

Capítulo 25. El Medioevo: De la ciencia maimonista a la superstición cabalista

Racionalismo y ocultismo en Occidente moderno • Monoteísmo y paganismo • Maimónides contra la superstición pagana • La cábala • El origen de la cábala • Los cabalistas contra Maimónides • Reflexión: Las seducciones del paganismo • Conclusión

...somos seres mágicos en una era científica ... no obstante los logros asombrosos de nuestra especie en cuanto a comprensión y utilización de la naturaleza, nacemos al pensamiento mágico y no a la razón.

—James Alcock, *La Propensión a Creer* (1996:64)

El Señor le habló a Moisés, “Apresúrate, pues tu pueblo, el que sacaste de la tierra de Egipto, ha actuado vilmente. Se han construido un becerro de oro fundido y se han postrado delante de él, diciendo: ‘¡Éste es tu dios, O Israel, que te sacó de la tierra de Egipto!’ ...Veo que es un pueblo de cuello duro [necio]. Déjame, que mi ira azote contra ellos y los destruya, para que haga de ti una gran nación.” Pero Moisés imploró al Señor su Dios, diciendo: “Que no azote Tu ira, O Señor, contra Tu pueblo...”

—Éxodo (32.7-11)

Para fines analíticos hay más de una manera de representar la historia de Occidente. Aquí asimilamos nuestros grandes eventos políticos a la lucha entre ideas grecorromanas y hebreas, pero éste, si bien un eje importante, no es el único interesante o consecuente. También es útil un modelo de lucha entre racionalismo científico y ocultismo místico.

No empalma del todo una contienda con la otra. Si bien el judaísmo antiguo fue caballero blanco del racionalismo, no fue inmune después al ocultismo; si bien magia y brujería cundían entre griegos y romanos, sus élites contaron grandes campeones científicos; si bien la nueva aristocracia cristiana embruteció con supersticiones neoplatónicas, sucumbió, al final, a las ciencias aristotélicas. El conocedor del barroco apreciará la riqueza del relato Occidental; el historiador, los retos de complejidad.

Aquí, en breve, mi resumen de lo acontecido.

En su cuna el judaísmo fue racionalismo y por ende se opuso con fuerza a toda superstición. La ambición de hacernos razonables y escépticos puede verse claramente en los escritos de los antiguos rabinos y alcanza su más alta cumbre en el pensador medieval Moisés Maimónides. Protagonico e influyente, conservador y reformista, santo y científico, Maimónides hizo un enorme esfuerzo por defender el fondo ‘aristotélico’—*racionalista*—de la tradición mosaica contra el ocultismo neoplatónico—más tarde llamado cábala—que invadió al judaísmo durante el Medioevo.

La popularidad de esta vanguardia mística tomó vuelo bajo liderazgo de su primer gran expositor: Najmánides. Aunque luciera en el capítulo anterior hábil y valiente defensor

de su tradición, fue también pionero del giro cosmogónico que emparó al judaísmo de superstición y derrotó al movimiento que continuó los esfuerzos de Maimónides, el maimonismo. Floreció el ocultismo.

El vuelco es tan consecuente que nos vendría bien dividir el calendario judío en AC y DC: ‘Antes de la Cábala’ y ‘Después de la Cábala.’ En el tiempo DC, la era en la que todavía estamos, el judaísmo se fue orientando *tanto*—pero tanto—hacia las adivinaciones, la magia, los mensajes ocultos, las visiones, la astrología, y la inspiración divina que para el siglo 17 un enfermo mental logró hacerse reconocer ‘Mesías’ de Londres a Persia por enormes multitudes de judíos. Éstos no esperaron—en su fervor atropellado—a ver que este ‘Mesías,’ como exigen las profecías mesiánicas judías, salvara a su pueblo y trajera la paz al mundo. En vez de eso, un nefasto albur: las locuras de Shabtai Tzvi dieron luz a un movimiento judío—*shabetaísmo*—que pondría a la Torá de cabeza y buscaría... ¡abolir el judaísmo!

No estamos hablando de un arrebato repentino, una llamarada fulminante pronto extinguida. Esto perduró. En el shabetaísmo yacen las raíces de los acontecimientos insólitos narrados en los capítulos venideros—las traiciones del liderazgo judío en el contexto del surgimiento nazi y durante el Holocausto—. Sin shabetaísmo, no hay Holocausto; sin cábala, no hay shabetaísmo. Luego, escarbar las más profundas raíces de esas traiciones será lo mismo que entender la transformación medieval del judaísmo, pues el shabetaísmo—con todas sus implicaciones antinómicas y apocalípticas—era imposible antes de la revolución cabalista.

Para ver por qué, hay que saber primero cómo se practicaba el judaísmo antes de la cábala y conocer la derrota del maimonismo racionalista. O sea que antes de llegar a nuestra meta—la explicación del movimiento shabetaísta—habremos de recorrer mucho terreno propedéutico. Pero la recompensa de este esfuerzo adicional será una mejor comprensión del entretejer histórico—y del combate íntimo por supremacía—entre racionalismo y misticismo.

Urge entender mejor esta dialéctica fatídica, pues la cosa no ha terminado, y la influencia de la cábala—siempre popular con judíos y cristianos—no parece menguar.

Me esforzaré por comunicar aquí, nuevamente, la relevancia profunda de las convulsiones intestinas del judaísmo para la historia cultural y política clásico-cristiana. Y vice-versa. En la Edad Media, estas influencias bidireccionales produjeron una irónica substitución: los judíos abandonaron a Maimónides para adoptar tradiciones neoplatónicas de origen pagano asiladas durante largo tiempo en el cristianismo; *al mismo tiempo* los cristianos adoptaron el racionalismo talmudista y aristotélico de Maimónides cuando leyeron a su discípulo póstumo: Tomás Aquino. En este momento histórico, los cristianos en cierta medida se volvieron judíos, y los judíos, cristianos (o paganos). Se fue alisando así el andar cristiano a la Ilustración Europea y el camino judío al shabetaísmo.

Quienes perciban a la filosofía como un mundo irrelevante y arcano verán aquí la refutación. *Los pensadores hacen historia (los dictadores no queman libros ‘porque sí’)*. Si bien pocos soldados, generales, comerciantes, burócratas, o políticos son filósofos, la *gramática cultural* en la cual escogen bandos y defienden campeones (lo entiendan o no) es una arena

cuyos límites han sido dibujados por las grandes contiendas Filosóficas. Conlleva enormes peligros, como veremos, permitir que una embriaguez de superstición ahogue con sus flatos al racionalismo científico. Las ideas importan.

Racionalismo y ocultismo en Occidente moderno

Antes de volcarnos de lleno sobre el enfrentamiento entre ciencia y superstición dentro de la civilización judía medieval, será bueno tener bien clara cuál es la relación entre el racionalismo científico y la superstición mística, porque es más enredada de lo que a primera ojeada parece. Para empezar, pues, nos orientaremos con la controversia moderna en la vertiente clásico-cristiana, que por ser más conocida nos brinda un punto de partida sólido.

En el pasado occidental (y no tan distante) durante siglos y siglos el control político de las masas se ejerció blandiendo la unión natural y explícita de templos y Estado. La actividad social, oficial, y simbólica de propiciar entidades metafísicas era *pública*, bajo la organización y autorización de los gobernantes políticos que también eran funcionarios religiosos (y cuando no, por lo menos divinamente ordenados). Las poblaciones creían; los gobernantes también (y cuando no, fingían). La superstición cundía. Pero a partir de la Revolución Francesa: un cambio radical. Hoy en día parece que la ciencia ha logrado una victoria definitiva en Occidente.

Vivimos, es cierto, bajo constituciones que afirman la separación de Iglesia y Estado, en ciudades altamente

tecnológicas, de producción industrial e informática, con burocracias intensamente empiristas y racionalistas ('tecnocráticas'), producto de una educación formal que celebra a la ciencia y desapruueba de la superstición. Pero todo esto es muy reciente, y una influencia ascendente no es lo mismo que una victoria definitiva: la estabilidad de la supremacía científica es susceptible de exagerarse. La resistencia supersticiosa, muy lejos de izar bandera blanca y bajar las armas, empuja con nuevo brío desde su retaguardia y anuncia su Nueva Era ('New Age').

La ciencia es vulnerable porque—aguda ironía—de hecho comparte mucho con el pensamiento mágico que orgullosamente 'desplaza,' y es precisamente en torno a esta conexión íntima que organizamos todo el material de este capítulo. Nos conviene evitar algunos posibles malentendidos sobre lo que va de esa conexión, por lo que me tomo primero un espacio para aclarar las cuestiones claves.

¿Qué tan distinta es la ciencia moderna de la magia medieval y antigua?

La ciencia moderna empezó a gatear en Europa—y luego de pronto a correr—lado a lado con el empuje colonial. Los europeos, asombrados de sus poderes y profundamente racistas, quisieron ver una diferencia fundamental entre la nueva forma 'racional y empirista' de cogitar del 'hombre blanco' y el pensamiento 'mágico y supersticioso' de los recién subyugados morenos. Cuando el psicólogo Jean Piaget, observando europeos, declaró que los niños piensan mágicamente y se convierten, al desarrollarse, en adultos de cogitación científica, pareció 'confirmar' el prejuicio colonial

que había interpretado a las poblaciones conquistadas como infantiles. El colmo de estos sesgos es la representación triunfalista y satisfecha del científico occidental, emancipándose del fango de la alquimia para señorear desde los aires el orden gramático del Universo. Tanto festejo nos oculta los lazos íntimos, filogenéticos, que de hecho unen a la ciencia moderna con la magia primitiva.

El hombre moderno es educado a recordar con bonachona condescendencia los esfuerzos de sus antepasados, enfrascados en las “especulaciones y experiencias” de “carácter esotérico”—es decir, místico-ocultista—de la alquimia medieval, cuyos fines eran, según define la Real Academia, “la búsqueda de la piedra filosofal,” para transformar materiales baratos en oro, “y de la panacea universal,” cura para toda enfermedad y llave de la vida eterna. ¡Varitas mágicas! Esa misma educación subraya cómo las investigaciones racionales y empíricas, por contraste, parieron *física, química, y biología*, ciencias para entender y utilizar la materia, encontrar verdaderas curas, y prolongar la vida.

Bien, es un prejuicio. Pero la ciencia, cuando funciona, derrota los prejuicios, incluso los prejuicios de los propios científicos sobre la historia de la ciencia. Al investigar la evolución de nuestros pensamientos e instituciones científicas, y la transición de la magia medieval a la ciencia moderna encontramos material abundante para una narrativa distinta.

Por ejemplo: Isaac Newton.

Es difícil imaginar un ícono más venerado en la ciencia moderna que Newton. Quiriendo rendirle bien culto, el Barón John Maynard Keynes, famoso economista, se compró para su

altar en 1936 unos manuscritos del físico. Descubrió, al examinarlos, que muchos de ellos se volcaban sobre el estudio ¡de la alquimia! De hecho Newton era muy dado al misticismo. ¿Cómo explicar la aparente contradicción? Keynes propuso que Newton fue “el último de los magos”: empezó como mago, se iluminó, y se transformó en científico. Sin embargo,

Análisis recientes ofrecen un recuento menos cismático de las preocupaciones intelectuales de Newton: Hay importantes continuidades entre los conceptos que Newton encontró en la alquimia y los que desplegó en su cosmología. En particular, para decepción de algunos de sus contemporáneos científicos, invocó la noción alquímica de fuerzas ocultas y desconocidas de atracción y repulsión entre cuerpos, contra la noción más franca y llana de fuerza a través del impacto.—Harris (1997:1018)

La pregunta obvia: ¿Será cierto que el pensamiento ‘mágico y supersticioso’ es *radicalmente otro* al pensamiento ‘racional y empirista’ si los supuestos base de una de las teorías más importantes de la ciencia moderna vienen de la alquimia? ¿O será que la ciencia moderna es simplemente la culminación de lo que buscaban los alquimistas medievales: describir mejor el funcionamiento de las ‘fuerzas ocultas’? Los historiadores de la ciencia ven continuidad.

El historiador R. Harré, por ejemplo, explica el enorme impacto que tuvo un monje proveniente de Macedonia cuando llegó a Florencia en el siglo 15 con “una copia de una colección de libros supuestamente antiguos, escritos por una persona misteriosa y maravillosa llamada Hermes Trismegistus.” El presunto autor era un antiguo sacerdote egipcio anterior al tiempo de Platón y maestro de tres artes: la

religión, la política, y la magia. Como los europeos renacentistas se imaginaban inferiores a sus antepasados clásicos pensaban “que el grado de conocimiento había disminuido desde los tiempos antiguos, y los libros más antiguos de todos contendrían el mayor conocimiento y sabiduría.” En parte por esto, y también porque ‘Hermes Trismegistus’ parecía proporcionar “una prueba de la veracidad del cristianismo y sus afirmaciones,” sus textos—llamados ‘herméticos’ en honor a su nombre—adquirieron tremenda influencia. Cosme de Medici, cuando los vio, “inmediatamente... ordenó que se paralizasen los trabajos de traducción de Platón y se tradujesen en su lugar los libros herméticos.”¹

Los textos herméticos defendían que “todas las cosas están realmente vivas, y que siempre que sucedía algo era por la actuación de un espíritu.” Y no solo eso, sino que “también había ‘influencias’ fluyendo de una cosa a otra cuando éstas eran de una *especie* semejante.” Así, explica Harré,

la idea general de influencias fluyendo a través del Universo entre cosas de una especie determinada llega a incorporarse por completo en el conjunto de ideas de Europa, para transformarse lentamente en conceptos tales como atracción magnética y gravedad universal. En cierto sentido Newton fue el último gran mago, así como el primer gran científico, puesto que su sistema estaba basado en la idea de gravitación universal. ...Newton... mantuvo una idea esencialmente hermética en su teoría de la gravedad como una acción a distancia.—Harré (1980[1970]:29, 34)

En lo anterior vemos continuidad en el lenguaje de magos y físicos, ejemplificada en la figura emblemática y pivote de Newton. Magos y físicos ambos hablan de ‘fuerzas ocultas’: “‘influencias’ fluyendo a través del Universo” que no percibimos excepto a través de sus efectos. Ahora las llamamos “atracción magnética y gravedad universal”—y ‘corriente eléctrica,’ ‘radiación electromagnética,’ ‘onda sonora,’ ‘ola sísmica,’ ‘supercuerda,’ etc. Pero no por cambiarles de nombre cambiamos el tema: *éste* es el tema de los alquimistas.

La continuidad entre magia y ciencia se ha visto en todos los tiempos. Filón de Alejandría, un gran filósofo judío del siglo 1, distinguía a la magia charlatana de la ‘verdadera magia’ que “revela los hechos de la naturaleza.”² A más de mil quinientos años de distancia, Battista della Porta escribió un famoso libro en el siglo 17 sobre el tema de la “magia natural,” haciendo la misma distinción que Filón. “Porta empieza por distinguir entre su magia,” escribe Harré, “y ‘una magia que es infame y desgraciada’; porque tiene que ver con ‘malos espíritus, y consiste en encantamientos y curiosidad morbosa...’ [Por contraste,] para él la magia [la ‘natural’] es ‘el aspecto práctico de la filosofía natural... y un [buen] mago es aquel que trabaja sólo con la ayuda de la naturaleza.’ ”³ No habría razón de llamar a la incipiente física ‘magia natural,’ ni tampoco de distinguirla acaloradamente de la magia ‘infame y desgraciada,’ si no se percibiese algo profundamente similar—por irritante que fuera para Filón y della Porta—uniendo las actividades de magos y físicos.

De hecho, antes de la revolución científica era bastante difícil distinguir y separar magia y ciencia porque los mismos investigadores participaban en ambas. “‘Es importante

recordar,’ ” escribe Friedrich Heer, un historiador del periodo medieval comprendiendo los años 1100 a 1350, “ ‘que el experimento científico en esta época estaba todavía profundamente mezclado con la magia y la brujería. ... Así era en tiempos de [Roger] Bacon, y las cosas seguían igual en los tiempos de Da Vinci.’ ”⁴ Y continuarían así hasta los tiempos de Newton (1643 – 1727). Y *después*: “Todavía en 1739 Austria promulgó un artículo curioso,” escribe Owen Chadwick, “ordenando la muerte por el crimen satánico de la brujería, y para todos quienes de noche comían y bailaban con el diablo bajo el patíbulo, o causaban tormentas y granizo y plagas de alimañas; pero en esta condena, dice la orden, no debe incluirse a matemáticos, astrónomos, o astrólogos.”⁵ Que esa aclaración no sobrara es la proverbial imagen que nos vale mil palabras: aun a mediados del siglo 18 era difícil distinguir a científicos de magos y brujos (y los astrólogos parecían todavía científicos).

¿En que se parecen, pues, magos y científicos?

Los magos suponen un Universo regido por reglas o ‘leyes’ *ocultas*—opacas a la percepción ordinaria—y de operación regular y consistente. Les parece obvio que una persona puede, en principio, adquirir control sobre estas fuerzas ocultas si las entiende. Es decir que suponen la existencia de *procedimientos descubribles*—‘tecnologías’—que permiten aprovechar las leyes naturales. En un ejemplo universalmente conocido (pues brota en todas partes), mediante ciertos movimientos, sustancias, y fórmulas verbales, empleadas en un ritual privado, se quiere afectar a distancia la fortuna o salud de otra persona (‘mal de ojo,’ ‘maldición,’ etc.). Invariablemente debe seguirse una *receta específica* porque el

acto supone un Universo causal y ordenado. La bruja utiliza pétalos de *esta* flor, no de cualquier flor, y utiliza *dos* pétalos, no tres, y exprime la sangre de *este* sapo, no de este otro, etc. Claro que abundan charlatanes entre magos y brujos pero si algunos nos embaucan la razón es que *todos suponemos un Universo regular y ordenado cuyas causas ocultas son comprensibles y manipulables*. Es por diseño psicológico, elaborado en un largo periodo de selección natural, que la mente humana modela así el Universo. Es nuestra *naturaleza*.

Por eso no atina a la llaga el dedo de Albert Einstein—gran físico pero no muy buen antropólogo—cuando afirma en 1954 que “ ‘la investigación científica puede reducir la superstición alentando a la gente a pensar en términos de causa y efecto.’ ”⁶ Sin duda la ciencia reduce la superstición, pero no porque inaugure en las mentes humanas el hábito de “pensar en términos de causa y efecto.” Ese hábito lo hemos tenido desde siempre *pues la superstición no es otra cosa que la fascinación por causa y efecto*. La similitud profunda entre magia y ciencia es en su base esta peculiaridad psicológica: la afición por las causas regulares y ‘ocultas.’

Nuevos estudios sobre el desarrollo intelectual han refutado las aseveraciones de Piaget, demostrando que los adultos son supersticiosos como los niños, aun en las sociedades ‘científicas’ occidentales.⁷ Por algo son tan populares los horóscopos, y en México también los brujos (inclusive entre las ‘clases educadas’ oficialmente monoteístas). Pero esto no vuelve a la gente necesariamente anticientífica—*ojo*—. Un espíritu ‘ecuménico’ convence a la persona promedio de que hay *otras* causas ocultas que un científico no puede estudiar y manipular, y que las entienden y

manipulan *otros* tipos de expertos. No hace falta negar física y biología, por ejemplo, para acudir a la lectura de las manos o a la ‘limpia.’ Y en México es común escuchar que la NASA ha supuestamente confirmado el milagro del lienzo guadalupano, lo cual implica respeto, *simultáneamente*, por los científicos de la NASA y por las presuntas apariciones de la Virgen María.*

Tiene sentido preguntarse, de hecho, si la aceptación de la ciencia por el ciudadano promedio puede realmente distinguirse del pensamiento mágico. En nuestras escuelas modernas absorbemos doctrinas científicas sobre ‘fuerzas,’ ‘campos,’ y ‘partículas.’ El ciudadano entonces aprende a hablar, por ejemplo, de ‘electrones’ y a clasificar la ‘electricidad’ en la categoría de ‘natural’ a exclusión de lo ‘metafísico.’ Pero eso no cambia que estemos hablando siempre de cosas invisibles—*ocultas*—a la percepción ordinaria. El ciudadano no ha visto un electrón ni nada que se le parezca. ¿Por qué entonces les cree a los físicos que los electrones existen y que ellos los entienden? Porque en sus narices (colmo de ironía...) los físicos *hacen magia*.

Si viajáramos al Medioevo con nuestras tecnologías modernas seríamos grandes magos porque “cualquier tecnología suficientemente avanzada,” como dijera alguna vez Arthur C. Clarke, “es indistinguible de la magia.” ¿Pero hace falta viajar al pasado? Para mí casi cualquier tecnología que no

* Pero aclaremos: los supuestos estudios de la NASA sobre el lienzo guadalupano no sucedieron. El lienzo jamás ha estado en posesión de la NASA (que se dedica, por cierto, a *astrofísica*, no a la evaluación de obras artísticas ni a la comprobación de milagros). Se trata de una leyenda urbana.

involucre cuerdas y poleas es “suficientemente avanzada.” ¿Una computadora? Magia. ¿Una televisión? Magia. Un radio, un micrófono, una bocina, un teléfono... Me he acostumbrado mucho a usar estas tecnologías, y satisfago las preguntas de los niños con obviedades vacías, pero en realidad no sé cómo funcionan. Puedo hablar (como cualquier otro) sobre ‘transmisión de ondas,’ etc., pero no tengo (casi) la menor idea de qué estoy hablando, y no puedo explicar cómo construir una de estas máquinas. Sin duda presumo con confianza que “existe una explicación científica” y me tranquiliza poder referir preguntas a los expertos que conocen las respuestas, ¿pero acaso soy muy distinto de mis antepasados medievales y antiguos?

La diferencia, me dirán, está en que *las predicciones de los científicos se cumplen y sus tecnologías funcionan*, y eso nos justifica adoptar su modelo ‘materialista’ del Universo—no somos idiotas—. Pero nuestros antepasados tampoco lo eran. De hecho razonamos igual que ellos. Si los chamanes y hechiceros de la antigüedad—magos de cabaret—pudieron ostentarse manipuladores ‘científicos’ de las fuerzas ocultas, eso fue porque nuestros antepasados ya suponían al Universo lleno de fuerzas ocultas en principio manipulables. No entendían *cómo* se hacían los portentos ante sus ojos, cierto, pero tampoco nosotros. Los científicos modernos son *verdaderos* magos (sin trucos) pero nosotros somos los mismos legos de antes. Es decir que la *relación social* entre experto y lego no ha cambiado: es religiosa: el lego le tiene fe al científico.

En resumen, la dominancia cultural de la ciencia no erradica la superstición porque ciencia y magia representan *un*

mismo apetito psicológico. La ciencia se posa siempre precaria en el conocimiento, lista a ser derribada cual disciplina ascética mal resistiendo la tentación de un placer lascivo. Esa tentación es la superstición, sabrosa para la mente y de afinidad fundamental a la causalidad del científico. Pero seamos justos: la magia también es vulnerable, y puede transitarse en dirección contraria—de la superstición a la ciencia—por la misma razón: el pensamiento científico aprovecha el mágico.

Digamos entonces que una grieta raja el muro divisorio y permite movimiento en una dirección o la otra. En la etapa cristiana que inmediatamente nos precede, la ciencia invadió a la magia; en el judaísmo medieval, como veremos aquí, la magia invadió a la ciencia.

La superioridad social de la ciencia *moderna*

Que no se ofendan con estas comparaciones mis colegas científicos. Sin duda la ciencia moderna es especial. Y en ciertos aspectos, cierto, es profundamente distinta de la magia. Pero su modalidad radicalmente disímil no es propiamente cognitiva; la diferencia, me explicó una vez el antropólogo Robert Boyd, es más *sociológica* que *intelectual*.

La mera ponderación de causas ocultas y regulares es la cosa más tradicional y pedestre, propiedad común desde siempre de cazadores, recolectores, artesanos, campesinos, curanderos, sacerdotes, comerciantes, burócratas, y filósofos; es una inclinación innata de la psicología humana con la cual producir teorías causales y darle sentido a las percibidas *correlaciones* entre eventos. Y el escepticismo empírico disciplinado—otra manera de decir ‘ciencia’—tampoco es

nuevo: siempre ha existido como brote individual y pasajero en la mente de algún pensador o en comunidades relativamente pequeñas (ahogadas luego por grandes oleajes de superstición). Pero esto no se volvió ciencia *moderna* hasta que no pudo defender su estabilidad con la *institucionalización* de una comunidad internacional de prestigio generalizado.

La innovación crucial es organizarse en sociedades curiosas donde la regla cardinal es que todo mago, en vez de proteger sus ‘secretos,’ debe publicar—hacer pública—la forma como exhibe o manipula alguna presunta fuerza oculta. Esta exposición permite a otros magos—repitiendo los procedimientos del primero—buscar error o engaño. Así, en la competencia de estos magos por delatarse unos a otros se eliminan las meras supersticiones basadas en trucos. La magia medieval se tornó ciencia cuando los alquimistas europeos desarrollaron esta *organización social*, en particular a través de la *Royal Society of London for the Dissemination of Natural Knowledge* (Real Sociedad Londinense para la Diseminación del Conocimiento Natural), fundada en 1660.

La ciencia moderna fue exprimida de este proceso intensamente social de los magos más serios, comprometidos con entender las fuerzas ‘ocultas’ y actuar sobre la materia. Ardía en sus corazones de tal forma esa ambición que acordaron someterse al examen sistemático de sus pares para que toda jactancia fuese retada. En la *Royal Society*, la cede principal de esta gran esgrima, se batió el alquimista Isaac Newton, “brillante tanto como experimentalista como teórico, y se convirtió en metodólogo también a raíz de las controversias feroces en las que se vio envuelto.”⁸ Esas “controversias feroces,” el deporte y la estética misma de

preguntar: *¿Cómo demonios es el Universo?*, son la quintaesencia, el *sine qua non* de la ciencia.

Pero, ¿cómo socializar al individuo para que prefiera compartir información a controlarla en secreto? ¿Cómo persuadir a un ego criado en un mundo doctrinario de la falibilidad inherente de cualquier propuesta? ¿Cómo hacer imperativa la invitación a que otros busquen errores en las ideas propias?

Hace falta un largo entrenamiento de rigor para inculcar ese ascetismo y desapego monásticos que redundan en un compromiso *social*—abnegado—con el escepticismo. Pues los científicos a menudo deberán posponer o abandonar posición y riqueza mientras avanzan en las sociedades científicas (universidades y asociaciones académicas), mientras presentan su trabajo ante veteranos que se divierten haciéndolos pedazos. Luego habrán de publicar sus investigaciones (*publish or perish*), ofreciendo nuevamente su carne a los agresivos dientes de su competencia. Se incentiva la ferocidad premiando a quien refute a otro mago y habrá un Premio Nobel para quien refute a una generación entera. Es justamente la promesa de ese prestigio—en ocasiones inmortal—que lubrica y alimenta el sistema, pues sustituye como incentivo a ese *poder* que el control privado del conocimiento de otra suerte confiere.

Ahora bien, los científicos—*ojo*—no son precisamente ‘objetivos.’ Todos tienen prejuicios. Pero no son los *mismos* prejuicios: cada quien defiende su teoría y para ello busca derribar la ajena. La aproximación asintótica a la objetividad es una *consecuencia emergente* de la competencia entre científicos envueltos en diversas vanidades y obstinaciones, análogo a la aproximación a la ‘justicia’—cual efecto

secundario—en los sistemas legales liberales, producto de la lucha interesada y vanidosa entre abogados acusadores y defensores. Si al construir sus argumentos el científico es en ocasiones más objetivo y menos supersticioso que la persona promedio, la razón es que se imagina a su contrincante atisbando por encima del hombro lo que escribe (aquel que tarde o temprano habrá de enfrentar en conferencia científica), y anticipa con horror la humillación pública de una crítica efectiva. Se internaliza así en la psique, cual ‘súper ego’ adicional, el despiadado proceso social en cuya operación se desechan ideas inferiores.

Este gran mecanismo sociológico y darwiniano equivale a un ‘meta cerebro’ socialmente distribuido para generar constantemente nuevas ideas y refinar lo que sobreviva el proceso de selección, produciendo con el tiempo un modelo cada vez más efectivo para anticipar las consecuencias de ciertos eventos, mediadas por las hipotéticas causas ocultas. Se busca así predecir los estados futuros del Universo. Precisamente porque funciona, este proceso conlleva el desarrollo de aquellas tecnologías—*magias*—que tanto han prestigiado a las teorías científicas. La tecnología *demuestra* el poder alcanzado por el científico en la manipulación de fuerzas ocultas (el sueño de todo alquimista).

Los magos medievales lo lograron. Los científicos son magos que aprendieron, finalmente, cómo investigar de forma sistemática y verificable a las fuerzas ocultas.

Hasta aquí hablamos de ciencias físicas, pero el trabajo de los científicos sociales no es en principio distinto. Como observa Paul Harris, las ‘utilidades,’ ‘intenciones,’ ‘creencias,’ ‘valores,’ ‘personalidades,’ etc. son fuerzas ocultas, opacas a la

observación directa; se conocen, como sus contrapartes en las ciencias naturales, a través de sus efectos.⁹ El método para eliminar teorías equivocadas en la ciencia social es en principio también el mismo: se somete cualquier idea al examen escéptico de la comunidad, midiéndola en público contra las varas de la lógica y la evidencia.

Las ciencias sociales, es cierto, son más difíciles en la práctica. Nuestros objetos de estudio son complejos, testarudos, y mentirosos, y por razones éticas muchos métodos simplemente no se permiten (ej. es impensable hacer experimentos con humanos como hacemos con insectos, peces, ratas, y hasta changos). Pero esos problemas son pequeños. El problema grande es que las aristocracias tienen un interés obligado en controlar y sesgar a los científicos sociales, no sea que descubran cómo realmente funciona el poder y desnuden a los gobernantes (PRÓLOGO).

La vulnerabilidad de la ciencia

Eso de suponer que hay fuerzas causales ‘ocultas’ de comportamiento ‘gramático’ (consistente, ordenado, universal)—patrimonio común de magia y ciencia—es adaptativo para una especie tecnológica, apunta Harris. Pero no puede ser adaptativo a menos que en el Universo realmente haya fuerzas regulares que para nuestro sistema perceptual son literalmente ocultas. Porque es justamente bajo esa doble condición que habrá una ventaja reproductiva para quienes amanecan al mundo con un apetito psicológico para la observación y aprendizaje sobre cómo anticipar y manipular fuerzas ocultas. Ese apetito, como apunta el antropólogo Louis Liebenberg, es precisamente el que permite a un cazador

primitivo aprender a interpretar las señales que delatan el paso de un animal deseable y también cómo construir un arma para asesinarlo.¹⁰

Las representaciones conceptuales que los humanos pueden hacer de las fuerzas son muy diversas, y legiones de antropólogos azorados han documentado una gran variedad. Siempre y cuando se entienda cuáles antecedentes producen cuáles resultados, para efectos prácticos importa menos el *mecanismo exacto* que la gente imagina traduce causas en efectos.¹¹ Ese mecanismo lo podemos etiquetar como queramos y postular todo tipo de ‘teologías’ al respecto (por ejemplo, sobre ‘campos,’ ‘partículas,’ y ‘mentes’) siempre y cuando el modelo nos permita hacer predicciones útiles.

Pero claro, la misma disposición a tolerar una variedad de representaciones de los mecanismos ocultos nos vuelve susceptibles a las charlatanerías de la gente hábil—háganse llamar ‘magos,’ ‘brujos,’ o ‘visionarios’—que nos convencen con un truco efectivo y el poder de la sugestión de haber manipulado eficazmente una presunta fuerza oculta. Porque si bien razonar sobre fuerzas ocultas *es fácil* (nos lo impone el diseño evolutivo de nuestra psicología), nos resulta más difícil someter esas ideas al rigor de un examen escéptico, sistemático, y público, haciendo a un lado nuestros bienquistos prejuicios cuando no obtienen sustento empírico. Naturalmente que la gente tiende hacia lo fácil, no lo difícil, y con ello se explica la proliferación en el mundo moderno occidental de todo tipo de ‘ocultismos.’

En el multifacético menú del *New Age* encontramos, por ejemplo, ‘El Secreto,’ popular en todo Occidente. Su doctrina fisisicológica sostiene que “la más poderosa ley

del Universo es la Ley de la Atracción”: pensamientos positivos atraen resultados positivos y viceversa. Esto se vende con un delgado barniz seudoespiritual y seudohistórico: ‘El Secreto’ es muy viejo y fue conocido por todos los grandes pensadores de todas las civilizaciones (ni una jota de evidencia para esto). Basta con decir que *estaba oculto* para que un público inocente, deseoso de ilustrarse con ‘la verdad’ (siempre que no implique demasiado esfuerzo) lo consuma ansioso. Pero ‘El Secreto’ es en realidad consumismo llano, muy ligeramente disfrazado: resulta que aplicar su ‘ley’ sirve, sobre todo, para obtener el auto, la casa, el empleo (etc.) deseados (quienes cobran por distribuir la idea son quienes los obtienen).

¿Relativamente inofensivo? Cuidado... Si bien es obvio—¡ningún *secreto!*—que la gente muy negativa fastidia a los demás y reduce sus opciones, no es menos obvio que precisa uno de cierto pesimismo para tomar las precauciones básicas. A los judíos ‘optimistas’ de los 1930s de nada les sirvió su ‘buena vibra’: los mataron igual. Un feligrés disciplinado de la doctrina de ‘El Secreto’ tendría que disputar la existencia de aquellos optimistas, afirmando que las víctimas del Holocausto perecieron por ‘negativas.’ La misma interpretación ‘explicará’ la esclavitud de los africanos, el exterminio de las poblaciones indígenas de Norteamérica, y la represión de los trabajadores occidentales: las víctimas tuvieron la culpa. Con estas ideas las clases dominantes (‘El Secreto’ es sobre todo una ideología *burguesa*) se acomodan felices a una realidad donde se esfuman la injusticia y la imperativa de eliminarla.

Cuando el mago charlatán tiene título universitario de ‘científico’ la gente es si acaso más crédula, pues él es nuestra

nueva autoridad sacerdotal sobre las fuerzas ocultas. De ahí que los misticismos modernos del *New Age* todos busquen revestir sus jactancias con apariencia de ciencia. Y de ahí, también, que sean tan efectivos los fraudes seudocientíficos como el eugenismo—descansando, éste, sobre el concepto de ‘inteligencia,’ la fuerza oculta favorita de muchos psicólogos (CAPÍTULO 5)—.

Las raíces clásicas de la contienda: Platón y Aristóteles

“La oposición entre lo racional y lo místico... recorre toda la historia,” explica el filósofo Bertrand Russell.¹² En tiempos de los griegos clásicos era la controversia entre las tendencias platónicas y aristotélicas. I.F. Stone desglosa la diferencia así:

Platón era un teórico, Aristóteles un observador científico. Aristóteles valoraba el conocimiento práctico sobre el teórico cuando se trataba de asuntos humanos. Tenía un sesgo fuerte a favor de la experiencia y el sentido común. Por contraste, Platón, en un pasaje famoso de su *República* proponía limitar el estudio de “la dialéctica”—y por ende los gobernantes futuros de su utopía—a quienes pudieran “soltarse de los ojos y de los otros sentidos y elevarse a la contemplación de *lo que es*”—“la existencia pura” o “el ser mismo.” Esto sin duda sería un goce contemplativo para el místico, pero le ofrece poca orientación al estadista, forzado a lidiar con asuntos enredados y la terca naturaleza humana.—Stone (1989:13)

Stone enfatiza los “asuntos humanos” pero la diferencia entre Platón y Aristóteles atraviesa los distintos dominios de pensamiento. Y su distinción es burda porque Aristóteles

también era teórico. Pero el punto subyacente y correcto es que el sesgo de Aristóteles era basar sus teorías en lo que podía confirmarse empíricamente, estudiando la naturaleza. Para Platón, por contraste, “el cuerpo es un obstáculo en la adquisición del conocimiento,” explica Russell, “y los sentidos de la vista y del oído son testigos engañosos: la verdadera existencia, si acaso puede serle revelada al alma, se revela en el pensamiento, no en los sentidos. ... Este punto de vista excluye la observación científica y el experimento como métodos para adquirir conocimiento.” Platón recomienda nada más las matemáticas puras y los oráculos contemplativos del ‘ascenso místico.’ Por lo mismo, el “método dialéctico” de Platón—presentar argumentos en diálogos—sirve solo “para algunas cuestiones,” las que puede abordar un teórico de cabecera, mientras que otros asuntos “no se benefician de ese tratamiento—como la ciencia empirista, por ejemplo—.” Para la ciencia es mejor el estilo discursivo de Aristóteles.¹³

He aquí, pues, la gran contienda occidental entre el ocultismo místico y el empirismo científico que hasta nuestros días es un enfrentamiento entre los seguidores de Platón y de Aristóteles. “En verdad,” comenta Stone, “Aristóteles y Platón pueden ser leídos como un continuo debate filosófico y político; aun hoy, platónicos y aristotélicos no siempre se dirigen la palabra.”¹⁴

Durante mucho tiempo “la filosofía cristiana... había sido agustiniana y por lo tanto más bien platónica.” Eso condenó al universo cristiano, por siglos, al oscurantismo anticientífico. Las cosas, explica Russell, comenzaron a cambiar en el Medioevo: “[la obra de] Aristóteles, durante el siglo trece, fue conociéndose casi completamente en

Occidente, y gracias a la influencia de Alberto Magno y Tomás Aquino se estableció en las mentes de los estudiosos como la autoridad suprema después de las Escrituras y la Iglesia.”¹⁵ Aquella transformación abrió paso al escepticismo y finalmente a la ciencia moderna—a la Ilustración, con todas sus consecuencias sociales, religiosas, y políticas—. Como veremos más tarde, el aristotelismo de Tomás Aquino es el de *Moisés Maimónides*.

Enfatizo que no debe trazarse una línea demasiado firme de separación, pues la fascinación por las causas ocultas y regulares es propiedad común del pensamiento mágico-supersticioso (o místico) y científico-racionalista (o escéptico). La ciencia moderna, como vimos, heredó mucho de la magia medieval, pues los primeros científicos fueron los alquimistas, y podemos ver enlaces parecidos en el mundo antiguo. Russell apunta que “no fueron los más racionalistas entre los griegos quienes produjeron los mejores astrónomos; fueron los pitagóricos, para quienes la superstición sugería lo que resultaba una buena hipótesis.”¹⁶ Ayer como hoy, la ciencia nació del misticismo: Aristóteles fue alumno de Platón.

En este desliz—en esta elisión entre el pensamiento mágico y el científico—radica la oportunidad y también el peligro. Si bien es posible para una comunidad de magos muy serios convertirse en científicos, igualmente existe la posibilidad para una sociedad racionalista de tornarse supersticiosa y echarlo todo por la borda. La demostración: en el mismo momento histórico que los cristianos—gracias a Moisés Maimónides actuando sobre Tomás Aquino—abandonaron el neoplatonismo supersticioso y optaron por el racionalismo científico de Aristóteles, los judíos abandonaron

la tradición racionalista y aristotélica de Maimónides por la cábala, cuyas raíces neoplatónicas son las mismas que las cristianas. Este singular cruzamiento simultáneo, de enormes consecuencias, es el tema que investigaremos en lo que sigue.

Monoteísmo y paganismo

Habrà que definir bien primero estos dos términos. De aquí en adelante mis lectores me verán repetidamente oponiendo ‘monoteísmo’ y ‘paganismo.’ Es una oposición multidimensional: no se trata nada más de la cuestión de un Dios contra muchos dioses, sino también de la ciencia contra la superstición, y de la ética contra la infamia.

Pudiera parecer la expresión de un prejuicio filojudaico pero se trata de una simple correlación: en la antigüedad, en la región comprendida por Asia Occidental y el Mediterráneo, los monoteístas judíos tradicionalmente defendieron el escepticismo racionalista y la ética contra las supersticiones y barbaridades de los politeístas. Naturalmente que hay matices y excepciones: algunos movimientos paganos occidentales, por ejemplo, defendieron principios éticos. Pero en esas excepciones está la confirmación de la regla, pues aun aquellos movimientos dejaban mucho que desear comparados con la determinada búsqueda por compasión y justicia social que vemos en la Ley de Moisés (INTRODUCCIÓN, CAPÍTULO 23).

Debo apuntar, empero, que oponer monoteísmo y paganismo como hacemos aquí requiere un contexto restringido. Un límite nos coloca fuera del islam, pues una religión que predica la santidad de la guerra y la esclavitud podrá llamarse ‘monoteísta’ pero no por ello habrá de

reconocerse como movimiento ético (CAPÍTULO 3). Pero el islam en todo caso comenzó a predicarse después, en el siglo 7; no es parte del contexto antiguo de esta discusión. Otro límite excluye Oriente, donde surgieron movimientos paganos éticos (los cuales, todo sea dicho, se acomodaron a las desigualdades sociopolíticas más extremas, cosa difícil para la ley de los esclavos liberados). Un tercer límite excluye al Nuevo Mundo, pues en el contexto norteamericano hubo poblaciones indígenas cuya ética pagana fue muy superior a la ética de los ‘monoteístas’ cristianos que los exterminaron (CAPÍTULO 4).

Bien, pero si el uso que daré aquí a los términos ‘monoteísta’ y ‘pagano’ requiere de tantas aclaraciones y acotaciones, ¿por qué emplearlos? Por una buena razón: quiero reforzar en la mente el impacto *político* del monoteísmo judío *en el mundo antiguo occidental*.

Con el bagaje histórico y cultural que arrastramos nos imaginamos que la cuestión profunda en la división monoteísta/politeísta es una *verdad metafísica*: los otros dioses estaban prohibidos porque eran falsos, mientras que el Dios único es verdadero. Pero un análisis sociopolítico del impacto de la Ley de Moisés (INTRODUCCIÓN) sugiere que el monoteísmo tenía (sobre todo) una función social *práctica*: sostener la unidad sociológica el movimiento ético.

¿Cómo así?

El politeísmo antiguo en Asia Occidental y el Mediterráneo era promiscuo: se prestaban y adoptaban dioses de una población a otra como si fueran modas de vestir. El judaísmo tenía que sobrevivir *en esta* ecología. ¿Cómo asegurar la estabilidad de la Ley de Moisés? El movimiento

judío de *esclavos liberados* buscaba exportar justicia social a pueblos oprimidos por aristocracias guerreras y esclavistas; si los judíos hacían como todos y se permitían participar libremente en los cultos politeístas, se verían expuestos a las ideas políticas y morales asociadas con la religiosidad pagana, y entonces se perdería el movimiento ético, pues las sociedades vecinas, brutalmente desiguales y crueles, justificaban sus barbaridades en base al apaciguamiento y propiciación de sus multifacéticas deidades. Hacía falta, pues, una separación ritual basada en la inferioridad radical de otras religiones para que las prácticas extranjeras no pudiesen contaminar el proyecto judío de traer paz y justicia al mundo. *De ahí, en mi hipótesis, la prohibición contra el politeísmo.*

Es consistente con esta hipótesis que en su origen la prohibición del politeísmo haya sido una imposición práctica y no una jactancia metafísica. “En otras palabras,” como explica una historiadora, “el ‘monoteísmo’ antiguo fácilmente se acomodaba a la idea de divinidades múltiples.”¹⁷ El lenguaje que a menudo emplea la Torá de hecho puede interpretarse fácilmente como implicando la existencia de los dioses extranjeros, pues la Torá jamás prohíbe que uno crea en ellos. Prohíbe *participar en sus ritos*. Por ejemplo: “...no tendrán otros dioses además de Mí. No se construirán un ídolo, ni en la forma de lo que está arriba en el cielo, ni de lo que está abajo en la tierra. No se postrarán frente a ellos ni los adorarán.”* En lo anterior no hay una negación *de la existencia* de aquellos dioses. ‘Tener’ y ‘creer en’ no son sinónimos; el primer verbo está hablando de una *relación ‘social,’* misma que la Torá

* *Éxodo* (20.2-5)

procede inmediatamente a especificar: construir ídolos y postrarse. Lo fundamental es esto: *no relacionarse* con los dioses extranjeros: no participar en sus ritos. ¿Por qué? Porque el rito pagano venía asociado con una cierta orientación moral; si lo primero era ilegítimo, entonces también lo segundo. *¡No matarás!*[†]

Quien objete a que ese “no matarás” sea el sexto y no el primer mandamiento, y añada quejas por la insistencia ortodoxa en la separación cultural y matrimonial de los judíos (“Los judíos son muy cerrados...” etc.), no ha comprendido esto. De nada sirve decir “no matarás” si el movimiento ético—como realidad social—no sobrevive. Un movimiento *duradero* requiere verter la legislación en vasijas poco permeables a las abominaciones criminales de los politeístas, y eso impone separación ritual, matrimonial, y también (hasta cierto punto) asociativa. Cualquier padre que haya buscado restringir ciertas amistades de sus hijos y propiciar otras entenderá el punto.

Nos conviene entonces una pausa para imaginar bien la cosmovisión del pagano antiguo quien, aterrado, buscaba—para su protección—propiciar a los dioses que suponía responsables de las crueldades de la naturaleza. Propiciar al dios, en la práctica, era propiciar a su representante y canal en la tierra, pues en los ritos paganos “el dios se identificaba completamente con su ídolo, [y] quien controlara el ídolo *controlaba al dios*” (énfasis mío).¹⁸ El control del dios—

[†] Técnicamente es “no asesinarás” (pues está permitido matar en defensa propia), pero la traducción (incorrecta) “no matarás” es más común.

demostrado con trucos de magia—tenía como finalidad controlar *al hombre*. Como apuntó Eusebio Salverte en su contribución erudita a la ilustración científica decimonónica, “Desde los tiempos más antiguos los hombres superiores que quisieron imponer a sus semejantes el freno de la religión, presentaron los milagros y los prodigios como signos distintivos de su misión, como obras inimitables de la divinidad, cuyos intérpretes eran ellos.” Así, “sobrecogida de asombro, la muchedumbre se inclinó bajo el yugo, y el hombre más soberbio golpeó las gradas del altar con su frente humillada.”¹⁹ Para evitar que el judío cayera bajo la influencia moral y política de estos estafadores—en absoluto líderes de ética y justicia—, la Torá prohíbe *primero* cualquier participación en ritos paganos, pues sin este mandamiento, sin esta independencia intelectual, no hay vasija social dónde verter la ética y la justicia. No hay movimiento.

Pero hacen falta refuerzos adicionales para que este primer mandamiento—la separación ritual—pueda ser obedecido, pues la mente humana es fácilmente seducida por esos trucos de magia que anclan el prestigio de los dioses paganos. ¿Cómo inocular a los judíos contra estos asombros? *Se prohíbe cualquier superstición pagana*. La máxima autoridad posible—Dios (a través de Moisés)—explica en el *Deuteronomio* la orientación intelectual propia de un judío:

Quando entren a la tierra que el Señor su Dios les está dando, no deberán imitar las prácticas aborrecibles de aquellas naciones. Que no se encuentre entre ustedes persona alguna que hace pasar a un hijo o hija por el fuego [sacrificio humano], o que practica la adivinación, los augurios, las brujerías, o las encantaciones, o que consulta

fantasmas o espíritus, o que consulta oráculos de los muertos. Pues quienquiera que haga esto es aborrecido por el Señor. Deberán ser completamente leales al Señor su Dios. Aunque estas naciones que van a desposeer le hagan caso a los adivinos y oráculos, a ustedes el Señor su Dios no se los permite.—*Deuteronomio* (18.9-14)

No puede ser más claro. Quizá resulte extraño, por lo mismo, que se permita la profecía. Enseguida dice Moisés:

El Señor su Dios levantará para ustedes un profeta como yo de entre su pueblo; le harán caso a ese profeta. ...[Así dijo Dios :] “...Levantaré para ellos un profeta como tú de entre su pueblo; pondré mis palabras en boca del profeta, quien les dirá todo lo que yo ordeno. Quienesquiera que no hagan caso a las palabras que el profeta hablará en mi nombre, se las verán conmigo. Pero cualquier profeta que hable en nombre de otros dioses, o que presuma hablar en mi nombre una palabra que yo no le he ordenado al profeta que pronuncie—ese profeta morirá—.”—*Deuteronomio* (18.15-20)

Una doble amenaza: contra el pueblo, si osare despreciar al profeta del Señor, y contra el falso profeta que osare hacerse pasar por el bueno.

¿Puede reconciliarse la prohibición de las supersticiones con la defensa de la profecía? Sí, porque Moisés no se toma en serio que los falsos profetas caerán fulminados y recomienda otro método para identificarlos: *la ciencia*.

Se preguntarán: “¿Cómo podremos reconocer una palabra que el Señor no ha pronunciado?” Si un profeta habla en el nombre del Señor *pero la cosa no sucede o resulta cierta*, es una palabra que el Señor

no ha pronunciado. El profeta habló con soberbia; no se asusten.—*Deuteronomio* (18.22; énfasis mío)

Cuidado con los charlatanes, dice Moisés. Antes de tomarse en serio a un presunto profeta—y con mayor razón a otros judíos (aunque se llamen ‘rabinos’)—la tradición judía exige el examen *escéptico* de una sociedad racional y empirista. Como Dios no diría una mentira la verdad divina se descubre *verificando lo que se dijo*. Asimismo, no debe ignorarse un mensaje cuya veracidad haya sido demostrada (o “se las verán conmigo”): a respetar la verdad como a exigirla.

Eso no es todo. El *Deuteronomio* también dice:

Si los profetas o aquellos que ven la suerte en sueños aparecen entre ustedes y les prometen señales y portentos, y si *aquellas señales y portentos suceden*, y les dicen, “Sigamos a otros dioses” (que ustedes no han conocido) “y sirvámosles,” no hagan caso a esos profetas ni a los que ven la suerte en sueños; pues el Señor su Dios los está poniendo a prueba.—*Deuteronomio* (13.1-3; énfasis mío)

Obsérvese bien el cuidado de la Torá. El texto reconoce que los trucos de magia a veces son muy convincentes. Pero si algún ‘profeta,’ sobre la autoridad de esos trucos, *aunque parezcan milagros efectivos*, predica algo que no es Torá—por extensión, algo que no es ética y justicia—se trata de un fraude. Es una estafa.

El efecto de todo esto es promover una orientación cabalmente escéptica—‘aristotélica’—, y libertad intelectual para el ciudadano común: licencia para rechazar toda Autoridad que busque abandonar los principios éticos de la Torá.

Mis lectores podrán sin embargo preguntarse si los rabinos de la antigüedad interpretaban su texto sagrado como hacemos aquí. En *Greek in Jewish Palestine (El Griego en la Palestina Judía)*, un trabajo erudito sobre los rabinos de la antigüedad y su relación con la cultura helénica, Saúl Lieberman escribe:

El espejo de la literatura rabínica refleja una guerra continua entre los rabinos y las masas. Los rabinos advertían a la gente que no siguiera el camino de los gentiles, y que no adoptara las costumbres helenísticas, y pelearon con especial amargura contra las supersticiones de la gente ignorante del campo. La historia de esta lucha de los rabinos contra las costumbres gentiles y las supersticiones populares está registrada en casi toda rama de la literatura rabínica.

...Pero no era posible que las grandes masas del pueblo judío en las grandes ciudades se comportaran en conformidad con las nociones idealistas de los rabinos... La gente ignorante... adoptó las creencias de sus vecinos sobre la magia, la astrología, y toda clase de supersticiones, desafiando las Leyes Escritas y Orales.—Lieberman (1994:91-92)

Los judíos, como todos, sentían (y sienten) una atracción poderosa hacia la superstición y la magia porque éstas aprovechan mecanismos psicológicos que evolucionaron en la mente humana para asistir la exploración causal del universo. Todos llevamos un necio pagano dentro. Ni siquiera la autoridad de la prohibición divina, registrada claramente en los textos sagrados, era un arma suficiente para el esfuerzo rabínico de alejar a los judíos del ocultismo pagano en derredor. Se parece a la situación moderna: los científicos

podrán exasperarse con la persistencia de la superstición, pero eso no la desvanece.

Será justo apuntar, empero, que por lo general las supersticiones de la gente moderna no pretenden retar a la ciencia como tal, ni mucho menos que la superstición absorba a la ciencia. Son pecadillos en los márgenes de una civilización que otorga su lugar supremo al científico. Igualmente en la antigüedad hebrea: “inclusive aquellos judíos que se permitían magia y demonología nunca hicieron del espiritismo el principio fundamental sobre el cual se había construido el edificio del judaísmo.”²⁰

Y así como los científicos se resignan (mientras no amenace su trabajo) a la superstición del vulgo, los rabinos de la antigüedad permitieron ciertas prácticas mientras no retaran los fundamentos del judaísmo. Lieberman observa que “el mundo civilizado [antiguo] creía en los amuletos; la observación demostraba que a veces ayudaban y curaban; los antiguos no discriminaban todavía entre la medicina real y la magia del brujo, entre los amuletos y la ciencia experimental.” La elisión ineludible: “Inclusive los más grandes sabios de aquel tiempo no podían marcar los límites definitivos entre la superstición y la ciencia; estaban conscientes de que hay algunos granos de verdad científica en los amuletos, pero no tenían todavía la madurez para distinguir la verdad de la ficción.” Así pues, si bien los rabinos prohibieron las supersticiones de los amoritas, al mismo tiempo “aquellas prácticas que tuvieran características curativas (a contrastar con la magia) no estaban prohibidas aunque fueran parte de la tradición amorita.”²¹

La astrología, por su parte, era aceptada como ‘ciencia’ en todo el mundo civilizado, y aun hoy en día mucha gente así la considera, pues la impresión superficial es de una disciplina cuidadosa e investigativa. Algunos rabinos antiguos negaban su validez, explica Lieberman, pero otros no estaban tan seguros. Adoptaron entonces el siguiente consenso: si la astrología funcionaba, funcionaba nada más para los gentiles; las conjunciones de los astros no podían predecir el futuro *de los judíos*. La evidencia de Lieberman sustenta que inclusive los astrólogos gentiles estuvieron de acuerdo.²²

Con el tiempo, la tradición racionalista hebrea produciría una condena más madura de la superstición pagana. Para nosotros, buenos para felicitarnos de ser terriblemente avanzados, esta crítica, alcanzando su flor en el temprano Medioevo del siglo 12, es asombrosa por ser rotundamente moderna. Es el trabajo del gran genio de genios de la historia occidental, un hombre que los judíos, con cariño, comparan solamente con el otro Moisés, el primero. Estamos hablando de Moisés Maimónides.

Maimónides contra la superstición pagana

En el siglo 11, el influyente jurista cordobés Ibn Hazm denunció la ‘decadencia’ de sus compatriotas musulmanes por aflojar la *yihad* o ‘guerra santa’ contra los infieles (CAPÍTULO 3). Un siglo después, otro cordobés, Moisés ben Maimón (1135-1204), de 13 años, vio a los almohades—musulmanes bereberes que opinaban como Ibn Hazm—emerger de los Atlas para conquistar casi todo el norte de África, desde Libia hasta Marruecos, y también Andalucía. A la sombra de los

almohades todos los infieles debieron escoger entre el islam, el exilio, o la muerte. Escondiendo su identidad judía, la familia de Maimónides vagó por la península ibérica de ciudad en ciudad en espera de mejores tiempos. No llegaron. A sus veinticinco años Maimónides partió de *Al Sefarad*—como apodaban añorantes a España sus hijos de rito judío—y terminó en Cairo, cuyos gobernantes musulmanes, a diferencia de los almohades, sí le permitieron vivir como semiesclavo o *dhimmi* (CAPÍTULO 3).²³

En la meritocracia rabínica de Cairo pronto fue famoso el talento del *RaMBaM*—así le llaman*—como intérprete de la tradición legal y religiosa judía. Las decisiones del influyente rabino Maimónides, a diferencia de sus predecesores en Cairo, fueron recopiladas y preservadas debido “a la grandeza de este hombre y a la importancia práctica de su *responsa*.”† Esa pluma pronto delató ambiciones oceánicas cuando produjo “el primer y más comprehensivo código de la ley judía religiosa,” titulado humildemente *Mishne Torá*, o *Segunda Torá*.²⁴ Y en *Guía de Perplejos* aplicó su profundo conocimiento de la tradición aristotélica madurada por los musulmanes para desarrollar un argumento *racional*—comprehensive—en defensa de las leyes de la Torá. Con estos dos trabajos se consagró pináculo de la tradición racionalista hebrea. Todos

* Acrónimo: **Rabí Moshe ben Maimón**, o Rabino Moisés, hijo de Maimón.

† *Responsa*: colección de respuestas a preguntas prácticas o teóricas que tienen que ver con la aplicación de la Ley a nuevas contingencias que no se habían anticipado en los códigos. Funciona como una fuente de ley, a manera de jurisprudencia, y puede ser incorporada en códigos futuros.

sus esfuerzos se sumaban a la tarea—pesada—de empujar el mundo a la ciencia, la utilidad de la cual pudo demostrar con la fama de su ciencia médica, que lo llevó al lecho del gobernante egipcio y extendió luego su nombre en todo el mundo musulmán y judío—hasta en Europa—. ¿Es poco? Fue también destacado matemático y astrónomo.

Para Maimónides Platón era el enemigo, pues su enfoque justificaba la inspiración mística o ‘divina’; recomendó no estudiarlo, ni a los neoplatónicos, e insistió se tradujeran al hebreo nada más los trabajos de la escuela aristotélica.²⁵ Y es que en materia intelectual, explica Andrew Gluck, Maimónides “sospechaba excepcionalmente de la imaginación, considerándola, y las opiniones falsas que emanaban de ella, como las raíces de toda maldad.”²⁶ Para Maimónides “la imaginación es creativa y benéfica sólo que la guíe la razón,” escribe José Faur. Debe uno partir de los sentidos a la razón, y de ahí a la imaginación; invertir la dirección era peligroso, pues, “sin control, la imaginación se convierte en instrumento de perdición y destrucción.”²⁷

Esta polémica en contra del arrebató místico, de la ‘inspiración divina,’ era una pugna apasionada a favor de la investigación empírica y lógica. Igualmente su polémica contra la superstición, la cual sin tapujos o ambages Maimónides condenó en cualquiera de sus formas. No era propio, según él, hablar de fuerzas ocultas que no se descubren bajo disciplina de escepticismo racionalista aplicado a un examen riguroso de la evidencia.

Sus enseñanzas médicas... eran de un carácter estrictamente racional. Reprobaba con severidad el uso de talismanes, encantaciones, y amuletos en el

tratamiento de los enfermos, y era enérgico contra creer ciegamente en la autoridad. Animaba a sus discípulos a observar y razonar críticamente e insistía en el experimento y la investigación.²⁸

Una famosa carta que envió a los judíos yemenitas nos revela la importancia de este tema para Maimónides, abriéndonos una ventana amplia a su pensamiento—tradicional, monoteísta—sobre la cuestión de la superstición.

La Epístola a Yemen

Al crecer su fama rabínica Maimónides recibió consultas de diversos lugares solicitando sus opiniones eruditas. Es el caso de una súplica del líder judío yemenita pidiendo orientación cuando el gobernante de Yemen se proclamó Mahdi—una especie de ‘Mesías’ musulmán que, como los almohades, forzaba a los infieles a escoger entre islam, exilio, o muerte—. En la tribulación y desorden de Yemen “el efecto de la *Epístola* fue milagroso.” Los judíos yemenitas

...se animaron con los rayos de esperanza que emanaban de la *Epístola* y que los enorgullecían de su tradición, alentándolos a navegar la tormenta con dignidad. Maimónides recomendó que la *Epístola* fuese circulada aunque contiene un ataque severo contra el islam, cosa que hacía peligrar la vida de su autor, pues vivía en un país musulmán, y fue leída y releída, en privado y en público.—Dienstag (1960:312)

“Puedo ver,” escribió en esta carta Maimónides, aprovechando la oportunidad, “que se inclinan a creer en la astrología y en la influencia de pasadas y futuras conjunciones de planetas sobre los asuntos humanos.” *Pamplinas*: “Despejen

estas nociones de su pensamiento... Los grandes estudiosos, sean religiosos o no, se rehúsan a creer en la verdad de esta ciencia.”²⁹

Otra presión sobre la población yemenita era el pregón de un apóstata judío a favor de la conversión al islam. Alegaba que el pasaje deuteronomico sobre el futuro profeta como Moisés (arriba citado) era una referencia específica a la persona de Mahoma, fundador de la fe musulmana. ¿Será?, se preguntaban algunos. “Recuerden que no es correcto tomar un extracto fuera de contexto para motivar inferencias,” les contestó Maimónides. “Es imperativo que se consideren las oraciones que preceden y que siguen para poder comprender el sentido e intención del autor antes de hacer deducciones.” Y procede a señalar: “el principio del párrafo en el cual aparece el verso [sobre el profeta que vendrá] contiene prohibiciones en contra del oráculo, el augurio, la adivinación, la astrología, la brujería, las encantaciones, y cosas por el estilo.”³⁰ O sea, lejos de referirse a una persona específica, como pudiera ser Mahoma, el *Deuteronomio* de hecho comunica un listado de prácticas prohibidas y permitidas: los “procedimientos ocultos,” prohibidos; la profecía, permitida. No hay contradicción en la autorización de la profecía, como dijimos, pues el falso profeta, explica Moisés, será aquel cuyas mentiras se delaten en las investigaciones de la gente. No hay otro recurso, pues, que *la ciencia*.*

* Maimónides tuvo cuidado de añadir que Mahoma se descalificaba como profeta del Señor no porque fuera gentil: “la cuestión de creerle o no a un profeta tiene que ver con sus doctrinas, y no con su raza. ...Cualquier

Reforzando el otro mensaje de esa porción de la Torá, Maimónides explica que al presunto ‘profeta’ que predique en contra de la Ley “lo ejecutaríamos si tuviéramos jurisdicción sobre de él [y] no nos fijaríamos en los milagros que pudiese actuar, de la misma forma que despreciaríamos las magias de quien buscase seducir a nuestro pueblo a la idolatría.”³¹

Insiste mucho Maimónides, además, en la *superchería* de la superstición: “ ‘Estos asuntos y otros parecidos,’ ” dice en otro texto, “ ‘son mentiras y fraudes... no corresponde a los judíos, que son inteligentes y sabios, sentirse atraídos por estas cosas o pensar que son efectivas... *quienquiera que crea en ellas, y que son ciertas, excepto que la Biblia las prohíbe, pertenece a una categoría de tontos e ignorantes*’ ” (énfasis mío).³² En breve, no basta apegarse a la *letra* de la Ley; un judío debe afirmar que las magias son *trucos*, pues quien crea que son efectivas, aunque no participe en ellas, será de los “tontos e ignorantes.”

La cábala

Si los judíos eran realmente “inteligentes y sabios” esos regañíos sobraban. Pero de estos últimos no hubo pocos. Maimónides hizo enormes esfuerzos por encausar a los judíos hacia la ciencia y alejarlos de la superstición.

profeta, por lo tanto, sin importar su pedigrí, sea sacerdote, levita, o amalequita, pugna la perfidia si asevera que tan sólo uno de los preceptos de la Torá son nulos...” (pp.x-xi). Que Mahoma fuera árabe no era problema; que sustituyera a la Ley de Moisés con la *yihad*—eso sí—.

“En el trabajo de Maimónides,” explica Elliot Wolfson, “hay una ausencia casi total de la imaginería y temas de la *merkabá*” o ‘carro divino,’ obsesión central de los místicos. Y cuando utilizaba términos populares en aquellas discusiones, cambiaba los significados, como queriendo arrancarles la mecha. “[P]uede defenderse un argumento sólido,” dice Wolfson, “que Maimónides estaba al tanto de las anteriores tradiciones **esotéricas e hizo** un gran esfuerzo por subvertirlas.”³³ Tanto así que en su comentario sobre la Mishná (la primera parte del Talmud), Maimónides “aprovechó cualquier oportunidad para exponer abusos, supersticiones, y errores, inclusive en casos cuando sus observaciones no tenían más que una conexión tenue al contenido de la Mishná, o, inclusive cuando no había conexión alguna.”³⁴

¿Por qué tanta vehemencia, incluso estridencia, de Maimónides contra la superstición?

Porque Maimónides se daba cuenta que estaba viviendo en un fulcro histórico, y que las cosas podían empinarse de un lado o del otro. Los “primeros estudiosos judíos que se adentraron en el simbolismo mitológico cabalístico,” según explica Joseph Dan, “eran contemporáneos de Maimónides y escribieron los primeros tratados cabalísticos al mismo tiempo que Moisés ben Maimón escribía su *Guía de Perplejos*.” Ésta ya no era gente ignorante del campo—*ojo*—; eran personas con *entrenamiento rabínico*—“estudiosos judíos”—buscando magias de comunicación divina y control de fuerzas ocultas. Eso era nuevo. Y para Maimónides, peligroso. Pues él opinaba igual que “historiadores como Heinrich Graetz, quienes ven la cábala como inherentemente antijudía y politeísta... todo lo que el judaísmo no debe ser... y un reemerger del paganismo

antiguo.”³⁵ Si los judíos hacían caso a estos nuevos místicos, el judaísmo entero podía descarrilarse. Y entonces la misión histórica de su pueblo se habría perdido. *De ahí su vehemencia*. Buscaba derrotar una corriente que prestigiaba supersticiones paganas como si fuesen judías, corriendo a salvar la esencia del judaísmo antes de que fuese transformada.

No pudo.

La *Encyclopedia Judaica* opina que “la influencia de Maimónides sobre el desarrollo futuro del judaísmo es incalculable” y nos dice que “ningún líder espiritual del pueblo judío en el periodo postalmúdico ha ejercido semejante influencia sobre su generación y las subsecuentes.”³⁶ En mi opinión esto exagera mucho. Sin duda el *RaMBaM* goza hoy día de gran prestigio, pero en su tiempo no logró contener el avance del nuevo ocultismo judío. Maimónides se hubiese escandalizado de ver cómo, en la siguiente generación, Najmánides y otros importantes rabinos en el norte de España y sur de Francia insistieron en la cábala contra el racionalismo ‘extremo’—según ellos—de Maimónides.³⁷ En la esfera del judaísmo europeo “los libros de los filósofos judíos”—como Maimónides—“se convirtieron en ‘libros diabólicos.’”³⁸ La cábala tomó su lugar como corriente principal y a partir de ahí el edificio del judaísmo se justificó con base en el espiritismo.

Me apresuro a aclarar que, no obstante la dominancia actual de la cábala, el judío religioso promedio se relaciona con ella como con la física cuántica: no la conoce, menos la entiende. Acepta su autoridad, pues al ir creciendo escucha que unos pocos eruditos, después de ser iniciados con un largo periodo de entrenamiento preliminar, la estudian y con ella explican cosas profundas sobre la estructura del Universo y la

Realidad. Algunas nociones vagas tendrá, pero nada más, porque la cábala es para especialistas (como en cualquier ocultismo).

Las ideas cabalísticas

El gran historiador de la cábala, Gershom Scholem, reconoce el origen pagano de estas ideas cuando comenta que “es fácil ver en los amplios y dispersos dominios de la cábala la venganza del mito [politeísta] contra su conquistador [monoteísta].” Esa venganza es el éxito del esoterismo especulativo (misticismo) y de la brujería (superstición) entre los rabinos a partir del siglo 12. Van junto con pegado: “El sueño del mago de adquirir poder y dominio sobre la naturaleza por medio de meras palabras y de una intensa concentración del espíritu,” escribe, “encontró sus seguidores en el gueto y se combinó de muchas y diversas maneras con los intereses teóricos y prácticos del misticismo propiamente dicho.” En la prosa de Scholem las especulaciones esotéricas son ‘cábala teosófica’ y las visiones y brujerías son ‘cábala práctica,’* aunque apunta que “la cábala casi siempre aparece en la historia como una combinación de ambas.”³⁹

Comentaré estos aspectos en orden.

La *cábala teosófica*, dice Scholem, “se interesa en el origen de todas las cosas y en la naturaleza de la creación, una preocupación similar a la de la física moderna.”⁴⁰ *Nótese la comparación*. La cábala teosófica se enfoca en el *proceso*

* Estas categorías corresponden a lo que Moshe Idel (1988) más recientemente llama ‘cábala extática’ y ‘cábala teosófica-teúrgica.’

mecánico de origen, las leyes fundamentales—y manipulables—implicadas en el proceso de Creación. Aquello, empero, no se estudia en la materia sino en la Torá, pues ahí están por supuesto religioso todas las respuestas. Sin embargo, el recuento de la Creación en los primeros capítulos del *Génesis* no ofrece demasiado en términos de operación de leyes y procesos—relata más bien cómo una voluntad creadora, una inteligencia consciente, aparece al Universo por decreto—. Por lo tanto, para descubrir en la Torá una explicación distinta, mecanística, del origen del Universo, será preciso pasar de la superficie literal a la interpretación del texto.

En principio eso no es problema. Los maestros de la tradición judía siempre han interpretado el texto literal de la Torá: eso es un *midrash*—una interpretación—. El mismo texto invita la interpretación con sus contradicciones asombrosas, aparentemente deliberadas. Juegos de palabras en cada oración nos fuerzan a considerar más de un sentido. Y la arquitectura misma del idioma nos guiña, pues el hebreo se escribe con letras que tienen nombres y corresponden a números (inclusive *los trazos* que componen a las letras llevan nombres). Es natural sospechar que pudieran esconderse mensajes en los distintos niveles de significado, o en sus combinaciones.

Sin duda la Torá contiene mucha estructura que escapa el primer vistazo, y el segundo, y el tercero, y estos niveles adicionales de estructura pueden descubrirse en múltiples dimensiones. La organización formal del texto desafía la explicación, baraja la mente, arrebatada el aliento, y en parte por eso es tan común la hipótesis de su origen divino entre quienes lo estudiamos. El propio Maimónides, pilar del racionalismo judío, sostuvo enfático que hay niveles de significado a los que

no puede acceder más que el estudio detenido. Y de hecho, para algunas asombrosas estructuras ocultas bajo la superficie se ha querido demostrar con matemática estadística que la probabilidad de obtenerlas por azar es esencialmente cero.⁴¹

Pero es prudente también recordar que las mentes humanas se divierten señalándose caras y animales que ‘descubren’ en las nubes, imponiendo significado con un parco esfuerzo donde no existe. Sin negar la asombrosa complejidad formal de la Torá, hemos de reconocer que también puede la mente, si quiere, ‘descubrir’ en ella formas que en realidad impone. En especial cuando esa mente 1) supone como apriorismo religioso que el libro es infinito en su contenido semántico y complejidad formal; 2) anhela descubrir alguna estructura nueva; y 3) intercambia el rigor exegético por la ‘inspiración divina’ del trance extático.

Entonces, una cosa es la investigación rigurosa y escéptica de estructuras ocultas (la ciencia) y otra muy distinta es el *ocultismo*.

Los pioneros del ocultismo cabalista primero se enamoraron del *Sefer Yetsirá* o *Libro de la Creación*, de origen desconocido. “De acuerdo al capítulo inaugural de este breve y enigmático libro... [t]odo lo existente nació a través de combinaciones de las letras del alfabeto [hebreo], en especial a través de doscientas treinta y un ‘rejas,’ combinaciones de letras en conjuntos de dos en los cuales cada letra del alfabeto se une a cualquier otra. Toda la existencia está investida de estas diferentes combinaciones de letras y se sustenta de su poder.”⁴² (*Muy*) vagamente análoga a la física moderna, en esta teoría (de alguna forma inexplicable) el abecedario hebreo contiene las ‘partículas fundamentales.’

Sobre la base del *Sefer Yetsirá* Abraham Abulafia, un judío sefardí de Tudela, Navarra, elaboró en el siglo 13 una doctrina de combinaciones alfabéticas, *hojmat ha-tseruf*, que “llegó a ser considerada por las generaciones posteriores no solamente como la clave de los misterios de la Divinidad, sino también como una iniciación en el ejercicio de los poderes mágicos.”⁴³ Éste es el origen de la *cábala práctica*. Abraham Abulafia detalló con cuidado técnicas para inducir el trance extático y obtener ‘visiones.’ Creía en la magia y que podía actuarse a través de sus técnicas de meditación, aunque la consideraba prohibida (sus seguidores fueron menos escrupulosos). Extrañamente, Abulafia se consideraba una continuación de Maimónides.⁴⁴ No debió leer al gran filósofo con cuidado. Sobre las encantaciones y brujerías, como vimos, Maimónides escribió que “estos asuntos y otros parecidos son mentiras y fraudes... quienquiera que crea en ellas, y que son ciertas, sólo que la Biblia las prohíbe”—y *ésta* era la posición de Abulafia—, “pertenece a una categoría de tontos e ignorantes.”

Scholem escribe sobre Abulafia que “sus enseñanzas no representan más que una versión judaizada de... [la] *yoga*.”⁴⁵ Quizá exagere la similitud. Aunque Abulafia pone mucha atención al control de la respiración,* la *yoga* incluye además

* Las técnicas cabalísticas para inducir ‘ascenso místico’ también incluían llorar y visitar una tumba, meditar sobre combinaciones de las letras del nombre divino, y rezos acompañados de una internalización de los diez *sefirot* (o emanaciones divinas) visualizados como colores (Idel 1988:75-88, 97-103, 103-11).

un sistema muy desarrollado de *asanas* o posiciones físicas que contribuyen enormemente a la salud, que ayudan a inducir el trance extático, y que son más placenteras y efectivas una vez logrado el trance. Además, aunque contiene obviamente un componente religioso y también ético, la *yoga* se distingue por un marcado énfasis *psicológico*. Los adeptos consideran que el estado de trance es una forma de examinar el subconsciente, de explorar la conexión entre el cuerpo y la mente, y de investigar distintos estados de consciencia (con mucho detalle en la tradición budista tibetana). La tradición cabalista no enfatiza demasiado el cuerpo y como sucede también en otras tradiciones (por ejemplo la *sufí* musulmana) se interesa menos en explorar la *consciencia* que en el ‘ascenso místico,’ es decir, la comunicación directa con el plano divino que supuestamente se obtiene bajo trance.

Controversia

¿Será cierto que el trance extático produce comunicación divina? Habría entonces que explicar por qué las visiones de budistas tibetanos son las de anteriores budistas, las de indígenas norteamericanos las de anteriores indígenas, etc. Todo mundo ‘ve’ lo que aprendió: los budistas no conjuran ángeles y los nativos de América no se encuentran a Krishna. ¿A quién vio San Juan de la Cruz? A Cristo.

Que algunos esquizofrénicos involuntariamente produzcan el trance extático, y que éste pueda inducirse con ayunos o drogas, sugiere un trastorno o don psicológico (según el prejuicio de quien lo analiza). Lo mismo sugiere la evidencia de la neurocientífica Jill Bolte Taylor, quien describe con cuidado sus sensaciones y percepciones durante un derrame

cerebral que incapacitó su hemisferio izquierdo (el ‘lógico’). Ha comparado su experiencia con el ‘nirvana,’ pues al quedarse nada más con el hemisferio derecho (el ‘intuitivo’) dejó de percibir categorías, sintió que ‘todo era uno,’ y se llenó de compasión por el mundo.⁴⁶ Quizá las técnicas inventadas en distintas culturas para inducir el éxtasis mental lo que hacen es suprimir el hemisferio izquierdo a favor del derecho. Sin duda que bajo control meditativo el trance debilita los apegos imperativos del ‘ego’ (del impositivo ‘yo’), promueve empatía con otros, trama una conexión profunda con el cuerpo, establece un puente al subconsciente, y motiva conexiones interesantes y profundas. Pero puede producir alucinaciones (‘visiones’). Las distintas literaturas sobre el trance extático, incluida la cabalística, advierten todas de sus peligros y de la línea delgada que separa a esta experiencia de la locura.

Esto justamente, para Maimónides, demeritaba cualquier interpretación cuyo aval único fuera haber sido ‘recibida’ durante el ‘ascenso místico.’ Recomendaba en contra de alucinar y a favor de leer el texto sagrado con cuidado. Sentía un profundo respeto por el texto literal. No negaba que algunos significados fueran poco obvios, pero su método, como explica Bertrand Russell, era que “debe buscarse una interpretación alegórica” *solo bajo la siguiente condición:* “cuando la interpretación literal está en conflicto con la razón.”⁴⁷ ¿Por qué? Porque es razonable comenzar suponiendo a un autor razonable. Dios es accesible a la razón: no escribe disparates ni oculta innecesariamente sus significados.

Muy lejos de seguir estos consejos, el importantísimo Zóhar de los cabalistas “las más de las veces muestra un desprecio soberano por el texto literal [de la Torá],” explica

Scholem, pues “lo utiliza libremente como materia plástica para sus propios fines creativos y, dando rienda suelta a su imaginación, hace cambios esenciales, correcciones, y reinterpretaciones del original.”⁴⁸ Hela ahí la ‘sabiduría secreta’ cabalista, celosamente controlada.

El origen de la cábala

Si bien el Zóhar es ‘Biblia’ de los cabalistas, *no es el origen de la cábala*. Para cuando los cabalistas conocieron por primera vez el Zohar (siglo 13) ya tenían más de un siglo construyendo sobre la base de textos hebreos y arameos que fueron escritos entre los siglos 2 y 7 EC. Estos textos, volcados sobre el contacto divino y el control de fuerzas ocultas, contienen encantaciones mágicas, conjuros, referencias astrológicas, y hechicerías. Una y otra vez hacen referencia a la primera parte del *Libro de Ezequiel*, donde vemos descrita con puntilloso detalle algo que, según la interpretación mística, es una visión otorgada al profeta durante el trance extático: la aterradora manifestación física de la deidad—o de su ‘gloria’—montada en su impresionante trono o ‘carro divino’: la *merkabá*. Es tan importante y central esta imagen como *idee fixe* que me gusta ‘corpus *merkabá*’ para referir esta literatura entera.

Los textos del corpus *merkabá* son ‘apócrifos,’ es decir, fueron rechazados por los rabinos responsables de elaborar el canon judío de la antigüedad, aquellos que tan amargo lucharon contra toda superstición. Luego estos textos, y el entusiasmo de algunos en el siglo 12 por apoyar en ellos una teoría y práctica judías *nuevas*, eran controversiales. Pero pronto los rabinos de la antigüedad parecieron enviar a través del tiempo su

aprobación póstuma, cuando Moisés de León, un erudito sefardí del siglo 13, publicó un texto de misticismo y brujería, escrito, según él, por el rabino mishnaico Shimon Bar Yojai: *el Zóhar*. Nadie conocía este libro, presuntamente del siglo 2. Palabra alguna, de hecho, se había escuchado jamás sobre él porque, explicó de León, había estado perdido, y recién lo habían descubierto al excavar en Judea una *guenizá* o cementerio de libros sagrados judíos.

La presunta autoría por un *tanait*—tan prestigiado que es el único ‘Rabino Shimon,’ sin apellido, en la Mishná—de un texto tan obviamente *merkabá* inyectó autoridad al movimiento cabalista y jugó un papel crucial en institucionalizarlo. No obstante su establecimiento, arde todavía la controversia sobre el origen del texto, y por extensión sobre los otros libros del corpus *merkabá*.

Los pioneros de la cábala afirmaron estar rescatando una sabiduría perdida de los antiguos rabinos; el misticismo cabalista, según esta interpretación, no era sino el reflorcer de enseñanzas que siempre habían sido rabínicas. Resulta entonces paradójico tanto esfuerzo de los antiguos rabinos por combatir magia y superstición. Y nos vale preguntar: ¿No se habrían equivocado los cabalistas medievales al atribuir el corpus *merkabá* a los rabinos de la antigüedad? ¿No tendría razón Maimónides—cuyos libros los cabalistas habrían de quemar—que las supersticiones cabalistas eran novedosas y ajenas a la tradición judía? En ese caso el Medioevo es un pivote histórico con dos judaísmos profundamente distintos a horcajadas de la gran controversia que ardió sobre el legado maimonista: primero el racionalismo, luego el ocultismo.

Hablaremos primero de los orígenes del corpus *merkabá* y más tarde del Zóhar en específico.

La controversia sobre la *merkabá*

El Talmud—la gran obra rabínica de la antigüedad tardía—es obstáculo para quien afirme que los antiguos rabinos también escribieron el corpus *merkabá*, pues en el Talmud no abunda el misticismo.

¿Qué es el Talmud? Es un fénix. Su primera porción se escribió a la postre de los genocidios romanos y la destrucción del Templo en Jerusalén, cuando unos rabinos inmortalmente famosos escribieron la Mishná para afirmar el revuelo desde las cenizas de la tradición judía. Pero ojo: desafiar así el genocidio no era faltarle al respeto, y hay otra motivación, más importante, para la Mishná. Al concebir, en el tren de la Catástrofe, una posible extinción del pueblo judío, estos rabinos, nada humildes, temieron por la suerte del mundo si algún día faltaren sus más grandes expertos de ética. Escribieron entonces la Mishná para hacer rescatable lo aprendido, aunque ellos desaparecieran.

Aquí hay una lección. El machismo de la eternidad del pueblo judío, tan común entre los hebreos modernos, adormece la vigilancia y prepara el siguiente genocidio; la ‘paranoia’ de aquellos sabios nos lega en cambio un monumento a la historia del Hombre, a su esfuerzo—divino—por ser más que materia, por dar sentido al Universo, por ser bueno: *la Mishná*. ¿Cuál de las dos actitudes conviene mejor?

La larga aventura de estos rabinos ‘mishnaicos’—llamados *tanaim*—codificó para la posteridad la jurisprudencia

de la ley de los esclavos liberados (hasta aquel momento, asombro de asombros, transmitida oralmente). No se tomó un simple dictado, pues no estaban todos de acuerdo (o por lo menos no hasta sus últimos detalles) en qué consistía precisamente la tradición oral; todo asunto susceptible de controversia fue debatido y justificado, y la redacción de esos debates, fiel reproducción de las distintas posiciones y sus argumentos, constituye el tronco central del texto mishnaico. La Guemará continúa el trabajo con debates y discusiones sobre la Mishná, pero hubo dos grandes centros de eso, en Jerusalén y en Babilonia, por lo cual existen dos grandes obras talmúdicas.

La lógica muy básica del Talmud es fácil de entender. La Torá, la constitución judía, contiene 613 mandamientos, pero como sucede con cualquier constitución, no anticipa todas las situaciones que pudieran surgir reclamando una solución legal, y por lo tanto 613 mandamientos simplemente no bastan. Cuando en casos específicos surgidos ante tribunales rabínicos no está claro cómo debe aplicarse la constitución, se desenvuelve un debate en cortes superiores que a la larga resuelve la controversia con la creación de nuevas leyes de pretendida consistencia con la constitución—es decir, a través de una *jurisprudencia*—. La redacción del Talmud plasma por escrito este proceso de razonar presentando evidencia, anclado en la así llamada ‘Torá Oral.’

Ahora viene la pregunta. Dado que el Talmud es un proyecto—racionalista en su médula—lanzado por aquellos rabinos que “pelearon con especial amargura contra las supersticiones,”⁴⁹ ¿por qué afirma Gershom Scholem—el gran

historiador de la cábala—que las supersticiones del corpus *merkabá* vienen de esos mismos rabinos mishnaicos?

Scholem mismo nos explica la dificultad central de su argumento:

Es de todos sabido que el redactor de la Mishná, el patriarca Yehudá ‘el Santo,’ *un racionalista confeso, hizo todo lo posible por excluir las referencias a la merkabá, la angelología, etc.*—Scholem (1993[1974]:63-64; énfasis mío).

¿Puede resolverse la contradicción? Para defender su interpretación, Scholem y seguidores se apoyan en dos premisas clave.

La primera concierne rumores medievales sobre presuntas enseñanzas secretas del rabinismo antiguo. Éstas habrían explicado cosas profundas e inquietantes sobre la naturaleza de Dios y algo tenían que ver con interpretaciones de la *merkabá* de Ezequiel. La línea de transmisión, por estar limitada a un círculo selecto de rabinos, era vulnerable y en algún momento se había interrumpido, pero había sido luego rescatada al descubrirse el corpus *merkabá* en el siglo 12. Así soluciona Scholem que estos misticismos no aparezcan en el texto muy público del Talmud: eran conocimientos secretos.

Scholem afirma con los cabalistas—y ésta es la segunda premisa—que una alusión a estas enseñanzas se coló, sin embargo, a un texto corto contenido tanto en el Talmud Babilónico* como en un volumen relacionado llamado Tosefta. Es el cuento de los cuatro estudiosos que ascienden a *Pardes*

* *Hagiga* 14b, conocido como ‘la restricción de la *merkabá*.’

(el Paraíso). La escuela de Scholem interpreta este cuento como representación de un trance extático que los rabinos aprendían a inducir, en tal que autorización implícita del ascenso místico. Eso requiere una lectura *literal* del texto—un problema porque este cuento es material agádico—.

Los *agadot* son pasajes talmúdicos escritos a manera de guía interpretativa para todo género de principios generales que justifican la ley. Por tener una meta pedagógica, y por no ser material legal, a menudo toman la forma de cuentos. Esto repite la estructura de la Torá, donde pasajes enumerando leyes se mezclan con historias del pueblo de Israel que sirven para interpretar aquellas leyes. El rabino e historiador José Faur explica que “desde Se’adya Gaon (882-942) y bajando por la cadena de la tradición, los *gueonim*... sostuvieron el principio de que los *agadot* pueden ser explicados figurativamente e inclusive descartados por completo” (lo segundo, cuando no pueda encontrarse un sentido racional).

Para interpretar correctamente el sentido de una *agadá* hace falta la llave, y esa la encierran las antiguas tradiciones interpretativas de los rabinos y el contexto histórico de la composición del texto. Con esto en mano, Alon Goshen Gottstein defiende—contra la interpretación de Scholem y su escuela—que el cuento de *Pardes* (y textos relacionados) deben ser interpretados como alegorías. *Pardes* afirma que las experiencias místicas son permisibles *solo que no se les busque* (se vale nada más el golpe de luz ‘accidental’ durante el estudio exegético); en esta interpretación *Pardes* es un ejemplar de aquel rechazo mishnaico—tan orgullosamente ‘moderado’—de la “glotonería religiosa,” para aquellos rabinos

enteramente ajena al basamento racional y científico judío—es decir, *pagana*—. ⁵⁰ *

No hay tregua: para unos el cuento clave de *Pardes* es autorización del ascenso místico; para otros, es prohibición (de hecho, lo llaman ‘la restricción de la *merkabá*’).

Como muchos otros yo admiro las investigaciones de Scholem sobre la cábala pero su hipótesis de orígenes no me convence. La presunta enseñanza esotérica—ahora perdida—de los antiguos rabinos debió ser otra cosa, porque el corpus *merkabá* obviamente fue “desarrollado en círculos marginales al rabinismo.”⁵¹ Pero no lo doy todavía por demostrado. Para una demostración concluyente haré comparecer al contenido del propio corpus *merkabá*. Tomaré de ejemplo las *hejalot*, un subconjunto importante de este corpus.

El contenido de las *hejalot*

La literatura de las *hejalot* recibe su nombre porque

* Apunto dos cosas. Primero, el argumento de Gottstein tiene similitudes con uno de Moshe Idel sobre *Sanhedrin* 65b del mismo Talmud Babilónico (para un resumen del argumento de Idel, ver la reseña de Sells 1995). Gottstein no parece estar al tanto, pero en su historia del judaísmo Heinrich Graetz defendió la misma interpretación (Abrahams 1892:169). Se trata, quizás, de una idea que brota fácilmente, de forma independiente, en una multitud de mentes eruditas, porque el contexto de los textos realmente la sugiere, y no impone nuevos misterios que habrá después que resolver.

...describe *hejalot* (templos) celestiales, donde los cielos son un templo conteniendo un número de santuarios compuestos de firmamentos, carros, legiones, huestes, y otros fenómenos y seres maravillosos. ...[E]l místico asciende [en trance] por los palacios o templos para llegar al carro-trono divino (o trono de gloria). El término *merkabá* se refiere al carro divino como un nombre más específico para el trono de Dios.—Magness (2005:8, 28)

En estos textos, explica Rachel Elior, “[se] abandona la tradición exegética y homilética”—es decir, el estudio racionalista y discursivo de la Torá y otros textos canónicos—“a favor de un estilo único que se basa sobre todo en testimonios celestiales, encantaciones mágicas, y la experiencia mística.”⁵² Aquí una descripción de aquel “estilo único”:

Listados de nombres sin sentido, adjuraciones [conjuros], himnos, y descripciones grandiosas de supuestas entidades celestiales. Éstos se avientan y se revuelcan en la forma más confusa e impenetrable. Un sentido vagamente inteligible emerge de forma periódica, como una ballena, solo para sumergirse nuevamente bajo la superficie. ...Los ‘textos’ ...[son] bolos parcialmente coagulados flotando en un líquido espeso y oscuro.—Halperin (1984:545-46)

Si la descripción de Halperin sugiere los balbuceos de mentes indisciplinadas y sin control, hay una buena razón. Las investigaciones de Scholem sugieren que los adeptos ayunaban durante varios días y colocaban su cabeza entre sus rodillas recitando himnos y cánticos hasta que lograban “inducir la autosugestión hipnótica.” Entonces tenían sus ‘visiones.’⁵³

En los textos a menudo se invoca a uno u otro rabino del periodo mishnaico, pero la seudoepigrafía—la falsa atribución—era común. Es natural sospecharla aquí pues no puede verse similitud alguna con el estilo discursivo y claro que evidencian los escritos talmúdicos de aquellos rabinos. Más importante todavía es que “en algunas áreas, las *hejalot* y la literatura mágica pagana tienen un denominador común que las *hejalot* no comparten con otros escritos judíos.”⁵⁴ Quizá tenga más sentido, entonces, clasificar a las *hejalot*—en base a su *contenido*—con la magia greco-egipcia, y no—en base a su *idioma*—con la literatura rabínica.

En los primeros siglos de la Era Común, explica Rebecca Lesses, la gente del Mediterráneo

...inventó muchas formas distintas de obtener dirección celestial; una era la adjuración, con la cual ordenaban a dioses, ángeles, o demonios que se apareciesen en la tierra para revelar los misterios del universo y contestar preguntas sobre problemas cotidianos. Técnicas similares de adjuración ocurren en los textos rituales greco-egipcios conocidos como los papiros mágicos griegos, los antiguos textos místicos judíos conocidos como la literatura de las *hejalot*, y el *Sefer ha-Razim*, una colección de adjuraciones en hebreo, muy influenciada tanto por los textos rituales greco-egipcios como por la literatura himnica de las *hejalot*.—Lesses (1996:41-42)

Estos textos místicos hebreos y arameos tienen un sabor politeísta, dice Lesses, pues sus conjuros buscan controlar entidades sobrenaturales por medio de rituales, y se confunden las posiciones de los ángeles y de Dios. Existen inclusive conjuros dirigidos a deidades paganas como Helios.⁵⁵

Forzado a conceder todo esto, Scholem inclusive comenta que el misticismo de las *hejalot* es “definitivamente gnóstico” y bautiza el fenómeno como “gnosticismo judío.”⁵⁶ Traducción: *paganismo o politeísmo judío*. ¿No es un oxímoron? ¿Acaso hemos de suponer que esta complicada demonología, magia, y superstición, heredadas obviamente de las religiones politeístas de Egipto y Grecia, eran parte de la tradición rabínica contra la cual, según toda la evidencia, los rabinos antiguos apasionadamente se erguían?

Scholem otorga que su argumento sería más sólido “si pudiéramos tener la certeza de que ciertos textos apócrifos sobre temas similares, como el *Libro de Enoch* o el *Apocalipsis de Abraham*”—cuyo interés en el trance extático y aposentos y personajes divinos los sitúa en el corpus *merkabá*— “reproducen los elementos esenciales de la doctrina esotérica enseñada por los maestros de la Mishná.”⁵⁷ Se refiere a la doctrina esotérica, de contenido desconocido, cuya *presunta* anterior existencia—*ojo*—era objeto de rumores durante el Medioevo. Pero Maimónides, que vivió en el Medioevo cuando circulaban aquellos rumores, explicó en *Guía de Perplejos* que para sus tiempos aquella presunta enseñanza definitivamente se había perdido, porque “tal conocimiento solo se transmitía de un Doctor a otro, y no fue puesto por escrito” (énfasis mío).⁵⁸ Si no se escribía, entonces la rumorada enseñanza secreta—suponiendo que hubiere realmente algo en aquellos rumores—no corresponde al corpus *merkabá*.

Pero si los rabinos mishnaicos no escribieron el corpus *merkabá*, ¿entonces quién?

Sospechoso: el sincretismo pagano

El paganismo es sincrético por naturaleza y en el mundo antiguo había mucho interés pagano en el judaísmo. El origen del corpus *merkabá* bien pudiera yacer aquí.

Por ejemplo, en el gnosticismo, donde impera una preocupación, según explica Scholem, por “el ascenso del alma desde la Tierra a través de las esferas de ángeles-planetas hostiles y gobernantes del cosmos, y el retorno a su morada divina en la ‘plenitud’ de la luz de Dios.”⁵⁹ Todo lo cual recuerda mucho las *hejalot*, donde las esferas se vuelven palacios celestiales.

Fue Posidonio quien, en la antigüedad clásica, allanara el camino del gnosticismo al combinar nociones órficas con creencias neopitagóricas, ellas mismas un desarrollo anterior del orfismo, variante del misterio dionisiaco. Los académicos del tema a menudo escriben ‘Osiris/Dionisio’ porque muchas tradiciones del inmensamente popular rito dionisiaco fueron importadas del culto egipcio de Osiris. “Es seguro,” escribe Bertrand Russell, “que algunas doctrinas órficas contienen mucho que parece tener su primer origen en Egipto.”⁶⁰ El gnosticismo, pues, es *paganismo greco-egipcio*.

Este movimiento tenía una obsesión agresiva con el judaísmo y buscaba devorarlo subordinando al Dios Creador del *Génesis* (a quien desprecia) a una diosa suprema. Más tarde, el gnosticismo habría de reclutar la figura de Jesús en evangelios propios con polémicas antijudías.

En otras variantes del paganismo greco-egipcio prosperaba un interés mucho más amigable hacia el judaísmo. Los paganos místicos, y sobre todo los órficos, acudían numerosos con ímpetu sincrético a las sinagogas y muchos

terminaban por unirse a la comunidad judía (CAPÍTULO 23). Antes de aquel paso, como en el caso de los gnósticos, sus tradiciones “involucraban secretismo, buscaban contacto directo con lo divino, e incluían iniciación ritual.”⁶¹ “La intoxicación que buscaban [los órficos] era la del ‘entusiasmo’ de la unión con el dios,” explica Russell. “Pensaban de esta manera acceder a conocimiento místico que no podía obtenerse por medios ordinarios.”⁶² Del misterio mitraico tenemos la *Liturgia de Mitra*, cuya “descripción del ascenso místico,” dice Scholem, “tiene muchos elementos en común y una atmósfera similar a la que vemos en el relato de las ‘Hejalot Mayores.’”⁶³

Este complejo de ideas paganas greco-egipcias preparó el camino del *paulinismo*, cuyo cristianismo era a la vez gnóstico,* misterioso (en especial *órfico*), y platónico (CAPÍTULO 23). No sorprende, pues, que Pablo de Tarso presumiera de sí en tercera persona:

Conozco una persona que hace catorce años ascendió al tercer cielo—fuese en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé—; lo sabe Dios. Y sé que aquella persona—fuese en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé; lo sabe Dios—ascendió al paraíso y escuchó cosas que no habrán de decirse, que ningún mortal tiene permitido repetir.— *2 Corintios* (12.2-4)

Esto recuerda el ascenso místico en etapas (“tercer cielo”) que más tarde plasmarían las *hejalot*.

Pero si bien es obvio, en lo anterior, que abundan sospechosos con motivo y oportunidad para escribir las *hejalot*, yo no descarto que los autores pudieran haber sido judíos. Pero,

* Véase el *Evangelio Según Juan* para una clara influencia gnóstica.

¿rabinos mishnaicos? Aquellos luchaban contra las supersticiones paganas. Y no les gustó el paulinismo, aquel presunto ‘nuevo judaísmo’ empapado de misterios griegos y gnosticismo (CAPÍTULO 23). Por tanto, si existieren allende los rabinos *otros* líderes judíos, estos sí muy entusiasmados con las supersticiones greco-egipcias y el sincretismo pagano, nos serán preferibles como autores de las *hejalot*. Los tenemos: son los sacerdotes, custodios del Templo y aliados de los romanos.

La clase sacerdotal judía: ¿autora de las *hejalot*?

Es importante nunca confundir a los rabinos con los sacerdotes, pues unos y otros se hubiesen ofendido. Como señala Jodi Magness, “varios estudiosos del judaísmo antiguo han apuntado la tensión que existía entre la clase sacerdotal y los rabinos.”⁶⁴ En el plano político, los rabinos eran líderes de las masas donde abundaba el fermento revolucionario; los sacerdotes eran aliados de los nobles y agentes colaboradores del terror romano (CAPÍTULOS 22 y 23).

¿Por qué sobrevivían los sacerdotes? En parte, claro, gracias al apoyo de Roma. Pero además la tradición judía los designaba custodios del Templo y resultaba difícil en una sociedad tan conservadora proponer la abolición de semejante institución. Después de todo el *Levítico*, cuyo contenido incluye las obligaciones rituales y privilegios de la clase sacerdotal, es un libro sagrado de la Torá. ¿Si se impugnaba la legitimidad sacerdotal no se repudiaba en parte la Torá? Una estrategia tal tenía obvios peligros pero aun así algunos revolucionarios judíos la intentaron (CAPÍTULO 23).

La división política tenía un matiz *doctrinario*. La jurisprudencia rabínica se basaba en un código secundario de interpretaciones: la ‘Ley Oral’; para rechazarla, los sacerdotes alegaban que solo la legislación escrita—la Torá—tenía autorización divina. No obstante aquello, dice el historiador Solomon Zeitlin, “los sacerdotes en el Templo tenían que seguir las enseñanzas de los fariseos [rabinos] pues de otra manera el pueblo no los toleraría,” y eso enterneció el odio de los sacerdotes por los rabinos. Zeitlin apoya esto tanto en el testimonio de la Mishná como en el del historiador Flavio Josefo, miembro de la antigua clase sacerdotal.⁶⁵ Luego entonces, la legitimidad política de la jurisprudencia rabínica radicaba sobre todo en su *popularidad con las masas*, quienes, aguerridas, defendían la elaboración erudita de la ley de los esclavos liberados, diseñada para protegerlos (CAPÍTULO 22).

Este contexto favorece nuestra hipótesis: la atracción de los antiguos sacerdotes por las creencias greco-egipcias, y su colaboración con el sistema romano, los convierten en buenos candidatos para autores de las *hejalot*. Después de todo, el contenido de las *hejalot* es un repudio al trabajo mismo de los rabinos mishnaicos.

Algunos objetarán, empero, que ya no había sacerdotes cuando se escribieron las *hejalot* entre los siglos 2 y 7. Nos dirán que a la postre de la destrucción del Templo en el año 70 EC, durante el genocidio llamado la ‘Primera Guerra Judía,’ no hubo más que rabinos, pues los otros movimientos judíos desaparecieron todos con la Catástrofe. *Mi respuesta*: el prejuicio común que desaparece a partir del año 70 EC a todo rival del rabinismo está equivocado; es un caso de los vencedores borrando de la historia a los vencidos.

Para entender esa remoción debemos comentar brevemente el principio subyacente.

Toda vez que una religión se jacte de yacer su fuente en una revelación divina original: *antigüedad = legitimidad*. Las comunidades más cercanas al momento histórico de la revelación serán percibidas como *más auténticas*. Para parecer legítima, por ende, la religión deberá presentarse como fiel—en lo fundamental—al origen. El trabajo de los historiadores amenaza todo este sistema cognitivo porque 1) documenta “el simple hecho de diversidad confesional” en las comunidades de origen, y eso inyecta incertidumbre sobre cuál de las variantes antiguas habría representado la ‘verdadera’ revelación; y 2) documenta evolución en las doctrinas (inclusive, a veces, en lo fundamental). Eso “pone en entredicho la jactancia de poseer una verdad revelada.”⁶⁶ ¿Cómo salvar este problema?

Muy fácil. En el caso católico, por ejemplo, la presencia incómoda en los primeros siglos de versiones alternativas del cristianismo se resuelve *afirmando que eran ‘herejías,’ y que sus practicantes por eso fueron exterminados* (la ‘Mano de Dios’). De igual manera interpreta San Agustín el rechazo judío de las enseñanzas cristianas, viendo en los genocidios de la Primera y Segunda Guerra Judía, y en el abrazo imperial del cristianismo, confirmaciones de la verdad cristiana (INTRODUCCIÓN). Los vencedores tapan así sus inseguridades, afirmando la inferioridad e inautenticidad de los vencidos, enarboladas como las causas mismas de su derrota.

También razona así el movimiento judío que sobrevivió la gran tragedia de los siglos 1 y 2: el rabinismo.

Previo a la destrucción del Templo en 70 EC, como todo mundo reconoce, había una variedad de movimientos judíos—rabinos, esenios, saduceos, y otros—con ideologías propias y diversas en disputa por la autoridad de la tradición hebrea. La historiografía del judaísmo, siguiendo el sesgo triunfalista de los vencedores en este contexto reducido, quiere ver una religión uniformemente rabínica *a partir de* la destrucción del Templo, como si los escombros de aquel edificio cayeran sobre los otros movimientos y los sepultasen de súbito a favor del rabinismo (demostrando así quién ‘tenía razón’). Pero como explica Martin Goodman en su ensayo ‘Saduceos y Esenios Después de 70 EC,’

“el supuesto estandarizado de que estos grupos judíos desaparecieron inmediatamente después de 70 EC no es... más que un supuesto. Y dado que las presuposiciones que alientan ese supuesto están tan cargadas de teología, las sospechas del historiador debieran ser instintivas.”—citado en Magness (2005:2)

Debieran. Pero el sesgo dominante conviene a quienes buscan subsumir el corpus *merkabá* en el tronco rabínico que sobrevivió la catástrofe. ¿Por qué? Porque si no había más que rabinos a la postre del año 70, año de la destrucción del Templo, entonces tuvieron que ser *ellos*, los rabinos, quienes escribieran las *hejalot* y textos por el estilo, pues está claro que estos se escribieron *después* y no antes de la destrucción del Templo. Para desdicha de este argumento, empero, una gran montaña de evidencia arqueológica e histórica, repasada recientemente en un artículo de Jodi Magness, testifica un resurgimiento del poder de la clase sacerdotal judía en Palestina durante los siglos 4 y 5 EC. Especialmente interesante para sustentar esta tesis son unas sinagogas monumentales

construidas en esos siglos, orientadas hacia el Templo destruido, y obviamente controladas por los sacerdotes.

Magness escribe que los rabinos “aparentemente ejercían poca influencia en las antiguas sinagogas palestinas, y tenían limitada participación en ellas.” En aquella época, *en Judea*, la principal institución rabínica no era la sinagoga sino el *bet midrash* o casa de estudio. Por contraste con las aulas de los rabinos, las sinagogas monumentales de los sacerdotes estaban repletas de alusiones al Templo destruido y a las tradiciones de la clase sacerdotal, y pueden verse también mosaicos con representaciones del ciclo astrológico zodiacal y del dios grecorromano Helios, señor del Sol, entre otras decoraciones paganas. Magness apunta que esta misma figura de Helios es prominente en la literatura de las *hejalot* y también que “la palabra *hejal* fue tomada de la arquitectura del Templo, donde se refiere a la nave en frente del Santísimo.” En las sinagogas de los sacerdotes “la figura de Helios siempre es representada en un carro con ruedas, es decir, en una *merkabá*.”⁶⁷

Pero si lo anterior nos sugiere a la clase sacerdotal en tal que autora de las *hejalot* y del resto del corpus *merkabá*, ¿por qué esos mismos textos invocan la autoridad de los rabinos mishnaicos, *enemigos de los sacerdotes*? De hecho esto tiene sentido: no hay paradoja; corresponde a una estrategia utilizada también por Pablo de Tarso (‘San Pablo’).

El paulinismo, es decir el cristianismo como hoy lo conocemos, es—de entre los diversos cristianismos de los primeros siglos—el claro triunfador. ¿Por qué triunfó? Quizá porque eso quería el Imperio Romano. Recordemos que, según el testimonio de los propios textos paulinos, Pablo era

ciudadano romano. Los únicos judíos con ciudadanía romana eran colaboradores romanos. Los más importantes de éstos comprendían el sacerdocio del Templo, cuya policía, bien integrada con el sistema de represión romano, era el contacto más directo de los judíos con la crueldad del imperio. Fue precisamente en sus funciones de alto policía del Templo—antes de blandir en prédica a Jesús—que Pablo, según su propio testimonio, blandió su espada contra los apóstoles (CAPÍTULO 23). *Pablo era un policía romano*. ¿Qué sigue? La pregunta obligada: ¿No será que los sacerdotes diseñaron el paulinismo para sus amos romanos? Eso explicaría el contenido político—pro romano y antijudío—de aquella prédica (CAPÍTULO 23).

Pero Pablo no afirmaba ser sacerdote sino rabino. ¿Por qué? Porque la jaqueca política de Roma era que las masas del Mediterráneo—judíos y paganos—amaban a los rabinos, sus defensores, y acudían con ansia a las sinagogas para escucharlos exponer sobre la ley de los pobres y el Mesías, su liberador. Si Pablo quería seducir a estos paganos Filónjudaicos a su ‘nuevo judaísmo’ (en realidad una variante del paganismo greco-egipcio), tenía primero que fingir ser rabino (CAPÍTULO 23). Que las *hejalot* invoquen a los rabinos mishnaicos me sugiere la misma estrategia y la misma causa: las *hejalot* fueron diseñadas por los mismos sacerdotes para la misma Roma como parte de un nuevo ataque antijudío de guerra política.

La evidencia de la colusión, a la postre del genocidio, entre los sacerdotes y el Imperio Romano es tan dramática como son monumentales las sinagogas sacerdotales de los siglos 4 y 5 EC. Porque de no haber existido esa colusión:

¿cómo las habían construido? Los judíos habían sido devastados por un imperio antijudío Pero claro: los aristócratas romanos no se oponían *a la clase sacerdotal*; tenían siglos controlándola y recursos de sobra para financiar sus sinagogas monumentales.

Llegamos así al resumen de la hipótesis, cuya conclusión contesta nuestra pregunta. Después del genocidio los romanos reanudaron su guerra política antijudía, sirviéndose nuevamente de la clase sacerdotal para inyectar paganismo en el judaísmo. Como antes, para ser efectivo, aquel ataque debía reclutar el prestigio rabínico. Es por esto que las *hejalot* atribuyen sus supersticiones a los rabinos mishnaicos.

Un apoyo adicional es el punto término del corpus *merkabá*, pues según los académicos del tema estos textos dejaron de escribirse en el siglo 7. Es justo el momento de la desaparición definitiva de la clase sacerdotal, cuando pierde el apoyo de la burocracia bizantina a la postre de la conquista musulmana.

En conclusión

Sobre el *Shi'ur comá*, un texto importante del corpus *merkabá*, Maimónides acusó que era un fraude bizantino y que estudiarlo era caer en *idolatría*.⁶⁸ Es emblemático de su polémica apasionada contra el corpus *merkabá* entero. El análisis hasta aquí apoya la postura de Maimónides; por contraste, no veo mucho que apoye la posición de Scholem. ¿Por qué tanto empeño en defender su interpretación de autoría mishnaica?

A los desconocidos autores del corpus *merkabá* Scholem los llama “hombres que por primera vez hicieron el

intento... de investir al judaísmo con la gloria del esplendor místico.”⁶⁹ Casi quiero decir que ese “primera vez” ha concedido ya toda la batalla. Y me brinca al ojo eso de “la gloria del esplendor místico,” pues semejante juicio estético delata una apreciación positiva y romántica de Scholem para con aquellos “hombres,” y eso bien pudiera motivar fusionarlos con los prestigiados inmortales de la tradición mishnaica. Pero veo muy forzado su argumento.

Nótese, por demás, lo que otorga:

El gnosticismo, una de las últimas grandes manifestaciones de la mitología [pagana greco-egipcia] en el pensamiento religioso, y sin duda considerado en lucha contra el judaísmo como el conquistador de la mitología, fue el que le otorgó una forma de expresión al místico judío. Difícilmente se podría exagerar la importancia de esta paradoja.—Scholem (1993[1974]:55)

Una confesión directa y clara, a final de cuentas, de que el misticismo del corpus *merkabá* es pagano y no judío.

Los rabinos de la antigüedad combatieron las ideas místicas y prácticas mágicas del paganismo porque la Torá, la constitución judía, las *prohíbe* con la mayor vehemencia. Por eso Scholem se ve obligado—en total desarmonía con su propia tesis—a observar que incluir semejantes prácticas en el judaísmo representa una singular “paradoja.” Pero si los antiguos sacerdotes—de hecho enemigos del judaísmo—y no los antiguos rabinos fueron los autores del corpus *merkabá*, entonces esa paradoja—una que engendraría enormes catástrofes—no comienza sino hasta el Medioevo, cuando los carbones de las *hejalot* y otros textos parecidos, pese a los

pisotones de Maimónides y sus seguidores, prendieron un gran fuego que consumió finalmente a los rabinos.

Podemos resumir lo sucedido así. Si bien la estrategia pagana greco-egipcia de los sacerdotes—el paulinismo—logró derrotar el poder político de los antiguos rabinos (CAPÍTULO 23), no los corrompió. Pero el brazo largo de Roma se estiraba desde la antigüedad para golpear nuevamente en el Medioevo. Es irónico pero fue al desaparecer que los sacerdotes ganaron su gran batalla ideológica, pues corriendo rumores de supuestas enseñanzas secretas (y perdidas) de los antiguos rabinos, los estudiosos medievales vieron encenderse su imaginación cuando cayeron en sus manos los textos del corpus *merkabá*. Sus apetitos supersticiosos (acechando siempre su momento) quisieron ver en estos textos una guía para ‘el verdadero’ o ‘más profundo’ sentido de la palabra sagrada, y por ende del Universo. Ésta es la emoción que sustenta cualquier ocultismo.

¿Y el Zóhar?

El Zóhar es el clásico de clásicos de la cábala, cuyos temas son los temas del corpus *merkabá*. El libro, según explica Scholem, es producto “de la fusión de una antigua tradición esencialmente gnóstica... con elementos relativamente modernos del neoplatonismo judío.”⁷⁰ En el Zóhar, las “opiniones sobre la hechicería, la magia, y la demonología... desempeñan un importante papel en su doctrina.”⁷¹ La atribución del Zóhar por los cabalistas a Simón bar Yojai, un famoso rabino mishnaico del siglo 2, prestigió al cabalismo que emergía del corpus *merkabá* como si realmente estuviera fundamentado en el trabajo de los antiguos rabinos. Pero la atribución es falsa.

“El Zóhar, como ahora sabemos,” explicaba Zeitlin en 1956, “fue compilado en el siglo 13, y es una composición medieval.”⁷² Cuando Zeitlin dice “ahora sabemos”—*ojo*—se refiere a la comunidad de historiadores, no de judíos (y menos de rabinos). ¿Y por qué lo sabemos? Porque “los falsificadores [de presuntos textos antiguos] no pueden escapar eternamente a la detección, ya que a menudo emplean palabras y términos de su propio periodo, y que no eran conocidos en la época cuando supuestamente fueron escritos.”⁷³ Cuando Moisés de León publicó el Zóhar en el siglo 13, atribuyéndoselo a Simón bar Yojai, alegó que había sido recién descubierto en un cementerio de libros en Judea, luego de haberse perdido durante siglos, y por eso nadie lo conocía.⁷⁴ Pero el trabajo minucioso, erudito, y contundente de Gershom Scholem—muy a pesar de sus simpatías—demostró en base a un análisis lingüístico que el arameo del Zóhar está profundamente contaminado (entre otras cosas) de hispanismos, cosa común en los textos de los estudiosos judíos sefardíes (españoles) del Medioevo. El autor del Zóhar fue sin duda un judío sefardí medieval, y muy probablemente el propio Moisés de León.⁷⁵

¿Qué fin habría perseguido de León con este fraude?

En un principio seguidor de Maimónides, de León se unió al bando opuesto y se propuso “detener el crecimiento de las tendencias racionalistas radicales tan difundidas entre sus contemporáneos ilustrados,” escribe Sholem. “En uno de sus libros, Moshé de León se refiere a las opiniones y hábitos de estos círculos que ya habían roto, tanto en la teoría como en la práctica, con una parte importante de la tradición judía y de la ley religiosa.”⁷⁶ Es decir que los cabalistas se ostentaban defensores de “la tradición judía y la ley religiosa” en pugna

contra la orientación científica de Maimónides y sus seguidores, a la cual representaban—por sus innovaciones—como una vanguardia herética.

Los cabalistas contra Maimónides

Entre los judíos misrajim (habitantes de Oriente Medio y África Norte), la influencia de Maimónides permaneció suprema. Lo mismo estuvo a punto de suceder entre los judíos sefaradíes y askenazíes del mundo cristiano: “En Europa, especialmente en el sur de Francia y en España... echaron raíz las teorías de Maimónides, y dominaron las mentes de los estudiosos y los líderes más influyentes de las congregaciones; consideraban a la Biblia y el Talmud solo a la luz del maimonismo.”⁷⁷ Pero los líderes de la cábala en Francia y Cataluña lanzaron una controversia contra los maimonistas, alegando que la Torá era incompatible con la ciencia. Los cabalistas ganaron.

Como los movimientos que vencen invariablemente adulteran la historia, y como “los historiadores modernos son ellos mismos producto de la tradición antimaimonista,”⁷⁸ del triunfo cabalista desprendióse un sesgo historiográfico por prestigiar el autorretrato cabalista en tal que *defensores de la tradición* contra las supuestas depredaciones de los seguidores racionalistas de Maimónides. Esto enfurece a los defensores contemporáneos del maimonismo.

El rabino José Faur, por ejemplo, escribe:

Es una verdad de Perogrullo que en su esfuerzo por explicar el judaísmo “filosóficamente,” Maimónides “estableció principios que no mostraban ninguna

estampa judía, ni tampoco armonizaban con la Biblia, y menos aún con el Talmud.”—Faur (2003:3)

Faur está citando al gran historiador judío del judaísmo Heinrich Graetz, un *defensor* de Maimónides y enemigo de los cabalistas. Pero nótese que Graetz, aunque sea partidario del maimonismo, acepta la interpretación de la historiografía pro cabalista al afirmar que Maimónides, al ‘filosofar,’ se desviaba de la tradición bíblica y talmúdica. Esto demuestra cuán extendida y dominante la interpretación antimaimonista. En esa interpretación “los antimaimonistas”—es decir, los cabalistas—“son dibujados como hombres santos de una erudición superlativa y comportamiento impecable, cuya motivación única eran sus ideales altruistas.” También, supuestamente, eran apasionados del Talmud. “Pero no obstante la sabiduría popular,” contrapone Faur, “a los antimaimonistas *no* los motivaba una preocupación por la preservación y la promoción de ‘el Talmud.’ Su supuesto celo [pro talmúdico] debiera investigarse con cuidado dado que fueron directamente responsables de provocar quemazones del Talmud a partir de 1242.”⁷⁹

¿Quién defendía la tradición talmúdica, entonces? ¿Los cabalistas o los maimonistas? Éste es el meollo del asunto. Para evaluar esta polémica debemos saber primero qué cosa era—antes de la controversia maimonista—la tradición judía. Solo entonces podremos decir cuál de los dos bandos rompía con ella.

La tradición, los maimonistas, y los cabalistas

La palabra ‘tradición’ puede referirse a contenidos pero también a procesos. En el mundo académico, por ejemplo, ‘continuar la tradición’ puede referirse a repetir como artículo de fe *las afirmaciones* (contenido) de nuestros predecesores. Eso se llama ‘escolasticismo’ y representa un estancamiento intelectual. O podemos ‘continuar la tradición’ *repetiendo el ejemplo creativo* (proceso) de nuestros héroes: volver a cuestionar, investigar, enmendar, corregir, e innovar. Eso se llama ‘ciencia’ y es el corazón de la libertad intelectual. Tanto el contenido como el proceso de los rabinos antiguos se llama *Talmud*; por lo tanto, ‘continuar la tradición’ aquí depende de si honramos contenidos o procesos.

El Talmud es Guemará, comentario y desarrollo de la Mishná, comentario y desarrollo de la ‘Torá Oral,’ comentario y desarrollo de los 613 mandamientos de la Torá. Todo junto constituye la *halajá* o Ley (¡no se confunda con las *hejalot*!*) La formalización escrita de la jurisprudencia judía comienza con la redacción de la Mishná, que buscó codificar la tradición de la Torá Oral, es decir, el cuerpo de leyes transmitidas hasta entonces oralmente por los rabinos, cuyo objetivo era aplicar los principios de la Torá a las innumerables situaciones cotidianas de la vida. Así las cosas, la pregunta fundamental—y épica—es: *¿cómo entender la Torá Oral?*

Como antropólogo del pueblo judío—cuyo oficio es *observar y preguntar*—es obvio para mí que los judíos religiosos aceptan la siguiente enseñanza rabínica: las leyes de

* Las palabras pudieran sonar muy similares, pero las *hejalot* son los textos místicos antes mencionados del corpus *merkabá*.

la Torá Oral fueron dadas a Moisés por Dios mismo en el Sinaí, simultáneo con la entrega de la Torá Escrita o ‘Pentateuco’ (*Génesis, Éxodo, Levítico, Números, y Deuteronomio*). La Torá Oral adquiere en esta interpretación el mismo rango que el Pentateuco y además un carácter un tanto *final*, pues si la entregó Dios no pudo hacerlo más que terminada y completa. Sin embargo los rabinos del Talmud no parecen haber defendido esa interpretación. Nos sirve aquí un pasaje famoso que cita Elizabeth S. Alexander.

Cuando Moisés ascendió a las Alturas encontró al Santísimo, alabado sea, poniéndole decoraciones a las letras [de la Torá]. Le preguntó, ‘Señor del Universo, por qué te molestas con esto?’ Él le contestó, ‘Hay un hombre que vendrá luego de muchas generaciones, llamado Akiva ben Iosef, cuyo destino será exponer sobre cada decoración montones y montones de leyes.’ [Moisés] le dijo, ‘Amo del Universo, muéstramelo.’ Él le contestó, ‘Vóltéate.’ [Al voltearse, Moisés viaja milagrosamente al futuro hasta al salón de clases del Rabino Akiva.] Moisés fue y se sentó detrás de la octava fila [de estudiantes], pero no podía entender lo que estaban diciendo. Se desanimó mucho. Pero entonces llegaron a un tema particular y uno de los discípulos le dijo [al Rabino Akiva], ‘¿Rabino, cómo lo sabe?’ Y él contestó, ‘Es una ley dada a Moisés en el Sinaí.’ Y Moisés se sintió aliviado.*

Si Dios trajese a nuestro siglo 21 a Demócrito, padre de la teoría atómica del Universo en la Grecia presocrática, ¿no se asombraría con la física moderna? Esa física es una derivación

de sus ideas pero Demócrito no la conocía en el siglo 5 AEC. De igual manera, trasladado al futuro, Moisés no entiende las leyes del tiempo de Akiva porque, aunque de alguna manera implícitas en la Ley de Moisés, son *derivaciones*. O sea que los rabinos talmudistas afirmaron que la ‘Torá Oral’ *no* fue entregada en Sinaí. Para Alexander ésta es “una admisión notable por parte de los rabinos,” pues

Si bien se afirma una conexión ineludible entre la Torá Escrita y la Oral... no puede uno más que asombrarse de la admisión implícita en esta fuente de que existe una brecha entre la revelación que recibió Moisés y las enseñanzas posteriores de los rabinos.—
Alexander (2007:43)

Ella ve una “admisión notable” porque está escribiendo en el siglo 21, cuando la afirmación rabínica del origen divino y completo de la Torá Oral en Sinaí se ha vuelto cotidiana y tradicional. Pero los rabinos no siempre hablaron así.

Alexander proporciona otro ejemplo. A la pregunta, “¿Cuál es la diferencia entre la Torá Escrita y Oral?”, otra fuente talmúdica, el *Seder Eliyahu Zuta* 2,[†] contesta con una parábola. Éranse dos sirvientes, uno sabio y uno tonto, que recibieron cada cual de su rey, presto a partir de viaje, una porción de trigo y otra de lino. Al regresar el rey, el sirviente sabio le trajo a enseñar los productos de su trabajo: pan sobre un mantel de lino; el tonto mostró las materias primas sin modificar. Al segundo lo reprocha el texto: “¡Ay de él por su vergüenza, ay de él por su desgracia!” El mensaje es obvio: la

* *B. Menajot* 29b

[†] *Midrash* terminado en el siglo 10, aunque hay fragmentos en el Talmud.

tradicón no es *fija*; la Torá Escrita debe ser *desarrollada*. Alexander lo interpreta así:

Dios no dicta los contenidos de la Torá Oral directamente a sus destinatarios humanos. Está claro, sin embargo, que la intención de Dios es que la comunidad rabínica haga su trabajo de interpretación. En la medida que Dios entregó a Israel la materia prima (Torá Escrita) y en la medida que ésta honra más a Dios cuando es manipulada y procesada (Torá Oral), esta fuente sugiere que Dios quiere que Israel *derive* la Torá Oral de la Torá Escrita.—Alexander (2007:45; énfasis mío)

El acto de derivar leyes de una constitución, más las controversias que ello implica, es la sustancia misma de cualquier jurisprudencia, invariablemente inscrita en un proceso legal *evolutivo*.

La ley judía siempre fue elástica. Los sabios constantemente añadieron leyes nuevas durante el periodo del Segundo Templo para armonizar la ley judía con la vida. Hicieron esto interpretando los versos de la Biblia, modificando la *halajá* antigua, y empleando la ficción legal. Aunque la Mishná es un código, no se convirtió en la palabra final del judaísmo. Los Amoraim [sucesores de los rabinos mishnaicos o tanaim] desarrollaron aun más la ley al interpretar la Mishná.—Zeitlin (1955:90)

El *Bet Din Hagodal** o Sanedrín era la corte suprema y “tenía autoridad no solo para modificar una ley, sino para anularla o introducir una nueva.” En teoría la ley es eterna y las

modificaciones temporales, pero eso de “temporalmente” podría implicar un periodo de tiempo muy largo.”⁸⁰ Con semejante astucia la ley podía, como en toda tradición liberal de jurisprudencia, ajustarse a los cambios culturales y morales, para evitar así que la sociedad judía fuera rehén de prejuicios, limitaciones, y contextos anteriores. Pero lo que estiraban de esta manera los rabinos era una constitución sagrada, y eso, como sucede en cualquier marco constitucional, ponía límites a los ejercicios creativos.

El trabajo de Maimónides encaja bien con lo anterior. “En su aprobación de las innovaciones necesarias del *Bet Din* siguió a los sabios [del periodo] del Segundo Templo. Con ellos afirmaba que la ley es divina, y no podía ser ligeramente abrogada, pero para propósitos legales y cotidianos, y para hacerles posible a los judíos seguir la ley, el *Bet Din* podía enmendarla o inclusive suspenderla temporalmente.” Ejerciendo sus facultades intelectuales y no una obediencia ciega a los sabios que le precedieron, en su gran codificación de la ley, *Mishne Torá*, Maimónides “en ocasiones omitió a propósito alguna ley mishnaica,” escribe Zeitlin. “Por otro lado, a menudo insertó nuevos aspectos a la ley talmúdica,” y “a veces insertó leyes nuevas.” “A veces decidió en contra de precedente,” aduciendo una interpretación superior, y “a veces al decidir la ley en contra de las decisiones de los *gueonim* lo hizo invocando un sentido común de justicia” superior a las interpretaciones literales. “En ocasiones difirió del Talmud sobre qué constituía una prohibición bíblica,” y “al decidir las leyes, a veces prefirió las decisiones del [menos prestigiado] Talmud Palestino sobre aquellas del Talmud Babilónico.” Finalmente, “al decidir algunas leyes, discrepó de la lectura

* Transliterado también como *Hagadol*.

aceptada del Talmud cuando le pareció por evidencia interna que era errónea.”⁸¹ La escuela de Lucena—que incluye a Maimónides—defendía la independencia de las cortes rabínicas en distintos países para gestionar leyes locales consistentes con el Talmud.⁸² Y en tanto que juez supremo de su comunidad (era presidente de la corte rabínica del Viejo Cairo), su trabajo “estaba empapado de un fuerte espíritu de reforma.”⁸³

En todo esto *RambaM* fue fiel a la tradición talmúdica de una jurisprudencia viva—en absoluto la contradecía—.

Maimónides fue el más grande talmudista de su generación y quizá el más grande de todos los tiempos. Conocía perfectamente y mejor que nadie los argumentos de sus predecesores, pero no los veneraba místicamente: *aplicaba la razón*. En *Guía de Perplejos* explicó el principio básico del escepticismo que yace en el corazón de la libertad intelectual: “un aserto no debe considerarse como cierto solo porque se lo encuentran en un libro... Quienes tienen poca educación e instrucción se convencen de la veracidad de una afirmación por el hecho llano de que se ha escrito; sin embargo la exactitud de la misma deberá demostrarse de otra forma.”⁸⁴ Siguiendo su propio consejo, emprendió un “osado esfuerzo por encontrar explicaciones racionales para todos y cada uno de los detalles de la ley mosaica.”⁸⁵

Su apetito no se inclinaba a las cuestiones históricas pero tuvo por fuerza que considerarlas, “pues su contribución más significativa fue una recodificación de la ley. Dado que la ley estaba envuelta en la tradición y que la tradición es primeramente un factor histórico,” había que abordar el contexto, pues “el nexo entre la ley y la historia era obvio.” Eso lo llevó a interpretaciones científicamente razonables pero

ciertamente innovadoras desde el punto de vista de la tradición.⁸⁶

Sobre el culto sacrificial razonó, por ejemplo, que “temiendo imponerle a los judíos un ritual cuya exaltada pureza no pudieran comprender, [Moisés] incluyó sacrificios animales en la adoración del tabernáculo.”⁸⁷ Es decir que los sacrificios eran “concesiones necesarias a las situaciones históricas,” porque “habría sido poco realista exigirles a los israelitas saliendo de Egipto que abandonasen por completo sus sacrificios.”⁸⁸ * La estructura del *Levítico*—aquel libro de la Torá que ordena el culto ritual—apoya la tesis de Maimónides. Ahí vemos sacrificios muy similares a los paganos, ordenados en una secuencia cada vez más imponente que desemboca finalmente en las *Leyes de la Santidad* del capítulo 19, cuyo versículo 19.18 es considerado desde tiempos antiguos el clímax de toda la Torá, de toda la consciencia judía: “amarás a tu prójimo como a ti mismo.” Es decir que la Torá seduce a la mente pagana—acostumbrada a apaciguar deidades con sacrificios mágicos—erigiéndole una escalera simbólica de pendiente suave para que ascienda dulcemente a la comprensión de una nueva relación: apaciguar a la Deidad *ofreciendo ética y justicia social*.

¿Acaso el argumento de Maimónides era inadmisibile en el contexto de la *tradición* judía? Por el contrario.

* Su argumento tiene un cierto parecido con el de los ebionitas, excepto que para ellos los sacrificios no eran “concesión necesaria” sino polución extranjera enteramente contraria a la intención divina (CAPÍTULO 23).

En su investigación de las estrategias rabínicas para lidiar con la superstición y la magia entre las masas y la gente con poca educación, el Profesor [Saúl] Lieberman demostró cómo, en ocasiones, cuando los rabinos [babilónicos] creían que sería difícil desenraizar algunas prácticas supersticiosas, cambiaron su contenido para darles un verdadero sentido religioso [ético].—Faur (1997:54)

Ahora bien, ¿cuál es la alternativa a la jurisprudencia creativa? La sumisión mística: el dogma y la veneración de la Autoridad. Pero esa, enfáticamente, *no* era la orientación de Maimónides. Tampoco de la tradición judía. En su artículo, *Los Principios Fundamentales de la Jurisprudencia Judía*, el Rabino José Faur explica que según el *Levítico* inclusive la Corte Suprema puede equivocarse, y según el Talmud cuando sucede “no hay obligación de aceptar las decisiones de la Corte... Lo mismo aplica a las otras dos autoridades, el *nasi* (gobernante, monarca), y el *Kohen Masliuaj* o Sumo Sacerdote.”⁸⁹ Esto naturalmente impone un estándar muy alto de demostración racional y apego a la Ley, y empodera el escepticismo ciudadano de las decisiones, todo lo cual corresponde a una tradición de *raciocinio y libertad intelectual*, y de *individualismo*.

Los cabalistas adoptaban una postura muy distinta. Para oponerse a las enseñanzas de Maimónides en la gran controversia que tuvo lugar en España y Francia, simplemente afirmaron la autoridad de “nuestros rabinos franceses,” líderes del movimiento antimaimonista y doctores de la cábala. Najmánides, responsable como nadie de inclinar la balanza histórica a favor de los cabalistas, se dirigía a ellos así: “¡O! ¡Nuestros Señores, rabinos franceses, somos sus pupilos y

vivimos de sus palabras!’ ” ¿Por qué les asignaba tal autoridad? Porque “ ‘crecen en los campos de la cábala, gordos y frescos.’ ” No alababa un razonamiento superior si no la ‘inspiración divina.’ Los cabalistas franceses supuestamente entendían más porque gozaban de comunicación mística; no se molestaban en defender sus opiniones con evidencia y menos en debate abierto.⁹⁰

De hecho, cuando pudieron aprovechar una posición de autoridad institucional los cabalistas prohibieron a los seguidores de Maimónides presentar su punto de vista. “Cuando el Rabino David Qamhi—de lejos el judío más erudito en Europa Occidental en aquel momento—quiso ir a Toledo a presentar una defensa de Maimónides, se le negó permiso.” El rabino que lo prohibió, Yehudá al Fajar de Toledo, explicó que lo hizo “ ‘cumpliendo con el decreto de nuestros rabinos franceses.’ ” Los maimonistas eran ‘malos’ porque “retar a los sabios de la cábala era nada menos que insubordinación contra Dios. Se afirmaba con énfasis que ‘[nadie] debía rebelarse contra el Todopoderoso, o confrontar a los sabios de la cábala.’ ”⁹¹ Con base en esa autoridad mística los maimonistas fueron declarados ‘herejes.’ ¿Eso es judaísmo o catolicismo?

La estrategia antimaimonista se vuelve muy clara cuando se aprecia que, sin aceptar las nociones teológicas de la cábala, no hay nada herético en los maimonistas. Y a la inversa: a excepción de reconocer *a priori* la hegemonía de “Nuestros Señores, los rabinos franceses,” no hay manera de establecer la autenticidad de la cábala. Menos rebuscado: sin “cábala/rabinos franceses” no habría “maimonistas/herejes.” El movimiento antimaimonista

en su totalidad se vería entonces reducido a un manojito de asertos irresponsables sin apoyo de evidencia o argumento razonado. Vemos pues el eje “cábala”→“rabinos franceses”→“antimaimonistas.”—Faur (2003:12-13)

La tradición rabínica era interpretar, corregir, enmendar, e innovar *utilizando la razón*. Para Maimónides, como para los sabios que le precedieron, “si uno quisiera confirmar o disputar alguna cuestión de jurisprudencia sobre la base de una inspiración divina, podría ser acusado de ser un falso profeta.”⁹² De hecho, sobre aquella visión de Ezequiel que tanto obsesiona a los cabalistas, Maimónides ofrece su interpretación del texto y luego aclara: “Aparte de que no pasa de conjetura e hipótesis lo que me parece atisbar al respecto; no se trata de una revelación divina que me haya hecho patente la autenticidad de tal significación... No descarto... la posibilidad de que pudiera ser de otro modo y se haya querido indicar otra cosa.”⁹³ Esta humildad de Maimónides es la expresión misma de la *libertad intelectual*: el uso de la razón para elucidar la interpretación correcta de lo escrito. En sus palabras, proponía el “estudio científico de la Torá en su auténtico sentido.”⁹⁴

Lejos de erguirse en tal que autoridad inapelable, Maimónides reconoció la validez de algunas críticas que le hicieron sus más acérrimos enemigos intelectuales, y se benefició de ellas.⁹⁵ Los cabalistas, por contraste, invocaban como autoridad inapelable la presunta ‘comunicación mística’ de “Nuestros Señores, los rabinos franceses.” Esto no tenía precedente. Eran los cabalistas quienes rompían con la tradición científica del talmudismo.

La persecución

Quien posee mejores ideas quiere convencer, no imponer por la fuerza, pues su deleite es la *demostración*: el campeón intelectual *busca* curtirse en debate. La persecución es la señal de la inferioridad intelectual, pues quien se esmera en callar la opinión del contrario y quemar sus libros delata su inseguridad para refutar los conocimientos que contienen. Podemos ver la inseguridad intelectual del líder antimaimonista, Rabino Salomón Ibn Adrete, (ca.1235-ca.1310), cuando explica así la prohibición contra los maimonistas:

“¡Vayan a las tierras lejanas habitadas por cananeos [un término en código para los ‘cristianos’ – FGW] y todos los gentiles! Ellos los condenarían [a los maimonistas] como herejes, por tan solo una de las herejías y abominaciones que han escrito en sus libros... ¡y los atarían en las ramas de la vid y los incinerarían hasta convertirlos en cenizas!”—citado en Faur (2003:5; corchetes suyos)

Ibn Adrete estaba enalteciendo las quemazones cristianas de ‘herejes,’ que ya comenzaban, y tomándolas como ejemplo a seguir. De hecho los cabalistas buscaron aliarse con las autoridades cristianas, opresoras de judíos, para que persiguieran a los maimonistas.

En consecuencia fueron ‘chillando y rogando’ a las autoridades eclesiásticas “para que juzgaran” también “otros trabajos [los de Maimónides].” Los antimaimonistas tuvieron éxito y “bajo sus órdenes se hizo una gran hoguera” y quemaron los trabajos de Maimónides. R. Jonás Gerondi, (c.1200-1263)—uno de los hombres más venerados en los círculos pietistas judíos—fue primero a los franciscanos y

luego a los dominicanos, implorando: “¡Miren! ¡La mayoría de nuestra gente son herejes e infieles, porque fueron engañados por R. Moisés de Egipto [Maimónides] quien escribió libros heréticos! ¡Ustedes exterminan a sus herejes, exterminen también a los nuestros!”—Faur (2003:5-6; corchetes suyos)

Ibn Adrete, alumno de Najmánides y de Jonás Gerondi (primo de Najmanides), aplaudió el espíritu eclesiástico así:

“¿Acaso puedo reprobar a la gente que no es de la alianza [i.e. cristianos] si alargan su mano contra esta corrupción y blasfemia por gente de nuestra Ley, y ellos [i.e. cristianos], justo como nosotros, abren sus bocas [en su contra]?”—citado en Faur (2003:6; corchetes suyos)

La cábala fue parida con traición y violencia, pues reclutó al opresor para callar al rival con quien no se dignaba debatir. Las quemazones de libros de Maimónides sentaron un terrible precedente, y las autoridades eclesiásticas pronto las siguieron con quemazones del Talmud. Entonces inclusive algunos cabalistas reconocieron su error, porque según ellos le tenían mucha pasión al Talmud.

Pero inclusive esa afirmación debe revisarse. Los cabalistas ‘defendían’ el Talmud prohibiendo que se interpretase—que se emplease la razón en su lectura—. Se quejaban amargamente, por ejemplo, de que los maimonistas leían los *aggadot* de forma alegórica, e insistían en interpretarlos de forma *literal*. Ya hemos visto la motivación para esto: el cuento clave de *Pardes* requiere de una interpretación literal para que pueda producir la autorización del ascenso místico que requieren los cabalistas. O sea que los cabalistas defendían que se repitiera—sin pensar—el *contenido*

del Talmud, y no el *proceso* reflexivo y creativo de los antiguos rabinos que lo habían escrito. Los cabalistas eran escolásticos muy distintos a sus predecesores, los *tanaim*, *amoraim*, y *gueonim*, a quienes pretendían honrar y en realidad despreciaban, pues no hay peor insulto para un verdadero racionalista que convertir sus afirmaciones en dogmas.

La vanguardia cabalista no era la tradición judía. Esa tradición era la paz, el respeto por el prójimo (*Levítico* 19.18: “amaras a tu prójimo como a ti mismo”), y la libertad intelectual; es decir, el debate racional y la presentación de evidencia para convencer, y no el uso de la fuerza para oprimir, silenciar, y establecer dogmas. Los maimonistas defendían la tradición; los cabalistas rompían con ella.

Un contexto importante: la controversia caraíta

La estrategia cabalista respondía a un impulso que invariablemente aflora: no hay poder institucionalizado que tarde o temprano no se enamore de sí mismo y perciba cada vez más engorroso e intrusivo el escepticismo y autonomía de las masas. En vez de servirse de razón y persuasión para justificar y convencer querrá entonces arrogarse infalibilidad para exigir obediencia a sus órdenes inapelables. Nada mejor para eso que la ‘inspiración divina.’

Pero nada sucede (totalmente) de repente: todo desarrollo histórico se prepara en sucesos anteriores. Previo a la irrupción de la cábala, dos procesos importantes habían sembrado ya las semillas: 1) los rabinos comenzaron a afirmar que la Torá Oral había sido divinamente ordenada y entregada en un acto de Revelación; y 2) se hizo grande la distancia

cultural con sus antepasados, lo cual volvió sumamente difícil para el vulgo (e inclusive para muchos rabinos poco educados) comprender los debates talmúdicos que determinaban las leyes. Cuando la autoridad descansa en especialistas cuyas deliberaciones nadie más entiende, y cuando justifican sus leyes como divinamente reveladas, comienza ya la arbitrariedad, aunque no se jacten todavía de gozar ellos mismos de comunicación mística con el Altísimo.

No todos los judíos se quedaron cruzados de brazos. El incremento en la arbitrariedad produjo el movimiento caraíta para defender la libertad política e intelectual del individuo contra percibidos abusos y sinrazones rabínicas. El argumento caraíta era que la ley rabínica no era ninguna ‘Torá Oral,’ es decir, que no provenía de una revelación dada directamente al Profeta Moisés por la deidad en el Monte Sinaí. Era una ley creada por hombres, y no podía poseer la misma autoridad que la Torá (la Escrita). Dado aquello, cada individuo era libre de discrepar con las decisiones de los rabinos e interpretar por sí mismo la Torá para derivar de ella el comportamiento correcto. Los caraítas trataron de mantener buenas relaciones con los judíos que permanecían en la órbita rabínica e hicieron esfuerzos determinados por seducirlos a su movimiento. La famosa carta del caraíta Abu al-Surri Sahl ben Masliaj nos abre una ventana a la controversia.

Sahl comienza con un poema que denuncia a “ ‘quienes dicen que hay una Torá Oral, adicional a los Cinco [libros de la Torá Escrita].” Apunta que en el *Sifra*, un texto mishnaico citado muchas veces en el Talmud, se dice que el Rabino Ismael estableció trece principios canónicos para interpretar la Torá, “lo cual obviamente quiere decir que la Ley Oral no es

más que un comentario humano sobre la revelación divina contenida en la Ley Escrita.” Luego señala que la Mishná misma, y otros trabajos parecidos, comienzan sus decisiones con la frase תלמוד לומר, que puede traducirse al castellano como ‘por lo tanto,’ lo cual indica un proceso de razonamiento para llegar a una conclusión, y no una inspiración divina o profecía. La Mishná se escribió mucho después de que dejaran de aparecer profetas en el pueblo de Israel, y “de hecho los sabios mishnaicos mismos no afirman haber recibido sus enseñanzas directamente de los profetas.” Al contrario, en todos lados dicen que el Rabino Fulano dijo esto, y el Rabino Mengano esto otro. Por ende, “aunque [los sabios mishnaicos] hubieran estado todos de acuerdo no tendríamos justificación en aceptar sus enseñanzas como auténticamente proféticas; cuánto más viendo que a menudo no están de acuerdo entre ellos... ¿Qué hay de la profunda controversia entre la Escuela de Shammai y la Escuela de Hillel?”⁹⁶ Aquí vemos la estrategia común de los caraítas: echar a los rabinos en cara los textos *de su propia tradición talmúdica* para demostrar que la jactancia de origen divino para la Ley Oral es contradicha por sus predecesores, los creadores del Talmud.

La dimensión política es muy aparente. Sahl se compadece abiertamente de los judíos.

Y el cuadro que pinta es realmente oscuro. Los impuestos de los oficiales rabínicos son sin límite y despojan al pueblo de sus pocos ingresos. Si la víctima no paga, es sujeto a multas, prohibiciones, y excomuniones, o inclusive lo entregan a manos de los funcionarios gentiles (musulmanes). Si no tiene un centavo, lo hostigan para que pida prestado a tasas usureras sin posibilidad alguna de poder emerger de

su endeudamiento. Al mismo tiempo, los funcionarios viven a sus anchas con el botín robado, que comparten con sus colegas musulmanes para que puedan aliarse con ellos.—Nemoy (1970-71:154)

Como los rabinos no se apegan a las leyes, los judíos se vuelven paganos:

El resultado, continúa Sahl, no es solamente la pobreza y la injusticia sino también la ignorancia, la superstición, y la dejadez de la gente en general. [Los seguidores de los rabinos] piden favores de santos difuntos, hacen peregrinaciones a sus tumbas, y les traen ofrendas.—Nemoy (1970-71:154)

¿Cuál es la prédica alternativa de los caraítas?

Cierto, entre los caraítas también hay controversias importantes, pero esto es lo que demuestra que tienen razón, pues ninguno de ellos se jacta de ser líder ni sigue ciegamente a otro que se arrogue autoridad, sino más bien aplica su propia inteligencia para buscar en la Torá un guía correcto, e invita a los demás a hacer lo mismo. Quienes se oponen al uso de la razón en esto se equivocan.—Nemoy (1970-71:155)

Es una defensa perfectamente madura—hasta ‘moderna’—de la libertad intelectual y el apego a la razón que yace en el corazón de toda la ciencia y la tolerancia liberal. Esta orientación nos exige proceder con *humildad* y apoyarnos en la evidencia, no en alguna autoridad:

“¿Y qué pues, hermanos nuestros?”, continúa Sahl, “¿no es mejor seguir a quienes temen a Dios [es decir, los caraítas], que hablan con asombro [de Dios], y que, cuando no están de acuerdo unos con otros, citan de corazón el testimonio [de las Escrituras] para

apoyar sus opiniones, [y que no se jactan de autoridad final sino que esperan] hasta que Él venga y haga que llueva la ética [Hos. 10:12]? ¿No es mejor esto que caminar el camino de quienes dicen, ‘Así lo recibimos de nuestros sabios,’ aunque sea una cosa que el Señor jamás dijo?”—Nemoy (1970-71:155; corchetes suyos)

Como resume Nemoy, Sahl enfatiza la dignidad del individuo sobre la tradición:

La tradición rabínica no es la heredera de una profecía inspirada, las costumbres de los antepasados no son automáticamente correctas; la única autoridad es la Torá, y cada hombre debe estudiarla y encontrar ahí su propio camino correcto a la luz de su propio intelecto y razonamiento, pues es la razón, y no la obediencia ciega a los líderes constituidos pasados y presentes que representa el guía más seguro a los deseos de Dios para el hombre.

Para el hombre de la calle, el campesino aparcerero e indigente, el trabajador sin entrenamiento especializado, o el artesano, estos llamamientos deben haber sido atractivos y razonablemente persuasivos, pues si bien el cuadro que pinta Sahl de la oficialía rabínica ostenta sin duda colores exagerados, debe haber mucha verdad en él—la naturaleza esencial del burócrata profesional ha permanecido constante a través de la historia.—Nemoy (1970-71:157)

Elizabeth Alexander piensa que la controversia con los caraítas fue lo que inclinó a los rabinos a defender el origen presuntamente divino de la Torá Oral,⁹⁷ pero más bien parece al revés: los caraítas reaccionaban ante el esfuerzo rabínico por

revestir su autoridad terrenal de inapelable fuente divina. La literatura caraíta desde el principio se queja de esto.

La carta de Sahl es de finales del siglo 10. En el siglo 12 vendría Maimónides, comúnmente celebrado como el gran sabio que *cerró* la controversia con los caraítas: gracias a su trabajo la mayoría de ellos se regresaron a la tradición rabínica. ¿Cómo pudo hacerlo? Sin duda tiene que ver, en parte, que “Maimónides era muy tolerante con los caraítas y no los consideraba *minim* (herejes), como lo hizo Saadia, su predecesor [el famoso polemista anticaraíta]. Declaró que los judíos podían asociarse con ellos, visitar a sus enfermos, enterrar a sus muertos, y también beber el vino que hubiesen manipulado... Su política era convencerlos de venirse al judaísmo [rabínico] y no enemistarlos.”⁹⁸ Esta postura de Maimonides fue muy distinta a la de influyentes líderes del movimiento rabínico sefaradí.

Aquellos influyentes líderes, en el mismo siglo 12, reclutaron a las autoridades cristianas para perseguir y expulsar de España a los caraítas. Entre ellos, Joseph ha Nasi Ferrizuel (apodado Cidiello, Cidellus, o Cidellius), médico y consejero de Alfonso VI de Castilla (1065-1109), Joseph ibn Ezra de Toledo, cobrador de impuestos de Alfonso VII (1126-1157), y luego gobernador de Calatrava, Joseph ibn Alfajar, médico de Alfonso VIII (1158-1214), y a principios del siglo 13 el influyente cortesano Todros ben Joseph Halevi Abulafia y su hijo Joseph.⁹⁹ Todros fue “un cabalista y rabino, e influyente líder de su comunidad,” muy cercano a Alfonso X, quien le concediera tierras en Sevilla y Jerez de la Frontera. “Su hijo Joseph fue amigo de Moisés de León y uno de los primeros en recibir una copia del Zóhar.”¹⁰⁰

Joseph menciona el papel de su padre en la persecución [contra los caraítas] en una carta escrita después de 1232, el año en que los trabajos de Maimónides fueron quemados como resultado de la guerra entre los maimonistas y los antimaimonistas. Joseph escribe: “También mi padre y maestro que en paz descansa siguió en las huellas de mis abuelos en su celo por eliminar de nuestras provincias las abominaciones de los herejes hasta que consiguió destruir sus fortalezas y derrumbó a la tierra su gloria y no hubo en el día de la ira del Señor un remanente cuando ejecutó su juicio sobre ellos y sus libros.” Los caraítas evidentemente sobrevivieron la persecución también esta vez, pues... al famoso cabalista Moisés de León (1250-1305) le pareció necesario hacia el final del siglo 13 escribir una carta contra los caraítas en España firmada con el nombre Abner de Burgos.— Rosenthal (1956:66)

Ya están todas las conexiones. La alianza de los cabalistas en la clase gobernante judía con las autoridades cristianas para perseguir a los maimonistas fue una continuación de la misma alianza ya forjada en persecuciones contra los caraítas. Y fue una continuación, también, de la campaña cabalista contra el uso de la razón, pues maimonistas y caraítas ambos defendían racionalismo y ciencia en oposición a la superstición.

También como los caraítas, Maimónides defendía a la gente común de las arbitrariedades de la clase gobernante rabínica, y sin duda esto le ayudó a seducirlos.

El sesgo democrático de Maimónides

Los judíos se concebían idealmente como una monarquía presidida por un descendiente del Rey David. Durante un tiempo la institución fue representada por el ‘exilarca’ o monarca en el exilio.* “Por lo menos desde el periodo del gobierno sasánida en Babilonia, la principal tensión política en la vida judía era entre los líderes rabínicos y el exilarca.” Pero el último no gozaba de mucho poder real. En tiempos de Maimónides, sin embargo, gracias al estilo relativamente tolerante de Saladino, se revivió la institución del exilarca, “símbolo del poder secular judío, supuestamente derivado de la casa real davídica[, ...y] el gobierno de los judíos se depositaba cada vez más en manos de los *rabinos*, quienes resistían la autoridad del exilarca.”¹⁰¹

Maimónides, explica Daniel Breslauer, “se convirtió en un entusiasta del poder y los derechos del exilarca” porque “los cambios sociales y políticos... exigían un liderazgo político astuto.” Él estaba de acuerdo que “el sentido filosófico de la ley judía... es constante y eterno, y [que] este aspecto del judaísmo le toca al rabino. Pero la Torá incluye también consideraciones históricas, instituciones políticas, *leyes diseñadas para responder a situaciones temporales específicas* [énfasis mío], y este aspecto del judaísmo le toca al profeta.” Por ende, le corresponde también al hombre a quien por tradición el profeta critica y aconseja: el rey davídico. O sea que “el aspecto revolucionario de la noción de Maimónides sobre la profecía está en cómo relega al rabino a una posición

* La tradición dice que el primer exilarca fue Joaquín, quien fungiera como rey de Israel cuando Nabucodonosor destruyó Jerusalén y se lo llevó cautivo a Babilonia, comenzando el famoso exilio.

auxiliar.” Pero dividía con cuidado las responsabilidades: en su teoría un profeta no podía decidir una controversia entre rabinos; su esfera ocupaba las cuestiones prácticas de la política, los retos de gobernar día a día. El profeta podía aconsejar un Estado de emergencia que suspendiera (temporalmente) algunas leyes, pero no cambiar la constitución ni hacer jurisprudencia.¹⁰²

Era natural que en esta incipiente separación de ‘Iglesia’ y ‘Estado,’ o entre los poderes ejecutivo y legislativo/judicial, muchos rabinos percibieran una amenaza a su poder, el cual descansaba sobre su control de la práctica judía a través de la *halajá*. Por lo cual es interesante observar que lo que hicieron los cabalistas fue solidificar la inflexibilidad de la *halajá* para fortalecer el control que a través de ella ejercían y volverlo inapelable (ver sección siguiente).

Las ideas políticas de Maimónides produjeron una gran controversia con el Gaón de Bagdad,† Samuel ben Alí, pues aquel “afirmaba que el liderazgo de los judíos debía depositarse en un hombre de autoridad espiritual, como el Gaón, mientras que Maimónides sostenía que debería depositarse en el exilarca, el líder político.” No era una contienda meramente intelectual. Cuando murió el exilarca Daniel de Bagdad, Ben Alí trató sin éxito de impedir, contra la presión del público judío, que se nombrara un nuevo exilarca, y

† Los *gueonim* (singular: gaón) fueron los presidentes de las dos grandes academias judías en Babilonia (Bagdad), Sura y Pumbedita, y eran generalmente aceptados como líderes espirituales de la comunidad judía en todo el mundo durante el temprano Medioevo.

reanudó sus esfuerzos de abolir el ministerio cuando tras la muerte del nuevo hubo que inaugurar otro. No pudo, gracias a los esfuerzos de un seguidor de Maimónides. El nuevo exilarca de Bagdad, una vez inaugurado, escribió inmediatamente a Maimónides pidiendo una carta de apoyo. El prestigio del *RaMBaM* era enorme. Para colmo, Maimónides abogaba en contra de que el Gaón le gravara impuestos a la gente, alegando que esos debían ser para mantener el cargo de exilarca, pues la comunidad judía no podía soportar tanto. Y mientras que Samuel ben Alí tenía que sufrir cotos a su poder en Bagdad que le imponía un exilarca aliado con Maimónides, en todo el imperio de Saladino el poder de Maimónides crecía gracias a la alianza tan íntima que estableció con el Exilarca Judas de Damasco, cuya nueva sede era Cairo (porque Saladino había hecho de Cairo su nueva capital).¹⁰³ “Judas no solo confirmaba los decretos de Maimónides sino que emitió una orden patriarcal diciendo que sus decisiones sobre la Ley eran finales y prohibió que fueran cuestionadas. ...[Maimónides] se volvió tan influyente que inclusive de otros países le enviaban preguntas sobre decisiones de la Ley.”¹⁰⁴

En vista del apoyo intelectual y práctico que Maimónides dio al cargo del exilarca davídico, y su defensa de la profecía para permitir innovaciones políticas, cabe preguntarse: ¿Acaso Maimónides confiaba ser el consejero profético del exilarca una vez que éste fuera designado rey al reconstituirse el Estado de Israel? Eso debía suceder en la era mesiánica, y Maimónides pensaba que estaba próxima. Como dice Zeitlin, también “es interesante observar que... la genealogía de Maimónides se remontaba al Rey David,” y el Mesías será supuestamente un descendiente de aquel rey.

¿Acaso Maimónides se preguntaba si él mismo quizá habría de jugar el papel de Mesías? Como veremos más adelante, opinaba que el Mesías sería un santo, un gran filósofo y erudito de la ley (no un ser sobrenatural), y un “profeta como Moisés,” todo lo cual era el *RaMBaM* (no en balde dice el viejo dicho en alabanza a Maimónides: “de Moisés a Moisés, nadie como Moisés”). En todo caso, explica Zeitlin, como “esperaba el regreso de los judíos a Palestina, escribió su obra talmúdica monumental, *Mishne Torá*, como una constitución judía” para el futuro Estado mesiánico.¹⁰⁵ “‘Por lo tanto,’ dijo, ‘llamo a este libro *Mishne Torá* [la Segunda Torah]’ ”¹⁰⁶

Esta constitución de Maimónides tenía como objetivo, en la mejor tradición judía, proteger a la gente común. Zeitlin escribe que en la opinión del gran sabio “ningún estudioso o líder judío debía gobernar a las masas con severidad.” Tenía un sesgo a favor de los académicos “pero no se oponía a la democracia; no veneraba a la aristocracia basada en el dinero y la cuna. Estaba a favor de extenderle a la gente humilde la oportunidad de ascender en la vida, pero cultivándose y adquiriendo conocimiento. Para esto, por ende, enfatizó el estudio de las leyes judías y abogó por el establecimiento de escuelas tanto para estudios primarios como superiores.” Además, “Maimónides estaba ricamente infundido de sentimientos humanitarios. Su actitud hacia el esclavo y hacia el trabajador lo demuestra.” Como en su tiempo había mucha esclavitud, “buscó aliviar la condición del esclavo y modificar las leyes poco compasivas que los gobernaban. Desaprobaba de la crueldad a cualquier esclavo, fuera pagano o judío. Consideraba la obligación de la comunidad judía impedir el maltrato a los esclavos.” Para Maimónides el ‘maltrato’ podía

ser puramente psicológico: “No permitía que ningún amo ordenara a un esclavo judío hacer trabajo alguno que lo humillara o rebajara su dignidad como ser humano. ... En principio se oponía a la esclavitud y recomendaba a los judíos que mejor contrataran trabajadores.” Estas ideas eran expresión de su compasión general por los pobres: en su opinión, “cada comunidad debía vestir y alimentar a los pobres.”¹⁰⁷

El propósito de su *Mishne Torá* era

...permitirle a la persona común entender la Mishná, pues ella no podía procesar las disquisiciones prolongadas del Talmud, y en muchos casos ni siquiera podía entender el idioma del mismo... Inclusive los estudiosos talmudistas podían beneficiarse ampliamente del comentario [de Maimónides]... pues numerosos pasajes de la Mishná no los comprendían ni siquiera los *gueonim* y las autoridades principales... [*Mishne Torá*] estaba diseñado también para emitir fallos en leyes religiosas de importancia práctica que la persona común no podría deducir del Talmud, y que inclusive para el experto sería difícil y precario deducir. Luego de explicar el sentido de cada pasaje mishnaico, por lo tanto, Maimónides explica cómo la decisión *halájica* práctica debe determinarse.¹⁰⁸

La publicación de *Mishne Torá* permitía un acceso rápido, en “un hebreo fácil y lúcido,”¹⁰⁹ a las leyes llanas, pues en tal que código se limita a listarlas, organizándolas lógicamente por temas, permitiendo así la comparación de las decisiones con lo escrito. *Mishne Torá* era un esfuerzo *democrático*, respondiendo al mismo espíritu de la Torá, cuyo texto exige que sea leída por todo el pueblo para que los individuos conozcan sus derechos. “ ‘En nuestros días,’ dijo,

‘cuando los estudiosos son pocos y el estudio escaso, yo, Moisés, hijo de Maimón el español, estoy compilando un libro sobre toda la ley judía sin discusiones o debates, donde todas las leyes están claramente explicadas.’ ”¹¹⁰ Esto urgía, pues si algún rabino decidía un caso de forma arbitraria e ignorante, ¿qué amparo tenía el judío común? No podía ni hacer el esfuerzo de consultar el Talmud, pues se habría perdido irremediamente en la maraña de debates, disquisiciones, y alegorías (suponiendo que entendiera siquiera el idioma).

El público estaba a la merced de los rabinos. Sobre R. Meir Abulafia, un temprano antimaimonista y el Rabino en Jefe de Toledo, el presidente de la comunidad escribió: “emitía fallos caprichosamente. Nadie podía retarlo porque no conocían la ley.” La publicación del Código de Maimónides cambió todo esto. Por primera vez el público podía, a su manera, acceder a los fallos de los rabinos.—Faur (2003:26)

Los rabinos que querían preservar intacta la arbitrariedad de su poder debían derrotar *Mishne Torá* y la revolución democrática que anunciaba la renovación de la corriente racionalista y la separación de poderes. De ahí la vehemencia del ataque contra Maimónides: mucho estaba en juego. Aquellos rabinos pasaron de afirmar un origen divino para la ‘Torá Oral’ a jactarse de comunicación divina propia a través de sus ascensos místicos. Se parecían cada vez más a las autoridades cristianas con las cuales se aliaban en persecución de sus rivales. El giro cabalístico insistió en la mistificación ocultista de la ley para poder osificarla y con ello blandirla en contra del pensamiento científico, etiquetado ahora de ‘herejía’ (cosa que también hizo la Inquisición).

El estilo intelectual

El conocimiento rabínico en la Europa cristiana donde floreció la cábala dejaba mucho que desear.

Los antimaimonistas no estaban familiarizados con los rudimentos de la Filología semítica, la retórica y jurisprudencia rabínica, y los principios halájicos y hermenéuticos centrales desarrollados en las academias gueónicas. Los textos que estudiaban, incluyendo las Escrituras y el Talmud, habían acumulado innumerables “arreglos” caprichosos a manos de escribanos semiletrados y descuidados. La mayoría de las objeciones contra Maimónides descansan sobre textos defectuosos, lecturas imperfectas, y falta de familiaridad con el estudio gueónico.—Faur (2003:10-11)

Lo anterior delata que los antimaimonistas simplemente no podían competir con los maimonistas en erudición halájica y debate intelectual, por lo cual adoptaron un estilo neoplatónico. Ese estilo lo personifica el héroe que emplea Platón para enseñar sus doctrinas: ‘Socrates.’ Sobre él, Bertrand Russell explica que

es deshonesto y sofístico en argumento, y en sus pensamientos privados utiliza el intelecto para probar conclusiones que le resultan placenteras y no para acudir en la búsqueda desinteresada del conocimiento. Hay algo engreído y empalagoso en él que me recuerda a una mala especie de clérigo.—Russell (1945:142)

Esa fue también mi reacción cuando en la adolescencia leí por primera vez los diálogos de Platón: la gran mayoría de sus

desarrollos me parecieron timos: juegos de palabras y no argumentos científicos.

Según el estilo neoplatónico de los cabalistas, el pensamiento lógico llega hasta cierto punto y a partir de ahí la cábala revela misterios inalcanzables de otra forma. Sus aseveraciones, por ende, no admiten de una demostración rigurosa, con el corolario inverso de que ¡tampoco admiten de una refutación! “La claridad y la certidumbre están fuera de cuestión,” explica Joseph Dan, porque “estas verdades—las de carácter místico que sugieren los símbolos [cabalísticos]—son tan grandes, tan profundas... que aun de esta forma vaga y remota son mucho más valiosas, religiosa y espiritualmente, según el místico, que las verdades certeras y claras pero mundanas y terrenales del [mero] filósofo.” Como la cábala opera fuera de la lógica (o ‘más allá’ o ‘por encima’ de ella) “el místico puede siempre jactarse..., bajo crítica, de que ‘nunca quiso decir las cosas así,’ ”—es decir, como las tomó el crítico—“porque su intención no era que su símbolo se interpretara literalmente” (como si realmente formase parte de un *argumento*).¹¹¹ En superficies tan resbalosas es imposible concretar un debate.*

Con esta forma de ‘razonar’ los cabalistas se permitieron cualquier argumento, y dibujaron al Profeta Moisés en tal que brujo supremo *a pesar de* lo que encontramos claramente escrito en el texto de la Torá. Simplemente

* Algunos de mis lectores reconocerán ciertas similitudes en la estrategia dialéctica de los cabalistas y la empleada por el posmodernista Jacques Derrida y sus seguidores.

afirmaron que la prohibición total y absoluta de Moisés contra cualquier superstición y magia se aplicaba ¡nada más a los judíos en la tierra de Israel durante el periodo profético!¹¹²

Poniendo la Torá de cabeza, los cabalistas hicieron de la magia el principio organizador de todo su pensamiento, y convirtieron el texto mismo de la Torá en un objeto mágico. Según ellos, se queja el Rabino José Faur, “ ‘la Torá, completa, está compuesta de nombres de Dios.’ Estos nombres le confieren al individuo algo mucho más importante que sabiduría: poder *mágico*.”¹¹³ Cuando no están descubriendo nombres de Dios en cualquier frase de la Torá, los cabalistas reordenan las letras para hacer al texto decir cualquier cosa: “Uno de los métodos peculiares a la heremenéutica antimaimonista es dismantelar una palabra en sus consonantes y luego reconstruir un nuevo término con ellas. Sobre la base del término reconstruido, un dogma desarrollado *fuera* de la Escritura y la tradición rabínica es ‘revelado.’ ”¹¹⁴

La disciplina cuidadosa—tradicional—de los maimonistas, de tomarse en serio el texto escrito y buscar explicaciones racionales y contextuales, no gustaba a los cabalistas. Heinrich Graetz explica que para ellos el “método [de Maimónides] de explicar, en particular, muchas leyes ceremoniales, provocó controversia, pues de aceptarse [su argumento] estas leyes habrían perdido su valor permanente y tendrían solo una importancia temporal.”¹¹⁵ Pero, ¿por qué eran tan importantes para los cabalistas, “en particular,” las “leyes ceremoniales”? Porque eran devotos de la magia. La fastidiosa exactitud de los rituales y sacrificios judíos tienen un obvio parecido—como lo apunta el propio Maimónides—con la precisión de las recetas mágicas paganas cuyo propósito es

controlar o propiciar las fuerzas ocultas del Universo. Por lo tanto *la forma ritual* adquiere, para los cabalistas, una importancia colosal, aun cuando no pueda encontrarse una interpretación de *fondo ético*.

En la imaginación cabalista, explica Scholem,

...cada acto humano tiene su contrapartida en el mundo divino. Cada obra buena hace una contribución eficaz al proceso en el mundo divino al cual está conectada, y cada obra mala es un detrimento a ese proceso divino.

...[E]sta transformación elevó la *halajá* [los mandamientos] a un plano de incomparable importancia para el místico y reforzó su autoridad sobre el pueblo. Cada *mitsvá* [mandamiento cumplido] se convirtió en un acontecimiento de importancia cósmica, en un acto que repercutía en la dinámica del universo. El judío religioso se convirtió en protagonista del drama del mundo; él manejaba los hilos detrás de los bastidores.—Scholem (1993[1974]:50-52)

Esto representaba, nuevamente, una inversión de la tradición. Antes, como vimos, los antiguos rabinos babilónicos habían transformado algunos rituales paganos para convertirlos en vehículos de la enseñanza ética judía; ahora los cabalistas convertían a los mandamientos judíos en *encantaciones mágicas*, llevando a su conclusión la adopción de la perspectiva pagana donde los hombres controlan a través de procedimientos especiales a dioses, ángeles, y demonios. Antes el esfuerzo rabínico había sido extrovertido y político—convertir a los paganos para que observasen ellos también la Ley y los hombres pudiéramos vivir en paz—; ahora los judíos debían apartarse y sumergirse en la introversión para, en

privado, con su observancia de la Ley, afectar el plano metafísico.

Aquel famoso e intenso esfuerzo rabínico por determinar *precisamente* los inagotables detalles y circunstancias de cada regulación y ritual, gobernando los más minuciosos recovecos de los quehaceres del día—de cómo vestir, comer, ir y venir, reclinarse, sentarse, hacer y deshacer, desde que se despierta hasta que se duerme—podrá parecerle al gentil promedio como exceso de pedantería, o el colmo de una especie de totalitarismo y tiranía que exacerba el control del individuo. Y muchos judíos de entonces (como ahora) pensaban lo mismo. Pero la cábala los dejó sin defensa: las exigencias puramente rituales o ceremoniales—*mitzvot* controvertibles por no tener un obvio impacto ético sobre el prójimo—se reinterpretaron como encantaciones mágicas indispensables para la salud metafísica. Había que seguirlas *al pie de la letra*. Para quienes se sumergen en estas profundidades de superstición, cualquier *razonamiento* que contextualiza el ritualismo judío como producto de un lugar y tiempo, o como diseñado para tener un efecto saludable sobre la mente y el cuerpo, es ofensivo, pues amenaza con desprestigiar la presunta efectividad de la ‘magia judía,’ la cual exige la precisión y validez eterna del rito (pues su estructura supuestamente empata con las leyes eternas del universo físico que se jacta de manipular).

Najmánides era el más importante líder cabalista. Creía en las supersticiones de la necromancia, fisiognomía, quiromancia, astrología, magia... “Lo que realmente le enfadaba sobre Maimónides no era su aristotelismo [su amor por la ciencia] *en sí*,” dice Faur, “sino que tuviera la

impudencia de clasificar a la superstición y la brujería con las ‘falsedades y mentiras.’ ” Y es que para Najmánides “la magia y la demonología constituían la base misma de la espiritualidad. Negar la necromancia era negar el fundamento mismo sobre el cual se establecían las relaciones humanas con la divinidad.”¹¹⁶ Najmánides se regresaba con brío a la concepción pagana que la Torá había combatido. Él y sus seguidores insistieron en el cumplimiento inflexible de los mandamientos rituales como la expresión de una irreprochable piedad. Eso les ayudó, porque la orientación hebrea sobre *la acción* vuelve posible que en el judaísmo las nuevas teologías pueden esquivar la acusación de herejía siempre y cuando insistan sobre el *comportamiento* ortodoxo.¹¹⁷

Al mismo tiempo, aparentando una posición de confiada superioridad doctrinaria, los cabalistas se apresuraron a lanzar acusaciones contra los maimonistas como herejes por osar interpretar los mandamientos. “Desde el punto de vista táctico,” escribe José Faur, “el movimiento antimaimonista puede verse como un empuje diseñado para desacreditar las interpretaciones filosóficas que son estándares del judaísmo, y así investir de autoridad a las nuevas doctrinas místicas.”¹¹⁸

Si todo lo anterior fuera poco, los cabalistas emplearon fraudes literarios. Moisés de León, como vimos, ocultó su autoría y publicó el Zóhar como si fuese copia de un original perdido y recién descubierto, supuestamente creado muchos siglos atrás bajo inspiración divina por el famoso rabino del periodo mishnaico: Simón bar Yojai. La maniobra se llama ‘seuodpigráfica’ y tiene mucho abolengo. “[L]a razón más fundamental,” dice John Collins en un libro sobre la porción apocalíptica del *corpus merkabá*, “parece ser establecer una

jactancia de autoridad. ... Debemos suponer, dado lo extendido del fenómeno, que los autores de esta literatura estaban conscientes de su carácter convencional. Al mismo tiempo, que la maniobra fuera tan efectiva presupone la credulidad de las masas.”¹¹⁹

La seudoepigrafía tiene ventajas obvias. Como dice Scholem, “ni siquiera los ‘tradicionalistas’ huyen de las innovaciones, a veces muy profundas, que se presentan con la convicción de que se trata de interpretaciones de los antiguos maestros o de la revelación de un misterio que la Providencia había considerado conveniente ocultar a las generaciones precedentes.” Esto responde al principio antropológico antes mencionado: cuando una religión se basa en jactancias de revelación original, la antigüedad es legitimidad. Para aprovechar este principio, Moisés de León recurrió a una verdadera explosión de seudoepigrafía, pues hace referencia a diestra y siniestra a una multitud de supuestos ‘textos perdidos’ e inventa desconocidos antiguos rabinos para justificar sus enseñanzas zoháricas. Su campaña propagandística fue cuidadosa: después del Zóhar, de León publicó varios libros en los cuales citaba el ‘recién descubierto’ texto y elaboraba su importancia.¹²⁰ Gracias a esto el Zóhar fue un éxito instantáneo y abrumador—tanto, que “es el único libro de la literatura rabínica postalmúdica que se convirtió en un texto canónico y que durante varios siglos estuvo al mismo nivel que la Biblia y el Talmud”—.¹²¹ (A mí me da la impresión que continúa teniendo ese estatus.) Otros cabalistas también se apoyaron en la seudoepigrafía, pero algunos ni se molestaban y abiertamente declaraban como fuente su ‘inspiración divina.’¹²²

Desarrollaron un nuevo sistema de interpretación, *pilpul*, para que los textos dijeran lo que de antemano ellos decidían.¹²³

Los cabalistas pusieron de cabeza la tradición judía de privilegiar la ley. “En el Judaísmo,” explica Faur, “la teología es *consecuencia* y no causa de la ley. Es decir que la *halajá* es un concepto autónomo, y no puede ser manipulada por ideologías externas. Un objetivo principal de los antimaimonistas fue subordinar la *halajá* a un sistema teológico generado fuera de los textos canónicos judíos y la tradición rabínica.” Esto permitió que “en términos prácticos, la Ley fuese abrogada a cualquier explicación ‘teológica’ caprichosa.”¹²⁴

Para colmo, los cabalistas robaron el término ‘cábala’:

Originalmente, el término ‘cábala’ se refería a las tradiciones recibidas por una cadena ininterrumpida a través de las instituciones nacionales del pueblo judío: las dos Yeshivot (academias) talmúdicas en Babilonia, y su *Bet Din* (corte). Más tarde este término se extendió para incluir a las academias y las cortes de los gueonim en la calidad de su conocimiento experto. Al apropiarse el término ‘cábala’ para designar sus nuevas enseñanzas teológicas, los antimaimonistas vistieron sus doctrinas con un manto de respetabilidad a los ojos de los iletrados y desalojaron la auténtica tradición rabínica.—Faur (2003:14)

La apostasía

Es irónico que en 1242 el propio Najmánides fuera víctima, en la misma ciudad de Barcelona, de las mismas autoridades que sus seguidores habían instigado contra los maimonistas; para

colmo de ironía, Pablo Cristiá, su contrincante apóstata (es decir, ex judío, ahora fraile cristiano), se había educado en los mismos círculos cabalistas de Montpellier (CAPÍTULO 24).¹²⁵

No son sinrazones; estas ironías tienen sentido. La educación cabalista y antimaimonista de cierta forma promovía la apostasía. “En realidad los antimaimonistas respondían a un impulso mimético,” dice Faur, “emulando las prácticas e ideología religiosa que imperaba en el medio cristiano.”¹²⁶ Ese mimetismo no era simplemente el impulso persecutorio: la base teológica de los cristianos era órfica, supersticiosa, y en el ámbito ‘filosófico’ dominaba el neoplatonismo de Agustín. Algunas similitudes son dramáticas: la cábala también multiplicó las ‘personas’ de Dios—pero en diez *sefirot*, rebasando inclusive la trinidad cristiana—. Éstas y otras importaciones cristianas son consistentes con el surgimiento de la cábala en Alemania y Francia, misma que no floreció en el judaísmo de los países islámicos, donde racionalistas como Maimónides habían reconciliado las enseñanzas de la Torá con la ciencia aristotélica que también estudiaban algunos importantes filósofos musulmanes.

El movimiento maimonista a menudo es responsabilizado por la gran oleada de apostasía que siguió a la controversia maimonista, pero el argumento es falaz: “en las antiguas comunidades de Siria, Egipto, y Yemen, y en todo el norte de África, donde los trabajos y la tradición intelectual de Maimónides reinaron supremas, [la apostasía] no sucedió.”¹²⁷ Tiene mucho sentido.

Sin darse cuenta, los antimaimonistas promovían ideas y creencias que colocaban a los judíos en una posición de vulnerabilidad estratégica frente al

cristianismo. Como esta nueva ideología acercaba a la población judía a los patrones de pensamiento y comportamiento de la población cristiana, facilitaba la aculturación judía a la mayoría social, y la aceptación de sus cánones de verdad y razonamiento.—Faur (1979:51)

Reflexión: Las seducciones del paganismo

La Torá es sabia. No solo enseña compasión y justicia social, sino que entiende la naturaleza humana. Una y otra vez, la Torá predice que los judíos no podrán conservarse fieles al monoteísmo y se regresarán al paganismo. Ésta, de hecho, es la principal angustia de su autor.

Hoy imponemos largas verborreas (véase el presente tomo) *porque podemos*: las palabras son casi gratis. Antes de la computadora, de la imprenta siquiera, copiando todo a mano sobre superficies toscas (y para colmo caras), era obligada la economía literaria. Por eso cuando un autor antiguo se repite hasta el cansancio debemos imaginarlo gritando (hoy en día aplastaría signos de exclamación sobre mayúsculas grandes y rojas). Es con apasionada redundancia, pues, que la Torá expresa su pesadumbre sobre las inevitables seducciones del paganismo, y anticipa pesimista la derrota final del monoteísmo. Merece un repaso este vaticinio, porque acertó.

En el capítulo 20 del *Éxodo* la entrega de los Diez Mandamientos comienza con la siguiente admonición:

Yo soy el Señor su Dios, quien los sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud; no tendrán otros dioses además de Mi. No se construirán un ídolo, ni

en la forma de lo que está arriba en el cielo, ni de lo que está abajo en la tierra. No se postrarán frente a ellos ni los adorarán; pues yo el Señor su Dios soy un Dios celoso, castigando a los hijos por la iniquidad de los padres, hasta la tercera y cuarta generación de quienes me rechazan, pero demostrando amor fiel hasta la milésima generación de quienes me aman y preservan mis mandamientos.—*Éxodo* (20.2-6)

El capítulo cierra con: “No deberán construirse dioses de plata a mi lado, ni deberán construirse dioses de oro.”* ¿Está claro? El autor está seguro que no. El capítulo 22 anuncia condena de muerte a la mujer que practique brujería; y si alguien ofrece sacrificios a un dios que no sea el Señor, “será dedicado a la destrucción.” El 23 advierte que no deben imitarse las prácticas paganas de los pueblos levantinos.

Ésta es la ‘obertura.’ Luego de una pausa, viene la afrenta central del pueblo israelita, el *becerro de oro*, y a partir de ahí el tema de la infidelidad israelita, de su coqueteo—no, su franco romance—con las supersticiones paganas recurre con vehemencia y jamás afloja. Veamos el resumen.

Los capítulos 32-34 del *Éxodo*, *enteros*, se ocupan del incidente clave y sus consecuencias. Moisés sube al Monte Sinaí para charlar con Dios y recibir la Ley; como tarda en bajar, los israelitas, sintiéndose desamparados en el desierto, se construyen un becerro de oro y le hacen sacrificios y ofrendas como era su costumbre pagana. Es obvio, pues, que el Señor había tenido razón de preocuparse que su nuevo pueblo no le sería fiel, y Su reacción demuestra la emoción que suscita el

* *Éxodo* (20.23)

tema: por poco destruye en un acceso de ira a su pueblo elegido. Las plegarias de Moisés consiguen limitar la matanza a varias decenas de miles, pero eso no apacigua a Dios y varias veces advierte que debe guardar Su distancia, no sea que en un descuido concluya el exterminio. (Llegados al final de la Torá sigue tapado de furia.)

El capítulo 17 del *Levítico* comienza con una prohibición muy clara del sacrificio *privado*. Pueden celebrarse sacrificios para el Señor en un lugar designado, único, y controlado por los sacerdotes. Y nada más. La razón es interesante, y se explica ahí mismo: de esta manera los israelitas no podrán hacer ofrendas paganas a escondidas. El capítulo 18 advierte contra diferentes prácticas incestuosas de los paganos. El 19 comienza prohibiendo (de nuevo) la idolatría, y también brujerías, adivinaciones, consulta de espíritus, y magia. El capítulo 20, entero, pugna contra imitar a los paganos: advierte del rito de Molec, reitera las prohibiciones sobre consultar espíritus, magia, y el incesto pagano, y veda la imitación de los pueblos levantinos. Regresamos al tema en el capítulo 26, donde el Señor detalla cómo castigará a los israelitas si jamás osaren imitar a los paganos (y cómo los bendecirá una vez arrepentidos).

El relato de *Números* tiene la siguiente estructura: los israelitas protestan y enfurecen a Dios. Él los castiga. Ellos se arrepienten. Retoman su camino, pero sube nuevamente su lamento y recomienza el ciclo. Los israelitas se quejan contra Moisés—y por extensión contra Dios—por sufrir en el desierto una condición menos cómoda que la esclavitud en Egipto. No logran entender cómo los ha bendecido su Dios. Pero Él exige agradecimiento y fe a su promesa de premiarlos con una tierra

maravillosa en el Levante. Aunque las desobediencias e ingratitudes aquí no son en particular traiciones *politeístas*, el texto deja claro que Dios continúa furioso por lo sucedido en el episodio del becerro de oro, y de ahí su dureza.

En el capítulo 25 de *Números* la rebeldía israelita se torna finalmente—ahora sí—traición politeísta. Empiezan a mezclarse con una población pagana y aprenden de ellos a sacrificar a sus dioses y a venerarlos. Dios responde con una plaga que asesina 24,000 israelitas—y bien pudieron ser más, dice el texto, si la piedad de uno no hubiese calmado la ira del Señor—. Pero no ha terminado la cosa. El capítulo 31 narra el exterminio de aquellos paganos—su castigo por haber seducido al pueblo monoteísta—. En el capítulo 33 el Señor reitera que una vez ocupada la tierra que habrá de darles, los israelitas deberán destruir toda la infraestructura arquitectónica y artesanal del paganismo levantino.

El *Deuteronomio* es incesante. El capítulo 4 recuerda a los israelitas lo sucedido con los paganos, y detalla los castigos que enviará el Señor si hay idolatría. Esa prohibición reaparece en el capítulo 5. Y en el 6. El capítulo 7 prohíbe nuevamente el matrimonio con paganos para evitar la seducción a la idolatría; repite la obligación de destruir toda la producción material del politeísmo; y recuerda que no debe mostrarse piedad alguna a los paganos levantinos para que no puedan corromperlos. El capítulo 8 advierte que si los judíos imitan a los paganos, morirán. El 9 recuerda la traición del becerro de oro y sus lecciones. El 11 repite que habrá bendiciones si se mantienen fieles al monoteísmo y maldiciones si adoran otros dioses. El 12 reafirma que toda la infraestructura del politeísmo debe ser destruida, y que no puede haber sacrificios privados, sino que

todos deben hacerse bajo control de los sacerdotes en un lugar único (que más tarde será el Templo). También se repite la advertencia contra la apostasía politeísta en un pasaje largo que empieza al final del capítulo 12 y abarca todo el 13. El capítulo 16 termina prohibiendo la erección de monumentos paganos y el 17 comienza reiterando la condena de muerte para quien ose adorar otras deidades. *El 18 contiene el pasaje que antes citamos y que utiliza Maimónides en su Epístola a Yemen, prohibiendo explícitamente cualquier tipo de encantaciones, augurios, oráculos, brujerías, magias, etc.* El 20 recuerda que no deben tenerle piedad a los paganos levantinos, “para que no les enseñen a hacer todas las cosas aborrecibles que hacen para sus dioses.” El 27 contiene lo siguiente: “Maldito sea quienquiera que haga un ídolo o imagen, cualquier cosa aborrecible al Señor, trabajo de un artesano, y lo coloque en secreto.” Se repiten, en el capítulo 28, las bendiciones que enviará el Señor si los judíos se apartan del politeísmo, y de las maldiciones que sufrirán si adoran otros dioses (aunque aquí el énfasis es sobre desobedecer los mandamientos en general). El 29 es más específico sobre el paganismo y advierte a quienes se piensen a salvo en sus prácticas politeístas que recibirán terribles castigos. El punto se reitera al final del capítulo 30.

¿Está claro? ¿Es suficiente? *No*. Cerrando con broche de oro, al aproximarse el final de la Torá, encontramos la siguiente profecía en el capítulo 31 del *Deuteronomio*:

El Señor le dijo a Moisés: “Pronto descansarás con tus ancestros. Y luego este pueblo comenzará a prostituirse con los dioses extranjeros en su derredor, y los dioses de la tierra a la que van: me abandonarán, rompiendo el pacto que hice con ellos. Mi ira se encenderá contra ellos en aquel día. Los

abandonaré y esconderé mi rostro de ellos; serán presa fácil, y muchas calamidades terribles les sobrevendrán... Por lo tanto escribe ahora este canto, y enséñaselo a los israelitas; ponlo en sus bocas, de manera que este canto sea mi testigo contra los israelitas. Pues cuando yo los haya traído a la tierra que fluye con leche y miel, aquella que le prometí en juramento a sus ancestros, y hayan comido hasta saciarse y engorden, se tornarán a otros dioses y los servirán, despreciándome y rompiendo mi mandamiento. Y cuando vengan sobre ellos calamidades terribles en abundancia, este canto los confrontará como testigo, porque no lo olvidarán las bocas de sus descendientes. Pues yo sé lo que están tentados a hacer inclusive ahora, antes de que los traiga a la tierra que les prometí en juramento.”—
Deuteronomio (31.16-21)

Es obvio que el autor de la Torá no logra convencerse de que los israelitas podrán permanecer monoteístas. Podríamos decir que padece una inseguridad intensa, casi patológica, excepto que el relato de la Biblia Hebrea lo justifica. Una vez conseguidas las conquistas, y establecidos los israelitas en su Tierra Prometida, los libros de *Reyes* y *Crónicas*—cuya narrativa es la historia de los reyes israelitas—representan a un pueblo invariablemente pagano (el desliz hacia el politeísmo comienza rápido, bajo el segundo rey: Salomón). Diez de las doce tribus israelitas son castigadas con la dispersión por el mundo por dejarse seducir a las prácticas paganas. En las dos tribus que quedan, Judá y Benjamín, en cada generación viene un profeta a quejarse que no son mejores que las tribus dispersadas. Vemos que el profeta de turno, en cada generación, se queja de ser el único monoteísta en el

pueblo de Israel. Son escasos siquiera los reyes que logran sostener un débil momento monoteísta. Los libros de los profetas contienen el mismo sesgo: el único monoteísta es el ofendido profeta, y el contenido de su prédica es invariablemente una acusación contra las iniquidades e infidelidades del pueblo de Israel.

El pronóstico pesimista, pues, está implícito a lo largo de toda la Torá, explícito en la profecía mosaica que arriba citamos, y ‘confirmado’ en los libros ‘históricos’ y ‘proféticos’ que le siguen en la Biblia Hebrea. ¿Y qué sucede en la historia documentada del judaísmo rabínico? Lo mismo, como vimos. Los rabinos tuvieron que combatir contra el apetito de los judíos comunes por consumir las supersticiones de los paganos en derredor. Y después vino la “venganza” del paganismo greco-egipcio a través de la cábala medieval que sedujo inclusive a los rabinos, colmando las amargas profecías del canto deuteronomico de Moisés.

Tiene razón la Biblia: en verdad es difícil el monoteísmo, por cuestiones tanto prácticas como teóricas.

Recordemos que cuando irrumpe en el mundo el monoteísmo no es simplemente la práctica de adorar a un solo dios; viene asociado con la defensa de la justicia social. En términos prácticos una ley diseñada para proteger los derechos de las clases bajas nunca le ha parecido atractiva a las clases gobernantes extranjeras, quienes, por encima del poder económico y militar, tienen enorme influencia sobre flujos de información y creación de significados. Con ese poder favorecen el paganismo que los justifica, asustando a los pobres e instruyéndoles en la imperativa de sostener a las clases altas para que se encarguen de apaciguar y propiciar a

las peligrosas deidades. Ese mismo poder se vierte en esfuerzos dramáticos por destruir completamente a la población monoteísta cuya ideología exige compasión y justicia. En el contexto de semejantes presiones no sorprende que para muchos monoteístas—y sobre todo entre los acomodados—resulte un incentivo irresistible a unirse al paganismo. Ser judío—simplemente ser judío, y permanecer judío—es un acto de heroísmo personal e histórico. Que a nadie se le olvide.*

Los problemas intelectuales, teóricos, son también formidables. Es incontrovertible que le suceden cosas malas a mucha gente buena, y cosas buenas a mucha gente malvada, lo cual es difícil de reconciliar con un Dios justo. Este famoso problema teológico, expresado con sublime indignación

* Y mientras consideramos el punto, tiene sentido detenerse un instante a reevaluar la tradicional interpretación cristiana de la violencia de Dios en la Biblia Hebrea (el ‘Viejo Testamento’). Esa interpretación reprueba la violencia e intransigencia de Dios y festeja su conversión al sentimentalismo de su hijo Jesús: *el amor*. Pero los cristianos han sido muy violentos, y los judíos no. ¿Por qué? Porque la violencia de la deidad en los cuentos morales que llamamos ‘Biblia Hebrea’ es para asustar a los judíos y evitar que se desvíen *de una Ley que predica la protección de los derechos de la gente inocente*. Esa es la misma Ley que los cristianos rechazaron cuando el Jesús paulino vino a abolirla a favor del ‘amor’ (CAPÍTULO 23). La violencia del personaje ‘Dios’ en los cuentos de la Biblia Hebrea es *funcional*: busca preservar la estabilidad del movimiento judío para que sea la ‘luz de las naciones’ y todos vivamos en paz.

poética en el *Libro de Job*, se conoce como *teodicea*. Es la causa de que tantos filósofos, incapaces ya de regresarse a la superstición pagana, deslicen al ateísmo al fracasar su esfuerzo teológico por defender al Dios monoteísta. El politeísmo, por contraste, no tiene este problema. La evidencia terrenal de injusticia empata muy bien con personalidades divinas inmorales, frívolas, y peligrosas que hacen de los hombres juguetes o bien herramientas de sus riñas divinas. Por ello no debe sorprendernos que los varios ‘monoteísmos’ restablezcan siempre la consistencia cosmogónica reinventando el politeísmo con firmamentos repletos de ángeles y demonios intervencionistas (exonerando así a Dios).

Finalmente, hay importantes sesgos psicológicos. Como antes mencionamos, las prácticas mágicas estimulan aquellas adaptaciones mentales que evolucionaron para ayudarnos a navegar nuestro universo físico. Y es apetitosa la ilusión de poder inherente en la cosmovisión pagana, aquella que representa a los hombres capaces de manipular personalidades divinas y fuerzas sobrenaturales por medio de brujerías y conjuros relativamente baratos, obteniendo con ello sendos beneficios materiales. Para muchos eso resulta más atractivo que la onerosa obligación de ser ético (inversamente relacionada, en general, con los deleites terrenales). Para casi cualquier mente es atractivo pensar que simples comportamientos repetitivos llevan consigo la protección divina, y—dado el bajo costo de los mismos—parece riesgoso tomar una posición demasiado firme en contra. Así como algunos hacen la apuesta de Blaise Pascal—“Voy a creer en Dios, no sea que realmente haya un cielo y un infierno”—otros

temen que pueda ser de ‘mala suerte’ ignorar las creencias supersticiosas.

Por todas estas razones, como documenta Saúl Lieberman, la clase rabínica antigua se vio forzada a combatir a diario el apetito judío por sumergirse en la superstición; pero desde el Medioevo los judíos tienen para eso la bendición de los propios rabinos. El rabino Moisés Maimónides sin duda se revuelca en su tumba.

Es increíble que el monoteísmo judío no sucumbiera previo al Medioevo. Pero no se ha hundido del todo. La Ley sigue transmitiéndose, y el prestigio eterno de Maimónides sugiere que la interpretación original de la Ley bien pudiera renacer para hacer florecer de nuevo un monoteísmo cabal.

Conclusión

Prometí que refutaríamos cualquier percepción de que las contiendas filosóficas son irrelevantes o arcanas. Esa demostración se completará con la evidencia de los capítulos siguientes, pero entreguemos de una vez la primera parte.

Un curioso cruzamiento

Una gran ironía de la historia occidental es el cruzamiento que tuvo lugar en el Medioevo, cuando el judaísmo y el cristianismo intercambiaron sus lugares con respecto a su orientación filosófica básica, o si se quiere otra imagen, cuando el racionalismo científico brinco del judaísmo al cristianismo al mismo tiempo que la superstición mística brincaba del cristianismo al judaísmo.

Tomás Aquino “y algunos otros escolásticos cristianos del siglo trece,” explica Douglas Kries, “abordaron la Ley mosaica bajo la influencia de un nuevo y sospechoso libro de un autor judío, *Guía de Perplejos* de Moisés Maimónides.” Eso tendría grandes consecuencias, pues Maimónides, que había fallecido medio siglo atrás, arguye “que los preceptos de la Torá son inherentemente razonables, y buscaba captar la intención racional de la legislación sinaítica; Tomás [Aquino] no tiene el menor pudor en apropiarse las ideas de Maimónides en cantidades prodigiosas.”¹²⁸

La influencia racionalista de Maimónides sobre el pensamiento tomista va más allá. Hasta aquellas fechas, como mencionamos al principio, la filosofía católica, dominada por el pensamiento agustiniano, había sido profundamente platónica; bajo influencia de Aquino (1225-1274), quien debe su orientación aristotélica a Maimónides, el espíritu científico y escéptico fue ganando terreno, y el cristianismo se volvió ‘aristotélico-tomista,’ como dicen en las escuelas católicas. La semilla judía dentro del cristianismo, irrigada con el pensamiento de un gran filósofo judío, hacía florecer por fin, luego de muchos siglos, un genuino monoteísmo racionalista. Los judíos mientras tanto se sumergían en el mismo paganismo que siglos atrás diera lugar al cristianismo (CAPÍTULO 23). En el siglo 13, en el momento preciso en que unos tardíamente comenzaban a liberarse de Roma, los otros se dejaban finalmente engullir.

La singular ironía de este cruzamiento encierra el misterio y la explicación de todo lo que sigue en la historia occidental. Su importancia no puede exagerarse.

La transformación aristotélica de la filosofía cristiana allanó el camino de la revolución escéptica, individualista, ética, y liberal que operó siglos después el judío Baruch Spinoza (1632 – 1677). Elaborando para un público cristiano un nuevo desarrollo del pensamiento maimonista, Spinoza desató con ello la Ilustración Europea, constructora del mundo occidental moderno, cuyos principios liberales, humanitarios, tolerantes, e igualitarios armonizan mucho más con la legislación judía que con la tradición política de la Iglesia Católica, institución que luchó con toda su alma en contra del cambio (PARTE 3). En el momento de Spinoza yace el comienzo de la gran revolución que nos transformó de pies a cabeza. Antes vimos que Isaac Newton (1643 – 1727), contemporáneo de Spinoza y autor de la revolución científica, tenía todavía un pie en la magia contra la cual se erguía el racionalismo radical spinozano, cuya dimensión política era especialmente importante (CAPÍTULO 8).

Vemos, pues, que la trayectoria racionalista e iluminada que pudo ser el destino y orgullo del pueblo judío operó en su lugar la liberación de la mente *cristiana*. Mientras tanto, el rumbo cabalista que emprendió el judaísmo europeo al derrotar el maimonismo—con las importaciones paganas que mucho antes habían sido origen del cristianismo—allanó el camino del cabalismo luriano. Éste preparó a su vez el andar de Natan de Gaza y Shabtai Tzvi (1626-1676), quienes, en otra ironía de simultaneidad—pues fueron contemporáneos de Spinoza—, colmaron el proceso cabalista con el shabetaísmo al mismo tiempo que Spinoza coronaba los avances maimonistas dentro del cristianismo encaminando a sus seguidores hacia la Ilustración. El trabajo de estos personajes tuvo cola y se fueron

sintiendo sus efectos. Se sienten todavía. Hacia allá iremos en los capítulos siguientes.

El desastre shabetaico, y su comparación tan desfavorable contra la Ilustración Europea, como veremos en el siguiente capítulo, es ampliamente suficiente para demostrar la superioridad del racionalismo de Maimónides sobre el ocultismo de la cábala.

FUENTES

Alexander, E. S. (2007). The Orality of Rabbinic Writing. In M. Jaffee (Ed.), *The Cambridge Companion to the Talmud*.

Baron, S. W. (1934-35). The Historical Outlook of Maimonides. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 6, 5-113.

Breslauer, S. D. (1980). Philosophy and Imagination: The Politics of Prophecy in the View of Moses Maimonides. *The Jewish Quarterly Review*, 70(3), 153-171.

Chadwick, O. (1981). *The Popes and European Revolution*. New York: Oxford University Press.

Checkland, P. (1991 [1981]). *Systems Thinking, Systems Practice*. New York: John Wiley & Sons.

Collins, J. J. (1998). *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans.

Coudert, A. (1975). A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare. *Journal of the History of Ideas*, 36(4), 633-652.

Dan, J. (1985). Gershom Scholem's Reconstruction of Early Kabbalah. *Modern Judaism*, 5(1), 39-66.

Dan, J. (1992). Scholem's View of Jewish Messianism. *Modern Judaism*,

12(2), 117-128.

Davies, W. D. (1976). From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi. *Journal of biblical literature*, 95(4), 529-558.

Elior, R. (1990). Merkabah Mysticism: A Critical Review. *Numen*, 37(2), 233-249.

Faur, J. (1978). The Biblical Idea of Idolatry. *The Jewish Quarterly Review*, 69(1), 1-15.

Faur, J. (1979). The Fundamental Principles of Jewish Jurisprudence. *Journal of International Law and Politics*, 12, 225-238.

Faur, J. (1993). Maimonides on Imagination: Towards a Theory of Jewish Aesthetics. *The Solomon Goldman Lectures (The Spertus College of Judaica Press)*, 6(89-104).

Faur, J. (1997). A Crisis of Categories: Kabbalah and the rise of Apostasy in Spain. In M. Lazar & S. Haliczzer (Eds.), *The Jews Of Spain and The Expulsion of 1492*. Lancaster, CA: Labyrinthos.

Faur, J. (2003). Anti-Maimonidean Demons. *Review of Rabbinic Judaism*, 6, 3-52.

Fine, L. (1986). The Art of Metoposcopy: A Study in Isaac Luria's "Charismatic Knowledge". *AJS Review*, 11(1), 79-101.

Fredriksen, P. (2008). *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*. New York: Doubleday.

Gluck, A. L. (2001). The King in His Palace: Ibn Gabirol and Maimonides. *The Jewish Quarterly Review*, 91(3/4), 337-357.

Goitein, S. D. (1959). Review: Maimonides as Chief Justice: The Newly Edited Arabic Originals of Maimonides' Responsa. *The Jewish Quarterly Review*, 49(3), 191-204.

Gottstein, A. G. (1995). Four Entered Paradise Revisited. *The Harvard*

Theological Review, 88(1), 69-133.

Graetz, H. (1894). *History of the Jews: Vol III: From the Revolt Against the Zendik (551CE) to the Capture of St. Jean d'Acre by the Mahometans (1291 CE)*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Harré, R. (1970[1980]). *El Método de la Ciencia*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Harris, P. L. (1997). The Last of the Magicians? Children, Scientists, and the Invocation of Hidden Causal Powers. *Child Development*, 68(6), 1018-1020.

Harvey, S. (1992). Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers? *The Jewish Quarterly Review*, 83(1/2), 51-70.

Hathaway, J. (1997). The Grand Vizier and the false Messiah: The Sabbatai Sevi controversy and the Ottoman reform in Egypt. *Journal of the American Oriental Society*, 117(4), 665-671.

Johnston, S. I., Gager, J. G., Himmelfarb, M., Meyer, M., Schmidt, B., Frankfurter, D., & Graf, F. (1999). Panel Discussion: "Magic in the Ancient World" by Fritz Graf. *Numen*, 46(3), 291-325.

Kries, D. (1990). Thomas Aquinas and the Politics of Moses. *The Review of Politics*, 52(1), 84-104.

Lesses, R. (1996). Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations. *The Harvard Theological Review*, 89(1), 41-60.

Liebenberg, L. (1990). *The Art of Tracking*. Cape Town: David Philip Publishers.

Lieberman, S. (1994). *Greek in Jewish Palestine: Hellenism in Jewish Palestine*. New York & Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America.

Maeso, D. G. (2005). *Guía de Perplejos, Mose ben Maimon (Maimónides):*

Edición de David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta.

Magness, J. (2005). Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues. *Dumbarton Oaks Papers*, 59(1-52).

Murray-Jones, C. R. A. (1993). Paradise Revisited (2 Cor 12:1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources. *The Harvard Theological Review*, 86(2), 177-217.

Nemoy, L. (1950). Early Karaism (The Need for a New Approach). *The Jewish Quarterly Review*, 40(3), 307-315.

Nemoy, L. (1970-71). The Epistle of Sahl Ben Masliah. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 38/39, 145-177.

Rosenthal, J. M. (1956). The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240. *The Jewish Quarterly Review*, 47(1), 58-76.

Rubenstein, R. E. (2003). *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Dark Ages*. New York: Harcourt Inc.

Rubenstein, R. L. (1967). Freud and Judaism: A Review Article. *The Journal of Religion*, 47(1), 39-44.

Russell, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. Simon & Schuster: New York.

Russell, B. (1948). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. New York: Simon & Schuster.

Salverte, E. (1998[1865]). *Las Ciencias Ocultas: Ensayo Sobre la Magia, los Prodigios, y los Milagros*. Barcelona: Alta Fulla.

Scholem, G. (1976). Issac Luria: A Central Figure in Jewish Mysticism. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 29(8), 8-13.

Scholem, G. (1993 [1974]). *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. Madrid: Siruela.

Stone, I. F. (1989). *The trial of Socrates*. Boston: Little, Brown, and Co.

Walker, D. P. (1954). The Prisca Theologia in France. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17(3/4), 204-259.

Witztum, D., Rips, E., & Rosenberg, Y. (1994). Equidistant Letter Sequences in the Book of Genesis. *Statistical Science*, 9(3), 429-438.

Wolfson, E. R. (1990-1991). Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 57, 179-242.

Woolley, J. D. (1997). Thinking about Fantasy: Are Children Fundamentally Different Thinkers and Believers from Adults? *Child development*, 68(6), 991-1011.

Zeitlin, S. (1938). Maimonides. *The Jewish Quarterly Review*, 28(3), 273-278.

Zeitlin, S. (1950). The Hebrew Scrolls: Once More and Finally. *The Jewish Quarterly Review*, 41(1), 1-58.

Zeitlin, S. (1955). *Maimónides: A Biography* (2 ed.). New York: Bloch Publishing Co.

Zeitlin, S. (1956). The Propaganda of the Hebrew Scrolls and the Falsification of History. *The Jewish Quarterly Review*, 46(3), 209-258.

Zeitlin, S. (1974). Spurious Interpretations of Rabbinic Sources in the Studies of the Pharisees and Pharisaism. *The Jewish Quarterly Review*, 65(2), 122-135.

¹ Harré (1970[1980]:25, 29)

² John G. Gager, en Johnston et al (1999:297)

³ Harré (1970[1980]:30)

⁴ Citado en Rubenstein (2003:192)

-
- ⁵ Chadwick (1981:8)
- ⁶ Citado en Rubenstein (2003:282)
- ⁷ Woolley (1997)
- ⁸ Checkland (1991 [1981]:44)
- ⁹ Harris (1997:1019)
- ¹⁰ Liebenberg (1990)
- ¹¹ Harris (1997:1019)
- ¹² Russell (1945:32)
- ¹³ *ibid.* (pp.92, 136-37)
- ¹⁴ Stone (1989:5)
- ¹⁵ Russell (1945:478)
- ¹⁶ Russell (1948:9)
- ¹⁷ Fredriksen (2008:54)
- ¹⁸ Faur (1978:8)
- ¹⁹ Salverte (1998[1885]:6-7)
- ²⁰ Faur (1997:51)
- ²¹ Lieberman (1994:100-101)
- ²² *ibid.* (p.97-100)
- ²³ Maeso (2005:10)
- ²⁴ Goitein (1959:191-93)
- ²⁵ Harvey (1992)
- ²⁶ Gluck (2001:337, 352-53)
- ²⁷ Faur (1993:95-96)
- ²⁸ **Maimonides, Moses.** Encyclopedia Judaica, Second Edition, *Vol. 13* (p.394)
- ²⁹ Moses Maimonides, *Moses Maimonides' Epistle to Yemen: The Arabic Original and the Three Hebrew Versions*, Edited from Manuscripts with Introduction and Notes by Abraham S. Halkin, and an English Translation by Boaz Cohen. New York: American Academy for Jewish Research, 1952. (p.xiii)
- ³⁰ *Moses Maimonides' Epistle to Yemen... op. cit.* (pp.ix-x)
- ³¹ *Moses Maimonides' Epistle to Yemen... op. cit.* (pp.x-xi)
- ³² citado en **Maimonides, Moses.** Encyclopedia Judaica, Second Edition, *Vol. 13* (p.384)
- ³³ Wolfson (1990-1991:181-83)
- ³⁴ MOSES BEN MAIMON (RaMBaM; usually called MAIMONIDES); *Jewish Encyclopedia* (1906); by Joseph Jacobs, Isaac Brodyé, Executive Committee of the Editorial Board., Jacob Zallel Lauterbach <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11124-moses-ben-maimon#anchor22>
- ³⁵ Dan (1985:39)
- ³⁶ **Maimonides, Moses.** *op cit.* (p.384)
- ³⁷ Dan (1985:42-43)
- ³⁸ Scholem (1993[1974]:274)
- ³⁹ *ibid.* (pp.55, 168)
- ⁴⁰ Scholem (1976:8)
- ⁴¹ Para un ejemplo asombroso, ver Witztum *et al.* (1994)

-
- ⁴² Fine (1986:83)
- ⁴³ Scholem (1993[1974]:168)
- ⁴⁴ *ibid.* (pp.167-68)
- ⁴⁵ *ibid.*
- ⁴⁶ Puede verse la presentación de Jill Bolte Taylor aquí:
http://www.ted.com/index.php/talks/jill_bolte_taylor_s_powerful_stroke_of_insight.html
- ⁴⁷ Russell (1945:428)
- ⁴⁸ Scholem (1993[1974]:197)
- ⁴⁹ Lieberman (1994:92)
- ⁵⁰ Gottstein (1995)
- ⁵¹ Morray-Jones (1993:183-84)
- ⁵² Elijor (1990:241-42)
- ⁵³ Scholem (1993[1974]:70)
- ⁵⁴ Elijor (1990:242)
- ⁵⁵ Lesses (1996:47)
- ⁵⁶ Scholem (1993[1974]:61, 70)
- ⁵⁷ *ibid.*(pp.63-64)
- ⁵⁸ Maimónides, *Guía de Perplejos*, en Maeso (2005:369-70)
- ⁵⁹ *ibid.* (p.70)
- ⁶⁰ Russell (1945:16, 32, 259)
- ⁶¹ Marvin Meyer, en Johnston et al (1999:306)
- ⁶² Russell (1945:19)
- ⁶³ Scholem (1993[1974]:74)
- ⁶⁴ Magness (2005:21)
- ⁶⁵ Zeitlin (1974:132)
- ⁶⁶ Fredriksen (2008:78)
- ⁶⁷ Magness (2005:21-30)
- ⁶⁸ Wolfson (1990-1991:181-83)
- ⁶⁹ Scholem (1993[1974]:62-63)
- ⁷⁰ *ibid.* (p.198)
- ⁷¹ *ibid.* (p.199)
- ⁷² Zeitlin (1956:243, nota)
- ⁷³ Zeitlin (1950:36)
- ⁷⁴ Zeitlin (1956:243, nota)
- ⁷⁵ Scholem (1993[1974]:179-226)
- ⁷⁶ *ibid.* (pp.216, 225)
- ⁷⁷ Graetz (1894:ch.XVI)
- ⁷⁸ Faur (2003:10)
- ⁷⁹ *ibid.* (pp.3-4, 7)
- ⁸⁰ Zeitlin (1955:146)
- ⁸¹ *ibid.* (pp.74-79)
- ⁸² Faur (1979:232-34)
- ⁸³ Goitein (1959:192)
- ⁸⁴ *Moses Maimonides' Epistle to Yemen... op. cit.* (p.xiv)
- ⁸⁵ Baron (1934-35:17)
- ⁸⁶ *ibid.* (pp.7)
- ⁸⁷ *ibid.* (pp.29-30)

⁸⁸ **Maimonides, Moses.** Encyclopedia Judaica, Second Edition, *Vol. 13* (p.392)

⁸⁹ Faur (1979:227)

⁹⁰ Faur (2003:12-13)

⁹¹ *ibid.* (pp.12-13)

⁹² Faur (1979:227-28)

⁹³ Maimónides, *Guía de Perplejos*, en Maeso (2005:370)

⁹⁴ Maimónides, *Guía de Perplejos*, en Maeso (2005:55)

⁹⁵ Zeitlin (1955:96)

⁹⁶ Nemoy (1970-71:149-50)

⁹⁷ Alexander (2007:42)

⁹⁸ Zeitlin (1955:58-59)

⁹⁹ Rosenthal (1956:64-66)

¹⁰⁰ **Todros ben Joseph HaLevi Abulafia.** *Jewish Virtual Library.*

[Consultado 30 noviembre 2011]

<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/biography/Abulafia2.html>

¹⁰¹ Breslauer (1980:159-60)

¹⁰² *ibid.* (pp.160, 163-65)

¹⁰³ Zeitlin (1955:97-100)

¹⁰⁴ *ibid.* (pp.57-59)

¹⁰⁵ Zeitlin (1938:274-75)

¹⁰⁶ Zeitlin (1955:64)

¹⁰⁷ *ibid.* (pp.129-38)

¹⁰⁸ MOSES BEN MAIMON (RaMBaM; usually called MAIMONIDES); *Jewish Encyclopedia* (1906), *op cit.*

¹⁰⁹ Goitein (1959:193)

¹¹⁰ Zeitlin (1955:64)

¹¹¹ Dan (1985:43, 46-48)

¹¹² Faur (1997:51-52)

¹¹³ Faur (2003:22)

¹¹⁴ Faur (2003:23-24)

¹¹⁵ Graetz (1894:ch.XVI)

¹¹⁶ Faur (1997:51-52)

¹¹⁷ Dan (1985:53)

¹¹⁸ Faur (1997:41, 44)

¹¹⁹ Collins (1998:39-40)

¹²⁰ Scholem (1993[1974]:196-97, 218-226)

¹²¹ *ibid.* (p.179)

¹²² *ibid.* (pp.142-43)

¹²³ Faur (1979:234)

¹²⁴ Faur (2003:19)

¹²⁵ Faur (1997:43-45)

¹²⁶ *ibid.* (p.44)

¹²⁷ Faur (2003:4)

¹²⁸ Kries (1990:89)