

EL EXILIO DE DIOS EN LA CÁBALA DE SAFED, SEGÚN SCHOLEM

Resumen. Máximo especialista en el estudio de la cábala histórica, Scholem describe con maestría las variaciones que se producen en torno a la noción de *tsimtsum* en la cábala de Isaac Luria, en el Safed del siglo XVI. Según ésta, el encogimiento de Dios comporta de algún modo un exilio de sí mismo, y la ulterior rotura de vasos (*shevirah*) debido a la cual se desperdigan puntos de luz divina por el mundo son el paralelo metafísico del exilio sufrido por el pueblo judío tras la expulsión de España. Ello significa que éstos deben comprender la función mística que la diáspora comporta –su búsqueda de aquellos diminutos puntos de luz– y que los convierte, a pesar del sufrimiento vivido, en privilegiados portadores de una misión divina. Se expone también en el artículo el examen que Scholem realiza, en relación con lo anterior, de las nociones de redención y mesianismo.

Palabras clave: Scholem, Isaac Luria, *tsimtsum*, cábala, Dios, exilio, luz, creación, comienzo, redención, mesianismo.

EXILE IN SAFED'S KABBALA ACCORDING TO SCHOLEM

Abstract. As the greatest researcher on the study of historic kabbalah, Scholem has described in a fascinating manner the variations formulated on the notion of *tsimtsum* in the kabbalah of Isaac Luria. According to Luria, God shrinks himself in order to make space available for the world. This implies in some sense a kind of exile of himself. After this the vessels containing his glorious lamination breaking (*shevirah*) cause it to be dispersed, and this is, in Luria's kabbalah, the metaphysical parallel of the exile suffered by Hebrew people after their expulsion from Spain. This means that they had to understand the mystical function of their exile, which allowed them to look for those diminutive sparks of lights in the world. In spite of the suffering of exile, this made them share a privileged status with respect to God. The article also exposes Scholem's examination of redemption and messianism related to mystical conceptions of Judaism.

Key words: Scholem, Isaac Luria, *tsimtsum*, kabbalah, God, exile, light, creation, beginning, redemption, messianism.

En la huida hacia el comienzo¹ que explica la insistencia de los místicos judíos por indagar en la cuestión de la naturaleza de la creación, la concepción de la salvación se establece –según Scholem– en términos casi idénticos, ya sea en los cabalistas provenzales o en el *Zohar*, en la escuela de Safed como en Abraham Cohen de Herrera o los hasidistas. Si podemos llegar a conocer la escala descendente; si podemos llegar a descifrar los grados en la evolución de los seres desde la fuente de todo ser (la raíz de todas las raíces) hasta nuestra propia existencia; si nos es posible llegar a descubrir el secreto de la creación –de dónde procedemos, cómo se vinculan unas criaturas con las otras, cuál es el origen de la imperfección que nos ha abocado a este mundo ‘maldito y lúgubre’ –son palabras de Scholem–, tan fértil en catástrofes, en imperfecciones y en defectos; si pudiéramos llegar a saber todo esto, podríamos extraer de ello la crucial enseñanza sobre el regreso hacia lo que el estudioso llama ‘nuestra patria interior’. La huida hacia el comienzo desde el lugar en el que nos hallamos sería en realidad una ascensión hacia el punto inicial de la creación.

La cosmogonía adquiere así un valor religioso excepcional, en particular para la cábala española –sobre todo en Girona, pero ya desde el *Zohar*–. Ello explica que la cuestión del fin y del mesianismo no sea para ellos más que de deleznable consideración. La redención a la que los cabalistas medievales aspiran es una redención personal, mística, que se caracteriza por la huida del individuo hacia lo que precede a la Historia, un trayecto hacia algo más allá de ella. No se trata pues de la gran liberación que supone el trastocamiento de los fundamentos del mundo, y que tendría lugar con el gran advenimiento mesiánico. Pero por la misma razón, el místico –asegura Scholem– es conservador. No le interesa desligarse de la tradición, sino que mantiene su continuidad, pues ésta no interfiere en la huida hacia el comienzo y en el esfuerzo individual que ésta comporta. El mesianismo, por su parte, contiene la idea de un progreso del género humano, de una salvación adquirida merced a las conquistas, cada vez más vastas, perpetradas gracias a un continuo devenir colectivo hasta el momento en que la redención permitirá la liberación de todo aquello que el hombre contiene, en el fondo de sí mismo, de bueno y de noble.

1 La investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias al proyecto HUM 2006-11482 del MEC, del cual Miquel Beltrán es el investigador principal. Dicho proyecto está cofinanciado por el FEDER.

Scholem contempla y estudia con profusión las tentativas de unión que se dieron a partir del siglo XVIII entre las ideas de la Revolución francesa y los ideales mesiánicos, y que acabaron por lograr erradicar los aspectos siniestros y catastróficos que el mesianismo evocaba habitualmente, en la primera edad moderna, sólo con nombrarlo. Se trató de una reinterpretación de este último –fruto de los esfuerzos conjugados del liberalismo religioso y del político, según piensa Scholem– que percibió solamente la evolución, esto es, la progresión hacia situaciones cada vez más perfectas. Pero es aquí donde Scholem demuestra su maestría al cerrar el círculo de la salvación mostrando que esta nueva idea de redención como progreso infinito del hombre, alejada de la hecatombe asociada por el mesianismo de la primera edad moderna a la idea de liberación, tiene sus raíces precisamente en la cábala. Es decir, los místicos, en su huida hacia el comienzo, tenían en su germen la percepción de la idea de redención como progreso. Trataremos en lo que sigue de explicarlo:

La idea de redención está asociado en el mundo judío a la cuestión del exilio y de su naturaleza. Los judíos de la Edad Media estaban casi permanentemente instalados en la idea del exilio, y la redención era para ellos el restablecimiento de unas condiciones opuestas a las vividas. No hay vínculos entre mesianismo y progreso en las fuentes clásicas. Se describe la instauración, o mejor, el advenimiento de unas circunstancias nuevas, sin parangón con el estado inicial. Hay un abismo entre el mundo del exilio y el de la redención, y ésta llegará a darse mediante una convulsión o revolución universal hecha de catástrofes, en virtud de la cual la historia habrá de aniquilarse al llegar a su extinción. Así, la historia era considerada por ellos –profetas y maestros hagádicos por igual– con el más absoluto pesimismo.

La destrucción era indispensable para llegar al nuevo estado. Scholem escribe a este respecto: “Es necesario que el edificio actual sea abatido para dar lugar al edificio mesiánico que, según la auténtica tradición, no es un edificio humano. Al contrario, todo lo que el hombre ha creado en la historia debe ser destruido cuando llegue ‘el día del Señor’”².

No hay duda de que el judaísmo clásico resaltaba los aspectos catastróficos de la redención. El contenido de esta esperanza mesiánica basada en el hundimiento de la historia fue siempre, implícitamente, el final del exilio, la liberación del yugo de los imperios. Sin embargo, no hay que suponer, puesta la magnitud universal del trastocamiento, que lo esencial de éste sea su carácter general. Lo crucial de la catástrofe es la liberación de la nación y la esperanza de un mundo que reencontrará su perfección en el estado de redención, que tuvo siempre un muy acusado aspecto nacional. Este mesianismo se afianzó de manera muy pro-

² Scholem 1974, p. 78.

funda entre los judíos no intelectuales, entre el vulgo. Y sabemos que, inversamente, ese vasto universo de esperanzas mesiánicas jamás fue ampliamente aceptado –a veces ni siquiera considerado– por los grandes teólogos y pensadores de la Edad Media, ni por supuesto fue digno de concretarse en una dogmática, excepción hecha del intento perpetrado por Saadia Gaón en el siglo X.

Las nociones mesiánicas nunca fueron formuladas de manera teórica, de modo que la imaginación popular tuvo la más amplia libertad para meditar sobre ellas a sus anchas, y para configurarlas o recrearlas sin que los grandes filósofos les impusieran limitaciones. El mesianismo obtuvo de esta forma su más viva expresión al margen de la filosofía, y por ende, al margen del control de la nación, como un mito popular que concernía al futuro del pueblo, peligroso en la medida en que alejaba a los espíritus de la tarea del presente. Scholem llega a sentenciar: “la tragedia de nuestra debilidad nacional se debe en buena medida a esta gran visión ardorosa del final de los tiempos”³.

Como ya apuntábamos, los mayores cabalistas buscaron la redención individual a través de la arqueología, no de la escatología. Pero puesto que la cábala no se interesó por la cuestión del fin de los tiempos, se aceptó la persistencia de ese mito nacional que mantenía viva con fuerza la imaginación del vulgo –sin obrar sobre él ninguna modificación esencial–. Ambos temas se hallan intelectualmente entrelazados en el *Zohar*, en el cual Moisés de León se ocupa de describir con profusión el lugar en el que el Mesías se halla, a la espera de hacer una aparición en el mundo al final de los tiempos. Sin embargo, pese a su interés en tener localizado al Mesías, no hay reinterpretación de su misión, y la redención mesiánica, como en el Talmud, se presenta como un milagro sobrenatural, no como un progreso histórico, aunque se consolida en diversas etapas en las que se produce la presencia completa del Todopoderoso ‘cuando los mundos se reúnan y nada separe al Creador de sus criaturas’.

En los cabalistas clásicos la tesis de una redención desvinculada del progreso en pos de la esperanza mesiánica resulta patente. A pesar de ello, algo ocurrió tras la expulsión de los judíos de España; se produjo una metamorfosis en la cábala que, a partir de entonces, cambió de manera drástica algo en su configuración interna. Los judíos expulsados se plantearon diferentes cuestiones resultantes de su nueva y dolorosa situación, y fue entonces cuando los dos asuntos principales, pero hasta entonces distantes, del mesianismo y la cábala llegaron a encontrarse.

El mesianismo se convirtió en un punto de atención crucial para los pensadores místicos. Desde la expulsión y sobre todo durante el siglo XVI se teorizó

3 Scholem 1974, p. 81.

sobre la experiencia trágica y concreta del exilio, y a la luz de esa experiencia se intentó dar respuesta a aquellas cuestiones, hasta el punto de que la nueva cábala se impuso como movimiento colectivo y llegó a ser un factor histórico de extraordinaria potencia que pretendió responder a los interrogantes de la redención y –éste trágicamente vigente– de la naturaleza del exilio.

En Safed, durante el siglo XVI, se conformaron concepciones de la cábala en respuesta a todo lo anterior. El hecho –no por pensable menos dramático– de la expulsión condujo a preguntarse acerca del significado de las persecuciones, de cuál era la explicación del mundo tenebroso del exilio, y el del sufrimiento que comporta. Para los cabalistas todas las realidades exteriores son símbolos de realidades internas que se expresan en el mundo. De este modo llegaron a concebir el exilio de Israel como el exilio del mundo entero. El proceso de replanteamiento de cuestiones esenciales se produjo progresivamente, pero Scholem concluye que “la cábala del siglo XVI, la cábala de Safed, fue la respuesta religiosa del judaísmo a la expulsión de los judíos de España”⁴. Si los cabalistas que sufrieron en su propia carne la expulsión pensaron que ésta era una suerte de antesala –las premisas de la redención que probaban la inminencia de la llegada del Mesías–, ello propició la conjunción de la huida hacia el comienzo propia de sus construcciones cosmogónicas con el fermento del mesianismo, como la que se produciría en los albores del movimiento de los seguidores de Sabatai Zevi un siglo después.

La cábala de Safed forjó una nueva teología en el seno del judaísmo. La razón de su impacto en el pueblo fue el influjo directo que tuvo sobre las cuestiones del exilio y de la redención. El exilio se concibió como símbolo de la realidad terrenal, pero sobre su concepto se erigió una doctrina general del universo, de la potencia y del papel del hombre judío. Así, el sistema de la cábala de Luria es, esquemáticamente, el siguiente: el mundo entero fue creado en un acto primordial. En los orígenes de la creación, Dios no se reveló a nadie a través de la misma, sino que, al contrario, se escondió y se contrajo en el más profundo misterio de su profunda naturaleza. Fue precisamente en virtud de ello –de su contracción y ocultamiento– como el mundo pudo surgir, tener su lugar. Tras esa contracción se produjo un segundo acto, la emanación del mundo, y así, la manifestación de Dios como un ser personal, como el Creador y el Señor de Israel. Pero aquella primera acción tuvo importantes consecuencias. Puede apreciarse en ella una voluntad de repliegue en sí mismo y de limitación, que se refiere al atributo de justicia, pues ese encogimiento (el *tsimtsum*), esa limitación, se vincula a una actitud de justicia, y comporta también una crueldad hacia sí mismo, un exilio del propio Dios que se ha despojado de su absoluto infinito para deve-

4 Scholem 1974, p. 88.

nir un infinito restringido. Es el exilio interno de la divinidad que al restringirse en el *tsimtsum* da lugar al mundo.

Ante la cuestión capital –¿cómo se constituye el mundo?– hay una divergencia notable entre la cábala primitiva y la de Luria y sus discípulos. Los antiguos la resolvían con una doctrina de la emanación según la cual Dios exhaló de la abundancia de su naturaleza, de la riqueza que contiene, las *sefirot*, las luces divinas, las virtudes y grados por los que se revela a lo otro. De grado en grado exhaló Aquél su luz, que se extiende progresivamente, y también de manera progresiva se ha ensombrecido. En ese camino de descendimiento de las luces, desde su fuente infinita, han emanado y se han creado los mundos, y el nuestro es el más externo frente al aparato de lo eterno. El proceso de creación es asimismo el de la revelación, que tiene un sentido único y esencial, carente de ambigüedad.

La cábala de Luria se despliega de modo algo diverso. La cuestión del origen, y en ella, la noción de *tsimtsum* es mucho más capital y reemplaza a la de simplicidad, que ocupaba extraordinariamente a los cabalistas de la Edad Media. De nuevo, en Luria, para que algo que no es Dios pueda existir es indispensable que Éste se refugie en sí mismo. Dios dirige los rayos de su luz en el espacio creado por su contracción. En cada instante la contracción y la emanación son igualmente necesarias. Esta doctrina es de algún modo el rechazo de la noción de univocidad. Todo contiene esta porción de dualidad y de duplicidad fundamental de las que resultan una expulsión y una expansión. Es por la conjunción de estas dos corrientes inversas que las cosas llegan a existir. La idea de la contracción parece llena de paradojas, y sobre todo expresa la idea de un Dios vivo, considera a Dios como un organismo que se revela por su fuerza y su potencia. Para realizar la obra de la creación, Dios forma vasos que deben servir para la revelación de su propia esencia, pues en ellos se contiene la luz que recibirá una forma plástica y de la cual surgirán las criaturas. Pues bien, por razones sobre las que los cabalistas conjeturan hipótesis muy diversas –algunas de ellas antagónicas entre sí– y que son el objeto de prolijos tratados, estos vasos se rompen desde el inicio de la revelación de Dios a sí mismo. Incapaces de contener la luz divina, los vasos se resquebrajan y la luz se dispersa. Grandes cantidades de la misma vuelven a su origen, pero el resto, o mejor, puntos mínimos de esa luz caen hacia abajo: éste es el exilio interno fundamental de la creación, mediante el cual los cabalistas explican la aparición de lo otro en la constitución del mundo. De este elemento dramático en la creación proviene el exilio, y nada hay en estado de perfección desde ese momento, porque la luz divina no se encuentra en su lugar, y con ella, nada tampoco de lo que existe. Todo se halla fuera de su exacta ubicación, todo está en exilio. Además, alguna de esas diminutas porciones de luz se precipitaron en el abismo, y allí constituyen las fuerzas del mal por las cuales el creador ha querido poner a prueba a sus criaturas. La constante contienda de éstas entre sí y contra aquellas fuerzas da buena cuenta de ello.

Vemos pues que la cábala de Safed propone una visión cósmica del exilio. No se trata sólo del exilio del pueblo de Israel, sino del de la propia presencia divina desde el origen del universo. Toda la imperfección del mundo se explica por el exilio de la luz divina que aspira a retornar a su fuente, pero que no puede hacerlo por sí misma. Lo importante es que algo divino, según los cabalistas de Safed, está comprometido en la realidad del exilio.

Tras esto se inicia la etapa de separación. La creación, tanto desde el punto de vista divino como del humano, debe entrar en un proceso de separación. Pero nos incumbe a nosotros el llevar las cosas a su sitio y a su naturaleza propia. Ésta es la finalidad de la religión, el papel que debe jugar el hombre religioso, y éste está asociado a Dios en dicha tarea. El acto decisivo de la misma ha sido confiado al hombre, pero éste no cumple su misión. Adán tendría que haber reparado el mundo, y si lo hubiera hecho, tras lo ocurrido en el *Génesis* se habría llegado inmediatamente a la edad mesiánica, lo que quiere decir que no habría habido desarrollo histórico –la aversión hacia la historia es recurrente en los cabalistas; la historia se contempla como un caos, una brutalidad, un sinsentido. De ahí la visión extática del mundo que se esfuerzan por preservar–. Pero la caída de Adán en el pecado devuelve al mundo al estado inicial y se reproduce lo que tuvo lugar tras la rotura de los vasos.

Adán, que al principio era una suerte de entidad cósmica espiritual y suprema, un alma que contenía todas las almas, cae, y al caer él la luz divina que contenía su alma se dispersa, de modo que la realidad se precipitó en el exilio. Un exilio cósmico del cual Israel no es sino la fórmula que expresa más adecuadamente su situación, la de un mundo que se halla en el estado previo a la separación y a la redención. No procede, pues, del azar, sino que se inscribe en la realidad más profunda, y expresa el hecho de que Israel no ha realizado todavía su separación, no ha repuesto cada cosa en su lugar. Esta reposición debe llevarse a cabo a través de la Torá y sus preceptos, esto es, del cumplimiento de la Ley. Los preceptos son el misterioso medio por el cual las cosas se ven devueltas a la luz primordial, o mejor, por los cuales la luz aprisionada se libera y torna a su lugar.

La redención tiene lugar en este sistema, y es un proceso histórico. De esta manera, se invierten las nociones por las cuales la visión abocada a la catástrofe de la redención se convierte en un proceso en la historia. Pero el exilio es una misión, una prueba a la que se somete la fe de Israel. Además, ya desde los tiempos de la expulsión de los judíos de España, los cabalistas creían que el alma podía pasar de un cuerpo a otro, y la transmigración de las mismas no es un simple corolario al sistema, sino que está en el centro mismo de su concepción del estado imperfecto del mundo, del desorden propio de la creación. Del mismo modo en que los cuerpos están o son el exilio, las almas también lo son y lo están.

Por todo ello, el judío que cumple un precepto no hace simplemente eso, sino que repara algo en el mundo y ayuda a reconducirlo a la posición inicial. La función del hombre es adiestrarse en esta reparación, para que cuando la misma tenga lugar en el fin de los tiempos el Mesías se manifieste y sea símbolo de la redención en un proceso culminante, y que haya un vínculo orgánico que una el tiempo de la redención a aquél que lo precede. La redención no se opone ni representa una abrupta ruptura con lo anterior, sino que es la consecuencia lógica del proceso histórico del que proviene. El Mesías pierde así su valor personal y se transforma en símbolo.

Todo lo anterior constituye la magistral respuesta de los cabalistas ante el interrogante brutal en el que la expulsión de España había sumido a los judíos y que concernía a la naturaleza del exilio. Una respuesta por la cual el pueblo de Israel se asignó la misión colectiva de operar la reparación de la que el Mesías sería meramente el símbolo final. La magnífica aportación de los cabalistas de Safed fue proporcionar al judío en el exilio un sentimiento de responsabilidad y de dignidad, para que pudiera justificar sus terribles experiencias adaptándolas al conjunto de la realidad cósmica. Sabemos que si durante la Edad Media las concepciones histórico-filosóficas del exilio incluían la noción de éste como castigo, en el siglo XVI se llega a consideraciones que le confieren la condición de fin en sí mismo, pues comprende un objetivo esencial. La dispersión del pueblo judío lo capacita para llegar a ser guía de la humanidad como un todo —el exilio como misión— y la dispersión tiene la función mística de facilitar la búsqueda de las pequeñas porciones de luz divina disgregada por el mundo para coadyuvar a que retornen a su lugar esencial. El exilio no es resultado de una catástrofe, sino de la estructura ontológica fundamental del mundo. También esto permite abandonar la concepción del mismo como castigo, e incluso quienes no quisieron dejar de lado este punto de vista tendieron a contemplarlo, de acuerdo con los tiempos, como signo de la misión especial que le había sido asignada al pueblo judío.

Un cambio de interpretación que se explica por la experiencia del sufrimiento. Los judíos pudieron percibir que, en su confrontación con el cristianismo, la concepción del exilio como sufrimiento no hacía sino dar la razón a la teología de éstos, pues la iglesia católica utilizaba el exilio para probar la verdad de sus creencias. Los judíos vieron la necesidad de modificar su planteamiento en torno a ciertas nociones capitales como la de divina providencia, que adquirió una particular significación, en la medida en que había que justificar el veredicto del creador que decide endurecer el exilio. Una cuestión que se centró en el examen de la naturaleza del yo colectivo. En este sentido la supervivencia del pueblo judío en la diáspora tenía la misión de probar la realidad de la providencia divina. Así, se arguyó que la misión de Abraham que consistió en que la divinidad de Dios fuera conocida, la culminan sus descendientes en el exilio desde la salida de Egipto, pues éste es consecuencia de un plan histórico que ha sido ya

determinado y revelado en las primeras visiones de los patriarcas. Frente a la idea de que la filosofía era incapaz de probar la providencia divina, teólogos del siglo XVI intentaron probarla a través de la historia del pueblo judío. En los sermones italianos de R. Mordecai Dato aparece la teoría de la misión expresada en términos modernos. El exilio de Israel bajo los sucesivos imperios no se producía como instrumento para purgar los pecados, sino para difundir la Torá entre los pueblos. Esta idea expresa claramente la situación de los judíos italianos en su enfrentamiento con los cristianos, durante el XVI. A diferencia de anteriores teóricos que consideraron el arrepentimiento de las naciones como un evento que acaecería en el periodo mesiánico, R. Menahem Azariah Fano, por ejemplo, compara la situación de Israel en su exposición del exilio con la del alma, que se halla en el mundo para incrementar su perfección consistente en la propia liberación. Pero la redención del alma, tal como la contempló la cábala clásica, difiere de la nueva actitud hacia la tradición mesiánica propia de Safed. Los eventos históricos son medios para corregir catástrofes cósmicas como la rotura de los vasos y el exilio constituye la experiencia impuesta al pueblo de Israel para la reparación, cuya primera plasmación teórica se halla en las enseñanzas de Isaac Luria. La extraordinaria difusión de la cábala luriánica tuvo por efecto propalar esta arriesgada consideración de la cábala sobre la concepción judía tradicional del papel y de la persona del mesías.

Scholem llega a afirmar que “los cabalistas llegan a ser *de facto* los teólogos del pueblo judío a lo largo del siglo XVII”⁵. Las especulaciones de Luria sobre la naturaleza de la redención y sobre el ‘mundo restaurado’ que iba a tener lugar introdujo nuevas ideas y nuevas perspectivas en el folklore popular relativo al Mesías, ‘héroe nacional’ destinado a alcanzar la victoria en un supremo drama cósmico”⁶. La redención se concibió no como un evento temporal, que conducirá a la transformación radical del yugo de la nacionalidad, sino como algo cósmico, universal. Una tarea que le corresponde realizar al pueblo judío, en su colectividad y en el exilio, y que además concibe a Dios y al hombre como mutuamente dependientes, pues cada uno ayuda al otro en el ahínco alcanzar aquella suprema realización ontológica.

5 Scholem 1974, p. 149.

6 Ibid.

BIBLIOGRAFÍA

- Abelson, J. (1912): *The Immanence of God in Rabbinical Literature*. Londres.
- Alexander, Phillip (1984): "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method", *Journal of Jewish Studies* **35**, 1-18.
- Altmann, Alexander (1955/1956): "A note on the Rabbinic Doctrine of Creation", *Journal of Jewish Studies* **7**, 195-206.
- Altmann, Alexander (1987): "Lurianic Kabbala in a Platonic Key. Abraham Cohen Herrera's Puerta del Cielo", en Twersky, Isadore y Septimus, Bernard (eds.): *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, 1-37.
- Arbes, Daphna V. (1999): "Understanding of the Heart', Spiritual Transformation and Divine Revelation in the Hekhalot and Merkavah Literature", *Jewish Studies Quarterly* **6**, 320-344.
- Bertmann, M. A. (1975): "The Hebrew encounter with evil", *Apeiron* **9**, 43-47.
- Biale, David (1986): *Power and powerlessness in Jewish History*. Schocken Books.
- Biale, David (1988): *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter History*. Segunda edición. Cambridge. Massachussets.
- Bland, K. P. (1975): "Neoplatonism and Gnostic Themes in R. Moses Cordovero's Doctrine of Evil", *Bulletin of the Institute of Jewish Studies* **3**, 103-129.
- Busi, Giulio (2002): *La Qabbalah*. Laterza. Roma.
- Chaze, Micheline (1997): "Quelques aspects du thème de l'ascension de l'âme dans la kabbale du XIIIe siècle", *Revue des Études Juives* **156**, 107-111.
- Cohen de Herrera, Abraham (1987): *Puerta del Cielo*. Fundación Universitaria Española. Madrid.
- Dan, Joseph (1988): *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*. New York University Press. Nueva York.
- Danon, Abraham (1910): *Études sabbatiennes*. París.
- Davies, W. D. (1952): *The Torah in the Messianic Age*. Filadelfia.
- Fine, Lawrence (1984): *Safed Spirituality. Rules of Mystical Piety. The beginning of Wisdom*. Nueva York.
- Fine, Lawrence (2003): *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford University Press. Palo Alto.
- Fishbane, Michael (1989): *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. The Clarendon Press. Oxford.
- Fishbane, Michael (1998): *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*. Harvard University Press. Cambridge.
- Flusser, David (1960): "Scholem's recent Book on Mercavah Literatura", *Journal of Jewish Studies* **11**, 59-68.

- Goetschel, R. (1985): "Joie et tristesse dans la kabbale espagnole", *Revue des Études Juives* **144**, 57-69.
- Gruenwald, Ithamar (1973): « Knowledge and vision », *Israel Oriental Studies* **3**, 63-103.
- Gruenwald, Ithamar (1980): *Apocalyptic and Mercavah Mysticism*. Leiden. Brill.
- Gruenwald, Ithamar (1993): "Reflections on the Nature and Origins of Jewish Mysticism", en Schäfer, Peter y Dan, Joseph (eds.): *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years after*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tubinga, 25-48.
- Halperin, David J. (1988): "Ascension or invasion: Implications of the heavenly journey in ancient Judaism", *Religion* **18**, 47-67.
- Idel, Moshe (1988): *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven. Yale University Press..
- Idel, Moshe (1988): *Messianic Mystics*. New Haven. Yale University Press.
- Idel, Moshe (2005): *Ascension on High in Jewish Mysticism. Pillars, Ladders*. Central European University Press. Nueva York.
- Klausner, Joseph (1955): *The Messianic Idea in Israel from its beginning to the Completion of the Mishnah*. Nueva York.
- Krabbenhoft, K. (1982): « Structures and meaning in Herrera's *Puerta del Cielo* », *Studia Rosenthaliana* **16**, 1-20.
- Klein, Eliahu (2005): *Kabbalah of Creation: The Mysticism of Isaac Luria, founder of Modern Kabbalah*. North Atlantic Books. Berkeley.
- Levine, Baruch A. (1974): *In the Presence of the Lord*. Brill. Leiden.
- Levy-Valensi, Éliane Amado (1962): *Les niveaux de l'Être. La connaissance et le mal*. PUF. París.
- Magid, Shaul (1997): «From Theosophy to Midrash: Lurianic Exegesis and the Garden of Eden», *AJS Review* **22**, 37-75.
- McGinn, Bernard (1991): *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. The Crossroad Publishing Company. Nueva York.
- Meroz, Ronit (1993): "Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples", en Schäfer, Peter y Dan, Joseph (eds.): *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years after*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tubinga, 257-276.
- Mopsik, Charles (1996): "Pensée, voix et parole dans le Zohar", *Revue d'Histoire des Religions* **213**, 385-414.
- Mopsik, Charles (1997): *Cabale et cabalistes*. Éditions Bayard. París.
- Novak, David (1992): "Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology", en Goodman, Lenn (ed.): *Neoplatonism and Jewish Thought*. State University of New York Press, 229-318.
- Saccato Battisti, Giuseppa (1985): "Herrera and Spinoza on Divine Attributes", *Italia* **4**, 21-58.
- Sarachek, Joseph (1932): *The Messianic Idea in Medieval Jewish Literature*. Nueva York.
- Schäfer, Peter (1992): *The Hidden and Manifest God. Some Major Trends in Early Jewish Mysticism*. SUNY Series in Judaica. Albany. Nueva York.

- Schechter, Solomon (1908): "Safed in the 16th century", en *Studies in Judaism*, 202-238.
- Schochet, E. (1994): *The Hasidic Movement and the Ga'on of Vilna*. Northvale.
- Scholem, Gershom (1941): *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Publishing House. Jerusalem.
- Scholem, Gershom (1949): "Kabbalah und Mitos", *Eranos Jahrbuch* **17**, 325-333.
- Scholem, Gershom (1965): "Mystique juive et morale moderne", *Les Nouveaux Cahiers* **1**, 14-25.
- Scholem, Gershom (1974): *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*. Calmann-Lévy. Prefacio, traducción, notas y bibliografía de Bernard Dupuy. El original inglés, de 1971, se publicó originariamente en Schocken Books, Inc.
- Scholem, Gershom (1973) *Sabbatai Levi. The Mystic Messiah*. Traducido por R. J. Zwi Werblorsky. Princeton University Press.
- Scholem, Gershom (1987): *Origins of the Kabbalah*. Jewish Publication Society. Filadelfia. El original alemán es de 1962.
- Schultz, Joseph P. (1970/71): "Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law", *The Jewish Quarterly Review* **61**, 282-307.
- Schweid, Eliezer (1985): *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*. Traducido del hebreo, con introducción de David Abraham Weiner. Scholars Press. Georgia. Atlanta.
- Sed, Nicholas (1981): *La mystique cosmologique juive*. Mouton. París.
- Talbot, Charles H. (1976): "The Myth of a descending-ascending Redeemer in mediterranean Antiquity", *New Testament Studies* **22**, 418-439.
- Tanenbaum, Adena (2002): *The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*. Leiden. Brill.
- Tishby, Isaiah (1955): "Gnostic doctrines in sixteenth-century jewish mysticism", *Journal of Jewish Studies* **6**, 146-152.
- Vajda, George (1962): *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du moyen age*. Mouton. París.
- Vajda, George (1969): *Le commentaire d'Ezra de Gerone sur le cantique des cantiques*. París. Aubier.
- Verman, Mark (1987): "Pantheism and acosmism in the Kabbalah", *Studia Mystica* **10**, 25-37.
- Verman, Mark (1992): *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*. Albany. State University of New York Press.
- Werblowsky, R. J. Z. (1962): *Joseph Karo. Lawyer and Mystic*. Oxford University Press. Oxford.
- Wolfson, Elliot (1994): *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Judaism*. Princeton University Press.