

SIETE CAPÍTULOS MÍSTICOS
Y OTROS TEXTOS

RABÍ AZRIEL DE GIRONA

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO
A CARGO DE NEIL MANEL FRAU-CORTÈS



EDICIONES OBELISCO

Si éste libro le ha interesado y desea que le mantengamos informado de nuestras publicaciones, escríbanos indicándonos qué temas son de su interés y gustosamente le complaceremos.

Puede consultar nuestro catálogo en www.edicionesobelisco.com

Éste libro ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Cultura y Deporte.
Dirección General del Libro y Fomento de la Lectura.



Colección Cábala y Judaísmo
SIETE CAPÍTULOS MÍSTICOS Y OTROS TEXTOS
Rabí Azriel de Girona

1.ª edición: septiembre de 2023

Título original: שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה

Traducción y edición: *Neil Manel Frau-Cortés*
Maquetación: *Rodrigo Lascano*

© 2023, Ediciones Obelisco, S. L.
(Reservados los derechos para la presente edición)

Edita: Ediciones Obelisco, S. L.
Collita, 23-25. Pol. Ind. Molí de la Bastida
08191 Rubí - Barcelona - España
Tel. 93 309 85 25
E-mail: info@edicionesobelisco.com

ISBN: 978-84-1172-025-0
DL B 8982-2023

Impreso en los talleres gráficos de Romanyà/Valls, S. A.
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades - Barcelona

Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada en manera alguna por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o electrográfico, sin el previo consentimiento por escrito del editor. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

A manera de introducción	7
Acerca de Rabí Azriel de Girona.....	7
El Círculo Cabalístico de Girona	12
Nuestra antología.....	17
Antes de leer a Azriel.....	17
Contenido de la antología	18
Algunos conceptos claves en el pensamiento de Azriel.....	19
Comentario explicativo.....	29
Siete capítulos místicos	29
Secreto místico del sacrificio.....	57
Secreto místico de responder «amén»	69
Portal de la Kavaná o Intencion.....	71
Tres enseñanzas breves.....	76
Sobre las sefirot y su traducción	81
Otras convenciones de nuestra traducción	86
Bibliografía	89
Traducción	91
Siete capítulos místicos.....	91
El sendero de la fe y el sendero de la herejía, de R. Azriel.....	91
Adiciones al Portal de la herejía.....	126
Comentarios generales al secreto de la plegaria	133
Comentario al Kadish, del sabio R. Azriel de eterna memoria	139

Comentario a la unificación del Nombre.....	146
Capítulo sobre la santificación.....	155
Adiciones sobre el tema de la Santificación.....	162
Secreto místico del sacrificio.....	169
Primera tradición.....	169
Segunda tradición.....	174
Tercera tradición.....	183
Cuarta tradición.....	189
Quinta tradición.....	203
Secreto místico de responder «amén».....	218
Portal de la <i>Kavaná</i> o Intención.....	224
Tres enseñanzas breves.....	231
Secreto místico de la circuncisión	
en el octavo día.....	231
Explicación sobre la plegaria 'Escucha, Israel'.....	232
Significado de las relaciones sexuales prohibidas.	234

*Agradecimiento especial a Rosa Planas por su
inestimable revisión de estilo y a Juli Peradejordi
por su entusiasmo y continuo apoyo a la
difusión de la literatura cabalística.*

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Acerca de Rabí Azriel de Girona

Sorprende que, con la excepción de Moisés ben Nahmán (Nahmánides, 1192-1270) y de su maestro Isaac el Ciego (ca. 1160-ca. 1235, que en realidad vivió en la Provenza), hasta hace relativamente pocos años todo lo que sabíamos acerca del importante círculo de cabalistas de la ciudad de Girona eran sus nombres y unas pocas obras. El caso de Azriel ben Shelomó, más conocido como Rabí Azriel de Girona (1160-1238) presenta la singularidad de que durante siglos había sido considerado simplemente como un nombre alternativo del que ahora sabemos que fue su hermano mayor, Esdras o Ezra de Girona (m. ca. 1235). Uno de los factores de esta confusión es la similitud de sus nombres y del significado de éstos: 'Ezra significa «ayuda» y 'Azri'el «divina ayuda», y no es inusual que un autor cabalista escriba además con un pseudónimo místico. Abraham Abulafia, por ejemplo, se refiere a sí mismo como *Raziel* («secreto divino»), basándose en el equivalente guemátrico

de ambos nombres (248). Aun autores relativamente cercanos en el tiempo, en el s. XIV, citan obras de Azriel y Ezra atribuyéndolas erróneamente a uno u otro. Gracias a Gershom Scholem –que contradice la opinión de Heinrich Graetz y otros académicos– se considera probado que, en realidad, estos dos cabalistas eran diferentes personas y que Azriel era el menor de los dos hermanos. El parentesco de Azriel y Ezra aparece ya mencionado explícitamente en unos versos del poeta Meshulam ben Salomón de Piera (ca. 1342-ca. 1418) que rezan: «una endecha alzaré por dos hermanos puros / un nueva elegía cada día y cada noche, / por Azriel y Ezra mi llanto levantaré / recordando en mi luto a los hijos de Yeverkhía». Con todo, cabe señalar que una de las versiones del *Comentario a la plegaria* afirma que Azriel era yerno de Ezra.

El propio Azriel menciona a Ezra como su «hermano y señor» y refiere que los escritos cabalísticos de Ezra precedieron a los suyos. A través de la obra de Azriel encontramos diversas citas de textos de Ezra, a veces seguidas del acróstico *zal* («de bendita memoria»), distintivo honorífico utilizado para los fallecidos. Es interesante observar, no obstante, que obras cabalísticas tempranas como las de los discípulos de Salomón ben Adret (1235-1310) parecen ignorar que estos dos sabios fueran hermanos y los califican de amigos o compañeros de estudio. Por lo que respecta al nombre Azriel ben Menahem, que a menudo aparece en fuentes secundarias como patronímico de

nuestro autor, fue en su tiempo desmentido por Scholem. Al parecer, el error se basa en una sola fuente, el *Comentario al Libro de la formación* de Moisés ben Isaac de Botarell (también conocido como Moisés Butril, 1390-1440), una obra en la que abundan dicho tipo de inexactitudes. Este cabalista tarraconense fue uno de los participantes en la Disputa de Tortosa (1413-1414).

R. Azriel coincidió en el tiempo con Moisés ben Nahman y murió antes que éste. Durante años sólo conocíamos una obra de R. Azriel, el *Portal de aquel que inquiere* (*Sha'ar ha-sho'el*, también llamada *Explicación acerca de las diez sefirot*), una exposición formulada en una serie de preguntas y respuestas en la que el autor presenta la doctrina de las sefirot en el estilo de la lógica neoplatónica. Particularmente interesante es el hecho de que se trata de un catecismo dirigido no a iniciados en la Cábala sino al público general, en un afán divulgador. Igual que Ezra, Azriel escribió un comentario a las plegarias, pero mientras su hermano se centró en el servicio matutino y sus oraciones, Azriel escribió principalmente sobre las de Rosh ha-shaná y otros servicios. El hecho de que manuscritos como Oxford 1938 «completan» el comentario de Ezra con fragmentos del de Azriel ha aumentado la secular confusión entre ambos. Con todo, Scholem advierte que la terminología y estilo de Azriel hacen fácil identificar dichas interpolaciones.

A diferencia de Nahmánides, Azriel escribió exclusivamente obras cabalísticas, entre las que destacan el *Comentario al Libro de la Formación*, *Comentario a las agadot talmúdicas*, *Sendero de la fe y camino de la herejía*, así como numerosos tratados breves que contienen comentarios a diversas plegarias o versan sobre enseñanzas místicas acerca del divino Nombre, significado cabalístico de diversos preceptos, etc.

Scholem opina que Azriel destacó entre los autores del Círculo Cabalístico de Girona por ser el más prolífico y especulativo, argumentando que el autor contribuyó a la platonización de la Cábala del *Bahir*, que era más de índole gnóstica. Aunque es poco probable que Azriel conociera la lengua árabe, parece probado que estaba familiarizado con el latín y conocía la obra de pensadores neoplatónicos cristianos como Juan Escoto Erígena, autor del que observamos algunas influencias.

Como en el caso de Ezra, Yosef Gikatila o Moisés de León, Azriel a menudo aborda un mismo tema en diferentes tratados o perícopas. Si la primera vez expone sucintamente un *sod* (secreto o enseñanza mística) respecto a un tema, en una recapitulación posterior lo analizará con mayor detenimiento o bien ofrecerá una perspectiva mística totalmente diferente. En ocasiones Azriel se cita literalmente a sí mismo, mientras que en otras parafrasea sus propios escritos, aun manteniendo su distinta terminología.

La influencia de la obra de R. Azriel es notoria, aunque cabe decir que no siempre ha sido correctamente identificada. Es importante entender que la emergente Cábala Provenzal se centraba en un círculo muy limitado, representado por Abraham de Posquières y su hijo Isaac Saguí Nehor, llamado el Ciego. Al parecer, los hermanos Azriel y Ezra estudiaron directamente con Isaac el Ciego en Occitania y posteriormente desempeñaron un importante papel en la transmisión de la Cábala desde Lunel y Narbona a Girona y Barcelona. Las enseñanzas de Isaac el Ciego fueron aceptadas por los gerundenses gracias a Azriel y otros primeros discípulos. Estas ideas básicas de la Cábala teúrgica y teosófica sufren en Girona un proceso de remarcable transformación, en el que observamos la conservación de tradiciones esotéricas escritas y orales por un lado, pero también una notable expansión de métodos interpretativos y una decidida contextualización en la práctica religiosa y devocional, entendida ahora en tanto que herramienta teúrgica. Si los maestros provenzales meramente indagaban acerca de la naturaleza divina y la interacción entre ésta y lo creado, Azriel y el Círculo toman dicho conocimiento como base para hallar más introspección, por medio de divinos Nombres, numerología y métodos de meditación y concentración intencional en la plegaria. Igualmente, la carta de Azriel a los cabalistas de Burgos –en la que expone determinados aspectos de su concepto de profecía– revela uno de los primeros pa-

sos de la posterior transición de la Cábala del Círculo de Girona a Castilla, donde esta ciencia esotérica se revestirá de nuevos ropajes.

El Círculo Cabalístico de Girona

Es importante que entendamos en qué contexto escribe Azriel, uno de los miembros más destacados del Círculo Cabalístico de Girona. La ciudad de Girona en el s. XIII presentaba la segunda comunidad judía más grande de la Corona de Aragón después de Barcelona. Como es sabido, la Corona de Aragón se extendía a ambos lados de los Pirineos, de la frontera francesa actual, cosa que, junto con la similitud de la lengua catalana y la occitana, hacían de la zona un punto ideal de ósmosis con el primer núcleo cabalista de Provenza, también conocido como el *Tyún*. Las escuelas talmúdicas provenzales como Narbona o Lunel atraían a numerosos estudiantes catalano-aragoneses. Era de esperar, por tanto, que el contacto facilitase la expansión de la Cábala hacia el sur y que surgiera un grupo que habría de influir grandemente en la historia y difusión de la Cábala, el Círculo Cabalístico de Girona. Con contadas excepciones, los cabalistas de Girona dejan de escribir de manera pseudoepigráfica, anónimamente, y desarrollan abiertamente la doctrina mística en sus diversos matices. Aún a pesar de la mayor apertura, los escritos de estos autores son altamente alusivos, con revelaciones veladas que hacen difícil su lectura.

Esencialmente, el primer núcleo del Círculo de Girona estaba constituido por estudiantes directos o indirectos de Isaac el Ciego. El trasvase de ideas entre Girona y Provenza era continuo y abundaban las cartas y visitas. Asher ben David de Posquières, por ejemplo, pasó diversas temporadas enseñando en Girona. Ya en la década de 1230 un adversario de Nahmánides, Salomón de Montpellier se refiere al Círculo claramente implicando que se trataba de un grupo consolidado. Nahmánides llama a Ezra «uno de nuestros compañeros», prueba de que el Círculo cabalístico de Girona era una hermandad articulada –aunque no necesariamente conocida por el público de a pie– y no una simple escuela de pensamiento asignada a posteriori.

Scholem especula que el Círculo Cabalístico podría haberse fundado alrededor de 1215, y es conocido que algunos de sus miembros eran de mayor edad que su figura principal, Nahmánides. El Círculo habría de durar al menos hasta 1260, con autores como Sheshet de Mercadell que ya pertenece a la siguiente generación. No todos los autores del grupo se ocuparon de la elucubración mística, dado que el grupo enfatizaba igualmente la ascensión del alma mediante la *kavaná* (concentración intencionada) en la plegaria. Uno de los cabalistas fue eminentemente liturgista, Abraham ben Yisthak el Hazan, quien habría recibido el conocimiento de las meditaciones místicas en la oración de boca del propio Isaac el

Ciego. Nahmánides compuso una elegía en verso para recitarla delante de la tumba de Abraham, y en ella describe, en términos cabalistas, el ascenso del alma hacia el Trono.

Sin contar el autor anónimo del *Libro de la figura* (*Séfer ha-temuná*) conocemos por nombre no menos de doce autores del Círculo de Girona. Ezra de Girona, hermano de Azriel, escribió un interesante comentario al Cantar de los cantares, un comentario a las *agadot* del Talmud, textos sobre el Árbol del conocimiento y un desaparecido *Comentario al Libro de la Formación* cuya existencia conocemos a través de Abraham Abulafia. De Jacob ben Sheshet nos han llegado al menos dos escritos, en los que ofrece innovadoras enseñanzas propias acerca de los preceptos. R. Jacob a menudo contradice la opinión de Ezra pero parece desconocer la profundidad especulativa de la obra de Azriel. Jacob ben Sheshet fue además un polemista antimaimonidiano como atestigua su *Libro que replica la respuesta correcta*, un ataque a la traducción del *Guía de perplejos* al hebreo creada por Samuel ibn Tibbón. Entre las obras de ben Sheshet destacan igualmente el *Portal del cielo* y el *Libro de la fe y de la esperanza*. Es interesante notar que este autor adopta un papel divulgativo que contrasta con el de Azriel o Nahmánides: jamás utiliza el término *sod* (secreto místico) y parece partidario de discutir abiertamente asuntos que años más tarde Nahmánides sólo mencionará veladamente. Jacob parece coincidir con Azriel en su concepto de la Volun-

tad, identificada con la primera sefirá y con la Causa Primera. Nos referiremos a esta idea más adelante.

Moisés ben Naḥman, Nahmánides (ca. 1194-1270), posterior a Jacob ben Sheshet, es claramente el más conocido de los autores del grupo. No escribió exclusivamente de Cábala, sino que es más bien conocido por su exégesis bíblica y talmúdica. Su nombre catalán era Bonastruc Saporta, y fue escogido por Jaime I de Aragón para enfrentarse con el polemista converso Pau Cristiani de Montpellier en la llamada Disputa de Barcelona, episodio que terminaría con el exilio de Nahmánides hacia Tierra Santa, donde murió. Entre sus obras místicas destaca el comentario a Job, numerosos sermones y el célebre comentario a la Torá, en el que expone enseñanzas cabalistas precedidas siempre por «de acuerdo con el camino de la verdad». Parece ser que Nahmánides tenía la intención de exponer las doctrinas cabalísticas sistemáticamente y en mayor detalle en un tratado aparte, pero desistió de hacerlo a raíz de un sueño premonitorio. Sus discípulos, no obstante, recogieron la antorcha cabalística: autores como Salomón ben Adret, Isaac ben Todros, David Cohén, Sheshet y Abner ofrecieron amplios comentarios a las enseñanzas de su maestro, considerándolas autoritativas. Nahmánides escribió también un profundo *Comentario al Libro de la Formación*, única de sus obras exclusivamente cabalistas. Algunos de los discípulos de Nahmánides recolectaron todo tipo de correspondencia, notas cortas y fragmentos explicativos, en an-

tologías que hemos conservado en manuscrito. Éstas van más allá del propio Nahmanides e incluyen obras de otros autores como un tratado más extenso sobre las diez sefirot escrito por un cabalista poco conocido llamado Barzilai.

Cabe mencionar que el entusiasmo del Círculo cabalístico de Girona hizo que sus adeptos rompieran con la tradición iniciática y pronto diseminaran la obra del grupo de autores, y muy particularmente los escritos de Ezra y Azriel. Esta actitud llevó al propio Isaac el Ciego –informado por Nahmánides y Jonás de Girona acerca de dicha difusión– a manifestarse en contra de esta propaganda y discusión abierta. Por otra parte, la actitud contemplativa y supranaturalista de los cabalistas de Provenza y Girona chocará frontalmente con los seguidores de Maimónides, que percibían la realidad desde un punto de vista alegórico y racional. Meshulam ben Salomón de Piera, poeta que se declara seguidor de Ezra y Azriel escribe duros versos ridiculizando a los maimonidianos. Diversos autores de Girona desempeñarían un papel importante en la controversia maimonidiana.

NUESTRA ANTOLOGÍA

Antes de leer a Azriel

Leer los textos de Azriel es un proceso de descubrimiento de realidades siempre cambiantes. Animamos al lector a que, como si de un juego se tratara, escoja su propio camino interpretativo. En la segunda mitad del presente volumen, el lector encontrará el texto hebreo íntegro con su traducción pero, en lugar de añadir un sinfín de explicaciones al pie de página, hemos reunido todo dicho contenido en este preámbulo. La persona puede optar por leer el texto por sí misma, observar cómo las palabras hablan a su mente y a su espíritu, dialogar con ellas y, quizás posteriormente, volver al preámbulo y leer una explicación o comentario más sistemáticos. Contrariamente, la persona puede partir del análisis, de la exposición abstracta de conceptos, para entonces adentrarse en la lectura del texto a fin de ver cómo dichos conceptos se encarnan en los escritos de Azriel. Finalmente, el lector puede obviar todo comentario, toda introducción, todo análisis ra-

cional, para abrazar el misterio, para meditar en el arcano.

Contenido de la antología

Este libro ofrece una panorámica de los escritos de Azriel de Girona. A pesar de su brevedad, se trata de textos íntegros, no de fragmentos. El autor escribió muy pocas obras que podamos calificar como extensas. La mayoría de su producción consiste en estos pequeños tratados y enseñanzas, a modo de notas de clase escritas para sus discípulos. La naturaleza de esta manera de escribir hace que el autor no redacte un tratado sistemático sobre un tema, sino que a menudo revise un mismo concepto en diversos textos cortos, y sólo una panorámica a vista de pájaro nos permite atisbar el mundo de su pensamiento.

Empezaremos con los llamados *Siete capítulos místicos*, una colección ecléctica de enseñanzas respecto a la fe, a la plegaria y al significado simbólico de ésta. Sigue el *Secreto místico del sacrificio*, otra colección de cinco textos cuyo hilo conductor es el proceso espiritual que se esconde tras el sistema sacrificial judío. Completa el volumen una serie de textos más cortos, de alto interés para el lector que busque saber más sobre el pensamiento de Azriel: el *Secreto místico de responder «amén»*, el *Portal de la intención* y finalmente *Tres enseñanzas breves* respecto a los preceptos.

Algunos conceptos claves en el pensamiento de Azriel

Veamos primeramente algunos conceptos claves en Azriel, para después observar cómo se concretan en nuestros textos.

Aún perteneciendo al Círculo cabalístico de Girona, Azriel expone ideas y métodos especulativos que no tuvieron continuidad en autores posteriores del Círculo de Girona, a pesar de que éstos estaban familiarizados con sus obras. Azriel dedica buena parte de sus escritos a describir el proceso de la *devekut*, del acercamiento y adhesión del ser humano al ser divino. Se trata de un proceso en el que la persona vuelve al Eterno, purifica sus acciones y pensamientos y adapta su voluntad a la divina Voluntad. Parte de la *devekut* consiste en la práctica de la plegaria meditativa intencional y la ascensión profética, entendidas como factores de un mismo proceso espiritual. De hecho, para R. Azriel, la iluminación que procede de la *devekut* sólo se distingue de la profecía en su grado de intensidad, no en su naturaleza. El profeta no es sino el perfecto místico.

En nuestra traducción hemos distinguido los pasajes en que Azriel se refiere, a nuestro juicio, a la voluntad humana (en minúscula) por oposición a la Voluntad divina (en mayúscula). La Voluntad es otro de los conceptos claves en los escritos de Azriel. Isaac el Ciego consideraba que la primera emanación del *En sof* era el

divino Intelecto, pero Azriel interpreta que dicha emanación no es sino la Voluntad divina, el poder divino objetivado. La Nada no es sino la alteridad del ser divino, y cuando la creación emerge de la Nada, lo hace en tanto que realización del potencial que ya residía en la Nada. La Voluntad representa este primer paso del ser divino hacia el acto creativo, el primer estadio de la emanación, la primera realidad humanamente concebible. La voluntad humana no es sino un reflejo de la Voluntad divina, un espejo empañado y distorsionado por el mal, por lo que es necesario rearmonizarla con la divina Voluntad. El potencial de todo lo existente está contenido en la Voluntad. Su carácter de primer estadio de la emanación la llevan a confundirse, en Azriel, con la sefirá de la Corona aunque, como veremos posteriormente, dicha identificación no es diáfana.

El autor elabora la idea de los tres principios de toda realidad, procedentes de la metafísica aristotélica, proveyéndolos de una dimensión mística. Si Aristóteles hablaba de materia, forma y *stéresis*, en Azriel encontramos materia, forma y Nada. La Nada está detrás de la transformación de la materia en nuevas formas. Esta Nada es presentada, por un lado, como la ausencia de aquello que, en la nueva forma, aparece como nueva característica, y por otro lado como producto de la influencia del principio sefirótico del Juicio. En este sentido, en la creación todo procede de la Nada y en consecuencia la Nada está presente en todo y es el

motor de la transformación de todo. El Juicio, una potencia limitadora pero al tiempo transformadora, también está presente en toda cosa. La materia es persistente, sólo se transforma. Gracias a la Misericordia, el ser divino renueva y guarda su creación, como proclama la bendición de *yotser*.

De esta concepción de los tres principios de la realidad Azriel deriva tres grados o tipos de plegaria. El grado inferior es la plegaria carente de espiritualidad, la plegaria rutinaria y desapasionada sobre la que la Mishná nos advierte (Berakhot 14:2). Es una plegaria meramente física; es, por decirlo de algún modo, la oración de la materia. El segundo grado es la suplicación o *taḥanunim*, la petición de gracia, que es la plegaria de la forma. El grado más alto es cuando la persona que ora realiza una *tefilá*, una auténtica plegaria, y en consecuencia consigue que el mundo, que procede de la Nada, vuelva a *su Nada*. Azriel relaciona la palabra *tefilá* («plegaria») precisamente con la palabra *pilul* («juicio», pero también «deseo, ruego»). Del mismo modo, las tres categorías se corresponden con la oración por nuestras necesidades físicas (materia), las del alma (forma) y las del mundo del espíritu puro (Nada). La oración rutinaria es improductiva, carente de valor transformativo. La oración de suplicación es un grado intermedio en el que la necesidad de la persona la conduce a elevarse y expandirse hacia la consciencia de lo divino. La oración del nivel superior es de índole místico, con perfecta *kavaná* o concentración, una oración

profética y transformativa. Por esta razón Azriel analiza detalladamente la plegaria judía, explorando estrategias para que el orante alcance este tercer estadio.

La adaptación que Azriel realiza de las doctrinas filosóficas aristotélicas, no obstante, es un tanto particular y no exenta de contradicciones, como bien comenta Scholem. Azriel acepta la definición del alma como la forma del cuerpo, cuando en realidad dicha idea contradice parcialmente su adhesión a la doctrina de la transmigración y reencarnación de las almas, que coincide más bien con la metempsicosis platónica. Sorprende que el *Bahir* ya exponga la idea de la transmigración de las almas de una manera bastante abierta pero al llegar al Círculo de Girona, los cabalistas – con la notable excepción del autor anónimo del *Libro de la Figura* y su doctrina del *guf* o repositorio de las almas– tratan dicho concepto sólo veladamente, como un secreto místico para oídos exclusivos de los iniciados. Generalmente los cabalistas del Círculo se refieren a esta transmigración como el «secreto místico de la impregnación» (*sod ha-'ibur*), el paso del alma de un cuerpo a otro. Es posible que el recelo de los autores gerundenses a hablar más explícitamente de esta doctrina revele que temían la condena de la Iglesia al respecto, o tal vez preveían que apologetas cristianos manipularían la idea presentándola como una prueba de la encarnación de Jesús. La interpretación que los miembros del Círculo otorgan a la historia de Job implica necesariamente que creían que el sufrimiento de

Job venía a expiar transgresiones cometidas en vidas anteriores. Estos cabalistas también relacionan la transmigración de las almas con el levirato –el alma del fallecido se transmite gracias a su hermano– y con la infertilidad –un alma masculina impregna el cuerpo de una mujer haciéndola estéril. Para Azriel, ciertas almas alcanzan un estado espiritual tan elevado que no retornan al mundo corporal, permaneciendo en el «mundo de la Vida» (*Mada'é ha-yahadut* 2:238).

Azriel hace uso reiterado de la idea de la «impregnación» también en otro sentido claramente relacionado con el proceso emanador aunque, debido a su lenguaje altamente alusivo y discreto, resulta difícil entender esta relación en detalle. El misterio radica en la sefirá de la Sabiduría e implica la transmisión de los poderes residentes en la *Sofía* divina hacia las sefirot inferiores. Ocasionalmente, el autor también usa el término «secreto de la impregnación» para referirse a un tercer proceso, la transmisión de la iluminación mística producida por el flujo del poder divino de una sefirá a otra. Cabalistas posteriores al Círculo de Girona hablarán claramente de «reencarnación» o *guilgul*, el fenómeno de la impregnación en que un alma adicional entra en el cuerpo del recién nacido, coexistiendo de alguna manera con el alma existente. Este concepto está aún ausente en el Círculo de Girona.

Mención especial merece otra idea muy prominente en los escritos de Azriel: la unidad indistinta o equivalente (*aḥdut shavá*). Se trata de un término desconoci-

do en la literatura hebrea anterior a los cabalistas. Se refiere a la unidad en la que toda oposición deviene «igual», idéntica, equivalente. Para R. Azriel, el ser divino «es Uno, unido en todos sus potencias, como la llama del fuego está unida a sus colores; sus potencias emanan de su unidad como la luz de los ojos procede de la negritud de la pupila. Todas sus potencias emanan unas de otras como perfume del perfume o luz de la luz: una cosa emana de la otra y el poder del emanador reside en el emanado, sin que el emanador sufra pérdida alguna». Naturalmente, aquí debemos entender el término «potencias» como referencia a las sefirot y no como facultades o potenciales.

El autor expande igualmente la mística de la luz, que ya aparece en Isaac el Ciego pero que en Azriel se desarrolla en detalle, relacionando la luz con los Nombres divinos, tal como veremos al referirnos al *Portal de la kavaná o intención*. En los escritos gnósticos de la Merkavá, los Nombres místicos eran considerados como jalones de concentración en el sendero de la ascensión del alma. Uno de los textos de la Merkavá, el *Alfabeto de rabí Akiva*, considera los Nombres como columnas de fuego que arden delante del Trono divino, una idea que hallará amplia resonancia en el Círculo Cabalístico de Girona.

Finalmente, otro de los conceptos básicos de Azriel resulta particularmente nebuloso y multidimensional, la llamada unificación, una idea sin parangón en la obra de otros cabalistas. Como sabemos, el Judaísmo

hace especial hincapié en el hecho de que el ser divino es Uno: es uno sólo y no hay otro, pero además la esencia de su unidad y unicidad es tal que permea todos los aspectos de la naturaleza divina, del mundo superior y del mundo creado. Como dice la plegaria de *Yigdal*, compuesta por Daniel ben Judá (s.xiv), el Eterno es «Uno, y no hay unicidad como su unicidad». Si quisiéramos hallar un «credo» o proclamación de fe que resumiera el Judaísmo, deberíamos acudir a una frase que el creyente recita varias veces a lo largo del día: «escucha, Israel, el Eterno nuestro Dios, el Eterno es Uno» (Deut. 6:4). Es la llamada *Shemá'* («escucha»).

En una primera acepción, Azriel llama «unificación» al acto de proclamar la unidad divina mediante la proclamación de la *Shemá*. Ahora bien, la unicidad esencial del ser divino también hace que todo lo existente tienda a unificarse, como reflejo de la esencia divina que lo permea todo. Así deberemos entender aseveraciones de Azriel acerca de cómo las sefirot se unifican: se armonizan, se unen, revierten al estado de unidad que emana del creador, al estadio previo a la emanación. El alma del ser humano en su proceso de ascensión hacia el ser divino busca, en el fondo, unificarse con éste en un proceso mimético en el que el alma y su Creador vuelven a ser Uno como en el origen. Adán y Eva se unieron sexualmente y devinieron una sola carne, se unificaron, y para el autor el acto sexual es una manifestación más de esta corriente subyacente unificadora. Las relaciones sexuales ilícitas

lo son precisamente porque unifican dos individuos que no deberían unificarse porque, al descender de parientes cercanos, ya son de algún modo «uno». Existe una «fuerza unificadora», un poder cohesivo que conduce a entes o realidades diversas a revertir al estado de pura unidad que se origina en la divinidad.

De una manera bastante gráfica, podemos imaginar la unificación como un flujo energético del *En sof* a las sefirot y de éstas al mundo terrenal. El proceso de *devekut*, de adherirse al ser divino, persigue el objetivo de que alcancemos la unificación con éste, en la medida de lo posible. El Espíritu divino se aproxima a las víctimas simbólicas del sacrificio y se unifica con ellas: las reabsorbe, hace que su potencial revierta a la perfecta unidad divina. Consuma, de alguna manera, una unión mística con estas «sagradas formas» que a su vez son una traducción simbólica del proceso de retorno del alma humana a su Hacedor. La unificación del sacrificio tiene un reflejo en el árbol sefirótico, haciendo que las esferas se unifiquen. Mediante la plegaria, la voluntad humana se unifica con la Voluntad divina, se sincronizan, se vuelven una misma cosa. En resumen, el Eterno es Uno y el universo, que refleja su unidad, tiende a revertir a ésta.

Consecuencia directa de estos conceptos de la unidad divina y de la unificación es la idea de redención en Azriel. Es sabido que el Círculo de Girona evita hacer del mesianismo un tema central, en contraste con cabalistas posteriores como Abulafia y su mesiánismo

profético. A pesar de la clara exploración de la redención del mesianismo en Maimónides, parece ser que el Círculo de Girona prefirió buscar otros caminos interpretativos, quizás para enfatizar la diferencia entre judaísmo y cristianismo respecto a la redención en una época de ofensiva evangelizadora. Recordemos que en el judaísmo la redención es concreta y fáctica, basada en el rescate del pueblo judío y el final del exilio gracias a la intervención de un ungido, un mesías liberador que es un ser humano y no divino, de estirpe davídica. Para Azriel y los cabalistas del Círculo la unidad que existía entre el ser divino y la humanidad se quebró por culpa del mal y de las transgresiones humanas. La redención consistirá en unificar a ambos, en retornar a la unidad primigenia. El énfasis de Azriel no es apresurar la llegada del mesías de modo teúrgico para que así llegue la redención, sino trabajar en la dimensión espiritual e intelectual del ser humano a fin de propiciar este regreso a la unidad. La redención es, por tanto, un proceso más de unificación.

Azriel y el resto de cabalistas del Círculo de Girona contemplaban el primer capítulo del *Libro de la formación (Séfer Yetsirá)* como una instantánea de la acción de la sabiduría divina en el preciso momento que se inició el proceso de emanación, con la aparición de las sefirot y de las letras hebreas como potencias o herramientas creativas. En cierta manera, es también el momento en que el Incognoscible –valga este término para expresar lo que en inglés se ha dado en llamar

Godhead, la divina esencia, identificable con el *En sof*—se emana a sí mismo y, dado que la combinación de letras se identifica también con la Torá, es como si la combinación de letras creara al propio ser divino, en el sentido de ser la fuente de la que emanan los divinos atributos, incluidas las sefirot. De este modo, la Torá va identificándose progresivamente con el ser divino Incognoscible, como fuente de la propia esencia divina en todas sus manifestaciones. En la Cábala provenzal de Asher ben David, el Incognoscible emergía desde la dimensión más interna del aliento divino hasta la expresión más externa del discurso de la divina voz, a través de la cual el pueblo judío había de recibir la Torá. La Torá primigenia se identificaba con la voz divina aún no totalmente articulada, aún oculta. El siguiente paso es la externalización y revelación, el paso de pensamiento a discurso. Los cabalistas de Girona toman esta idea y la elaboran: la Torá primigenia es la propia fuente del Incognoscible. El Midrash describía la Torá como el plano de construcción que guiaría al ser divino en el proceso creativo. El neoplatonismo medieval equiparaba la Sabiduría al *Nous* divino. Junto con Jacob ben Sheshet, Azriel expone una combinación de estas dos aproximaciones: la Torá es el *Nous*, la fuente de la emanación primeramente del Incognoscible, y posteriormente del cosmos.

La Torá en Azriel, en consecuencia, es equivalente a la Sabiduría divina de la que todo ha emanado. La Torá incluye todo el conocimiento, es el Libro de Dios,

no un libro exterior al ser divino sino internalizado en su mente, en su pensamiento. La Torá es la luz radiante que equivale a la divina emanación. En palabras de Azriel, «llamaron a la luz y el esplendor que se emana a sí mismo 'Torá', porque la Torá es luz que ilumina el camino del hombre» (*Comentario a las agadot*, ed. Tishbi p. 84). Consecuentemente, Azriel identifica los cinco libros del Pentateuco con las cinco luces teosóficas, que hace corresponder con diversas sefirot. Simultáneamente, también identifica los cinco libros con los cinco principios teosóficos de la divina emanación del Incognoscible, concepto que deduce del propio *Libro de la formación*. La emanación de la Torá es la emanación de los cinco libros, uno de otro, en paralelo con las cinco luces y los cinco divinos elementos que están plasmados en las diez sefirot. La Torá deja de ser considerada como la revelación de una serie de preceptos, sino como un reflejo de la vida interior del ser divino. La Torá es parte del ser divino que, al exteriorizarse, fue entregada a Israel como pacto eterno.

Comentario explicativo

Siete capítulos místicos

Los *Siete capítulos místicos* que aquí presentamos aparecieron primeramente compilados como unidad en un artículo de Gershom Scholem, publicado en hebreo bajo el título «Algunos restos textuales nuevos

procedentes de manuscritos de R. Azriel de Girona». Aunque estos fragmentos aparezcan ocasionalmente como anónimos o atribuidos erróneamente a otros autores en ciertos manuscritos, Scholem afirma que la terminología y estilo de Azriel es inequívoco. Como veremos, el hilo argumental y contenido temático apoya esta unidad.

No sería correcto afirmar que los *Siete capítulos místicos* forman un tratado en sí, aunque estén definitivamente conectados y aparezcan consecutivamente en numerosos manuscritos. Estos son los títulos de los siete capítulos: *El sendero de la fe y el sendero de la herejía*, *Adiciones al portal de la herejía*, *Comentarios generales al secreto de la plegaria*, *Comentario al Kadish*, *Capítulo sobre la unificación del Nombre*, *Capítulo sobre la santificación* y *Adiciones sobre el tema de la santificación*.

Analizaremos brevemente a continuación el contenido de estos capítulos.

1. *El sendero de la fe y el sendero de la herejía* parece haber formado parte originalmente de un tratado más largo que no ha llegado a nuestras manos. Aparece como anónimo en el manuscrito Halberstam 444:63b-66b (Sefarad, s.xv) del Jewish Theological Seminary. Salta a la vista, por su estructura y fraseología, que Azriel lo planeó como una serie de notas adicionales al *Portal de aquel que pregunta* (*Sha'ar ha-sho'el*), y asume que sus lectores conocen dicho texto. Este corto tratado expone los diferentes tipos de «herejía». Utilizamos este

término entre comillas: en realidad el judaísmo carece de herejes propiamente dichos porque carece de dogmas de fe. Su concepto de herejía se refiere más bien a la ideología de aquel que se ha desviado de la fe y de la praxis judías establecidas, exhibiendo ideas ajenas al pensamiento tradicional. Bajo la perspectiva de Azriel, ello incluye incluso a quien interpreta erróneamente la concepción cabalista del Ser Divino. La mayor parte de la primera parte del supuesto tratado original, el *Portal de la verdad*, se ha perdido.

Cabe mencionar que Azriel utiliza aquí algunos conceptos y términos filosóficos sin paralelo en la literatura hebrea, cosa que aumenta la dificultad de traducir este texto de intencionada ambigüedad. Según Scholem, parte de esta terminología filosófica parece traducir y reelaborar ideas de Juan Escoto Erígena (ca. 810-ca. 877), destacado filósofo irlandés del renacimiento carolingio, en particular su división del ser en cuatro naturalezas. Coincidimos también con Scholem en su comentario de que algunas frases son confusas, tal vez incompletas o alteradas por copistas posteriores que no conseguían comprenderlas. Uno de estos caminos heréticos mencionados por Azriel versa sobre el error de considerar que el En sof y las esferas están separados y son marcadamente diferentes, de modo que el individuo «herético» deposita parte de su fe en el ser supremo y parte en las esferas. Dicha idea refleja controversias comunes entre los primeros cabalistas. A través

de sus escritos, Azriel subscribe la enseñanza de Isaac el Ciego y de su círculo, y considera que tan herético es el que no cree en el ser divino, como el que no cree en las esferas, como el que, considerando las esferas como entidades emanadas pero separadas del En sof, niega la unidad divina. Sorprendentemente, los autores cabalísticos posteriores no citan ni aluden a fragmento alguno de este *Sendero de la fe y el sendero de la herejía*. Sólo un estudioso de la llamada cábala cristiana, el humanista alemán Johannes Reuchlin, lo cita en cuatro ocasiones en su obra *De arte cabalistica* (1516). No obstante, por alguna razón Reuchlin malinterpreta la palabra *kefirá* («herejía») como si fuera *kapará*, rebautizando nuestro texto como *De fide et expiatione* («Acercas de la fe y de la expiación»).

Observamos numerosos paralelos entre la clasificación de Azriel y la de Maimónides (Mishné Torá, H. teshuvah 3:6-8, comentando Sanh. 90-103). Según Scholem, la crítica de Azriel a los herejes que piensan que el mundo es inherentemente malo se dirige a los Cátaros, reflejando así la controversia en boga en vida del autor.

La crítica explícita al trinitarismo cristiano es un eco de otra controversia, suscitada por predicadores conversos que utilizaban la Cábala como prueba de la trinidad en su esfuerzo por la evangelización de los judíos. Es en este sentido que debemos entender el siguiente pasaje de sintaxis un tanto confusa: