

INTRODUCCIÓN

I. LA CÁBALA: COMENTARIOS GENERALES

La cábala, lejos de ser un tipo de conocimiento unificado y coherente, es un conglomerado de tendencias conceptuales, escuelas, centros y personalidades diversas que ha funcionado a lo largo de casi un milenio en varios continentes. Éste es el motivo por el cual una investigación seria de este saber debe comenzar con análisis detallados de cada uno de esos componentes en sí mismos, antes de que sea posible extraer más conclusiones, a mi juicio siempre tentativas, respecto a su «esencia» o denominadores comunes globales. Estas formas diferentes de diversificación de la cábala forman parte de un proceso de desarrollo, transmisión y diseminación que transformó lo que los cabalistas consideraron inicialmente un saber esotérico en presentaciones más exotéricas. El énfasis en los distintos centros permite explicar avances que son específicos de cada uno de ellos, pese a que la cábala que se encuentra en uno de ellos comparta muchas características con la de otros centros. Así pues, por ejemplo, podríamos hablar de la cábala en Italia, en el imperio bizantino y luego otomano, en el norte de

África, en las provincias de Ashkenaz y finalmente en el centro cabalístico más famoso de Safed a mediados del siglo XVI.¹ Y en este sentido también debe tenerse en cuenta el centro catalán.

Una de las principales manifestaciones de estos procesos es la aparición de polémicas entre diversos cabalistas, algunas de ellas muy enconadas. Los análisis detallados de estas controversias siguen siendo un desiderátum para comprender tanto la evolución de la cábala como las articulaciones específicas del pensamiento de los diversos cabalistas implicados en las controversias. De hecho, la misma situación de controversia contribuyó a esclarecer posiciones diferentes en las polémicas. Algunos de estos temas han sido abordados en los estudios pioneros y monumentales de Gershom G. Scholem, que preparan el terreno para posteriores discusiones sobre los orígenes de la cábala.² La argumentación de esta introducción pretende poner al día los avances en el campo de la primera cábala relacionados con Cataluña, refiriéndome a estudios en hebreo o escritos después de la finalización de los capítulos traducidos en este libro; definir las divergencias entre las dos primeras escuelas de cábala a partir de nuevos puntos de vista y, finalmente, abordar una vez más la cuestión de la relación entre la cábala judía y Ramon Llull. Esos estudios refuerzan el papel de Gerona y Barcelona en el desarrollo de la cábala en España y en Europa.

2. DE LA PROVENZA A CATALUÑA

Los primeros documentos pertenecientes a lo que se convertirá en el movimiento cabalístico emanan de alguna población provenzal en las últimas décadas del siglo XII. Los dos primeros nombres que se conocen son los de rabí Abraham ben David de Posquières, conocido con el acrónimo Rabad, y rabí Jacob ben Saúl el Nazarí de Lunel. Se trata de unos pocos fragmentos que, aunque muestran conceptos diferentes, comparten dos características fundamentales que darán forma a la mayoría de los principales avances en este saber: una es el concepto de un sistema divino complejo, formado por diez atributos o manifestaciones llamadas *sefirot* y al que después califico de teosofía,³ y la otra consiste en aceptar una significativa correlación religiosa entre esas potencias divinas y los mandamientos rabínicos, las *mitsvot*, un concepto al que me he referido como teúrgia.⁴ No se trata, desde luego, de una combinación nueva, pues puede percibirse ya en el *Libro de Bahir*. Esta enigmática obra, muy probablemente, es anterior a los citados cabalistas provenzales, y podría haber surgido de alguna provincia oriental, como suponen la mayoría de los investigadores.⁵ No obstante, parece que no puede detectarse ningún rastro de este libro en los escritos de estos cabalistas o de algunos de sus discípulos inmediatos. Es sumamente importante darse cuenta de las divergencias entre los sistemas conceptuales específicos de estas tres fuentes, a pesar de estos dos denominadores compartidos. Pese a que las divergencias sean relativamente secundarias, su existencia apunta la posibilidad de la existencia de una o más tradiciones anteriores, que se pusieron por escrito a finales del

siglo XII. Así pues, por ejemplo, las tradiciones se refieren a concentrarse en dos de las diez *sefirot* durante el ritual, lo que puede llamarse un tipo de religiosidad ditéístico o binitario. Ahora bien, la identidad de estas parejas de potencias divinas difiere: para Rabad la plegaria debería centrarse en la tercera y la sexta *sefirot*, mientras que para rabí Jacob de Lunel el foco debería ponerse en la más alta potencia divina, *causa causarum*, y el Creador, denominado *Yotser bereshit*.⁶

La cábala provenzal se desarrolló a principios del siglo XIII, sobre todo gracias a rabí Isaac, el hijo de Rabad, también conocido como rabí Isaac el Ciego: Isaac Sagi Nehor.⁷ Parece que rabí Isaac llegó a Gerona y enseñó allí a algunos estudiantes, y de este modo surgió un primer centro de cábala en las décadas de 1220 y 1230. Los discípulos más cercanos al maestro provenzal fueron su sobrino rabí Asher ben David⁸ y rabí Esdras de Gerona, pero había también otros eruditos como rabí Azriel, rabí Barzilái o rabí Jacob ben Shéshet, que pertenecían al círculo de rabí Isaac el Ciego. Es sensato asumir que la mayoría de lo que conocemos sobre la escuela principal de la cábala provenzal lo han preservado cabalistas catalanes.

En general, haré hincapié en que algunas de las atribuciones de Gershom Scholem a las formas de cábala provenzal y catalana, que moldearon sus análisis y los de sus seguidores, son problemáticas. Por ejemplo, su hipótesis de que el *Séfer ha-Temuná*, una obra cabalística fundamental, se escribió en Cataluña a mediados del siglo XIII o, como él propuso después, en la Provenza a finales del siglo XIII, parece muy cuestionable como él mismo reconoció.⁹ Éste es también el caso de otros dos textos interesantes: el comentario al *Midrash Kohen* que Scholem atribuyó a

rabí Isaac el Ciego,¹⁰ o el *Shaar ha-Kavaná li-mequbalim ha-Rishonim*, que atribuía con mucha seguridad a rabí Azriel.¹¹ Por otro lado, puede demostrarse que un texto breve publicado por Scholem y que supuestamente representaba la opinión de Najmánides sobre la prohibición del incesto no pertenece a ese cabalista.¹² Además, debería señalarse que hay muchos fragmentos anónimos y tratados breves, sobre todo en manuscritos, que podrían pertenecer a los dos centros de cábala y requieren la atención de los investigadores.¹³

Las divergencias entre las opiniones halladas en este círculo son también evidentes, del mismo modo que es evidente una propensión más especulativa en los escritos de rabí Azriel y rabí Jacob ben Shéshet que en los textos de los otros autores. Todo el círculo tenía una orientación muy exotérica, lo cual significa que, mientras que *de iure* se suponía una naturaleza esotérica de la cábala, *de facto* esos cabalistas escribían en un estilo que es relativamente exotérico, aunque no necesariamente fácil de entender. Esto supone adoptar una terminología filosófica, sobre todo de origen neoplatónico, que puede resultar comprensible también para personas no iniciadas en terminología cabalística. Al parecer, algunos de los cabalistas gerundenses también iniciaron cierta diseminación de la cábala más allá de la frontera de la corona de Aragón, a la ciudad de Burgos en Castilla. En el capítulo 2, se estudia una disputa entre cabalistas activos en Gerona, Najmánides y rabí Jonás de Gerona, por un lado, y rabí Isaac el Ciego por el otro. La disputa se centró en la difusión de ideas cabalísticas por discípulos de este último, y la confusión generada por esa divulgación.¹⁴ En mi opinión, el efecto de esta controversia fue decisiva para la historia de la cábala en Cataluña.

Los cabalistas tradicionalistas esotéricos se impusieron, porque los discípulos de rabí Isaac el Ciego no fueron capaces de perpetuar su cábala creando una escuela propia. A partir de 1250, no se conoce ningún discípulo de la cábala provenzal, aunque los escritos de estos cabalistas se conservan y fueron conocidos y citados por muchos cabalistas posteriores.

Los dos esoteristas, Najmánides y su primo rabí Jonás de Gerona, fueron figuras importantes en el campo de los estudios talmúdicos y establecieron sus propias escuelas en materia de estudios legales; el primero lo hizo en Barcelona, donde se transmitieron y se pusieron por escrito muchas de las tradiciones cabalísticas, y el segundo, en Toledo. Fueron figuras destacadas en la vida religiosa judía y su impacto en el desarrollo de la cultura judía en España en general fue muy grande. No obstante, ser conocedores de la cábala constituye sólo una pequeña parte de sus amplias actividades, a diferencia de la actividad literaria de rabí Isaac y sus discípulos, que eran única y exclusivamente cabalistas.¹⁵ Las fuentes de sus tradiciones cabalísticas no están claras y es probable que una de ellas fuera la figura de rabí Judá ben Yaqar de Barcelona.¹⁶

3. DIVERGENCIAS CONCEPTUALES ENTRE LAS PRIMERAS ESCUELAS CABALÍSTICAS EN CATALUÑA

Más allá de las divergencias relacionadas con la diseminación de la cábala entre dos grupos, hubo también diferencias conceptuales. Estas diferencias fueron pasadas por alto en los estudios de Scholem y Tishby, que veían a los cabalistas gerundenses como

parte de un grupo y tendían a homogenizar la cábala en Gerona.¹⁷ No se trató, pues, de una simple confrontación entre dos grupos, o entre dos tipos de élites judías en Cataluña, sino que hubo una batalla respecto a lo que es la cábala desde el punto de vista conceptual. Aunque se compartían componentes teosóficos y teúrgicos en términos generales —si bien no necesariamente en los detalles—, muchos otros temas se trataron de formas diferentes y, lo que es más importante si cabe, cada escuela respaldó teorías que no se encuentran en la otra escuela. Así, por ejemplo, la escuela de rabí Isaac, apoyó una teoría según la cual las potencias divinas, las *sefirot*, eran divinas y al mismo tiempo fundamentales en la creación del mundo como herramientas, o bien como recipientes de la actividad cosmológica. Por otro lado, otro importante cabalista catalán, rabí Moisés ben Najmán (Najmánides), y su escuela, muchos de cuyos miembros estuvieron activos en Barcelona, concebían la divinidad comprendida en el sistema de las diez *sefirot*, lo que significa que esas potencias constituyen la divinidad y por lo tanto definen la esencia misma de la divinidad. Es en esta escuela donde surge la conjetura de que cada *sefirá* comprende tanto el atributo de la gracia como el del juicio, y que cada una comprende también todas las otras *sefirot*. Parece que la primera aparición de esta teoría se encuentra en el *Comentario al Majzor* de rabí Isaac de Todros, escrito en algún momento de las últimas décadas del siglo XIII en Barcelona.¹⁸ La influencia de este comentario puede percibirse también en el *Kéter Shem Tov* de rabí Shem Tov¹⁹ y en tradiciones cabalísticas de la escuela de Najmánides que se encuentran de forma anónima en un manuscrito.²⁰ Esta conjetura tuvo un notable

impacto en la teosofía de cabalistas posteriores como rabí Menájem Recanati en el siglo XIV,²¹ y en el siglo XVI en rabí Meír ibn Gabái,²² así como en la teoría de rabí Moisés Cordovero sobre los diversos aspectos que se encuentran en cada *sefirá*.

No obstante, hay también otras diferencias fundamentales entre las dos escuelas. Por ejemplo, en la escuela de rabí Isaac el Ciego no hay rastro de una teoría cósmica de ciclos de siete y cuarenta y nueve años, relacionados con las siete *sefirot* inferiores y la *sefirá* de *Biná* respectivamente. Esto es fundamental en la escuela de Najmánides, donde constituye una doctrina esotérica:

El principio que os he transmitido se refiere al hecho de que el *shabat*, y la *shemitá*, y el festival de las *Matsot* [Pascua] aluden a una cuestión que forma parte del perímetro, mientras que el festival de *Shavuot*, las *Shemini Atseret* y el *Yovel* están aludiendo a otra cuestión que está fuera del perímetro e incluso retorna al gran *Yovel*.²⁴

El perímetro, o la circunferencia, *ha-heiqef*, es un término técnico característico de esta escuela cabalística respecto a las siete *sefirot* inferiores y quizá también a sus movimientos, que se relacionan aquí con los ciclos de *shemitot*.²⁵ Todos los *microchronoi*, es decir los días de la semana, relacionados con el perímetro implican cierta cualidad heptádica. Fuera, es decir, por encima del perímetro superior, está el *Yovel*, que se presenta en un contexto de festivales relacionados con el número cincuenta o el ocho, y ambos señalan a la tercera *sefirá*. También en este caso rabí Shem Tov insiste en que estas alusiones no pueden en-

tenderse mediante un razonamiento independiente, sino que requieren una tradición transmitida oralmente, uno de los principios de la cábala de Najmánides.²⁶

Rabí Shem Tov ibn Gaón describe el estado del *Yovel* como la culminación de un proceso de disminución gradual del mal, simbolizado por la disminución del número de bueyes que son sacrificados. Esta disminución se considera un símbolo de una reducción en el número de las naciones gentiles y los ángeles asignados a ellas de una *shemitá* a otra. Este declive en el número de sacrificios, de naciones y de los correspondientes ángeles se describe como un fenómeno positivo que refleja la disminución en la influencia de los poderes demoníacos. Por lo tanto, cada *shemitá* se concibe como mejor que la anterior.²⁷ Este principio de evolución es corroborado también por un cabalista anónimo, citado *in extenso* en el *Supercomentario a los secretos de Najmánides* de rabí Meír ibn Avi Sahula.²⁸

La diferente distribución de un concepto es evidente en el caso de otro tema esotérico fundamental: la creencia en la reencarnación o metempsicosis. Este concepto, que se encuentra en el *Libro de Bahir*, no fue adoptado por la escuela de rabí Isaac el Ciego, y en cambio constituye un componente prototípico en el esoterismo de Najmánides y su escuela.²⁹ Najmánides consideraba que esta idea y el secreto de impregnación de un alma viva por la chispa de un alma muerta, *sod ha-ibur*, eran una explicación fundamental del destino de las figuras bíblicas.

Además, hay diferentes preferencias al seleccionar el material tradicional que se interpreta a la manera teosófico-teúrgica. A pesar del interés en comentar leyendas talmúdicas, como muestran los dos textos sobre este tema de rabí Esdras y rabí Azriel, en los

escritos de Najmánides y sus discípulos destaca una leyenda talmúdica que estos cabalistas no comentan. En su *Comentario al Pentateuco*, Najmánides escribió:

Y si puedes conocer su intención mediante la bendición de la luna, «el Ateret Tiferet del que va a nacer», conocerás el secreto de la luz primigenia [*ha-or ha-rishon*], la preservación [*guenizá*]³⁰ y la distinción [*havdalá*], porque él dijo:³¹ «La distinguió para sí mismo», y el secreto de dos reyes que llevan la misma corona, y al final [Isaías 30:26] «la luz de la luna será como la luz del sol, y la luz del sol será siete veces más fuerte».³²

La escuela de Najmánides interpretó este mito rabínico como la igualdad inicial y final de la luna y el sol, símbolos de los poderes divinos. Así pues, por ejemplo, leemos en un pasaje preservado por rabí Isaac de Acre:

[a] La tradición cabalística de Saporta: «Conoce que eran *du-partsufim*, y cuando estaban funcionando equitativamente había un miedo que imponía que su dominio fuera igual,³³ para que nadie errara y dijera que hay dos poderes [en el cielo], Dios no lo quiera»³⁴ [b] Pero la opinión del sabio era que es posible decir que es *du-partsufim* desde la perspectiva de que en el sol estaba comprendido [*kelulá*] el poder de la luna, y también que este poder de la luna era entonces consonante [*mutemet*] con el sol, y no se mezcló con el poder del sol, sino que era diferenciable³⁵ [...] [c] en todo caso es posible decir que el poder de la luna es consonante con el sol en ese momento, y estaba ejerciendo también el acto de misericordia, como parece desprenderse de la cábala de Saporta.³⁶

Podemos distinguir un pequeño debate en la escuela

de Najmánides, pues este pasaje ya incluye tres matices distintos. No obstante, su común denominador es la preexistencia de una entidad de doble cara, que es divina, constituida por los dos atributos divinos unificados, que son iguales.

4. EL LUGAR ESPECIAL DEL *SÉFER YETSIRÁ* EN LAS ESCUELAS DE CÁBALA CATALANAS

Desde el punto de vista de los géneros literarios, un común denominador es la fuerte propensión exegética de las dos escuelas, que es compartida por la literatura cabalística y el judaísmo en general. Por ejemplo, en ambas escuelas podemos encontrar comentarios al *Séfer Yetsirá*: rabí Isaac el Ciego fue autor de uno, igual que rabí Esdras y rabí Azriel, por un lado, y Najmánides, por el otro. Además, es evidente que en Barcelona, al menos desde el año 1270, había un especial interés por el *Séfer Yetsirá*, como lo demuestra la existencia de como mínimo una docena de comentarios sobre este libro, escritos en siglos diferentes en diversas partes de Europa.³⁷ Especialmente importante es la presencia de dos comentarios a este libro escritos por autores asquenazíes.³⁸ Después de sus estudios en Barcelona, Abraham Abulafia escribió tres comentarios sobre esta obra, aunque lo hizo en otra parte de Europa. El más extenso de ellos, *Otsar Edén Ganuz*, se escribió en 1285-1286 en Messina, entonces parte de la corona aragonesa. A principios del siglo XIV, rabí Meír ibn Avi Sahula escribió un extenso comentario, muy probablemente en Cataluña, que se encuentra en un manuscrito único. Esta preferencia debería compararse con la ausencia total de un comentario semejante en el centro

castellano de cábala durante el siglo XIII y principios del XIV, a pesar de la actividad literaria incomparablemente más rica en cuestiones de cábala en este centro. Este gran interés en el *Séfer Yetsirá* y el *ars combinatoria* deberían verse como el telón de fondo del especial interés de Ramon Llull por la técnica combinatoria.³⁹

Fue en Barcelona donde Abraham Abulafia estudió cábala en 1270, después de una década de estudiar la *Guía de perplejos* de Maimónides y literatura filosófica similar en el sur de Italia, y fue en Barcelona donde recibió las primeras revelaciones, que tienen un claro matiz mesiánico, y más todavía en el contexto de la siguiente revelación en 1279, en Patras, en el Peloponeso.⁴⁰ Abulafia aportó un nuevo tipo de cábala, basado en conceptos metafísicos y psicológicos de la *Guía de perplejos* de Maimónides y en las técnicas combinatorias halladas en el *Séfer Yetsirá*. Su tipo de espiritualidad es representativo de la interpretación radical de la *Guía de perplejos*, que es la principal fuente especulativa en la que está demostrado que se inspiró, como se aprecia, entre otros lugares, en los tres comentarios que dedicó a los secretos que afirma que están ocultos en esta obra.⁴¹ No obstante, a pesar de sus esfuerzos por divulgar la cábala en Cataluña y Castilla, ésta permaneció en los márgenes del avance que llevó a la cábala a un enfoque mucho más mítico, el representado por la literatura zohárica. Los libros fundamentales de Abulafia se escribieron fuera de Cataluña, en el Imperio bizantino, en Italia y sobre todo en Sicilia, y en aquellas regiones sus teorías cabalísticas han estado reverberando, mientras que en España su impacto fue marginal, considerada la prohibición que dictó rabí Salomón ben Adret sobre sus afirmaciones proféticas y mesiánicas.⁴²

5. TRES ATRIBUTOS: MÁS SOBRE EL IMPACTO
DE LA CÁBALA EN RAMON LLULL

Como se argumenta en los capítulos 1 y 2 del presente libro, las dos formas fundamentales de cábala conocidas en Barcelona al final del segundo tercio del siglo XIII influyeron en Ramon Llull. Recientemente, se ha especulado sobre el posible impacto de Llull en el principal discípulo de Najmánides, rabí Salomón ben Abraham ben Adret, cuando este último discutió la cuestión de la existencia de tres atributos divinos.⁴³ En la inmensa mayoría de textos teosóficos, los tres atributos divinos se han identificado del siguiente modo: la *sefirá* de la derecha se llama *Guedulá* y se identifica con *Jesed*, o la misericordia, mientras que su opuesta, a la izquierda, *Guevurá*, se identifica con el atributo del juicio, *Din*, o el temor, *Pajad*, y la central, *Tiferet*, se concibe como atributo de compasión, *Rajamim*, y muy a menudo se refieren a ella también con los símbolos de *Shalom* y *Emet*, verdad. No obstante, según un texto del siglo XIV hallado en un libro hebreo de polémicas con el cristianismo, una tríada de atributos tiene el atributo de misericordia, *Jesed*, como potencia central o preponderante.⁴⁴ Diferentes tríadas de atributos se encuentran, *mutatis mutandis*, en una serie de otros textos hebreos, algunos de ellos contemporáneos de Ben Adret, aunque las fuentes podrían localizarse mucho antes en textos judíos.⁴⁵ Así, por ejemplo, según un texto de Abraham Abulafia, hay dos atributos que destacan como opuestos: el de la verdad y el del miedo, mientras que la Torá se sitúa entre ellos.⁴⁶ Especialmente interesante en este contexto es el *Shaaréi Tsedeq*, del discípulo de Abulafia rabí Natán ben Saadiá, escrito en Mesina a finales

del siglo XIII. Esta obra usa las mismas designaciones para los tres atributos que aparecen en otros textos, y que difieren de los usos regulares de la mayoría de los cabalistas. Habla del atributo de compasión, *Rajamim*, y el del juicio, *Din*, y un tercero de la paz, *Shalom*, que domina entre los dos.⁴⁷ La tríada de atributos divinos de Abulafia difiere de la de su estudiante y ninguno de ellos es idéntico al de los otros cabalistas. Esta diversidad de expresiones técnicas de temas similares es la razón por la cual supongo la existencia de una fuente (o fuentes) judía anterior, que difiere de la descripción más común de la tríada de *sefirot*, una hipótesis que se ha confirmado recientemente gracias a materiales adicionales descubiertos por Ronit Meroz en un manuscrito del *Zohar*⁴⁸ y con los análisis de Liebes,⁴⁹ y las discusiones de Abulafia y de rabí Natán aquí mencionadas aportan dos casos más de tríadas de atributos divinos que difieren del estándar que se encuentra en la cábala teosófica. Estos casos abren la vía para reforzar la hipótesis de que los materiales que cité en mis estudios, lo descubierto por Meroz en un texto zohárico conservado en un manuscrito importante y los argumentos de Liebes permiten otra reconstrucción histórica de la veracidad del interesante pasaje hallado en un libro posterior de polémica judeo-cristiana, donde aparece otra tríada divergente en su terminología.⁵⁰ Me permito señalar que es muy improbable que el texto zohárico estuviera influido por las discusiones de rabí Salomón ben Adret.

Contra este trasfondo me gustaría abordar otra discusión importante que desconocía en mis dos breves comentarios sobre estas cuestiones, la de rabí Salomón ben Adret, que ha sido presentada en el discurso académico por Hames. En dos ocasiones, Hames afirmó

en sus estudios que los pasajes de Ben Adret que tradujo, y de los que citó las fuentes hebreas, estuvieron influidos hasta cierto punto por Ramon Llull, en relación con la descripción del tercer atributo.⁵¹ Presentaré la cita más pertinente de las discusiones de Ben Adret, según la traducción de Hames:

Y en lo referente a lo que los rabinos dijeron en el *midrash*,⁵² que con esos tres atributos Dios creó el mundo, [es decir] con los atributos de *El*, *Elohim* y *Yavé*, es preciso saber que hay tres atributos: juicio, compasión y un tercero que es una conjunción total [*mezugá*] del juicio y la compasión [...] Y el nombre de *Elohim* representa el atributo del Juicio completo. Y el nombre de *Yavé*, el atributo de la Compasión completa. Y el nombre *El* es el atributo de conjunción total [*mezugá*] de ambos.⁵³

Sobre la base de su traducción del adjetivo *mezugá* en alusión a una «conjunción total», Hames afirma que el pasaje de Ben Adret ha estado influido por Ramon Llull, que usaba los términos *conjunctio* y *composita* en el contexto de sus discusiones de la trinidad y las potencias que él denomina *dignitates*.⁵⁴ No obstante, la forma hebrea *mezugá* no significa «conjunción», sino que más bien se refiere a una mezcla entre dos atributos, en ocasiones imaginada como la mezcla de dos tipos de líquidos, uno caliente y el otro frío, y sus fuentes son muy anteriores en el judaísmo rabínico y podrían remontarse incluso a Filón de Alejandría, quien, entre otros, también recurrió a una tríada de atributos divinos.⁵⁵ Por consiguiente, no hay ninguna razón especial para suponer que este tema aparece por primera vez en los textos de Ben Adret y, según Hames, debería explicarse recurriendo a la teoría de

la influencia de Llull en Ben Adret. Ahora bien, esta conjetura es altamente improbable dada la aparición del sintagma *devarim memuzaguim*, en el contexto de los atributos divinos, en el comentario de Najmánides (maestro de Ben Adret) al Pentateuco, la mayor parte del cual se había completado en la década de 1270.⁵⁶

Por cierto, señalaré que la aparición de la raíz *mzg*, junto con la cuestión del concepto de una combinación entre los atributos divinos se encuentra al menos en dos ocasiones en el *Comentario a la Torá* de rabí Menájem Recanati, escrito a principios del siglo XIV en Italia.⁵⁷ Su contemporáneo, el clásico cabalístico anónimo *Maarejet ha-Elohut*, un libro surgido del círculo de cabalistas en torno a rabí Salomón ben Adret y escrito también a principios del siglo XIV en Cataluña, describe la sexta *sefirá*, *Tiferet* como *midá mezugá*,⁵⁸ pues combina las dos *sefirot* superiores. Aunque no es imposible reducir estas dos discusiones a una fuente común anterior, que hipotéticamente se encuentra en la escuela cabalística de Ben Adret, considero que se trata de una alternativa mucho más improbable que mi conjetura de que hubo fuentes judías anteriores, independientes de los pasajes citados de Ben Adret y de los influidos por ellos.

El recurso a los términos *mezugá* y *mazug* en varios contextos cabalísticos que se ocupan de atributos es la razón principal por la cual —a diferencia de la hipótesis de Hames de que las discusiones de Ben Adret de los tres atributos están influidas por las opiniones de Ramon Llull sobre este punto— me parece mucho más sensato y plausible asumir la posibilidad de una dirección inversa de la influencia. Existe una gran variedad de fuentes hebreas donde se encuentra la tríada de atributos, en el material zohárico de finales del

siglo XIII hasta principios del XIV en España e Italia, y de la década de los ochenta del siglo XIII en Sicilia, y algunas de estas fuentes incluso se refieren a un *midrash*. Es más fácil entender que estas fuentes surgieron de una fuente común anterior en hebreo. Esto significa, en mi opinión, que también el recurso de Llull a los términos *conjunctio* y *composta* podría reflejar, como su doctrina de *dignitates* en general, una influencia judía y fundamentalmente cabalística en esta cuestión.⁵⁹

En resumen, sin estar familiarizado con el abanico de fuentes judías disponibles en la Edad Media y la pertinente bibliografía sobre el tema de los tres atributos, es realmente difícil abordar juiciosamente las fuentes o preguntas relacionadas con el impacto de los cabalistas catalanes de finales del siglo XIII y escribir una historia de temas especulativos. Como he manifestado en otra ocasión, «en muy pocos casos eruditos del misticismo judío llevaron a cabo investigaciones históricas por sí mismos [...] en muchos casos “historia” se refiere a la imagen temblorosa aceptada por un investigador sobre la base de lo escrito por otro [...] recogido según una teoría preconcebida sobre la situación social, política o económica». ⁶⁰ En este caso específico, la idea preconcebida tiene que ver también con cuestiones especulativas, tanto en la dirección de la influencia como en el caso de su estudio de las fuentes de Abulafia.⁶¹

6. ALGUNAS CONCLUSIONES

Cataluña era una región que recibió diferentes influencias procedentes de distintas partes del mundo judío y no judío. La influencia de la Provenza es la

más importante desde el punto de vista de la cábala primitiva, pero también lo es en el caso de las tradiciones neoplatónicas evidentes en los escritos de rabí Azriel y rabí Jacob ben Shéshet,⁶² y hasta cierto punto en Najmánides.⁶³

Las tradiciones asquenazíes que se ven en el capítulo 6, las tradiciones filosóficas traídas por Abraham Abulafia de sus estudios en Italia, la teología cristiana⁶⁴ o las tradiciones herméticas⁶⁵ que se encuentran en los escritos de Najmánides son muestras de esta receptividad. Las interacciones entre algunas figuras judías en Barcelona y Ramon Llull son parte de esta misma receptividad.⁶⁶ También la diversidad interna de escuelas cabalísticas, como se ha mencionado y como se evidencia en los capítulos que siguen, delata una intensa vida intelectual y religiosa. Sin embargo, bajo la presión de la filosofía maimonidea, de la teología cristiana y de las controversias relacionadas con los cabalistas judíos, un enfoque más centrípeto de la cábala se hace evidente en la cábala catalana (y después en formas de cábala castellanas) hacia el final del siglo XIII, cuando este saber perdió terreno como poder creativo destacado en la elite judía.⁶⁷