

EL RECURSO A LA AUTORIDAD
DE LOS FILÓSOFOS GRIEGOS EN LA
OBRA CABALÍSTICA *PUERTA DEL CIELO*
DE ABRAHAM COHEN DE HERRERA¹

THE USE OF THE AUTHORITY OF THE GREEK
PHILOSOPHERS IN THE KABBALISTIC WORK *PUERTA
DEL CIELO* OF ABRAHAM COHEN DE HERRERA

MIGUEL RIERA FONT

Universitat de les Illes Balears

Cra. de Valldemossa, km 7,5

Palma CP 07122

España

miquel.riera@uib.es

¹ El presente estudio, que se inició en la Universidad de Coímbra (Portugal) gracias a una beca de Movilidad Académica de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado AUIP, se enmarca en el proyecto de investigación “La influencia de Abraham Cohen de Herrera sobre Spinoza”, FFI2009-07217, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España en el que el autor participa tras haber sido seleccionado en el marco de un programa operativo cofinanciado por el Fondo Social Europeo FSE.

RESUMEN

El artículo muestra la presencia de postulados de filósofos griegos en la obra cabalística *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera. Se pretende hacer especial hincapié en aquellos momentos que subrayan la autoridad de dichos filósofos en la demostración de las afirmaciones secundadas por Herrera, como es el caso de la existencia de la causa primera. También se da cuenta de cómo semejante autoridad ahonda en el sincretismo que caracteriza el conjunto de la obra.

Palabras claves: *Cábala, sincretismo, Renacimiento, Causa Primera, Herrera.*

ABSTRACT

The article shows the emergence of Greek philosophers' ideas in the kabbalistic work *Gate of Heaven* of Abraham Cohen de Herrera with particular interest on those chapters which emphasize their authority in the proof of statements echoed by Herrera, as the existence of the first cause. It also reveals how such authority delves into the syncretism that characterizes the whole work of Herrera.

Key words: *Kabbalah, Sincretism, Renaissance, First Cause, Herrera.*

Recibido: 04-03-2012

Aceptado: 07-05-2012

Si bien es sabido que en una corriente de la cábala medieval, la que tuvo su apogeo en Girona en el siglo XIII, es perceptible un claro influjo neoplatónico, cupo esperar hasta el sincretismo que define la concepción cabalística de Abraham Cohen de Herrera (Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*

340), en el siglo XVII, para que desde el misticismo judío se apele más abiertamente a ciertos filósofos griegos, en tanto que ilustres precedentes de algunas de las tesis sobre las que se configura la mística hebrea, en especial en lo concerniente a la relación entre Dios y el mundo creado. Tal es el caso, por ejemplo, del argumento que esgrime Herrera para probar que de Dios, considerado como Causa Primera, se sigue un único perfectísimo efecto, con respecto al cual el cabalista encuentra su origen en textos de pensadores griegos como Platón o Numenio, pero también en otros, cuya autoridad le permite justificar la conjunción entre cábala y filosofía que pretende convertir en canónica en su *Puerta del cielo*. Y es así que debe entenderse que entre los tópicos más habitualmente empleados por quienes se han dedicado al análisis de este texto mayor de Herrera, el único cabalista del siglo XVII que escribió su obra en castellano, abunde aquel que lo caracteriza como un proyecto conciliador entre las tradiciones filosóficas griega, árabe y escolástica, de una parte, y el misticismo especulativo judío, de otra. Así, en lo que sigue abordaremos la cuestión del sincretismo de *Puerta del cielo* a partir de lo que hemos denominado “el recurso a la autoridad de los filósofos griegos”.

En efecto, tal y como señaló Carlos del Valle en uno de los pocos artículos escritos en nuestra lengua a propósito de la obra mayor de Herrera, su proyecto supone un intento de “escolastización” de la cábala (155). De ahí que *Puerta del cielo* abunde en referencias, por ejemplo, a Platón o Aristóteles en el caso de la Grecia antigua, a Plotino o a Tomás de Aquino en lo tocante al neoplatonismo y la escolástica, pero también a Marsilio Ficino o Pico della Mirandola, figuras claves del sincretismo renacentista secundado por el propio Herrera. Sin embargo, y tal como anuncia el propio autor al comienzo de su obra, todos ellos son tenidos en cuenta en discusión o como recurso para dar consistencia a la tradición, heredada a través de las enseñanzas de su maestro, Israel Sarug, de la cábala de Isaac Luria y Moisés Cordovero, objeto central del libro, como reza su propio título completo: “Puerta del cielo y lus para entrar en la capacidad e inteligencia de la cabala cuyos misterios y contemplación son llegados al entendimiento humano. Lo compuso y fundó en lengua espanhola el docto y eminente S. Abraham Cohen de Herrera que la aprendió de su maestro Israel Sarucco, discípulo del H.H.R Ishack de Loria de felice memoria” (Herrera 7).

Por otro lado, es de sobra conocido que Herrera no es el primero en vincular judaísmo y tradición helénica con fines especulativos. En ese

sentido, huelga decir que eminentes figuras del judaísmo discutieron a los griegos antes que Herrera. Efectivamente, junto al caso más destacado de la *Guía de Perplejos* de Maimónides y la discusión en torno a la “unión intelectual” aristotélica, es posible mencionar, también, el de Abraham Abulafia, donde se da un proceso de “interiorización de la psicología aristotélica” al describir la experiencia mística como la unión entre el intelecto humano y el intelecto supremo como acto epistémico al que, en Aristóteles, equivaldría la identificación completa entre el intelecto y los inteligibles (Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas* 85), o las connotaciones neoplatónicas que en el siglo XIII adquirió en cabalistas catalanes como Azriel de Girona, citado por Herrera, la interpretación del concepto cabalístico de *En-Sof* en forma de una teología negativa como Dios más allá del intelecto (Beltrán 142).

Nos preguntamos, entonces, si es posible sostener la idea de que el rasgo distintivo de *Puerta del cielo* consista, precisamente y de forma concreta, en interpretar la cábala a la luz de la discusión con la tradición filosófica, lo que tal vez explicaría la riqueza en ideas propias de la tradición mística judía, estructuradas, en la obra, de forma más orgánica que en otros escritos cabalísticos de su tiempo o anteriores, incluso aquellos por los que Herrera muestra especial predilección. Probablemente —seguimos a León Dugones en este punto— se trate de la primera vez que se escribe un libro de Cábala redactado en cierta medida con la coherencia y el método de un tratado filosófico de estilo moderno (Dujovne 158).

Dicho esto, cabe señalar, como parece evidente, que el propósito de Herrera no es baladí. Es precisamente el intento de conciliar la cábala con el neoplatonismo pagano, el hermetismo renacentista con la teología cristiana, lo que, como apunta López-Baralt, explica que *Puerta del cielo* haya sido objeto de numerosas hostilidades a lo largo de los siglos (235), así como de importantes tergiversaciones a raíz de las traducciones hebreas y latinas a través de las cuales fue conocida la obra en los siglos ulteriores, a más de la controversia surgida de su posterior comparación con los manuscritos originales. A propósito de ello diremos, sucintamente, que en vida —Herrera murió en Ámsterdam el 4 de febrero de 1635— el cabalista legó una importante suma de dinero para que *Puerta del cielo* fuese traducida al hebreo. Y así fue que, en 1655, se publicó una traducción incompleta a cargo del famoso rabino Isaac Aboab, que dejaba deliberadamente fuera cuestiones ontológicas cruciales en los primeros libros y que, juntamente

con la también parcial versión latina incluida en la *Kabbala denudata* de Christian Knorr von Rosenroth de 1677, ha sido el foco de la mencionada controversia. Como observa Gershom Sholem, el texto de von Rosenroth “fue traducido (más bien condensado) de la traducción hebrea que se publicó en Ámsterdam en 1655”, cuestión que el filósofo e historiador israelí trató en profundidad en el prólogo a la edición alemana de la obra a cargo de Friedrich Häussermann, *Das Buch Sha'ar ha-Shamayim oder Pforte des Himmels*, de 1974 (430).

Así las cosas, ya centrados en la obra mayor de Cohen de Herrera, y siguiendo el esquema trazado por Krabbenhoft (“Structure and Meaning” 7), indicamos que un argumento central recorre *Puerta del cielo* a modo de variación, precipitando la manera de proceder de sus diez libros. Esto es, una y otra vez se parte del *En-Sof* infinito, descrito en tanto que ideal platónico-plotiniano como el dios oculto de la tradición hermética, cuya existencia tiene lugar más allá del ser y, al mismo tiempo, como el motor inmóvil aristotélico. En tanto que trascendente, *En-Sof* se caracteriza por ser: único, sencillísimo, infinito, sin nombre, improducido, actor, *ab eterno*, de necesaria existencia, carente de grados de existencia, inmóvil, sin proporción a cualquier cosa, indivisible, sin necesidad alguna, fuera del tiempo, independiente, fuera del mundo, agente, inalcanzable, *macho y dante*, Uno y perfecto (Herrera 263).

Así, cada libro se inicia con un capítulo dedicado, de uno u otro modo, a la perfección trascendente y a desvelar el poder ilimitado de ese infinito. Como primera y ejemplar muestra de ello, recogemos aquí el comienzo del primer libro de *Puerta del cielo*, el cual, además, ha cobrado especial celebridad por cuanto ha sido considerado como un claro precedente de las primeras proposiciones de la *Ethica* de Spinoza. Tanto es así que, de hecho, se ha interpretado a Herrera bien como un recopilador de las distintas tradiciones que se entrelazan en su obra, bien como un prefigurador del autor del *Tractatus* y, en cualquier caso, muy raramente como un pensador original en sí mismo (Saccaro del Buffa 1988). Así pues, a propósito del mencionado “incausado y necesario ser primero eterno y sumamente perfecto”, escribe Herrera:

Ab eterno y antes de todas las demás cosas es necesario que haya y por consiguiente es cierto que hubo como también hay y habrá siempre un eterno e

incauzado cauzador de todo, que siendo por sí y no por otro, en sí y para sí y no en otro ni para otro, es necesario ser y por su esencia acto purísimo y libre de toda material y pasiva potencia, infinito bien y senzillísimo uno que en sí y por sí con inlimitada perfección y suficiencia existe y consiste, y que como tal excediendo a las demás cosas sin tener proporción con ninguna dellas ni con todas juntas las contiene en sí con suma eminencia y senzillez, produce, conserva, gobierna y perficiona fuera de sí con su infinita bondad, potencia y sabiduría no para adquirir o aumentar algo que le falte, pues como infinitamente perfecto no le falta ni puede faltar nada, sino para dar y comunicar a todos por merced y gracia alguna porción de la bondad que con inmensa exuberancia en sí es y contiene, representando en todos sus efectos y en cada uno dellos aunque en unos más y en otros menos aquella perfección que siendo en sí inaccesible e inalcançable a todos los producidos entendimientos es solamente conocible y conosida y por consiguiente celebrada y glorioza por ellos y en ellas. (Cohen de Herrera, *Puerta del cielo* 143)

En-Sofes, en el fondo, el Dios del Antiguo Testamento en su papel de artífice universal. Al mismo tiempo, en tanto que guardián del pueblo de Israel, coincide con el ideal supremo del Uno identificado en el pensamiento neoplatónico al Bien y a lo Bello. Igualmente, al modo del Motor Inmóvil aristotélico, comparte el “carácter de cima de la jerarquía universal”. Finalmente, con el hermetismo, secunda sus rasgos de inefable y absolutamente trascendente (Krabbenhof, *Estudio preliminar de Puerta del cielo* 34).

Así, y acorde con el canon marcado desde la citada primera proposición, pretendemos detenernos en el libro cuarto de *Puerta del cielo* en cuanto es allí, concretamente en el segundo capítulo, donde se apela de forma explícita a la autoridad filosófica —también, particularmente, la de los filósofos griegos— con el fin de conjurar las afirmaciones de la cábala recibida. En efecto, si Herrera describe, por un lado, la singularidad de *En-Sof* como causa primera a partir de su libre capacidad o albedrío para crear, por otro lado, ya en VI.1 demuestra mediante trece pruebas que la emanación del Adán Kadmon u hombre primordial —a semejanza del Demiurgo del *Timeo* de Platón, obra citada por Herrera en diversas ocasiones— no pone en peligro aquel libre albedrío, ni la propia trascendencia de *En-Sof*.

Resumimos aquí de forma sintética dichas razones o pruebas. Primera: que del uno en cuanto uno no puede proceder sino lo uno, ni del mismo

que siempre es y permanece el mismo sino lo mismo, proposición que en el neoplatonismo griego y árabe estuvo en el origen de grandes controversias en torno a la mitología. Segunda: que todos aquellos que quieren que de la primera causa procedan inmediatamente muchos efectos confiesan que no emanan de su única y sencillísima naturaleza (más bien es poner multitud de actos, atributos y relaciones en el sencillísimo uno —única y absoluta infinidad que excede a todo—, cuya pluralidad de ideas, especies y modelos de representación se manifiestan en su mente divina por su libre voluntad y consentimiento). Tercera: que de perfectísima causa debe proceder un perfectísimo efecto que no puede ser sino uno. Cuarta: que si la causa primera produjo inmediatamente dos o más efectos, o han de convenir y ser iguales en todo, o bien diferir en todo o bien convenir en parte y diferir en parte. Quinta: que cualquier multitud se reduce a su unidad como la casi innumerable multitud de todos los hombres a una especie e idea humana. Sexta: en contradicción con la cuarta, que el sumo y más alto efecto de la causa primera no puede ser sino uno porque si fuera dos o más, entonces o bien todo lo que uno es o posee lo tiene el otro o, de no ser así, y en consecuencia, ambos efectos son distintos entre sí. Séptima: que no puede haber sino un efecto de la causa primera, sumo, primero y excedente a los demás, porque de haber otro al que aquél no antecediera y excediera, entonces no sería el primero, lo que lleva a la posibilidad de producirse un absurdo *ad infinitum* “que es repugnancia”. Octava: que el ejemplado que imita y representa cuanto más es posible su único ejemplar no puede ser sino uno. Novena: que no hay sino uno que represente cuanto más al infinito ejemplar divino. Décima: que el que es inmediatamente próximo y cercano al puro y sencillísimo uno no puede ser sino uno y sencillo, porque si fuera múltiple, entonces no podría participar de dicha proximidad. Decimoprimera: que ordenando la causa primera a sus efectos y encaminándolos por competentes medios al fin último que es ella misma, debe ordenar y encaminar a su perfectísimo efecto, que es sin duda el primero a dicho fin, tan próxima e inmediatamente cuanto es posible. Decimosegunda: que de la perfección activa de la causa primera procede no solamente el ser, sino también la actividad y operación de sus efectos. Decimotercera y última: que toda causa eficiente procura asemejar a sí a su efecto y cuanto más lo asemeja a sí más poderosa se demuestra y más consigue el fin que pretende con su operación, que es comunicarse y representarse (155).

Puede advertirse con claridad el vigor con el que el mencionado neoplatonismo de Herrera persigue poner en salvaguarda la autosuficiencia de la causa primera en la transcendencia de la bondad divina que antecede a todas las cosas “sin que eso implique ninguna disminución, mengua o falta de su propio ser”. Y cita, incluso al propio Platón cuando, a propósito de *En-Sofa* afirma que “siendo suficiente a sí y a todos se comunica a todos con tanta afluencia que hichéndolos de todo bien no se vacía o disminuye en sí mismo” (154).

La particularidad de *Puerta del cielo*, que venimos subrayando desde el comienzo, cobra especial relevancia cuando, en el segundo capítulo del Libro IV —el de mayor interés para el propósito que aquí nos ocupa— Herrera manifiesta de forma explícita su recurso a la autoridad de los filósofos griegos, y también otros, con objeto de dar consistencia a los trece argumentos anteriormente referidos. No en vano titula el capítulo del siguiente modo: “Confirma con autoridad de los más excelentes filósofos que de la causa primera inmediatamente procedió uno solo perfectísimo efecto y por medio del como de instrumento todos los más” (160). Siendo aquellos “excelentes filósofos”:

Zoroastro, Mercurio Trinsmegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Archita, Platón, Speusipo, Numenio, Amonio, Plotino, Amelio, Porfirio, Yámlico y Pletón y todos los árabes de la primera academia de Córdoba como Avicena, Algazel, el autor del libro de las causas, el de la más secreta parte de la divina sapiencia según los egipcios y otros, y lo mismo de todos nuestros filosofantes hebreos como Rabí Mosseh de Egipto, R. Yossef Calvo, León Hebreo y los más, sino que por recelo de ser prolijo dejaré de alegarlos y traeré solamente 3 o 4 autoridades de inminentes varones que fundados en razón aprobaron y enseñaron esta noble sentencia. (160)

En particular, estas autoridades son: en primer lugar, Marsilio Ficino, quien, a la luz de su declarado maestro —el *Timeo* platónico—, afirma que “del purísimo uno próximamente procede un mundo grandemente uno y del sumo bien un mundo sumamente bueno” (160). Plotino, en segundo lugar, al escribir en contra de los gnósticos, afirma que “la absolutísima unidad y sencillez divina de tal modo excede todas las cosas que no tiene ninguna semejanza, proporción o habitud ninguna de ellas con que no mirando

o relatándose a una más que a otro o ninguna produce o todas juntas, mas siendo como es suma bondad sobre todas las cosas, las produce juntamente a todas” (161). De nuevo, en tercer lugar, Ficino, quien en su *Teología platónica* había declarado que “hay él que es sobre todo y más que todo que es el imprincipiado principio de todo que no puede próximamente ser todo pues es purísima unidad sobre todo número” (162). En cuarto lugar, Pico della Mirandola, y en particular su *Comentario a la canción de amor de Gerónimo Beniveni*, donde, siguiendo la opinión de Plotino, Porfirio y comúnmente de los más excelentes platónicos, aprobada de Aristóteles y de todos los árabes, en especial de Avicena, afirma “el sumo Dios produjo una criatura de naturaleza intelectual e incorpórea tan perfecta como es posible que sea cosa creada y por esta razón además de ella no produjo ninguna cosa porque de una causa perfectísima no puede proceder sino un efecto perfectísimo y lo que es perfectísimo no puede ser sino uno” (163). En quinto lugar, aduce Herrera que tanto Platón como los antiguos teólogos —Zoroastro, Mercurio Trismegisto y Pitágoras— denominan a ese perfectísimo efecto mente, sabiduría, mundo ideal e inteligible, hijo de Dios, razón y verbo divino, tal y como confirma la sentencia de la Metafísica del cardenal Contareno, al afirmar que “del primero principio de todas las cosas, no mana inmediatamente sino uno que es el primero entendimiento y mundo inteligible” (163).

Vemos, pues, el modo de proceder de Herrera para con la tradición filosófica. Sin embargo, lo hemos anunciado ya, es necesario observar, que el autor justifica su invocación a los griegos precisamente como una suerte de recurso acorde a sus fines. En efecto, en otro lugar, y del mismo modo en que lo hará en el capítulo y libro arriba mencionados, confiesa que “[e]l sapiente Cordovero se aprovecha y sirve de las filosóficas razones de Avicena, R. Mosseh de Egipto y sus secuaces para persuadir y adornar la verdad cabalística que enseña, como yo he hecho y hago de las sentencias y razones de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y otros, así teólogos como filósofos” (167). Igualmente, en la estela de lo que venimos diciendo, enunciaremos sumariamente algunos de los momentos capitales del proceder herrero: en V.2 cita a Aristóteles para dar cuenta de la perfección de *En-Sof*, así como, una vez más, al *Timeo* de Platón a propósito de su eternidad en V.4., en los tres primeros capítulos del libro VI, a propósito del Adam Qadmon como el efecto primigenio de la emanación de *En-Sof*, recurre a Aristóteles. Mientras que en los tres siguientes capítulos, esto es 4, 5 y 6 del

libro VI, aborda la cuestión de la teología negativa, apelando al *Parménides* de Platón. Igualmente, equipara Herrera en el capítulo 10 del libro VI las determinadas sefirot (en particular la sefirah Tiferet o hermosura) con las formas platónicas, haciéndola coincidir, tal y como observa Krabbenhoft, con la belleza de los cuerpos descrita por Sócrates en el *Banquete*. Semejante comparación resulta, a ojos del editor inglés de *Puerta del cielo*, “un buen ejemplo del sincretismo de Herrera, que supo describir y explicar las fuentes comunes de las tradiciones cabalística y escolástica en un esfuerzo que hoy día llamaríamos de religión comparativa” (57). Así pues, resulta notorio, nos parece, que el modo de proceder de Herrera con respecto al legado griego, que examinábamos aquí, pero también con las distintas escuelas, italiana o árabe, es el de su utilización, tal y como el propio cabalista pone de manifiesto, para poder dar consistencia a su afán de conciliación, como se ha dicho en parte, por lo demás, entre los cabalistas de la escuela de Luria, que recurrieron para ello a elementos del neoplatonismo más arcano. Sin embargo, tal y como observa Krabbenhoft a propósito de Altmann: “Herrera era demasiado auténtico como filósofo como para creer en la posible fusión de las dos disciplinas, y como cabalista era demasiado auténtico como para deseárselas” (18). En efecto, el lugar que una y otra tradición posteriores han reservado a *Puerta del cielo* probablemente no hagan justicia a la ambición espiritual de Herrera. Consideramos que es posible, pues, encontrar en ello una explicación a este aspecto central de la obra herreriana en el que deberemos detenernos con mayor profusión en otro lugar.

BIBLIOGRAFÍA

- Altmann, Alexander. “Lurianic Kabbala in a Platonic Key. Abraham Cohen Herrera’s *Puerta del cielo*.” *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Ed. I. Twersky y B. Septimus. Harvard University Center for Jewish Studies: Harvard University Press, 1987, 1-37. Impreso.
- Beltrán, Miquel. *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Riopiedras, 1998. Impreso
- Cohen de Herrera, Abraham. *Das Buch Sha’ar ha-Shamayim oder Pforte des Himmels*. Trad. Friedrich Häussermann. Frankfurt, 1974. Impreso.
- . *Gate of Heaven*. Trad. K. Krabbenhoft. Leiden: Brill, 2002. Impreso.

- . *Puerta del cielo*. Manuscrito I. La Haya: Librería Real 1310 C 10. Completo. Impreso.
- . *Puerta del cielo*. Trad. estudio y notas Kenneth Krabbenhoft. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987. Impreso.
- Dujovne, León, *Introducción a la historia de la filosofía judía*. Buenos Aires: Ediciones Israel, 1949. Impreso.
- De Haas, Jacob, ed. *The Encyclopedia of Jewish Knowledge*. New York: Behrman's Jewish Book House, 1946. Impreso.
- Del Valle, Carlos. "El mundo emanado, según la versión de Abraham Cohen de Herrera." *Boletín de la asociación española de orientistas* 37 (2001): 155-75. Impreso.
- Finke, Manfred y Erni Handschur. "Christian Knorrs von Rosenroth. Lebenslauf aus den Jahre 1718." *Morgen-Glantz* 1 (1991): 33-48. Impreso.
- Idel, Moshe. *Cábala. Nuevas perspectivas*. Trad. M. Tabuyo y A. López. Madrid: Siruela, 2005. Impreso.
- . *Kabbalah in Italy, 1280-1510: A Survey*. New Haven: Yale University Press, 2011. Impreso.
- . *Kabbalah. New Perspectives*. London: New Haven, 1988. Impreso.
- Krabbenhoft, K. "Structure and Meaning of Herrera's *Puerta del cielo*." *Studia Rosenthaliana* 16 (1982): 1-20. Impreso.
- . "Syncretism and Millenium in Herrera's Kabbalah," *Jewish Messianism in the Early Modern Period*. Ed. M.D. Goldish. Netherlands: Dordrecht, 2001. 65-76. Impreso.
- López-Baralt, Luce. "*Puerta del cielo* de Abraham Cohen de Herrera, ed. by Kenneth Krabbenhoft." *Hispanic Review* 57, 2 (1989): 235-37. Impreso.
- Melnick, Ralph. *From Polemics to Apologetics. Jewish-Christian Rapprochement in 17th Century*. Assen: Van Gorcum, 1981. Impreso.
- Saccaro del Buffa Battisti, G. "Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza - entre kabbale et scolastique: à propos de la création *ex nihilo* dans les premiers écrits de Spinoza." *Archives de philosophie* 51, 1 (1988): 55-73. Impreso.
- Scholem, Gershom. *Abraham Cohen Herrera ba'al sha'ar ha-shamajim, hajav, jezirato ve-hashpa'ato*. Jerusalén: 1978. Impreso.
- . *Las grandes tendencias de la mística hebrea*. Trad. B. Oberländer. Madrid: Siruela, 2006. Impreso.
- . *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem: Schocken Publishing House Inc, 1941. Impreso.