provenza (M. Idel, “Hatefilah beQabalat Provans”, *Tarbiz*, 62, 1994, págs. 265-286). En ocasiones, la diferencia se da entre dos círculos rabínicos prestigiosos que actúan en un mismo sitio, lo que subraya la firmeza de la cadena de transmisión del conocimiento oculto en ese lugar. A veces, se puede localizar un círculo anónimo gracias a sus escritos, como sucede en Asquenaz.

6. Considerando el panorama general y básico del surgimiento de las doctrinas esotéricas, el que se produce entre los *jasidim* de Asquenaz es más antiguo, lo que quizá se deba a que dicho surgimiento forma parte del proceso general de la puesta por escrito de las enseñanzas, que en Asquenaz tuvo lugar antes (más sobre este tema en H. Pedayah, *HaRamban: Torá vehit'alut*, Tel Aviv [en prensa], cap. 1), según se desprende de los testimonios, que en su caso son más antiguos. El centro de Provenza sólo puede considerarse como primero al hacer una diferenciación básica entre la doctrina esotérica en general y la cábala como manifestación de dicha doctrina mediante la estructura organizativa de las diez *sefirot*.

7. Este estudio pretende proseguir ciertas investigaciones de gran importancia para entender la cábala en Provenza: el comprehensivo estudio de I. Twersky, que describe el ambiente espiritual religioso de los judíos de Provenza; el de Gershom Scholem en sus confe-

do es el *beit midrash*⁸ como fenómeno que aglutina en torno a sí las cuestiones de que se ocupa la investigación actual. Mi propósito es tratar este tema desde tres puntos de vista:

a. El ambiente religioso de los *batei midrash* de Provenza. En este apartado señalaré la existencia de un entramado de tradiciones exegéticas comprendidas todas ellas en el concepto único de Torá oral. Se trata de algunas corrientes de tradiciones, ya sean halájicas, agádicas o relacionadas con la doctrina esotérica, que se transmitieron oralmente con plena conciencia de que existía una base exegética común a todas ellas. Mi opinión es que, a pesar de las diferencias que hay entre las tradiciones halájicas, agádicas y herméticas, todas ellas están comprendidas en la conciencia de los integrantes del centro en Provenza como en una especie de entramado o plataforma exegética común. Dicho entramado, en el que convergen las distintas tradiciones orales, y que no se puede adjudicar sólo a un texto determinado fuera del contexto general, es el que el investigador tiene que reconstruir. El estudio del ambiente en el *beit midrash* comprende la descripción de la forma de vida piadosa (*jasidut*) a la que el *beit midrash* proporciona sostén. Este último se presenta como centro neurálgico que reúne en torno a sí distintos ámbitos de estudio y diferentes métodos exegéticos de los talmudistas, filósofos o iniciados en los secretos esotéricos. Su estudio abarca una comparación entre el *beit midrash* y el Templo.

b. Estudio de las críticas de R. Abraham ben David a las leyes de Maimónides concernientes al Templo como ejemplo, en el nivel estruc-

rencias sobre la cábala en Provenza, que todavía hoy resultan fundamentales para comprender la época y las obras que en ella se compusieron, y el estudio metodológico fundamental de Moshé Idel sobre los inicios de la cábala y su relación con la mística antigua; véanse I. Twersky, *Studies in Jewish Law and Philosophy*, Nueva York, 1982, págs. 180-202; G. Scholem, "HaQabalah beProvans", *Hartsa'otav shel Prof. G. Scholem*, R. Satz (comp.), Jerusalem, 1976, págs. 1-56; M. Idel, *Qabalah: hebetim jadashim*, Jerusalem y Tel Aviv, 1993, págs. 35-52.

8. Distintos investigadores, al describir la comunidad de Provenza, han destacado su dedicación a la Torá (B. Z. Benedikt, *Mercaz haTorá beProvans*, Jerusalem, 1985, págs. 10-11; Twersky, *Studies in Jewish Law*, págs. 185-186). Es, asimismo, lo que se desprende de las palabras de R. Iehudá ibn Tibon: "Había entre ellos grandes sabios en la Torá y el Talmud de tiempos antiguos, pero no se ocupaban de otros saberes, porque se consagraban por entero al estudio de la Torá" (Introducción al libro *Jovot Halevavot*, pág. 57). He optado por centrarme en el *beit midrash* para mostrar su manera de organizarse en la vida real y para entender con más profundidad su imagen espiritual.

tural, de la relación fundamental que existe entre la ponderación halájica y la esotérica así como, en lo que hace al contenido, del concepto que R. Abraham ben David tenía del Templo y del exilio de la *Shejiná*.

c. Un análisis de las enseñanzas de R. Isaac el Ciego, quien inició la cábala como fenómeno separado al crear una forma itinerante de transmisión del conocimiento esotérico, aislándolo de esta manera del ambiente del *beit midrash* del que formaba parte. Esto se basa en la suposición de que los círculos de apoyo tradicionales del saber oculto descansaban sobre una estructura aglutinada en torno a una familia y al *beit midrash*.

Las nuevas cuestiones que plantean los inicios de la cábala y que me propongo dilucidar en el presente ensayo son: 1) los inicios de la cábala y su relación con los procesos de escritura u oralidad en el terreno del ocultismo judío así como con el estado de la escritura halájica; 2) el proceso de surgimiento de la cábala y su relación tanto con las características básicas del *beit midrash* en Provenza como con los cambios que tuvieron lugar en su interior o con respecto a él; 3) en lo que se refiere al aspecto temático, explicaré la intensa dedicación de los cabalistas al tema del Templo y el alcance de las comparaciones que lo construyen en R. Isaac el Ciego (de quien hablaré más adelante) y sus discípulos. Con este fin examinaré los contextos que trascienden los puros contenidos cabalísticos. Estos contextos son el *beit midrash* así como los testimonios que nos han llegado de las costumbres relacionadas con el duelo por el Templo que se practicaban en el recinto del *beit midrash*. Estas costumbres refuerzan la memoria de la destrucción del centro sagrado en el *beit midrash*, que constituye el centro existencial de la época.⁹ En este contexto plantearé la cuestión de en qué medida se crearon los *batei midrash* específicos de Provenza siguiendo un modelo sacerdotal. Estos testimonios sobre la relación del *beit midrash* con el Templo cubren un campo más amplio que los relacionados con la cábala propiamente dicha y arrojan luz sobre un entorno espiritual que apoyó intensamente la perduración del Templo en la conciencia cabalística.

9. Siguiendo las categorías fundamentales que propone E. Reiner, "Jurvan Miqdash, mekom Miqdash: Masheu al sheilot shel zman umakom bimei habeinaim", *Cathedra*, 97, 2000, págs. 47-64.

En resumen, el objetivo de este ensayo es dilucidar cuál es el ambiente religioso-espiritual que se refleja en la creación escrita de los primeros cabalistas. Para arrojar luz sobre esta atmósfera hay que examinar las doctrinas cabalísticas en su relación con la *halajá*, el *midrash*, el *midrash* tardío, la oración, las tradiciones, y, en cierto sentido, también la filosofía,¹⁰ tomados todos ellos como un único cuerpo masivo de reflexión. Este sistema resulta a menudo útil en lo que se refiere a la *cábala* como fenómeno religioso dentro del fenómeno religioso judío general, pero resulta imprescindible y necesario cuando lo que se pretende es investigar los inicios de la *cábala*, durante la etapa en que todavía no se había constituido la escritura cabalística como género textual separado. En dicha etapa, junto con el sorprendente surgimiento de un cuerpo de conocimiento esotérico antiguo, la continuidad de dicho cuerpo con el ambiente intelectual de la época en el terreno conjunto de la creación judía aparece, a un tiempo, al descubierto y velada. En este ensayo pretendo plantear la cuestión de si la impresión que se recibe al analizar la creación escrita de la época, no está relacionada, entre otras cosas, con el ambiente que reinaba en los *batei midrash* de Provenza.

Provenza

Tenemos testimonios de que ya a finales del siglo X, en los centros judíos de Provenza existía una actividad espiritual y consagrada al estudio de la Torá en un sentido general y más amplio que el de sus meros inicios como centros halájicos;¹¹ se puede incluso dedicar un estu-

10. En lo que se refiere a los primeros cabalistas de Provenza, se trata sobre todo de los escritos hebreos de filósofos hispanos de tendencia neoplatónica, R. Abraham bar Jiyá y R. Abraham ibn Ezra, así como a los libros de moral traducidos de R. Shelomo ibn Gavirol y R. Bajia ibn Pequda.

11. La alusión a la "vida consagrada a la Torá" hay que tomarla en sentido amplio. Ciertas investigaciones recientes muestran que la actividad de Provenza como centro halájico independiente es más tardía. Para una descripción actualizada de dicho centro, véase Ta-Shma, *Rabeinu Zerajiah Halevi "Baal Hamaor": Haish unifalo hasifrutí*, Jerusalem, 1993, págs. 32ss.; compárese con Benedikt, *Mercas haTorá*, págs. 31-32. Este último autor fecha antes la independencia de dicho centro porque supone la existencia de una etapa oral que habría precedido a la escrita y, quizá también, porque incluye en él ciertos fenómenos

dio más pormenorizado a las características que tuvieron las épocas de transición en la actividad de dichos centros.¹² El mayor centro de Provenza, Narbona, se destacó especialmente por la continuidad de la dirección comunitaria, entre los siglos XI y XIII, en manos de una familia que ejercía, a la vez, el liderazgo espiritual y el económico.¹³ En ese centro, de vida relativamente larga, se pueden distinguir también épocas más florecientes.¹⁴ R. Sheshet ben Itzjaq apodó a Narbona “luminaria del entendimiento”.¹⁵ El gran viajero R. Benjamín de Tudela dice de Narbona que era “ciudad donde se estudia Torá desde antiguo, y desde allí se difundió la Torá a todos los países; en ella hay sabios notables [y príncipes]”.¹⁶

Para entender los procesos relacionados con la puesta por escrito de la doctrina cabalística de Najmánides y con el surgimiento de la cábala como género separado, he señalado en otra ocasión que hay que considerar este último fenómeno como un indicio que aparece sobre el trasfondo del final, maduración, cristalización y culminación de la transición de una interpretación midráshica de las Escrituras a la de las Escrituras tomadas en su sentido literal. Ese aspecto, en sí mismo, lo

amplios de consagración a la Torá y no sólo de creación halájica propiamente dicha. Véase asimismo, siguiendo la línea de Ta-Shma, S. Tsfatman, *Bein Asquenaz leSefarad: Toledot hasipur haiehudi bimei habeinaim*, Jerusalem, 1993, págs. 134-135, nota 150.

12. Véanse las distintas investigaciones de Ta-Shma y especialmente, entre las más recientes, *Hasafrut harparshanit laTalmud beEuropa ubetsfon Africa: Ishim veshitot*, 2ª ed., Jerusalem, 2000, I, págs. 192-193.

13. A. Grabois, “*Nesiei Narbona: lidemutah ulemautah shel hanhagah iehudit bedrom Tzarfat bimei habeinaim*”, *Michael*, 12, 1991, págs. 65-66; *ibid.*, “Hajevrah haiehudit beTzarfat hadromit bameot ha-11 vaha-12 al pi hakhronica shel almoni miNarbona”, *Divrei Hacongres Haolami hashishi lemadaei haiahadut*, 1976, II, págs. 75-86. En cuanto a la posición que ocupaba esa familia en la sociedad judía, véase: A. Grossman, “Ierushat avot bahanhagah harujanit shel kehilot Israel bimei habeinaim hamuqdamim”, *Zion*, 50, 1985, págs. 189-191, 212-214, 216-220; véase especialmente la comparación con la sociedad cristiana en la nota 1; *ibid.*, “Tjus mishpajah umekomo bajevrah haiehudit beAshkenaz haqedumah”, en I. Etkes y J. Salmon (comps.), *Peraqim betoledot hajevrah haiehudit bimei habeinaim ubaet hajadashah-mukdashim leProf. Yaakov Katz bimleat lo shivim vejamesh shana al idei talmidav vejaverav*, Jerusalem, 1980, págs. 10-23.

14. Grabois (*Nesiei Narbona*, págs. 51-52) pone la existencia de esos dos períodos principales en el contexto de los cambios acaecidos en el sistema feudal y de la conformación de la sociedad urbana cristiana.

15. *Ibidem*, pág. 48.

16. Benjamín de Tudela, *Libro de viajes*, ed. trilingüe (vasco, castellano, hebreo), Gobierno de Navarra, 1994, pág. 160.

pondría en el contexto de los cambios acaecidos en los procesos de pensamiento que van ligados a la transición del estadio oral al de puesta por escrito.¹⁷

El fenómeno más destacado en la época de los inicios de la cábala en Provenza es la tensión —y en muchos sentidos, la relación— existente entre la culminación de las etapas de puesta por escrito en el terreno halájico por un lado y, por otro, la incipiente aparición de la escritura cabalística.

Es un hecho conocido que los Sabios llaman a la *halajá* “Torá oral”, mientras que los cabalistas dan ese mismo nombre a la cábala.¹⁸ En primer lugar, no hay que ver en ello solamente una toma de posición puramente reflexiva o simbólica, sino una actitud que viene a reflejar una cierta realidad. En otras palabras, se puede examinar no sólo considerándolo una adición de simbolismos de los cabalistas a los conceptos halájicos ya existentes, sino como una actitud cuyas raíces se hunden en una realidad antigua. Dicha realidad refleja una situación en la que, de hecho, hablamos de dos tipos de conocimiento que se transmitieron ambos oralmente dentro del mismo contexto espiritual: el mundo del *beit midrash*.¹⁹ Con todo, la Torá oral, como creación halájica y agádica, pasó por etapas esenciales, previas y fundamentales de transmisión a la forma escrita; los inicios de la cábala, por su parte, reflejan el desgajamiento de un cuerpo de conocimiento suplementario y postrero que surgió pasando a través del marco rabínico. Su transición a la forma escrita tiene lugar en un momento en que, en la cultura judía interna, la escritura halájica hace ya mucho tiempo que ha cristalizado y está consolidada y madura, mientras que, en la cultura general del renacimiento del siglo XII, está produciéndose una transición general a la cultura escrita.²⁰

Hubo otros cuerpos de conocimiento de la doctrina esotérica judía que se pusieron por escrito en períodos más o menos tempranos, pero

17. Pedayah, *HaRamban*, cap. 1.

18. Véase por ejemplo G. Scholem, *Pirkei Iesod vehavanat haQabalah usmaleia*, Jerusalem, 1976, págs. 51-52.

19. Esta suposición se ve fortalecida al rastrear secuencias entre la *hagadá* y la cábala en la conciencia rabínica.

20. B. Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Nueva Jersey, 1983, págs. 30-87.

la cuestión de su inclusión o no en el marco rabínico normativo es sólo una cuestión de conjeturas.²¹ Únicamente en Provenza tenemos testimonio claro de la existencia de un saber místico surgido del corazón del liderazgo rabínico²² y como enseñanza oral. Lo que esto significa presenta varios aspectos.

Por un lado, existen testimonios que datan ya de la época de los Sabios, que prueban que, del círculo más amplio dedicado al estudio de la Ley en el *beit midrash*, se elegía entre los discípulos conocidos a algunos quienes tenían la misión de transmitir cierta enseñanza oral calificada de más secreta, es decir la doctrina esotérica. Por el otro, de la carta de R. Isaac el Ciego, hijo del R. Abraham ben David, se desprende también expresamente una descripción de ese tipo.²³ En mi opinión, hay que considerar dicha descripción como testimonio del final del período de transmisión oral en el contexto del *beit midrash* según las normas tradicionales, cuando está a punto de producirse el cambio. Este último eslabón, por otra parte, nos puede proporcionar información acerca de la etapa previa. La utilización del mismo apelativo (“Torá

21. *Sefer Ietzirá*, escritos sobre *halajá* y sobre la *Merkabá* y *Sefer Habahir*.

22. En este punto, hay que matizar y moderar la tesis de M. Halbertal (*Bein Torá le Jokhmah: Rabi Menajem Hameiri uba'alei haHalajá hamaimonim beProvans*, Jerusalem, 2000, pág. 19) que, siguiendo a Idel (*Elituv*), habla de “una cultura cabalística forjada por hombres que no eran autoridades rabínicas y para los cuales, la ocupación intensiva en el estudio del Talmud y sus exégetas no formaba parte esencial de su mundo”; otro tanto cabe decir de la descripción de grandes halajistas como Najmánides, R. Abraham ben David y R. Shelomo ben Aderet, de quienes afirma que “sancionaron el florecimiento y la creatividad” halájicas. El asunto es más complejo. Hay que tomar por lo menos en consideración que el conocimiento cabalístico surge, en primer lugar, justamente de la continuidad de una tradición oral que poseían aquellos para quienes el estudio del Talmud y la *halajá* era parte esencial de su mundo y, según parece, del de sus padres y maestros. Sólo después de eso, y por añadidura, podemos distinguir tanto la existencia de doctrinas esotéricas no canónicas de la época anterior, como de cabalistas no halajistas, como un desarrollo posterior en la historia de la cábala.

23. Escribe así: “Porque mis antepasados eran de los nobles de la tierra y maestros de la Torá, y no salía nada de su boca y actuaban con ellos como personas que no son profundas conocedoras de la sabiduría” (G. Scholem, “Teudah jadashah letoledot reshit haQabalah”, *Sefér Bialik*, Tel Aviv, 1934, pág. 143). Obsérvese que aquí “sabiduría” se emplea en el sentido de cábala. Aunque R. Isaac el Ciego describe con estas palabras únicamente cómo no se comportaron sus mayores con respecto al público en general, me parece que no resulta exagerado añadir que se trata de una negación que viene a mostrarnos una obligación; es decir, que nos informa acerca de cómo se comportaron aquellos maestros con los contados discípulos que sí habían sido elegidos para transmitir el conocimiento oculto.

oral”) para designar el terreno halájico y la doctrina esotérica puede reflejar una situación en que los dos ámbitos de conocimiento comparten un suelo donde las diferentes tradiciones exegéticas se entretajan dentro de una trama cultural consciente que no constituye sólo un intento de legitimar la doctrina esotérica como Torá oral. Los primeros cabalistas, a diferencia de lo que ocurre con los *jasidim* de Asquenaz,²⁴ no mantienen a priori semejante pretensión en cuanto a los puntos de contacto que hay entre la *halajá* y la *cábala* dentro de la trama de la tradición de la Torá oral. Si lo hacen es de forma especulativa, abstracta y, como si dijéramos, tomando distancia. Quizá podamos encontrar alusiones a un enfoque de este tipo al relacionar ciertos testimonios textuales aislados de los primeros cabalistas de Provenza, con la situación general y los procesos de cambio que se dieron en los distintos temas halájicos a lo largo de unas cuantas generaciones,²⁵ así como al compararlos con fenómenos sobresalientes que se observan entre los *jasidim* de Asquenaz.

Para los investigadores de los comienzos de la *cábala*, es un hecho significativo la ausencia o, al menos, la exigüidad del material escrito proveniente de los primeros cabalistas de Provenza. Hay que considerar la etapa de los primeros brotes de escritura cabalística como un momento de tensión y, a la vez, consecuencia de la cristalización de los tipos de escritura halájica. Se puede afirmar, con las debidas precauciones, que, si en Sefarad se destacan los procesos de corte y separación entre el *midrash* y la lectura literal de las Escrituras, procesos cuya cristalización y culminación final colaboraron, incluso, directamente, o estuvieron involucrados en los inicios de la aparición del nivel esotérico de las Escrituras como género separado,²⁶ en el sur de Francia, en cambio, lo que se destaca es el vínculo de los procesos de corte y separación entre el *midrash* de las Escrituras (el *midrash* tar-

24. Véase el análisis de I. G. Marcus, *Piety and Society; The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, 1981, págs. 67-71.

25. Véase en otro contexto el enfoque metódico de D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington e Indianápolis, 1990, págs. 20, 117-118; *ibid.*, “HaMidras vehamaaseh: Al hajequer hahistori shel safrut Jazal”, en S. Friedman (comp.), *Sefer hazikaron lerabi Shaul Liberman*, Nueva York y Jerusalem, 1993, págs. 105-107.

26. Pedayah, *HaRamban*, cap. 1.

dío) y su hermenéutica esotérica.²⁷ Asimismo, cabe destacar en el norte de Francia y en Asquenaz la separación entre la interpretación hermética de la Torá y la Ley. Muy posiblemente, esta escisión se produjo dentro de los procesos inmanentes a la creación halájica. Lo que yo sostengo es que la culminación de la formación de este tipo de actividad creativa como cuerpo escrito separado tuvo también un efecto inhibitorio con respecto a la movilidad y manifestación de la enseñanza esotérica que había quedado, podríamos decir, “en la parte de atrás”, como un cuerpo de conocimiento oral. A partir de ese momento, aunque se produjeran contactos entre ambas áreas de conocimiento o aunque penetraran una dentro de la otra, cada una de ellas se mantuvo, por lo general, en su género literario específico; corresponde al investigador hacer la distinción de sus modos de vida más cerrados y anteriores a su interrelación.

Lo más destacable de la formación del *midrash* tardío es el surgimiento de los comienzos de la cábala, que sigue tras las huellas del primero. No parece haber, en este caso, una asociación de fenómenos fundamentalmente distintos. Estamos ante un ambiente intelectual y religioso común, que comprende un área de reflexión y una vida religiosa; en él se dan imágenes que se mueven, por un lado, entre su existencia mítica, metafórica y, cabe añadir con la debida precaución, también alegórica,²⁸ y, por el otro, su existencia como símbolos formados, definidos y comprendidos dentro de una estructura fijada de la forma de aprehender la divinidad.²⁹ *Bereshit Rabati*, uno de los *midrashim*

27. En lo que respecta a los dos tipos de *hagadá*, véase también B. Septimus, “‘Open Rebuke and Concealed Love’: Nahmanides and the Andalusian Tradition”, en I. Twersky (comp.), *Rabbi Moses Nahmanides*, pág. 22. En el texto se refiere al hecho de que Najmánides da dos nombres diferentes a las *agadot* de los Sabios: “Palabras de la *hagadá*” cuando se refiere al *midrash* sin más, y “Palabras de nuestros Sabios” cuando se refiere al *midrash* que contiene elementos esotéricos.

28. Obsérvese la relación de los comentarios sobre el Trono de Gloria de R. Asher de Lunel (en los fragmentos conservados de su exégesis al Tratado *Berajot*) con el encuentro de conceptos del mundo de los Sabios con conceptos neoplatónicos y, en el otro extremo, el concepto de los primeros cabalistas que se relaciona con la *sefirá Maljut* por un lado y, por otro, con el método neoplatónico. Los conceptos dentro del sistema judío midráshico interno son idénticos y hay que elucidarlos mediante una confrontación con otros sistemas; la diferencia entre símbolo y alegoría no es todavía definitiva.

29. Esta es la situación en lo que respecta a conceptos como Amalek, la serpiente, el Templo, los sacerdotes, la Jerusalem celestial, Sión y Jerusalem. El paso del mito a la mis-

más destacados que se produjeron en el *beit midrash* de R. Moshé Hadarshan de Narbona, trae una bella descripción de la construcción del Templo celestial por parte de Dios y del descenso de la Jerusalem celestial a la tierra,³⁰ así como textos relativos a la caída de los ángeles,³¹ cuyos ecos encontraremos en los escritos de los cabalistas como veremos a continuación.

Hay testimonios de una utilización semejante de las ideas y los símbolos en el libro *Bamidbar Raba* y en los escritos de los discípulos de R. Isaac el Ciego, por un lado, y el *Sefer Habahir* por otro, tal como se desprende de las investigaciones de Hananel Mack sobre *Bamidbar Raba*; estas últimas incluyen un análisis de las características del mencionado *midrash* y su relación con los comienzos de la cábala.³² R. Moshé Hadarshan residía en Narbona y era uno de los grandes eruditos de dicha ciudad.³³ En determinados momentos también residieron y ejercieron su actividad en Provenza R. Iosef Tov Elem y R. Menajem bar Jalbo, a quien R. Iosef Caro consideraba su maestro. R. Iehudá, el hijo de R. Moshé Hadarshan, presidió al parecer una academia rabínica en Narbona.³⁴ R. Menajem bar Jalbo aprendió Torá con él.³⁵ Los fragmentos y residuos que nos han llegado de la obra de estos eruditos son, tal como ha mostrado Abraham Grossman, testimonio del comienzo de la exégesis de la Torá por medio del análisis midráshico y literal. En este contexto hay que situar asimismo los

tica es sustancial para entender las continuidades que se producen entre *midrash* y cábala en la doctrina esotérica judía y también, especialmente, dentro de la conciencia rabínica.

30. *Bereshit Rabati*, págs. 136-137.

31. *Ibid.*, págs. 26-31.

32. Véase H. Mack, "Midrash Bamidbar Rabah vereshit haQabalah beProvans", en H. Pedayah (comp.), *Hamitus beiahadut*, Eshel Beer-Sheva 4, 1996, págs. 78-94; *ibid.*, "Midrash Bamidbar Rabah - Jelek rishon: parshiot Bamidbar veNaso, mavo vedugmah lemahadurah", tesis de doctorado, Universidad Hebrea de Jerusalem, 1991, págs. 162-164 y *passim*.

33. Véanse A. Epstein, *Mikadmoniot haiehudim*, Viena, 1886, págs. 94, 139-143; *Bereshit Rabati*, págs. 1-37; 54; Benedikt, *Mercaz haTorá*, págs. 5-6, 9, 184 e índice; Mack, *Bamidbar Rabah*, *passim*, especialmente págs. 222-229; M. Himmelfarb, "R. Moses the Preacher and the Testaments of the Twelve Patriarchs" *AJS Review*, 9, 1984, págs. 55-78.

34. Benedikt, *Mercaz haTorá*, págs. 5-6. Sobre R. Iosef Tov Elem y sobre R. Menajem bar Jalbo, véase Grossman, *Jakhamei Tzarfat harishonim: koroteihem, darkam behanhagat hatzibur, ietziratam harujanit*, 2ª ed., Jerusalem, 1997, págs. 47-81, 340-346, 521-522, 545-547.

35. Grossman, *ibid.*, pág. 340 nota 301, pág. 345.

restos de la enseñanza hermética de R. Isaac el Ciego que se han conservado en los comentarios del exégeta sobre la obra esotérica de Najmánides.³⁶ Es decir, que aparecen relacionados con las Escrituras y su exégesis.

El *beit midrash* y los inicios de la cábala en Provenza

A la hora de fechar el surgimiento de tradiciones herméticas judías y considerar su condición de renovadoras o antiguas o si están influenciadas o no por la gnosis,³⁷ los investigadores han planteado algunas explicaciones básicas. El contexto en que esa manifestación se produce, se ha esclarecido también mediante distintos elementos que forman parte de procesos claramente relacionados con el surgimiento de la filosofía.³⁸ Hay que tomar asimismo en consideración, como trasfondo, el paso de la etapa oral a la escrita, especialmente en el terreno de los inicios de la doctrina esotérica por ser este el último cuerpo de conocimiento sometido a dicho proceso de puesta por escrito.³⁹ Considero que el surgimiento de la cábala en Provenza está ligado a la intersec-

36. Me refiero al tratado "Bi'ur al perush haRamban", que se atribuye en los manuscritos a R. Ioshu'a ibn Suaib y en las obras impresas a R. Meir ibn Sahula. No sabemos cuál era el tema de este tratado original de R. Isaac el Ciego. Es posible que lo que cita el autor del comentario proceda de una lista de secretos, o quizá de un tratado cuyo tema o relación textual no dependiera del Pentateuco. Otra explicación plausible es que se tratara de un compendio de tradiciones que uno de sus alumnos anotó para su propio uso. Probablemente la sensación de que están relacionadas con comentarios de la Torá se deba a que nos ha llegado en un texto que trata de la Torá, pero puede ser también que en principio aparecieran como opúsculo sobre temas relacionados con las Escrituras. Resulta difícil precisarlo. Quizás este asunto esté relacionado con las tradiciones que hablan de la existencia de un comentario a la Torá de R. Azriel, discípulo de R. Isaac el Ciego; véase M. Idel, "Perush lo ladua lesodot haRamban", *Da'at*, 2-3, 1978-1979, pág. 126; D. Abrams, *R. Asher ben David: kol ketavav ve'iun beqabalato*, Los Ángeles, 1996, pág. 303, nota 11.

37. Véase el amplio y profundo análisis de Idel, *Qabalah*, págs. 35-52, y, en dicha obra, su crítica a las teorías de Sholem sobre la relación entre cábala y gnosis. El enfoque general de Idel al fenómeno de los comienzos de la cábala sirve de punto de partida a este ensayo.

38. M. Idel, "Maimonides and Kabbalah", en I. Twersky (comp.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, MA y Londres, 1990, págs. 31-82; *ibid.*, *Qabalah*, págs. 261-264 y ahí una crítica a la posición de Graetz.

39. Pedayah, *HaRamban*, cap. 1.

ción de dos ejes de conocimiento básicos en la doctrina esotérica: el oral, que emergió del liderazgo rabínico mismo del que habla R. Isaac el Ciego, y el escrito, ligado al *Sefer Ietzirá* y a la obra en torno a los *Heijalot* ("Palacios Divinos") y la *Merkabá* o Carroza Divina; es posible que haya que incluir también en este material algunas versiones antiguas de los textos relacionados con el *Sefer Habahir*.⁴⁰ Los procesos de puesta por escrito en forma de tratado y su consolidación como método (no sólo como señales mnemotécnicas o frases cortas de contenido esotérico) empezó con los discípulos de R. Isaac el Ciego, ya en la etapa en que aprendían de boca de su maestro una exégesis consolidada del *Sefer Ietzirá*. La forma que adoptó dicha exégesis suponía un encuentro de los dos conductos mencionados; sin embargo, al parecer el *Sefer Habahir* se incorporó a la cábala de R. Isaac el Ciego principalmente por obra de sus discípulos,⁴¹ en una etapa en que ya la intensa fusión de las ramas orales y escritas había empezado a dar fruto en forma de tratados exegeticos; ese libro forma parte, pues, de la transición esencial del estadio oral al escrito y quizá también de los procesos que llevaron a la escritura pseudoepigráfica.⁴² En lo que a esto atañe, los primeros cabalistas de Provenza (o, más exactamente, por lo menos el círculo de R. Isaac el Ciego, relacionado con la familia de R. Abraham ben David),⁴³ adoptan una posición distinta de la de los *jasi-*

40. Las notas de G. Scholem al *Sefer Habahir* y el peso que adjudicó a esta obra para entender la cábala en Provenza se destacan en todas sus descripciones de los comienzos de la cábala: G. Scholem, *Reshit haQabalah*, Jerusalem y Tel Aviv, 1948; *ibid.*, *Reshit haQabalah veSefer Habahir*; *ibid.*, *Origins of the Kabbalah*, Filadelfia, 1987. Para una apreciación crítica del enfoque historiográfico de Scholem y del lugar que el *Sefer Habahir* ocupa en él véase Verman, *The Books of Contemplation*, págs. 166-178.

41. En mi opinión, el comentario de R. Isaac el Ciego al *Sefer Ietzirá* todavía no refleja la interiorización del *Sefer Habahir*, mientras que los secretos que se le atribuyen en el comentario a la exégesis de los elementos esotéricos de Najmánides parecen reflejar ya un conocimiento de ese tipo (aunque se citan en distintos niveles de transmisión y elaboración; este tema requiere una investigación más profunda).

42. Véase un análisis del *Sefer Habahir* enfocado en el entorno de la cábala en Castilla en el profundo trabajo de Varman, *The Books of Contemplation*, págs. 165-192; un análisis de los procesos que llevaron a la pseudoepigrafía en la literatura apocalíptica primitiva como trasfondo para entender la cábala en Pedayah, *HaRamban*, cap. 1.

43. Acerca de las diferencias entre R. Ia'aqov Hanazir y R. Abraham ben David, véase M. Idel, "Hakavanah batefilah bereshit haQabalah: bein Askenaz veProvans", en J. Safran y E. Safran (comps.), *Porat Iosef: 'Iunim mugashim likhvod harav Dr. Hoboken*, Nueva Jersey, 1992, págs. 5-14.

dim de Asquenaz; en ellos se puede señalar una continuidad más clara, justamente con el tercer eslabón de los escritos judíos del esoterismo temprano (de la época talmúdica e inmediatamente posterior), es decir, con los textos en torno a los *Heijalot*.⁴⁴

Al modo contextualizado como surgió la doctrina esotérica y a la índole particular de ese surgimiento según el lugar donde se desarrolló, habría que añadir la imagen del *beit midrash* mismo tal como aparece en cada sitio concreto.⁴⁵ Para dilucidar esta cuestión, propongo hacer una distinción entre dos enfoques posibles:

1. Considerar los cambios que acaecieron tanto en el diseño arquitectónico como en el ambiente espiritual del *beit midrash* en el lugar de que se trate.

2. Diferenciar entre los ambientes del *beit midrash* en distintas ciudades y países (por no hablar de la cuestión de la existencia o ausencia mismas de *beit midrash*). Podemos añadir que si en las doctrinas esotéricas hacemos la distinción entre “materia” y “forma”, estas diferencias espirituales y religiosas, que están ligadas entre otras cosas al am-

44. Sobre los *jasidim* de Asquenaz véase P. Schäfer, “The Ideal of Piety of the Ashkenazy Hasidim and Its Roots in Jewish Tradition”, *Jewish History*, 4, 2, 1990, pág. 14. En cuanto a la afirmación de que la doctrina de la *Merkabá* no ocupa un lugar descollante en los cabalistas de Provenza, véase la introducción de Tishby a R. Azriel, *Perush haagadot*, I. Tishby (comp.), Jerusalem, 1945, págs. 24-25. Las opiniones de Tishbi en ese trabajo requieren, sin embargo, una revisión profunda.

45. Lo que quiero subrayar es la trama que forman los siguientes factores: el espacio y el lugar del *beit midrash*, su tamaño, las instituciones y las estructuras con las que está relacionado: su incorporación física a la casa del rabino, a la sinagoga, al lugar de reunión del *beit din*; los principios que rigen el comer y el dormir y las condiciones en que estos actos se realizan; los métodos de estudio: nivel y forma de estudio desde el punto de vista de la relación maestro/discípulo y de la de los discípulos entre sí; la puesta de los textos por escrito; los libros en el *beit midrash*; la vinculación (o no) del *beit midrash* a una dinastía determinada; distintos grupos de estudiantes: escogidos, jóvenes, ancianos; trajes y señales distintivas de pertenencia a una forma de vida o a un rango determinado; su relación, o ausencia de ella, con distintas situaciones, costumbres y formas de sustento, enseñanza o juicio sobre el entorno no judío. Numerosos estudios están contribuyendo a ofrecer este panorama desde distintos ángulos. Mencionemos las importantes investigaciones de E. Urbach sobre los autores de las *Tosafot*, de A. Grossman sobre los primitivos *jasidim* de Asquenaz y los sabios de Francia de la primera época así como las de I. M. Ta-Shma sobre los sabios de Asquenaz, Francia y España, y las investigaciones de E. Kanarfogel sobre los métodos de estudio en Asquenaz.

biente del *beit midrash*, tuvieron un peso decisivo en la configuración del carácter peculiar de la doctrina hermética tal como surgió en diferentes lugares.⁴⁶

Los comienzos de la cábala, es decir el inicio de su manifestación como cuerpo de conocimiento, marca el final de su vida en formas previas que nos son casi desconocidas. Dicha manifestación, en Provenza, empieza en el interior del *beit midrash*. La situación que reinaba en este último constituye también la circunstancia que permite el comienzo del arraigo de la filosofía en Provenza y por eso conviene profundizar en su estudio. En este ensayo nos ocuparemos del microclima de la sociedad judía en Provenza y no de las diferencias que se dan en general entre Sefarad, ya sea la musulmana o la cristiana, y Provenza.⁴⁷

El *beit midrash* y el Templo: destrucción y construcción

La sinagoga como forjadora de costumbres en su condición de Templo “menor” ha sido objeto de diversos estudios.⁴⁸ Elchanan Reiner⁴⁹ ofrece en su obra unas líneas directrices para situar el debate de los Sabios ante los caraítas como representantes ambos, tanto en el recinto de la sinagoga como en la vida cotidiana, de dos estrategias de memoria distintas relacionadas con la destrucción del Templo; la primera, la de los caraítas, se expresa mediante prácticas ascéticas y

46. En ocasiones simultáneamente y, a veces, en procesos que se pueden señalar como transvases paulatinos de cuerpo plural de conocimiento de una zona a otra por intermedio de maestros y discípulos.

47. Una referencia a Provenza en comparación con España en Twersky, *Studies in Jewish Law*.

48. Sh. Safrai, *Biemei haBait u biemei haMishnah*, 2 vols., Jerusalem 1996, págs. 105-153; I. M. Ta-Shma, “‘Miqdash me’at’, hasemel vehamamashut”, en S. Elitzur, A. Shinan y G. Shaked (comps.), *Kneset Ezra: Sefrut vejaim bebeit hakneset – Osef ma’amarim mugashim leEzra Fleischer*, Jerusalem, 1994, págs. 351-364; Reiner, *Jurban Miqdash*.

49. Reiner, *ibid.* Agradezco a Elchanan Reiner que me enviara esta obra antes de su publicación.

luctuosas, así como en un anhelo de revelación; la segunda, la de los Sabios, incorpora ciertos elementos del Templo dentro de la configuración interna del ritual sinagogal,⁵⁰ que imita la del Templo.

Las cuestiones que planteó Reiner no afectan sólo a la sinagoga, sino también al *beit midrash*. Dialécticamente, podemos describir el *beit midrash* como centro arquitectónico edificado donde, en la conciencia de quienes lo frecuentan, la realidad de la *Shejiná* se materializa por medio del estudio, y no tratando de reproducir una experiencia extática de concentración en el recuerdo de la destrucción del Templo. Si este último era un recinto en cuyo interior se celebraba un culto y que se proponía actuar como foco donde la divinidad moraba en su revelación y presencia, el *beit midrash*, en su calidad de recinto e institución que organiza el estudio, viene, entre otras cosas, a sustituir al Templo en su calidad de institución que organiza el culto. El estudio es el renacimiento perenne de la palabra de Dios como conocimiento estructurado y, por eso, la vivencia es una vivencia de su reconstrucción perenne en la conciencia del que estudia. En otras palabras, el *beit midrash* representa también la transición de la revelación al discurso midráshico. Esa transición de inspiración divina a discurso midráshico como fenómeno religioso encuentra expresión escrita en la transición del estadio de creación literaria profética a la homilética de los Sabios y, en el aspecto físico, se apoya en el *beit midrash* como centro arquitectónico en lugar del Templo.

En este ensayo trataré algunos de los aspectos que presentaba la situación en el *beit midrash* en la época de los primeros cabalistas en Provenza; describiré el *beit midrash* como espacio y foco arquitectónico que sirve de punto de encuentro entre el conocimiento oral y el escrito, donde se produce una convergencia de distintas tendencias, y que sigue las huellas del modelo sacerdotal en la forma de considerar al estudioso. También describiré la situación en el *beit midrash* desde la

50. Además de tomar en consideración la posición de Reiner, estas formas de actuación institucionalizadas en contraposición a las no institucionalizadas, propongo situar el tema en el contexto general de las formas de presencia de la divinidad que eligieron los Sabios, que incluyen asimismo, en este marco, el paso de la inspiración divina a la hermenéutica midráshica y al estudio en el *beit midrash*. En este punto se trasluce también una tensión entre el proceso de la preparación mística intensiva y las formas de presencia de la divinidad basadas en la construcción espiritual día a día.

perspectiva de los iniciados en el método hermético que forman parte de él, como forjador del marco exotérico en lo más profundo del cual, y como parte de la cobertura espiritual religiosa que proporciona, se produce esa actividad esotérica espiritual que es la construcción día a día del Templo espiritual en la conciencia del iniciado en los secretos herméticos. La intensidad que la reconstrucción del Templo destruido adquiere en un mundo en el que el *beit midrash* constituye el centro construido y constructor proporciona contenido adicional a los testimonios que nos han llegado sobre las costumbres de alejamiento de los asuntos mundanos y de luto por el Templo que observaban parte de esos cabalistas-*jasidim* y filósofos-*jasidim* que vivían inmersos en su doctrina entre las cuatro paredes del *beit midrash*.⁵¹

También en este punto, siguiendo con ello el importante trabajo de Reiner, señalaré que, en mi opinión, hay que subrayar la continuidad histórica que existe en este terreno entre los caraítas, con sus costumbres luctuosas y anhelo de revelación, y los hermeneutas esotéricos de tipo apocalíptico de la primera época.⁵² Si tomamos en consideración que también los cabalistas, al igual que los seguidores de la doctrina esotérica de la primera época mencionados, producen a su manera secuencias de continuidad con esos escritos apocalípticos, resulta que el diálogo entre ambas formas de práctica religiosa continúa desarrollándose por conductos internos⁵³ y no hay que considerarlo sólo como la expresión renovada de unos contactos culturales-religiosos y sociales entre los caraítas y los seguidores del judaísmo rabínico. Ambas posibilidades existen sin que tengan por qué excluirse entre ellas.

Lo que confiere su peculiaridad y grandeza al centro principal de

51. Véase Y. Gartner, *Guilgulei minhag beolam haHalakhah*, Jerusalem 1995, págs. 32-49.

52. Sobre la relación entre el luto y la revelación en los escritos apocalípticos véase Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, pág. 107. Sobre la relación de este fenómeno primitivo con los que guardan luto por Sión, estoy preparando un trabajo: *Tiksei galut*.

53. Véase Gartner, *Guilgulei minhag*, págs. 29-32; en lo que respecta a nuestro tema, resulta interesante la opinión de Gartner que afirma que "no fueron las comunidades caraítas de Europa occidental las que influyeron en el carácter de las costumbres del 9 de Av en la época rabínica".

Provenza en Narbona es, en realidad, la existencia de una institución, el *beit midrash*, que sirvió de punto de reunión a estudiosos⁵⁴ no forzadamente relacionados con una cadena ininterrumpida de maestros. Todo ello con apoyo de una familia,⁵⁵ los dirigentes de la comunidad, su riqueza y, al parecer, también un mayor número de discípulos si lo comparamos proporcionalmente con la estimación que se ha hecho del número de estudiantes en las academias rabínicas de Sefarad, el norte de Francia y Asquenaz.⁵⁶

Desde allí hay tres jornadas hasta Narbona, que es ciudad donde se estudia la Torá desde antiguo, y desde allí se difundió la Torá a todos los países; en ella hay sabios, notables y príncipes, a cuya cabeza están: R. Qalonimos, hijo del gran príncipe R. Todros, de la estirpe de David en línea directa; posee heredades y tierras donadas por el gobernador de la ciudad y nadie se las puede expropiar por la fuerza, y a cuya cabeza están: R. Abraham, jefe de la academia rabínica, R. Makir, R. Iehudá y otros, ante los cuales [estudian] muchos eruditos. Actualmente hay en la ciudad trescientos judíos.⁵⁷

En esa academia rabínica enseñó R. Moshé Hadarshan, cuyas homilias y *agadot* encontraron fuerte eco en las doctrinas de los primeros cabalistas; también estuvo, aunque a intervalos, R. Abraham Av Beit Din.⁵⁸

También en los centros de Lunel y de Posquières se destacaron ciertas familias de eruditos que ocuparon posiciones de liderazgo. En

54. Grabois (*Hajevrah haiehudit*, pág. 83) lo contrapone incluso a otros centros de Francia y Asquenaz, cuya grandeza proviene de la fuerza del maestro que enseñaba en ellos. En este punto sigue a Urbach, *Ba'alei hatosafot*. También M. Breuer, que destaca el hecho de que, normalmente, las academias rabínicas se mencionaban con el nombre de los eruditos que estaban a su frente, señala el caso del sur de Francia como excepcional (M. Breuer, "Jeqer hatipologuia shel ieszivot hamaarav bimei habeinaim", *Peraqim betoledot hajevrah*, págs. 48-49).

55. Véase Grossman, *Ierushat avot*, págs. 213-214.

56. Breuer, "Jeqer hatipologuia".

57. Benjamín de Tudela, *Libro de viajes*, pág. 160. Véase también Ta-Shma, *Rabeinu Zerajiah Halevi*, pág. 38.

58. Véase lo que escribe Ta-Shma acerca los lugares y fechas de sus traslados, *ibid.*, págs. 38-50, especialmente pág. 39; también Benedikt, *Mercatz haTorá*, pág. 36 y nota 19.

el libro de viajes de R. Benjamín de Tudela se describe a los eruditos de Lunel en términos extremadamente laudatorios:

Desde allí hay cuatro leguas hasta Lunel. Hay allí una comunidad israelita que, día y noche, se dedica al estudio de la Torá. Allí está el gran rabino Rabenu Meshulam –bendito sea su recuerdo– y sus cinco hijos, grandes sabios y ricos: R. Iosef, R. Itzjaq, R. Ia'aqov, R. Aharon y R. Asher el asceta, que está apartado de los asuntos mundanos, entregado al (estudio del) Libro (de la Torá) noche y día y no come carne; es un gran sabio en el Talmud. Están, asimismo, R. Moshé su cuñado, R. Shemuel el Viejo, R. Ulsarnu, R. Shelomoh Hakohen y el médico R. Iehudá ben Tibon Hasefaradí, quien sustenta y enseña a cuantos vienen de lejanos países para aprender la Torá; y allí encuentran sustento y vestido, en la comunidad, todos los días de su estancia en la *midrashá*. Son varones sabios, inteligentes, santos, cumplidores de los preceptos; socorren a todos sus hermanos, cercanos o lejanos. Hay en Lunel una comunidad de unos trescientos judíos, poco más o menos (*ibidem*).

También aquí encontramos una dirección comunitaria que aúna el liderazgo económico y el espiritual. La provisión espiritual y material proceden de las mismas fuentes. Los que allí estudian Torá no son sólo los residentes del lugar, sino también personas llegadas de muy lejos. A los forasteros, en la medida en que permanecen en el espacio del *beit midrash*, destinado a impartir alimento espiritual, se les provee también de alimento material. Sabemos de la concentración de liderazgo y excelencia en manos de una familia en la que hay eruditos talmúdicos y que es dueña, además, de una gran fortuna.⁵⁹ El ambiente es de alejamiento de los asuntos mundanos y consagración a la Torá. Este *beit midrash*, a cuyo frente están R. Meshulam y sus hijos,⁶⁰ consti-

59. Hay cierta imprecisión en la redacción del párrafo. La frase “sustenta y enseña a cuantos vienen de lejanos países”, en el original hebreo (“*hem mefarnesim oto umelamedim oto*”) parece referirse a R. Meshulam y sus hijos. En cambio, la continuación de la frase, “y allí encuentran sustento y vestido, en la comunidad, todos los días de su estancia en la *midrasa*”, se refiere a la comunidad.

60. Véase la muy famosa descripción que R. Iehudá ibn Tibon hace de R. Meshulam, *Jovot halevavot*, pág. 57. Véase Twersky, *Iehudei Provans*, págs. 195-202; Halbertal, *Bein Torá lejokmah*, págs. 110-113.

ye un lugar de encuentro para estudiosos venidos de lejos y provenientes de diferentes horizontes intelectuales. De esta forma, el lugar se convierte en una encrucijada cultural, un espacio donde convergen distintas tendencias del momento. Es muy importante que R. Iehudá ibn Tibon estudiara en ese *beit midrash* y el hecho mismo de su estancia y aprendizaje en él. Las traducciones que fue perfeccionando producen, en este centro provenzal, el inicio de una relación con la filosofía judía creada en la España musulmana.⁶¹

A esta comunidad de Lunel pertenecen también R. Ia'aqov Hana-zir ("el Nazareno") y su hermano menor R. Asher (bar Shaul) que escribió el *Sefer Haminhagot*. Esta obra conserva tendencias espirituales y conceptos característicos de la etapa de conformación del surgimiento de la *cábala* y, en ese contexto, deja también traslucir el ambiente general que sirvió de soporte a la aparición de esta última; es asimismo instrumento de transmisión de tradiciones herméticas singulares, aunque muy escasas. Las costumbres de alejamiento del mundo que aparecen en el *Sefer Haminhagot* de R. Asher están vinculadas a las costumbres luctuosas por la destrucción de Jerusalem, lo que es de la mayor importancia para captar la intensidad que tiene el Templo en la conciencia de los eruditos de Provenza, así como en el más amplio de la forma de percibir el alejamiento de los asuntos mundanos en esa zona y época.⁶² Junto con eso, su libro constituye también una de las fuentes importantes de que disponemos para conocer las costumbres que establecen una comparación entre la sinagoga y el Templo.⁶³ También el hermano mayor de R. Asher, el cabalista R. Ia'aqov Hanazir, estaba muy interesado en el tema del Templo, tal como se desprende de la tradición que afirma que viajó a la Tierra de Israel y del tipo de secretos que allí se le transmitieron. Se desconoce la relación exacta de los dos hermanos con el *beit midrash* concreto de R. Meshulam.

61. Véase Twersky, *ibid.*, págs. 195-202; Halbertal, *Bein Torá lejokmah*, págs. 110-112.

62. Como ya hemos dicho, Benjamín de Tudela adjudica a R. Asher bar Meshulam el epíteto de "apartado" (de los asuntos mundanos). Acerca de R. Asher, véase Ta-Shma, *Rabeinu Zerajiah Halevi*, págs. 162-166.

63. En lo que respecta a la sinagoga, *Sefer haminhagot* se inicia con la siguiente costumbre: "y por eso hay que encender la vela en la sinagoga, porque así se hacía en el Templo" (pág. 129). Véase Ta-Shma, *Miqdash Me'at*, pág. 353.

En cuanto a la comunidad de Posquières, R. Benjamín de Tudela la describe de la forma siguiente:

Desde allí hay dos leguas hasta Posquières, que es una gran urbe; en ella hay como unos cuarenta judíos. Hay allí una academia rabínica a cargo del gran rabino R. Abraham bar David, bendito sea su recuerdo, rabino de dos grandes acciones, gran sabio en Talmud y en legislación. Desde lejos vienen a él para aprender la Torá hallando reposo en su casa, y les enseña. A quienes no tienen dinero para gastar, él mismo les sufraga todas sus necesidades: es un gran potentado. Allí están el magnánimo R. Iosef bar Menajem, R. Benbenist, R. Biniamin, R. Abraham y R. Itzjaq bar Meir, bendito sea su recuerdo.⁶⁴

Como podemos comprobar por las palabras de R. Benjamín de Tudela, también aquí las academias talmúdicas actuaron a la manera de imán para los llegados de lejos, lo que resulta significativo para el cruce de los circuitos del saber en ese período. También en este caso se reproducen las pautas de comportamiento características de la época y de la zona geográfica: la sabiduría, la Torá, la riqueza y la dirección comunitaria están en manos de una familia que constituye un centro espiritual del estudio talmúdico y halájico. La solvencia material posibilita crear una infraestructura que, al ofrecerle un respaldo, permite sostener en el sentido espiritual al que desea estudiar Torá y ponderar la necesidad de otros saberes “llegados de fuera”, concretizándolos por medio del encargo de traducciones.

Podemos añadir que esta ponderación actúa también en la medida en que se estima que hay un discípulo adecuado al que transmitir la doctrina esotérica. La transmisión del saber esotérico, incluida en el mundo del *beit midrash*, significa que, dentro del contexto estructurado de la transmisión del conocimiento abierto, circula asimismo el conocimiento oculto de forma estructurada y relacionado con los sistemas de supervisión religiosa y social; es de suponer que las relaciones dialécticas que se formaban entre ambos circuitos de conocimiento actuaban en los dos sentidos y que resultaban esenciales para ambos.

64. *Libro de viajes*, págs. 160-161.

Aunque de la misiva de R. Isaac el Ciego se desprende como algo evidente que fue testigo de los procesos de estudio en el *beit midrash* de Posquières, al menos en su juventud (“y a mí no se me acostumbró así”, afirma), sabemos que en algún momento de su vida adulta estuvo en Gerona y que enseñó en esa ciudad. No podemos determinar exactamente cuándo ni si estuvo o no en otros momentos de su vida en distintos lugares de Provenza, pero al menos al final de su vida residió de nuevo en esa región, aunque el lugar exacto adonde le llegó la misiva no resulta claro. La cuestión que se plantea es si hubo alguna etapa en que llegaron a él discípulos, como sucedió con los *batei midrash* de Provenza que actuaron como imanes, o si toda su relación con ellos se deriva de haberse conocido en Gerona.

Quisiera destacar, por otra parte, que hay un edificio (un espacio real construido) y un modelo (una serie de pautas de comportamiento vital) que concentraron en sí la vida judía dedicada al estudio de la Torá. R. Benjamín de Tudela, que llegó a Provenza proveniente “del exterior” en su calidad de viajero, nos transmite una impresión y un ambiente.

El *beit midrash* proporciona un “núcleo” que es el *Talmud Torá*, y permite la creación de un “aura”, un espacio espiritual en torno al núcleo, que se nutre de este último y, a su vez, lo alimenta. La base del núcleo, el *Talmud Torá* y la Ley, servía para comprobar su capacidad nutricia.

Considerar al *beit midrash* como Templo fue característico de las ideas cabalistas y explica también muy adecuadamente el carácter de los escritos protocabalísticos de la época. Es decir, que caracteriza a aquella creación escrita que deja traslucir corrientes no delimitadas de distintas formas de conocimiento.⁶⁵

Podemos suponer que en los dos *batei midrash* importantes de

65. Sobre la relación entre espacio, por un lado, y estructura de la escritura y formas de ordenar el conocimiento, por el otro, véase F. A. Yates, *The Art of Memory*, Harmondsworth, 1966, págs. 17-113. En lo que respecta a los cabalistas y a la obra protocabalística, la situación del conocimiento se desprende de esos primeros escritos de forma no estructurada ni equilibrada. Esto no se debe forzosamente a una intención consciente del autor ni a su abstención deliberada de atenerse a formas de ordenación propias del texto escrito, sino que se presenta como una serie de conocimientos sin catalogar que revela la concentración de todos los objetivos del conocimiento en torno al estudio del Talmud y de la *halajá*.

Posquières y Lunel, ligados ambos a dos familias y a formas de liderazgo centralizado que utilizaba intensivamente la solvencia material para afianzar valores espirituales, se producen dos procesos diferentes: en Posquières, en torno a la familia de R. Abraham ben David, un cuerpo de conocimiento antiguo se manifiesta y sufre un proceso lento de cambio por el que, de conocimiento oculto, pasa a ser un conocimiento más abierto. En Lunel, por su parte, en torno a la familia de R. Meshulam se fue agregando y ensamblando paulatinamente un cuerpo de conocimiento relativamente “nuevo”, foráneo, que afloró en el “aura” que rodeaba al *Talmud Torá*. Se trata de un cuerpo de conocimiento que, por la forma de definirse a sí mismo, tenía que ser abierto.⁶⁶ Junto con ello, a pesar de las diferencias, había un terreno común importante: la tendencia a ligar sistemas conceptuales, léxicos y símbolos judíos a sistemas neoplatónicos, especialmente a los que ya estaban subyacentes en los escritos de los filósofos judíos. Hubo un período de cierta sobreposición en el que, por un lado, la tradición filosófica penetró en Provenza y, por el otro, la cábala se manifestó a partir de procesos internos inmanentes a la puesta al descubierto de un cuerpo de conocimiento antiguo y por el impulso de tendencias generales al cambio cultural y al contacto con tradiciones esotéricas escritas llegadas por diversos conductos. Este proceso es complejo, porque toda ciudad tiene su *beit midrash* y sus métodos propios, y también porque parte de las etapas del contacto tienen lugar en la realidad cotidiana del *beit midrash*. En este marco se produce un encuentro entre diferentes tipos de conocimiento oralmente transmitido⁶⁷ y de cono-

66. El estudio del Talmud en el *beit midrash* dentro del sistema judío general indica conocimiento abierto; pero el encuentro de este último con la filosofía como sistema de conocimiento abierto conlleva en su interior distintos grados de tensión; tanto con respecto a la teología como al público en general, la filosofía se autodefine a menudo como esotérica y como sistema oculto de conocimiento. Véase el análisis que hace Abba Mari en Halberthal, *Bein Torá lejokmah*, págs. 154-159.

67. Véase Twersky (*Iehudei Provans*, pág. 180) que insiste en que la transmisión oral del contenido del libro precedió a su traducción. La diferencia con la transmisión de la doctrina esotérica estriba en que no se trata de transmitir un conocimiento que fue ordenado en principio de forma oral. El concepto de oralidad puede estar ligado a la transmisión de una tradición antigua por un lado así como, por el otro, a un conocimiento sumamente actualizado en el terreno de la cultura que aún no ha sido puesto por escrito o traducido. En cualquier caso, el responsable y el receptor de la traducción se encuentran juntos bajo el mismo techo, el mensaje no está cortado de su emisor.

cimiento escrito, rico en matices, que incluye las primeras traducciones de filosofía neoplatónica, especialmente como forma de despertar el interés por la doctrina moral.⁶⁸ Es decir, en esta etapa,⁶⁹ antes de que se tradujera *Guía de perplejos* y *Mishné Torá* resultara accesible, la tensión que la filosofía podía generar no era acusada.⁷⁰ Al contrario, en esos momentos, la sed espiritual y la voluntad de enlazar el sistema de conocimiento judío interno a los sistemas de pensamiento neoplatónicos formaban, al parecer, parte integrante del ambiente general en los *batei midrash*⁷¹ y estuvieron íntimamente ligadas a los procesos que llevaron al surgimiento de la cábala, así como a la forma de encarar la filosofía; en último término, a una estructura cultural. Creo importante subrayar que, a pesar de la gran diferencia que hay entre cábala y filosofía, así como entre la interiorización del conocimiento cultural y la puesta al descubierto de determinadas enseñanzas, el terreno común que lo hizo posible fue el *beit midrash* con sus características y su esencia. Las relaciones que el *beit midrash* potenció entre los circuitos de conocimiento abierto (el Talmud) y oculto (la cábala o la filosofía) resultaron esenciales para cada uno de los procesos descriptos.

De forma bastante dialéctica, podemos suponer que, por lo menos en el marco rabínico, concentrado en torno al *Talmud Torá* y a la Ley, los sistemas de conocimiento abierto son los que constituyen un apa-

68. También es posible que el neoplatonismo (por intermedio de los tratados morales traducidos) actuara como una línea que fortaleció las corrientes espirituales que preconizaban el *alejamiento* del mundo. Véanse también las palabras de Moore en A. Kleinberg (comp.), *Gueulah vekoaj letoldot hanatzrut*, pág. 98. Véase también Ibn Zabarra, *Libro de los entretenimientos*, ed. preparada por Marta Forteza-Rey, Madrid, 1983, cap. 8, págs. 147-166.

69. Las dos fases de la polémica en torno a Maimónides han sido objeto de varios estudios. Véase Halbertal, *Bein Torá lejokhmah*, pág. 113. En lo que respecta a los iniciados en los conocimientos cabalísticos, la diferenciación entre neoplatonismo y aristotelismo es crítica en ese momento de la mística judía.

70. No está claro si en la segunda etapa de la controversia, cuando esta se hizo más aguda, R. Isaac el Ciego todavía estaba vivo; en cualquier caso, si lo estaba era ya la última época de su vida. Cabe afirmar que son los momentos en que llegó a su culminación la primera etapa de la irrupción del esoterismo extremo.

71. R. Abraham ben David fue uno de los que encargaron la traducción de *Los deberes de los corazones* (véase la Introducción, pág. 163). R. Iehudá ibn Tibon tradujo los nueve capítulos del libro a petición suya. R. Abraham ben David emplea conceptos neoplatónicos en varios lugares de su libro *Ba'alei Hanefesh*.

rato de supervisión espiritual, religiosa y social sobre los sistemas de conocimiento oculto; son asimismo piedra de toque para calibrar no sólo el hecho mismo del paso a la alianza esotérica, sino también la capacidad del discípulo y del estudioso para relacionar, esclarecer y comprender el secreto esotérico, así como la disposición y acuerdo para prestar atención a sus innovaciones y a las relaciones entre los circuitos de conocimiento que entretujan.

El concepto de Torá oral y el *beit midrash*

Esta conexión entramada en que se mueve la actitud mental que conecta la consideración halájica con los contenidos de la doctrina esotérica o con los contenidos de materias profanas no constituye, pues, en ese momento de desarrollo de la Ley y en esa región geográfica del sur de Francia, una cuestión sólo de actitud; se trata de un fenómeno perfectamente localizado en el tiempo y en el espacio: el mundo del *beit midrash*. El *beit midrash* de Lunel era un lugar donde podían estudiar juntas personalidades como R. Iehudá ibn Tibon y R. Asher ben Meshulam de Lunel;⁷² es de suponer que en todos esos *batei midrash* se produjo alguna interrelación de todos estos fenómenos en mayor o menor grado, pero nuestro tema son los comienzos de la cábala. Tal como se desprende de la consideración conjunta de los testimonios del libro *Juquei Torá*,⁷³ de las descripciones de R. Benjamín de Tudela y de la misiva de R. Isaac el Ciego, podemos hacernos la siguiente idea: la familia del R. Abraham ben David sostenía un *beit midrash*; por un lado, los antepasados de R. Isaac, es decir, su padre R. Abraham ben David, R. Abraham ben Itzjaq Av Beit-Din y el suegro de R. Abraham ben David, enseñaban Torá y, por el otro, había unas cuantas personas a las

72. Véase Idel, *Perush lo iadua*, pág. 152, donde propone la hipótesis de que R. Asher comentó las *agadot* del tratado *Berajot*, así como *ibid.*, "Sherid miperush R. Asher ben Meshulam meLunel leBerajot", *Kovetz al-yad*, 11, 1985, págs. 79-88, donde más tarde publicó dicho comentario. También esta actividad exegética de R. Asher pone de relieve al *beit midrash* como foco de actividades y punto de encuentro de distintos ejes de conocimiento.

73. Creo que podemos considerar que esa obra presenta el modo de vida de los judíos del sur de Francia, tal como explicaremos a continuación con más detalle.

que se inició en la doctrina esotérica cuando se las consideró adecuadas para ello. La diferenciación entre el público general y un puñado de elegidos se llevó a cabo también en otros sectores y no sólo en el contexto de la doctrina esotérica. Del libro *Juquei Torá* se desprende que también los que se consagraron al estudio de la Torá eran sometidos al mismo tipo de selección.⁷⁴ No todos los que iban a estudiar el Talmud se iniciaban también en las enseñanzas secretas, aunque es de suponer que a la mayoría de estos últimos se los seleccionaba de entre los que estudiaban en general. Acaso los estudios de las doctrinas herméticas se llevaran a cabo en el recinto mismo del *beit midrash* en el que se estudiaba también el Talmud y tal vez no. Lo que a nosotros nos importa aquí, es que los dos marcos de estudio estaban bajo la supervisión de quienes dirigían la academia rabínica: los rabinos y sus mayores, y que, en muchas ocasiones, los discípulos más escogidos formaron parte de ambos marcos de estudio. Tenemos un testimonio de dos circuitos que fueron parte del *beit midrash*, al menos en lo que respecta al estudio de la ética y la filosofía: R. Iehudá ibn Tibon escribe en su prefacio a la traducción de *Los deberes de los corazones* un texto corto muy elocuente: “Porque recuerda que tú y yo estudiamos aquel capítulo ante él” (ante R. Meshulam).⁷⁵ De sus palabras se desprende que el estudio en parejas de dos discípulos ante un gran rabino y la situación que reinaba en el *beit midrash* constituyen el marco adecuado para estudiar un texto relacionado con la ética o la filosofía. Da la impresión de que el modelo del *beit midrash* como lugar que reúne materias de estudio, a semejanza de un haz de conocimiento concentrado

74. Esa misma selección se desprende también de *Juquei Torá* (M. Guedeman, *Ha-Torá vehajaim bimei habeinaim beTsarfat ubeAshkenaz*, Tel Aviv, 1968, pág. 80): “Expusieron los sabios estas cosas al público general con el fin de atraerlos a la fe y al temor [de Dios]. Porque el pueblo [está] perseguido en sus trabajos, por eso les basta con recibir la fe. Pero los apartados [de los asuntos mundanos] pueden casarse con los dos: con el estudio y [con] los actos”. Es muy posible que el texto se refiera a que sólo a los 23 años, tras siete de reclusión en el *beit midrash* (según la teoría que afirma que el aislamiento se iniciaba a los 16 años) podían los apartados contraer matrimonio; también puede ser que se trate de una metáfora ya que, durante los años de reclusión, estaban como casados con la Torá.

75. R. Iehudá ibn Tibon recuerda en este punto a R. Asher el estudio con el padre de este último, R. Meshulam. Ese es el contexto en el que surge la idea de traducir el *Sefer Tiquun Hanefesh*.

en torno al estudio del Talmud y la Ley, fue el modelo local (provenzal) y, al parecer, también tradicional, y que no había sido importado del exterior. Es la aplicación de lo que se acostumbraba a hacer normalmente y constituye una concentración de todas las formas de estudio: *midrash*, ética, y también conocimientos herméticos (así como, dentro de la misma dinámica, también la incipiente recepción de la filosofía), bajo el techo del *beit midrash*.

El libro *Juquei Torá*

Esta obra la publicó por vez primera M. Guedeman en 1880,⁷⁶ y, por segunda vez, Ephraim Kanarfogel, que la complementó con un estudio.⁷⁷ Kanarfogel examinó los motivos que llevaron a distintos investigadores a la conclusión de que el libro estaba relacionado con Provenza o con Asquenaz, o a describirlo como una manifestación de esperanzas utópicas que no representa una realidad existente.⁷⁸ Además, propuso un nuevo y detallado análisis de las cuestiones didácticas que preocupan al autor de *Juquei Jaim*, que coinciden con las que se manifiestan también en el *Sefer Jasidim*. Él mismo señaló que la obra no parece tener relación con los judíos de Asquenaz en lo que respecta a las pautas vitales reales y el método de aprendizaje de estos últimos. A continuación me propongo mostrar, como ya he hecho en trabajos anteriores, por qué creo que hay que relacionar el libro *Juquei Torá* con la vida religiosa y espiritual de los judíos de Provenza.⁷⁹ Pa-

76. M. Guedeman, *HaTorá vehajaim*, págs. 72-80; publicó el tratado adscribiéndolo al norte de Francia.

77. E. Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit, 1992, págs. 101-115.

78. El profesor Ta-Shema llamó mi atención sobre el hecho de que la escritura de libros didácticos que describen una realidad "ficticia" o, más bien, de tendencia utópica, se da asimismo en la cultura cristiana aunque, al parecer, en un período más tardío. Está claro que también la "ficción" o las descripciones utópicas tienen valor, ya que muestran la escala de valores que intenta servir de dirección a la realidad; sin embargo, las herramientas de análisis son, en ese caso, diferentes.

79. Véase S. Assaf, "Beeizo aretz nitjaber Sefer Juquei Torá", *Hatzofeh Lejokhmat Israel*, 8, 1924, págs. 119-121, y la reacción de Dinur, *Bikoret*. Assaf (*Mesafrut Hagueonim*, pág. 4, nota 10) propuso aclarar este tema poniéndolo sobre el trasfondo del luto por la destrucción de Sión, aunque todas las explicaciones pueden mantenerse de forma independien-

ra ello, tomo en consideración los siguientes factores:⁸⁰ a) concuerda con la descripción de R. Benjamín de Tudela;⁸¹ b) se hace referencia a la expresión “costumbres de los de Francia”;⁸² c) hay en él una ausencia de concordancia general con lo que se desprende del *Sefer Jasidim* en cuanto al ambiente del estudio de la Torá en la vida real, tal como muestra el propio Kanarfogel; d) el libro concuerda tanto con el ambiente espiritual general en Provenza como con el judío;⁸³ e) un argumento definitivo es, en mi opinión, la existencia de la costumbre de no guardar luto por el primogénito “ya que el primogénito es de Dios”⁸⁴ que R. Aharón Hakohen, autor de *Orjot Jaim*, menciona en nombre de R. Asher de Lunel. R. Aharón agrega otro argumento que encontró en los libros de los autores cercanos a su propia época: “que ellos son como si no fueran de los padres porque están [con]sagrados a Dios”.⁸⁵ En mi opinión, si la mención de la costumbre de consagrar a los primogénitos fuera expresión de un deseo utópico del autor, no sería lógico que hubiera ejercido una influencia tan fuerte en las costumbres relacionadas con el duelo. El lugar donde se practicaban costumbres luctuosas tan excepcionales parece ser, pues, el mismo en cuya vida fueron también notorias las características que produjeron el libro *Juquei Torá*. La concordancia de ideas con Asquenaz, que con razón señaló Kanarfogel, pueden reflejar las costumbres de extrema piedad, que eran, al parecer, comunes a los seguidores de la doctrina esotérica en Provenza y

te; *ibid.*, *Mekorot*, parte 1, págs. 6-16. Scholem (*Reshit haQabalah*, págs. 85-86) destacó la concordancia entre las descripciones que el libro hace del tipo de vida que se llevaba, y las de los primeros cabalistas de Provenza; véase también Benedikt, *Merkaz haTorá*, pág. 17.

80. El propio Kanarfogel reconoció la existencia de estos argumentos y les agregó un comentario a todos excepto al último. Mi análisis está construido también sobre la base del suyo, pero mi evaluación es distinta.

81. Dinur subrayó mucho esta circunstancia (*Bikoret*) con razón.

82. Como es bien sabido, un apodo adscrito al nombre es prueba de extanjería; por eso, es muy posible que los procedentes del sur de Francia (la “Provincia”), adjudicaran a los del norte, tal como es costumbre, el epíteto: “los de Francia”. Ya Dinur lo puso de relieve, *ibidem*.

83. Tal como señaló Scholem tanto en su estudio sobre los cátaros como sobre los cabalistas (Scholem, *Reshit Qabalah*, págs. 85-86).

84. *Sefer Haminhagot*, pág. 180, párrafo 23.

85. Véase *Orjot Jaim* de R. Aharón Hakohen de Lunel (Leyes acerca del que está en duelo 70, párrafo 1).

en Asquenaz, variando en cada región según su idiosincrasia y carácter.

El que ya R. Aharón Hakohen de Lunel explicara lo que escribe R. Asher de Lunel, autor de *Sefer Haminhagot*, con respecto a la costumbre de no hacer duelo por los primogénitos como algo que no le resultaba familiar, mientras que para R. Asher se había tratado de una práctica como cualquier otra, quizá pueda considerarse prueba de que la costumbre que había en Lunel de consagrar a los primogénitos al estudio de la Torá estuvo vigente durante un tiempo relativamente corto.⁸⁶ En cualquier caso, ese período concuerda con la época de los primeros cabalistas de Provenza, que es lo que aquí nos importa.

Contamos, pues, con motivos sólidos suficientes para tomar en consideración mi propuesta de examinar nuevamente la afirmación de que el libro *Juquei Torá* refleja en verdad la situación en el sur de Francia en la época en que ejercieron su actividad los primeros cabalistas.⁸⁷ A continuación, intentaré mostrar las concordancias que surgen de esa descripción, en la medida en que esta última sea cierta.

El *beit midrash* y el Templo según *Sefer Juquei Torá*

Juquei Torá describe una realidad existencial en la que el carácter del *beit midrash* principal era tal, que un número de personas dedicadas al estudio de la Torá fueron elegidas, seleccionadas y calificadas de “separados” (de la vida profana) o “nazarenos” desde la infancia, con el fin de consagrarse a un programa de estudios exigente y unas pautas de conducta que los obligaba a no salir del *beit midrash* y vivir día y noche inmersos en el estudio de la Torá.

Según afirma el libro mencionado: “‘Separados’ son los alumnos consagrados al estudio, y en el idioma de la *Mishná* se les llama ‘fari-

86. R. Aharón Hakohen de Lunel ejerció su actividad a finales del siglo XIII y comienzos del XIV (sobre todo en Narbona); R. Asher de Lunel, autor de *Sefer Haminhagot*, por su parte, terminó su libro, al parecer, entre 1210 y 1215.

87. Scholem, *Reshit haQabalah*, págs. 85-87, trata este tema poniéndolo sobre el trasfondo de las tendencias en la sociedad cristiana y el fenómeno cátaro; véase también Idel, *Elitot*, nota 2.

separados' [lit.: 'separados' o 'apartados'] y en el idioma de la Biblia 'nazarenos', tal como está escrito: 'os purificaréis y seréis santos' [lit.: 'os separaréis y seréis separados']' y el alejamiento [de los asuntos mundanos] lleva a la pureza, tal como está escrito: 'purificaos y santificaos'.⁸⁸ Del libro se desprende que a los jóvenes consagrados al estudio de la Torá se los elegía desde el momento mismo del nacimiento; había incluso ceremonias especiales destinadas a solemnizar esta circunstancia.⁸⁹ El mismo testimonio sobre las ceremonias, parece confirmar también que el libro describe una realidad y no se trata únicamente de escritura utópica. Según una de sus versiones, al joven se le imponía la obligación de vivir apartado del mundo a partir de los 16 años; a esa edad, su padre lo llevaba al *beit midrash* donde quedaba recluso durante siete años, en los cuales terminaba un programa de estudios establecido.⁹⁰ La atmósfera general en torno al *beit midrash* le confiere una especie de aura del Templo, ya que la consagración de los jóvenes parecen seguir las huellas del modelo sacerdotal aunque sólo sea en el terreno de la hermenéutica y constituye una especie de consagración al sacerdocio: "La primera ley para los sacerdotes y los levitas es separar uno de sus hijos y consagrarlo al estudio, incluso cuando [todavía] está en el vientre de su madre, porque así lo ordenan en el Monte Sinaí tal como está escrito: 'y son entregados, son entregados ellos' es decir, desde el vientre de su madre, y está escrito: 'enseñarán a Jacob tus preceptos' y los Hijos de Israel asimismo separarán [a uno] de entre sus hijos porque así lo apartó Jacob".⁹¹ Las fuentes que se mencionan como prueba y que terminan acudiendo también a las narraciones de la Torá (y no sólo a sus preceptos) reflejan la voluntad de explicar por qué las leyes relativas a consagrar a un hijo al estudio recaen asimismo sobre el pueblo entero de Israel y no sólo sobre las familias sacerdotales. En un mundo tal de valores, la separación significa aislamiento del mundo durante siete años (como mínimo) entre los muros del *beit midrash*, una especie de enclaustramiento dentro del es-

88. *Sefer Juquei Torá* (Guedeman, *HaTorá vehajaim*, págs. 72-80).

89. Según una de las versiones del *Sefer Juquei Torá*, incluso la ceremonia de circuncisión de uno de estos niños era especial.

90. *Sefer Juquei Torá* (Guedeman, *HaTorá vehajaim*, pág. 80).

91. *Ibid.*, pág. 73.

pacio del saber. Se crea una diferencia entre la “gente” o “el pueblo” y los separados, y se fortalece el sistema de relaciones entre el *beit midrash* y el Templo, ya que los que estudian la Torá son como sacerdotes y levitas, y también la consagración de los primogénitos recupera su vigencia. Los estudiantes no se comparan sólo con los sacerdotes, sino también con los sacrificios.

A pesar de la oscuridad que envuelve al libro, cabe preguntarse si viene a agregar algo esencial para entender el ambiente que prevalecía en Provenza durante la época que estamos tratando y viceversa, es decir, si lo que sabemos de Provenza en este período arroja alguna luz sobre esta obra. Hasta ahora hemos hablado del *Sefer Juquei Torá* en sí mismo. Ahora pasaremos a preguntarnos qué puede aportar a nuestro conocimiento sobre los primeros cabalistas.

Como es bien sabido, Gershom Scholem hizo mucho hincapié en la importancia que tienen las conexiones entre el *Sefer Juquei Torá* y la atmósfera esencial reinante para entender a los primeros cabalistas. Se puede afirmar que Scholem no diferenció entre el ambiente que muestra el libro sobre la vida rabínica general y la de los círculos cabalísticos en particular; lo consideró también muy cercano a los métodos espirituales de la sociedad cristiana.⁹² En este contexto, utilizó el concepto clave de “vida contemplativa” refiriéndolo tanto a los primeros cabalistas como al sentido del *Sefer Juquei Torá*. Esta fórmula implica, por supuesto, apreciaciones exageradas que fuerzan la realidad presentando una situación religioso-social demasiado uniforme.⁹³ Moshé Idel criticó esta descripción calificándola de corresponder a la de una élite social,⁹⁴ en el marco de una presentación comprehensiva que describe la cábala como ligada a una élite alternativa, concepto con el que Idel se refiere a los cabalistas que no eran expertos en *halajá*. La descripción

92. Gershom Scholem e Yitzjak Baer se esforzaron en distintas ocasiones en aclarar la imagen del *jasid* judío poniéndolo en relación con las formas de piedad cristianas. Por otra parte, Baer sostuvo que el jasidismo tenía una continuidad interna. Marcus (en secuencia dialéctica con el enfoque de Baer) y Shafer sostienen que existe una continuidad entre el *jasid* askenazí y el *jasid* primitivo; véase también la crítica de Ta-Shma (“Halajah, Qabalah vefilosofia beSefarad hanotzrit”, *Shenaton Hamishpat Haivri*, 18-19, 1991-1993) al libro de Baer.

93. Véase a este respecto la crítica de M. Idel, “Kabbalah and Elites in Thirteenth-Century Spain”, *Mediterranean Historical Review*, 9, 1, 1994, págs. 6-7.

94. También niega que el *Sefer Juquei Torá* tenga relación con la zona de Provenza.

de Idel presenta un esquema comprensivo que, en muchos casos, es, desde luego, cierto;⁹⁵ por mi parte, sin embargo, presentaré el tema centrándolo específica y detalladamente en las etapas y la dialéctica del surgimiento de la cábala en Provenza, contextualizándolo en una presentación general del mundo del *beit midrash*.

En mi opinión, es acertada la tesis que afirma que existe una relación entre el *Sefer Juquei Torá* y la situación en que se encontraban los primeros cabalistas. A continuación trataré de desarrollar mi análisis de nuevo sobre este tema, haciendo hincapié en la naturaleza del mundo del *beit midrash* en sí mismo como producto que emerge de factores internos inmanentes en la vida religiosa judía; trataré también sus relaciones con el mundo de los cabalistas de forma más compleja que la que sugiere la definición de “vida contemplativa” atribuida por Scholem, y que genera por sí misma una cercanía exagerada entre el *Sefer Juquei Torá* y la mística; pero también analizaré una perspectiva distinta del planteamiento de Idel que establece una diferencia entre la dedicación a la mística por un lado, y la Ley por el otro. Para ello, estudiaré la etapa en que mística y *halajá* estaban entreveradas, desplazando el punto de mira del análisis hacia el mundo de la Ley, el *midrash* y la homilía rabínica, tal como se refleja tanto en el material escrito como en el ambiente espiritual del *beit midrash*.

El hecho de que entre los primeros cabalistas sobresalientes u otras personalidades ligadas a la doctrina esotérica aparezcan en alguna ocasión más bien rara⁹⁶ los epítetos de “nazareno” (R. Ia’aqov, el hermano de R. Asher, autor del *Sefer Haminhagot*), “el estrictamente piadoso” (epíteto que se adjudica tanto a R. Isaac el Ciego como a R. Abraham ben David) o “el separado” (R. Shalom el hijo de R. Meshulam de Lunel),⁹⁷ puede explicarse de la siguiente manera: por un lado,

95. La posición de Idel se basa en un esquema de élites alternativas y élites principales. Esta forma de percibir el papel de las élites la basa, en ocasiones, en su percepción del tipo de conocimiento esotérico; otras veces, en diferenciaciones generales sobre la cábala sin relación con un entorno socioreligioso concreto y, a veces, según el criterio de su relación con la *Halajá*.

96. Lo que Idel sostiene es que Scholem “construyó” un estrato social basándose en epítetos que se adjudicaron a personalidades individuales.

97. Sobre la adjudicación de epítetos de este tipo en el norte de Francia, véase Grosman, *Jakhmei Tzarfat*, págs. 83-84 con respecto a R. Menajem y a su hijo; véase también I. M. Ta-Shma, “Al kama inianei Majzor Vitry”, *Alei Sefer*, 11, 1984, pág. 83, nota 5a. Un am-

es muy posible que muchas otras personas dedicadas al estudio de la Torá en el *beit midrash* recibieran el mismo epíteto, sólo que no nos son conocidos porque se trataba de estudiosos judíos “corrientes”, de los que únicamente conocemos a los cabalistas. Por otro lado, estos “pocos” son la inmensa mayoría de las personalidades que nos son conocidas históricamente en el terreno de la cábala, el Talmud y la filosofía en la Provenza de la época (R. Abad, R. Abraham ben David, Risan, R. Ia’aqov ben Shaul de Lunel, R. Asher ben Shaul de Lunel, R. Shalom y R. Asher ben R. Shalom); a ellos se aplican los epítetos de nazareno, separado o estrictamente piadoso...⁹⁸ Ello resulta muy significativo.

La obra *Juquei Torá* pretende crear una continuidad entre el concepto del aislamiento o separación de los asuntos mundanos y el significado de ese mismo concepto en la Mishná. El concepto de “separación” que el libro propone se presenta ligado a una finalidad. Es una “separación para...” y no una “separación de...”.⁹⁹ Se trata de un alejamiento que tiene como objeto llevar una vida de Torá, una separación para una finalidad. También el nazireato se asume con el fin de estudiar Torá, y no por la práctica de la abstinencia convertida en fin en sí misma.¹⁰⁰

plio estudio de las relaciones entre el aislamiento de los asuntos mundanos en Asquenaz y en el norte de Francia en E. Kanarfogel, *Peering Through the Lattices: Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, 2000, págs. 33-92.

98. El epíteto de piadoso (*jasid*) está mucho más extendido que los de nazareno y separado, y aparece aplicado a un número mucho mayor de personalidades; por ejemplo, R. Asher de Lunel (*Sefer Haminhagot*, págs. 169, 173) llama también así a R. Iosef ibn Plat. Los de nazareno y separado se aplican ambos repetidamente a personalidades de Lunel y, en lo que respecta a las obras escritas, concuerdan con los que aparecen en *Juquei Torá*. También el testimonio que mantiene que no hay que guardar duelo por los primogénitos proviene de Lunel.

99. El amplio tratamiento y la cantidad extraordinaria de ejemplos que aporta Kanarfogel en su último libro (*Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions*, pág. 33-92) fortalece la impresión de que los conceptos de separación y abstinencia están vinculados.

100. En *Juquei Torá* aparece el concepto de “separados” como adjetivo, de la misma forma en que se aplica a personajes conocidos de Provenza, mientras que en Asquenaz aparece el concepto “separación” y no el adjetivo “separado”. Agradezco esta observación al profesor H. Soloveitchik.

Jasidismo

Me ocuparé ahora del término “estrictamente piadoso” (*jasid*). Las figuras ligadas a los comienzos de la cábala reciben el epíteto de “estrictamente piadoso”. En Provenza encontramos los de “estrictamente piadoso”, “separado”, “nazareno” o “profeta”, aplicados a personalidades y a dirigentes, mientras que en Asquenaz se habla en general de un grupo de *jasidim* (a pesar de que, en ocasiones, dichos epítetos aparecen aplicados a individuos), ya se trate de un grupo escogido dentro de una comunidad más grande o de toda una comunidad. La utilización de estos epítetos concuerda con el hecho de que el *Sefer Jasidim* es una obra en la que hay, a un tiempo, huellas de personajes individuales y comunitarios,¹⁰¹ mientras que la creación escrita en Provenza está ligada normalmente a personajes individuales concretos.

El epíteto de *jasid* (“estrictamente piadoso”) aparece en distintos períodos históricos. Si se puede describir la historia de la religión tomando como criterio los prototipos religiosos cuya tipología parece ir aumentando paulatinamente en diversas épocas, tales como los de profeta, sacerdote; o profeta, sacerdote y erudito; o profeta, sacerdote, erudito y santo, en ese caso no hay duda de que uno de los modelos destacados que se agregaron en el período de los Sabios y que constituye un prototipo es el de *jasid*.

Los prototipos religiosos poseen textos y reglas de comportamiento especiales y esos textos, en el transcurso histórico de la vida religiosa, constituyen un polo hacia el cual se dirige la conciencia religiosa, anclada todavía en el segundo polo de su tiempo y lugar y de los principios y necesidades de la religión. Los que aspiran a llevar una vida

101. Esto concuerda también con la comparación que se hace en Asquenaz de la colectividad tomada en su conjunto con el Templo, descripta por H. Soloveitchik (*Halajá, kallah vedimui atzmi: hamashkanaut bimeí habeinaim*, Jerusalem, 1985, págs. 111-112) por un lado y, por el otro, con la intensidad de la conciencia individual como Templo que encontramos en los cabalistas relacionados con Provenza. I. G. Marcus (“Quidush haShem beAshkenaz vesipur Rabi Amnon miMaguntza”, en Y. Gafni, A. Ravitzky [comps.], *Qudushat hajaim vejiruf hanefesh: govetz ma'amarim lezikhro shel Amir Yequtiel*, Jerusalem, 1993, pág. 139) presentó un modelo de dos tipologías: el justo judío y la muerte de los santos. La diferencia entre las comunidades provenzal y askenazí estriba en que la primera adopta un modelo de *jasid* estudioso de la Torá considerado individualmente y la segunda, el de una comunidad de *jasidim*.

piadosa, repiten la enseñanza jasídica contenida en las palabras de R. Pinjas ben Iair:

Y así decía R. Pinjas ben Iair: La diligencia lleva a la limpieza; la limpieza lleva a la pureza; la pureza lleva a la santidad; la santidad lleva a la humildad; la humildad lleva al temor del pecado; el temor del pecado lleva a la piedad; la piedad lleva a la inspiración divina; la inspiración divina lleva a la resurrección de los muertos; la resurrección de los muertos lleva a [l profeta] Elías de bendita memoria. La diligencia lleva a la limpieza tal como está escrito: “Cuando haya terminado la expiación” la limpieza lleva a la pureza tal como está escrito: “y el sacerdote hará expiación por ella, que así será purificada”; la pureza lleva a la santidad tal como está escrito: “y se purificará y se santificará; la santidad lleva a la humildad tal como está escrito: “porque así dice el Altísimo que habita la eternidad, cuyo Nombre es sagrado. Conmigo habita aquel que es de espíritu contrito y humilde”; la humildad lleva al temor del pecado tal como está escrito: “la humildad y [d]el temor de Dios”; el temor del pecado lleva a la piedad tal como está escrito: “la misericordia del Eterno es desde la eternidad hasta la eternidad para los que le temen”; la piedad lleva a la inspiración divina tal como está escrito: “Tú hablaste en visión a tus fieles”; la inspiración divina lleva a la resurrección de los muertos tal como está escrito: “y pondré mi espíritu en vosotros y viviréis”; la resurrección de los muertos lleva a Elías de buena memoria tal como está escrito: “comprenderás el temor del Eterno y hallarás el conocimiento de Dios” (Talmud de Jerusalem, *Sheqalim*, cap. 3, *halajah* 3).

Hay algunos ejes importantes en los valores que rigen el comportamiento del estrictamente piadoso que ya los Sabios consideraron básicos: son los que van ligados a la vida religiosa tal como se manifiesta en actos, en una observancia exigente que va más allá de la letra de la ley y en un comportamiento que resalta la importancia de los preceptos.¹⁰² Tanto de los relacionados especialmente con el cuerpo, tal

102. G. Ben-Ami Sarfati, “Jasidim veanshei maaseh vehaneviim harishonim”, *Tarbiz*, 26, 1956, págs. 126-151.

como se manifiesta en el estado de pureza o impureza de la persona o en el consumo de alimentos,¹⁰³ como los relacionados con el eje hombre/Dios, tal como se produce por medio de la oración, sobre todo de una oración especialmente fervorosa que incluye la sensación de recibir una respuesta en el hecho mismo de pronunciarla; de aquí también se desprende la relación entre jasidismo e inspiración divina, piedad y profecía.¹⁰⁴

En el mundo de los Sabios, este fenómeno puede analizarse situándolo en el contexto de las tendencias ideológicas y de las mutaciones históricas de la época.¹⁰⁵ Filósofos, moralistas, iniciados en la doctrina esotérica y cabalistas ponen el principio de la piedad jasídica en el centro de su mundo. Aunque muchos de ellos se vinculan a esa conducta de estricta piedad, hay que analizar a cada grupo por sí mismo y entender cuál es la tendencia esencial de ese tipo religioso determinado y dónde y en qué vienen a agregársele los valores y las formas espirituales propias de la época.

Hay un tipo de investigación que destaca el vínculo entre el jasidismo del siglo XII y las tendencias generales de la sociedad cristiana. Otras establecen una continuidad histórica directa entre el piadoso primitivo y el jasidismo medieval de la tradición eretz-israelí de los primeros piadosos.¹⁰⁶ Otras esclarecen y definen el jasidismo basándose en un estudio profundo de las secuencias de continuidad que se dan en los escritos y de la conciencia religiosa que reflejan.¹⁰⁷

No entraré aquí en la cuestión de la existencia o inexistencia de una continuidad definida en tanto vía de transmisión directa. A cambio, me

103. Véanse Safrai, *Biemei haBait*, págs. 501-539; Schäfer, "The Ideal of Piety", donde se refiere a este tema en el contexto de la relación entre los *jasidim* de Asquenaz con los escritos relativos a la *Merkabá* a pesar de que no hace referencia a los Sabios.

104. Como R. Janina ben Dosa. Véanse Ben-Ami Tzarfati, *Jasidim*; Safrai, *Biemei haBait*, págs. 513-515, 520-523; S. Naeh "Boreh Niv Sefataim: Pereq bafenomenologuia shel tefilah al pi mishnat Brakhot", *Tarbiz*, 63, 1994, págs. 185-218.

105. I. Baer, *Israel ba'amim*, Jerusalem, 1955, págs. 26-57; Safrai, *ibid.*, págs. 517, 520-523.

106. Marcus, *Quidush haShem*, págs. 130-131; *ibid.*, *Piety and Society*; Baer, *Israel ba'amim*, págs. 26-57; Schäfer, "The Ideal of Piety", págs. 9-10.

107. H. Soloveitchik, "Three Elements in Sefer Hasidim", *AJSR Review*, 1, 1976, págs. 311-357, describió al *jasid* como alguien que anhela entender y cumplir la voluntad de Dios.

centraré en explorar en qué contextos los primeros Sabios de Provenza traen a colación las enseñanzas jasídicas. La pregunta que se plantea es muy sencilla: estos pocos individuos, a los que su generación confirió el epíteto de “estrictamente piadosos”, ¿en qué contextos utilizaron ellos mismos la noción de estrictamente piadoso o de piedad jasídica? Incluso aunque no se pueda llegar a demostrar nada el intentar dar una respuesta supone una aportación para entender el asunto mejor y de foma más concreta. En el prefacio del *Sefer Haeshkol*, R. Abraham Av Beit Din se cita la enseñanza de R. Pinjas ben Iair. Lo hace según la versión del Talmud de Jerusalem, pero en un contexto que trata de las leyes sobre el hombre impurificado por una descarga seminal según el Talmud de Babilonia y como introducción a su obra.¹⁰⁸ A ello se refiere R. Abraham ben David en el último capítulo de su libro *Ba’alei Hanefesh*, “Sha’ar Haquedushah”:

Y empezaré explicando cuáles son estas dos [formas de] santidad que se citan en este versículo [“y os santificaréis y seréis santos”]. En ese caso, lo que dijeron en la *beraita*: R. Pinjas ben Iair dice la pureza lleva a la santidad. Explicaré qué es pureza y qué es santidad, y de ello sabrás qué son las dos [formas de] santidad [...] porque aquel que se separa de los contactos y demás impurezas semejantes a ellos, ese sólo recibe el nombre de puro tal como está escrito “y se bañará en el agua para quedar puro”; pero aquel que se separa de las transgresiones y de las prohibiciones recibe el nombre de puro y santo, puro como hemos dicho y santo tal como está escrito en la sección [de la Torá que trata] de las uniones sexuales prohibidas: “os santificaréis y seréis santos”. Y no sólo eso, sino que las demás impurezas no incluyen impureza del pensamiento, sino las impurezas [producidas por] las transgresiones y las prohibiciones; al igual que hay que separarse del contenido de las transgresiones, de la misma manera tiene que desprenderse de sus pensamientos [es decir] que no entretenga pensamientos sobre la transgresión en su corazón [...] y esa es la segunda santidad de que el versículo nos advierte: “y os santificaréis por vues-

108. Talmud de Jerusalem, *Shabat* cap. 1, *Halajá* 3; Talmud de Babilonia, *Avodá Zará* 20:B; *Sefer Haeshkol*, “Halajot Ba’alei Keri”, pág. 1.

tros actos y seréis santos en vuestros pensamientos”. Pues mira si no, lo que está escrito al final de las Escrituras, “porque Yo soy santo. Como soy Yo santo en mis actos y en mi pensamiento, así seréis vosotros santos”. Así has aprendido que el ser humano no recibe el nombre de santo hasta que se santifique por medio de sus obras y de sus pensamientos.¹⁰⁹

Cuando R. Abraham ben David concluye su libro escribe:

Y tú, hombre, pon atención a todas estas cosas y mira sus virtudes y escucha con tus oídos y abre tus ojos y ve la imagen de tu Creador, quien está delante de ti enfrente tuyo; y mira que Él está en los cielos y tú en la tierra y guárdate de toda cosa mala. Se aprende en una *beraita*: “y guárdate de toda cosa mala”, que no tenga el hombre malos pensamientos durante el día y se impurifique durante la noche y [a propósito] de esto dijo R. Pinjas ben Iair [que] la piedad lleva a la diligencia.¹¹⁰

El contexto tradicional clásico de la cita de R. Abraham Av Beit Din sobre los principios de la conducta jasídica, va ligado, siguiendo con ello los pasos del Talmud de Babilonia, al cuidado de no impurificarse con una polución seminal nocturna, pero no aparece como cita independiente sino en el contexto de una discusión halájica más amplia de este asunto. La importancia que R. Abraham Av Beit Din confiere al tema queda patente en el hecho de que lo menciona en la introducción del *Sefer Haeshkol*;¹¹¹ R. Abraham ben David, por su parte, lo amplía para hacerle comprender la santidad en actos y pensamientos en la relación entre marido y mujer. Tenemos varios testimonios de estas leyes comprendidos sobre todo en otro grupo de libros que está justamente relacionado con el mundo del *beit midrash* y su comparación con el Templo. En el libro *Juquei Torá*, el párrafo 3 dice:

109. *Ba'alei hanefesh*, págs. 112-113.

110. *Ibid.*, pág. 128.

111. Al parecer relacionándolo con la noche como tiempo que precede al amanecer y al servicio al Creador que se inicia con el lavado ritual de las manos y la oración.

Y también ordenaron a los que están al frente de las academias rabínicas que no hagan un *beit midrash* en su casa sino únicamente en casas de los apartados [de los asuntos del mundo], no sea que se encuentren siempre entre sus mujeres. Y que estén allí todos los días de la semana. Y, en la noche de Shabat, [que] vuelvan a sus casas y se alegren con sus mujeres y con las personas de su casa. Y a la salida del Shabat, [que] vuelvan a las casas de los apartados y que tengan vestiduras de recambio una [para] que la vistan en sus casas y la otra para hacer el servicio divino en el *beit midrash*. Y todo esto no vaya a ser que se destruyan con el acto sexual y se impurifiquen con una polución seminal ya que su deseo es decir palabras de Torá en [estado de] pureza.¹¹²

Además de citar y mencionar la doctrina jasídica, Rabi Abraham Av Beit Din utiliza el concepto de “estrictamente piadoso” (*jasid*) en otros contextos; todos ellos se apoyan, sin embargo, en menciones anteriores y no podemos extraer ninguna conclusión sobre algún fenómeno religioso concreto.

Como ya dijimos, el tema que estamos tratando es el de un modelo-tipo religioso que sirve de referencia a la conciencia religiosa; por lo tanto, hay que analizar la relación que se da entre las expresiones concretas y propias de la época con respecto al fenómeno de la extrema piedad (*jasidut*) por un lado, y la doctrina jasídica por el otro.

Nos referiremos ahora a la relación existente entre piedad extrema e “inspiración divina” (*Ruaj Haqodesh*). Ese vínculo, que se señala en la doctrina jasídica, se pone de relieve en los libros de filosofía del período como *Haemunah Haramah* de R. Abraham ibn Daud y *Kuzari* de R. Yehudá Halevi. También aparece en los tratados de moral posteriores a la época de la que nos ocupamos, y cuya procedencia es posible que sea provenzal.¹¹³

R. Abraham ben David no utiliza la expresión “inspiración divina” en su sentido ligado a la revelación mística, sino al contrario. Su forma de referirse a la inspiración divina que se manifiesta en el *beit mi-*

112. Guedeman, *HaTorá vehajaim*, pág. 128.

113. Véase J. Wolf, “Matai nitjaber *Sefer Orjot Tzadiqim*?”, *Kiryat Sefer*, 64, 1992-1994, págs. 321-322.

drash nos proporciona información sobre el contacto entre dos esferas de conocimiento en el *beit midrash*, justamente porque resulta claro que su actitud ante el tema no es mística, sino que está relacionada con el estudio y la comprensión de lo que en él se enseña. A continuación, afirma R. Abraham ben David: “y el lugar nos lo atribuyeron del Cielo”, es decir, en lo que se refiere a la Ley, R. Abraham ben David se presenta como quien escribe en un ámbito en el que sigue perfeccionando nuevos comentarios, allí donde le proporcionan un lugar donde recluirse y no donde transmitir lo que ya existe. La expresión “inspiración divina” va ligada aquí justamente a la noción de *novella* o innovación en su sentido halájico y no puede vincularse de hecho a la doctrina esotérica, que va ligada al concepto de tradición en un sentido conservador extremo.¹¹⁴ Como la inspiración divina está vinculada a las *novellae* en el terreno de la Ley, lo está también, consecuentemente, a la noción de *beit midrash* y de congregación de los que estudian Torá y su posesión compartida del fruto de las elucubraciones que en él se llevan a cabo.

En mi opinión, el trasfondo del concepto “inspiración divina”¹¹⁵ (en la medida en que no surja explícitamente del contexto textual de las cuestiones de que se trate), se desprende en general del vínculo contextual que lo rodea.¹¹⁶ Lo que es más, en lo que respecta al análisis de la inspiración divina hay que diferenciar entre dos cuestiones: cómo definir la “inspiración divina” y cómo llegar a ella. Parecería ser que hay un acuerdo más amplio en lo relativo a la forma de conseguirla que en lo referente al significado mismo de la expresión. El camino,

114. Desde todo punto de vista, da la impresión de que, en lo que respecta a la concepción conservadora de la cábala como tradición esotérica, hay que establecer un paralelismo entre R. Abraham ben David y Najmánides. Sobre la concepción conservadora de la tradición esotérica de Najmánides, véase Idel, *We Have No Kabbalistic*.

115. Véase A. J. Heschel, “Al ruaj haqodesh bimehabeinaim (ad zmano shel haRambam)”, *Sefer haiovel likhvod Alexander Marx*, Nueva York, c.1950, págs. 185-208, que sigue siendo un estudio fundamental del tema. Todavía se echa de menos una investigación que clasifique las formas que fue tomando el concepto y sus vínculos con distintos sistemas y las doctrinas en la Edad Media como noción de importancia teológica.

116. Este concepto adquiere, en todo sistema filosófico y religioso o doctrina moral, un significado que está relacionado con el sistema en el que se inserta. A menudo, lo que todos esos significados tienen en común es el acento que se pone en la importancia de mejorar las cualidades morales como forma de llegar a conseguirlo. Hay ejemplos destacados en el *Sefer Haemuná Haramá* (segunda parte, principio quinto). Compárese con R. Yehudá Halevi, *Kuzari* (discurso 5, parte 12).

para un amplio número de halajistas de la época, ya fueran iniciados en las enseñanzas esotéricas o inclinados a la filosofía, era la doctrina moral.

No sólo figuras que nosotros definimos como cabalistas¹¹⁷ o iniciados en los secretos esotéricos¹¹⁸ aspiraban a ser “estrictamente piadosos” (*jasidim*), sino también personalidades en cuyo fuero interno el ideal de inmersión en la Torá iba mezclado con una consagración de la vida. Es importante entender esa idea, que desde el punto de vista religioso constituye la base de la situación de hecho, para penetrar en el ambiente de la época.¹¹⁹

Como ya apuntamos, hay que distinguir entre la definición de “inspiración divina” y el cómo llegar a ella. Se trata de dos cuestiones distintas aunque complementarias. R. Abraham ben David no dice “residió sobre mí o sobre mis hijos la inspiración divina”, “así se me reveló desde el Cielo” o “la inspiración divina se reveló en mi casa”, sino: “ya se manifestó la inspiración divina en nuestro *beit midrash* hace unos cuantos años” (*Hasagot Lemishneh Torá, Halajot lulav*, capítulo 8 5:5). Cabe preguntarse cuál es la naturaleza de la relación entre la inspiración divina y el *beit midrash* que se desprende de estas palabras.

Un *beit midrash* basado en actitudes de separación de los asuntos mundanos, piedad estricta y forma de estudio tal como describimos más arriba, un *beit midrash* como establecimiento que aglutina el estudio de un grupo, constituye un ámbito apropiado para que se manifieste la inspiración divina y la misericordia divina resida en la mente humana. La inspiración divina es discernimiento y una especie de inspiración que sostiene el proceso de la ponderación y el estudio intelectual; pero quizá quepa suponer que la esperanza de que la inspira-

117. Véase un testimonio interesante en los *Responsa* de R. Abraham Av Beit Din (pág. 164, parte 211); véase también Ta-Shma, *Rabeinu Zerajiah HaLevi*, pág. 57.

118. Para un análisis amplio de la concomitancia entre ritual y oración y entre magia y mística, véase Kanarfogel, *ibid.*, págs. 93-188.

119. Véase Baer, *Israel beamim*, págs. 26-57; *idem, Toledot haiehudim beSefarad hanotzrit*, Tel Aviv, 1965, págs. 2-9. Es posible que, al tomar en consideración el concepto de *jasid* en la época de los Sabios, haya que subrayar en los comienzos de la cábala la diferencia en la relación socioreligiosa entre las formas de vida concretas del jasidismo y del *beit midrash*. Esto, como contraposición a la descripción del *jasid* primitivo como aquel que “se queda un poco de lado y no es estrictamente identificable con los Sabios” (Safrai, *Biemei haBait*, pág. 536 y 516-519, 537-529).

ción divina descienda sobre la mente humana va ligada a todas las formas que proporcionan fundamento y base a la esencia del *beit midrash*.

En el *beit midrash* confluyeron dos esferas del saber: abierto y el oculto. El abierto estaba dirigido a las innovaciones en materia legal y el oculto, a la tradición esotérica. Según R. Abraham ben David, sin embargo, es justamente la comprensión de la innovación legal por parte del intelecto humano, lo que constituye la expresión de la inspiración divina.

No podemos extendernos en la cuestión de cuál fue, para R. Abraham ben David, la aportación del concepto de inspiración divina en la esfera de conocimiento oculto (doctrina esotérica) a la del conocimiento abierto (estudio de la Ley) si es que hubo tal aportación; pero, al menos, podemos detenernos en el caso de R. Isaac el Ciego cuyos conceptos en el terreno del conocimiento abierto fueron apreciables en la formación del mundo de valores del oculto, que, a su vez, también sufrió la influencia constante de sistemas de conocimiento ya existentes o nuevos, legales o filosóficos. Es posible, por lo tanto, que podamos considerar también la centralidad del concepto "inspiración divina" de ciertos cabalistas provenzales¹²⁰ sobre el trasfondo de su posición en el mundo del piadoso estricto (*jasid*) como concordante con una forma de concebir la moral y los principios vitales, así como sobre el trasfondo de la posición que ocupa el ámbito de la Ley como expresión de la misericordia de un Dios que se manifiesta en el proceso de la especulación racional.

Otro eje del *jasidismo* es el que va ligado a la piedad y la oración. La siguiente descripción de R. Asher ben David se refiere, al parecer, a R. Isaac el Ciego: "Los esclarecidos de Israel que anhelan a Dios, los devotos del Supremo que claman y hacen vacilar los abismos ante toda angustia de sus semejantes y desean a su Creador y ayunan; aquellos cuyas plegarias son aceptadas y cuántos milagros obraron por su

120. Véase H. Pedayah, "Ajuzim bedibur", *Tarbiz*, 65, 1996, págs. 570-573, donde se destaca cómo R. Ezra, R. Azriel y R. Asher ben David, discípulos de R. Isaac el Ciego, poseían la tradición de que la oración de los *jasidim* primitivos tenía por objetivo conseguir la inspiración divina en forma de revelación tanto en el corazón como en la boca del que rezaba; véanse también (*ibid.*, pág. 585) las descripciones de R. Ezra y R. Azriel que afirman que la mente atrae a la inspiración divina hacia el alma.

mano tanto al individuo como a los muchos".¹²¹ La descripción que R. Asher hace de R. Isaac el Ciego se basa en la de R. Janina ben Dosa, el piadoso cuya plegaria era atendida cuando estaba en su boca como si fuera una especie de profecía. R. Ezra y R. Azriel, discípulos de R. Isaac, al describir la oración que aspira a la profecía, se apoyan en la descripción de los primeros piadosos (*jasidim*) en un texto que tiene claros fundamentos en la enseñanza de su maestro.

El último eje relevante que hay que examinar es la de la ética. Por un lado, tanto en R. Abraham Av Beit Din como en R. Abraham ben David, encontramos una base clara para la aplicación de los conceptos de aislamiento santo y pureza en los contextos de las leyes concernientes a la polución seminal y a la relación sexual. Del *Sefer Juquei Torá* se desprende también una orientación semejante, aunque en él se agrega al concepto de separación del mundo y confinamiento en el *beit midrash*. El tema está, por otro lado, vinculado a los tratados morales: R. Abraham ben David pidió a R. Iehudá ibn Tibon que tradujera para él los nueve capítulos restantes de *Deberes de los corazones*, después de que R. Iehudá tradujera para R. Meshulam el capítulo sobre la Unidad de Dios.¹²² El noveno capítulo del libro trata de la abstinencia de los asuntos mundanos. Dicha abstinencia incluye el sometimiento de los apetitos, el aislamiento y el ascetismo, que conducen a una consideración muy crítica del mundo.¹²³ También se tradujeron para los eruditos de Provenza las obras *Tikun Middot Hanefesh* y *Mivjar Hapeninim*. El modelo que se atiene a esta moral estricta de base sufí y neoplatónica recibe el nombre de "estrictamente piadoso". La dificultad de aislar uno de los componentes cuando de jasidismo se trata, está, al parecer, esencialmente ligada al carácter del *beit midrash* en tanto que encrucijada religiosa y espiritual.

Los ascetas y nazarenos, cuya imagen se perfila con tanta nitidez en la descripción de R. Benjamín de Tudela, no vivían una vida puramente "contemplativa"¹²⁴ en el estricto sentido místico de la palabra. Del li-

121. Abrahams, *R. Asher ben David*, pág. 120. También los testimonios sobre él que menciona R. Menajem Recanati, hablan del *jasid* en términos tradicionales; véanse las palabras de R. Menajem Recanati (pericopia *Ki Tetzeh*, 51, pág. 3).

122. *Jivot halevavot*, pág. 163.

123. *Ibid.*, pág. 553.

124. Según el término utilizado por Scholem, *Reshit haQabalah*, pág. 86.

bro *Juquei Torá* se desprende claramente que el camino de la moral y, entre sus distintas facetas, el del jasidismo sirvieron de base a su consagración al estudio de los textos sagrados en el sentido normativo. En la norma religioso-social a la que respondían, el contenido del estudio está clara y enfáticamente definido. R. Benjamín de Tudela, que describe el aislamiento de los asuntos mundanos en el que vivía R. Asher y dice de él que está “entregado al (estudio del) Libro (de la Torá) noche y día, se aflige y no come carne”,¹²⁵ lo describe también como “un gran sabio en el Talmud”. Cabe suponer que R. Asher conocía también sistemas filosóficos y tradiciones esotéricas.¹²⁶ En este universo, el de la Ley y el *beit midrash*, que permitió asimismo el surgimiento de un pensamiento de carácter filosófico,¹²⁷ irrumpieron los comienzos de la doctrina esotérica en Provenza. Podemos considerar que la vida posterior, distinta y relativamente nueva de la *cábala*, formó parte integral hasta su desprendimiento del conjunto espiritual y del debate religioso que caracterizaron a los primeros eruditos de Provenza; o, por decirlo de forma más contundente, fue un desgajamiento del circuito de conocimiento interno de aquel amplio círculo que lo rodeaba y a partir del cual se desarrolló.

El Templo en la conciencia de los primeros cabalistas

Los primeros cabalistas, discípulos de R. Isaac el Ciego, develaron la doctrina esotérica que giraba en torno al Templo en un universo que tenía la idea del Templo tanto en su condición de estructura como en su esencia; ellos mismos dan muestras de estar imbuidos de la auto-

125. Véase asimismo Assaf, *Mesafrut hagueonim: Teshuvot hagueonim vesridim mesifrei haHalajá mitokh kitvei iad shel ha“Guenizá” umeqorot ajerim*, Jerusalem, 1933, pág. 4, nota 10.

126. M. Idel, “Queta ‘iuni leRabi Asher ben Meshulam miLunel”, *Kiryat Sefer*, 4, 1975, págs. 149-153; idem, *Serid miperush*, págs. 79-88.

127. Véase I. Twersky, *Rabad of Posquières*, Cambridge, MA, 1962. De todo el libro se desprende la existencia de una biblioteca rica en Talmud, *midrash*, libros de costumbres y *halajá*, y exégesis del *midrash*. En lo que se refiere al aspecto filosófico, Twersky describe cómo R. Abraham ben David no se oponía al estudio de materias profanas (ibid. pág. 258) así como la abundancia de escritos filosóficos judíos que pudo cotejar (ibid., pág. 263). Señala la exactitud con que R. Abraham empleó esos escritos (ibid., pág. 274) y sugiere que Bar Jiyah y R. Abraham ben David ejercieron una influencia sobre la *cábala* provenzal (ibid. pág. 259).

conciencia de estar cumpliendo una especie de rol sacerdotal. Aunque resulte difícil conjeturar si R. Ezra y R. Azriel estudiaron con R. Isaac el Ciego en Provenza, la enseñanza que este último les transmitió no está desligada del contexto en el que él mismo se había formado. El que observa desde afuera lo que sucede en Gerona en la época en que se desencadena la controversia en torno a los escritos de Maimónides, todavía los percibe así. A estos cabalistas, que a un tiempo lo edifican y santifican a Dios, describe alusivamente R. Meshulam de Piera, el poeta cabalista que los considera como sacerdotes que iluminan el altar:

Ezra y Azriel y los demás que aman / el discernimiento y no
mintieron
Son sacerdotes ellos e iluminan mi altar / Son estrellas de mi
alma y no se han oscurecido;
Entienden de libros y de exponer [sus conocimientos] en libros /
se cuidaron de contar lo principal;
Conocen profundamente a Dios su Creador pero / detuvieron sus
palabras por miedo a la herejía.¹²⁸

Su actividad espiritual como cabalistas homologados a sacerdotes ejerciendo un ministerio que se equipara a la santificación del Nombre de Dios y a una expiación parece provenir de una continuidad de tradiciones esotéricas judías antiguas. Tal condición fortalece la centralidad de las tradiciones sacerdotales en las enseñanzas esotéricas judías antiguas¹²⁹ y en su incorporación a la cábala.¹³⁰ Junto con esto, no hay que olvidar que el interés que presenta esta imagen es todavía más sig-

128. Idel, *Queta 'iuni*, págs. 149-153; idem, *Serid meperush*, págs. 79-88.

129. I. Gruenwald, "Meqoman shel masorot kohanot baetzirah shel hamistiqa shel haMerkavah veshel shiur qomah", en I. Dan (comp), *Divrei hakenes habeinleumi harishon letoledot haQabalah: Hamistiqa haiehudit haqedumah, Mejqarei Ierushalaim Bemajshvet Israel*, 6, 1986, págs. 65-120; Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, págs. 29-71; R. Elior, "Bein haheikhal haartzit leheikhalot hashamaim: hatefilah veshirat haqodesh besafut haheikhalot veziqatan lemasorot haqueshurot laMiqdash", *Tarbiz*, 64, 1995, págs. 341-380.

130. Véase también el papel central que desempeñan en el *Zohar*: Y. Liebes, "Hama-shiaj shel haZohar", en *Hara'aion hameshiji beIsrael: Iom 'iun lerequel mleat shemonim shanah leGuershon Scholem*, Jerusalem, 1982, págs. 191-197.

nificativo si tenemos en cuenta que nos referimos a una época próxima a aquella en la que los judíos de Asquenaz y del norte de Francia,¹³¹ habían consagrado estos valores con su propia muerte. Otra forma de considerar la cuestión consiste en ver la cábala como doctrina que revela una adecuación a la idea que considera el *beit midrash* como Templo y a los estudiosos de la Torá como sacerdotes y víctimas propiciatorias. De esta manera, se puede constatar, por lo menos, la existencia de un circuito de conocimiento interno nutrido por la atmósfera del circuito de conocimiento exotérico.

R. Abraham Av Beit Din, R. Abraham ben David y R. Isaac el Ciego

Como ya hemos dicho, los primeros en poner conceptos cabalísticos por escrito fueron R. Abraham Av Beit Din y R. Abraham ben David. R. Shem Tov ibn Gaon, discípulo de R. Shelomo ben Adret, recogió numerosas tradiciones al comienzo de su libro *Badei Ha'aron*, donde dice:

El piadoso rabino el Ciego, de bendita memoria, lo explicó [el *Sefer Ietzirá*] entero según lo recibió y R. Abraham ben David, de bendita memoria, aludió a ello un poco en la exégesis al Talmud cuando vio [algún] lugar donde era necesario y no más y le bastó con el rabino, su hijo, que era conocido por su sabiduría en este asunto que [la] recibió de su boca; y el R. Abraham, juez principal del tribunal rabínico, de bendita memoria, escribió únicamente enunciados y vi publicadas palabras excelentes [para] despertar con ellas a todo cabalista en cualquier lugar en que se encuentre palabra de ellos en la Biblia y en el Talmud.¹³²

131. La investigación en torno a la santificación del Nombre de Dios es abundante y cubre todo el período; véase Grossman, *Quidush haShem*.

132. *Badei Ha'aron*, pág. 29.

A continuación haré un breve repaso de cada una de estas figuras poniendo el acento en los aspectos básicos que resulten relevantes desde el punto de vista de su doctrina esotérica.¹³³

R. Abraham Av Beit Din

Tanto en sus *responsa* como en el *Sefer Haeshkol*, R. Abraham Av Beit Din menciona a R. Iehudá de Barcelona y sus obras, de lo que se desprende que entre ambas personalidades había una estrecha relación.¹³⁴ La mayor parte del *Sefer Haeshkol* constituye un resumen del *Sefer Ha'itim*, y citas de R. Iehudá de Barcelona; en ciertos lugares, resulta claro que R. Abraham Av Beit Din añadió algunas frases que incluyen apreciaciones y observaciones personales.¹³⁵ Por ser este el caso, es difícil evaluar el carácter de su doctrina. Con todo, me parece que se puede afirmar que la relación entre ambos libros comprende también una aceptación e inclusión de ideas y enseñanzas herméticas características de R. Iehudá de Barcelona por parte del erudito provenzal. Se pueden detectar asimismo relaciones con la doctrina de la gloria (*kavod*),¹³⁶ y con las tradiciones sobre la oración que aparecen en el *Sefer Ietzirá*, tal como ocurre en el caso de la recitación preceptiva del *Shema'*.¹³⁷ R. Abraham Av Beit Din, al igual que R. Iehudá de Bar-

133. Descripciones bien fundadas e importantes del quehacer halájico de estas personalidades en Benedikt, *Mercas HaTorá*, passim; Twersky, *Rabad of Posquières*. Ta-Shma escribe sobre R. Abraham Av Beit Din en *Rabeinu Zerajia haLeví*, págs. 38-50.

134. S. Assaf definió a R. Iehudá de Barcelona como maestro de R. Abraham Av Beit Din (Assaf, *Sifran shel rishonim teshuvot veposquim veminhagot*, Jerusalem, 1935, págs. 2-3).

135. Véase la introducción de H. Albeck en su edición de Isaac MiNarbona, *Sefer Haeshkol*, Jerusalem, 1935-1938, págs. 31-33.

136. En lo que respecta a las prescripciones referentes a las filacterias, dice: "Le mostró a Moisés una especie de formas [de filacterias] de majestad para informarle de que es un precepto amado por el Santo, bendito sea" (pág. 223). Véase Scholem, *Reshit HaQabalah*, pág. 67. Sobre la Doctrina de la Gloria véase Dan, *Torat Hasod*, págs. 104-170. Más sobre las filacterias en este contexto en Pedayah, "HaRamban: Ot umajshavah", *Limudim* (en prensa).

137. En lo que respecta a la recitación de *Shema' Isra'el*, y al alargamiento en la pronunciación del sonido "d" [de la letra *dalet* en la palabra *ejad*, "uno", N. del T.] ya en la Guemará está escrito que el objetivo de dicho alargamiento es proclamar la soberanía de Dios a los cuatro vientos [el valor numérico de la letra *dalet* es cuatro] (*TB Berajot*, 13:B). A este respecto cita a R. Jai Gaon que sostiene que hay seis vientos e incluye también entre

celona, llama al *Sefer Ietzirá* “Leyes de la Creación”, según una expresión que aparece en la *Guemará*.¹³⁸ La utilización de este nombre no pretende únicamente establecer una identificación del *Sefer Ietzirá* con la frase de la *Guemará*, sino que también confiere autoridad a la obra al atribuirle el rango de fundamento de las costumbres pertinentes a la oración. Con ello, por supuesto, R. Abraham Av Beit Din continúa los pasos de su maestro. Sabemos, por otra parte, que en su familia se sigue estudiando el *Sefer Ietzirá* puesto que su nieto Isaac el Ciego es el gran maestro que lo enseña a los cabalistas; por eso importa también examinar la continuidad de la relación de esa familia y de los miembros de su *beit midrash* con la obra. Dicha continuidad incluye una etapa temprana en la que se produce una integración natural de las ideas del *Sefer Ietzirá* en el terreno de la *halajá*,¹³⁹ lo que es importante para entender las secuencias que existen entre *halajá* y *cábala* con el objeto de evaluar el pensamiento protocabalístico en el sentido amplio de la palabra.

El hecho de que el *Sefer Haeshkol* refleje las enseñanzas de R. Iehudá de Barcelona nos permite asimismo sostener que R. Abraham Av Beit Din, quien sirvió de intermediario para la recepción en Provenza de las decisiones halájicas de R. Itzjaq Alfasi,¹⁴⁰ desempeñó también ese papel en la recepción de la doctrina esotérica de ese mismo origen sefardí que, a su vez, es de carácter protocabalístico. Encontramos además en el *Sefer Haeshkol* un fragmento que puede considerarse un agregado del propio R. Abraham Av Beit Din.¹⁴¹ Si esto es así,

las disposiciones intencionales (*kavanot*) que hay que aplicar al pronunciar la oración, el movimiento que se hace con la cabeza y los ojos a esas direcciones mientras se alarga la palabra *ejad*: “Pero R. Jai escribió: hay que poner intención en el movimiento de cabeza y volver el rostro en alusión a los seis vientos y [así] recibirá [el yugo del] reino de los cielos y poner las manos sobre el rostro explicaron los rabinos que [lo hace para que] no lo viera su discípulo cuando hace reposar (!) sus ojos [en dirección] a todos los vientos” (*Sefer Haeshkol*, leyes relativas a la oración y a la recitación del *Shema*, pág. 14; véanse las notas de Albeck al respecto). Véase el comentario al *Sefer Ietzirá* de R. Iehudá de Barcelona, pág. 204.

138. *TB. Sanhedrin*, 67:b; 65:b y los comentarios de Rashi ahí.

139. *Majzor Vitry*, apartados 138, 288, 328, 426. Pero, normalmente, no se usa para explicar el porqué del precepto en la oración sino refiriéndose a los comentarios a los poemas litúrgicos y la conmemoración de Nombres.

140. Ta-Shma, *Rabeinu Zerajia Halevi*, págs. 68-72.

141. Pasa a exponer sus propias palabras cuando dice “y nosotros lo consideramos”. Para llegar a esta conclusión me he basado en los principios que fijó Albeck en las notas de su introducción al *Sefer Haeshkol*.

nos agrega información acerca de las costumbres específicas de Provenza. En dicho fragmento, R. Abraham afirma las horas nocturnas “son momentos de súplica, y hay que preocuparse por la destrucción del Templo [...] y, por eso, tiene la Casa de Israel que levantarse en la noche [y hacer] guardias y multiplicar las súplicas por la destrucción del Templo”.¹⁴²

Ya Gershon Scholem se percató de que el origen de la costumbre cabalística de recitar una serie de plegarias nocturnas “reparadoras” por el estado de destrucción en que se halla el Templo (*tikun jatzot*) está en el texto talmúdico que habla de las tres guardias que había en el Templo; pero a Scholem le sorprendía que hubieran pasado “casi mil años hasta que este texto dio origen a una costumbre concreta” adoptada por R. Jai Gaon.¹⁴³ Según Scholem, sólo en el caso del círculo de los cabalistas de Gerona hay prueba de que existió una relación entre las oraciones nocturnas y las costumbres de duelo.¹⁴⁴ El estudio de este punto concreto agrega un posible eslabón claro entre los gaones y

142. Es de destacar la interesante doble vertiente que se da ya en la Guemará entre las palabras atribuidas a Rav, cuya posición es tangencial a las descripciones de la doctrina hermética y de los escritos apocalípticos por un lado, y las palabras de R. Iojanan que habla de estudiar las partes de la Torá que tratan de los sacrificios. Los discípulos de R. Isaac el Ciego fundieron estas dos corrientes hermenéuticas.

143. Las palabras de R. Shrira Gaon, padre de R. Jai Gaon, son de especial importancia: “que había una costumbre de los piadosos, de levantarse en plena noche y decir cánticos y alabanzas”. Este testimonio puede corroborar que se da una secuencia de continuidad con las costumbres de los pietistas tempranos. De la relación entre el jasidismo temprano y los que guardan duelo por Sión me ocuparé en un próximo trabajo. Al parecer, hay que diferenciar entre los cánticos nocturnos y las costumbres pietistas por un lado y los cánticos de duelo propios de los que guardan luto por Sión, por el otro.

144. Scholem se basó para llegar a esta conclusión en el anónimo *Sefer Haiashar* cuyo autor habría escrito su obra en el círculo de los cabalistas gerundenses en el año 1260. Sin embargo, la localización y el contexto mental y social exactos de este tratado plantean numerosos interrogantes (en mi opinión, hay que examinar también su relación con el sufismo); Y. Tishby (*Mishnat haZohar*, 2, Jerusalem, 1975, pág. 662, nota 50) presenta un testimonio más decisivo: las palabras de R. Ia'aqov ben Sheshet en su libro *Sha'ar Hashaimaim*, pág. 164. Véase también S. Shokek, “Zikato shel *Sefer Haiashar* le jug mequbalei Girona”, *Mejqarei Yerushalaim Bemajshvet Isra'el*, 6, 1987, págs. 356-358; un trabajo reciente sobre el tema del *Tikun Jatzot* principalmente en la cábala del siglo XVI, en Idel, *Messianic Mystics*, New Haven y Londres, 1998, págs. 308-320; más datos sobre los comienzos de la cábala en Pedayah, “Minegued Ve'ivrim: HaMashiaj Hamit'akev”, en Z. Harvey, A. Shiloah y H. Saadon (comps.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Misgav Yerushalayim* (en prensa).

los cabalistas gerundenses: la enseñanza de los cabalistas provenzales y la forma como R. Abraham Av Beit Din relacionó esa costumbre con la destrucción del Templo.¹⁴⁵ Esto amplía el contexto necesario para entender las enseñanzas de significado cabalístico explícito transmitidas por R. Isaac el Ciego a sus discípulos que afirman, con un sentido cabalístico declarado, que aquel que proclama la unidad del Nombre de Dios, es como si hubiera construido el Templo; todo ello constituye, al parecer, una única secuencia religiosa. Podemos afirmar que R. Abraham Av Beit Din está vinculado por lo menos a dos ramas destacadas de la doctrina esotérica: a la primera, por intermedio de sus mayores provenzales, y a la segunda por intermedio de R. Iehudá de Barcelona. Las costumbres relacionadas con la destrucción del Templo quizá tengan que ver con sus antepasados en Provenza. Hay otra enseñanza atribuida a R. Abraham Av Beit Din en un tratado anónimo llamado *Ma'amar al Hageulah* (“Tratado sobre la redención”).

Si el primer texto muestra la intensidad del ritual establecido en torno a la destrucción del Templo, este último transmite un interés por el tema de la redención, que se expresa mediante una representación del Trono de Gloria y utiliza un lenguaje propio del sistema astral. La continuidad con el *midrash* de las visiones proporciona un contexto apocalíptico adicional al tema de los setenta ministros angélicos que rodean el Trono de Gloria, que fue central en la cábala gerundense. Resultan interesantes, en este contexto, las palabras de R. Abraham Av Beit Din: “así [lo] recibí de mis mayores”. Cuando R. Isaac el Ciego se refiere a “mis mayores”, sabemos que sus mayores efectivamente tuvieron que ver con la doctrina esotérica; cuando lo hace R. Av Beit Din, alude a algo de lo que no se ha conservado rastro alguno.

145. Scholem, *Pirquei Iesod*, págs. 140-144; creo que las palabras de R. Abraham Av Beit Din constituyen una especie de hilo conductor que permite arrojar nueva luz sobre el encadenamiento de tradiciones a este respecto y, sin duda, muestran un nuevo aspecto de la conciencia de los que guardan luto por Sión como un estrato más, y tal vez independiente, dentro de la conciencia rabínica. Véanse Gratner, *Guilgulei minhag*, págs. 29-32; Reiner, *Jurban Miqdash*.

R. Abraham ben David: secreto y *halajá*

Los fragmentos textuales atribuidos a R. Abraham ben David que tienen relación con lo esotérico están diseminados en distintos escritos o en fragmentos manuscritos.¹⁴⁶ No entraré ahora a exponer el contenido de la especulación de R. Abraham ben David sobre la doctrina esotérica, sino que me referiré justamente a un aspecto donde se produce una vinculación entre dicha doctrina y la totalidad de su mundo espiritual. Para mostrar la relación entre esoterismo y *halajá* en su sistema de pensamiento analizaré una cuestión a título de ejemplo. Mi intención es completar con un nuevo enfoque el panorama que he venido presentando sobre el Templo.

Por un lado, hay que tener en cuenta que los cabalistas atribuyeron apariciones del profeta Elías y fenómenos de inspiración divina a R. Abraham Av Beit Din, R. Abraham ben David e Isaac el Ciego.¹⁴⁷ Por el otro, el propio R. Abraham ben David lo menciona explícitamente en sus elucubraciones e innovaciones halájicas y no, justamente, en los fragmentos cortos que transmiten enseñanzas herméticas. Tomaré esto como punto de partida para profundizar en el carácter del mundo del *beit midrash* como lugar de convergencia de todas las formas de aprendizaje a las que sirven de base la *halajá* y el estudio del Talmud entre los muros del *beit midrash*.

Resulta interesante destacar que los conceptos de “secreto” e “inspiración divina” aparecen junto con innovaciones halájicas no precisamente para plantear una dificultad del texto, sino como declaración: como remisión a un marco comprensivo que crea la definición del significado de cada uno de estos conceptos en sí mismo. Lo primero que hay que preguntarse es en qué sentido utiliza R. Abraham ben David el concepto de “secreto”. En su introducción a sus *novellae* al tratado *Eduiot* afirma R. Abraham ben David:

146. La mayoría fueron publicados por Scholem, *Reshit HaQabalah*, págs. 73, 75, 79-81, 83. Las anotaciones al Talmud de R. Abraham Av Beit Din que tienen contenido de carácter esotérico se citan en los escritos de su nieto R. Asher ben David (Abrams, *R. Asher ben David*, pág. 141, anotaciones a los tratados *Berajot* y *Ta'anit*). R. Ia'aqov ben Sheshet menciona una tradición que oyó de R. Isaac el Ciego en nombre de su padre.

147. Se trata, en todo caso, de cabalistas con tendencia a la literatura y la exégesis, y no de testimonios de allegados.

Antes de decir cualquier cosa anuncio a todo el que lea este libro que yo he compuesto que no tengo conmigo [enseñanzas] ni de boca de rabino ni de la boca de maestro sino [que me valgo] de la ayuda únicamente de Dios que enseña discernimiento al hombre. Y quizás haya en ellos alguna equivocación [ya sea] equivocación de la mano o equivocación del corazón, que sepa [en ese caso] el lector que en mí recae la falta y no en mis maestros. Y aquel que encuentre en ello algo bueno y derecho, sepa que es [bondad que viene] del secreto tal como está escrito: “el secreto de Dios [se revela] a quienes lo temen”.

Para H. Soloveitchik, estas palabras definen sustancialmente el perfil espiritual y la forma de escribir y actuar de R. Abraham ben David; dicho investigador profundizó su análisis sobre R. Abraham por medio de una comparación con Rashi en su vínculo hacia las tradiciones existentes, destacando incluso la figura de R. Abraham ben David como innovador y creador cuyos logros derivan de la independencia de su posición y no de su fidelidad a la tradición.¹⁴⁸

Las palabras de R. Abraham ben David plantean una dificultad: por un lado advierte al lector que no recibió sus innovaciones en el terreno halájico “de boca de rabino ni de boca de maestro”, y, por el otro lado, escribe: “Y aquel que encuentre en ello algo bueno y derecho, sepa que es [bondad que viene] del secreto”. Un examen del tratado muestra que no contiene alusiones cabalísticas. Hipotéticamente, habría cabido esperar que R. Abraham ben David aludiera a algún secreto importante del tratado *Eduiot*, ya que al final de ese tratado se traen a colación las famosas afirmaciones de R. Eliezer y R. Ioshu’a sobre la primera y la segunda santidad y, en su refutación de las palabras de Maimónides sobre este tema en *Mishne Torá*, R. Abraham hace con respecto a ellas alusiones claras al secreto en el sentido de tradición hermética propiamente dicha y utiliza idéntica expresión: “el secreto de Dios [se revela] a quienes lo temen”.

Al principio de su refutación, R. Abraham afirma que las palabras

148. Lo que puntualiza afirmando que R. Abraham ben David no contaba con una tradición exegética comprehensiva o que quizás eligiera no darle expresión (ibid., pág. 13).

de Maimónides son una interpretación personal de este último. Al final de esa misma refutación escribe:¹⁴⁹

No sólo eso, sino que yo digo que incluso R. Iosi, que dijo que la segunda santidad [será] santidad en el futuro no lo dijo sino del resto de la Tierra de Israel, pero de Jerusalem y del Templo no lo dijo, *porque Esdras sabía que el Templo y Jerusalem cambiarán en el futuro y se consagrarán con una consagración distinta [y] eterna con la gloria de Dios para la eternidad. Así se me reveló de los secretos de Dios [que se revelan] a quienes lo temen.* Por eso, el que ahora entra allí no se hace reo de [pena de] muerte prematura.

No podemos extendernos aquí en los términos de su polémica con Maimónides. Nos centraremos exclusivamente en la posición del propio R. Abraham ben David.

En lo que respecta a la primera santidad, que fue abolida por el exilio y no consagrará en el futuro, R. Abraham ben David no diferencia entre Jerusalem y el Templo por un lado y la Tierra de Israel por el otro, mientras que en el caso de la segunda santidad y de quienes dijeron que consagró para el futuro, él distingue entre Jerusalem y el Templo por un lado, y la Tierra de Israel por el otro. Paradójicamente esa misma diferencia categórica que hizo Maimónides entre la Tierra de Israel y el Templo en lo que se refiere a la primera santidad, y que tanto molestó a R. Abraham ben David, este último la retorna a la inversa en lo que respecta a la segunda santidad. R. Abraham ben David parece seguir esta línea de pensamiento, no porque esté interesado en hacer tal distinción entre la Tierra de Israel y la ciudad por un lado y el Templo por el otro, sino por el interés que tiene en establecer una diferencia tajante e inequívoca entre la situación durante el exilio y en

149. Cap. 6, *halajá* 14. En resumen, las opiniones de Maimónides de las que R. Abraham ben David difiere son las que tratan de la diferencia que el primero hace entre la santidad del Templo y la de la Tierra de Israel. La segunda santificación, que tuvo lugar en los días de Esdras, según Maimónides santificó la tierra y no el Templo. La ceremonia de inauguración y consagración del Templo que Esdras llevó a cabo no tuvo verdadero significado con fuerza para consagrar. La ceremonia podría haberse omitido y sólo se llevó a cabo como conmemoración. La santidad del Templo estaba todavía vigente por la primera consagración que efectuó Salomón cuando inauguró el Templo y la *Shejiná* moró en él.

los tiempos de la redención, distinción que se desprende de las relaciones y la diferencia de la santidad del lugar en el pasado, en el presente y en el futuro.

Su posición es muy esclarecedora de la forma en que considera tanto la historia como el exilio y la redención. La noción de que la santidad no quedó abolida permite una continuidad en la manera de concebir el lugar santo que, a su vez, hace posible una continuidad en la concepción del tiempo en relación con las situaciones que pueden darse en la época de la redención. En cambio, la postura que afirma que la santidad fue abolida agudiza la ruptura de la continuidad del lugar consagrado como lugar santo y obliga a efectuar transposiciones más importantes en el tiempo para sustanciar y restituir la santidad de nuevo.

Cuando R. Abraham ben David afirma: “porque Esdras sabía que el Templo y Jerusalem cambiarán en el futuro y se consagrarán con una consagración distinta eterna con la gloria de Dios para la eternidad”, emplea una frase muy cargada de axiomas de distinto carácter: “porque Esdras sabía” señala un tipo de conocimiento sustancial, y parece que este tipo de conocimiento sustancial de Esdras corre aquí paralelo a las tradiciones herméticas en que R. Abraham ben David estaba iniciado, y cuya posesión se define como “conocimiento”. La concatenación de conceptos absolutos: “cambiar”, “distinto”, “eterno”, utilizados en relación con el futuro, señala un modo distinto de entender el concepto de redención, en su esencia ontológica, del mundo tal como es en el presente. Quizá la expresión “gloria de Dios” sea una alusión a la *Shejiná* según los cabalistas la entienden. El acento que pone R. Abraham ben David en ese concepto del futuro, tal como se desprende de la segunda santidad, equivale de hecho a polarizar las cuestiones de la redención, el final de los tiempos y el tercer Templo.

Las palabras de R. Abraham aluden a una idea que ocupó una posición central en los escritos del *midrash* que tratan de las visiones: el descenso de Jerusalem y del Templo desde allende los cielos. Se trata, pues, de un cambio, de un acontecimiento radicalmente distinto de la realidad conocida. La otra consagración eterna es la aparición del esplendor, la *Shejiná*, en la ciudad y en el Templo que descienden del cielo construidos por la mano de Dios de una forma que no tiene precedente, y desde el punto de vista cabalístico representan también la plenitud en el mundo de las *sefirot*. No parece que estos conceptos se

hayan construido en torno a la idea de un edificio puramente material que baja del cielo, sino que es preciso entenderlo como una forma de expansión de la gloria en el espacio, en contraposición al tiempo del exilio como época de desaparición de la dimensión espacial del esplendor. El concepto de “distinto” es aquí fundamental para esclarecer la ausencia total de continuidad entre exilio y redención.

Por un lado, pues, la espera de los tiempos de la redención es, dialécticamente, espera de un acontecimiento revolucionario y categóricamente distinto. Pero como dicho acontecimiento se produce por misericordia de Dios y debido a su iniciativa, se erige con ello una barrera a la intervención activa del hombre en la historia. Frente a esto, la continuidad de la santidad del lugar, según lo entiende Maimónides, posibilita en mayor medida la secuencia histórica y también la continuidad entre la época del exilio y la de la redención.

La otra posición dialéctica surge entre los cabalistas del círculo de R. Isaac el Ciego, hijo de R. Abraham ben David, para quien sólo el Templo en su sentido material de edificio será construido por Dios y no se hará presente hasta el final de los tiempos, mientras que los cabalistas contribuyen diariamente a su construcción con su actividad espiritual.

Queda claro, pues, que para R. Abraham ben David, Jerusalem y el Templo celestiales serán construidos por Dios. Esos conceptos sobre el tercer Templo son característicos de los escritos apocalípticos tempranos.¹⁵⁰ Siguieron perviviendo en las profundidades del *midrash* visionario tardío y fueron transmitidos también por R. Moshé Hadarshan de Narbona, quien volvió a incluir, por medio de un conducto abierto, tradiciones herméticas tempranas que habían pervivido en el judaísmo “rabínico”.¹⁵¹ Sus huellas se encuentran en la doctrina de R. Abraham ben David por un lado y, en otra dirección, también en Rashi.¹⁵²

Asimismo en el comentario de R. Abraham ben David al tratado

150. Véase H. Pedayah, *HaShem vemaMiqdash bemishnat R. Itzjaq Segui Naor*, Jerusalem, 2001, cap.3.

151. *Bereshit Rabati*, págs. 126-127.

152. Véase Rashi, *Rosh Hashaná* 30:A: “Y si dices: nosotros sostenemos que se construirá el [día] 15 que es fiesta y se construirá en la noche, está establecido en el tratado *Shavuot* (15:B) que el Templo no se construirá ni en fiesta ni por la noche. Esto se refiere a la construcción llevada a cabo por el hombre, pero el futuro Templo, será [construido] por mano del Cielo”.

Eduiot aparece una brevísima alusión al final de los tiempos que parece estar influida por el *midrash* que trata de las visiones. Su tenor es el siguiente: “Es así como en los días del Mesías, cuando el Santo, bendito sea, los redima, no entrarán inmediatamente en la Tierra [de Israel] sino que los conducirá por el desierto de las naciones como [se consigna] en las profecías de Ezequiel”.¹⁵³ También las palabras de R. Abraham Av Beit Din sobre la redención nos han llegado junto con un fragmento agregado del *Libro de Zerubabel*; es posible que fueran transmitidas así originalmente.

La postura de R. Abraham ben David ante el tema de la santidad de la tierra, Jerusalem o el Templo, no puede entenderse, sin embargo, sin comprender el destierro de la Presencia divina que también se encuentra en el trasfondo del análisis de Maimónides. En estas pocas frases de R. Abraham ben David, se nos desvela un concepto distinto de la historia, de la esencia del tiempo actual y de la época de la redención. Las palabras “consagración”, “distinto”, “eterno” establecen una diferencia temporal, cualitativa y fundamental entre la época del exilio y la de la redención y sólo en el momento temporal de estas se da a conocer su naturaleza espacial. El lugar del Templo y de Jerusalem estará consagrado con un tipo de consagración que no se asemeja a la que llevan a cabo los seres humanos sino que será una consagración eterna. El término “eterno” (*olami*) está cargado de significado: por un lado, lo incluye la oración: “y constrúyela un edificio eterno” y, por el otro, como ya hemos dicho, “*olami*” en el sentido de “eterno” sugiere la conocida aseveración apocalíptica de que el tercer Templo no será destruido porque habrá sido construido por Dios. “Distinto, eterno” alude, por un lado, al tercer Templo como construido por Dios según la tradición apocalíptica y, por el otro, a las tradiciones esotéricas que en la exégesis cabalística se refieren al Templo y a Jerusalem como símbolos del edificio divino, con un fuerte acento puesto en la destrucción de la ciudad celestial en los tiempos del exilio: de hecho, como forma de interpretar el destierro de la Presencia divina. Pero R. Abraham ben David no contradice la opinión de Maimónides de que “la Presencia divina no quedó abolida” afirmando, por su parte, algo así como que la Presencia divina

153. Comentario de R. Abraham ben David al tratado *Eduiot*, 2, 9-10.

se marchó o fue desterrada. Los secretos que guarda el destierro de la *Shejiná* no sólo comprenden una alusión al *midrash* que sostiene la desaparición de esta última a raíz de la destrucción del Templo junto con una descripción del final del exilio que conlleva la vuelta de la gloria que mora en el exilio “porque también Él mora con ellos”. Las palabras de R. Asher ben David, nieto de R. Abraham ben David, corroboran la lectura que propongo.¹⁵⁴

Considerando el consenso entre los discípulos de R. Isaac el Ciego cuando subrayan el profundo significado del exilio como época en que la Presencia divina reposa en un lugar (el exilio) y no en otro (el Templo), podemos decir que la idea de R. Abraham ben David, en su objeción a Maimónides sobre la primera y segunda santidad, está basada también en otra exégesis esotérica que habla del exilio de la Presencia divina. Tal exégesis debilita el principio que sostiene la presencia de esta última en el lugar donde estuvo el Templo destruido.

Volvamos ahora a las palabras de R. Abraham ben David en el tratado *Eduiot*. Prosiguiendo con nuestro intento de entender los conceptos de “secreto” e “interpretación personal” en el contexto de las objeciones a Maimónides, podemos decir que hay dos opciones principales. La primera consiste en considerar que el concepto de secreto alude a que la mente humana consigue logros en momentos propicios que expresan la revelación de Dios en la conciencia del estudioso y, de esta manera, permiten emplear el término “secreto de Dios”. La segunda, suponer que el concepto que R. Abraham tiene del secreto no corresponde necesariamente a la nuestra. En este caso, quizá podamos suponer que el secreto es el medio más amplio por el cual se conectan la doctrina esotérica y la elucubración halájica. Dicho medio lo constituyen las tradiciones sobre los métodos exegéticos y las enseñanzas de la Torá oral. Como es bien sabido, no se puede tener acceso al Talmud sin contar con la tradición exegética. Podemos traducir las palabras “no de boca de rabino” de R. Abraham ben David en su introducción al tratado *Eduiot* diciendo que equivaldrían a “explicación personal” (lo que, en mi opinión, atempera y pone bajo otro prisma lo que dice acerca de Maimónides). Y, de la misma forma, se podría in-

154. Abrams, *Qabalat Rabi Asher*, págs. 227-228.

interpretar la continuación de sus palabras: “aquel que encuentre en ello algo bueno... es del secreto de Dios [que se revela] a quienes lo temen” como equivalentes a ‘lo que sea bueno’, tiene relación con las tradiciones exegéticas que recibí o que elaboré según esas tradiciones y como continuación de ellas, ya sea en el terreno de la *halajá* propiamente dicha o en el de la *hagadá* en el sentido de *cábala*.

Es posible que podamos situar esta declaración personal en un contexto más amplio: el de la puesta de las enseñanzas por escrito. También aquí seguimos el análisis dialéctico de Hayim Soloveitchik que subraya el abismo existente entre el fenomenal conocimiento de R. Abraham ben David y lo que de hecho escribió;¹⁵⁵ muestra asimismo que este fenómeno está relacionado con su personalidad y quizá también con su forma de entender la suerte del centro provenzal en general no sólo en la historia de la *halajá*, sino también en la de la *cábala*.¹⁵⁶ Su descripción al principio del tratado *Eduiot* puede considerarse que no sólo muestra un modo de estudiar, sino quizá también conduce a R. Abraham a poner por escrito una enseñanza o a abstenerse de hacerlo. En otras palabras: precisamente porque no había tradiciones exegéticas develadas de este tratado, escribió él su comentario.¹⁵⁷ En la

155. Véase la explicación de Soloveitchik, págs. 19-31 en lo que respecta a la forma en que R. Abraham ben David expone sus objeciones a Maimónides y a lo que omite su versión escrita.

156. Véase la descripción que hace Soloveitchik (“Haravad: History of Halajá – Methodological Issues: A Review Essay of I. Twersky’s Rabad of Posquières”, *Jewish History* 5 [1991], págs. 75-124) de la asimilación de este centro halájico de Provenza con los centros catalanes.

157. Soloveitchik, *ibid.*, pág. 14; siguiendo con su comparación entre R. Abraham ben David y Rashi, quizá podamos decir que se da un paralelismo contrario en el proceso de puesta por escrito. En el norte de Francia, Rashi escribió lo que era ya conocido de antiguo en la tradición askenazí; en este caso, un individuo (Rashi) transmite la obra de muchos, mientras que en el sur de Francia, el individuo (R. Abraham ben David) lo que pone por escrito es únicamente su propia obra. El que en Provenza no se mencione expresamente la obra de los demás no significa que no existiera; es muy posible que se transmitiera oralmente en el *beit midrash* y por eso finalmente se perdió; véase a este respecto la nota 31. Resulta interesante destacar que, en opinión de Benedikt (*Mercatz haTorá*, pág. 52, nota 145), R. Moshé ben Iosef, director de la academia rabínica de Narbona y maestro de muchos sabios provenzales, a quien el propio R. Abraham ben David llama su maestro (véase I. Twersky, *Rabad of Posquières*, Cambridge, MA, 1962, págs. 10-12), se abstuvo de escribir para que la tradición provenzal no cayera en el olvido en momentos en que las decisiones halájicas de R. Itzjaq Alfasi estaban abriéndose camino en Provenza por intermedio de R. Ichudá de Barcelona y de R. Abraham Av Beit Din.

misma línea, podemos decir que este fenómeno se corresponde con el hecho de que parte de sus escritos estén relacionados con otro fenómeno prevaleciente entre los sabios de Provenza: justamente su vacilación a la hora de poner por escrito la tradición cabalística que poseían, es decir, una tradición ensamblada con elementos herméticos y halájicos. Dicho de otra forma: no se ponía por escrito justamente lo que se daba por sobreentendido¹⁵⁸ y, quizá también por eso, la parte de las nociones atingentes al saber cabalístico que se puso por escrito corresponde a críticas y polémicas que representan una parte ínfima de una doctrina y un conocimiento exegético completos que no se muestran; quizá también por eso se perdieron en su mayor parte.¹⁵⁹ Si analizamos el carácter de las enseñanzas tempranas de la doctrina esotérica, podemos decir que fuera de algunas anotaciones cortas para ayudar a la memoria y al repaso (R. Abraham Av Beit Din) y unas cuantas enseñanzas breves sobre la Torá (R. Abraham ben David), los primeros cabalistas nos ocupamos pusieron por escrito justamente aquello que era verdaderamente nuevo;¹⁶⁰ el material antiguo se aprendía oralmente.

Para terminar el análisis de la figura de R. Abraham ben David, añadiré que creo que el contexto del ambiente en el *beit midrash*, tal como he tratado de describirlo, constituye el contexto principal en el

158. Los viajes de Rashi a Alemania y de vuelta a Francia pueden explicar el carácter de su obra y establecer una relación entre la migración geográfica y la versión de la enseñanza oral por escrito. Véanse A. I. Agus, "Rashi ubeit midrasho" en B. Roth (comp.), *Tefufat ha'ofel: haiehudim beEuropa hanotrit*, Tel Aviv, 1973, págs. 128-129; Soloveitchik, *ibid.*, págs. 13-16; Grossman, *Jakhamei Tzarfat*, págs. 126-131; S. Schwarzfuchs "Reshit darko shel Rashi", en Z. A. Steinfeld (comp.), *Rashi: i'unim beietzirato*, Ramat Gan, 1993, págs. 177-183. El hecho de que en Provenza no se dieran esos movimientos, así como la cohesión interna y la continuidad del centro provenzal, pueden contribuir a explicar que no se pusieran las enseñanzas por escrito como comentarios sino en otras formas de escritura; a la dificultad de acercarnos a un método de estudio del Talmud y la *halajá* que constituyen parte de un mundo espiritual comprehensivo, se suma la dificultad de reconstruir los comienzos de la cábala.

159. Otra manera de clarificar el uso que hace R. Abraham ben David del concepto de "secreto" consiste en compararlo con Najmánides: en el único lugar del comentario de este último a la Guemará donde alude a la ponderación halájica en que hay elementos místéricos, emplea, también él, la palabra "secreto". Véase el comentario de Najmánides a *Shavu'ot* 29:1: "Y la explicación de lo que hay entre *Nedarim* y *Shavu'ot* [contiene] secreto"; un estudio más detallado en Pedayah, *HaRamban*, cap. 5; véase también Abrams, *Ketivat hasod*, págs. 94-103.

160. Me refiero a distintas relaciones entre las *sefirot* que tienen que ver con las intenciones que hay que tener en mente durante el rezo.

que hay que colocar las famosas palabras que han sido citadas en múltiples ocasiones:

ya apareció la inspiración divina en nuestro *beit midrash* desde hace varios años y ya establecimos que él [el mirto cuya punta está rota] no es válido [para ser utilizado en la fiesta de Sucot] como trae la *Mishná*, y todo está claro en nuestra compilación y [por ello] nos han dado un lugar en el Cielo.¹⁶¹

Quisiera hacer, por último, las siguientes puntualizaciones: a) una vez más, resulta claro que R. Abraham ben David escribe en el lugar en que crea e innova, el lugar que le asignaron para confinarse y perfeccionar su obra y no donde limitarse a transmitir lo que ya existía; b) la inspiración divina se revela en el *beit midrash*. R. Abraham ben David no dice: “la inspiración divina se me apareció a mí o a mi hijo”, o “así se me reveló del Cielo” o “se reveló la inspiración divina en mi casa”. El lugar apropiado para la revelación de la inspiración divina, que favorece en sí misma el proceso de la ponderación y el estudio, es el *beit midrash* basado en valores pietistas y caracterizado por la forma de estudio que describimos antes. Cuando pensamos en una inspiración divina que se revela en el *beit midrash*, tenemos que pensar asimismo en la índole de un *beit midrash* específico.

R. Isaac el Ciego

Al parecer, no se ha conservado doctrina cabalística escrita de la propia mano de R. Isaac el Ciego. En el comentario a su *Sefer Ietzirá* se señala: “Y nuestro maestro dijo”.¹⁶² En el tratado *Bi'ur al Sodot ha-*

161. *Hasagot HaRabad leMishne Torá, halajot lulav* 8:5; Katz, *Halajah veQabalah*, págs. 12-16.

162. Pág. 12, línea 256: “Y nuestro maestro dijo”. En el contexto del comentario a Rashi, se pregunta S. Schwarzfuchs (“Reshit darko shel Rashi”, pág. 182) si se trata de dos tipos distintos de escritura: *quntras* (cuaderno de los discípulos) y *iesod* (cuaderno del maestro). En lo que respecta al concepto *iesod* hay que agregar que así llama Rashi al tratado de R. Moshé Hadarshan. En lo que atañe al fenómeno en sí, cabe afirmar que el comentario al *Sefer Ietzirá* es un cuaderno de los discípulos puesto que en él está escrito: “Y nuestro maestro dijo”.

Ramban se mencionan enseñanzas esotéricas que se le atribuyen. También hay un tratado breve atribuido a él sobre el tema de la Creación.¹⁶³ Esto es todo en lo que respecta al material relativo al *Sefer Ietzirá* o al comentario de las Escrituras. Señalarlo reviste gran importancia, ya que en muchas ocasiones resulta difícil recibir, por medio de una relación de los comentarios¹⁶⁴ al *Sefer Ietzirá*, una impresión cabal de la posición del comentarista en lo que respecta a ciertos temas característicos con contenidos específicos de la religión judía, como la Torá y los preceptos o el exilio de la *Shejiná* (a pesar de que también en el *Sefer Ietzirá* hay alusiones a ese tema). En ciertos textos de R. Ia'aqov ben Sheshet aparecen asimismo algunos fragmentos cortos que se atribuyen explícitamente a R. Isaac.¹⁶⁵ Han llegado también hasta nosotros un *responsum* suyo acerca de la bendición “el constructor de Jerusalem”,¹⁶⁶ una enseñanza esotérica sobre los sacrificios que él transmitió asimismo en el tratado *Bi'ur al Perush haRamban*¹⁶⁷ y algunos textos cortos que tratan en su mayoría de las intenciones que el orante debe tener en mente en distintas partes del rezo.¹⁶⁸ Además, se ha conservado su famosa misiva a Najmánides y a R. Iona de Gerona, que Gershom Scholem descubrió y estudió¹⁶⁹ y que ha sido objeto de numerosas investigaciones.¹⁷⁰

163. Para un repaso de los distintos manuscritos del tratado y sus diferentes versiones véase Abrams, *Rabi Asher ben David*, págs. 302-303, 310-316.

164. Epstein (*Miqdamot haiehudim*, pág. 201) lo enunció de forma extrema.

165. Véase, por ejemplo, su tratado *Haemunah vehabitajon*, pág. 357, 362, 364.

166. S. Abramson, *Inianut besafrut hagueonim*, Jerusalem, 1974, págs. 150-155.

167. *Bi'ur al perush haRamban*, sobre Levítico, 23, 1-4.

168. Scholem, *Reshit haQabalah*, págs. 99-126; M. Idel, “Al kavanat Shemoneh Eser etzel R. Itzjaq Sagui Nahor”, en A. Goldreich y M. Oron (comps.), *Masu'ot. Mejqarim besafrut haQabalah ubemajshevet Israel, muqdashim lezikhro shel Prof. Efraim Gottlieb*, Jerusalem y Tel Aviv, 1994, págs. 28-30.

169. Scholem, *Teudah Jadashah*, págs. 143-144.

170. Idem, *Origins of the Kabbalah*, págs. 393-404; J. Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle, 1986, págs. 33-35; *ibid.*, “Hareqa haraioni vehajevrati lehitgabshut shel safrut hamusar hamasortit bemeah ha-13”, en W. Z. Zadik Harvey y M. Idel (comps.), *Sefer haiovel leShlomoPines bemleat lo shmonim shanah*, 1, Jerusalem, 1988, págs. 239-252; Verman, *The Books of Contemplation*, págs. 170-171; M. Sendor, “The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yezirah”, tesis de doctorado, Harvard University, 1994, págs. 148, 304; Abrams, *Rabi Asher ben David*, págs. 23-25; M. Idel, “R. Moshé ben Najman: Qabalá, Halajá vemanhigut rujanit”, *Tarbiz*, 64, 1995, págs. 541-548. En lo que respecta a la lectura de la misiva, concuerdo en general con el análisis de Idel (que sostiene que hay un debilitamiento en el esoterismo de R. Isaac el Ciego y que es-

Los primeros rabinos y gaones provenzales que escribieron tratados halájicos, R. Abraham Av Beit Din, autor del *Sefer Haeshkol*, y su yerno R. Abraham ben David, autor de las críticas a Maimónides y padre de R. Isaac el Ciego, fueron también los primeros en poner por escrito fragmentos de la doctrina esotérica. Las primeras tradiciones escritas de la doctrina esotérica presentan la forma de apuntes cortos efectuados para facilitar la rememoración y el repaso (R. Abraham Av Beit Din), así como breves enseñanzas sobre la Torá (R. Abraham ben David). Los primeros cabalistas de los que nos ocupamos en este ensayo pusieron por escrito justamente lo que se estaba elaborando en el momento;¹⁷¹ lo nuevo, pues, fue escrito, mientras que el material antiguo todavía se repasaba oralmente; por eso, la mayoría de lo que se ha conservado es ya fruto de la transición y no refleja la etapa anterior en sí misma.¹⁷²

Cuando se trata de una experiencia espiritual del tipo que hemos descrito, hay que avanzar con precaución a la hora de calibrar si R. Isaac el Ciego era o no experto en *halajá*, ya que su imagen resulta bastante nebulosa. No era dirigente de una comunidad ni escribió ningún tratado de carácter legal; junto con ello, los análisis sociales, por importantes que sean, no excluyen la necesidad de efectuar también una caracterización interna de su experiencia religiosa como experto en *halajá* (que no tiene por qué responder a un cargo social concreto); dicha vivencia no es forzosamente igual a la que conlleva una posición de liderazgo o la escritura de ponderaciones o *novellae* en el terreno halájico.¹⁷³ Resulta interesante constatar que el material que nos ha lle-

te había enseñado previamente en Gerona). En mi opinión, en otro lugar de la misiva hay que poner en duda parte de la descripción (incluso aunque Najmánides y R. Ionah hayan invitado a R. Isaac, en aquel momento concreto no acudió. Aunque propusiera que R. Asher fuera allí en representación suya, no podemos saber si el viaje se llevó a efecto o no; por otro lado, tampoco podemos establecer de forma inequívoca que no llegó a Gerona).

171. Me refiero a los distintos vínculos con la estructura compuesta por las diez *sefirot* y su relación con las intenciones que hay que poner en ciertos momentos de la oración o bien a los vínculos entre conceptos neoplatónicos e imágenes provenientes del mundo del midras por un lado, y símbolos cabalísticos por otro.

172. Véase más arriba, donde califico al material protocabalístico de testimonio escrito, por supuesto parcial, acerca del "estado de la conciencia" de la transición mientras esta se estaba llevando a cabo; en su mayor parte, no ha llegado hasta nosotros.

173. Quizá resulte conveniente procurar definir algunos tipos de expertos en *halajá*. Podemos decir que "creación" halájica para los reclusos en el *beit midrash* y dedicados al

gado como fruto real de la pluma de R. Isaac, aquel en el que aparece como autor en primera persona, son cartas: su famosa misiva a Najmánides y a R. Iona de Gerona,¹⁷⁴ y otra carta que puede incluirse en el género de los *responsa*.¹⁷⁵ El tema de esta última es la enunciación de la bendición “El que edifica Jerusalem” en la plegaria *Shemoneh Esreh*, con la fórmula: “Dios de David y Constructor de Jerusalem”, tal como aparece en el Talmud Jerosolimitano.¹⁷⁶ En mi opinión, hay que relacionar este fenómeno con el hecho de que R. Isaac no parece haber escrito personalmente ningún tratado cabalístico. Es decir, que se valió de la escritura para los asuntos pragmáticos en que tradicionalmente se emplea este medio de expresión: cuando necesitaba enviar un mensaje.

Dios de David y constructor de Jerusalem

Según todos los testimonios, R. Isaac el Ciego tenía la costumbre de emplear la fórmula del Talmud Jersolimitano en esta bendición de la plegaria *Shemone-esreh*, lo que concuerda con su doctrina cabalística. ¿Se tata en este caso de una tradición que le había sido transmitida, o fue él personalmente quien decidió cambiar su formulación? La mayoría de los investigadores estima que se trata de una innovación suya. A lo que se añadieron las especulaciones en torno a si R. Isaac el Ciego era o no un experto en *halajá*.¹⁷⁷

estudio de la Guemará a lo largo de una jornada es algo más amplio que el puro hecho de ponerla por escrito. Hay que esforzarse al menos por acuñar distintos rangos o situaciones intermedias adicionales y más complejas a la cuestión de si el cabalista es o no experto en *halajá*. Entre otras, por ejemplo, la cuestión de si se trata de una experiencia religiosa como la de permanecer día y noche estudiando Torá y *halajá*.

174. Scholem, *Teudah Jadashah*, págs. 143-144.

175. Abramson, *Inianut*, págs. 151-152.

176. Véase TJ, *Berajot*, 4:5; *Rosh Hashaná*, 4:6. Hay numerosos estudios sobre este tema. Véase un análisis nuevo y actualizado en U. Ehrlich, “Lenusjan haqadam shel birkat ‘Boneh Ierushalaim’ ve-‘Birkat David’, batefilah”, *Peamim*, 78, 1999, págs. 16-43.

177. Scholem (*Reshit haQabalah*, pág. 102) señala que no hay libros suyos sobre campos que no tengan relación con el esoterismo, ya sea *halajá*, exégesis midráshica o ética; a continuación afirma que: “si era grande, resulta claro que no era por su excelencia en las ramas de la Torá”; véase también Katz, *Halajá veqabalah*, págs. 17-20. Katz escribe entre otras cosas: “R. Isaac el Ciego, la personalidad cabalística más destacada del grupo,

El texto de la misiva, así como el testimonio de otros cabalistas,¹⁷⁸ nos informan de que esa era fórmula que R. Isaac el Ciego adoptaba en sus rezos. Hay en las enseñanzas de este rabino un profundo secreto cabalístico que vincula el tema de la Jerusalem construida con el de David como reformador, pero, en este *responsum*, R. Isaac no hace referencia alguna al motivo intelectual del cambio, sino que se ocupa exclusivamente de esclarecer la fórmula reformada y primitiva de la oración. Las pruebas que aporta nos permiten apreciar el alcance de su erudición, los contextos de su escritura y la profunda relación que entrama los temas halájicos y cabalísticos como integrantes inseparables de la noción de Torá oral.¹⁷⁹

R. Isaac el Ciego era conocido como extremadamente puntilloso y perito en la oración y, por lo tanto, podemos conjeturar que en su *responsum* sobre la fórmula exacta de la plegaria buscó precedentes para fortalecer la noción de continuidad viva de las tradiciones del Talmud Jerosolimitano. En su búsqueda se basó en lo escrito acerca de los rezos, los libros de oraciones para las festividades, los poemas litúrgicos

pero que no es conocido como sucesor de su padre en [el terreno de la] *halajá*" (ibid., pág. 17). En cambio Idel (*Moshé ben Najman*, págs. 571-573) hace una distinción entre Najmánides como experto en *halajá* y R. Isaac el Ciego que, según él, no lo era si nos atenemos a categorías claras de liderazgo religioso-social. Hay que examinar y desarrollar con mayor profundidad los presupuestos fundamentales de la investigación y no justamente del análisis fenomenológico o filosófico de lo que es un "experto en *halajá*". Además de las definiciones al uso, también es importante la conciencia religiosa interna del experto en *halajá*. La importancia de este tipo de conciencia estriba en la existencia dialéctica de un fortalecimiento interno ante posturas o enfoques contrapuestos. En mi opinión, podemos considerar que la tendencia más inmediata de un cabalista experto en *halajá*, es utilizar el elemento esotérico para sostener la tradición halájica que altera y renueva la fórmula establecida, y no se limita a dar significado a una costumbre tradicional existente desde antiguo.

178. Son especialmente importantes las palabras de R. Ia'aqov ben Sheshet, que tuvo contacto directo con R. Isaac, en su libro *Haemunah vehabitajon*; incluido en Ch. B. Chavel (comp.), *Kitvei Ramban*, 2, Jerusalem, 1964, pág. 396.

179. R. Isaac el Ciego menciona a R. Eliezer Kalir, el *Shemoneh Esreh* de Eliahu (*Tzaluta de Eliahu*), *Halajot Guedolot*, *Midrash Tanjuma*, el comentario a Crónicas, y al Rashbam (R. Shmuel Ben Meir), *Agadat de Shemuel*, un antiguo libro de oraciones para las festividades, poemas litúrgicos para *minjá* y tratados antiguos que incluyen la utilización de Nombres, todo ello además de referirse al Talmud Jerosolimitano y al babilónico. Véase el *responsum* que publicó Abramson, *Inianut*, págs. 152-155 y el análisis y observaciones que ahí hace.

y los midrasim. Sabemos que uno de los medios principales a través de los cuales se transmitió la doctrina esotérica fue la oración. Cabe preguntarse si R. Isaac describe únicamente versiones que examinó para sostener y esclarecer la versión que poseían sus mayores,¹⁸⁰ si fue él autor de la innovación, o si los escritos en torno a la oración fueron a priori el género a través del cual y por medio de cuyos comentarios se le legó la doctrina esotérica junto con otros aspectos de la herencia espiritual de sus mayores.¹⁸¹ Resulta difícil responder a esta pregunta; quizás estemos aquí ante un testimonio antiguo de la relación entre el centro provenzal y el de la Tierra de Israel, ya que se trata de la versión de la bendición tal cual aparece en el Talmud Jerosolimitano.¹⁸² Es posible que podamos hablar en este caso, tal como han señalado los investigadores del judaísmo askenazí, de una relación entre la tradición halájica de la Tierra de Israel y el Talmud Jerosolimitano por un lado, y la tradición local por el otro; aunque acaso se trate de un vicio que se conservó más en el terreno de la oración y del “secreto” y quizás el vínculo específico haya que buscarlo en la propagación de tradiciones provenientes de Italia.¹⁸³

Quisiera subrayar que esto no pasa de ser una suposición y que no puede darse por “seguro” que R. Isaac el Ciego “innovara” la formu-

180. R. Abraham Av Beit Din cita en el *Sefer Haeshkol*, pág. 28, la versión del Talmud Jerosolimitano para todas las oraciones *Shemoneh Esreh*; de sus palabras no podemos deducir cuál es la fórmula que él utilizaba.

181. Soy consciente de que podemos plantear en este contexto una cuestión adicional: ¿Provenía de sus mayores esta doctrina secreta tal como está ligada a la versión utilizada en la plegaria, o se transmitió por medio de alguien procedente de Italia? R. Isaac el Ciego, en su *responsum*, hace referencia a un antiguo libro de oraciones para las festividades en el que la versión que trae del poema litúrgico: “da luz y agua Dios de David y construye Jerusalem” se encuentra, por ejemplo, en el libro de oraciones para las festividades de la comunidad de Roma (como señaló Abramson, pág. 11); véase también Hakohen, *Hatalmud Haierushalmi*.

182. TJ, *Berajot*, 4:5; *Rosh Hashaná*, 4:6. La posición descollante del TJ entre los eruditos de Provenza se pone de manifiesto en distintos aspectos. Véase Benedikt, *Mercas ha-Torá*, pág. 11; véase también Hakohen, *ibidem*.

183. La relación entre Provenza y Roma encuentra expresión también en la llegada de R. Natan de Roma para estudiar con R. Moshé Hadarshan. La relación entre Italia y Provenza forma parte asimismo de la relación básica con el centro en la Tierra de Israel. Véase R. Bonfil, “Bein Eretz-Israel lebein Babel: qavim lejequer toledot hatarbut shel haiehudim beItalia hadromit ubeEuropa hanotzrit bimei habeinain hamuqdamim”, *Shalom*, 5, 1987, págs. 19-29.

lación de las oraciones. Incluso si, en este punto, hubiera introducido efectivamente un “nuevo” enunciado, creo que habría que matizar la aseveración de que se trata de la decisión de un cabalista que no era experto en *halajá*. El hecho de que el tosafista R. Moshé hijo de R. Iom Tov de Londres rezara también empleando esa fórmula, tal como su hijo R. Eliahu afirma,¹⁸⁴ resta fuerza a quienes sostienen que se trata de un paso radical dado por un cabalista que no era experto en *halajá*; esta afirmación se basa en la suposición de que el sistema halájico rechaza novedades de este talante.¹⁸⁵ En tal caso, la relación de R. Isaac el Ciego con la oración se asemeja a la de R. Iehudá Hejasid. Se trata, en ambos, de una relación conservadora con respecto a la oración y puntillosa con las palabras que la componen, por un lado, pero que mantiene una libertad de elección en cuanto a su formulación.¹⁸⁶

Esoterismo y revelación

El paso de esoterismo a revelación en los inicios de la cábala fue relativamente rápido y pronunciado, y estuvo relacionado también con un momento determinado en que se produjo un cruce de un eje místico basado sobre todo en la escritura (*Sefer Habahir*) con otro de tradiciones transmitidas principalmente de forma oral.¹⁸⁷ En la carta que ya hemos mencionado, Rabí Isaac el Ciego escribió: “y lo escrito no tiene dueño¹⁸⁸ ya que muy a menudo se perderá o morirán sus propietarios y los libros llegarán a manos de ignorantes y frívolos y el Nombre

184. *Tosafot* de R. Moshé hijo de R. Iom Tov de Londres al tratado *Pesajim*, citado por E. Urbach, *Mejgarim bemadaei haiahadut*, Jerusalem, 1998, págs. 34-35; véanse las notas ahí.

185. Y. Katz, *Halajá veQabalah*, Jerusalem, 1986, pág. 18.

186. Una relación de la que habla I. M. Ta-Shma en su reseña “Abraham Grossman, *Jakhmei Ashkenaz harishonim*”, *Kiryat Sefer*, 56, 1981, págs. 348-349.

187. Con esto no pretendo afirmar que se trate del primer encuentro de esos ejes (a la vez semejantes y distintos son los comienzos de la exégesis al *Sefer Ietzirá*), sino que es un encuentro significativo para el surgimiento de la cábala. Creo también que se trata de la única sección que permite entender el receptor del que estamos hablando. La existencia de otras secciones explicativas surge del contexto del *beit midrash* y el contacto con sistemas neoplatónicos. Véase también Pedayah, *HaRamban*, capítulo 1.

188. Sobre la forma como está escrito, véase Liebes, *Midotav*.

del Cielo resultará profanado [a causa de ello]”. Hasta aquí hemos tenido noticia del procedimiento esotérico más básico y original: simplemente, no escrito. La forma de transmisión, estudio y memorización son orales, lo que constituye el método típico de la cultura judía en la etapa de la Mishná, antes de que fuera puesta por escrito y dada por concluir, y que siguió siendo la forma tradicional de la cual se sirvió el judaísmo rabínico para transmitir las doctrinas hasta los comienzos de la cábala.¹⁸⁹ A continuación, R. Isaac describe el procedimiento de transmisión de los secretos herméticos en que lo iniciaron a él: “porque mis mayores fueron nobles y propagaron la Torá en público”, lo que nos informa también de la relación de quienes conocían y seguían las tradiciones y métodos de enseñanza del Talmud en la vida diaria, con los iniciados en las doctrinas esotéricas. En este contexto, resulta asimismo importante diferenciar entre “muchos” y “unos cuantos”: “propagaron la Torá en público y no salió palabra de su boca”. El habla, la transmisión oral, constituye, también aquí, un método reservado a una minoría, a contados individuos, no es la manera de dirigirse al público general, “y se conducen con ellos como [con] personas que no son expertas en sabiduría y lo vi de ellos y aprendí”. Esta corta frase nos proporciona mucha información sobre la manera como surgió la doctrina esotérica en los primeros momentos. De una familia: “porque mis mayores”; de una familia rabínica que ejercía el liderazgo:¹⁹⁰ “fueron nobles y propagaron la Torá en público”; lo que nos muestra también la relación entre *halajá* y cábala y el vínculo que se dio, dentro del liderazgo rabínico, entre los que conocían y seguían las tradiciones y métodos de enseñanza del Talmud en la vida diaria, y los iniciados en las doctrinas esotéricas. La importancia del magisterio de los ancestros en esa familia se desprende también de las palabras de R. Asher ben David en su prefacio al comentario de los trece atributos de Dios.¹⁹¹ La descripción de R. Isaac el Ciego presenta un acusado paralelismo con la situación de los *jasidim* de Asquenaz.¹⁹²

189. Pedayah, *HaRamban*, cap. 1.

190. Para la relación entre liderazgo espiritual, cadenas genealógicas y cadenas de transmisión de la Torá en Asquenaz, véase Grossman, *Ierushat Avot*, pág. 217.

191. Abrams, *R. Asher ben David*, pág. 150.

192. Véase Dan, *Torat hasod*, págs. 9-20; *ibid.*, “HaQabalah haashkenazit: ‘Iun nosaf’”, en *idem* (comp.), *Divrei hakenes habeinleumi hasheni letoldot hamistiqa haiehudit: reshit*

Esto plantea la cuestión de la relación existente entre la irrupción del esoterismo y su salida del entorno de la familia y el *beit midrash*; estos dos últimos componentes constituyen el círculo más amplio que justifica y posibilita la existencia de lo esotérico sin acudir a la escritura, que representa el círculo más restringido. El liderazgo centralizado (económico y espiritual, conocimiento abierto y conocimiento esotérico) en manos de una familia rabínica sostuvo los sistemas del saber esotérico y, al mismo tiempo, al combinarse dentro de un común ámbito de estudio de la Torá con prácticas propias de la piedad jasídica, permitió establecer relaciones mutuas con otros sistemas de conocimiento que se consideraba que venían a complementar ese mundo espiritual.

Se dio un terreno intermedio que, en segunda instancia, se presenta como un período de transición extremo. Las experiencias propias del *beit midrash* y las pautas de conducta propias del jasidismo, así como el esfuerzo por lograr la espiritualidad como forma de vida comprensiva que no se identifica exactamente con la cábala, la filosofía o el *midrash*, permitieron una enorme apertura.¹⁹³ Esta dialéctica entre conservadurismo e innovación, conocimiento abierto y esotérico, renuncia voluntaria a una creatividad personal y originalidad se produjo en mayor o menor medida en los *batei midrash* destacados de Lunel y Posquières. Fue dicha dialéctica la que permitió formar un entramado de interrelaciones entre dos o más sistemas de conocimiento (conocimiento judío interno, conceptos midráshicos y propios del ocultismo, conocimiento sistemático de materias profanas) que forjaron entre to-

hamistiqa beEuropa, Mejqarei Ierushalaim bemajshevet Israel, 6, 1987, págs. 127-128; Abrams, "Kctivat hasod beAshkenaz vehamaavar liSefarad", *Mahanayim*, 6, 1994, págs. 94-103.

193. Sobre el renacimiento del siglo XII en general, véanse C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, MA, 1927; Stock, *The Implications of Literacy*; R. L. Benson y G. Constable (comps.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, MA, 1982. Véase también M. D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Nueva Jersey, 1996. Asimismo en la cultura general, que se encuentra en período de transición, se destacan las relaciones interinstitucionales tal como se se ponen de manifiesto en estructuras y sistemas de organización del saber. Hay además descripciones de sistemas teológicos en contacto con instituciones y un público relacionado con ellos. Véase el artículo de Jean Leclerc en R. L. Benson y G. Constable (comps.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, págs. 68-87.

dos una estructura espiritual abigarrada. Por otro lado, se da una concordancia entre la desintegración y la desmembración de esta forma de vida y la transición a un tipo de conocimiento abierto y de conocimiento esotérico convertidos en sistemas que actúan en procesos “independientes” y separados el uno del otro.¹⁹⁴ Es como si el corpus de conocimiento esotérico se hubiera desconectado de la tierra en que nació y quisiera vivir una vida independiente en el sistema de conocimiento general donde estaba arraigado como parte profundamente ligada al *beit midrash*.

El material textual de carácter complejo reflejaba un universo espiritual creado a partir del encuentro de mundos distintos en el *beit midrash*. Ambos mundos espirituales, diferentes a simple vista, se nutrieron y se ramificaron en una plataforma compartida de valores de rigurosa piedad y consagración día y noche al estudio de la Torá y la *halajá*. Es de suponer que esta plataforma, cuando se vive con intensidad, crea un ambiente natural de aislamiento¹⁹⁵ que, por su parte, permite alcanzar un alto nivel de apertura que responde a la sed de conectar ese intenso mundo espiritual con sistemas que contribuyan a explicar la realidad, la divinidad y el ser humano.

Parece claro que hay una relación entre el ocaso de este tipo de *beit midrash* y las distintas formas de desligamiento y tensión entre las dos esferas de conocimiento. De hecho, el surgimiento incipiente de comunidades iniciadas en los secretos esotéricos cuyo foco común, que sirve de enlace entre ellas, es la doctrina hermética escrita. Se trata de un desgajamiento del modelo y estructura de la transmisión del conocimiento por vía oral donde transmisor, receptor y contenido de la transmisión están fundamentalmente relacionados por encontrarse juntos en un mismo lugar. En lo que respecta a la zona de Provenza, y sólo a ella,¹⁹⁶ se produjo un proceso nuevo: la agudización de las estructuras,

194. Creo que, en esta etapa, la diferenciación entre alegoría y simbolismo era menos pronunciada que en la época de la polémica contra los escritos de Maimónides.

195. Véanse Soloveitchik, *Three Elements*, págs. 350-354; Schäfer, *The Ideal of Piety*. En efecto, también el jasidismo es un tipo de sociedad superior. Idel, en cambio, en su estudio sobre los inicios de la cábala en Provenza (Idel, *Elitot*) se centró en categorías ligadas al criterio en su relación con la *halajá*.

196. Se trataba de una comunidad dedicada al estudio de la Torá y la práctica de sus valores que proporcionó también a la tradición filosófica llegada de España, con lo que po-

los tipos de exégesis y los distintos grupos sociales —cabalistas, filósofos y eruditos talmúdicos—, cada cual por su lado, en que parte de estos últimos mantienen un nexo con la cábala o la filosofía. Con la agudización de las delimitaciones socioreligiosas, se produce también un ocaso de la apertura. En este punto, hay un paralelismo entre la tensión que se produce con respecto a la filosofía y a la cábala, y su disociación de la vida del *beit midrash*.

La impronta de esta situación se aprecia en el carácter y la naturaleza de la creación escrita de los primeros cabalistas de Provenza, así como en su concentración en torno al tema del Templo.¹⁹⁷

En la misiva misma en que R. Isaac el Ciego da la impresión de defenderse y disculparse mostrando la forma de actuar de sus ancestros a lo largo de generaciones, se encuentra ya una descripción de cómo se conducen parte de sus discípulos. Como dijimos antes, los investigadores han dado ya numerosas lecturas de esta carta. Por mi parte, en otros lugares he tratado del contexto que puede contribuir, entre otras cosas, a comprender la situación sobre cuyo trasfondo hay que situar la carta; ahora trataré de ir algo más lejos examinando de nuevo algunos detalles de su contenido. Resulta muy razonable suponer que se habla aquí de dos grupos de discípulos. Los primeros pusieron extensamente por escrito ciertas doctrinas cabalísticas mientras que los se-

dríamos llamar “ingenuidad”, la estructura tradicional del *beit midrash* como lugar que anida en su interior sistemas de conocimiento esotérico. Por eso mismo, contamos con un buen criterio para evaluar la relación que se produce entre focos arquitectónicos que dan expresión a un mundo en el que el conocimiento se articula en torno a una columna vertebral consistente en el estudio de la Guemará y la *halajá* por un lado, y, por el otro, focos textuales que se bifurcan por géneros y se dirigen a comunidades textuales.

197. Creo muy posible que la tendencia de los expertos en *halajá* seguidores de Maimónides (véase Halbertal, *Bein Torá*, págs. 181 ss.) a ordenar su creación escrita en la estructura formal del *beit midrash* (véase el *Sefer Habatim* de R. David Hakojobi, que Halbertal presenta en el libro mencionado, pero obsérvese también el título del libro de Hameiri: *Beit Habejirah* [literalmente: “La casa de la elección”, i.e., “El Templo”]), así como la explicación espiritualista que se aplica a las ceremonias y acciones que tienen lugar en el Templo, hay que esclarecerlas también conectándolas con el encuentro de la filosofía maimonideana con el profundo fundamento de la experiencia provenzal en torno a la posición del Templo como modelo del *beit midrash* en su condición de espacio y forma de organizar el conocimiento y como corazón de la organización del culto y no sólo como desarrollo de una labor exegética estrechamente ligada a la creación maimonideana. Esto, en mi opinión, es ya fruto del encuentro. En otras palabras, también la filosofía maimonideana recibió algo del fundamento del mundo espiritual religioso en los *batei midrash* provenzales.

gundos enseñaron en el espacio público al aire libre. A los primeros los llama sabios, entendidos y piadosos, mientras que de los segundos dice: “y por sus palabras se conoce que sus corazones se apartaron de la excelencia y cayeron en la herejía”. Los primeros cometieron graves errores por escrito y los segundos al haber hablado ante todo el mundo sin discreción. De los primeros no se dice dónde estaban radicados y parecen haber tenido una relación directa con R. Isaac, ya fuera cuando llegaron a él a Provenza o cuando él mismo estuvo en Gerona;¹⁹⁸ los segundos residían en Burgos, en Castilla.

Los primeros son “sabios, entendidos y piadosos que alargaron su lengua y extendieron sus manos para escribir cosas grandes y terribles en libros y en sus misivas, y lo escrito no tiene dueño”; de los segundos discípulos se afirma: “que ellos hablan de forma descubierta en los mercados y en las calles como atolondrados y confusos, y por sus palabras se conoce que sus corazones se apartaron de la excelencia y cayeron en la herejía”. Los discípulos de estos discípulos violaron, por lo tanto, las reglas que prescribían hablar a auditorios restringidos de iniciados, y lo hicieron en lugares que son símbolos por excelencia de la vía pública: “mercados y calles”. Con ello, hemos pasado tres etapas: oral, escrita, oral. La escritura es así intermediaria entre la palabra que pasa de boca en boca como señal de conocimiento cerrado y limitado, y la palabra que se deja oír en el espacio público abierto como señal de conocimiento transmitido al público general. La afirmación de que entre los discípulos y los discípulos de los discípulos de R. Isaac el Ciego se había producido un fenómeno que se percibía como negativo se ve reforzada por sus palabras: “y así llegó a ellos”. ¿Qué significa esta frase? ¿qué es lo que llegó a ellos? Para entenderlo, hay que volver a una frase anterior de la misiva: “y los libros llegarán a manos de ignorantes y frívolos y el Nombre del Cielo resultará profanado [a causa de ello] y así llegó a ellos”. “Llegó a ellos” en el sentido de “así sucedió con ellos” [*hegui'a aleihem* en hebreo admite las dos traducciones. N. del T.]. Eso es lo que pasó con ellos, que sus libros llegaron a ma-

198. Idel recoge las palabras de R. Isaac el Ciego: “y yo [estoy] con ellos”, y saca de ellas la conclusión de que fue R. Isaac quien estuvo en Gerona y no sus discípulos en Provenza. Hasta que no se encuentre nueva información, en mi opinión hay que aceptar esta lectura y tomar en consideración sus consecuencias.

nos de ignorantes y frívolos, lo que se ve reforzado en un lugar posterior de la carta donde se afirma que “produjeron un contratiempo”. A ellos no se les adjudica ningún epíteto peyorativo, pero se los considera agentes del contratiempo. En cuanto al daño que provocaron los discípulos de los discípulos, R. Isaac emplea palabras mucho más contundentes: “sus corazones se apartaron de la excelencia y cayeron en la herejía”.

El eslabón de que habla con menos detalle de todos es él mismo, aunque resulta claro que es él quien sirve de intermediario entre ancestros y discípulos. Cuando declara “no se me acostumbró así”, está considerando la forma de proceder de sus mayores, pero no da detalles de su propia actuación. Si en verdad fue él quien estuvo en Gerona¹⁹⁹ y no fueron sus discípulos quienes acudieron al lugar donde él residía, quizá su forma de actuar como transmisor formara parte, al menos parcial, del proceso (fuera consciente de ello o no) aun antes de que sus enseñanzas se pusieran por escrito. El círculo más amplio era el ambiente espiritual de Provenza en general y, en particular, el del *beit midrash*, que mantenía y aseguraba la salvaguarda de los fundamentos del secreto en el estrato socioreligioso poseedor de sistemas normativos cristalizados y claros. Quizá R. Isaac el Ciego no lo tuviera en cuenta cuando fue a Gerona, e incluso, aunque transmitiera a sus discípulos la doctrina esotérica que poseía según todos los principios que sus mayores consideraban válidos, lo hizo en otra región y en un lugar que no incluía las pautas de defensa que proporcionaba el mundo tradicional, conocido y construido, del *beit midrash* a cuyo frente se encontraba por lo general una familia rabínica dirigente. Hay en esto asimismo una indicación más general de la separación de *cábala* y *halajá* en áreas de conocimiento que no se presentan juntas y simultáneas. La estructura anterior que unificaba las dos esferas de conocimiento bajo el techo del *beit midrash* fue la que posibilitó su bifurcación en un mis-

199. Tal como sugiere Idel, *R. Moshé ben Najman*, págs. 541-548, y sus palabras resultan convincentes. En general digamos que, excepto ciertos personajes cuyos viajes forman parte de su carácter y de su destino (por motivo de crisis o indigencia personal o normativo-social), normalmente en el mundo de la *halajá* son los discípulos quienes viajan al lugar donde se imparte la enseñanza. En lo que se refiere a la doctrina esotérica, las narraciones de viajes de maestros, en ocasiones legendarios y a veces reales, son más abundantes.

mo eje. Estas circunstancias cambiaron, y el cambio hizo que los comienzos de la cábala quedaran vinculados a un corpus escrito de conocimiento de talante independiente, cortado de la relación directa entre transmisor y receptor o en el que, al menos, ambos factores no tenían que estar necesariamente relacionados. Es posible también que el mismo R. Isaac el Ciego no pusiera nada de sus enseñanzas por escrito y no calculara a priori el alcance que iba a tener el que permitiera hacerlo a sus discípulos. En mi opinión, es muy posible que los textos que de él nos han llegado se deban a la pluma de sus discípulos.²⁰⁰ Su acusación principal a sus primeros discípulos, los que siguieron fielmente su camino, es la de que escribieron extensamente sobre asuntos que califica de grandes y terribles. No es lógico que alguien que se queja de sus alumnos con ese argumento, haga, a su vez, lo mismo; como dijimos más arriba, en el comentario al *Sefer Ietzirá*, que se le atribuye, contamos con un testimonio que prueba que el libro fue copiado por sus discípulos.

En una misiva tan corta, tenemos por lo menos cuatro eslabones: los antepasados de R. Isaac el Ciego, el mismo R. Isaac, sus discípulos y los discípulos de sus discípulos, además de tres zonas geográficas como mínimo: Provenza, Cataluña y Castilla. De hecho, este reducido documento nos permite adscribir tres formas distintas de estudio a cada una de esas regiones: en Provenza, la transmisión oral y la enseñanza a unos cuantos iniciados; en Cataluña, una enseñanza que permite la puesta por escrito; en Castilla, enseñanza oral en público.

El lugar de Provenza en los orígenes de la cábala

Aunque la breve misiva anuncie acontecimientos que se producirían a lo largo de los cincuenta años subsiguientes, se revela como certera y, por lo tanto, se plantea una pregunta esencial: si parte de los procesos que tuvieron lugar después estuvieron relacionados, en verdad,

200. R. Isaac el Ciego parece ser el primero —en la cadena con la que está emparentado— que permitió poner por escrito un tratado entero y no sólo listas de palabras sueltas para ayudar a recordar y repasar.

únicamente con una cadena de causas y consecuencias, o estuvieron ligados ya desde un principio y de forma esencial al carácter básico del estudio y la creatividad social de cada una de esas zonas geográficas. Es decir: el carácter propio del lugar ¿puede haber ejercido influencia y contribuido, con su espacio y el marco de su mundo local, al corpus de conocimiento, a su contenido, a su forma y al hecho mismo de su crecimiento y diseminación? ¿Será esa otra de las razones por las que la aceleración más pronunciada del surgimiento de la cábala tuvo lugar, finalmente, justo en España? ¿en Castilla? Quizá sea ese el contexto socioreligioso más esencial para el surgimiento de la escritura pseudoepigráfica,²⁰¹ escritura esta que se dirige ya a una comunidad de iniciados en la doctrina esotérica, una comunidad textual dentro de la general del *beit midrash*. Si quienes escribieron recibieron de sus maestros que el maestro de estos últimos era, a su vez, R. Isaac el Ciego, dicen la verdad cuando afirman que los pasos de la tradición de que eran depositarios vuelven a Provenza; sólo que no consignan los verdaderos nombres de los maestros. Pero es posible que sus maestros y el hecho de que dicha tradición procedía de Provenza fueran reales en la misma medida en que lo fue su propia vida en Castilla, ya que esto concuerda con los detalles históricos que se desprenden de la misiva de R. Isaac el Ciego. Esconden sus propios nombres y los de sus maestros debido a la crítica de que eran objeto por parte de la sociedad y a las desagradables consecuencias que podía acarrearles, pero no el contexto geográfico por donde el conocimiento hizo su periplo. Sin embargo, aquí no se trata únicamente de ocultar el transmisor con el fin de llegar a cualquier receptor posible y desconocido, sino de la transición al uso de la escritura como espina dorsal del conocimiento. Mientras que

201. Véase el estudio de Verman, *The Books of Contemplation*, págs. 24-30, 165 ss.; de esta forma describí la relación entre transmisor y receptor en la apocalíptica antigua, véase Pedayah, *HaRamban*, cap. 1. Es muy posible que también el desarrollo de la cábala en Castilla haya que esclarecerlo más sobre el trasfondo del carácter especial de los *batei midrash* y las academias rabínicas en esa zona, así como también la cuestión de la existencia o no de estos últimos. Véase Y. Baer, *Toldot haiehudim*, págs. 58-59, 112-114; véanse también: B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge, MA, 1982, pág. 7, 30 ss., 112 ss.; Y. Liebes, "Keitzad nitjaber haZohar", en *Hara'aion hameshiji belsrael: Iom 'iun lerequel mleat shmonim shanah le-Gershon Scholem*, Jerusalem, 1982, págs. 68-71.

en Provenza se escribe de la misma forma que se transmitía oralmente una enseñanza esotérica, en Cataluña es un hombre encerrado en su habitación quien pone por escrito distintos estratos de comentarios en torno a un tratado que tiene ante sus ojos. En Castilla, en cambio, se escribe de la misma manera como se habla en una disertación pública. Una homilía en el mercado significa una transmisión de conocimiento cuyo objetivo es, desde un primer momento, llegar a los iniciados y aumentar su número por medio del conocimiento del mensaje. El transmisor del conocimiento esotérico requiere un receptor “que sabe” al que transmitir, y un transmisor del conocimiento que enseña en el espacio público se interesa también por el receptor desconocido.²⁰²

202. Véase Stock, *The Implications of Literacy*, págs. 88-240, donde trata el tema de las “comunidades textuales”; describe el paso a la puesta por escrito en lo que atañe a la formación de dos tipos de grupos religiosos: la herejía y la reforma. Describe ambos grupos diciendo que emplean los textos para justificar lo que se consideran normas no textuales. Utilizo esa noción en el contexto de la relación escindida entre transmisor y receptor en la transmisión del conocimiento que se hace posible con la existencia de la transmisión del conocimiento hermético por escrito, lo que permite cortar el mensaje del transmisor. Además, supongo que existen por lo menos dos tipos de dinámica: a) el texto que pone en contacto a personas “lejanas”; b) el texto como espina dorsal de una comunidad camuflada pero que mantiene un contacto vivo, es decir, que hay un estrato oral y vital de espaldas a la escritura. Habría que estudiar cuál es la definición del espacio, el contexto, en este caso.