

*Harold Bloom*

Scholem

(traducción de Margarita Bojalil)

Desde el año 1200, aproximadamente, "cábala" ha sido el término comúnmente aceptado para referirse a las enseñanzas esotéricas judías concernientes a Dios y a todo lo que Dios creó. La palabra "cábala" significa "tradición" en el sentido particular de "recepción", y aludía en una primera etapa a la Ley Oral en su totalidad. Ya incluso al inicio del cristianismo, existía entre los judíos, tanto en su tierra natal como en Egipto, un conjunto considerable de conocimientos teosóficos y místicos. Estas especulaciones y creencias parecen haber recibido la influencia del gnosticismo y del neoplatonismo, así que sería justo caracterizar la historia subsiguiente de la Cábala como una lucha entre las tendencias gnósticas y neoplatónicas, verificada en el terreno un tanto ajeno del judaísmo, cuya corriente central habría de rechazar ambos modos de especulación. Pero la Cábala se salió del curso principal del pensamiento religioso judaico y ha sobrevivido, extrañamente, tanto al gnosticismo como al neoplatonismo, ya que conserva hoy en día una existencia popular y, al parecer, perdurable, mientras que el gnosticismo y el neoplatonismo preocupan ya sólo a unos cuantos especialistas.

Sobre el escritorio en que escribo hay una serie de ediciones de bolsillo adquiridas en farmacias y puestos de periódicos, con títulos como *El árbol de la vida*, *Una introducción a la Cábala*, *La Cábala hoy* y *Para comprender la Cábala*; no se encuentran en el mercado, en cambio, títulos como “El gnosticismo hoy” o “Para comprender el neoplatonismo”. Es, pues, importante que la prolongada popularidad de la Cábala sea tomada en cuenta en cualquier evaluación sobre el fenómeno actual de la supervivencia, e incluso renacimiento, de antiguos esoterismos.

Los manuales populares sobre la Cábala no siempre son muy exactos en su contenido y tienden a estar peligrosamente ansiosos de mezclar la Cábala casi con cualquier otro entusiasmo religioso actual, desde el sufismo hasta el hinduismo. Pero esto viene siendo ya una tradición occidental: las divulgaciones cristianas de la Cábala, a partir del Renacimiento, tienden a asociarla con una variedad de nociones no judías, que van desde las cartas del Tarot hasta la Trinidad. Un prestigio singular ha acompañado a la Cábala a través de su historia y la ha hecho digna, nuevamente, de la consideración contemporánea. Junto con este prestigio, que es el prestigio de sus orígenes presuntamente trascendentales, se encuentra un eclecticismo extraordinario que contaminó a la Cábala casi de todas las corrientes ocultistas o teosóficas importantes del Renacimiento y, más tarde, de la Europa de la Ilustración. Un lector realmente versado en las “interpenetraciones” de la Cábala y estas corrientes, llega a ser muy tolerante hacia cada versión popular de la Cábala con que se topa. Las cinco que yo he leído recientemente son muy confusas, pero sinceras, e incluso entusiastas en su ofuscación.

Los lectores cultos no necesitan, sin embargo, atenerse

a esos manuales. El trabajo de toda la vida de Gershom Scholem de la Universidad Hebrea de Jerusalén fue resumido magníficamente, por él mismo, en diversos artículos acerca de la Cábala, en la *Encyclopedia Judaica*, hace tan sólo unos años. Tales artículos, revisados por el mismo Scholem, se pueden conseguir ahora en un gran tomo de casi 500 páginas publicado bajo el título de *Kabbalah*. La mayor parte de este ensayo se basa ya sea en dicho libro o en otros de los estudios importantes de Scholem sobre la Cábala, varios de los cuales se pueden conseguir fácilmente en ediciones de bolsillo en los Estados Unidos.

Es imposible que me aleje de lo que a partir de Scholem son verdades incontestables en materia de escolástica cabalística; lo haré sólo en el caso de algunas sugerencias sobre la vigencia y aplicabilidad de la Cábala a formas contemporáneas de interpretación, y en unas cuantas especulaciones personales acerca de cómo la Cábala misma puede ser interpretada desde ciertas perspectivas contemporáneas. La empresa de Scholem puede considerarse como algo único en la escolástica humanística moderna, ya que se ha vuelto indispensable para cualquier estudio serio de la materia. La Cábala, cuerpo extraordinario de retórica o lenguaje figurativo, constituye en realidad una teoría de la retórica, y la formidable labor de Scholem es tanto retórica o figurativa como histórica. En este sentido profundo, puede decirse que Scholem ha escrito un recuento verdaderamente cabalístico de la Cábala y que, más que ningún otro estudioso moderno, al trabajar en escala semejante, se ha adecuado perfectamente a la vastedad de su tema. Guarda con los textos que ha editado y comentado, la misma relación que un poeta posterior, como John Milton, tuvo con los poemas anteriores que asimiló y, en cierto modo, trascendió. Scholem es una figura

miltónica en la escolástica moderna y merece ser honrado como tal.

## II

Cualquier breve reseña de la Cábala tiene que comenzar describiendo el gnosticismo y el neoplatonismo, ya que estas corrientes opuestas son el punto de partida para una visión más comprensiva de la Cábala. Para la mayoría de las sensibilidades modernas, el gnosticismo presenta un atractivo fuerte y hasta peligroso, frecuentemente bajo otros nombres; el neoplatonismo, por el contrario, no interesa casi a nadie en nuestros días. William James reaccionó frente al Absoluto Neoplatónico o Dios, el Único y el Bueno, diciendo: "la felicidad estancada de la perfección propia del Absoluto me conmueve tan poco como a ella la conmuevo yo". En la actualidad nadie discutiría con James, pero más de mil años de tradición cultural europea no coincidirían con él.

El neoplatonismo fue esencialmente la filosofía de un hombre, el egipcio helénico Plotino (205-70 d.C.), cuyos seminarios en Roma fueron posteriormente transcritos como las *Enéadas* ("grupos de nueve"). Viéndose a sí mismo como el continuador de Platón, Plotino buscaba reivindicar las tres realidades místicas y trascendentes que él llamaba "hipóstasis", el Único o el Bueno, la Inteligencia y el Alma. Bajo estas hipóstasis estaba el mundo de la naturaleza, incluyendo los cuerpos humanos. Para tender un puente sobre el abismo entre el Dios unificado y un universo de división y mal, Plotino elaboró una extraordinaria figura retórica o tropo: la "emanación". La plenitud del Único era tan grande que su amor, su luz, su gloria se desbordaron, y sin que de ninguna manera

el Único decreciera, descendió su gloria, primero al reino de la Inteligencia (las ideas platónicas, o formas ideales), después a la región del Alma (que incluye cada una de nuestras almas) y, finalmente, al cuerpo y a la naturaleza. En este último nivel existe el mal, pero sólo en virtud de su distancia con el Bien, de la división de una unicidad original en otras tantas entidades separadas, otros tantos objetos. En la visión de Plotino, el cuerpo y la naturaleza no son malos, sólo que se han alejado demasiado de su patria bienamada. A través de una disciplina intelectual, sostenía Plotino, podemos regresar al Único, incluso en esta vida.

A Plotino le desagradaban fuertemente los gnósticos, en contra de quienes escribió un elocuente tratado llamándolos "aquellos que dicen que el creador del mundo y el mundo son malvados". No existe ningún gran estudio de nuestro tiempo acerca del neoplatonismo (en gran parte por las mismas razones por las que no hay manuales sobre el tema en los puestos de periódicos), pero hay una obra excelente, *La religión gnóstica* de Hans Jonas, valioso complemento a la *Kabbalah* de Scholem. Jonas compara provechosamente el gnosticismo con el nihilismo y el existencialismo, citando varias analogías entre Valentino, el mayor de los especuladores gnósticos, y el filósofo Heidegger. El gnosticismo, según Jonas, es la versión más extrema de la religión general, sincrética, que dominó el mundo del Mediterráneo oriental durante los primeros dos siglos de la era cristiana. Jonas denomina a esta religión general de la época como una "religión dualística trascendente de la salvación". "Dualística" quiere decir aquí que la realidad se polariza: Dios contra la creación, el espíritu contra la materia, el bien contra el mal, el alma contra el

cuerpo. "Trascendente" quiere decir aquí que Dios y la salvación por igual son transmundanos, más allá de nuestro mundo. El gnosticismo toma su nombre de *gnosis*, palabra griega que designa "conocimiento". Aunque los padres de la Iglesia atacaron el gnosticismo como una herejía cristiana, éste parece haber precedido al cristianismo, tanto entre los judíos como entre los helenos. El conocimiento gnóstico es el supuesto conocimiento "de Dios", y así, resulta radicalmente diferente de todo otro conocimiento, ya que la *gnosis* es la única forma que puede tomar la salvación, según sus creyentes. No se trata, por tanto, de un conocimiento racional, pues implica que Dios conoce al adepto gnóstico tanto como el adepto lo conoce a Él.

El gnosticismo siempre fue antijudío, incluso cuando surgió entre judíos o cristianos judíos, porque su dualismo radical de un Dios ajeno, enfrentado a un universo maligno, contradice totalmente la tradición judía central, en la que un Dios trascendente se deja conocer por Su gente como una presencia inmediata, cuando Él lo quiere, y en la que Su creación es buena excepto cuando ha sido maculada o alterada por la desobediencia y la maldad del hombre. Al confrontar la visión gnóstica de un mundo creado con maldad por demonios hostiles, los rabinos talmúdicos rechazaron esta religión del Dios ajeno, con una pasión moral que rebasaba las denuncias análogas hechas por Plotino. Podemos contrastar aquí la fórmula más famosa de la *gnosis* valentiniana con un pronunciamiento rabínico de anatema --igualmente famoso-- contra las especulaciones:

Lo que nos hace libres es el conocimiento de lo que éramos, y de aquello en lo que nos hemos convertido; dónde estábamos, y

adónde hemos sido arrojados; hacia dónde vamos, de qué somos redimidos; qué es el nacer y qué el renacer.

Quien especulare sobre estas cuatro cosas, fuera mejor para él no haber venido al mundo: ¿qué hay arriba?, ¿qué hay debajo?, ¿qué había antes de todos los tiempos?, ¿qué habrá después?

Los rabinos consideraban estas especulaciones moralmente insanas, juicio ampliamente justificado por el libertinaje sexual de muchos gnósticos. Dado que la Cábala en todas sus fases anteriores se mantuvo como un fenómeno enteramente judío ortodoxo, en creencia y en comportamiento moral, parece un enigma el hecho de que tuviera un contenido gnóstico tan grande. Este misterio puede esclarecerse incluso a través del más breve recuento de los orígenes de la Cábala. La Cábala propiamente dicha comienza en la Provenza del siglo XII, pero Scholem y otros han establecido su descendencia directa del esoterismo judío más temprano, los escritos apocalípticos de los cuales el *Libro de Enoch* es el más formidable. Esta primera teosofía y misticismo judíos se centraba en dos textos bíblicos: el primer capítulo del profeta Ezequiel y el primer capítulo del Génesis. Ambos impulsaron dos modos de especulación visionaria, *ma'aseh merkabah* ("la obra de la carroza") y *ma'aseh bereshit* ("la obra de la creación"). Estas meditaciones esotéricas eran paralelos ortodoxos a los ensueños gnósticos sobre el *pleroma*, el reino divino que no ha caído, y pueden considerarse como una clase de cuasi-gnosticismo rabínico, pero aún no como Cábala.

### III

Unos ocho siglos después de que los gnósticos fueron de-

rrotados, un libro breve, el *Sefer Yetzirah* ("El libro de la Creación"), circuló ampliamente entre los judíos cultos. Hay por lo menos media docena de traducciones al inglés del *Sefer Yetzirah*, y el pequeño libro probablemente será siempre popular entre los esoteristas. No tiene valor literario ni espiritual en sí, pero históricamente marca el verdadero origen de la Cábala. La fecha exacta de su composición es incierta, aunque puede remontarse al siglo tercero. El anecdotario cabalístico posterior lo atribuía al gran Rabí Akiba, a quien los romanos habían martirizado, lo que en gran parte explicaría el prestigio del libro. Lo importante del *Sefer Yetzirah* es que introdujo, en forma muy rudimentaria, la noción estructural central de la Cábala, las *Sefirot*, que en obras posteriores se convirtieron en las emanaciones divinas por medio de las cuales se estructura toda la realidad. Como el siguiente texto cabalístico de importancia, el *Sefer ha-Bahir*, no se escribió sino hasta el siglo XIII, y como esa obra presenta a las *Sefirot* en un cierto grado de desarrollo, si bien no definitivo, sí más acabado, los estudiosos de la Cábala necesariamente se enfrentan a la problemática de mil años de tradición oral. Todo el medievalismo judío se vuelve un vasto laberinto en que las ideas distintivas de la Cábala se inventaron, revisaron y transmitieron en un área que abarcaba desde Babilonia hasta Polonia. En estas amplias extensiones de espacio y tiempo, hasta Scholem se confunde, ya que la esencia misma de la tradición oral es vencer sobre toda la erudición histórica y crítica.

El *Sefer ha-Bahir* (*bahir* quiere decir "claridad") ha sido traducido al alemán por Scholem, otra gran aportación, ya que el libro resulta casi ininteligible, y su mezcla de hebreo culto y arameo vernáculo lo hace difícil incluso para los especialistas. Aunque fragmentario, el *Bahir* tiene cierto

valor literario real e inicia verdaderamente el estilo cabalístico de la parábola y el lenguaje figurativo. Su figuración principal es precisamente las *Sefirot*, los atributos de Dios que emanan de un centro infinito a cualquier circunferencia posible. Mientras que las *Sefirot* en el *Sefer Yetzirah* eran sólo los diez números primarios, una noción pitagórica, en el *Bahir* son propiedades, poderes divinos y luces celestiales, que ayudan en la obra de la Creación.

Pero aun esto era sólo un paso hacia el verdadero surgimiento de la Cábala, que ocurrió en la Francia meridional del siglo XIII y se extendió entonces más allá de la frontera para encontrar su hogar entre los judíos de España. Este proceso culminó en la obra maestra o biblia de la Cábala: el *Sefer ha-Zohar*. El *Zohar* ("esplendor") fue escrito por Moisés de León entre 1280 y 1286 en Guadalajara y, a partir de su circulación, la Cábala se volvió un sistema de especulación de gran alcance. Después de 700 años, el *Zohar*, con todos sus defectos, sigue siendo el único libro decididamente grandioso del esoterismo occidental.

La mayor parte del *Zohar* está escrita en un arameo más artificial y deliberadamente literario que vernáculo. Existe una traducción bastante buena al inglés, en cinco tomos, publicada por la Soncino Press. Bien vale la pena leerla, aunque sólo representa una porción del *Zohar*, libro único cuya versión completa, de cualquier modo, resultaría imposible determinar. El libro, si es que se trata de un libro, varía de manuscrito a manuscrito y parece más una colección de libros o una pequeña biblioteca que lo que normalmente describiríamos como un trabajo centrado en sí mismo.

En lugar de intentar aquí una descripción del *Zohar*, haré a continuación un recuento sumario, basándome en gran medida en Scholem, de los conceptos e imágenes bási-

cos de la Cábala, y luego volveré a considerar al *Zohar*, antes de dar un esbozo de la Cábala posterior, creada después de que los judíos fueran expulsados de España. Pues aunque el *Zohar* es la obra central de la Cábala clásica, cuyo núcleo es la doctrina de las *Sefirot*, la Cábala actual -Cábala segunda o moderna- parte más bien del siglo XVI y es principalmente creación de Isaac Luria de Safed en Palestina (1534-72), y requiere por tanto una presentación muy diferente.

La Cábala clásica comienza con una visión neoplatónica de Dios. Dios es el *En-Sof* ("infinito"), incognoscible y no susceptible de representación, cuyas imágenes son todas meras hipérboles. Dado que *En-Sof* no tiene atributos, Su primera manifestación necesariamente es como *ayin* (la "nada"). El Génesis había dicho que Dios creó al mundo a partir de la nada. La Cábala recogió esto como una afirmación literal, pero lo interpretó de una manera revisionista como si quisiera decir exactamente lo opuesto. Dios, que era "*ayin*", creó al mundo a partir de "*ayin*", y así, creó al mundo *a partir de Sí mismo*. La distinción entre causa y efecto fue subvertida a través de esta fórmula cabalística inicial, e indudablemente tal subversión retórica se volvió una característica distintiva de la Cábala: "causa" y "efecto" siempre son reversibles, porque los cabalistas los consideraban como ficciones lingüísticas, mucho antes de que lo hiciera Nietzsche.

La Cábala, que en este sentido fue revisionista en relación con el Génesis desde el principio, aunque afirmara lo contrario, fue revisionista también respecto de su origen pagano en el neoplatonismo. Para Plotino, la emanación es un proceso que *parte de Dios*, pero para la Cábala el proceso debe ocurrir dentro de Dios mismo. Una diferencia aún más crucial con el neoplatonismo es que todas las

teorías cabalísticas de la emanación son también teorías del lenguaje. Como dice Scholem: "el Dios que Se manifiesta es el Dios que Se expresa", lo que quiere decir que las *Sefirot* son básicamente *lenguaje*, atributos de Dios que es preciso describir con los distintos nombres de Dios, cuando trabaja en la Creación. Las *Sefirot* son complejas figuraciones de Dios, tropos o giros del lenguaje que *sustituyen* a Dios. Uno puede decir que las *Sefirot* son como poemas, en cuanto que son nombres que implican comentarios complejos que las convierten en textos. No son personificaciones alegóricas --a lo que las reducen todos los manuales populares de la Cábala--, y aunque tienen una potencia extraordinaria, el suyo es más un poder de significación que lo que consideramos usualmente como magia.

La *Sefirah*, la forma singular, parecería sugerir la palabra griega "esfera", pero en realidad parte del vocablo hebreo *sapir* (de "zafiro") y así, el término se refería originalmente al resplandor de Dios. Scholem proporciona una lista muy sugestiva de sinónimos cabalísticos para las *Sefirot*: dichos, nombres, luces, poderes, coronas, cualidades, etapas, ropajes, espejos, vástagos, fuentes, días originales, aspectos, caras interiores y miembros de Dios. Al principio los cabalistas se atrevieron a identificar las *Sefirot* con la misma sustancia de Dios, y el *Zohar* llega tan lejos como para decir acerca de Dios y de las *Sefirot* que "Él es ellas, y ellas son Él", lo que da lugar a la peligrosa fórmula de que Dios y el lenguaje son uno y lo mismo. Otros cabalistas, sin embargo, precavidamente consideraban a las *Sefirot* sólo como las herramientas de Dios, vasos que son instrumentos para Él; así, podríamos decir que el lenguaje es solamente instrumento o vaso de Dios. Moisés Cordovero, el maestro de Luria y el mayor sistematizador

de la Cábala, alcanzó el precario equilibrio de considerar a las *Sefirot* tanto los vasos de Dios como Su misma esencia. La dificultad conceptual continúa hasta hoy y tiene sus analogías exactas en ciertos debates actuales acerca de la relación entre lenguaje y pensamiento.

Las *Sefirot* son, entonces, diez imágenes complejas de Dios en Su proceso de Creación, y conllevan una interacción entre el significado literal y el figurativo dentro de cada una. Hay un ordenamiento ya común, bastante fijo y definitivo, para las *Sefirot*:

1. *Keter Elyon* o *Keter* (la “corona suprema”)
2. *Hojmah* (la “sabiduría”)
3. *Binah* (la “inteligencia”)
4. *Gedulah* (la “grandeza”) o *Hesed* (el “amor”)
5. *Gevurah* (el “poder”) o *Din* (la “capacidad de juicio” o el “rigor”)
6. *Tiferet* (la “belleza”) o *Rajamin* (la “clemencia”)
7. *Netzah* (la “victoria” o “resistencia prolongada”)
8. *Hod* (la “majestad”)
9. *Yesod* (los “cimientos”)
10. *Malkut* (el “reino”).

Lo mejor es considerar estas imágenes alegóricas con el mayor cuidado posible, ya que la interacción de estas imágenes es, en cierto sentido, la Cábala clásica o zohárica, y no la Cábala posterior de Luria, a partir de la cual habría de surgir el movimiento jasídico. No es una crítica negativa a Scholem señalar que las *Sefirot* no le han interesado mayormente. Tan sólo unas doce páginas de las 500 que constituyen la *Kabbalah* están dedicadas a los detalles del simbolismo de las *Sefirot*, así como sólo diez páginas de las 450 de su tomo anterior, *Las prin-*

*principales tendencias del misticismo judío*, se ocupan de la exposición de las *Sefirot*. Scholem se impacienta y prefiere examinar aspectos de la Cábala más amplios, mitológicos e históricos. En contraste, las versiones populares de la Cábala, desde hace muchos siglos —y hasta el presente, las ediciones en puestos de periódicos—, tienden a hablar solamente de las *Sefirot*. ¿En qué consiste su fascinación tanto para las mentes cultas como para la imaginación popular? Los lectores contemporáneos se topan con las *Sefirot* en lugares curiosos, como en *Bajo el volcán* de Malcolm Lowry o el *Arcoiris de la gravedad* de Thomas Pynchon, en donde estas imágenes fundamentales de la Cábala se usan para sugerir patrones trágicos de sobredeterminación, bajo los cuales se desarrollan nuestras vidas, de algún modo a pesar de nosotros mismos. Como las cartas del Tarot y la astrología con que la tradición popular las ha confundido, las *Sefirot* fascinan porque sugieren un conocimiento inmutable de una realidad trascendente detrás de nuestro mundo de apariencias. En cierto sentido, las *Sefirot* se han convertido en el centro de un neoplatonismo o hegelianismo popular, una especie de idealismo mágico. El cabalismo popular ha comprendido, de alguna manera, que las *Sefirot* no son ni *cosas* ni *actos*, sino más bien *hechos relacionales* y, por tanto, representaciones convincentes de lo que la gente común descubre como la realidad interior de sus vidas.

*Keter*, la “corona”, es la voluntad original del Creador y resulta difícilmente distinguible del *En-Sof*, excepto porque es el primer efecto de Su primera causa. A pesar de ser un efecto, *Keter* no forma parte de la Creación, que refleja a *Keter* pero no puede absorberla. Como no puede ser comparada a ninguna otra imagen, debe ser llamada *ayin*, una “nada”, un objeto que es también su-

jeto de cualquier búsqueda. En cuanto nombre de Dios, *Keter* es el *ejeveh* de la gran declaración de Dios a Moisés en *Éxodo* 3:14; Dios dice *ejeveh asher ejeveh*, "Yo soy el que soy", pero los cabalistas se negaron a interpretar esto como mero "ser". Para ellos, *Keter* era a la vez *ejeveh* y *ayin*, el ser y la nada, causa de todas las causas y ninguna causa más allá de la acción. Si la Cábala puede ser interpretada, según creo, como una teoría de la influencia, entonces *Keter* es la paradójica idea de la influencia misma. La ironía de toda influencia, inicialmente, es que el origen se vacía en un estado de ausencia, para que el receptor pueda asimilar el influjo del ser aparente. Quizá por ello usamos la palabra "influencia", que originalmente era un término de la astrología que se refería al efecto oculto de las estrellas sobre los hombres.

Debajo de *Keter*, como corona, las *Sefirot* eran generalmente representadas como un "árbol de la emanación". Este árbol crece hacia abajo, como lo precisa cualquier mapa de influencia. Otra representación frecuente de las *Sefirot* es el "árbol invertido", donde las emanaciones están dispuestas en forma de hombre. En cualquiera de las dos imágenes, el lado derecho comienza con el primer atributo propiamente dicho, *Hojmah*, que se traduce por lo general como "sabiduría", pero que se entiende mejor como algo parecido a la meditación de Dios, a Su contemplación de Sí mismo, y que es llamado con frecuencia el "padre de los padres" o las increadas Tablas de la Ley. La *imago* freudiana del padre es una traducción contemporánea bastante cercana.

La correspondiente *imago* de la madre, a la izquierda, es *Binah*, suele traducirse como "inteligencia", pero que quiere decir más bien un entendimiento pasivo, (la Cábala es, ante todo, sexista). *Binah* es concebida a veces como

un espejo --muy dentro de una tradición gnóstica-- en el que Dios disfruta contemplándose. Podemos llamar a *Keter* la autoconciencia divina, a *Hojmah*, el principio activo del conocimiento, y a *Binah*, lo conocido, la reflexión sobre el conocimiento o el velo a través del cual brilla la "sabiduría" de Dios. En otra imagen cabalística, derivada ciertamente del neoplatonismo, *Binah*, en tanto que espejo, actúa como un prisma, repartiendo la luz en colores perceptibles.

Las siete *Sefirot* menores son los atributos más inmediatos de la Creación, que se desprenden de *Binah* en su papel de madre suprema. Mientras que las tres *Sefirot* superiores juntas forman la *arij anpin* ("cara larga" en arameo), la "cara" grande o trascendental de Dios, las siete emanaciones inferiores forman la "cara corta" o *ze'eir anpin*, la faz inmanente de Dios, y a veces se les llama las *Sefirot* de "construcción". A diferencia de la cara grande, los principios constructivos son concebidos por analogía, y así resultan casi idénticos a los principios del lenguaje poético o figurativo. El primero, a la derecha o en el lado del padre, más usualmente llamado *Hesed*, es el amor en el sentido particular del amor del pacto de Dios, *caritas* o "gracia" en la interpretación cristiana. Su componente correspondiente en el lado izquierdo o de la madre, es con frecuencia llamado *Din*, "severidad" o "juicio riguroso". El amor del pacto de Dios requiere de un límite o frontera exterior que proporciona *Din*. Esto hace a *Din* el equivalente cabalístico de la *ananke*, necesidad órfica o platónica, la ley del cosmos. La Creación, para la Cábala, depende del equilibrio perpetuo y la oscilación entre *Hesed* y *Din* como principios antitéticos.

Es una ironía no intencional de las *Sefirot* que aumenten enormemente en interés humano e imaginativo conforme

descienden más cerca de nuestra condición. Incluso los escritores cabalistas más exaltados se relajan y son más originales cuando llegan a la mitad inferior del árbol sefirótico. Con la sexta *Sefirah*, *Tiferet*, la “clemencia” o el corazón de Dios, nos encontramos en el reino estético de la “belleza” de Dios, que es, para la Cábala, toda la belleza que existe. *Tiferet* es el principio de la mediación, que reconcilia lo “superior” y lo “inferior” en el árbol y que une también el lado derecho y el izquierdo, masculino y femenino. Todas las referencias cabalísticas al centro son siempre referencias a *Tiferet*, y *Tiferet* a veces representa ella misma la “cara pequeña” o la inmanencia de Dios; se dice frecuentemente que ella es el asiento de la *Shejinah* o “Presencia Divina”, de la que hablaremos después. En dialecto cabalístico, *Tiferet* completa la segunda triada de *Hesed-Din-Tiferet* y gobierna la tercera triada de *Netzah-Hod-Yesod*.

*Netzah*, o “victoria de Dios”, emana de *Hesed* y representa el poder de crecimiento de la naturaleza, en una especie de apoteosis de fuerza masculina. *Hod*, la contraparte femenina que emana de *Din*, es una especie de equivalente a la “madre naturaleza” en el sentido del romanticismo occidental (un cabalista habría llamado a la naturaleza de Wordsworth o Emerson con el nombre de *Hod*). *Hod* es “majestad”, de una clase meramente natural. A partir del enfrentamiento creativo de *Netzah* y *Hod*, surge *Yesod*, los “cimientos”, que es a la vez la sexualidad humana masculina y el continuo equilibrio de la naturaleza.

La décima y última de las *Sefirot* es propiamente la más fascinante, *Malkut* o el “reino”, en donde “reino” se refiere a la inmanencia de Dios en la naturaleza. De *Tiferet*, *Malkut* hereda la *Shejinah* y manifiesta esa gloria de Dios

en Su mundo. Así, *Malkut* es llamada la descendencia, es decir, la descendencia de la *Shejinah*. También se llama a *Malkut* la “madre inferior”, en oposición a la “madre superior”, *Binah*. Como la más cercana de las *Sefirot*, *Malkut* las resume, y convierte el mundo de la emanación en una unidad pragmática. El cabalista descubre las *Sefirot* sólo a través de *Malkut*, lo que hace del cabalismo necesariamente un misticismo sexual o una teosofía erótica.

#### IV

En su estructura total, se identifica a las *Sefirot* con la *merkabah* o “carroza celeste” en que el profeta Ezequiel vio al Divino manifestarse a Sí mismo. Esta identificación condujo a una serie de analogías o correspondencias simbólicas posteriores —cosmológicas, filosóficas, psicológicas, e indudablemente de toda área en que los significados sobredeterminados podían ser elaborados. El cabalismo popular se ocupa de estas sobredeterminaciones, pero ellas no son la significación espiritual fundamental de las *Sefirot*. Esa significación aparece en las interrelaciones de las *Sefirot*, sus reflexiones mutuas en el interior de sí mismas.

El gran maestro de estas reflexiones fue Moisés Cordovero (1522-70), el mejor ejemplo de pensador sistemático que apareciera entre los cabalistas. Pero el paso del *Zohar* a Cordovero y después al discípulo y émulo de Cordovero, Luria, nos hace regresar de la doctrina a la historia —ya que la *Cábala* posterior es el producto de un segundo e intensificado Exilio después de la expulsión de los judíos de España en 1492. Quizás el mayor logro de Scholem como erudito ha sido su análisis de la *Cábala* luriánica como un mito del exilio. Las *Sefirot*, aunque se presten a

un mito semejante, están demasiado cerca de los mundos no caídos para poder asimilar plenamente los nuevos comienzos de un sufrimiento histórico. Me detengo aquí en lo que considero el significado más profundo de la Cábala, y haré una digresión al respecto antes de regresar a problemas de significado teosófico.

Louis Ginzberg, uno de los más importantes talmudistas modernos, en una introducción que hizo al *Talmud* de Palestina, señala que la literatura judía post-bíblica era "predominantemente interpretativa y de comentario". Esto es cierto incluso para la Cábala; curioso, ya que se trata de un conjunto de obras decididamente místicas y especulativas y, de hecho, mitopoyéticas. Sin embargo, este énfasis en la *interpretación* es finalmente lo que distingue a la Cábala de casi cualquier otra clase de misticismo o teosofía, oriental y occidental. Los cabalistas de la España medieval y sus sucesores palestinos después de la expulsión de España, enfrentaron un problema psicológico peculiar, que exigía una solución revisionista. ¿Cómo asimilar un impulso religioso nuevo, fresco y vital, en tiempos difíciles, precarios, y hasta catastróficos, cuando se ha heredado una tradición religiosa tan rica y coherente que permite muy poco espacio para nuevas revelaciones o incluso especulaciones? Los cabalistas no estaban en condición de formular o aun reformular casi nada de su religión. Les habían sido dadas no sólo unas Escrituras consistentes y completas, sino también una estructura, aún más sólida e intelectualmente acabada, de todo tipo de interpretaciones y comentarios. Su postura en relación con toda esta tradición se convirtió, creo yo, en el paradigma clásico bajo el cual el revisionismo occidental en todas las áreas habría de modelarse desde entonces, con frecuencia en una emulación más bien indirecta. Porque los cabalistas desarro-

llaron implícitamente una psicología de la postergación y con ella una serie explícita, retórica, de técnicas para abordar las Escrituras, e incluso recibieron comentarios a sus propios sufrimientos históricos y a sus propias y nuevas intuiciones teosóficas. Su logro no fue solamente restituir la *gnosis* y la mitología a un judaísmo que se había deshecho de tales elementos sino, sobre todo, proveer a las masas de la judería sufriente, de una fe personal más inmediata y vivencial de la que habría permitido el poder de una tradición ortodoxa. El Jasidismo fue la consecuencia última de la Cábala y puede ser contemplado como el logro final más positivo de un movimiento que condujo, en sus aspectos más oscuros, a empantanamientos de magia y superstición, y a la aparición de falsos mesías e incluso apóstatas.

El *Zohar*, si bien asombrosamente bello, no es en sí mismo muy representativo de lo que vino a ser, a partir del exilio español, la verdadera voz de la Cábala. Aunque Cordovero y Luria se derivan fundamentalmente del *Zohar*, sus sistemas y visiones en realidad tienen poco en común con él. El *Zohar* está organizado como un aparente comentario sobre la Escritura, de la misma manera que gran parte de la Cábala posterior está organizada como un aparente comentario sobre el *Zohar*; pero lo característico del genio del revisionismo es alejarse de los textos canónicos al punto de convertir sus voces ancestrales en sus propios opuestos. Un lector contemporáneo, al descubrir el *Zohar*, tendría problemas para encontrar en él un enunciado claro acerca de la estructura y función de las *Sefirot*, no se diga ya de ninguno de los refinamientos más complejos de la Cábala. Tal lector se enfrentará con cientos de homilias y pequeños cuentos, muchos de ellos amenazadores en sus enigmas, pero que finalmente le obli-

gan a desear que el *Zohar* mismo obedeciera sus propios preceptos sobre cómo interpretar las Escrituras o la *Torah*:

Como vino en un frasco, si es para guardar, así la *Torah* está contenida dentro de su ropaje exterior. Tal ropaje está formado por muchas historias, pero nosotros, nosotros debemos penetrar el ropaje.

Penetrar el ropaje del *Zohar* es casi imposible pero, en cierto sentido, ése fue el mérito de Cordovero y Luria.

## V

Scholem anota que, después de 1492 y la nueva dispersión de los judíos, la *Cábala* dejó de ser esotérica y se volvió "propiedad pública". A partir de 1530, Safed en Palestina se convirtió en el centro de la nueva *Cábala*, y de Safed emanó a la *Diáspora* lo que sería una nueva religión popular, que captó gran parte del judaísmo y dejó en él una influencia, hoy en día muy disminuida. Isaac Luria fue con mucho la fuente más importante de esta nueva religión —en la cual nos detendremos más adelante, igual que Scholem—, pero Cordovero fue un teórico más lúcido y sistemático, y un recuento de sus ideas sigue siendo la mejor introducción a los intrincados caminos de la *Cábala* luriánica.

Ya para el siglo XIII, los cabalistas hablaban de que las *Sefirot* se reflejaban a sí mismas dentro de sí mismas, de tal manera que cada una "contenía" a todas las demás. Se establecieron sistemas complejos de caminos de las *Sefirot* dentro de las *Sefirot*, y la meditación acerca de estos caminos se convirtió en el ejercicio cabalístico característico, ya fuera en visión, oración o especulación intelectual. Este abrir caminos teosóficos se vuelve, en Cordovero, lo que

Ginzberg y otros estudiosos han descrito acertadamente como una teoría de la influencia. Cordovero inventó una nueva categoría: *bejinot*, para transmitir los aspectos multiformes dentro de cada una de las *Sefirot*, aspectos que dan cuenta de las ligas entre ellas. Éstas son las seis *bejinot* o fases de las diez *Sefirot*, como las diferenció Cordovero: 1) oculta antes de manifestarse dentro de la *Sefirah* precedente; 2) manifestación efectiva en la *Sefirah* precedente; 3) aparición como *Sefirah* en su propio nombre; 4) aspecto que da poder a la *Sefirah* superior, de modo que hace a la anterior suficientemente fuerte para emanar ulteriores *Sefirot*; 5) aspecto que da poder a la *Sefirah* misma para emanar a las otras *Sefirot* aún ocultas en ella; 6) aspecto por el cual la *Sefirah* siguiente es, a su vez, emanada a su propio lugar, después de lo cual el ciclo de las seis *bejinot* comienza de nuevo.

Este ciclo puede parecer desconcertante en un principio, pero es una notable teoría de la influencia, en tanto que se trata de relaciones causales pero revertidas. Para comprenderlo hoy en día es preciso traducirlo a otros términos, que pueden ser psicoanalíticos, retóricos o imaginísticos, ya que las seis *bejinot* pueden ser interpretadas como mecanismos psicológicos de defensa, tropos retóricos o áreas de imaginaria poética. En tanto que las *Sefirot*, como atributos de Dios, son manifestamente canales sobrenaturales de influencia (o, hablando en términos retóricos, poemas divinos, cada una un texto en sí misma), las *bejinot* trabajan más como agencias humanas, ya sea psíquicas o lingüísticas. Scholem indica que, en Cordovero, las *Sefirot* "de hecho se convierten en los elementos estructurales de todas las cosas", pero hacen esto sólo a través de sus aspectos, o *bejinot*. Uno podría desde luego llamar a Cordovero el primer estructuralista, un antecesor no re-

conocido de muchos teóricos franceses contemporáneos de las "ciencias humanas".

Para poder ver con exactitud el gran salto dialéctico que Isaac Luria dio a partir de su maestro, Cordovero, es necesario exponer el verdadero corazón oscuro de la Cábala, su visión del problema del mal. Scholem observa correctamente que la filosofía judía no estaba muy interesada en el problema del mal, y parece justo señalar que la tradición talmúdica era también demasiado saludable como para meditar excesivamente acerca del mal. Pero la Cábala se alejó tanto del judaísmo normativo como del neoplatonismo en su obsesiva preocupación por el mal. Para el neoplatonismo, el mal no tiene realidad metafísica, pero el gnosticismo consideraba al mal como la realidad de este mundo, por lo cual, quizás, el gnosticismo subsiste hoy en día bajo una variedad de disfraces, mientras que el neoplatonismo es terreno exclusivo de eruditos. Probablemente es por ello que la Cábala luriánica llegó a dominar el judaísmo popular por muchos siglos, dando a luz primero una serie de falsos mesías y, finalmente, la gloria perdurable de Baal Shem Tov y su Jasidismo.

El libro *Bahir* habla de la *Sefirah Gevurah* o *Din* como de la mano izquierda de Dios y, por tanto, un mal permitido. De aquí surgió la doctrina cabalística que localizó el mal en lo que Freud llamó superego o, en términos cabalísticos, la separación de *Din* hizo emerger la *sitrá ahráh* o "el otro lado", las cualidades siniestras que brotaron de un nombre de Dios pero que después se perdieron.

El *Zohar* asignó a *sitrá ahráh* diez *Sefirot* propias, diez coronas siniestras que representan los sobrantes de los mundos que Dios hizo primero y destruyó después. En una de las grandes imágenes poéticas de la tradición esotérica, Moisés de León comparó el mal con la corteza del árbol

de las *Sefirot*, la *kelipah*. Las criaturas de esta corteza, Samael y su mujer Lilit, o Satanás y la primera entre las brujas, de quienes se hablará más adelante, en el *Zohar* se volvieron antagonistas casi de la talla de Dios. Las *kelipot*, primero concebidas como cortezas, fueron consideradas también como cascos o cáscaras, vasos rotos del mal. Pero incluso en las *kelipot*, según el *Zohar*, se alberga una chispa salvadora de Dios. Esta concepción de que hay chispas en las *kelipot* que pueden ser redimidas, y redimidas por los actos de los hombres mismos y no de Dios, fue el punto de partida de la Cábala luriánica.

## VI

El problema del genio original en cada área intelectual, después de una cierta fecha (fecha sobre la cual no coinciden ni siquiera dos personas), se localiza siempre en los principios aparentemente opuestos de la continuidad y la discontinuidad. Sin embargo, la misma palabra cábala significa tradición, y cada maestro de la Cábala ha enfatizado su continuidad más que su discontinuidad respecto a especuladores previos. Luria es extraordinariamente original; en realidad puede haber sido el único visionario en la historia entera de la Cábala cuyas ideas básicas son originales, ya que la tradición entera a partir del *Sefer Yetzirah*, pasando por Cordovero, es finalmente sólo una amalgama, por muy extraña que sea su forma, de neoplatonismo y gnosticismo. Pero Luria tuvo la originalidad de ciertos grandes poetas como Dante, Milton y Blake, aunque, como los relatos importantes de sus visiones no están escritos por él, sino por discípulos rivales y opositores, resulta difícil comparar los poderes de invención de Luria con los de otros creadores.

Antes de Luria, toda la Cábala veía la Creación como un proceso gradual que se movía siempre en una dirección, emanando de Dios a través de las *Sefirot* hasta el hombre, y en el que cada etapa se unía estrechamente a la etapa subsiguiente, sin grandes saltos o retrocesos. En Luria, la Creación es un proceso asombrosamente regresivo, en el que un abismo puede separar una etapa de otra, y en el que la catástrofe es siempre un acontecimiento central. La realidad para Luria es siempre un ritmo triple de contracción, que se rompe y se recupera, un ritmo continuamente presente en el tiempo, incluso cuando en el principio puntuó la eternidad.

Luria nombró a este triple proceso: *tzimtzum*, *shevirah ha-keilim*, *tikun* (la contradicción, el rompimiento-de-los-vasos, la restitución). *Tzimtzum* originalmente parece haber significado "contener la respiración", pero Luria transformó la palabra en una idea de la limitación, del ocultarse a Sí mismo de Dios, o más bien de Su penetrar en Sí mismo. En esta contracción, Dios abre un espacio para la Creación, un no-Dios. El *Zohar* había llamado a este espacio libre *tehiruh* o espacio fundamental. Luria vio el *tzimtzum* como la concentración de Dios en Sí mismo de la *Sefirah Din*, el rigor, pero parte de este poder de juicio riguroso permaneció atrás en el *tehiruh* libre, donde se mezcló con los remanentes de la luz que salía de Dios mismo, llamada por Luria el *reshimuh*. Dentro de la mezcla, a partir de la cual nuestro mundo habría de ser formado, Dios mandó una letra única, la *Yod*, primera letra de Su gran nombre, YHVH, el Tetragrama. Esta *Yod* es el principio activo en la Creación, así como el *reshimuh* es el principio pasivo.

Esta Creación, según Luria, fue hecha de *keilim*, "los vasos", entre los cuales el vaso culminante fue *Adam Kad-*

*món*, el hombre original. Dos clases de luz habían formado estos vasos, la luz nueva o que está por venir, la cual había acompañado a la *Yod* o palabra de Dios, y la luz que se quedó atrás en el *tehiruh*, después del *tzimtzum*. Esta colisión de luces es un proceso enormemente complejo, para el que no hay espacio en el presente ensayo; pero el elemento crucial en la complejidad es que *Adam Kadmon*, en su calidad de hombre, constituye una especie de guerra perpetua de la luz contra la luz. Esta guerra emana de su cabeza en patrones de *escritura* que devienen vasos nuevos de la Creación, estructuras nuevamente manifiestas de las *Sefirot*. Aunque las tres *Sefirot* superiores se mantuvieron firmes y contuyeron a la luz beligerante, las seis *Sefirot*, de *Hesed* a *Yesod*, se separaron. Este rompimiento o desparramamiento de los vasos fue provocado por la luz al golpear con toda su fuerza en lo que cabe interpretar como una fuerza de escritura demasiado fuerte, más fuerte de lo que los "textos" de las *Sefirot* inferiores podían soportar. Paradójicamente, el nombre de Dios era demasiado fuerte para sus palabras, y el rompimiento de los vasos se volvió un acto divino de *sustitución*, en el que un patrón original cedió a otro más caótico, que de cualquier modo siguió siendo un patrón, garantía de lo cual fue que el vaso de la décima y última *Sefirah*, *Malkut* o el mundo femenino, se rompiera también, aunque menos marcadamente que los otros vasos.

Aunque algo de la luz en los vasos quebrados regresó inmediatamente a Dios, gran parte cayó con ellos, para formar las *kelipot* o fuerzas del mal en el universo. Pero estas *kelipot* aún tienen patrones o diseños, así como chispas de luz aprisionadas dentro de sí. Luria parece haber creído que toda esta catástrofe surgió por un exceso original de *Din*, una plétora de rigor en Dios mismo, y que es precisa-

mente en la *Sefirah Din* donde el rompimiento comienza. Scholem teoriza que Luria contempló toda la función de la Creación como la catarsis de Dios de Sí mismo, una vasta sublimación en la que Su terrible rigor pudiera encontrar la paz. Esto no es muy distinto de la extraordinaria explicación que da Freud de por qué la gente se enamora: para evitar un ser interior excesivamente lleno. Así como el hombre debe amar, en la visión de Freud, para evitar enfermarse, así el Dios de Luria debe crear, por Su propia salud. Pero Él pudo crear sólo a través de la catástrofe, a juicio de Luria, —opinión otra vez muy parecida a la del discípulo de Freud, Ferenczi, cuyo libro *Thalassa* también adscribe cada acto de creación a una catástrofe necesaria.

Notables como estas dos etapas de la visión de Luria, tanto *tzimtzum* como *shevirah* resultan menos importantes en su doctrina que *tikun*, proceso salvador de restitución y restauración, ya que éste es el trabajo de los hombres, que tiene lugar a través de un complejo medio llamado *partzufim* o “caras”, el equivalente luriánico de las *bejinot* de Cordovero. Scholem llama a las *partzufim* “configuraciones” o *Gestalten*, pero, al igual que las *bejinot*, éstas parecen ser a la vez psíquicas y lingüísticas, mecanismos de defensa y tropos retóricos. Como patrones de imágenes, las *partzufim* organizan el mundo quebrado después de que los vasos se han separado y, como principios de organización, sustituyen o toman el lugar de las *Sefirot*. *Keter*, o la corona, es sustituido por el *partzuf* de *arij anpin*, o Dios como “el de la cara larga”, esto es, el Dios indulgente o tolerante incluso en la historia posterior a la Caída. *Hojmah* y *Binah*, “padre” y “madre”, quedan reemplazados por lo que Freud llamó *Imagos*, *abah* e *imah*, “padre” y “madre”, quienes juntos crearon el cuarto y más importante *partzuf*, llamado *ze'eir anpin*, Dios “el de

la cara corta”, o “impaciente”, o “no indulgente”, quien permanece juzgando a lo largo de la historia. *Ze'eir anpin* sustituye a las seis *Sefirot* inferiores, de *Din* a *Yesod*, las seis que se separaron más abruptamente. Así, *Ze'eir anpin* sustituye también en forma bastante directa a las *bejinot* del maestro de Luria, Cordovero, y, en cierto modo este *partzuf*, en sentido revisionista y creativo, puede ser considerado como el error de interpretación o de comprensión más importante y original respecto a la doctrina de su precursor directo. El último *partzuf* de Luria se llama *nukba deze'eir*, lo femenino del Dios impaciente, y sustituye a *Malkut* o el reino.

Unidos, los *partzufim* forman un nuevo y segundo *Adam Kadmon*, ya que el *tikun* o restauración de la Creación debe ser realizado por los actos religiosos de hombres individuales, de todos los judíos que luchan en el Exilio, y desde luego de todos los hombres y mujeres que luchan en el “exilio” que la existencia humana universal representaba para Luria. La naturaleza de tales actos religiosos de *tikun* es también demasiado compleja para definirla en un espacio tan limitado, pero esencialmente se trata de actos de meditación, actos que levantan las chispas caídas de Dios, y así las liberan de su prisión en las mazmorras de las *kelipot*. Tales actos de meditación son a la vez psíquicos y lingüísticos, pero para Luria también son mágicos, así que entran en la esfera de la Cábala práctica —mundo enigmático que, para concluir, abordará este ensayo.

## VII

Como una psicología de la postergación, la Cábala manifiesta muchas prefiguraciones de la doctrina freudiana. Sin embargo, la mayoría de ellas surgen de las concep-

ciones psicológicas del neoplatonismo, y no de la Cábala misma. Así, es neoplatónica la división cabalística del alma en tres partes, en la que el alma inferior es el *nefesh* o ser vital con el que todos hemos nacido; el *ruaj* o *anima* adviene después, a través de un despertar espiritual; pero sólo con el despertar superior nace el alma verdadera, la *neshamah* o *spiritus*. La Cábala luriánica añadió más almas, como para lograr una cartografía psíquica. Pero una concepción verdaderamente más original y más anticipadora de la de Freud, es el *tzelem*, o la imagen divina en cada hombre, propuesta primero en el *Zohar* y posteriormente desarrollada por Luria y sus discípulos. El *tzelem* es una modificación del concepto neoplatónico posterior del cuerpo astral, una especie de entidad cuasimaterial que mantiene unidos a la mente y al cuerpo físico, y que sobrevive a la muerte del cuerpo.

En la Cábala luriánica, el cuerpo astral también cumple la función de determinar una personalidad humana individual, así que la diferencia entre cada uno de nosotros no radica necesariamente en alguna parte del alma, sino en el enigmático conjuntarse del alma y del cuerpo, esto es, en la relación entre nuestra conciencia y nuestro cuerpo. Lo que nos hace individuos, nuestro *tzelem*, es la manera en que nuestro cuerpo particular se siente respecto de nuestra *psique*, o la manera en que esa *psique* se siente acerca del cuerpo al que está ligada. Scholem dice que "sin el *tzelem*, el alma quemaría el cuerpo con su feroz resplandor", y uno puede añadir, a la inversa, que los deseos del cuerpo consumirían el alma, sin el *tzelem*. Es como si Luria dijera, en términos nuestros, que el cuerpo es el inconsciente por lo que respecta al alma, o que el alma es el inconsciente desde el punto de vista del cuerpo.

Sólo había un paso, a partir de la idea del *tzelem*, para

llegar a la versión luriánica de la transmigración de las almas, llamada *guilgul*. Luria parece haber enseñado que había familias de almas, unidas por la raíz de una chispa común. Cada persona puede acoger en ella la chispa de otra alma, de uno de los muertos, a condición de que él y el muerto compartan la misma raíz. Esto lleva a la idea más amplia de una especie de recurrencia eterna, con la diferencia de que *guilgul* puede ser la forma final de *tikun*, en la que el alma caída puede reparar sus faltas. La leyenda del *dibuk* es una versión negativa de la misma idea.

Con la idea del *guilgul*, la Cábala especulativa pasa a la Cábala práctica, un mundo de magia “blanca” que depende enteramente, sin embargo, de la sacralidad de un lenguaje divino. Es muy difícil distinguir la Cábala práctica del cuerpo entero de la magia y superstición judías, de esa extensa acumulación de folklor que una tradición tan larga hace surgir. La Cábala muy tardía o popular también se mezcló con las “ciencias ocultas”, en particular la astrología y la alquimia, pero éstas tienen poco que ver con la Cábala propiamente dicha.

Dos áreas de la Cábala práctica parecen más auténticas: la demonología y lo que se llamaba *gematría*, la explicación de las palabras según sus valores numéricos con reglas fijas. La demonología cabalística fue absorbida por los aspectos más bárbaros del Jasidismo, y es ahora conocida por un amplio grupo de lectores, a través de la narrativa de Isaac Bashevis Singer. Tal demonología gira fundamentalmente alrededor de dos figuras: Lilit y Samael. Uno puede asombrarse de que Lilit no se haya convertido en patrona de algunas de las manifestaciones más extremas del movimiento de liberación de la mujer, ya que su carrera legendaria muestra una fuerte contracorriente de

la culpa hacia las mujeres (y miedo de ellas) que aparece en la Cábala.

La Cábala veneró a la *Shejinah* o Presencia divina en la forma de una mujer, una imagen de esplendor-en-el-exilio, y las *Sefirot* están relativamente bien equilibradas entre los lados masculino y femenino. Sin embargo, los textos cabalísticos adquieren una peculiar intensidad cuando se invoca a Lilit. Aunque ella parece haber surgido como un demonio babilonio del viento, se naturalizó completamente en contextos judíos. Una leyenda pre-cabalística sostenía que fue la primera mujer de Adán, y que lo abandonó por la cuestión de la igualdad sexual. La causa más inmediata de la separación fue un problema por las posiciones en el acto sexual, ya que Adán insistía en la posición del misionero y ella en la ascendente. En la Cábala, Lilit fue rebajada, de ser una heroica mujer llena de fuerza, a una estranguladora de niños y musa de la masturbación, que impregnaba de diablillos sin fin a los culpables de autogratificarse. La Cábala, además, la casó con Samael, el principal nombre judío tardío para Satanás, como el Ángel de la muerte. El énfasis obsesivo en la lujuria de Lilit a lo largo de la literatura cabalística, es un indicador obvio de un importante carácter represivo en todas las fantasías gnósticas que habitan la historia completa de la Cábala.

Si Lilit es un reverso gnóstico de la *Shejinah*, una parodia demoniaca del *pathos* cabalístico que intenta exaltar aspectos del Exilio, entonces parece justo decir que las técnicas de la *gematría* eran una especie de parodia de algunas veces sublime exaltación cabalística del lenguaje de las artes de interpretación: la *gematría* es la libertad interpretativa vuelta loca, en la que se puede hacer decir cualquier cosa a cualquier texto. Su frecuencia era a sí una marca de la desesperación que subyace a gran

parte de la Cábala. Abrir un texto antiguo a los sufrimientos vivenciales de los hombres y mujeres contemporáneos era el motivo nada innoble de gran parte del cabalismo. Finalmente, hay que considerar a la *gematría*, con sus descendos a las numerologías ocultas, como un índice de cuán tremendo fue ese sufrimiento, ya que la presión del dolor casi llegó a destruir una de las más grandes tradiciones de interpretación de la historia de la cultura.

“Misticismo” es una palabra que he evitado en este ensayo, ya que la Cábala parece ser más una tradición mítica e interpretativa que una tradición mística. Había cabalistas extáticos y subtradiciones de intensidades meditativas, de oración conducida de una manera esotérica, pero la Cábala difiere finalmente del misticismo cristiano u oriental, en que es más un modo de especulación intelectual que una manera de unión con Dios. Como los gnósticos, los cabalistas buscaban el *conocimiento* pero, a diferencia de ellos, buscaban el conocimiento en el Libro. Al hacer de la Biblia su centro de atención, la Cábala hizo de sí misma, en sus mejores momentos, una tradición crítica, aunque distinguida por más invención de la que generalmente muestran las tradiciones críticas. En su degeneración, la Cábala ha buscado en vano un poder mágico sobre la naturaleza, pero en su gloria buscó y encontró un poder del espíritu sobre el universo de la muerte.