

Gershom Scholem

El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala*

(traducción de Lourdes González Prieto)

La teoría lingüística de la Cábala, tal como está expuesta o al menos implicada en los escritos de los cabalistas del siglo XIII, descansa sobre la combinación de las interpretaciones del libro *Yetzirah* y de la doctrina del nombre de Dios, fundamento de este lenguaje. Lo esencialmente nuevo en ellos es la manera en que la finalidad y el alcance del lenguaje divino, tal como lo entendieron los cabalistas, adquieren una preeminencia sobre y más allá del campo del hombre creado. En el libro *Yetzirah* todavía puede haber alguna duda en cuanto a si las diez *Sefirot* y las veintidós letras se consideraron en sí como creadas aunque existen pruebas considerables a favor de esta concepción. No obstante, en las doctrinas y enseñanzas de los cabalistas, esto ya no representa un problema. Los diez números originales ya se han convertido en las diez emanaciones de la plenitud divina del ser; donde éstas están implicadas, sólo puede hablarse de Creación en un sentido metafórico.¹ En las *Sefirot* de los cabalistas, Dios se manifiesta a través

* Publicado en la revista *Diogenes*. 80, Invierno 1972. Una primera parte de este artículo apareció en el No. 79 de la misma revista.

¹ Cf. mi conferencia de *Eranos* sobre "Creación de la Nada", en *Eranos Yearbook*, 25, 1957, que fue publicada, en una versión aumentada, en *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, pp. 53-89, (edición Suhrkamp, 414).

de diez esferas o aspectos de su actividad. Las veintidós letras son ellas mismas parte y parcela de esta área; son configuraciones de las energías divinas que están fundamentadas en el mundo de las *Sefirot*, y cuya manifestación en el mundo, sea más allá, fuera o bajo este dominio de las emanaciones divinas, es simplemente un proceso de “des-refinamiento” y una cristalización intensificada de estos signos íntimos de todas las cosas, ya que ellas corresponden a los medios de la Creación, progresivamente evolutivos y cada vez más condensados. Toda Creación, desde el mundo del ángel más alto hasta el campo más bajo de la naturaleza física, se refiere simbólicamente a la ley que opera dentro de ella —ley que gobierna en el mundo de las *Sefirot*. Podría decirse que en todas las cosas se refleja algo de lo que hay en su centro; todo es transparente y en este estado de transparencia todo adquiere un carácter simbólico. Esto quiere decir que cada cosa, más allá de su propio significado, tiene algo más, algo que es parte de lo que brilla dentro de ella o, en una forma indirecta, de lo que dejó su marca en ella para siempre. El libro *Yetzirah* todavía está muy lejos de esta interpretación y sin embargo, para los cabalistas, las *Sefirot* y las letras por las que se explica la palabra de Dios o que constituyen la palabra de Dios, eran simplemente dos métodos diferentes en los que la misma realidad podía estar representada en una forma simbólica. En otras palabras, se trata de considerar si lo que está representado es el proceso de la manifestación de Dios, el mostrarse bajo el símbolo de la luz y su difusión de conocimiento y reflexión, o si debe entenderse como la actividad del lenguaje divino, del modo autodiferenciador de la Creación o hasta del autoexplicativo nombre de Dios. En el último análisis, para los cabalistas esto no es más que una cuestión de elección entre

estructuras simbólicas que están en sí mismas igualmente organizadas: el simbolismo de la luz y el simbolismo del lenguaje.

Por lo tanto, el movimiento en el que la Creación se realiza puede interpretarse y explicarse como un movimiento lingüístico. Todas las observaciones y aseveraciones de los cabalistas alrededor de este tema se basan en esta tesis. Por supuesto que en la mayoría de los escritos cabalísticos, la doctrina de la emanación y el simbolismo de la luz estrechamente vinculado a ella, se entrelazan con el misticismo del lenguaje y la interpretación simbólica de las letras como los signos ocultos y secretos de lo divino en todas las esferas y etapas por las que atraviesa el proceso de la creación. La palabra hebrea 'ot no sólo significa letra sino también signo, en el significado preciso del término y, más específicamente, marca (o firma). El plural 'otiyot, sin embargo, indica la diferenciación entre los signos de Dios como signos milagrosos, 'otot, y los signos de las letras como marcas específicas. En todo caso, así es como los primeros cabalistas interpretaron esta diferencia en la formación del plural. Al mismo tiempo, Isaac el Ciego, quien históricamente es el primer cabalista conocido de Provenza (c.1200), interpreta la palabra hebrea 'ot como una derivación del verbo 'ata, "venir" (*sic*). De modo similar, para él las letras son signos que "se derivan de sus orígenes"; esto es, que se refieren a los orígenes ocultos de los que ellos, como signos, provienen. Al mismo tiempo, 'oti Yot también podría interpretarse como "lo que viene", y esto daría a las letras una cualidad profética añadida, que indica algo futuro y mesiánico.²

²En relación con esta explicación, Isaac el Ciego pudo haberse referido a pasajes como Isaías 41:23, en donde se emplea la forma del plural *otiyot* en el sentido

El comentario de Isaac el Ciego al libro *Yetzirah* es el documento más antiguo de los pertenecientes al misticismo lingüístico cabalístico.³ El principio de todas las manifestaciones de la naturaleza divina oculta, el *En-sof* o infinito, en su opinión, se describe en los varios estadios a través de los cuales pasa el pensamiento (de Dios) en su avance hacia la “fuente del habla” y de ahí a las palabras o *logoi* de Dios. En el término hebreo *davar* encontramos escondido el doble significado de cosa o sujeto y de palabra o habla. Así, cuando Isaac el Ciego habla de las “cosas del espíritu”, que son el mundo oculto de las *Sefirot*, tiene en mente al mismo tiempo “palabras del espíritu” en las que el pensamiento encuentra expresión. En el lenguaje empleado en el *midrash* encontramos que la palabra *dibur* –modelo del habla o habla, cuando se trata del habla de Dios– se ha reemplazado por la forma *diber*. En el mundo de Dios todavía no hay nada parecido a la concreción, y *diburim* o *dvarim* son claramente las palabras vistas como las fuerzas formadoras de todas las cosas. Para Isaac el Ciego hay una concepción del *En-sof* que se encuentra aún concentrado en sí mismo, mudo, y que es en sí mismo tan infinito como su propio origen. En su opinión, y sólo en su opinión, esta concepción es distinta a la de *sophia*. El pensamiento mismo, que es mucho más que un plan del cosmos relativo a la Creación y puede abarcar aspectos de la naturaleza divina que están totalmente desvinculados y no entran en la Creación, es considerado como la primera *Sefirah*, mientras la *sophia*, en la que hay una concentración relativa a un punto de par-

de advenimiento del futuro. David ben Simra también habló de esta cualidad profética de las letras en su *Magen David* (Sobre el Misticismo del Alfabeto), alrededor de 1500, Amsterdam, 1713, fol. 51 b.

³ Publiqué este texto como apéndice a mis conferencias hebreas sobre la Cábala de Provenza, en 1963.

tida original, ya contiene la aplicación del pensamiento en términos de Creación; como resultado de esto, todo lo que implica esta aplicación aparece como la segunda *Sefirah*. En la terminología de Isaac, esta *sophia* es el “principio del habla”, la fuente original de la palabra de Dios; de hecho, todavía no se considera como un habla propiamente dicha, sino como su origen y fuente. Las *Sefirot* que emanan de la *sophia* están unidas, en sus varias configuraciones, con las letras, como lo están las mismas palabras en un sentido opuesto. Como palabras de la Creación, éstas constituyen el mundo de las *Sefirot*; son configuraciones de las letras.

Para los cabalistas, por supuesto, el misticismo lingüístico es al mismo tiempo un misticismo de la escritura. Cada acto de habla es, en el mundo del espíritu, al mismo tiempo un acto de escritura, y cada escritura es un habla potencial, destinada a volverse audible; la parte del habla imprime en el *pneuma* el espacio tridimensional del mundo.

Escribir, para el filólogo, no es más que una imagen secundaria y extremadamente inmanejable del habla real y efectiva, pero para el cabalista es el verdadero centro de los misterios del habla. El principio fonográfico de la traducción natural del habla a la escritura y, viceversa, de la escritura al habla, opera en la Cábala bajo la concepción de que las letras sagradas del alfabeto son ellas mismas aquellos lineamientos y signos que el fonólogo moderno estaría buscando en su material. La palabra creadora de Dios está legítima y distintivamente marcada precisamente en estas líneas sagradas. Más allá de la palabra hablada, está la reflexión no hablada, el pensamiento puro, que es en sí mismo el proceso de pensar; uno diría la muda contemplación interna en la que habita el innombrable.⁴

⁴ Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, p. 244.

Desde la *sophia* se abre el mundo del nombre puro como el elemento original de la palabra hablada, y este mundo es idéntico al de las *Sefirot*. Así es como Isaac entendía la tesis del libro *Yetzirah*, anteriormente mencionada: a saber, toda habla se deriva de un nombre. Ya que, para Isaac el Ciego, ese árbol del poder divino que, según el libro *Bahir*, el más antiguo de los textos cabalísticos, forma las *Sefirot*, aparece como una ramificación de las letras en este gran nombre.

La raíz (o sea, la palabra hablada y las cosas 'del espíritu' que son las palabras de Dios) consiste en un nombre, porque las letras (de las que el nombre nace) son las ramas que aparecen como las llamas, titilando, y como las hojas del árbol, sus ramas y retoños, cuya raíz está siempre dentro del árbol mismo... y todas las *devarim* toman forma, y todas las formas surgen sólo del nombre único, simplemente como el retoño surge de la raíz. Así resulta que todo está contenido en la raíz, que es el nombre único.⁵

Como resultado, se define el mundo del habla como el esencial "mundo del espíritu", y la letra es el elemento de la escritura cósmica. En el continuo acto del lenguaje de la Creación, la naturaleza divina es el único hablante infinito, pero al mismo tiempo es el escritor arquetípico original, quien imprime su palabra de manera profunda en sus creaturas.⁶

Las letras, configuraciones de la fuerza creadora divina, representan de este modo las formas superiores y, según Isaac el Ciego, tienen cuerpos y almas, ya que toman for-

⁵ Como en el comentario de Isaac al libro *Yetzirah*, II, 5, p. 10 del texto mencionado en la nota 3.

⁶ De acuerdo con Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, primera parte, segunda edición, 1857, p. 553.

mas visibles en el plano terrestre. Por consecuencia, el alma de cada letra es claramente lo que vive en ella como resultado de la articulación del *pneuma* divino. El hecho de que esta “habla divina” (*ha-dibur be'en -sof*), que da vida y contiene todo lo creado, desemboque en la *Torah*, es un hecho aceptado por los cabalistas. Isaac el Ciego no trata el modo en que este efecto del habla de Dios en la Creación y en la revelación se une a su nombre, o a la múltiple naturaleza de sus nombres, como los diferentes *modos* de su ser lo indican, ya que el mismo Isaac se expresa con considerable reserva en relación con los nombres de Dios.

Al respecto, sin embargo, muchos de sus sucesores fueron menos circunspectos, especialmente los autores anónimos de un considerable número de folletos que datan de principios del siglo XIII, que llamaré el grupo de los *'Iyun*, por un pequeño pero notable tratado especulativo llamado *Sefer ha'Iyun*, “Libro de la Absorción” o contemplación. En estos escritos, que en su mayor parte son muy breves, hay un vínculo entre las ideas neoplatónicas y el misticismo de la luz, y el misticismo lingüístico cabalístico y particularmente el misticismo del nombre divino. Por supuesto, el viejo esoterismo precabalístico que relacionaba la asociación del nombre de Dios con las luces ardientes, ya era conocido por estos autores. El siguiente es un pasaje de uno de estos textos primitivos, el Alfabeto de Rabí Akiba: “Dios se sienta en un trono de fuego y alrededor de él se encuentran los nombres inefables, *Shemot meforashim*, como pilares de fuego”.⁷ Pero solamente en estos escritos cabalísticos se eleva el metaforismo con mayor fuerza al primer plano, y los poderes de la Creación son

⁷ *Bet ha-Midrash*, ed. A. Jellinek, III, 1855, p.25.

al mismo tiempo “luces inteligibles” y nombres, que se manifiestan a sí mismos en el mundo místico de la *Merkabah*, el *mundus intelligibilis*. Dos tendencias surgen de aquí: una procede de las letras y a partir de ellas construye los nombres, y la otra proviene del Tetragrama mismo, visto como la realidad más profunda frente a la cual todos los otros nombres parecen no ser sino relativos: la expresión simbólica de uno de los infinitos aspectos de la omnipotencia de Dios. Así, uno de estos textos describe el Tetragrama como “la raíz de todos los otros nombres” y a menudo es considerado por todos ellos como “raíz, rama y fruto fundamentales.”⁸ Uno puede decir tal vez que, para los cabalistas, Dios es al mismo tiempo el nombre más corto y el más largo. El más corto porque cada letra individual representa en sí misma un nombre,⁹ y el más largo porque se manifiesta a sí mismo ante todo como capaz de abarcar por completo la totalidad de la *Torah*. En uno de estos textos, particularmente en *Ma 'ayan ha-hojmah* (“Los Anillos de la Sabiduría”) —un trabajo muy breve que siempre se ha considerado especialmente difícil de interpretar—, el misticismo lingüístico constituye el punto de partida.¹⁰ El libro reconoce dos puntos de arranque para todo movimiento lingüístico. El primero es la consonante *Yod*, ya que la forma escrita de esta consonante

⁸ Como en *Perush Shem ben 'arba Otivot*, Ms. Florencia, Plut. II, cod. 41 (de 1328), fol. 198.

⁹ Como en un tratado sobre los nombres de 42 letras, que apareció bajo el nombre de Haj Goan, cf. mi catálogo de los manuscritos cabalísticos en Jerusalén, *Kitvei Yad be -Kabala*, 1930, p. 217. Esta interpretación se basa en un pasaje del *midrash Pesijta rabati*, ed. Friedmann, fol. 104a, donde se lee, en una discusión del nombre *Tsebaot*: “Cada letra, 'ot, del Tetragrama forma una pluralidad, *tsaba* (esto es, revela una dinámica) que corresponde a la pluralidad del nombre completo”.

¹⁰ El libro *Ma' yan Jojmah* se ha impreso muy frecuentemente desde 1951. Sin embargo, sus contenidos son comprensibles sólo a partir del texto de los viejos manuscritos.

en hebreo —un pequeño apóstrofe hecho casi totalmente en forma de punto— es tan decisiva como su posición de primera consonante del Tetragrama. En un símbolo visible, la *Yod* es precisamente la fuente original del lenguaje y es a partir de esta fuente que se construyen todas las otras formas. El otro es la consonante *Aleph* o el *spiritus lenis*, cuyo papel, desde el punto de vista fonético, está lleno de significación para el cabalista. Es la parte sonora laríngea de cada expresión vocal, entendida aquí como el elemento del cual —como primer miembro de la secuencia alfabética— se origina todo sonido articulado en última instancia. Para este autor, el nombre de Dios o el Tetragrama es la singularidad del movimiento lingüístico que siempre se está extendiendo, proveniente de la raíz inicial, la cual adquiere su ser en el éter original, que es el halo que rodea a Dios. Este autor intenta mostrar cómo la parte sonora todavía sin voz, el nombre de Dios y por lo tanto todo el lenguaje, provienen del movimiento de la letra *Aleph*. Aunque en esta evolución la misma *Aleph* desaparece, no obstante sigue siendo el punto de indiferencia de todo lo hablado, “el punto de equilibrio de la balanza”, como se indica en un pasaje del libro *Yetzirah*. Del mismo modo, sin embargo, se presenta otra clase de movimiento de la letra *Yod*, cuya forma se construye con dos apóstrofes coincidentes en ángulo recto. Son las alas, que evolucionan de la fuente original de *Yod*, a partir del movimiento del punto original. Como se define aquí, la *Yod* es el “manantial” de todo movimiento lingüístico, que se ramifica y es diferenciado al infinito, pero luego regresa una vez más, en un cambio dialéctico, hacia su foco y su fuente original. Para el autor de este escrito, el principio del movimiento cíclico en todos los procesos cosmogónicos descritos por él, contiene una fascinación particular: precisamente donde estos

procesos han evolucionado completamente y se han desarrollado, ahí dan vuelta y regresan, en un sentido cíclico, a su fuente original. El poder mágico de la parte hablante es el poder de alguien que sabe cómo cambiar su lugar en la raíz de este movimiento lingüístico, que por lo tanto abarca todo lenguaje y expresión esencial, y que es capaz de penetrarlo en su funcionamiento.

Estrechamente vinculada con las etapas de desarrollo de la formación lingüística a partir del *Aleph*, aparece una exposición del *Aleph* en la "Explicación del *Shem hameforash*" del sobrino y pupilo de Isaac el Ciego, Asher Ben David. Dice: "El *Aleph* es el punto de pasividad, y quienquiera que exprese el *Aleph* (en la articulación vocal muda) indica el Uno, que está unido y hecho uno dentro de sí mismo. De hecho, el *Aleph* debería aparecer y ser pronunciado al final de toda la secuencia de letras, porque es más profundo y más misterioso que todas las demás, pero, si de hecho aparece al principio (del alfabeto), es para hacer visible su categoría y para hacer saber que alimenta (con su fuerza) a todas las letras que siguen, y que todas provienen y se nutren de él; todas las letras pueden inscribirse dentro de la figura del *Aleph*, y si se dirigen en todas direcciones, todavía se puede construir cualquier otra letra con el *Aleph*. El *Aleph*, más que otra letra, indica unidad y en este sentido podemos entender el versículo 3 del salmo 100, de acuerdo con la escritura masorética:

'Él nos hizo y somos parte del *Aleph*'

Es decir que somos parte de esa unidad perfecta, de la cual todo es constante e ininterrumpidamente parte de su bendición. Y del movimiento de las otras consonantes que están contenidas en la letra-nombre *Aleph* se cons-

truye el *Shem ha-meforash*, y esto no puede decirse de otra letra.”¹¹

En este ciclo, también se hace mención del principio de un nombre divino, el cual, en las especulaciones posteriores de los cabalistas, desempeñó un papel bastante considerable. Desde el siglo XII, ciertos filósofos judíos, especialmente Yejuda Halevi y Abraham Ibn Ezra, observaron que las cuatro consonantes que se encuentran en los dos nombres divinos más importantes en la *Torah* —el nombre *Yaveh* y el nombre *Ehjeh*— son precisamente las que se utilizan como vocales en hebreo, *matres lectionis*. Representan una conexión entre consonantes y vocales, y podrían verse como elementos espirituales entre las consonantes. De acuerdo con los filósofos, esto las hizo particularmente adecuadas como símbolos prácticos del espíritu divino en el cuerpo celestial, y por lo tanto adecuadas para ser los elementos que forman esos dos nombres divinos. Pero sólo los cabalistas del grupo *'Iyun*, y después sus seguidores, construyeron un nombre divino con estas cuatro letras, que parece ser hasta cierto punto la fuente original de todos los otros nombres —y en otro sentido, el nombre real original.¹² De acuerdo con el *Sefer ha'Iyun*, éste es incluso el nombre que se imprimió en el anillo con que se selló la Tierra. Para los cabalistas, lo que hizo que el asumir estas observaciones filosóficas y su referencia a un nombre divino original fuera especialmente aceptable, fue el hecho de que el valor numérico de estas consonantes en hebreo es precisamente 22 —ya que en hebreo cada le-

¹¹ *Perush Shem ha-meforash*, ed. Chassida, 1934, p. 4.

¹² Como al final de *Ma'yan Jojmah*. En el manuscrito de Munich, fol. 124-25, hay un fundamento místico más cercano para este nombre divino, que pertenece al mismo ciclo.

tra al mismo tiempo representa un número.¹³ Y así, esto podría ser un símbolo que, como nombre, abarca no sólo la secuencia alfabética completa sino un nombre del cual pueden formarse ambos nombres divinos.

A finales del siglo XIII, uno de los cabalistas más importantes, Abraham Abulafia, llegó incluso a sostener la opinión de que éste era el verdadero y real nombre original de Dios, del que hasta la *Torah* temía hacer revelaciones sinceras al pueblo,¹⁴ porque éste no estaba preparado para comprender las verdades profundas del misticismo, misterio del que se podía haber hecho un mal uso.

Ustedes me preguntarán si esto es cierto (que las letras *Aleph*, *Hci*, *Vav* y *Yod* constituyen el nombre real de Dios), ¿por qué, entonces, este nombre no está indicado como el nombre por excelencia? A decir verdad, eso hubiera sido lo conveniente. Pero ya que Dios deseó ocultar su nombre para, de esta manera, poner a prueba los corazones de sus iniciados y también para purificar, limpiar y aclarar su capacidad intelectual, fue necesario conservarlo escondido y oculto. Por esta razón su nombre se construye con esas letras, llamadas (por los gramáticos) las letras del ocultamiento. Desde entonces estuvo completamente oculto y, aun cuando éstas estaban absorbidas profundamente en él, ni siquiera los iniciados y devotos pudieron comprender ninguna de sus partes, y el nombre (en la forma del Tetragrama) estaba presente para ello solamente en la senda de la tradición, pero no en la senda del conocimiento intelectual. Fue neces-

¹³ Esto se evoca constantemente en textos sobre este nombre, por ejemplo, incluso en el tratado de Eljanan ben Yakar de Londres (mediados del siglo XIII), Ms. Nueva York, "838" (de acuerdo con la antigua numeración del catálogo no impreso de Alexander Marx), fol. 98a, y en el fragmento del comentario de José Gikatilla sobre la *Torah*, Ms. Nueva York, "851", fol. 74b. Cf. también *Ginat Egoz* de Gikatilla, Hanau, 1615, fol. 55b.

¹⁴ Aquí Abulafia utiliza el significado que aparece en el Talmud, en *Kidushin* 71a, donde (*Ézodo* 3:15) está indicado por un juego de palabras que Dios quiso mantener oculto su nombre. Porque *shmi le 'olam* se lee *shmi le 'alem*.

rio que él representara el momento de unidad entre dos polos opuestos para traer a la vida y perfeccionar dos tipos de ser humano, de los cuales el salmista dice: (36.7) 'Las bestias y los hombres buscan refugio bajo la sombra de tus alas'. Con esto se hace referencia al hombre espiritual (intelectual) y al ignorante,¹⁵ algunos de los cuales se abstraen especulativamente en el nombre (*YHVH*), mientras que otros simplemente aceptan su existencia como un asunto de tradición. A la gente del pueblo (la muchedumbre sin educación) se le prohibió articularlo, y desde entonces lo pronuncia sin concordancia con su nombre verdadero. A los iniciados, sin embargo, se les permitió pronunciar su nombre— y les complacía estar enterados de los procedimientos (correctos), por lo que se lograron esta pronunciación y expresión... De este modo, por lo tanto, surgió el motivo para ocultarlo y, además, la razón para revelarlo. Pero si (en vez del Tetragrama mencionado en la *Torah*), las cuatro letras llamadas *Aleph, Hei, Vav* y *Yod*, hubieran formado un nombre fijo, y se hubiese vuelto necesario comunicar que estas cuatro consonantes eran las que desempeñaban un papel en cada vocal, entonces el pueblo se hubiera asombrado y hubiera objetado que no era posible que el nombre de Dios se refiriera a esas letras, porque éstas servían a otras como *matres lectionis*. Puesto que no tenían idea del rango (valor) de este elevado y verdadero estado de problemas, éste tenía que ser revelado de otras maneras, de modo que los medios fueran comprensibles para el pueblo pero no la revelación en sí.¹⁶

El Tetragrama de la *Torah*, por lo tanto, no es más que una ayuda de emergencia, detrás de la cual está escondido el verdadero nombre original. En los dos nombres

¹⁵ En el texto hebreo, éste es un juego de palabras: las dos palabras están diferenciadas sólo por la escritura de la *s* en *sejalim*. La primera palabra está escrita con *Sin* y significa "inteligencias", mientras que la otra está escrita con *Samej* y significa "ignorante". También en la siguiente oración la palabra "tontos" es *kesilim*, la cual, de acuerdo al contenido consonántico, es idéntica a "ignorante", *sejalim*.

¹⁶ Abraham Abulafia, *Or ha-sejel*, Ms. Munich. Hebr. 92, fol. 54 a/b, cuyo texto está mal en dos pasajes, que yo he corregido.

de cuatro letras hay sólo tres consonantes que forman el nombre original, y la cuarta es una repetición de una de ellas, específicamente la *Hei*. Moisés Cordovero, un gran cabalista del siglo XVI, cita en su exhaustivo compendio de la Cábala un resumen de las exposiciones de Abulafia, sin mencionar sus fuentes ni el autor, y con indignación extrema rechaza la tesis que ahí se plantea.¹⁷ Que el verdadero nombre de Dios no apareciese en la *Torah* era, en efecto, una tesis extremadamente radical.

Una variante de esta interpretación, según la cual un nombre divino que contiene estas cuatro letras en una secuencia algo diferente, era de hecho el verdadero nombre de Dios antes de la Creación del mundo, y sólo fue reemplazado por el acostumbrado Tetragrama para fines de la Creación de este mundo, se remonta al círculo del importante trabajo cabalístico del libro *Temunah*. En éste, las formas de las palabras hebreas se explican como la misteriosa y secreta forma de Dios, según se hace visible en la *Torah*. El profeta místico que mira hacia esta forma mística de la naturaleza divina, descubre en ella esas marcas de las letras que no son sino el lenguaje mudo de Dios; solamente hasta nuestros días el Tetragrama original ha ocupado el lugar de este nombre, en la forma de la *Torah* que se ha vuelto legible para nosotros. Sin embargo, en la edad mesiánica que preludia el fin de esta era, una vez más es desalojado de su lugar por el nombre verdadero, y más que esto: este libro reconoce una serie sucesiva de eones o periodos creativos —llamados *Shemitot*, en donde se completa todo el proceso del mundo. En cada uno de estos *Shemitot*, el inmutable ser de la *Torah* aparece respectivamente en diferentes manifestaciones o lecturas, que

¹⁷ Moisés Cordovero, *Parde Rimonim*, cap. 21, sección 3.

corresponden a la expresión que el lenguaje divino asume en el eón en cuestión. Al final del proceso cósmico, sin embargo, todas las cosas regresan en el “gran año del jubileo” a su fuente original en la tercera *Sefirah*, *Binah*, y todas las emanaciones y mundos desaparecen. El nombre de Dios, que sin embargo se mantiene en esta condición del regreso de todas las cosas al seno divino, es precisamente este nombre original; es por consiguiente sólo una revelación del ser divino, que en sí mismo no se dirige a nada que esté fuera de él.¹⁸ La aceptación de tal nombre original, en contraste con los otros nombres de Dios, indica una diferencia sensible en no pocos escritos cabalísticos. Existe una contradicción indefinida entre dos puntos de vista: el primero, como está expresado en cierto grado en las fuentes antes mencionadas, enfatiza claramente el hecho de que Dios, puesto que existe en sí mismo —esto es, más allá de cualquier perspectiva de la Creación—, tiene un nombre que sólo es conocido por el mismo Dios; un nombre que, como podría decirse, expresa su autoconciencia. En oposición a esto, encontramos, en la gran mayoría de las fuentes cabalísticas, el punto de vista que es también el del *Zohar*, de que el *deus absconditus* es inennombrable. Todos los nombres son condensaciones de la energía que irradia de él, y por lo tanto representan la interioridad lingüística del proceso cósmico, que se vuelve simbólicamente perceptible para nosotros como el evolutivo “mundo de Dios”. Muchos cabalistas, desde Abraham Abulafia hasta Moisés Cordovero, derivan la expresión hebrea *dibur ’elohi* —“palabra divina” o “habla divina”— del

¹⁸ Como en la explicación del nombre de las 72 letras, que fue redactada como una especie de prefacio del libro *Temunah*, donde hay una ampliación más cercana en las antiguas notas marginales a este texto, por ejemplo Ms. París, 775, fol. 10a.

significado que esta raíz tiene, sobre todo en la lengua aramea, que es llevar o guiar. Por lo tanto, esto coincide fundamentalmente con la idea de la guía cósmica, y cada uno de los "nombres" de Dios representa una tendencia definida de ésta. Consecuentemente, de acuerdo con los cabalistas, puede interpretarse el misticismo lingüístico como una expresión metafórica de concepciones generalmente teológicas que podía ajustarse a éstas.¹⁹ En esta perspectiva, la palabra por supuesto trabaja más bien como una totalidad, en relación con la cual la reapropiación de sus elementos en las letras se encuentra en un cierto estado de tensión. De hecho, los cabalistas generalmente evitan hacer especificaciones más precisas de la asociación según la cual esta interpretación de la palabra como un timón que guía el pensamiento divino en una cierta dirección, concuerda con los detalles del misticismo lingüístico como el movimiento de las letras originales.

El hecho de que, como ya he dicho, los nombres místicos de Dios sean condensaciones o concentraciones de las radiaciones de Dios, y que por lo tanto pertenezcan a una esfera metafísica en la que la óptica y la acústica coinciden, se vuelve bastante claro en varios pasajes de la literatura del grupo 'Iyun. Son al mismo tiempo luces intelectuales y sonidos. Es más, en el caso de muchos cabalistas que siguieron las huellas de este grupo, no se excluyen en principio las conexiones entre los nombres propios divinos y humanos. En este sentido se caracteriza el misticismo

¹⁹ Como por ejemplo en *Or ha-sejel* de Abulafia, Ms. Munich, 92, fol. 66a, y *Pardes Rimoni* de Cordovero, cap. 19 sección 1. Aquí, Cordovero dice que el Tetragrama sólo se vuelve eficaz como una fuerza en el mundo, en virtud de que anteriormente se disfrazó en uno de los otros nombres; porque sólo de esta manera estas letras espirituales pueden adornarse en el *éter terrestre* y tener su efecto ahí, y esto no le hubiera sido posible fuera de la región del templo, debido a su especial majestad y santidad.

lingüístico de Jacobo Ben Jacob Kohen de Soria. Este autor, hacia 1260-70, escribió un comentario medianamente extenso sobre la visión de la *Merkabah* que tuvo el profeta Ezequiel.²⁰ Entre otras cosas, habla de los 72 nombres de Dios formados de los tres versículos de Éxodo 14:19-21, cada uno con 72 consonantes:

Debe notarse que los 72 nombres sagrados (esto es, en el mundo soberano de la *Merkabah*) sirven y están unidos con la esencia de la misma *Merkabah*. Son como resplandecientes pilares de luz y se les llama (en la Biblia) *bnei Elohim* y toda la hueste celestial los mira con reverencia, como sirvientes que rinden homenaje a los hijos del rey... Es bien sabido que los nombres dados a los hombres no son atributos; pero el cuerpo tiene una esencia y la cualidad de atributo. El nombre propio, sin embargo, es algo accesorio (que viene de fuera); es como la emisión de la tabla de los patriarcas, de acuerdo con su explicación etimológica según la Biblia. El nombre es, de este modo, diferente al ser (o esencia): no es ni sustancia ni atributo y no es algo que tenga realidad concreta. El cuerpo, por la otra parte, es sustancia y atributo, y también es algo que tiene una realidad concreta. En este punto el nombre va junto con el ser (o esencia); los nombres divinos, sin embargo, son el ser (o esencia) en sí mismo, son poderes de la naturaleza divina, y su sustancia es la sustancia de la "Luz de la Vida" (una de las más altas *Sefirot*). Pero si se quiere hacer alguna relación precisa con los nombres de los hombres, se encontrará que éstos y los seres (o esencias) (que ellos denotan) son uno, con el resultado de que el nombre no puede ser separado ni diferenciado del ser (o esencia) ni, de manera paralela, el ser (o esencia) del nombre. Porque el nombre está directamente ligado al ser (o esencia)... De este modo, entonces, incluso los nombres de los hombres están dotados de ser (o esencia), y no puede decirse que los nombres divinos no estén dotados, en cierto grado, de ser (o esencia), porque todos ellos

²⁰ En todos los manuscritos conocidos hasta la fecha, el comentario es anónimo. El autor, sin embargo, aparece implícito, porque Moisés Zinfa de Burgos cita pasajes detallados de él en sus escritos, al igual que del trabajo de su maestro, Jacobo Kohen.

son poderes intelectuales divinos que están grabados en "Luz maravillosa" (que aparece incluso más exaltada que la "Luz de la Vida"). No se piense que todos los nombres divinos, como el nombre de 12, 42 o 72 letras y todos los demás incontables nombres místicos, son meramente palabras insustanciales, porque todos constan de letras que se elevan. Los maestros de la Cábala han dicho de las letras relacionadas con el nombre de 42 letras, que éstas se elevan cada vez más hasta que alcanzan a la misma *Merkabah*, donde se vuelven pilares de luz, que se unen uno con otro en un gran destello, y que incluso la gloria de Dios se une con ellos y asciende y se oculta aun en el dominio infinitamente sublime y secreto.²¹

En el lenguaje del hombre tenemos un esplendor reflejado y una reflexión del lenguaje divino, que coinciden uno con el otro en la revelación. Friedrich Schlegel, la gran figura a la cabeza del romanticismo temprano, acostumbraba resaltar que los filósofos deberían ser gramáticos, pero no puede decirse lo mismo de los místicos porque el lenguaje divino, el "mundo interior" con el que este lenguaje está relacionado, no incluye ninguna gramática, sino que consta de nombres que aquí son más que ideas. En el lenguaje del hombre, la tarea de descubrir el nombre es, en esencia, el interés que está detrás de la concepción cabalística de la naturaleza de la oración. La tradición del llamado Jasidismo alemán del siglo XII coloca justo en el centro de sus meditaciones sobre las plegarias la concepción fundamental de los nombres que están detrás de las palabras; son los nombres los que en realidad se evocan en las palabras de la oración, o uno podría casi decir, se conjuran por las palabras de la oración. Por varios procedimientos concernientes a la numerología, combinación y

²¹ Cf. el texto hebreo en mi catálogo de los manuscritos cabalísticos en Jerusalén, 1930, pp. 208-209. En un pasaje corregí, con base en los manuscritos, una interpretación incorrecta que perjudicaba la significación cabal.

colocación de las palabras en la oración, se descubre esta dimensión oculta que les pertenece. En esta dimensión, la plegaria o súplica a Dios es al mismo tiempo un acto que desaparece en su nombre; un acto que no prescinde del elemento del conjuro. En las enseñanzas cabalísticas del aspecto místico de la plegaria, estas proyecciones, sobre todo en la Cábala Luriánica —justo hasta sus últimos desarrollos— han desempeñado un papel importante. Los grandes libros místicos de oraciones de Rabí Shalom Sharabi (m. 1777) son registros completos, en los que el texto heredado de las principales oraciones se acompaña por una grafía, casi una representación con notas (musicales) de los nombres divinos y sus variaciones, y esto se graba en estas palabras por medio de la meditación de la persona que ora.²² Se trata, por tanto, como de una transformación invertida del lenguaje diferenciado del hombre al lenguaje de los nombres divinos, que es visible de un modo simbólico. Esta no es *toda* la teoría cabalística de la plegaria, en la que hay también otros aspectos e instancias importantes, pero se da un aspecto lingüístico-místico, y según nuestro interés esto es lo importante. Los nombres están también latentes en las palabras comunicativas.

Pero volvamos al otro punto importante, elemental para la teoría cabalística del lenguaje, es decir, la concepción de la *Torah* como el lenguaje de Dios. En páginas anteriores hablamos de su concepción como el nombre de Dios. Lo que debemos entender de esto resulta particularmente claro en los escritos del influyente cabalista español José Gikatilla de Medinaceli, que están al mismo tiempo estrechamente vinculados, en un sentido profundo, con

²² Este asombroso registro para meditaciones místicas, el tan mencionado *Sídur* de Shalom Sharabi, se imprimió en Jerusalén en 1916.

muchos aspectos del libro *Zohar*. Según él, la *Torah*, tal como está publicada, se funda y construye completamente sobre el Tetragrama; está tejida a partir del Tetragrama y sus nombres calificativos, es decir, a partir de los epítetos divinos que se derivan y emergen de él en todo momento. Es una red de dichos nombres calificativos que, por su parte, están tejidos, a su vez, a partir de los diversos nombres de Dios, por ejemplo, *El*, *Elohim* y *Shadai*. Pero en el último análisis, todos estos nombres sagrados en sí mismos se derivan también del Tetragrama; están aliados a él y todos están unidos en él. "Todos los nombres de la *Torah* están contenidos en el nombre de cuatro letras, que es llamado el tronco del árbol, y todos los otros nombres son raíces o ramificaciones de éste".²³ La *Torah* es por lo tanto un ropaje viviente y un tejido, un *textus* en el sentido más exacto del término, en el que, como una especie de motivo básico y como un *leitmotif*, el Tetragrama se teje de un modo oculto y a veces hasta en un modo directo y, en cualquier caso, el Tetragrama se refiere a la *Torah* en toda clase posible de metamorfosis y variaciones. No es simplemente una estructura que abarca los grandes nombres en su totalidad; es al mismo tiempo una estructura que se construye sobre un elemento fundamental, o sea, sobre ese nombre de cuatro letras. En cuanto a que Dios asoció las letras de este nombre con las del alfabeto—de acuerdo con los procedimientos esbozados en el libro *Yetzirah*—, cabe decir que las permutó, las combinó y las intercambió entre sí siguiendo ciertas leyes, y así se formaron los otros nombres y apelativos divinos—*kinuyim*—; y en cuanto a que este proceso se repite con respecto a estos elementos, ellos contienen concluyentemente ese conjunto

²³ Gikatilla, *Shaarei Ora*, Offenbach, 1715, fol. 2b y 4b.

de letras que leemos en la *Torah* en la forma comunicativa de las frases hebreas.

En una sección concluyente de uno de sus trabajos, recientemente descubierta, Gikatilla da algunas opiniones más elaboradas de la naturaleza mística de la *Torah*. El hecho de que la *Torah*, de acuerdo con el precepto rabínico, haya sido escrita para su uso en la sinagoga, sin ningún otro accesorio y con el solo empleo de consonantes —bajo dicho precepto se aplican apóstrofes fijos a ciertas consonantes mediante el proceso de transmisión—, indica a Gikatilla los infinitos niveles de significado (con la aprobación de los cabalistas de su tiempo) que potencialmente están latentes en ese empleo de consonantes, y cuya totalidad de significados estaría limitada por una forma escrita vocalizada. Al igual que las flamas no tienen forma y color únicos, el papel de la *Torah* no tiene, en sus varios principios, un sentido individual y único; puede ser expandido de varias maneras. De esta tesis generalmente reconocida, sin embargo, Gikatilla hace una inferencia de amplios alcances: en el mundo de los ángeles este significado es leído de manera diferente de como lo es en el mundo de las esferas, para no mencionar la lectura en el inferior mundo terrestre, y lo mismo se aplica para los millones de mundos que están contenidos en estos tres mundos. En cada uno de ellos, la *Torah* es leída e interpretada de modo diferente. El modo de lectura y de interpretación corresponde al poder de comprensión y a la naturaleza de estos mundos.²⁴ Por lo tanto, en estos millones de mundos en los que los seres creados escuchan la manifestación (revelación) y lenguaje de Dios, la *Torah* puede ser inter-

²⁴ E. Gottlieb, *Tarbiz*, 39, 1970, publicó esta conclusión del libro *Shaarei Tsedek*; cf. ahí en particular pp. 382-383.

pretada en una infinita plenitud de significado. En otras palabras, la palabra de Dios, que se extiende a todos los mundos, está de hecho infinitamente cargada de significado, pero no tiene una interpretación fija como ya lo he señalado en este artículo. La palabra de Dios es pura y simplemente aquello que es interpretable. A este respecto, Gikatilla incluso llega tan lejos que define la *Torah* como “la forma del mundo místico”, pero duda cuando trata de definir esta proposición más detalladamente. En el texto canónico consonántico de la *Torah* encontramos contenidas de manera potencial todas estas posibilidades infinitas de su concepción. Para los cabalistas el hecho de que Dios exprese su propio ser de esta manera se extiende al lenguaje, pero tal expresión podría estar todavía lejos del entendimiento humano, porque es infinitamente más significativa que cualquier significado o comunicación específicos que dicha expresión fuera capaz de comunicar. El lenguaje de Dios es un absoluto; queda establecido en sus manifestaciones en todos los mundos, en significados múltiples, y es de aquí de donde el lenguaje de los hombres también deriva su majestuosidad, incluso cuando se dirige aparentemente a la comunicación.²⁵

La opinión expresada por Gikatilla en un estilo clásico, ha pasado así por muchas etapas de desarrollo. El autor del libro *Tikunei Zohar*, que escribía en España hacia 1300, la aceptaba en el contexto de sus exposiciones de ambos aspectos de la *Torah* —el modo en que aparece en el mundo de las emanaciones divinas y el modo en que aparece en el mundo de la Creación. En el primero es todavía un contexto puramente místico de naturaleza espiritual, mientras que en el último se materializó en corresponden-

²⁵ Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, p. 63.

cia con la naturaleza de la Creación. El núcleo místico está todavía escondido en este discurso, pero está incrustado como un oculto nivel de significado o como ocultos niveles de significado en la corteza de la *Torah*, que comunica lo que es real y esencial o determina lo que es real y esencial en un sentido histórico.²⁶

De particular interés resulta la forma final de estas concepciones, como están establecidas en los escritos de Israel Saruk —un cabalista platonizante de la escuela luriánica (c.1600)— y en los escritos de los innumerables autores que estuvieron bajo su influencia. Aquí, el nacimiento del movimiento lingüístico, que tiene su fuente original en el infinito ser de Dios mismo, procede del hecho de que en Dios, un goce, un sentido de deleite o autoembeleso va y viene —en hebreo *Shi 'shu'a*— lo que evocaba un movimiento en el *En-sof*. Podría ser explicado en aquellas combinaciones de las 22 letras del alfabeto, mencionadas en el libro *Yetzirah*. De aquí nace un movimiento en el *En-Sof* “de sí mismo a sí mismo”, un movimiento en el que ese goce del *En-sof* se autoexpresa, pero de este modo al mismo tiempo expresa las misteriosas potencialidades de toda expresión. Desde este movimiento más interior, se teje la textura original —en hebreo *malbush*— en la sustancia del mismo *En-sof*. Ésta es la verdadera *Torah* original, en la cual, de un modo extremadamente notable, la escritura —la marca oculta de Dios— precede al acto del habla, con el resultado de que, en el análisis final, el habla proviene de la evolución sonora de la escritura y no viceversa. Según Saruk, esta combinación de letras se formó en una determinada secuencia de este movimiento original. En

²⁶ *Ibid.*, pp. 91-92, en donde las fuentes de esto también se indican en la página 271.

el *malbush* las letras están acompañadas por el nombre divino de cuatro letras, lo que puede interpretarse de diferentes maneras. Específicamente, los cabalistas reconocen cuatro métodos diferentes de ampliar así el Tetragrama, escribiendo las consonantes individuales con sus nombres deletreados completamente transcritos, de modo que surgen cuatro nombres, cuyo valor numérico respectivo es 45, 52, 63 y 72. Cuando el *En-sof* se entrelazó a sí mismo, esta textura de la *Torah* original se encerró y permaneció como la fuerza original de todo movimiento lingüístico en el *En-sof*. No obstante, una *Yod* de uno de los nombres mencionados, estaba alojada en el espacio original que había sido liberado en el proceso del *tzimtzum*, y esta *Yod*, cuya fuerza se concentra en su forma casi de punto, transfirió ese movimiento lingüístico a todas las emanaciones y mundos en proceso de formación. En el mundo más alto, el primero, de acuerdo con esta concepción, la *Torah* —como en esa textura original— simplemente forma una serie de combinaciones del alfabeto hebreo a partir de dos consonantes respectivamente. Los núcleos de todas las posteriores posibilidades vinculadas con este movimiento lingüístico residen en su acomodo original. Es sólo en el segundo mundo en donde la *Torah* se manifiesta como una serie de nombres místicos divinos, que están formados por ciertas combinaciones posteriores de los primeros elementos; contiene las mismas letras, pero no en la misma secuencia de la *Torah* que está a nuestro alcance. En el tercer mundo, las letras aparecen como seres angélicos, cuyos nombres se indican aquí, cuando menos de acuerdo con su primera letra. Sólo en el último mundo, la *Torah* es perceptible por vía de transmisión, aunque de modo oculto en este mundo; se contienen implícitamente los nombres de todas las cosas y de todos los seres humanos; es decir,

el mundo del lenguaje y de los nombres está por encima de todo lo demás.²⁷

El lenguaje paradisiaco original de los hombres todavía tenía este carácter sagrado. En otras palabras, estaba inmediata y claramente ligado con el ser de las cosas que quería expresar. El eco de lo divino estaba todavía presente en ese lenguaje, porque en el aliento del *pneuma* divino el movimiento lingüístico del Creador se transformó en el de la cosa creada. Fue la complejidad del lenguaje, que ocurrió como consecuencia de la *hybris* mágica, con la cual el hombre intentó “hacer un nombre” para sí mismo —como se nos dice en el Génesis 11.4—, lo que produjo los lenguajes profanos. Algunos cabalistas opinaron que los conceptos puramente profanos no eran parte del lenguaje original, el hebreo, debido a que desde el comienzo se le había destinado de alguna manera para un uso profano. La generación que quiso construir la torre de Babel hizo mal uso de este lenguaje genuinamente sagrado de un modo mágico, para imitar hasta cierto punto la creativi-

²⁷ Esta doctrina es la primera de las desarrolladas en el libro *Límudei atzút*, Munkacz 1897, fol. 3a, 15 a/b y sobre todo 21d -22a. Este libro se imprimió con el nombre de Jayim Vital, pero su autor es sin duda Israel Saruk. Digno de mención es que uno de los manuscritos más antiguos que contiene transcripciones de los folletos de Saruk en Italia, Ms. Jerusalén 4o 612 (escrito en Asti en 1602), domina completamente esta nueva doctrina de la materia original del *En-sof* como la *Torah* original. León Módena en Venecia, conocido por Saruk y que asevera que sus tratados intentaban unir la Cábala de Luria con la filosofía de Platón, presumiblemente había pensado en esta doctrina: lo que para Platón era el mundo de las ideas originales, aquí es el mundo de los nombres de Dios, que conforman el *malbush*. La noción del *shi 'ashua* de Dios surge de los últimos escritos de Moisés Cordovero (entre 1560 y 1570). Cf. José Ben-Shlomo, *La Teología Mística de Moisés Cordovero* (en hebreo), Jerusalén, 1965, pp. 60-61. Cordovero, sin embargo, no sacó las conclusiones de Saruk acerca del nacimiento del movimiento del lenguaje a partir del movimiento interior del *En-sof*. La teoría de Saruk ha sido desarrollada con detalle en muchos trabajos posteriores, como por ejemplo en Menajem Asarja Fano, *Shiurim u- shtayim yediot*, 1867; Naftali Cacharach, *'Emek ha-melej*, 1648, cap. 1, secciones 1 -61 (sobre las diferentes lecturas de la *Torah* en los cuatro mundos, al final de la sección 4); Moisés Graf de Praga, *Vayajel Moshe*, Dessau, 1699, fol. 1-10.

dad de Dios valiéndose del conocimiento de los nombres puros de las cosas, y para obtener subrepticamente un nombre para sí mismo que pudiera usarse en cualquier momento. La complejidad lingüística ocasionó una pérdida de este lenguaje original, pérdida de grandes consecuencias en la memoria, con el resultado de que los hombres implicados tuvieron que reinventar y reconcebir la designación y nominación de las cosas individuales. De este hecho proviene el actual carácter convencional de los lenguajes profanos, comparados con el carácter sagrado del lenguaje hebreo. Pero incluso el lenguaje sagrado se ha mezclado desde entonces con el profano, del mismo modo en que aquí y allá en el lenguaje profano todavía encontramos elementos del lenguaje sagrado.²⁸

Es notable que el autor del *Zohar* se exprese en una forma relativamente reservada acerca del lenguaje. Es bastante claro que el simbolismo de las diez *Sefirot* como la forma mística de Dios, que toma su imagen en la estructura de la palabra, está más cercano a su entendimiento que el simbolismo del lenguaje. El *Zohar* explica la pronunciación de Dios durante la Creación del mundo como “la fuerza que ocultamente fue seleccionada del misterio del *En-sof*, al principio, cuando el concepto de la Creación se estaba formando”. La actividad que resultó de esto es lo que la *Torah* designa como habla.²⁹ El acontecimiento de

²⁸ Estas proposiciones surgen de Yesaya Horowitz, *Shnei tujot ha-brit*. Hice referencia a ellas como resultado de una explicación de su pensamiento por Benjamín Cohen en el semanario *Der Israelit*, 1935, No. 44, p. 4.

²⁹ *Schar* I, 16b. El concepto de la voz silenciosa y audible se desarrolla en muchas ocasiones en el *Zohar*, en Moisés de León y en José Gikatilla en conexión con el simbolismo del *Shofar*. Los inarticulados sonidos originales que surgen del *Widderhorn* —el *Shofar*— en el día de año nuevo, contienen todas las expresiones del lenguaje en su potencialidad. Según la visión de cabalistas posteriores, la voz del *Shofar* abarca todas las oraciones del año que viene; cf. estas ideas, Gershom H. Leiner, *Sod Jesharin I*, (*Kabbalistisches über das Neujahrfest*), 1902, fol. 2d/3c.

la emanación también puede representarse como el acontecimiento del lenguaje, porque el pensamiento más íntimo se vuelve una voz inaudible y aun bastante oculta; una voz de la que nace todo lenguaje, y que a su vez se vuelve un sonido todavía inarticulado. Sólo cuando este sonido se desarrolla ampliamente, nace la articulación de la palabra y del habla, y ésta es la última etapa de la autorrevelación de Dios.

La expresión más contundente de todo esto se encuentra en los procesos del pensamiento, ya indicados aquí, de los escritos del cabalista español Abraham Abulafia de Zaragoza. El volumen principal del trabajo de este autor, tal como lo conocemos en la actualidad, se publicó entre 1280 y 1291 en el sur de Italia y en Sicilia, precisamente cuando Moisés de León escribió en Castilla el libro del *Zohar*. En el centro de los escritos de Abulafia yace el misticismo del lenguaje, lo que tiene un efecto aún más impresionante cuando, en sus escritos, el autor se declara constantemente partidario radical y seguidor de Maimónides, en cuya escuela de filosofía estrictamente aristotélico-arábica, con algunos elementos neoplatónicos añadidos, no existe ninguna concepción mística respecto al lenguaje y, sobre todo, la teoría del lenguaje no desempeña ningún papel importante. Pero Abulafia sostiene que su propia doctrina solamente representa el lado esotérico, ocultado cuidadosamente por Maimónides, del mundo de su pensamiento, al que Maimónides acude más de una vez en su principal trabajo filosófico, la *Guía de los perplejos*, trabajo sobre el que, hasta la fecha, ni siquiera sus más agudos intérpretes han logrado ponerse de acuerdo. Este aspecto del mundo de las ideas de Abulafia, en donde se incorpora al mundo de Maimónides es, sin embargo, irrelevante para nuestra discusión, sin importar cuán impor-

tante pueda ser en sí mismo; en cualquier caso, su teoría del lenguaje no está tomada de aquí, sino de sus maestros cabalistas, y se desarrolla a su manera más adelante.

El punto focal del interés de Abulafia, como el de Maimónides, reside en la doctrina de la esencia de la profecía, con la única diferencia incisiva de que para Maimónides la profecía es un fenómeno elevado del espíritu humano en su relación con Dios, pero no puede actualizarse en el presente; sólo puede convertirse en algo vital otra vez en la era mesiánica. Por otra parte, para Abulafia, la profecía puede también lograrse en esta era, y sus escritos representan un intento para hacer accesible y hasta cierto punto pedagógico el camino a la profecía. Su doctrina, sin embargo, se basa en un misticismo lingüístico bastante definido, que se expone por medio de una forma de dicción extrañamente racionalista.³⁰ A este respecto, toma como punto de partida la teoría lingüística del libro *Yetzirah*, que ya se presentó más arriba, y del que extrae conclusiones radicales.³¹ Creación, revelación y profecía son, para Abulafia, fenómenos del mundo del lenguaje: Creación, como un acto de escritura divina en el cual la escritura forma la materia de la Creación, y revelación y profecía, como actos en los que la palabra divina se infunde en el lenguaje del hombre, no sólo una, sino una y otra vez, y

³⁰ Abulafia, quien había estudiado los escritos de Aristóteles y se basa en ellos de manera afortunada en sus consideraciones filosóficas, sorprendentemente no leyó nada de Platón, aun cuando M. H. Landauer, quien hizo el primer estudio de los escritos de Abulafia, asegure lo contrario. Cf. *Litteraturblatt des Orient*, VI, 1845, col. 488. En su libro sobre Alfarabi, escrito en 1869 (p.249), Steinschneider indicó que la única cita de Platón en los trabajos de Abulafia está tomada de *Liber de causis*, un eptome de la *Institutio Theologica* de Proclo.

³¹ Una característica general de la Cábala de Abulafia se encuentra en el capítulo 4 de mi libro *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*.

lo dota de una riqueza infinita de inmensurable discernimiento hacia la interdependencia de las cosas.

La representación de la Creación como un acto de escritura divina, en que el lenguaje de Dios penetra las cosas, y las deja como sus huellas, se repite en muchos pasajes de sus escritos.³²

El misterio que reside en la base de la 'hueste' (de todas las cosas) es la letra, y cada letra es un signo (símbolo) e indicación de la Creación. Del mismo modo en que un escritor toma la pluma en su mano y la carga de gotas de tinta y en su mente traza la forma que quiere darle a su materia, momento en que la mano es como la esfera viviente, y la inanimada pluma que sirve de instrumento a la mano se mueve y se une a la mano para esparcir las gotas de tinta a través del pergamino, que representa el cuerpo al que se utiliza como portador de la materia y la forma, precisamente de la misma manera sucede en la Creación en sus esferas superiores e inferiores, como cualquier persona inteligente lo entenderá, porque no está permitido explicarlo más detalladamente. Por lo tanto, las letras se establecen como signos (símbolos) e indicaciones, de modo que a través de ellas la materia de la realidad, sus formas, las fuerzas y motivos que la producen (esto es, las partes intermedias), sus mentes y sus almas, pueden recibir alguna forma, y por lo tanto la sabiduría (en el sentido de conocimiento verdadero) está contenida y recogida, concentrada en las letras, en las *Sefirot* y en los nombres, y todos están compuestos el uno del otro.³³

Las letras en sí mismas tienen sustancia y forma, especialmente en su forma escrita, aunque mucho menos, o bien en un sentido espiritual, en su forma hablada o conceptual. Lo que era la tinta en la imagen anterior,

³² Como por ejemplo en *Or ha-sejel*, cap. 8, sección 5, que está publicado por A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, libro I, 1854, pp. 39-40, así como en su comentario sobre el libro *Yetzarah*, *Gan nau*, Ms. Munich, hebreo 58, fol. 320b.

³³ *Ner Elohim*, Ms. Munich 10, fol 164b. Tengo dudas en cuanto a si este libro fue escrito por el mismo Abulafia o por alguno de sus discipulos.

que transforma este elemento formal en materia, es, en la creación orgánica y en el nivel humano, la semilla que ya contiene en sí la sustancia y las formas que evolucionarán a partir de ella.³⁴

El momento más significativo en el misticismo lingüístico de Abulafia se halla, sin embargo, en su doctrina de la combinación de las letras y su movimiento a través de las diferentes vocales. Abulafia lo considera como el verdadero conocimiento de la profecía, esto es, como el camino metódicamente seguro en el que se prepara uno mismo para el contacto con la palabra de Dios, el lenguaje divino, que es parte de la capacidad del lenguaje humano. El portador de este divino acto del habla, el *dibur 'elohi* es, al menos para Abulafia, el "intelecto activo" que se había transformado, en las filosofías árabe y judía de la Edad Media, de una capacidad intrínseca en el alma del hombre, tal como estaba concebida en la psicología de Aristóteles, en una potencia cósmica que, por ejemplo en Maimónides, aparece como la inteligencia de la última esfera sobre el mundo sublunar. A cada una de las esferas de la cosmovisión tolomeica, correspondía una inteligencia inherente a ella, que era una operación intelectual del designio creativo divino. Estas inteligencias emanan una de la otra, y la última, el *intellectus agens*, es la potencia cósmica de la que se originan todas las formas de la creación visible. En el sentido dado por la filosofía árabe clásica y su elaboración en manos de Maimónides, la profecía consiste en unir la mente humana, que se actualiza a sí misma por el proceso del pensamiento y es un fenómeno vigorizante,

³⁴ *Philosophie und Kabbala*, p. 17. La carta abierta, impresa en las "siete maneras", en la que puede obtenerse un entendimiento de la *Torah*, contiene una recopilación condensada de las líneas de pensamiento de Abulafia, como aparecen desarrolladas en detalle en sus otros escritos.

con esta potencia dadora de forma, que comunica lo divino a la mente mediante imágenes que se producen en su imaginación, en ese contacto profético. Abulafia toma esta teoría de la profecía como una unión de las capacidades intelectuales e imaginativas del hombre más altamente desarrolladas, con el *intellectus agens*.

Lo que resulta novedoso es la doctrina de la esencia lingüística de esta asociación. Debe decirse al respecto que Abulafia llegó en ayuda del uso lingüístico filosófico del hebreo medieval, en donde el adjetivo *devari*, que literalmente significa “lingüístico” (como Abulafia lo entendió), generalmente tiene el significado de “sensible” o “racional”. Lo que en el lenguaje de los filósofos se llamaba capacidad razonadora del hombre pudo entenderse, por lo tanto, como capacidad lingüística.

Abulafia une esas esferas en las que —como ya se ha demostrado previamente— el libro *Yetzirah* permite que las 22 letras queden fijas. Por sus variadas combinaciones, estas letras dan lugar a los sonidos originales del lenguaje. Abulafia las relaciona, como en Maimónides, con la décima esfera de la cosmogonía medieval, cuyo intelecto es la razón cósmica o *intellectus agens*. Por eso puede decir que, de acuerdo con el autor del libro *Yetzirah*, las 22 letras que son la base de todo lenguaje, se mueven en la décima esfera, que es la más eminente entre todas las esferas de la realidad y la primera en términos de clasificación. Ésta es a la vez la esfera de la *Torah* y de los mandamientos divinos, por la que se guían todas las cosas de arriba y de abajo y de la que se dijo: el Cielo fue creado por la palabra de Dios y toda la huéste celestial, por el aliento de su boca.³⁵ La esfera, el lenguaje y la

³⁵ *Or ha-sejel*, Ms. Munich 92, fol. 43b.

Torah son, por lo tanto, lo que se presenta en el más alto estado del hombre en contacto con el *intellectus agens*. En éste queda encerrado el “misterio de los lenguajes”. En el último análisis, todos los lenguajes del mundo surgen de este misterio; aun en lugares donde aquéllos no sólo brotan de la capacidad natural general del habla y se forman a partir de ella —como es el caso del hebreo, considerado como un lenguaje original— sino que también se basan en detalle en la mera convención del ser lingüísticamente dotado. La confusión babilónica del lenguaje, es cierto, produjo y fragmentó el lenguaje sagrado en setenta lenguajes, pero en última instancia también éstos están todavía contenidos en él. “La causa original de la profecía reside en la forma de hablar que surgió de Dios y oyeron los profetas, por medio del lenguaje perfecto que abarca en sí los otros setenta lenguajes”.³⁶ Abulafia desarrolla la explicación más cercana a la esencia del “habla interna” del hombre, que opera en el alma sensible, y toma como base las propuestas del libro *Yetzirah* que se refieren a la constitución del lenguaje. Esto lo hace particularmente en su trabajo *Or ha-sejel* —“La luz del Intelecto”— que tuvo amplia difusión en los círculos cabalísticos. El habla divina que viene de la esfera del intelecto activo que abarca a la vez razón y *Torah*, razón y revelación, representa la verdadera esencia de la profecía, y este intelecto es eficaz en relación con la capacidad lingüística del hombre.³⁷

³⁶ *Philosophie und Kabbala*, p. 8.

³⁷ *Ibid.*, p. 4. En esta afirmación, Abulafia se basa en el famoso capítulo (II:36) del *Führer der Verwirrten* (*Guía de los Perplejos*) que trata de la esencia de la profecía. Sin embargo, falta el momento —decisivo para Abulafia— del ser (esencia) lingüístico de la profecía. Como sus explicaciones (I,65) ahí lo prueban, Maimónides se ha confundido por su rechazo de verdadera “habla de Dios”, y la ha devaluado al campo de lo metafórico.

Porque los corazones de los hombres son a Dios lo que el pergamino es a nosotros; el pergamino como sustancia transmite la forma de las letras que con tinta se le escriben. Así, para Dios, los corazones son como pizarras, las almas como tinta y palabras, que les llegan a ellos de Él; y esto es a la vez conocimiento, que es como la forma de las letras que estaban inscritas en ambos lados de las tablas de la alianza ... y aunque, para Dios, las palabras no son una de las formas del habla que pueden expresarse por el corazón que las absorbe, son sin embargo palabras.

En esta habla divina, el lenguaje coincide con el verdadero conocimiento intelectual que alcanza el profeta; y el conocimiento profético es totalmente idéntico a la corriente de palabras divinas que llegan a Él.³⁸

Para Abulafia, el nombre de Dios es la expresión más alta, en la que se resume todo movimiento lingüístico, como en un foco. Es este nombre el que vibra en cada proceso de conexión de letras, y la conexión de sus conexiones hasta el nivel de lo infinito.³⁹ Todas las cosas creadas están dotadas de realidad en la medida en que participan de este "gran nombre" en cualquier grado que sea. El movimiento de las letras mismas también dibuja las letras del nombre divino en sus conexiones. Las combinaciones de las letras y las combinaciones de estas com-

³⁸ *Or ha-sejel*, fol. 66b.

³⁹ Abulafia considera, en el proceso del lenguaje, compuesto y formado por los nombres y las letras, que los métodos de la *gematría*, el acróstico y la sustitución de las letras de acuerdo con ciertas reglas, desempeñan un papel importante. De este modo, las sustituciones que según esta manera se dan, pueden intercambiarse y trasponerse una vez más desde otros puntos de vista. Con la ayuda de estos métodos puede entenderse todo lenguaje desde el desdoblamiento del único nombre de Dios hacia las combinaciones del alfabeto. Cuando Abulafia habla de las diez sustituciones, que así pasan a través de los elementos del lenguaje, considera que esta limitación puede ser atribuida solamente a la debilidad de la facultad de comprensión del hombre. En principio, este proceso de la sustitución de las letras puede llevarse al campo de lo infinito. *Cf. Philosophie und Kabbala*, p. 4, antes del pasaje mencionado en la nota 37.

binaciones y así sucesivamente, en las cuales se explica y se desarrolla explícitamente el nombre de Dios a través de lo escrito, letras fonéticamente habladas e interiormente concebidas, hasta donde lo permite el lenguaje humano, contienen todas las verdades posibles, las áreas intelectuales del conocimiento, no sólo de la ciencia humana sino también de las cosas divinas. Cada acto en que las letras se combinan de esta manera es también un acto de conocimiento, aun cuando este conocimiento nos sea oscuro e indescifrable. Como resultado, Abulafia puede a la vez incluir las verdades metafísicas de la filosofía, que según él encontraron su cenit en Maimónides, al igual que puede incluir las verdades del misticismo que, en esencia, es idéntico al camino que lleva a la profecía, en este conocimiento de la conexión de elementos lingüísticos. Porque todo fluye de este conocimiento y todo está fundado en él, al que él mismo llama *hojmat ha-tzeruf*, y que se conoce como conocimiento del proceso de combinación.

Ya he señalado en este trabajo que el lenguaje de Dios del que hablan los cabalistas no tiene ninguna gramática. Se puede decir, no obstante, que la *hojmat ha-tzeruf* de Abulafia representa un curso de este lenguaje, aun si este curso no es precisamente gramatical. Por supuesto, no menos que cualquier doctrina lingüística, es una enseñanza para la meditación ordenada, cuyo objeto no son imágenes ni símbolos, sino las letras y los nombres de Dios: de hecho, el solo y único “gran nombre” de Dios. En este punto no entraré en este aspecto místico del tema, que se aparta de la representación elemental; representa simplemente una proyección de su teoría lingüística en la doctrina de la progresiva meditación sobre el lenguaje como un camino hacia el conocimiento místico. Para él, la *hojmat ha-tzeruf* es el “conocimiento de la lógica más alta e interna

(es decir, mística)” que puede prescindir de la lógica silogística.⁴⁰ Porque los “misterios de la *Torah*”, que están expuestos en ella son, por su misma naturaleza, dialécticos —como dice Abulafia haciendo uso de una ambigüedad extremadamente atrevida en la expresión hebrea *sitrei torah*. Estos misterios no son sólo misterios; son también contradicciones y paradojas. Es la solución a los misterios que promete la absorción en la *hojmat ha-tzeruf*.⁴¹ Esta última es el “conocimiento profético”. Comparado con éste, el conocimiento adquirido por los filósofos y los metafísicos en cualquier sentido es de un orden extremadamente inferior. Es por lo tanto la madre de todas las otras formas de conocimiento, que derivan su fuerza de ella, y quienquiera que la domine logrará directamente y “con facilidad” esa profética consonancia con el *intellectus agens*.⁴²

Este conocimiento más profundo une a los lenguajes unos con otros. Hasta los lenguajes extranjeros están incluidos en el conocimiento de este misticismo lingüístico.⁴³

Oí la voz de mi corazón más profundo y me apresuré a obedecer su mandato y a satisfacer su deseo, e hice lo que era deseado y escribí nombres y los combiné y los revisé y los analicé en la fragua del pensamiento, que estaba situada en mi cabeza, y lo que estaba en mi cabeza se volvió preciso —hasta que dos lenguajes surgieron de ella (de las alteraciones en las combinaciones

⁴⁰ *Philosophie und Kabbala*, p. 15.

⁴¹ *Caja ja-nefesh*, Ms. Munich 408, fol. 71b–72a. *Ofr.* a este respecto Al. Altmann en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 80, 1936, p. 311.

⁴² *Philosophie und Kabbala*, p. 6.

⁴³ Esto está en contraste con la concepción del *Zohar*, que (en III, 204a) reconoce un significado místico sólo al lenguaje sagrado, pero no al lenguaje de otros pueblos.

del nombre), que llegaron en ayuda de la lengua judía (hebreo); éstos eran el griego y el latín.⁴⁴

Ya que, por un proceso de corrupción, todos los lenguajes han surgido del lenguaje sagrado original, en el que se establece y se explica directamente el mundo de los nombres, y por esta razón están asociados aun más inmediatamente con él.⁴⁵ Así como todo lenguaje tiene su foco en el nombre de Dios, también puede ser remitido a este punto focal. Como dice Abulafia, el místico funde de nuevo todos los lenguajes y los remodela en el único lenguaje divino, con el resultado de que él se hace completamente consciente de que en cada serie de palabras que pronunciaba articuladamente, su pronunciación está compuesta por las 22 letras sagradas. El nombre de Dios se condensa a partir del movimiento y la mutabilidad de estas letras, lo que se acentúa al hacer una comparación naturalista con la manera en que se produce la mantequilla por la rápida rotación de la leche.⁴⁶ Por supuesto, debe tenerse cierta precaución, porque un procedimiento no guiado o falsamente dirigido en esta "revolución de letras" puede producir efectos demoniacos y peligrosos en vez de resultados espiritualmente místicos. Las consecuencias de dichos procedimientos falsos en las empresas de la *hojmat ha-tzeruf* se tratan más de una vez en los escritos de Abulafia;⁴⁷ Satanás aparece en lugar del nombre y, para

⁴⁴ *Sefer ha-'ot*, ed. Jellinek, en el "Jubelschrift zum 70. Geburtstag von Gratz", 1887, p. 71.

⁴⁵ Así expresado en el prefacio a *Maftej ha-jojmot* de Abulafia, Ms. Parma de Rossi, 141, fol. 3a.

⁴⁶ *Philosophie und Kabbala*, p. 20.

⁴⁷ *Ibid.* Al igual que en su *Cajei ha-'olam ha-ba*, *cfr.* los pasajes relativos en mi catálogo de los manuscritos cabalísticos en Jerusalén, 1930, pp. 25-26.

Abulafia, Satanás coincide claramente con el espíritu de la naturaleza no restaurada.

El verdadero “mundo futuro”, lugar de bienaventuranza que se ilustra en un atrevido juego de palabras, es el “mundo de las letras” y se revela al místico en la *hojmat ha-tzeruf*.⁴⁸ La riqueza infinita de este mundo de letras es evidente; de hecho, podemos decir que “en la Cábala cada letra individual es un mundo en sí mismo”.⁴⁹ En un mundo así, las letras, que por otro lado se conciben como formas y signos misteriosos, forman por su parte la sustancia que en sí misma permanece igual a través de los movimientos de las letras que se interconectan unas con otras. Las formas son ahora los significados —el sentido primigenio— que el observador puede atribuir a estas combinaciones de acuerdo con el grado de su facultad intelectual de conocimiento. Las letras son, así, la sustancia y la forma del mundo intelectual, cada una en concordancia con las diferentes perspectivas desde las que es observada. Además, en estas combinaciones reside un sentido que para nosotros, con nuestro limitado poder de entendimiento, no tiene conexión con ningún significado palpable. Este sentido viene de la complejidad total del mundo y se volverá palpable sea por un progreso en la comprensión, sea por una iluminación y un cambio mesiánicos. De esta manera, Abulafia fue capaz de remitirse a los nombres divinos místicos e incomprensibles de los antiguos escritos de la *Merkabah*, de los que se hizo mención al principio

⁴⁸ *Imrei Shefer*, Ms. Munich 285, fol. 75b.

⁴⁹ *Sefer ha-melíz*, Ms. Munich, 285, fol. 10. Igualmente en *Zohar* I, 4b, se lee en conexión con Isaías 51:16: “formo mis palabras en tu boca”. La nueva y auténtica palabra que el hombre habla en la *Torah* está ante Dios, quien la besa y la corona con setenta coronas místicas. Y esta palabra entonces se extiende en el movimiento a su propio nuevo mundo, “un nuevo cielo y tierra”.

de este trabajo.⁵⁰ Esos escritos forman elementos de significado no desarrollados entre los nombres que, en su totalidad, determinan la *Torah* como un *corpus mysticum*. Abulafia establece firmemente que el conocimiento divino en el camino del misticismo lingüístico es superior al que se requiere en el camino de las diez *Sefirot*. El conocimiento de la manifestación de Dios en sus diez *Sefirot* sólo tiene un valor propedéutico cuando se compara con los sondeos en los misterios del lenguaje, sin importar cuán importante pueda ser en sí mismo.⁵¹

Al término de sus observaciones, Abulafia se encuentra todavía frente al problema del carácter mágico del lenguaje. Empezamos con estas consideraciones acerca de la propiedad mágica de la palabra y del nombre, y hasta aquí hemos seguido sus metamorfosis hacia el misticismo, pero a este respecto, las implicaciones de lo mágico están todavía por alcanzarse. La conciencia de la fuerza inmediata que emana de las palabras, pero sobre todo y fundamentalmente de las palabras que son purificadas al máximo y aparentemente no tienen significado pero que sin embargo están cargadas de él, está presente en muchos sentidos en los escritos de Abulafia. Sin embargo, en relación con cualquier tipo de práctica mágica y teúrgica adopta una actitud de rechazo absoluto. Ve en ellas una absoluta vulgarización de una clase profundamente espiritual de magia, y sería francamente impensable que él mismo lo negara. La magia existe para él como lo que no es comunicable y, por lo tanto, como lo que irradia de las palabras. Hay una dimensión de magia profundamente

⁵⁰ *Philosophie und Kabbala*, p. 21.

⁵¹ En la carta abierta publicada por Jellinek (*Auswahl kabbalistischer Mystik*, libro I, 1853) escrita por Abraham Abulafia a Barcelona, pp. 16-17.

intrínseca, que no está sujeta a la prohibición del mago, de la magia practicable. De hecho, ésta es la forma de magia practicada por los profetas; los “signos” que dan los profetas para legitimar su mensaje coinciden con esta fuerza mágica interior a ellos mismos.⁵² Cualquiera que, sin este *status*, se permita intervenir en la Creación, por decirlo de una manera técnica, o que proclame ser capaz de tal intervención, queda bajo el poder de las tentaciones del conocimiento mántico, o sea de la magia en el sentido usual. Tal disciplina, el “conocimiento de los demonios”, de hecho no prescinde de fundamentos reales, sino que más bien representa una falsificación, porque es una vulgarización del verdadero misticismo dirigida a lo puramente externo.⁵³ La magia, en principio, es posible pero reprehensible, y el mago es un maldito. Se ha entregado, no al Señor o *dominus*, sino al demonio o *daemones*.⁵⁴ Para él, Satanás es la cualidad material de la naturaleza,⁵⁵ y el cabalista que lo somete a su fundación espiritual, lo destrona.⁵⁶ Como resultado de su absorción en el nombre de Dios, foco de toda la Creación, el cabalista está dotado con el poder “para reducir a la nada el poder del mago”.⁵⁷

En conclusión, regresaré una vez más al pensamiento central que hemos tratado de trazar aquí. El nombre de Dios es el “nombre esencial”, la fuente original de todo

⁵² Este pensamiento se desarrolla particularmente al final de *Or ha-sejel*, fol. 67b.

⁵³ Como en *Ner Elohim*, Ms. Munich 10, fol. 141b. La polémica contra la creación del Golem también es pertinente aquí, fol. 172b.

⁵⁴ *Cajei 'olam ha-ba*, Ms. Oxford, Neubaer 1646, fol. 205b.

⁵⁵ *Cajei ha-nefesh*, Ms. Munich 408, fol. 53b.

⁵⁶ Cf. el pasaje de *Cajei 'olam ha-ba* en mi catálogo de los manuscritos cabalísticos, p. 29.

⁵⁷ *Or ha-sejel*, fol. 42b.

lenguaje. Cualquier otro nombre con el que se puede llamar o invocar a Dios, coincide con una actitud determinada, como lo muestra la etimología de los nombres bíblicos; sólo este nombre único no requiere de ninguna clase de referencia a una actividad. Para los cabalistas, este nombre no tiene "significado" en el sentido tradicional del término; no tiene significación concreta,⁵⁸ y la no significación del nombre de Dios indica su situación en el punto central de la revelación, en cuya base se mantiene. Detrás de cada revelación de un significado en el lenguaje y, como los cabalistas lo veían, por medio de la *Torah*, existe este elemento que se proyecta sobre y más allá del significado, pero que en primera instancia hace posible que se dé el significado. Este elemento es el que dota de significado a cualquier otra forma, aunque no tiene significado en sí mismo. Lo que aprendemos de la Creación y de la revelación, la palabra de Dios, es infinitamente susceptible de interpretación, lo que se refleja en nuestro propio lenguaje. Su irradiación o sonidos, que captamos, no son tanto comunicaciones como llamados. Lo que tiene significado —sentido y forma— no es la palabra en sí misma, sino la tradición detrás de esta palabra, su comunicación y reflexión en el tiempo; esta tradición, que tiene su propia dialéctica, pasa por ciertos cambios y es eventualmente transmitida en un suave y anhelante murmullo. Puede haber ocasiones, como en nuestros tiempos, en las que ya no puede ser transmitida, en las que la tradición se calla y en esto, entonces, consiste la gran crisis del lenguaje en la que nos encontramos. Ya no somos capaces de alcanzar la última cúspide de ese misterio que una vez lo habitó.

⁵⁸ Al principio de este trabajo he usado la formulación de Cordovero, que aparece en *Partes Rimorim* cap. 19, sección 1.

El hecho de que el lenguaje pueda hablarse, se debe, en opinión de los cabalistas, al nombre que está presente en el lenguaje. Cuáles serán el valor y la importancia del lenguaje —el lenguaje del que Dios habrá sido apartado—, es la pregunta que deben plantearse los que todavía creen que pueden oír el eco de la desaparecida palabra de la Creación en la inmanencia del mundo. Es una pregunta cuya respuesta, en nuestros días, tal vez sólo la tengan los poetas. Pues los poetas no comparten la duda que la mayoría de los místicos tienen respecto al lenguaje. Y los poetas tienen un vínculo con los maestros de la Cábala, aun si rechazan la formulación teológica cabalista por ser todavía demasiado enfática. Y este vínculo es su creencia en el lenguaje como un absoluto, como si estuviera constantemente abierto por la dialéctica. Su creencia en el misterio del lenguaje es lo que se ha vuelto audible.