UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



LENGUAJE Y EXPERIENCIA EN LA MÍSTICA JUDÍA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Rosario de Paz Blanco

Bajo la dirección del doctor
José Miguel Marinas Herreras

Madrid, 2008

- **ISBN: 978-84-692-0061-2**

LENGUAJE Y EXPERIENCIA EN LA MÍSTICA JUDÍA

Tesis doctoral presentada por:

MARÍA ROSARIO DE PAZ BLANCO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLITICA II

DIRECTOR DE LA TESIS: Dr. D. JOSÉ MIGUEL MARINAS HERRERA

Madrid, 2007

INTRODUCCIÓN 2

¿LA MÍSTICA PARA QUÉ? 2

CAPITULO I 8

1. MODOS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA. 9

2. LA MÍSTICA Y LA TEMPORALIDAD. 31

3. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DESDE LAS RELIGIONES. 36

4. ESTRUCTURA DEL FENÓMENO MÍSTICO 52

CAPITULO II 77

1. LA PALABRA COMO FRONTERA. 78

2. EL LÍMITE. 177

CAPITULO III 185

1. EL CUERPO COMO FRONTERA 186

2. LA LETRA DEL CUERPO 190

3. LAS PALABRAS CUERPO O EL CUERPO LÍMITE. 192

4. EL CUERPO METAFORA 206

5. LA ROTURA/EXTRAÑAMIENTO. 235

CAPITULO IV 236

1. EL CUERPO SOCIAL 237

2. LA LEY. EL ENTRAMADO SOCIAL 241

3. EL CUERPO COMUNITARIO EXILIADO 263

4. LA ESFERA POR RESTITUIR. 290

A MODO DE CONCLUSIÓN 300

LA HUMILDAD DEL LÍMITE 300

INDICE BIBLIOGRAFICO 306

INTRODUCCIÓN

¿La mística para qué?

No es nuestro texto un texto místico, para decirlo con Michel de Certeau:
"...está exiliado de aquello de lo que trata", tiene como estatuto no formar parte de los discursos de la mística. Los místicos "forman con sus cuerpos y sus textos una frontera que divide el espacio y que transforma a su lector en habitante de campos o arrabales, lejos de la atopía en la que ellos sitúan lo esencial"[1].
El nuestro es un recorrido por esas huertas, un viaje en el que trataremos de escuchar lo que ellos intentan decir. Unas reflexiones sugeridas por los hermosos textos que la mística produce.
La mística es una respuesta oscura a preguntas oscuras. ¿Por qué estamos en un mundo de sombras si existe un mundo de luz, que podemos ver a destellos en algunos momentos, gracias a experiencias singulares a las que se ha dado en llamar mística? ¿Cuál es nuestra verdadera naturaleza, la conciencia normal o esta otra excepcional? ¿Qué relaciones establece la mística con el gran Otro que nos es tan distinto y del que sin embargo somos imagen o hacemos a nuestra imagen? ¿En qué aprovecha a la sociedad? ¿Y a los que jamás tienen una experiencia mística, qué les dice?
¿En qué nos gusta el místico? En que es un transgresor de límites, límites de conciencia ordinaria, de su experiencia anterior, límites sociales, de lenguaje. El místico, camina hacia el lenguaje no audible prescindiendo de él, escuchándo el silencio de las palabras, saltando por encima de las palabras como en un vaivén de comba, destruyendo el lenguaje para construir otro. Sirviéndose del lenguaje como de escalera para subir y bajar al significado, utilizando el símbolo para corregir las carencias del lenguaje, intentando decir lo inexpresable, expresando con su cuerpo lo que no puede expresar con su voz, escribiendo con su cuerpo el libro de carne.
Si la divinidad es tan contraria al hombre, como cabría deducirse de sus características, o bien, es inalcanzable, o bien, nos disolvemos en ella, perdiendo toda personalidad, todo "yo" en un nirvana, en la nada de la que provenimos.
Pero la mística judía, no pretende esa liberación del propio ser en la disolución que ensaya, por ejemplo, el budismo, no intenta dejar de ser para romper la rueda de las

[1] CERTEAU, M. *La Fábula Mística.* Madrid. 2006. Ed. Siruela. Trd. Laia Colell. p. 11.

reencarnaciones, procura solo ver a Dios. Veremos que en Dios quiere decir el hombre, quiere el hombre verse a sí mismo de otra manera siendo Dios.

Moshé Idel califica como la quintaesencia del misticismo la experiencia de unión con Dios. Esta se expresa en imaginería erótica, proposiciones noéticas y fórmulas místicas.[2] La experiencia en sí no puede reconstruirse a través de los textos, piensa Idel, de hecho se refiere en una nota a la conocida tipología de R.C. Zaehner[3], haciendo ver que existe una posición teológica subyacente de la existencia de una categoría "a priori" de la experiencia mística.

Lo que importa, expresa Idel, y en esto estamos de acuerdo, es la manifestación de la experiencia, o bien lo que hace el místico con esa experiencia.

La experiencia en sí, y, debido a su "inefabilidad", no es abordable, pero sí lo que a pesar de todo se dice de ella. En ese decir podemos encontrar varias maneras de decir lo mismo y la misma expresión que se refiere a varias cosas diferentes. La polisemia está servida.

Alcanzar la débecut, o presencia de Dios, la contemplación de la gloria divina, es la máxima aspiración del místico judío. El místico, el santo, sigue siendo Simeón bar Yochai, o Yitsach Luria, no pierde su personalidad, pero en premio a su recto vivir, a su sabia interpretación de la Torah alcanza la visión de Dios, y, por tanto, la satisfacción de cuanto puede desear. El místico judío aspira a la visión intelectual, pero también a la visión sentimental y a la corporal, a ver literalmente a Dios, como lo vio Moisés en el Sinaí. El cuerpo no es una ilusión, (budismo) ni una cárcel, (Platón) sino parte de la imagen de Dios. No hay pues, renuncia a la materia creada por Dios, imagen de Dios y por lo tanto buena.

Existen varios enfoques en la experiencia mística como tal: el místico de las Hejalot, un tipo de místico que recorre un palacio tras otro, hasta siete, en un viaje extracorpóreo, mantiene su personalidad separada de Dios aún en la contemplación de la divinidad. En la Cábala teúrgica el místico de fuerte personalidad generaba tanta energía que cambiaba e incidía en las potencias divinas. Los dos focos, Dios y el hombre, son a la

---

[2] M. IDEL, *Cábala. Nuevas perspectivas.* Madrid.2005. Ed.Siruela. Trd. María Tabuyo y Agustín López. p. 71.

[3] En su descripción de los estados místicos, de diferente duración, espontáneos o no, señala, Zahener, tres tipos:
Sentimientos de unificación con la naturaleza. Sentimientos de fusión entre el individuo y la deidad pero manteniendo el sentimiento de individualidad. Pérdida del sentimiento individual y experiencia de fusión.

vez fuente de energía y agente reciclado,[4] se entrañan y modifican mutuamente, es lo sorprendente en este tipo de mística, la conciencia de la modificación de la divinidad según las acciones del hombre. El cabalista extático y el hassidim, o piadoso, tienen actitudes pasivas del místico poseído por Dios y convertido en instrumento, aún así, también están implicados en los acontecimientos del entorno y quieren influir en ellos. Por último la Cábala mágica pretende dominar todo el mundo incluidos Dios, los ángeles y demonios.

El místico judío antiguo practica el éxtasis y el activismo, los dos necesarios. El cabalista extático medieval se centra en el espíritu y los ejercicios corporales, vocalización, canto, respiración, cambios de postura, movimientos de manos y de cabeza, sólo son un medio para librarse del límite del cuerpo y concentrarse en el espíritu. El cabalista teúrgico se concentraba en el cumplimiento de los mandamientos acogiendo espíritu y cuerpo por igual y desarrollando una actividad más global, rara vez había quietismo y lo importante era santificar la acción nómica o anómica. Con ello su papel en la comunidad de creyentes se centra en orientar la acción que restaure la armonía perdida.

Es propio del místico tratar de acercarse a la Verdad interna, íntima, experiencial, por la fuerza misma de la experiencia; intentar llegar hasta Dios mediante la ayuda sobrenatural y directa de Dios, dejándole a Él la iniciativa de la búsqueda. La vida mística consiste en transhumanarse, vencer límites humanos para abrirse a la vida misma de Dios, como apunta Abaggnano en su Historia de la Filosofía al hablar de las características del misticismo medieval en general, "….que lleva a reconocer a Dios y sólo a Dios la iniciativa y el apoyo al esfuerzo del hombre hacia la verdad."[5]

La mística es un intento de acercamiento, no tanto de nosotros a Dios, sino de Dios hacia nosotros. Todos están en ello, no se puede obtener como quién compra la experiencia mística en el bazar. A lo que se apunta es a la no gobernabilidad de la experiencia mística. Por eso es Dios, el Otro quien lleva la iniciativa.

Esto puede decirse plenamente de la mística cristiana. Cuando Teresa de Jesús relata uno de sus raptos místicos, es Dios quien llega a ella, a toda ella, pues es en su corazón donde siente clavado el dardo que le envía el ángel, ¿qué es un ángel sino un enviado de Dios?

---

[4] M. IDEL, *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., . p. *352*.

[5] ABAGGNANO Nicolás *Historia de la Filosofía* Tomo I . p. 377.

Dios llega a ella y no ella a Dios, pues el cristiano cree que es el mismo Dios quien le salva de su extravío en este mundo, pero le salva entero, carne incluida.

Dice la santa, "Padeciendo tan grandísimo tormento en las curas que me hicieron tan recias, que yo no sé cómo las pude sufrir; y en fin aunque las sufrí no las pudo sufrir mi sujeto"[6]. Es decir, mi espíritu, la parte más fuerte, aún podía, la carne, la parte más débil, el sujeto, no. Con sujeto se refiere al cuerpo, pero es en la carne donde se siente plenamente la unión mística, pues el espíritu solo, puede alucinar.

En principio el místico cristiano y el musulmán están próximos en esto: sienten contacto con la divinidad y el contacto es total. Se pierden y se anonAdam, pero es cuando más vivos se sienten y a duras penas consiguen expresar en un lenguaje peculiar, puramente erótico, la experiencia. No es casualidad este lenguaje referido al sexo presente en toda mística, también en la judía, y principalmente en la judía, pues el sexo es la fuente de toda energía y nuestro propio origen, por tanto, algo tendrá que ver con Dios.

La mística judía que surge entre los ríos del medio Oriente y que avanza con el sol hacia Occidente, es en esto original y la inclusión de lo masculino y lo femenino formando parte del mismo Dios que es una persona, es su punto central.

El místico aspira ver a Dios. Es un místico quien ve a Dios, no quien lo ve en su rastro, la creación, sino quien directamente lo experimenta, quien lo "siente". El sentir es una clase de inteligencia una forma de visión para algunas cosas, el místico ve a Dios sintiéndolo, no puede ser de otra manera, porque la visión del ojo es limitada, aunque algunos místicos, los de la Merkabá, vieran el trono de Dios con los ojos físicos.

Si cada uno ve lo que lleva dentro, cada místico en concordancia con su siglo, experimenta tales o cuales visiones, y son la causa de las coincidencias en tropos y figuras del discurso místico, razones sociales, culturales, psicológicas. La mística no es un reflejo más de la realidad histórica, es el brillo que desprende.

Es sugerente y fecundo preguntarse a qué alude el místico, y por qué se ve forzado a referirse a ello usando el lenguaje paradójico, que emplea en muchas ocasiones. ¿Qué rasgos son comunes a las místicas y cuales las diferencias? Es posible, como venimos suponiendo, que encontremos que los rasgos diferentes son de origen social y cultural y los comunes, sin duda, nos acerquen a la pregunta inicial de: ¿para qué y por qué la mística?

¿Puede cualquiera ser místico? ¿Se puede querer ser místico? ¿Basta querer para serlo? ¿Es la mística una vía reservada a elegidos? La mística puede ser una respuesta y un lenguaje del límite, del supremo límite y englobaría o subsumiría las respuestas y los lenguajes que se refieren a los límites, subrayando en metáforas las dificultades surgidas de los límites. Sería una gnosis del límite, una filosofía de lo que nos caracteriza frente a Dios: nuestra limitación y finitud, y de lo que nos aproxima a Dios: nuestras ansias de traspasar ese límite, llamamos Dios a lo que no es la creación, ni el hombre, y a veces encontraremos que Dios es lo mismo que la nada, una nada vacía.

Según la Cábala luriana Dios quiso conocer el límite, se autolimitó, se contrajo en el Tzimzum para crear espacio y producir la creación. La mística es el movimiento a la inversa, desde la creación desde el límite trata de volver a lo ilimitado. La propia vida se mantiene en un sístole y diástole continuo, en una inspiración y expiración sin pausa. "Así es arriba como es abajo", como señala el dictum de las filosofías herméticas. ¿Son las expresiones y complicados sistemas de los cabalistas elucubraciones alambicadas que manifiestan sencillas realidades? ¿Lenguajes periclitados que intentan describir fenómenos naturales o sociales? ¿Cuál es la experiencia que tratan de comunicar? ¿Es por falta de un lenguaje científico que dé nombre a la neurosis, que explicite el desequilibrio, el desasosiego producido por los terribles acontecimientos vividos, por lo que echan mano del lenguaje mítico-religioso y elaboran una explicación que consuele?

¿No es la mística un afán de retornar al caos, de lo indiferenciado, por no poder sufrir la separación y diferenciación de este mundo? Diferenciación y fragmentación, que a veces es lo mismo, si me desigualo: me fragmento, me rompo, me margino. ¿No es como la locura? ese camino tortuoso de salvación, en el que rompiéndose de otra manera a la habitual, como cada loco puede, pretende superar la marginación, el extrañamiento, el éxodo básico de todo ser humano, fuente del sufrimiento.

La locura pretende encontrar la forma de contactar con el origen primigenio y restablecer el equilibrio perdido. Intenta el desequilibrio máximo, al que solo puede suceder el restablecimiento del equilibrio inicial, según las leyes de la naturaleza, si el desequilibrado aguanta y sobrevive al intento.

Algunos místicos se han perdido en la locura, pero otros han regresado intactos, dando cuenta de ese origen primigenio, han entrado en el Jardín originario y han vuelto para contar los árboles que allí vieron.

---

[6] STA. TERESA. *Libro de la Vida* BAC 1962 . p. 23.

La experiencia mística[7] ha sido denominada de muchas maneras en las distintas tradiciones, satori o kensho en el budismo, samadhi o moksha en el yoga, el tao absoluto en el taoísmo. Los sufíes hablan de fana, Gurdjieff de "conciencia objetiva", los cuáqueros de luz interior, S. Pablo lo llama "la paz que transciende el entendimiento".Veamos ahora desde distintas perspectivas esta singular experiencia.

Primero hablaremos de la experiencia mística en sí, después, en el segundo capitulo de la utilización del lenguaje como señal fronteriza que avisa y marca el límite, animando a traspasarlo. En el capitulo tercero hablaremos del cuerpo como texto en el que la experiencia mística se comunica y por último en el capitulo cuarto del cuerpo social como entretejido que culmina el sentido de la experiencia mística individual.

[7] WHITE, John. *HUXLEY, Aldous y otros. La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. Barcelona. 1979. Editorial Kairós. Trd. David Rosenbaum. Véase la introducción. p. 9.

CAPITULO I

Quien no entienda este discurso no debe afligirse en su corazón. Pues mientras el hombre no se haga semejante a esta verdad, no lo entenderá; es una verdad desvelada que ha surgido directamente del corazón de Dios.

Maestro Eckhart.



Árbol de la Mística. Centro de Interpretación del Misticismo. Ávila.

1. Modos de la Experiencia Mística.

Dentro de la fenomenología de la religión, es la mística una experiencia de lo religioso. La religión comporta un aspecto externo, institucional, práctico y racional y un aspecto interno de experiencia del sujeto.

El místico realiza la experiencia subyacente a la religión con profundidad e intensidad, parece que ha penetrado el núcleo interior de lo sagrado, es un "conocimiento experimental de lo sagrado" como decía Mássignon.

No sólo se estudia para comprender la religión el fenómeno místico, sino para comprender la realidad de la condición humana, y se estudia desde las ciencias médicas, el lenguaje, historia y culturas, religión, y desde la fenomenología de la religión.

La mística es un término ambiguo e impreciso por su extensión y porque se aplica a numerosos fenómenos. De ello dan cuenta numerosos testimonios, los diccionarios, por ejemplo el *Casares,* anota: "estado de la persona que se dedica mucho a Dios y a las cosas espirituales", el *María Moliner*: "se aplica a personas que adoptan en la vida corriente actitudes, maneras de hablar, etc., afectada y exageradamente religiosas". Designa experiencias límites "No cómo el mundo es, sino que el mundo es, eso es lo místico" Wittgenstein, *Tractatus. 6,44.* aludiendo a otro ámbito de lo real del que no se puede hablar *Tractatus. 7.* pero del que necesitamos hablar, como apunta Michel de Certeau.

También se aplica a lo oculto, mágico y maravilloso y se extiende analógicamente a cualquier cosa a lo que se dedique uno en forma de inmersión total. Multitud de fenómenos se designan con esta etiqueta, incluso si restringimos el término a las religiones aparecen muchas definiciones, W. Inge ofrece hasta veintiséis[8]. Se hace preciso decir qué significado se le va a dar y qué uso, pues definir los hechos desde la teología o la filosofía, destruirá parte del fenómeno. Martín Velasco se inspira en el método fenomenológico partiendo de un significado inicial, la mística según el uso que se ha hecho en la historia. Acotando el terreno de lo que se ha considerado místico, la observación, descripción, clasificación, comprensión e interpretación permitirá establecer su estructura significativa y establecer un significado que se pueda aplicar.

---

[8] Citado por MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico.Estudio comparado.* Madrid. 1999. Ed. Trotta. p. 18.

El origen del griego místicos, que se aplicaba a los misterios, o ceremonias en las que el iniciado participaba de la muerte/resurrección del dios, acompañante en cada uno de esos cultos. Tiene que ver con lo secreto y la familia de términos derivados del verbo myo, que significa cerrar ojos y/o boca.

Aparece en el siglo III en el vocabulario cristiano, ni en el *Nuevo Testamento* ni en los apóstoles lo encontramos y cobrará tres sentidos:

Primero: el simbolismo religioso en general, Clemente y Orígenes oponen místico por alegórico o simbólico, al sentido literal de la Escritura.

Segundo: un significado propio del uso litúrgico, o de culto; lo místico se refiere al significado oculto, simbólico de los ritos.

Tercero: místico, en sentido espiritual y teológico, a las verdades inefables, profundas y ocultas, propias de un conocimiento íntimo de Dios.

El Pseudo-Dionisio, s.IV dC, utiliza el término en este sentido y escribe el primer tratado de teología mística. El místico es un conocimiento directo e íntimo de la unión vivida con Dios y su operancia en nosotros. Este significado se asume en la teología medieval como más sublime que la teología "simbólica" y la "propia", Dionisio el Cartujo, así lo recoge, entendiendo por teología mística aquella que conoce a Dios por negación de lo demás y por amor supermental, al que califica de ígneo, ardiente, "en una cierta tiniebla superclarísima" que nos eleva y une a Dios. Para J. Gerson (1363-1429), la teología mística, se desdobla en práctica, que consiste en el ejercicio de la contemplación infusa de Dios, y especulativa, o reflexión teológica sobre la vida mística, y su modo de ser, lo que modernamente llamamos mística y meta mística.

El sustantivo mística no aparece hasta la primera mitad del XVII y entonces se aplica a los místicos, ya se ha establecido un ámbito específico, o región del conocimiento que puede estudiarse desde afuera. Y así se hace, desde muchas perspectivas dado lo complejo del asunto.

Algunos, como W. James, o H. Delacroix, hablaron a finales del XIX,[9] de la esencia del misticismo como un fenómeno natural que luego se concretiza históricamente en distintas manifestaciones artísticas, religiosas, etc. Esta posición que aún hoy tiene defensores como Zaehner y otros, no es compartida por la mayoría, con

[9] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. p. 22 y ss.

otras palabras a la aseveración de G. Scholem, diríamos que no hay místico suelto, todos están conectados a su religión, lo que hace imposible según M. de Certeau,[10] un "discurso universal sobre mística", las prácticas, los localismos, el medio religioso propio son constitutivos del místico y no todos entienden lo mismo por mística.

Pero sí son ramas del mismo árbol y ofrecen pimpollos de lo íntimo, brotes del silencio. Por tanto mística: experiencia interior, inmediata, fruitiva, en un nivel de conciencia no ordinario, de la unión en formas variadas del individuo con el todo, el absoluto, lo divino, el Espíritu. Nos parece cómoda de momento esta definición amplia propuesta por Martín Velasco y con ella vamos a empezar.

Las definiciones de principio de siglo XX, de E. Underhill y de R. C. Zaehner resaltan la unión consciente con algo mucho mayor que uno mismo, nos remiten a un desbordamiento del yo. Luego nos referiremos a ese algo de diversas maneras, orden trascendente, comúnmente Dios y trataremos de colocarnos frente o en ese algo. Son definiciones descriptivas de fenómenos de una misma familia que habrá que referir, explicitando desde donde lo hacemos. Cómo se relaciona con la religión, inscribiéndose en ella, habrá de verse, qué lugar ocupa en ella y si se da en todas las religiones y si además hay fenómenos místicos no religiosos o que vayan por libre.Empecemos por la relación entre mística y religión, hay dos corrientes, una que hace de la mística una forma de religiosidad que no se encuentra en algunas religiones y que parece ser una etapa de la evolución religiosa o una forma especial de religión. Otra que opone mística como contradictoria a religión, esta última desarrollada en la tradición protestante.

N. Söderblom, historiador, fenomenólogo de la religión, teólogo de la iglesia luterana señala dos tipos de religiosidad: la mística representada por hinduismo y budismo, y la profética en la que se incluirían el judaísmo, cristianismo e islamismo. Son dos mundos diferentes, dos géneros distintos. En la religiosidad mística predomina la reflexión filosófica como actividad, la ascesis, la regulación de las respiraciones y concentración de la mente en una sola idea, como ejercicios principales para lograr la unión interior del alma con el absoluto.

[10] CERTEAU, M. *La Fábula Mística.* o.c., p. p. 119 y ss.

En la religiosidad profética predomina la acción sobre la reflexión y la atención a la historia. Los rasgos distintivos de Israel son unicidad de Dios, su espiritualidad y su realidad que basta al hombre, monoteísmo histórico y profético y los rasgos distintivos del cristianismo son, la revelación histórica de Dios en Jesús, es decir la Encarnación, la cruz y la identificación con la Verdad misma. La mística vive la relación con un Dios impersonal y la profética con un Dios personal.

Su discípulo Fr. Heiler, caracteriza la piedad mística frente a la piedad profética como: ignorante de la persona humana/afirmadora de la misma; experiencia ahistórica de Dios/relación histórica con Dios; éxtasis/revelación y respuesta de fe; Dios unidad indiferenciada/Dios personal; ideal de huida del mundo/transformación del mundo; espíritu monacal/espíritu profético; femenina, pasiva, contemplativa/másculina, activa, evangelizadora; la salvación es la disolución del individuo en el absoluto/idea escatológica de la salvación que transforma persona y mundo.

Estos esquemas clasificatorios han de ser por fuerza incompletos, pues se dan corrientes personalizadas en las religiones orientales y al revés sentimientos de indiferenciación en las religiones proféticas, como se verá. Estas formas de religión que se contraponen se acercan a distintos aspectos de Dios, la mística y la profecía, el Dios remoto y totalmente otro del místico, y el próximo y activo que interviene en el hombre y con el hombre, en la profecía. La experiencia de fusión y disolución en el Absoluto, es mística y el encuentro personal es experiencia profética, la forma de acceso es acto de gracia en la profecía y deseo de unión y búsqueda en el místico. A la profecía le interesan el pueblo y su salvación, al místico la iluminación personal. El mensaje es claro e inequívoco en el profeta, simbólico y oscuro en el místico. Estos aspectos son señalados por Heschel y Scholem, según Martín Velasco,[11] pero, solo si se define de esta manera se encuentra oposición, Heiler hace notar que si se entiende mística en el sentido de "toque inmediato del espíritu finito por el Dios infinito en el fondo del alma" toda religión es mística y esta representa su grado más elevado.

[11] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. p. 27 y ss.

También niegan la universalidad de la mística los mismos que la oponen al cristianismo, importantes teólogos protestantes, quienes parten de una concepción de la mística que tiene poca relación con el hecho místico que vemos aparecer en las religiones. Parten de considerar la mística como una forma de religiosidad griega, que acentúa la experiencia interna de Dios y que es inconciliable con el mensaje cristiano de redención por la fe en la Palabra. Sería una metafísica platónica con tendencia al panteísmo, la autodivinización y el racionalismo. K. Barth, H. Kraemer, rechazan entre otros, la mística como algo que parte del hombre y está condenada al fracaso, frente a la revelación que parte de Dios y llega al hombre a través de Cristo, y, como un monismo naturalista, que se opone al profetismo característico de la religión revelada y personal. Sin embargo otros, R. Otto, E. Troeltsch y A. Schweitzer, opinan al contrario que la mística esta presente en la religión y en el cristianismo de forma estrecha.

¿Está presente la mística en todas las religiones? Fr. von Hügel estudia partiendo de la vida de St. Catalina de Génova, la faceta mística que se da, en su opinión, junto con la especulación racional o elemento doctrinal y la institución comunitaria en la religión. La experiencia mística resalta la presencia ontológica y penetración activa del Espíritu infinito en el hombre. No es una intuición directa del infinito, como afirman las doctrinas ontologistas, sino, más bien, un sentimiento de tocar en ella misma y en los bienes que la rodean el infinito que sostiene todos esos bienes. No está claro si esta predisposición ontológica y psicológica reside en todas las personas y se desarrollaría con la experiencia mística. Si es así, se explicarían las semejanzas entre experiencias religiosas, estéticas, filosóficas y toda religión contendría un misticismo inicial, pero, ¿todas las religiones contienen la mística en sentido pleno y perfecto?

Según W. James, desde el punto de vista de la psicología, la conciencia mística, sería no un derivado de la religión, sino la fuente de la religión. Así también H. Bergson, en "Las dos fuentes de la moral y la religión",[12] considera la religión

[12] BERGSON. *Oeuvres.*. p. 1177-1178, 1158. PUF. Paris.1959. citado por Martín Velasco, Juan. *El Fenómeno Místico.* o.c., . p. 32.

como un enfriamiento racional de la experiencia mística que es su origen, algo así como una vulgarización de la experiencia original.

Se da la mística en alguna de sus formas en todas las religiones si desechamos prejuicios, y es o la experiencia radical que origina la religión o la forma más perfecta de la misma y quizá la única. Además M. de Certeau, avisa de las místicas salvajes o espontáneas que no se vinculan a ninguna religión.[13]

Para estudiar el fenómeno místico el método ha de ser fenomenológico, con la pretensión de interpretar global y comprensivamente la estructura significativa del mismo, clasificando, comparando e interpretando, y partiendo de lo que la historia de la religión y la cultura entiende como místico.

En el siglo XX, y desde los años sesenta explícitamente se proponen dos modelos epistemológicos. La avalancha de estudios y el encuentro entre las tradiciones religiosas revela un parecido entre las tradiciones místicas al igual que hay un parecido entre las religiones.

La tradición que se remonta a Kant y que representa Schleiermacher como experiencia de lo infinito. Nos coloca ante el modelo esencialista o universalista, sostenido por Radakrisham, 1969, Huxley 1977, René Guenón, Ananda Coomarasswamy, Nars, 1981, teósofos como Frithjof Schnon, 1980, Evelyn Underhill, 1911, R. Otto, 1951, R. C. Zaehner 1957, Niniam Smart, 1965, W.T. Stace 1961.

Pensar que estamos ante el mismo fenómeno en sus variadas formas de manifestación y considerar reflejos las otras tradiciones, constituye una primera tentación. Hubo un cambio de paradigma epistemológico que estableció en nuevos términos la relación entre experiencia e interpretación, M. de Certeau hace notar que, de un enfoque psicológico y fenomenológico, se va hacia un enfoque lingüístico y sociolingüístico.[14]

Este cambio se vehicula en torno a Wittgenstein. St. Katz 1978, J. Hick 1989, Gimello 1978. Wayne Proudfoot, 1986. La posición constructivista piensa que el místico no puede comprenderse desinsertado de su contexto, su raíz y sus intenciones, ya que no hay experiencias puras, todas son mediadas y construidas por el lenguaje y la cultura, no sólo en la interpretación sino en el propio discurrir.

---

[13] En la *Encyclopaedia Universalis*. p. 526.

[14] CERTEAU, M. *La Fábula Mística. o.c.,* pp. 117 y ss.

Difieren las experiencias místicas de una tradición a otra, se es un místico judío, cristiano o islámico, hindú o budista. Hoy se combinan ambos modelos, no se reduce la experiencia mística a las diferencias, enriqueciendo con ellas el diálogo entre las diferentes formas de mística.

También hay referencia a la existencia de estados de conciencia puros, sin contenido, vacía, propia de místicos avanzados y que no tienen en cuenta el bagaje cultural, además de encontrarnos en numerosos casos con el rompimiento con la institución y la oposición a lo buscado y deseado.

La experiencia no se agota con lo que el sujeto incorpora a ella, sino que el lenguaje y la experiencia previa permiten interpretar la experiencia, el sujeto se ve lanzado a otra realidad, como escalera que se tira tras subir. Respetar las diferencias pues, para no confundir, pero seguir una categoría en la que convergen analógicamente formas variadas.

Si la mística se expresase en signos, como la ciencia, sería transcultural como lo es ésta, pero se expresa en símbolos y solo es comparable teniendo en cuenta, como nos hace notar R. Panikkar, que: primero, el esencialismo consiste en atribuir verdad y esencia a la peculiar definición cultural, en el sentido que la propia cultura le ha dado. Segundo, las otras culturas se aproximan tan solo a la nuestra. Tercero, la palabra mística, o religión, o filosofía, solo designa mínimos comunes a las variedades de realidad constatadas. Cuarto, toda cultura encarna la realidad a la que se refiere la palabra, a su manera. Quinto, existen diversas realidades incomparables entre sí, que no pueden ser reducidas a una sola.

La propuesta metodológica de Martín Velasco es la cuarta,[15] la mística no es unívoca y se realizaría de forma diferente en los distintos esquemas culturales, sino que, ha nacido en una tradición y a ella se atiene, aunque encuentre otras formas parecidas en otras culturas. Esta es la posición que mantendremos nosotros aunque, la mística que procede del cristianismo ha sido convertida en categoría interpretativa de experiencias análogas en otras tradiciones.

Detengámonos ahora en la mística como lenguaje. A partir del XVII, según M. de Certeau[16], el término pasa a denominar un lenguaje. El corpus de textos en su mayoría religiosos agrupa variados géneros literarios, autobiografías, poemas,

[15] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 47.

[16] CERTEAU, M. *La Fábula Mística*. o.c., pp. 83 y ss.

comentarios, pedagogía, apologética, descripción psicológica, explicación teológica, todo ello en mezcolanza. A veces, necesitan palabras nuevas, para la experiencia que no es común y que reviste gran afectividad y es fundamentalmente descriptiva, simbólica y no enunciativa.

Es un lenguaje transgresor que lleva los términos hasta el límite de su capacidad de significación[17], y afín a la poesía, por esta misma cualidad de romper los significados y crear otros y porque a veces el místico es poeta.

Abunda el estilo hiperbólico, o superlativo o diminutivo, propio del que roza límites, que es lo que creemos hace el místico. No puede ser de otra manera, pues la paradoja expresa la propia experiencia mística que es paradójica en sí, "un no saber, sabiendo, toda ciencia transcendiendo", celebérrimo, es muestra de ello.

Por su parte, las antítesis resaltan la misma realidad de la conciencia mística, pues ésta lo es de la totalidad donde los opuestos coinciden. Son recursos que antaño en Nicolás de Cusa, en Gregorio de Nisa, fueron usados y el místico encuentra, incluso estos, insuficientes.

Es además el lenguaje del místico testimonial y autoimplicativo, el místico habla a pesar de sí, y a veces habla callando cuando llega a zonas de la experiencia difíciles de comunicar, aún así, al lenguaje místico se le pide coherencia con la tradición en la que se inscribe.

Martín Velasco cree que la experiencia misma, cuando se tiene, está organizándose mediante el lenguaje. La experiencia mística, en sí extraordinaria, hace surgir nuevos significados en las palabras y califica de explosivo ese primer contacto con el lenguaje, característica, que no dejaremos de ver como esencial en la mística judía. Los símbolos, tomados de la naturaleza, o experiencias humanas fundamentales, nacimiento, amor, etc., y los sentimientos que las acompañan, se enraízan en el cuerpo. El símbolo es la palabra mística, a veces alegorizado como, por ejemplo, en el "Cántico Espiritual" de S. Juan de la Cruz, y otras veces puro símbolo como en "La noche oscura" o "Llama de amor viva".

[17] "La significación precede a los datos y los esclarece" LEVINAS, E. *Humanismo del Otro Hombre.* Madrid.1993.Ed. Caparrós. Trd. Graciano Gónzalez-Arnaiz. p. 22.

El lenguaje del místico es un lenguaje fronterizo, ya M. de Certeau lo avisa,[18] los místicos han tenido que "combatir una guerra de cien años sobre la frontera de las palabras".

Consideramos útil el esquema propuesto por Martín Velasco del hecho místico.[19] Lo clasifica en grupos: místicas profanas, mística neoplatónica de esquema plotiniano, religiones orientales y las religiones de tradición abrahámica. El tipo se contrapone a lo singular, es lo que se repite, lo típico es lo singular, el tipo es el modelo, la familia que comparte rasgos comunes.

Sin entrar en las consideraciones que llevan al autor, al cual me remito, a escoger una tipología, que por fuer de necesaria no será nunca única ni excluyente de otras que sirvan a otros criterios igualmente válidos, partimos de fenómenos místicos naturales y sobrenaturales, estos últimos parten de la intervención de Dios.

Entre los muchos estudiosos del tema, nos atenemos a Zaehner por ser inexcusable. Distingue en su obra, "Mysticism Sacred and Profane" 1957, entre mística profana y sagrada o religiosa y en esta última, no bíblica y bíblica.

Otra clasificación que propone: la experiencia pan-en-hénica, o mística de la naturaleza, la de unidad con el Absoluto o monista, y la del alma con Dios por el amor, o teísta.

La pan-en-hénica, que no panteísta, aparece en Upanishads y místicas profanas y constituye una experiencia de percepción del mundo, que captamos normalmente externo, en nuestro interior de repente, es la llamada consciencia cósmica.

La unidad con el Absoluto, o experiencia mística monista, esta representada ampliamente por los Upanishads y adquiere tres formas: "tú eres eso", "ese Atman es Brahman", "Yo soy Brahman". Brahman es Absoluto y Atman es individuo, el individuo es Absoluto y el mundo de los fenómenos se percibe aparente.

Otro tipo de experiencia próxima a la anterior, es la liberación del alma de su sustrato percibiéndose como principio inmortal intemporal y al margen del tiempo/espacio.

---

[18] CERTEAU, M. *La Fábula Mística*. o.c., p. 113.

[19] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 82.

La tercera forma propia de religiones teístas, que también existe en la forma bhakti o devocional en el hinduismo, el sujeto se transforma y deifica por la unión a Dios.

W. T. Stace[20] habla de que la conciencia de unidad es el rasgo básico del hecho y produce dos tipos de experiencia mística: la extrovertida/introvertida, a la que acompañan los rasgos de sentido de objetividad o realidad, sentimientos de paz y felicidad, conciencia de lo sagrado, condición paradójica, e inefabilidad.

La mística extrovertida, o de fusión con la naturaleza experimenta la conciencia como unidad indiferenciada que excluye la multiplicidad, experimentándola vacía y llena a la vez.

Esta última parece ser para Stace, la experiencia mística matriz de la que las otras son expresiones.

Ninian Smart, reserva la palabra mística para las experiencias causadas por una preparación mediante técnicas contemplativas, considerándola una forma precisa de experiencia religiosa que puede ser teística, donde lo divino, realidad totalmente otra, irrumpe en el sujeto y la experiencia mística que consiste, previamente buscada por numerosas técnicas, en la conciencia contemplativa de la unidad.

Por último B. Barzel partiendo de Zaehner, establece cuatro tipos de experiencias místicas:

Experiencias de inmortalidad espontáneas o provocadas por drogas.

1. Experiencia de resonancia cósmica, fusión con el cosmos que se vive positivamente, abrigo o acogida o de noche o paso por el infierno.
2. Experiencia de intuición metafísica de lo divino.
3. Experiencia del tipo “Dios me ha salido al encuentro” como encontramos en el Corán, la Biblia o el Bhagavad Gita.

Sin insistir y remitiéndonos a los estudios especializados para las tipologías de las místicas cogeremos una con el fin de aclararnos, [21] la que clasifica la mística como:

1. De la naturaleza o del universo.
2. Las del yo, el sí mismo o sujeto metaempírico.

---

[20] IRIBAS. Ana. “Psicodelia y Mística” en *Mujeres de Luz*. Madrid. 2001. Ed. Trotta. p. 206.

[21] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., pp. 96 y ss.

3. Las del Absoluto, lo divino o el Dios personal.

4. Las del vacío o nada.

La mística profana engloba variadas experiencias que, con ese nombre o sin el, se refieren a experiencias cumbre, dilatación de la conciencia, estados alterados de la misma, conciencia cósmica, sentimiento oceánico, intuición del fundamento de lo real y etc., por eso se tocan a la vez desde la filosofía y desde la religión y hacen referencia a límites en los que las sensaciones adquieren un papel primordial en el conocimiento. Ya Plotino describe esta experiencia en las Enéadas.

Características de estas experiencias son, que aparecen de pronto, son muy intensas y no parecen relacionadas con el momento en que se dan y desembocan en una gran alegría. Se pierde el contacto con lo inmediato rompiéndose el discurso interno ordinario y produciéndose una salida del sujeto a otra realidad, al volver a la normalidad hay dificultad de readaptación. En las experiencias de este tipo confluyen tres aspectos principales: primero la sensación de que el mundo ordinario es un mundo de sombras frente al otro, quizá la teoría de las ideas de Platón tuvo un arranque en este tipo de experiencias. Segundo, mi realidad adquiere un sentido con el todo, y tercero que hay un fundamento único que nos conecta a todos.

Vistas las generalidades sobre la experiencia mística detengámonos ahora en la mística como experiencia física y como experiencia psíquica.

A) La mística como experiencia física.

Podemos clasificar los fenómenos que acompañan la vida del místico en dos grupos. El primero, estaría compuesto de visiones y audiciones y otras sensaciones de los sentidos. El segundo, de hechos psíquicos y físicos, aparentemente milagrosos y desde luego no ordinarios, como levitación, estigmatización, ayuno prolongado, fenómenos luminosos, telekinesia, hipertermia, bilocación, olores especiales, lágrimas y sangre procedentes de imágenes, alargamiento de órganos corporales, resistencia al fuego y tras la muerte, incorruptibilidad, calor y color en el cadáver.

Como muestra, la levitación que es objetiva y muy frecuente, se citan al menos 60 santos levitantes probados en O. Leroy y Thurston[22], pero también se da en espiritistas y personas no santas.

Teresa de Jesús, S. Pedro de Alcántara, Francisco Javier, Ignacio de Loyola, entre otros, levitaban. El más famoso fue S. José de Cupertino (1603-1663) apodado el "monje volante", otros son, Teresa Neuman, 1898-1961, Marta Robin, 1902-1981. Es curioso que a veces, la silla o bien otros sujetos levitan con ellos, y a veces cambian de postura al levitar y aparecen cabeza abajo, con el detalle de que las faldas de las mujeres permanecen cubriéndolas. A veces irradian luz, o dan un grito y frecuentemente sube la temperatura ambiente, en cambio entre los espiritistas baja la temperatura. Los levitantes se sienten ligeros como plumas, sucede en estado de oración, parece que hay más hombres levitadores que mujeres y la duración del fenómeno va desde un cuarto de hora hasta tres horas, elevándose desde tres centímetros hasta cuatro metros. Algunos místicos lo viven inconscientemente, y lo relatan quienes lo presencian. (Sta. Teresa lo vivió conscientemente y los describió).

La aparición de estigmas, o signo impreso en un cuerpo con instrumento puntiagudo, o hierro incandescente, que recuerden las llagas de Cristo, se ha dado también fuera del cristianismo y en la Grecia precristiana.[23] Habrá 50 o 60 estigmatizados bien atestiguados, muchos más en la tradición y los ya citados de Teresa Neumann, Martha Robin, en el siglo XX.

Hay estigmas que imitan las llagas de Cristo todas, o algunas, similares de alguna imagen familiar al estigmatizado y más raramente en forma de flores, coronas de espinas, cruces, etc., no son heridas ni son úlceras, no dejan cicatriz si no son permanentes y, si sangran, lo hacen intermitentemente, los viernes o la semana santa.

Además tenemos la anorexia mística, no comer y no morir, como santa Lidwina - +1433, que no tomo alimento en 28 años o Domenico del Paraíso, +1553, 20 años de ayuno, hoy también los hay y se han estudiado científicamente.

Solo se alimentan de la oblea eucarística, muchos no toman ni líquidos ni agua, y vomitan lo que se les da a ingerir y algunos no adelgazan y siguen trabajando.

---

[22] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 66.

[23] Id. p. 69.

Todos los fenómenos citados se dan a veces juntos en la misma persona y a veces separados, pero estos fenómenos se manifiestan también en místicos no cristianos y en personas que no son místicas, y no en todos los místicos se dan.

Los místicos no parecen buscar el fenómeno, y los que sufriéndolo, no son místicos parecen buscarlo, son fenómenos que acompañan o no al místico, pero que no forman parte de la experiencia mística. Los grandes místicos los ocultan y más bien los sufren sin considerarlos prueba de autenticidad.

Parecen ocurrir en la 5 y 6 morada o etapa del camino místico, y no en las anteriores ni en la última, pero, al darse estos fenómenos fuera de la mística impide hallar correspondencia.

Las pruebas de estos hechos, aunque muchas de ellas depuradas por el abogado del diablo en la iglesia católica, forman parte de la mentalidad predispuesta de los testigos a considerarlas pruebas de santidad y por tanto dudosas, no obstante, los casos más recientes prueban su existencia, sin lugar a dudas. ¿Y como se explican? Martín Velasco afirma que algunos detalles ridículos y pintorescos de algunos de ellos bastan para desacreditarlos como indicio de la auténtica vida mística, pero yo me pregunto ¿no es al revés? ¿No es un detalle auténtico de su veracidad? ¿Cómo saberlo? Esta no es la cuestión.

Bien, la explicación es, si los hechos contradicen las leyes naturales interviene un agente sobrenatural o Dios, en el caso de los santos, o el demonio en casos de espiritismo o contactos mágicos. La postura contraria es considerar a estos hechos como impostura, basándose en los rasgos psicopatológicos de muchos místicos y la presencia de estos fenómenos en psicopatología.

El psicoanálisis los explica como parte del fenómeno místico reducido a un caso de regresión, más adelante insistiremos en esto.

Los estigmas parecen ser una somatización del éxtasis místico siguiendo el modelo de la neurosis histérica. Las levitaciones no sabemos que las causan y la inedia o santa anorexia tampoco se explican. Pero esto no es lo importante, forma parte de la parafernalia del místico y nos interesa sólo tangencialmente, el místico apunta a cosas mucho más importantes en nuestra opinión.

B) La mística como experiencia psíquica.

Si la realidad del fenómeno se reduce a lo que podemos explicar de él, la psicología organicista, la de orientación freudiana y potsfreudiana en Lacan, la humanista, la transpersonal etc., ofrecen explicaciones del hecho de que una realidad metaempírica, no existente, se comunique con el hombre. Pero, la sola existencia de esa experiencia, de indudable validez para quien la vive, parece que excluye que la psicología pueda explicar todas las formas de conciencia.

El sentimiento de pasividad y la atribución del hecho a una causa superior se deben al desconocimiento del inconsciente, dicen las interpretaciones que quizá solo han estudiado algunas formas de la experiencia mística análogas a la patología. Pero cabe considerar incluso si están locos ¿es que los locos no dicen ninguna verdad? ¿está prohibido al loco toparse con verdades y decirlas? ¿no dicen nada de valor los místicos por ser locos?

Otra explicación es la teológica supranaturalista, la realidad que menciona el místico existe y este es un hombre con facultades especiales, sentidos espirituales, que le permiten captar y disfrutar la experiencia, del manicomio a la "corte de los milagros" como apuntaba Blondel.[24]

El modelo que proponemos es que la experiencia mística abre al hombre religioso o no, más allá de sí mismo, con un tipo de relación original y diferente de las cotidianas, y es original porque entra en contacto con algo no objetivo y porque transforma al sujeto. Sin la presencia inobjetivable que el místico muestra, no tienen fundamento las religiones y otras mediaciones; sin símbolos, no se podría establecer contacto con ella. La producción de todo este conjunto de símbolos, representaciones, sentimientos, proviene del interior del sujeto, del abismo que tiene el sujeto como fondo y centro de sí mismo, poniendo en ejercicio energías de un modo especial.

El místico solo se refiere a algo que no puede ser mostrado y que casi no puede ser dicho, por eso echa mano de lo que puede para expresarlo porque todo decir será relativo e insuficiente. ¿Y qué es esta realidad secreta y escondida que aparece una y otra vez en la historia, en diversas partes del mundo? Y sobre todo ¿qué significado tiene para el hombre su existencia?

---

[24] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., pp. 435 y ss.

Numerosos psicólogos se refieren a ello como: "el inconsciente trascendental", Thomas Merton, individualización, Jung, "experiencia plateau", Abraham Máslow, o R.M. Bucke que lo denomina "conciencia cósmica". Todos están de acuerdo en que es el estado más alto de conciencia, diferente a nuestro entendimiento normal y en que esta experiencia, se llame iluminación, liberación, excede los límites del espacio tiempo y redefine el yo y es un nuevo modo de autocomprensión que no puede forzarse, como mucho prepararse para recibirlo, si somos bendecidos con él. Características reconocidas, son la dificultad de transmisión de la experiencia por ser ésta tan singular y por estar teñida de tan gran emotividad, que el lenguaje corriente no la representa bien. Las dificultades de las diferentes culturas, con mundos sensoriales diferentes, debido a los filtros que el lenguaje y la experiencia imponen a los individuos que se encuentran inmersos en ellas, además de las dificultades propias de la biología que nos hace reparar en unos campos de realidad y no en otros, como especie y como individuos. El hombre, apunta Withe, al expandir la conciencia a un nivel de sensibilidad animal, o, al inhibir la percepción sensorial, ambos estados se dan en el fenómeno de la experiencia mística, parece regresar a su situación primitiva pero ahora es superconsciente de ello: "al recuperar su naturaleza animal, el hombre se convierte en Dios"[25]

Los medios para llegar a ello son variados, clásicamente se ha utilizado la danza, el ayuno y la dieta, la autortura (flagelaciones, etc.), aislamiento o sobrecarga sensorial, relaciones sexuales, extenuación y otros. Ninguno de ellos asegura experimentar el estado que se busca, este parece recibirse gratuitamente. Los psicólogos actuales estudian estos fenómenos que la tradición tiene fehacientemente probados; [26]el aislamiento, provoca visiones desagradables, cosa que ocurría a los eremitas que recibían en el desierto, lugar con pocos estímulos, la visita de los demonios y también la visión de Dios. La concentración de dióxido de carbono también produce visiones horrorosas, de ahí la respiración retenida de

[25]WHITE, J. *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia.* o. c., p. 15.

[26] MORA TERUEL, Fco. "Cerebro y experiencia mística" en *La Experiencia mística.* o.c., pp. 174 y ss. Parece que, desde el punto de vista puramente biológico, en el cerebro hay una remodelación de redes neurálgicas en las que el neocórtex, el sistema límbico, el tálamo y la médula oblonga llegan a establecer nuevas conexiones. Estos sistemas normalmente no se comunican entre sí, con lo que aparece una nueva situación que se traduce a nivel

las técnicas pranayama del yoga, en suma, se busca, por métodos variados, variar la química de nuestro cuerpo para obtener la valorada experiencia.[27] Por ejemplo:
¿Cuáles son las características de esta experiencia psíquica? La iluminación puede serlo físicamente, como apunta el antropólogo Roger W.Wescott, quien habla de la conciencia como de una bioluminiscencia interna, "una verdadera forma de luz generada dentro, por y para el cerebro" y "…la conciencia misma quizá consista en la generación y recepción internas de radiaciones perceptibles; en una palabra, de luz". [28] Es una impersonalidad a la que Wescott llama transpersonalidad, para distinguirla de la prepersonalidad de niños y animales y de la despersonalidad del hombre alienado. La despersonalidad es angustiosa y conflictiva con numerosos estados de ánimo negativos y el autor cree que es el estado que más se parece a la personalidad y que en realidad es fruto de ésta, es el culto al ego y a la personalidad quien aboca casi irremediablemente a la despersonalidad o quien busca una mejor salida en la transpersonalidad, en la experiencia mística. Lo que es calificadao por Domínguez Morano como una mística de la psicología.[29]
Desde el punto de vista de la psicología, Máslow, estudió las experiencias que se hurtan a la necesidad y a la razón instrumental.
Abraham Máslow, en su estudio de las experiencias místicas, llega a la conclusión de que el centro de toda gran religión es la iluminación de algún profeta que se codifica y transmite a los demás. Hoy se ha estudiado este fenómeno como experiencia clímax, igual a todas ellas, lo que nos permite deducir que todas las religiones son la misma en su esencia y que hoy podemos explicar de forma natural lo que antes se explicaba de forma sobrenatural, es postura esencialista por tanto que no es el enfoque que nos gusta.
Desprecia Máslow los "localismos" de las religiones en espacio y tiempo, pero es uno de estos localismos, el lenguaje, el hablar en una lengua determinada, lo que más nos interesa a nosotros.

---

psíquico en un nuevo estado de conciencia, que a su vez crea una nueva manera de enfrentarse al mundo.
[27]HUXLEY. "La experiencia visionaria." en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia* o.c., pp. 67 y ss. Conferencia en el XIV Congreso Internacional de Psicología Aplicada Copenhague, 1961.
[28]WESCOTT, ROGER.W. "Estados de conciencia". "The Divine Animal"1969. en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia* o. c., p. 51.
[29] DOMINGUEZ MORANO, "La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría" en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid. 2004. Ed. Trotta. p. 195.

Máslow en principio creyó que solo algunas personas tenían esas experiencias "clímax", pero más tarde comprobó que solo carecen de ellas quienes sienten miedo o las rehuyen por algún motivo. Los excesivamente materialistas o mecanicistas se convierten en anaclimáxticos y estos, con bastante frecuencia, son quienes transmiten la experiencia religiosa, fetichizándola, haciendo de ella un ídolo y privándola de su contenido original. Esta experiencia climáxtica es compartida por todas las religiones y también por personas ateas, comunistas, conservadores y liberales.

Las características observadas por Máslow ya han sido referidas y son las mismas que las observadas por otros investigadores, Máslow subraya su carácter curativo en algunas ocasiones y dador de significado a la vida,[30]también, la desaparición del egoísmo, de la sensación de esfuerzo, de deseos y otras repercusiones positivas en la personalidad.

En la experiencia transpersonal el hombre trasciende su ego y contempla la realidad de su vida ordinaria como fragmentos de un sueño que ahora no le parecen reales, desde la realidad más amplia que vive. Se aleja de las sensaciones ordinarias, pero está más despierto, es más consciente de la nueva percepción. Si se compara este estado de conciencia con otros, encontramos que es más despierto que estar despierto, esta más liberado de su entorno que el estar dormido. Es cierto que se encuentran semejanzas entre este estado y algunos síntomas de enfermedades mentales como la psicosis, por lo que muchos, Freud entre otros, creyeron que el "sentimiento oceánico" es en el mejor de los casos una ilusión y en el peor, síntoma de esquizofrenia o de tendencia epileptoide en el cerebro, también es cierto que estos estados mentales pueden ser provocados artificialmente por medio de drogas y el de "liberación" no es una excepción, pues se provoca con mescalina o lsd, y otros compuestos, pero existen diferencias que conviene reseñar.

Con el LSD, la mezcalina y otras substancias se obtienen experiencias próximas a la mística, la más importante, la conciencia de Dios o percepción universal central, independiente de las creencias.[31]

---

[30]MASLOW, A, "La experiencia núcleo-religiosa o transcendental" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia.* o.c., p. 247.

[31] JORDAN, G. Ray, Jr, "El LSD y las experiencias místicas" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia,* o.c., p. 202.

Las más importantes señaladas por G.Ray Jordan, Jr. Son:

Sensación de unificación con el mundo que le rodea y percepción brillante del mismo. Se contemplan criaturas visionarias comunes a todas las culturas, como ángeles, reinas de enorme dulzura y belleza. Retiro a lo más profundo del ser, expresado en el conocido dictum de S. Agustín "intimo intimo meo". Unificación con Dios, para unos fusión, para otros presencia. Comprensión de que Dios es la Naturaleza. Deus sive Natura, como ya nos enseño Espinosa.

En estos estados místicos provocados mediante drogas todos coincidieron en la misma experiencia unificadora y de clarividencia, que expresaron según su educación y cultura y que modificó para bien sus vidas.[32]

Ningún estado psíquico tiene lugar únicamente como resultado de la ingestión de psicofármacos, se alcanzan también de manera natural, por el resultado de estímulos internos o medioambientales, y además el estado místico se distingue de otras experiencias parecidas en sus efectos, como prueban numerosos estudios.

La palabra sánscrita moksha, liberación, y mukta, liberado, viene de la raíz meu, licuar, de la que el latín obtiene mucus y el griego miríada, el elemento semántico común parece ser "flujo", el intelecto despierto en el estado de liberación fluye, brilla, como el movimiento del mundo del que forma parte.[33]

Aldous Huxley habla de esa característica luminosa del mundo visionario de la mente, distingue dos tipos de luz, una general: todo se encuentra inundado de luz, y otra en la que los objetos brillan con luz propia, siendo la primera la característica de la experiencia mística total. En la Cábala existe toda una imaginería de la luz sobre todo en los escritos del círculo de 'Iyyún.

Señala que existe un sentimiento de completa solidaridad y gratitud con el universo y la convicción de, que pese a todo, todo esta bien. Menciona Huxley las repercusiones que la experiencia visionaria tiene en la cultura, todas las tradiciones hablan de edad de oro, ciudades de oro, cristal y joyas, se desarrollan artes "brillantes" como las vidrieras de las catedrales, orfebrería, fuegos de

---

[32] HOUSTON, J y MASTERS, R. "La provocación experimental de experiencias de tipo religioso" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., pp. 226 y ss.

[33] WESCOTT "Estado de conciencia" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia.* o. c., p. 54.

artificio y toda clase de bordados, telas lujosas, en suma, todo lo que brilla ha ejercido fascinación y se le ha otorgado un alto estatuto.

Apunta estas visiones como lugares cuajados de piedras preciosas, cosa que más adelante veremos en nuestro análisis de las tres culturas del Libro, y de las figuras visionarias que nunca son personas conocidas y se las identifica con ángeles o demonios. Aldous Huxley asigna un enorme valor a esta capacidad del hombre de retirarse a otro mundo que está en nosotros, sobre todo porque gran cantidad de personas corrientes tienen estas experiencias, no solo los grandes místicos y artistas, el hombre genial produce genialidades con ellas, y el corriente no, pero a todos les proporciona otro nivel de conciencia. El místico anglicano Traherne[34], describe el fluir de luz interior hacia el exterior y lo hermoso del mundo de la siguiente manera: "Y así, con gran bullicio, se me enseñaron los sucios trucos del mundo que ahora desaprendo, convirtiéndome una vez más en un crío, de manera que ahora vuelvo a entrar en el reino de Dios"

Así en todas estas experiencias se produce ruptura del estado normal de conciencia, y este accede a otra realidad o contempla la ya conocida bajo una nueva luz. Es una expansión de la conciencia y una intensificación con resultado de sentimientos de gozo y paz difíciles de transmitir, a veces también hay miedo hasta el horror pero sin perder la paz. Cambian a menudo estas experiencias a las personas que las viven y aunque hay técnicas para procurarlas, que veremos después, no dependen de ellas y ocurren por sorpresa y de forma gratuita.

Estos fenómenos son comunes a la mística religiosa pero, los grandes místicos religiosos no identifican nunca esta experiencia con Dios. Cabe pensar, como hemos supuesto ya, que ante una misma experiencia la interpretación desde el contexto hace a la persona inscribirla en su tradición propia.

¿En qué consiste el núcleo de estos fenómenos? Han sido interpretados como patologías en numerosos estudios que se centran en los epifenómenos que acompañan a la experiencia, en los síntomas y aunque sean patologías no dejan de manifestar un núcleo que no cabe despachar sin más como enfermedad[35]. Por otra parte habría que ver cómo entendemos enfermedad, como algo foráneo

---

[34] *HUXLEY, A.* "La experiencia visionaria" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia* Huxley, o. c., p.78.

[35] Ver DOMINGUEZ MORANO, C. "La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría" en o. c., p. 183.

como bacteria que me invade y que hay que eliminar, o como episodio de desequilibrio orgánico que en su mismo restituirse puede conllevar, no volverse a colocar como estaba, suponiendo que estaba bien, sino reestructurarse de otra forma mejor. En cuanto a la pervivencia o regresión de estados infantiles en el místico, pues "si no os hacéis como niños no entrareis en el reino de los cielos" pero aquí el como es central, no niños, como niños.

La experiencia mística en sí tiene como núcleo la felicidad, según M Hulin, la alegría sin objeto, que no se basa en la satisfacción de ningún deseo, o comprensión, sino alegría en sí que se experimenta. ¿Y de dónde surge? Parece que la conciencia intelectual se basa en la conciencia afectiva como condición de posibilidad y que la conciencia afectiva por debajo de sus estimaciones de lo bueno o lo malo, es inquieta radicalmente. Esta inquietud es irreductible y coextensiva a nuestra condición humana y nos hace dividir continuamente en bueno y malo todo lo que nos ocurre, con miras a la afirmación de sí. Esta construcción y alimento del yo es interpretado como un peso del que ni siquiera nos damos cuenta y del que deberíamos liberarnos, según los budistas. La experiencia mística consistiría en la alegría de verse libres de ese peso y de encontrarnos afianzados ya en la realidad sin tener que hacer esfuerzo ninguno. ¡Dejar de luchar! ¡Que alegría!

Pero hay un lado doloroso, o sobrecogedor de esa experiencia calificado como noche oscura, por muchos místicos, es la confrontación con el dolor para reaccionar ante él de otra manera, desligándose de él, es decir no sufriendo aunque pinten espadas. Martín Velasco piensa que la alegría es una consecuencia de la experiencia y que ésta consiste en el rompimiento de los límites propios por la confrontación con lo Absoluto, de ahí la inquietud que acompaña.

Hulin cree que la mística salvaje, o profana, es la base del fenómeno místico anterior a interpretaciones desde la tradición religiosa, pero Martín Velasco duda de que exista esta experiencia universal pues la interpretación está a la base de la experiencia. Plotino ya se oponía a los gnósticos, que ante la conciencia de extranjería y exilio en este mundo, se liberan cambiando de lugar. El yo verdadero no es de este mundo, pero está en lo profundo del hombre y la salvación es descubrirlo. Se puede calificar, sin género de dudas, de experiencia mística la vivida por Plotino, tuvo la visión del Dios transcendente que no es sensible ni idea

y al que el llama Uno y Bien. Describe los medios para llegar a él, analogía, negación, dialéctica ascendente y descendente y, manifestando que este Bien está más allá de lo inteligible a los que ilumina con su luz y la experiencia es de "la luz misma es idéntica al objeto de su visión. No hay, de un lado, Inteligencia y, de otro, lo Inteligible. No hay más que la claridad que engendra posteriormente esas cosas y les permite subsistir en ella."

El Uno está más allá de toda multiplicidad y es la mirada la que volviéndose al interior de sí, encuentra el camino hacia el origen, despreciando lo sensible.

El arranque de esta vuelta al interior es el rastro que hasta en lo sensible deja la emanación del Uno. La experiencia mística es introversión y además concentración y unificación de la conciencia.

El Uno enteramente simple es supuesto por la inteligencia, pero es la experiencia mística de unión con Él la que verdaderamente da cuenta de su existencia. Ahora bien, la experiencia es difícilmente expresable, sobre todo porque el Uno no es abarcable y está más allá del ser y pensamiento. Solo hablamos desde nuestra relación con Él, de nuestra invasión por Él que genera silencio.[36]

"El alma lo contempla (a Dios), que se manifiesta repentinamente en su interior, ya que nada media entonces entre ambos; ya no son dos, sino una sola cosa, mientras perdura la presencia, no puede distinguirlos. Es esa unión que los amantes terrenos tratan de imitar cuando quisieran ser una sola carne".

Por más que la intuición intelectual, conocimiento, el más alto del que es capaz el hombre, interviene en la contemplación mística, no se puede confundir con la experiencia misma, y Plotino lo advierte. La experiencia se puede preparar pero no inducir, la interiorización culmina en el éxtasis en ir más allá de uno mismo.

El éxtasis significa una forma de conocimiento que superando el yo contingente se fija en aquello que la penetra y supera, se da cuenta de la presencia sobre la que se apoya y desaparece como tal yo, pierde los límites, aunque luego vuelva, se hace uno con Dios por "contacto".

Describe Plotino todo el éxtasis como experiencia luminosa, pues Dios es luz que no puede dejar de iluminar y en esa experiencia Plotino descubre la experiencia del amor, la Inteligencia, el Nous no es más que una expresión del Bien.

---

[36] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., pp. 122 y ss.

La Belleza por sí sola no inspira amor si no va acompañada de la gracia, o gratuidad del Bien, extendido en ella. Así, hay en Plotino dos grados de la experiencia mística, siendo el primero la iluminación, y el más alto está en la unión amorosa. La consecuencia del éxtasis es la vida virtuosa, no otra es posible después de la experiencia para ser coherente con esta realidad que nunca se olvida una vez vista.

La mística como experiencia psíquica tiene en común con la pasión el rasgo de la soledad, la pasión, esa especie de intensidad desnuda y desposeedora; sí, verdaderamente es una amarga desposesión, un empobrecimiento de la conciencia vacía de toda diversidad, una obsesión de la imaginación concentrada en una sola imagen, y a partir de entonces el mundo se desvanece, "los demás" dejan de estar presentes, no quedan prójimo, deberes, vínculos que se mantengan, tierra ni cielo: estamos solos con todo lo que amamos, en palabras de Rougemont comentando a Novalis.[37]

[37] ROUGEMONT, Denis de, *El amor en Occidente*. Barcelona. 1978. Ed. Kairós. p. 150.

2. La mística y la temporalidad.

Estados místicos y regresión.

Vamos a contemplar ahora la experiencia psíquica del místico, bajo otro prisma. ¿Cuál es el tiempo específico de la mística? ¿Es una vuelta al pasado? ¿Es una anticipación, una profecía?, ¿Es una salida del tiempo?, ¿Es una anomalía? ¿A quien llaman místicos los psicólogos conductistas?

Por el contrario de la idea de Bucke, de que los estados místicos constituyen un nivel de conciencia más elevado que pronto alcanzará más gente, Raymond Prince y Charles Savage, nos hablan de lo mucho en común que tienen los estados místicos con los estados psicóticos. Presentan los estados místicos como regresiones al servicio del ego[38], como el sueño lo es de manera habitual. La regresión a un nivel de funcionamiento anterior puede ser parcial o completa, durar poco o ser permanente, ser una respuesta a la realidad intolerable o ser una parte del tratamiento de las psiconeurosis. Neurofisiológicamente se ha comprobado la existencia de experiencias completas conservadas en el cerebro humano por Penfield.

Por ejemplo Lustman descubrió en recién nacidos, que cuando tienen una experiencia placentera o displacentera, no responden a otros estímulos, no queda energía para más, lo que ocurre también en estados místicos y el yoga, se corta la comunicación con el mundo exterior y no se pueden percibir los estímulos externos, al igual que en determinadas esquizofrenias. El recién nacido no puede percibir más, el esquizofrénico vuelve a ser un recién nacido para defenderse y el yogui ha obtenido el control consciente de este proceso como regresión al servicio del ego.

En un texto de Burrow, [39] se nos muestra una descripción del primer modo de relación del niño con el mundo exterior y cómo en esta primera etapa no había separación entre el yo y el ello, sufriendo el bebé alucinaciones perceptivas en las

---

[38] PRINCE, R. y SAVAGE, CH. «Los místicos y el concepto de regresión" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., pp. 104 y ss.

[39] BURROW T. "*Preconscius Foundations of Human Experience*", citado por Raymond Prince y Charles Savage *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., p. 114.

que la imagen del pecho no se distingue del pecho mismo, fenómeno que también se describe en el fenómeno Isakower[40].

Se trata de un estado de regresión y reactivación del tiempo en que el ser y el pecho materno eran indistinguibles. Lewin anteriormente, 1946, había descrito este tipo de experiencias en las que dormir reproduce, en principio, el mismo sueño del infante tras la lactancia y su satisfacción. Sugiere Lewin, que la pantalla de sueños surgida del pecho materno podría estar relacionada con el "mandala" palabra que, en sánscrito, significa "círculo mágico" y que consiste en un símbolo circular con un rostro femenino en el centro. Usado para la meditación mística y de simbolismo muy vario, parece evidente que nos sitúa en un contexto primigenio de fusión. Mencionan también un cuento corto de Edgar Allan Poe, en el que aparece una enorme cortina de agua. Nótese la similitud de estas imágenes con las descritas por Abulafiah y las superficies de agua y cristal de las Hejalot, también con la imagen de Isaac el Ciego de mamar para intentar decir lo que ocurre en el estado místico, como luego veremos en detalle.

La experiencia mística produce cambios de actitud o de personalidad, los rasgos comunes a la diversidad de estados son: renuncia de apegos mundanos como preludio, inefabilidad de la experiencia, calidad poética, sentimientos extáticos y experiencia de fusión. Por eso, se sugiere la existencia de una regresión hacia la primaria experiencia de lactancia, en fase más temprana o más tardía, dependiendo de cómo fueron esas experiencias la forma en que se vuelve de la experiencia al mundo, si santo o psicótico.[41]

La renuncia a los estímulos del mundo exterior es común a las experiencias regresivas, sea el sueño, la más cotidiana, y/o a alguna patología. La dificultad de expresar la experiencia en palabras puede deberse a que es una experiencia preverbal, por eso, algunos místicos hablan de balbuceo en sus intentos de descripción. Aparece una nueva forma de conocimiento, se tiene la impresión de haber conocido verdades muy profundas de forma intuitiva e indudable y se acompañan de júbilo. Esta experiencia puede ser simple júbilo de la lactancia, o júbilo asociado con la denegación de la tristeza, con la alegría maníaca.

---

[40] PRINCE, R. y SAVAGE,CH. «Los místicos y el concepto de regresión" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., p. 115.

[41] "El loco es quien sueña despierto" dice Kant en el *Tratado de las enfermedades de la cabeza.*

Citan Prince y Savage a algunos místicos, Jacob Boehme, Richard St. Víctor, Francisco de Sales, en los que se describe el júbilo como experiencia de beber leche de la madre, a lo que añadimos nosotros a Isaac el Ciego, pero si solo es esto y los místicos lo ven tan claro ¿cómo es que lo relacionan con lo divino?

La experiencia de fusión típica, de pérdida de los propios límites no se da en todas las experiencias místicas, pero si esta presente en muchas de ellas y es considerado una regresión. Kenneth Walker expresa su extrañeza de que Freud no hubiese descubierto la existencia de niveles de conciencia "por encima" ya que los descubrió "por debajo" del nivel en que vivimos normalmente. Con todo, concluyen Prince y Savage, no puede descartarse el estado místico como una ilusión o un estado somnoliento, el concepto de regresión arroja luz sobre el estado místico, ya que una psicosis es una retirada del mundo desde la que no se vuelve, psicosis, o se vuelve de manera incompleta y un estado místico es una retirada y regreso controlada, una muerte a muchas cosas y un renacer transfigurado.[42]

Lo que a mí me parece más interesante es ese renacer transfigurado y el simbolismo que genera.

Claire Myers Owens critica el trabajo de Prince y de Savage porque considera que obvia las diferencias realmente significativas del estado místico con los estados regresivos o alienados. Cree Myers que el estado místico procede de las capas más profundas del inconsciente y que no es un estado patológico, en tanto que en la experiencia mística, el centro de la conciencia se traslada al ser que es el centro de la psiquis y la persona, lo que puede ser un buen medio para la regeneración del hombre. Según Myers es "una regresión hacia el primer nivel preinfantil del inconsciente colectivo que constituye la matriz del hombre, nivel en que residen las semillas de su creatividad, su sentido del ser, su fuente de integridad y armonía interior, su identidad con la humanidad y su profunda unión interior con el principio integrador del universo", y es diferente del estado infantil.[43]

Repasa las características relatadas por Prince y opone otros casos, a la imperceptividad sensorial: arguye que se produce también en estados de

[42] PRINCE, R. y SAVAGE,CH. «Los místicos y el concepto de regresión" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., p. 125.

[43] OWENS, C. "La experiencia mistica: hechos y valores" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., p. 135.

concentración y abstracción sumamente provechosos para el estudio; en la renuncia a los apegos de la vida: no se puede comparar la de numerosos santos, con la de los enfermos mentales ya que esta no es voluntaria. La experiencia mística es dificultosa de expresar, pero no por irracional, sino por arracional y ha producido la mejor literatura religiosa del mundo e incluso los grandes descubrimientos científicos tienen como base una intuición, esta intuición en el caso de los místicos no se desvanece sino que dura toda la vida, es como si hubiesen visto algo que jamás olvidan.

La "noche oscura", es parte de la experiencia mística, descrita sin angustia en el hinduismo y en el budismo y solo lamentado para el místico que la vive sólo y sin preparación, como S. Juan de la Cruz.

Rolan Fischer apunta que la creatividad es un estado excitado-exaltado del despertar con un aumento del contenido de datos y de su procesamiento, la esquizofrenia también aumenta los datos pero no el procesamiento. Propone que los estados de normalidad, creatividad, esquizofrenia y místicos descansan sobre un continuum[44]. El individuo se retira hacia el espacio/tiempo cerebral lo que produce una disolución del ego y la experiencia oceánica. Al principio, los místicos tienden a describir sus experiencias en términos sensoriales como luces y sonidos, más tarde estructuras específicamente místicas, y hasta éstas se disuelven.

El éxtasis[45] místico es, por tanto, el nivel más avanzado del hiperdespertar, replegado el sujeto en su espacio cerebral.

El único contenido de la experiencia extática del místico, en el punto más alto de su arrebato, lo constituye una reflexión de sí mismo dentro de su propio programa, afirma Fischer[46], es decir, la experiencia mística pone de relieve lo que hay dentro del místico.

---

[44] FISCHER, R. "Acerca de los estados creativo, psicótico y extático" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c, p. 152.

[45] *COULIANO. Más allá de este mundo. p. 139.* Éxtasis (ekstasis) en griego significa estado de enfermedad mental y disociación los chamanes griegos son: "sanadores (iatros), videntes (mantis), purificadores (kathartes), interpretes de oráculos (chresmologos), viajeros a través del aire (aithrobates), y hombre de los milagros (thaumatourgos) "

[46] FISCHER, R. "Acerca de los estados creativo, psicótico y extático" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., pp. 154 y ss.

Han de darse, por tanto, dos factores, según él: un componente genético emparentado con el hiperdespertar de la esquizofrenia, y otro factor, el don para dar significado a ese estado "el "talento" de interpretar simbólicamente la actividad de nuestro propio sistema nervioso central". Menciona asimismo la ya conocida relación desde antiguo entre creatividad y locura o estados próximos y señala que la esquizofrenia en sus períodos de exaltación puede producir creaciones artísticas en personas que, cuando vuelven del brote, pierden esas capacidades.

3. La experiencia mística desde las religiones.

Vamos ahora a recorrer la experiencia mística según las religiones nos la transmiten empezando por las orientales que no hacen referencia en general a un Dios personal e incluso a ningún Dios.

a) Hinduismo

La religión en la India se caracteriza por hacer de la experiencia mística su base, ya Zaehner dijo que la India era la alta escuela de mística,[47] aún así, existen, como no podía dejar de ser en una tradición tan antigua y dilatada, varias formas de mística.

En los Vedas, la más antigua religión, aún siendo politeísta y centrada en el culto, ya existe el yoga como método de unificación de las diferentes facultades del hombre, buscando unidad y distanciamiento de lo múltiple. Pero la religiosidad que pueda recibir el nombre de mística se contiene en el Vedanta, que constituye los últimos Vedas y en los Upanishads. Estos textos, de pensamiento multiforme y de los que algunos se remontan más allá del siglo VI a C., contienen elementos desde nuestra manera de nombrar, de filosofía, teología, mística, mitología, pero buscan la iluminación, la experiencia de la realidad ultima, inmortal, simple, raíz de nuestro conocimiento y de nuestra esencia que llaman Brahman-Atman.

Los Upanishads se oponen al sistema ritualista de los brahmanes, a la oposición budista de un yo interior, el Atman, y a la escuela Samkhya, sin Dios como el budismo, que intenta aunar lo corporal y espiritual y la multiplicidad de los sujetos.

Los Upanishads proponen el camino, no de las obras, sino de interiorización y desarrollo de un tipo de conocimiento: el jñanamarga, que dará como resultado la liberación.

Parten de la insatisfacción humana del hombre sometido a ignorancia e ilusión, y envuelto por la ley del karma, es decir el resultado de sus acciones, al samsara o rueda de las reencarnaciones. Hay que superar el yo empírico y sus circunstancias hasta llegar a una nueva forma de conocimiento, que es camino de salvación ya

[47] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 132. citado por.

que trata de una captación inmediata de la identidad del absoluto con el sí mismo. Es una identidad con lo divino que desemboca en alegría. El Brahman se describe de muy distintas maneras; como la raíz de todo, la materia original del universo, la totalidad de lo real. Brahman es la misteriosa potencia que mantiene el universo en la existencia, la ley inmutable que subsiste tras los cambios, materia primordial del universo, está en el interior de cada uno de nosotros en forma de sí mismo. Es inefable y se refieren los textos a Él de forma negativa y esta a la vez en el yo profundo.

La nueva conciencia transciende los sistemas de conocimiento ordinario, es indecible porque no operan los conceptos, es un salto al vacío y desemboca en el silencio elocuente. Parece que esta realidad a la que apuntan los textos es más que otros niveles de conciencia no comunes, o la sola integración de la persona, más que un estado de conciencia de fusión con la naturaleza, o de experiencia de unidad.

Han sido sistematizados los textos del Vedanta por Samkara de orientación advaíta o no dualista y por Ramanuja que admite una cierta dualidad. A la realidad denominada como Brahman no le corresponde el calificativo de personal pero tampoco de impersonal y en cuanto a emplear el término panteísmo, teniendo en cuenta que con Atman/Brahman se refieren a otra cosa que no es el mundo empírico, pues no resulta quizá aplicable el término acuñado por la filosofía, aunque falte el concepto de creación por completo.

Se habla, no obstante, en los últimos Upanishads, de una relación cuasi personal del Atman que elige al individuo a quién revelarse por gracia, es decir, porque quiere[48].

En la Baghavad Gita, se muestra a un guerrero como alcanzar la liberación batallando, consiste en hacer lo que tengas que hacer sin estar pendiente del resultado entregado a la divinidad en sí mismo. El texto que pertenece al Mahabharata o tradición, es considerado Santo por todas las tradiciones hindúes, la clave es la renuncia y la atención en el encuentro personal con la divinidad a través del amor, a iniciativa divina. Bhakti es devoción, el devoto se entrega a sí mismo a la divinidad, en esta relación la divinidad es personal, tiene un nombre y

[48] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 147.

figura y toma la iniciativa de comunicarse por amor al hombre bajo forma humana, el hombre por su parte aspirando a la paz, se libera sometiéndose a Krishna. Y también aquí, como en las otras tradiciones, Arjuna pide que Dios se le muestre. Y Dios primero le invita a conocerle en las formas inferiores, las maravillas del universo, como dioses de los elementos, sol, fuego, etc., No se puede ver a Dios con los ojos humanos, Dios de una visión sobrenatural y Arjuna ve numerosos prodigios, pero no a Dios mismo y pide que se muestre y la teofanía ocurre. En el cp. XI del Gita, Arjuna pide:

"¡Oh, Purushottama!,[49] me gustaría ver tu cuerpo y figura divinos. Muéstrame tu ser imperecedero, ¡Oh Señor del Yoga! si crees que me es posible contemplarte. El Bienaventurado Señor dijo: ….mira mis formas divinas, cientos y miles de ellas, diferentes en figura, en color, en especie, ….el ojo humano no puede ver lo que es necesario que veas, pero yo te entrego un ojo divino que si puede verlo. Así pues, mírame en mi divino yoga…y enseñó a Partha su suprema forma. Es una divinidad infinita, sin límites, manifestada en todo lugar…..tan grande como el universo, con ojos múltiples para su misión, que habla por innumerables bocas, que posee innumerables y divinas armás para la batalla, de una belleza divina, revestida de un celeste manto de divinidad, adornada con coronas de lindas flores, fragante por sus divinos perfumes, semejante al resplandor de mil soles en el cielo es la luz de su divino cuerpo. Todo el Universo, dividido y, a pesar de ello, en unidad, se puede ver en el cuerpo del Dios" [50]

Arjuna ve en el cuerpo del Dios a todos los dioses y seres, y asemeja los ojos a soles y enumera las distintas partes del cuerpo manifestando el terror que le produce la visión del Dios destructiva y grandiosa y el Dios vuelve a su forma humana para tranquilizarle y pedirle que se entregue con devoción a Él.

Relatamos con detalle este texto como muestra de la visión del cuerpo de Dios en las experiencias místicas, tema que en nuestro capítulo, el texto del cuerpo, abordaremos.

El Dios Krishna es un avatar de Brahman, no su esencia, para el hombre es imposible captarlo en su inmensidad y se le aproxima mejor personalizado, en el

[49] El Purusha es el hombre primordial.

[50] "Bhagavad Gita" Biblioteca de Iniciación Filosófica. Aguilar. B. Aires. 1953. Trad. José Barrio Gutiérrez. p. 75, 76 y ss.

camino de la devoción donde cada cual se dirige a Dios como puede y prefiere. La Bhakti es una actitud espiritual que se expresa en mitos, símbolos, canciones del pueblo, expresión de la conciencia de la precariedad del hombre y su necesidad de ayuda y de responder al amor del Dios orientando los sentidos y afectos a Él, ya abandonando la idea de renuncia a ellos.

No podemos dejar de mencionar en este apartado dedicado a la experiencia mística desde el punto de vista psicológico y su lugar en las religiones, las observaciones de Ken Wilber. En el Upanishad la realidad absoluta se describe como "uno sin segundo",[51] no opuesto a nada, único, nada existe fuera de él. Esta afirmación se encuentra, no solo, en los clásicos hindúes, sino también, en los budistas y taoístas, y en los Evangelios Apócrifos. No puede ser definido ni comprendido, en palabras de Shamkara, el maestro del hinduismo Vedanta, citadas por Wilber, "se trata del Uno ante el que retroceden las palabras" inclasificable porque solo existe uno, fuera de toda conceptualización, el absoluto es vacío y ni siquiera eso, se le llama así para señalarle, como apunta Nagarjuna, pues no podemos decir, pero si mostrar, en palabras de Wittgenstein.

Los dichos acerca del absoluto que cita Wilber: "una esfera cuyo centro se encuentra en todas partes y cuya circunferencia en ninguna", S. Buenaventura, "aunque no este en ningún lugar, no hay lugar en que no se encuentre", Plotino, o bien Eckhart, "podemos ver el rojo porque no hay rojo en nuestros ojos, así el absoluto puede incluir todo el espacio porque él no es espacio", nos remiten a la realidad paradójica. Esta realidad es inalcanzable, hagamos lo que hagamos, porque alcanzar la unión con el absoluto implica la unión de dos cosas distintas y solo existe una, ya somos absoluto. Pero sí podrá alcanzarse el conocimiento o la conciencia de esa unión.

Mas, el conocimiento de Dios y Dios son lo mismo, el conocimiento no es más que uno de los nombres de Dios, si no podemos alcanzar a Dios tampoco su conocimiento.[52]

---

[51] WILBER, K. "El estado de conciencia absoluta" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., p. 263.

[52] Id. pp. 271y ss.

Entrar en un estado de conciencia absoluta es imposible, porque esta es atemporal, sin principio ni final y cualquier estado de conciencia en el que se puede entrar no es el absoluto.

Esto no puede significar más que una cosa: ya estamos en él: René Guenon: "el estado del yogui no es análogo a ningún otro estado de conciencia, sino que incluye todos los estados posibles, así como el principio incluye todas sus consecuencias". Por tanto, no "se adquiere" ese estado de conciencia absoluto, de ondas alfa, experiencia "superior", o clímax, etc., porque todos ellos se alcanzan en el tiempo y, por tanto, no son el estado absoluto y eterno. Si se consiguiera ese estado sería el efecto o consecuencia de algunas practicas y eso es absurdo.

El ser no puede modificarse, conseguirse o abandonarse. El samsara es nirvana, la ignorancia iluminación, los opuestos coinciden como ya mostró Nicolás de Cusa, es apropiada la cita de Fenelón que aporta Wilber: "No hay ilusión más peligrosa que las fantasías mediante las cuales las personas intentan evitar la ilusión".

Por lo que me parece interesante que se distinga, como lo hace Wilber, el estado de conciencia absoluto, al que no podemos llegar porque ya estamos en él (o porque no existe tal cosa) del resto de los estados descritos que son parciales y muy interesantes pero no son el "estado de conciencia absoluto". La experiencia llamada mística y que acontece a los más variados sujetos, sólo adquiere sentido cuando cuaja en lenguaje. Lenguaje que vamos a examinar en la mística judía.

b) Budismo zen

La experiencia satori en el centro del Zen, parece ser una introspección que atiende, no a los contenidos de conciencia, sino a sus aspectos formales, la propia conciencia, no es un estado extático y no sé hasta que punto podríamos considerarlo místico. Se trata de ver la realidad sin pasar por los conceptos, pues estos la distorsionan.

En el satori el individuo, intuyendo la totalidad, conoce los objetos más objetivamente que antes, menos distorsionados por motivos personales, por eso formaba parte del entrenamiento samurai en el bushido con vistas a una mejor acción.

El entrenamiento tiene como finalidad apartarse del éxtasis, y funciones psíquicas paranormales que puedan aparecer, fenómenos todos que distraen del objetivo,

que es, repetir la comprensión directa del niño, pero en un nivel adulto. El Zen quiere llegar a una percepción no enajenada de la realidad y el psicoanálisis igual, pero éste lo hace analizando las distorsiones personales e individuales de percepción de la realidad.

Fingarette ha sugerido que los trances y otros fenómenos regresivos parecen pertenecer a una fase anterior de la autoexploración, más que al estado místico en sí.[53]

La idea del budismo, aunque existen muchos budismos y no entraremos aquí en ellos, es liberar al hombre de todo temor, del dolor. El budismo calla sobre Dios y sobre el mundo, también elimina el sujeto. ¿De qué experiencia mística habla entonces? El budismo se centra en el camino de la experiencia propia, sin confiar en dioses, devociones, escrituras, etc., el camino que conduce a la liberación es la experiencia propia.

Ni Dios, ni yo, ni universo, la experiencia mística del budismo aboca a la experiencia del vacío, todo lo transitorio muestra el vacío.

En el célebre sermón de Benarés, Buda se refiere al camino medio, ni buscar placeres, ni ser asceta, recomienda el camino óctuple que consiste en: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta memoria y recta concentración, conduce al nirvana o liberación iluminada. ~~La raíz del mal es el deseo, abandonar el deseo es encontrar la paz.~~

No hay referencia a lo divino, quizá porque lo divino solo puede decirse con silencio y lo demás es cháchara. La necesidad de salvación hace del budismo una religión pues cumple con funciones de religión aunque no se mencione a Dios, no se puede tener experiencia de Dios, eso es idolatría.

Tampoco hay sujeto, el sí mismo no tiene substancia, tan sólo es un sujeto al que atribuir experiencias se opone el budismo, no sólo al brahmanismo, y al jainismo, sino a la experiencia común de considerar la existencia de mi yo permanente al que le ocurren cosas, porque esa es la raíz del sufrimiento.

Llamamos persona y yo a un conjunto de fenómenos sobre los que no tenemos a veces control y que cambian y desaparecen y son el origen del sufrimiento. La

---

[53] MAUPIN, E. “Budismo Zen: un examen psicológico” en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., p. 178.

meditación lleva a la comprensión de la caducidad de todo, y de la inexistencia del yo. La experiencia mística consiste en destruir el yo.

Además la comprensión del dharma, si existe una cosa aparece otra y si algo no existe, otra cosa no llega a ser, es la causalidad de los fenómenos, la regla que rige los cambios que el yo percibe como dolorosos. Esta ley, llamada también cadena de doce eslabones o pares de causas, sostiene el devenir de los fenómenos, del samsara. En el mundo del devenir todo es causado forzosamente pero, esto mismo es contingente.

Buda no llega razonando a concluirlo, sino que lo experimenta en lo que es una experiencia mística, el nirvana es el mismo samsara, o rueda de fenómenos infinita experimentada en su contingencia, no tiene objeto un más allá sino la totalidad e interdependencia del más acá contingente.

Es un despertar de la ignorancia, de la falsa visión de la realidad que provoca sufrimiento. Es difícil comprender el nirvana para los propios budistas, el desasimiento de lo que produce dolor es el nirvana, la renuncia al deseo porque el deseo es vacío. Se extinguen los apegos, el odio, la ilusión, el nacimiento, la vejez y la muerte que son las causas del sufrimiento. El nirvana no es aniquilamiento ni nihilismo, más bien deconstrucción suprema, el camino para lograrlo: primero, palabra justa, acción justa, medios justos, es decir, moralidad imprescindible para el recorrido. Segundo: esfuerzo justo, atención justa, concentración justa, para desarrollar el corazón-espíritu en la meditación. Por último: la comprensión justa y la intención justa constituyen la sabiduría. El centro del budismo es meditación para vaciar la mente y hasta esto, tan individual, se hace en comunidad.

El doctor Suzuki y también Shituzeru Ueda, de la escuela de Tokio, han hablado de una superación de la mística en el zen porque el zen renuncia a todo discurso sobre lo inefable. La nada que el zen responde a la pregunta por Dios es distinta a la nada como la entiende Eckhart, nada de todas las determinaciones. La paradoja del budismo zen se da en que las preguntas por la budidad no se pueden responder más que de una forma no verbal. Siempre al comunicar o hablar algo se esta como observador y el satori es ausencia de diferencia, es unidad, por lo que no es comunicable.[54]

[54] UEDA, Shizuteru, “Der Zen-Buddhismus als “Nicht-Mystik” unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckhart”.

c) Tao

Por último el Tao. En China que no tiene una palabra para designar la religión, es la filosofía la que ocupa un lugar comparable al de la religión en otras civilizaciones, sin embargo el taoismo tiene rasgos que le asimilan a las religiones místicas. En China junto con la religión tradicional o campesina, la religión feudal urbana y jerarquizada y la oficial que gira en torno a las enseñanzas de Confucio, se encuentran movimientos de reforma que son el taoismo y el budismo.

El taoísmo clásico o filosófico aparece en los siglos IV y III a C. y se contiene en las obras de Laotzé y de ChuangTzu y es bastante diferente del taoísmo popular que se desarrolla a partir del siglo II y III de nuestra era y que consiste en un totum revolutum de magia y religión para obtener inmortalidad y poderes sobrenaturales.

La noción de Tao aparece en el "Tao-te-King"[55] de Laotzé y se traduce por "camino" pero también significa logos, o "palabra". Es el orden que domina la realidad aparente pero que se hurta a ser conocido. El sistema místico de Laotzé se funda en este principio eterno que no tiene atributos y una suprema unidad. Es transcendente y no puede ser captado ni expresado; pero actúa en todos los seres, es inmanente al mundo al que ordena y anima. El Tao se considera principio femenino, vacío del que nace todo. Se contacta con el Tao a través de un nuevo nivel de consciencia, que requiere el dominio de los sentidos en equilibrio más que negándolos y el olvido de todo lo demás. Es haciendo vacío como se capta la realidad. El corazón órgano de la inteligencia del espíritu para los chinos, debe ayunar, quedar vacío, para comprender. No es el corazón contrito antes de los sacrificios en la religión profética, o los ayunos rituales del islamismo. A eso llama Chiang Tze "sentarse y olvidarlo todo".

Por ahora parece una experiencia similar a la del Absoluto, Uno, Misterio, Brahman de los sistemas monistas, lo peculiar es la inacción que no es no hacer, sino más bien adaptarse al Tao, algo así como dejarse llevar que las cosas ya suceden por sí mismas. Es adaptarse a la naturaleza de las cosas, lo mejor es coincidir con la marcha del universo por eso, el sabio es sereno.

---

[55] LAOTZÉ *Tao-te-king*. Barcelona 1972. Ed. Barral. p. 36.

“Quien intenta darle forma al mundo modelarlo a su capricho difícilmente lo logrará. El mundo es un vaso espiritual que no se puede manipular.” Alegoría de vaso común con la cábala pero de significado distinto. Chiang Tzú si ofrece la descripción de etapas para lograr el éxtasis, el retiro es la primera, la experiencia de éxtasis se distingue por una disolución o abandono del cuerpo, como si se cabalgase en el viento, y una identificación con la virtud primordial. El sujeto participa de alguna manera en la inmortalidad pues se identifica con las fuerzas naturales. Aunque el taoismo es una liberación personal también en el hay rasgos de servicio a los demás y de vida cotidiana pues la comunión con el Tao, expresada en serenidad, puede realizarse en las más sencillas tareas, parece que este rasgo es universal.

Ahora veremos la experiencia mística en las religiones monoteístas que comparten un origen común en los escritos conocidos como Libro o Biblia.

d) Judaísmo

Scholem explica la presencia de corrientes místicas en el judaísmo desde su interior, y hace de ellas su núcleo, capaz de regenerar el judaísmo, después de la crisis sufrida en la modernidad, pues aunque nacieron como movimientos esotéricos han tenido gran influencia en la vida religiosa del pueblo y han dotado de sentido a sus experiencias.

Según Scholem, si por mística se entiende la unificación directa, inmediata con Dios, entonces no existe mística en absoluto dentro del judaísmo, pero si existen múltiples formas de percepción experimental de realidades divinas.

La concepción de mística de la que parte Scholem es de pluralidad de formas históricas en las que aparece el fenómeno místico y de su inserción en la tradición en la que nacen. La mística es una etapa en el desarrollo de la religión, el primer estadio de una religión es el mítico, donde el hombre vive inmerso en lo sagrado y todo esta lleno de dioses, no hay lugar para lo místico. El segundo estadio, es la religión institucionalizada donde se toma conciencia del abismo entre el hombre y Dios, abismo que se salva a través de la revelación y la oración, tampoco hay mística. Y el tercer estadio es la reacción contra este alejamiento, la mística no ignora el abismo entre Dios y el hombre, pero buscará la forma de saltarlo, intentará buscar la unidad del periodo mítico pero de forma reflexiva.

Es la mística, al decir de Scholem, una fase reflexiva que reinterpreta los elementos de la religión institucionalizada. Lo peculiar de la mística judía consiste en reinterpretar lo central del judaísmo: la unidad de Dios y el significado de su revelación en la Torah, en una meditación que encuentra una esfera de lo divino subyaciendo al mundo sensible, presente y activa en todo.

La mística judía es un hecho histórico que ha durado desde tiempos talmúdicos hasta nuestros días, documentado en innumerables obras muchas por estudiar.

Es distintivo de la mística judía su relación con el lenguaje, aunque se quejen como otros místicos de no poder decir experiencias inefables, confían en que el lenguaje procede de Dios y por tanto es elemento objetivo. Ya tendremos ocasión de verlo en algún detalle.

La mística judía presenta dificultades para el conocimiento de la circunstancia psicológica porque no abunda en biografías y aunque sean experiencias individuales, enseguida han conducido a la formación de comunidades, el interior del hombre resulta ser lo más común. Es rasgo peculiar esta dimensión comunitaria.

Los místicos judíos aceptan la normativa tradicional como categoría religiosa, pero esta tradición ha de interiorizarse para conocer las etapas de la creación hasta su origen. Se renuevan los contenidos de los textos al descifrar sentidos ocultos. Mientras que la filosofía propone una interpretación alegórica de la Torah, la mística la propone simbólica en el sentido que explicitaremos más tarde. El mundo es para el místico un cuerpo simbólico donde se hace visible la divinidad.

A través de la teurgia el místico adquiere un prestigio ante el pueblo, porque reintroduciendo el mito, da un papel a cada uno en el drama del mundo, y, además de revitalizar los mandamientos de la Halajá, la ley, valoran la Aggadá, los relatos y narraciones, que también reinterpretan con sentido cósmico y por ello conectan con el sentir del pueblo. Potencian la oración con intención mística y dan una explicación del mal. Cabe hablar de experiencias místicas en la Biblia, Moisés habla como ha hablado Arjuna en el Gita: “muéstrame tu nombre”, “muéstrame tu gloria” y etc.

Después viene la mística de la Merkabá y el hasidismo del siglo XII y Abulafiah. Martín Velasco cita como origen de la hermenéutica los cuatro sentidos de la

Escritura elaborado por autores cristianos y dice que aparece en el judaísmo en el Zohar.[56] Nosotros creemos lo contrario, los cuatro sentidos de la escritura son desarrollados por el Talmud con anterioridad y de ahí se tomarían en otros ámbitos, la interpretación es básica en el judaísmo, nos atrevemos a decir que su esencia.

Cabe señalar aquí que Moshé Idel si apunta contrariamente a Scholem, la existencia de mística, propiamente dicha, es decir, entendiendo por mística la unión del alma con Dios, en judaísmo pero circunscrito el fenómeno a la Cábala extática.

No existe mas que un caso de mujer mística el de la "Doncella de Ludomir" como se conoce el caso de Hanah Rachel que vive en Ludomir en Volhynia, en 1815. Se comportaba como una rabina hasídica polaca y tenía un número considerable de seguidores. Paul Fenton[57] nos destaca lo inaudito de su caso pues, aunque hay figuras femeninas en la biblia que se consideran portadoras del espíritu de Dios, y aunque se conocen otras mujeres especialmente piadosas, el papel que el judaísmo reserva a la mujer es el ámbito del hogar y no existen mujeres místicas como en el resto de las tradiciones.

e) Mística cristiana

Algunos explican su surgimiento por influencia neoplatónica y gnóstica, pero la lectura del Nuevo Testamento y de los escritos de Pablo y de Juan, permite hablar de una dimensión experiencial del conocimiento a través del amor. La expresión paulina "vivir en Cristo" ya es un atisbo de este hecho.

Desde una concepción amplia del fenómeno místico, Martín Velasco destaca en los comienzos a Gregorio de Nisa que, comentando la vida de Moisés expone su idea de la unión con Dios en la oscuridad y la negación más que otra cosa, y que fue muy influyente en el Pseudo Dionisio y a través de él, en muchos místicos cristianos. Este último que vive hacia el 5oo en Siria introduce el neoplatonismo de Plotino en la teología cristiana, fue el primero en hablar de "mística teología" y en escribir un tratado que la sistematiza. Además introduce la teología apofática o

[56] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 202.

[57] FENTON, "Santas judías: el caso de la doncella de Ludomir" en *Mujeres de Luz*. o. c., pp. 25 y ss.

negativa. Después de esta primera mística, en la E. Media destacan Escoto Eriúgena, Bernardo de Claraval, que propuso la vía afectiva o del amor como conocimiento y que utiliza el "Cantar de los Cantares" como fuente de reflexión. S. Buenaventura, la escuela de S. Víctor y Ramón Llull.

Hay un núcleo importante de mujeres perteneciente a círculos de beguinas o de ordenes religiosas en las que se encuentran el mayor número de fenómenos paranormales ya descritos, y que insisten en lo corporal y en el aspecto maternal de Dios y en la representación de la relación con Dios como boda, de tal manera que se habla de mística amorosa, o mística nupcial. Hildegarda von Bingen, Isabel de Schönan, Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo, Beatriz de Nazaret, Margarita Porete, Angela de Foligno, Catalina de Siena, Catalina de Génova, y otras.

Otro grupo, el de la mística de la esencia, o especulativa esta formado por Meister Eckhart que recibe influencias de Margarita Porete, Tauler, E. Suso, Jan van Runsbroec y E. Harp. En el XVI las figuras de Sta. Teresa y S. Juan de la Cruz como más importantes, destacan en España, donde la mística llega a una de sus expresiones más altas. Cabe decir que desde el medievo la mística se hace más psicológica y las descripciones se centran en la transformación del alma y la descripción de la experiencia. El fenómeno místico pervive en figuras más cercanas como Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Edith Stein. Precisamente y advirtiéndolo como un peligro, los historiadores insisten en destacar que la mística cristiana hace referencia constante al Misterio de un Dios personal y encarnado que dirige los hombres hacia sí, el hombre se adhiere por la fe y en comunión con la Iglesia formará el reino de Dios. La novedad frente a otras místicas, es la peculiar adhesión a Dios que los cristianos llaman fe, esperanza, caridad. La mística se mueve en el interior de la fe, requiere siempre la referencia a la palabra revelada. El texto de Orígenes que propone Martín Velasco:[58] "Si tengo necesidad de la Escritura para comprenderme, también comprendo la Escritura cuando la leo en mí mismo […] A medida que penetre su sentido, la Escritura me hace penetrar en el sentido íntimo de mi ser; ella es, pues, el signo que normalmente me revela mi alma. Pero también la recíproca tiene su verdad.

[58] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 219.

La una sirve de reactivo a la otra. Cada vez que soy fiel al Espíritu de Dios en la interpretación de las Escrituras, mi interpretación es válida en alguna medida. Cada vez que redescubro mi pozo, cegado constantemente por los filisteos, estoy abriendo al mismo tiempo el pozo de las Escrituras. Al agua que brote de uno responderá el agua que brotará del otro". Viene a decir lo que los místicos judíos ya han dicho por la misma época, son los mismos textos los que se comentan.

Cierto que el PseudoDionisio invierte la perspectiva, y el acento se pone en el alma y su transformación, pues de Dios no podemos saber nada. A partir de sus escritos, la palabra mística designa experiencia mística. Pero la referencia al misterio y al misterio trinitario la diferencia de las demás, la unión con Dios es siempre a través de su hijo Jesucristo. Eckhart así lo afirma sin despegarse de S. Pablo, a pesar de que su léxico le supuso condena. La palabra, Cristo, hecho carne, nace en nuestra alma, que renuncia a sí misma, es muy similar a la Bakthi hindú que vimos.

Plantea Martín Velasco[59] si S. Juan al describir la experiencia mística se aparta en algún momento de la figura de Cristo y concluye que no, y que la imagen misma de Cristo ha de ser transcendida en lo que a su humanidad toca: "Si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así" *2 Cor 5, 16.* Sta. Teresa y Ángela de Foligno manifiestan que, a veces en la experiencia, se deja de considerar la Trinidad y la figura de Jesucristo, aunque sólo a través de él llegan allí, es Cristo aquí, la escalera por donde se sube. Me resulta llamativo que no se hable ni una vez del Espíritu Santo.

Otros rasgos "exclusivos", el carácter social de la mística cristiana, de naturaleza eclesial, en una palabra del cuerpo místico de la Iglesia que es Jesucristo y todos en Él incorporados. La dimensión ética está presente de manera natural siguiendo a la compresión de la redención, si Cristo vive en mí, Cristo actúa en mí. Evidente, como se verá en nuestro estudio, estas dimensiones aparecen en la mística judía.

f) Sufismo

Se deriva la palabra de la raíz suf que significa lana, en alusión al hábito de lana que visten los sufíes. Entre los estudiosos del siglo XIX se pensaba que el sufismo no era coherente con el espíritu intrínseco del Islam y su insistencia en las leyes,

[59] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., pp. 226 y ss.

el culto y acciones precisas de la vida religiosa, pero lo más importante de todo es la concepción de Dios como absolutamente transcendente, Dios nunca se revela a sí mismo, por lo que es imposible la unión del alma con Él. Es un modelo de Dios juez justo y creador, pero no de Dios "amor". De ello son pruebas la permanente oposición al sufismo por parte de la ortodoxia. Ha sido explicado el origen del sufismo como influencia de otras religiones en contacto con el Islam, ifluencias iranias, (Blochet), hindúes (Nicholson), y cristianas (Asín Palacios), este último defendió contra Masignon el origen del misticismo islámico en la imitación del monacato cristiano, pero más tarde sugirió la inversa: la influencia de los alumbrados musulmanes en los alumbrados cristianos e incluso en Sta. Teresa y S. Juan.[60]

Hoy día se piensa que el sufismo es la experiencia mística del Islam, surgido de la meditación incansable y de la lectura interior del Corán, incluso la figura de Mahoma tiene algunos rasgos místicos. El Corán es inagotable a la meditación del creyente y sus niveles de comprensión se profundizan hasta llegar a la "coranización de la memoria", a comprender todos los acontecimientos de la vida a la luz del Corán. Los primeros ascetas oran de noche dirigiéndose a Dios como su Amado y estableciendo así una relación amorosa con Dios, además de imitar a Mahoma que terminará siendo a los ojos de algunos místicos "luz de la Luz increada divina" y a identificarlo con el "Hombre Perfecto" como los cristianos a Cristo. Tiene influencias pues, de otras religiones, los textos son producidos por diferentes lenguas con influjos iranios, neoplatónicos, cristianos e hindúes, pero con la constante referencia a la sumisión, la fe y la referencia al Corán y a los dichos del profeta.

Los textos que encontramos son: autobiografías o expresiones poéticas de estados interiores y experiencias personales, conjunto de símbolos propio del Islam, la vida del profeta, etc; oraciones y por último, obra didáctica donde se sistematiza la experiencia y se describen procesos para llegar a ella, aunque con frecuencia hay transmisión oral de conocimientos.

En el sufismo más antiguo de los tres primeros siglos, quizá la edad de oro, aparecen Hasan Basri (643-728), Al-Hallay (857-922) y una mística Rabia al-Adawiyya que introdujo la idea del amor gratuito y desinteresado de Dios. Hay

[60] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 235.

después un período en torno al siglo X, o de la perfecta ortodoxia del sufismo, al que pertenecen: Bistan, Niffari, Sharjah, etc y el tercero, el siglo XI, cuenta con Ansari-Harawi y Abu –Hamid al-Gazzali (Algazel). Los siglos XII al XIV producen obras importantísimás, filosóficas y poéticas, Ibn al-Faridh, en el Cairo, Rumi en Konya, Ibn Arabí, en Murcia.

El sufismo ortodoxo representado por Al -Gazzali se centraría en la perfección moral más que éxtasis e iluminaciones. El grupo heterodoxo se centra más en los medios para obtener la unión extática entendida como "aniquilación o anonadamiento del alma", que se absorbe en Dios, como afirma Ibn Arabí.

También cabría, entre otras divisiones, la de un sufismo intelectual gnóstico y metafísico, otro que insiste en el amor como medio de unión y otro que insiste en los medios para alcanzar la experiencia extática. También es notorio que se agrupen en cofradías donde sus miembros, que siguen con su vida normal, atienden al maestro que les vincula con sus enseñanzas en una cadena que hacen remontar al Profeta.

Como medio para alcanzar la experiencia esta el "dhikr" o recuerdo de Dios, repitiendo su nombre y los mantras o jaculatorias que son profesión de fe, y la danza mística ejemplificada en los célebres derviches levógiros discípulos de Rumi.

El sufismo, aunque nace en el interior del Islam, es discutido por éste, son heterodoxos, se les tiene por locos; aunque no pretenden subvertir el orden establecido y se ajustan a la doctrina oficial, su pretensión es de interiorizar y profundizar la fe. Esta interiorización de la ley y el afirmar que la intención es más importante que el resultado, les hizo sospechosos y suscita condenas de mayor o menor alcance hasta terminar rechazados en su núcleo de amor a Dios. No es posible unirse a Dios en el amor, la experiencia mística común a muchas religiones resulta blasfema para el Islam ortodoxo.

La experiencia sufi es descrita de muy distintas maneras por ellos mismos. "El sufi es aquel que no posee nada ni es él mismo poseído por nada", "El sufismo es estar en paz con Alah", "experimentar alegría en el corazón cuando llega el tiempo de aflicción" y otros muchos dichos.

El camino del sufi es variado, un rasgo común en él, es reconocer, "magan", estaciones o grados asequibles al esfuerzo, presuponiendo la ayuda divina, y

"hal", o experiencias directamente proporcionadas por Dios y su huella previa sin la que el hombre no se movería.

Partiendo de ahí, lo primero es ejercicio ascético para romper vínculos con este mundo, el vaciamiento del corazón de los apegos, para ocuparse sólo de Dios. Se abrillanta el alma para que Dios se refleje mejor en ella como relata un célebre apólogo. Al-Qusayri enumera clásicamente los pasos previos al estado místico: conversión, penitencia, lucha contra las pasiones, retiro y soledad, temor reverencial, renuncia a todo por ver a Dios.

La confianza en Dios que librará al creyente de todos los males, es básica, la confianza tiene tres grados: como la del defendido en su abogado, la del niño en su madre y la del cadáver en quien lo amortaja.

Otros pasos son: la gratitud, la certeza de la fe, la paciencia, la vigilancia sobre la conciencia, la atención a la presencia de Dios y la alegría pase lo que pase. Tras todo esto aparece la experiencia mística que no se adquiere solo con el esfuerzo y que supera las facultades anímicas. Son instantáneos y alternantes: la ausencia y la presencia, el ocultamiento y la manifestación, el temor y la esperanza. El amor del que hablan los místicos sufies es descendente, es Dios, quien ama primero al hombre y este se da cuenta luego[61].

Es un amor desinteresado por ser Dios quien es y no por los beneficios que me aporta. Los últimos pasos son descritos como aniquilamiento o "fana" pérdida del sí mismo "faqr" y hallazgo de uno mismo en Dios o "baqa". Es un éxtasis monista, la conclusión final es que todo es uno. En algún místico Ibn-Arabi, eso se afirma taxativamente y en otros no desaparece la conciencia de la diferencia entre Dios y la criatura. Algunos místicos distinguen el estado de embriaguez en el que el sujeto se desvanece en Dios y el estado sobrio en el que el místico puede estar en sí, sin dejar de estar en Dios y puede volver a la comunidad y dar testimonio. Muchos de estos místicos han sido reformadores y han luchado contra la injusticia siendo perseguidos por ello.

[61] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 247.

4. Estructura del fenómeno místico.

El místico estructura su experiencia de relación con lo Otro, con la realidad última según los medios de su tradición y cultura. La realidad última o mistérica, presenta rasgos diferentes en las tradiciones dioses/Dios/Diosa, con representaciones antropomórficas, teriomórficas, dendromórficas. En todas las representaciones de esa realidad transcendente aparecen dos rasgos comunes, la absoluta transcendencia de nuestro mundo y a la vez la inmanencia íntima en nosotros y el núcleo de esa realidad, "superior summo meo, interior intimo meo" como lo expresaba S. Agustín.

Esta condición de Presencia no objetivable y sin embargo, fundamento de la realidad, no puede ser percibida como el mundo que sustenta, a pesar de ello aparece en las dimensiones de la persona: la conciencia, la tendencia y el deseo, el sentimiento, la libertad.[62] Las preguntas acerca de esta realidad pueden tener su origen en el yo, en el deseo y por eso la tendencia a ser completadas en ella, con el peligro de crear un cuento, un ídolo, si consideramos esa Presencia como un objeto, solo nos referiremos de modo auténtico a ella si la consideramos nuestro origen y raíz. Dios pregunta primero a nosotros ¿Dónde estás? Dios precede.

La pregunta radical anterior a cuantas preguntas podemos hacernos acerca del mundo es ¿por qué hay mundo? ¿quién soy yo, por qué soy? Se descubre que soy más grande de lo que yo mismo puedo comprender y que el deseo es mi propia esencia constituyente, insaciable por tanto.

El deseo ha sido categorizado de formas diferentes, en la E. Media se consideraba "deseo natural de ver a Dios" el hombre es un ser para Dios. Es una forma de expresar que existe una huella precedente y fundante de Dios en el hombre y todos los místicos se refieren a ella como la causa desencadenadora del proceso místico.

La concepción del hombre desde el punto de vista de la mística es de alguien más grande que sí mismo "el hombre supera infinitamente al hombre" hay un componente divino en el hombre con lo que se indica esa infinitud dentro de la limitación propia. En el cristianismo el hombre es imagen de Dios y esto además

[62] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 255.

de conferirle dignidad, nobleza, culmen de la creación, también le dota de abismo en sí mismo, en correspondencia con el abismo de Dios.

El espíritu es un proyecto, es una aventura, que puede realizarse, o bien reducido al mundo o orientado a Dios, como nos describe S. Juan. Hay que salir de uno mismo desde y hacia el interior de uno mismo hasta encontrar el Otro allí. El místico nos muestra la estructura fundamental del ser humano, el centro es el abismo de la Presencia originante de Dios. El vacío en el que se instala el místico y que es lo que a nosotros nos interesa.

Para el Islam el hombre también es creado a imagen y semejanza de Dios y Rumi le llama "astrolabio de las cualidades de sublimidad" y "medida de las demás cosas". Entre los sufies aparece la conciencia de vivir desterrados fuera del verdadero lugar y nostalgia de su verdadera patria, encuentra en el Corán el mandato de volverse hacia ellos mismos: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor" es el camino paralelo al cristiano de adentrarse en la intimidad hasta encontrar el punto de contacto con Dios. En Rumi, lo mismo que en S. Bernardo, es la invitación a la humildad como primer paso para lograrlo, entre las ruinas del propio corazón vacío de sí mismo se encuentra el hombre con Dios y en algunos místicos como Ibn Arabí se encuentra superada la frontera entre Dios y el alma.

La presencia de Dios pues, reside en todas las personas y eso explica que no falten experiencias místicas en todas las épocas y tradiciones, pero eso no basta ¿Por qué se tarda tanto en descubrirlo o no se descubre en absoluto?

Puede ser por la desviación de la mirada, se busca fuera y no dentro o no se está suficientemente vacío, puede ser que no se responda, ignorándole, situándose en la increencia, pues la respuesta alteraría la vida que conocemos. Pero es necesaria además de la huella de Dios en nosotros, una actitud que el cristianismo llama fe, el judaísmo lo llama obediencia y fidelidad, el Islam sumisión, el hinduismo devoción o entrega de sí mismo a Dios, el taoismo conformidad con el Tao, en suma, es colocarse en una actitud de recibir pasiva.

Reconocer la Presencia es descentrarnos a nosotros como sujetos de nuestra vida y fundarnos en la relación con esta Presencia en nosotros, no se puede hacer sin fe.[63] La experiencia mística se da en la fe, la fe es la conversión del corazón a Dios,

[63] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 275.

como decía S. Bernardo, y esa conversión se realiza en el centro unificador de la persona en el corazón, la mística consiste en una forma peculiar de vivir la fe. Y lo conocido en esta experiencia tiene significado desde otros ángulos pensamos.

La experiencia personal de fe ha sido vista con desconfianza por la religión oficial. La experiencia mística es un tipo de experiencia directa, aprehensión de un valor, un hecho interno, un bien, en el sentido de connaturalidad del que ha experimentado muchas veces lo mismo. El místico ha entrado en contacto y vivido personalmente la Presencia Mistérica de la que viven las religiones "Hasta ahora sabía de ti de oídas; ahora te han visto mis ojos" *Job 42,5.* En el misticismo ateo se describe como una última puerta que se abre, o un último límite.[64]

La experiencia mística, conocimiento experiencial, contacto directo con la realidad a la que se refiere, muestra características recogidas admirablemente por Sta Teresa, para ella es la propia experiencia, el camino místico, quien puede decir sobre ello y no conceptos ni otros modos de saber.

La primera de estas características es la certeza segurísima y sin duda alguna de la realidad de lo vivido que no se olvida. La experiencia mística origina un antes y un después en la vida de la persona la aparición de una nueva forma de conciencia y la apertura a otras formas de realidad, ojos nuevos, iluminación, renacimiento, son expresiones comunes para referirse a ella. Se superan con esta experiencia las formas ordinarias de conciencia, la división sujeto/objeto son una de las formas eminentes de las experiencias cumbre, totalizadoras frente a las experiencias analítica del funcionamiento ordinario de la mente.

M. de Certeau dice: "Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que no es eso, que uno no puede residir aquí ni contentarse con esto. El deseo crea un exceso. Excede, pasa y pierde los lugares. Hacer ir más lejos, a otra parte. No habita en ningún lugar".[65] La verdadera realidad no es ésta, es otra, parece ser la certeza del místico.

---

[64] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 290.

[65] CERTEAU, M. *La Fábula Mística.* o.c., p. 294.

a) Etapas del camino místico.

En todas las tradiciones la experiencia mística se denomina camino o también escala, que las diferentes tradiciones dividen en etapas, algunas hasta el millar como en Ibn Arabí, pero en todos hay tres etapas principales; las prácticas preparatorias, la entrada en el camino y la iluminación o éxtasis místico. El Pseudo-Dionisio lo llama vía purgativa, iluminativa y unitiva.

La primera consiste en prácticas que preparan al sujeto para desarrollar virtudes, y prácticas para preparar la mente y la voluntad que permitan la nueva forma de conciencia, las llamaremos técnicas de unión mística.

Las estaciones preparatorias dependen del esfuerzo de la persona, a diferencia del estado propio del místico que procede de la gracia y se presenta o desaparece sin que dependa de la voluntad del hombre. Fundamentalmente consisten en arrepentimiento del mal hecho, necesidad del maestro o guía con plena confianza en él. Vamos a describir las más comunes que se dan en todas las místicas.

En la India la practica del yoga, común al brahamanismo, a la escuela samkya, al jainismo y al budismo, tiene como finalidad la reunificación del sujeto y el sucesivo tránsito del yo empírico al sí mismo y a la realización de su identidad con el absoluto.

Ocho son los pasos descritos por Patanjali, sistematizador del Yoga:

El primero llamado Yama, consiste en la supresión de la violencia, la mentira, la avidez, y el desorden sexual.

El segundo, Niyama trata de la purificación externa e interna, moderación, ascesis, estudio del yoga, abandono en el Señor. Con la práctica de todo esto, el sujeto se encuentra preparado para iniciar el camino. Después viene el tercer paso, los asanas, o ejercicios corporales y el cuarto que consiste en el control de la respiración pranayama, el quinto practica la retracción de los sentidos de sus objetos propios pratyahara, y el sexto consiste en la fijación de la mente en un punto que facilita la concentración, dharana.

Más tarde el septimo paso, la meditación, en ella la conciencia se concentra hasta verse absorbida en el objeto, y por último el octavo se llega al samadhi o iluminación. La finalidad del yoga es el aislamiento del espíritu y la unión con el absoluto, la unidad en una nueva conciencia que lleva a la felicidad y la liberación, es decir la experiencia mística.

Hay otros caminos como el bhakti con once etapas, o las seis etapas del shivaísmo, y ya hemos hablado de las ocho etapas del budismo.

Existen sistematizaciones de los grados de la oración en las diversas tradiciones. El hilo conductor de todo ello consiste en ir de lo exterior a lo interior, de la posesión al desprendimiento, de la multiplicidad a la unificación y termina con el logro de una nueva conciencia que supera el sujeto/objeto haciendo posible el éxtasis o salida de sí mismo.

El hasidismo nos habla de los baños purificatorios y de la oración como pasos previos.

Después de estas prácticas preparatorias el místico debe efectuar la plena entrega a Dios aceptando sus designios y su voluntad, la pobreza característica del sufí, o del hassid, el piadoso judío, o el monje cristiano, el vaciamiento tan bien representado en las mezquitas, celdas y sinagogas vacías, la paciencia necesaria para las dificultades del camino, la gratitud, el temor que aparece y que es descrito en la noche oscura del alma por S. Juan de la Cruz y que son previos a la experiencia mística.

Estos estadios previos se articulan según las tradiciones y la concepción antropológica del hombre; en el Islam hay que purgar el alma-sentido con penitencia y mortificación, el corazón con soledad y aislamiento y oración mental y el espíritu con la fe. En el cristianismo S. Juan de la Cruz lo expone mejor que nadie en la “Subida al Monte Carmelo”. Este tratado y la “Noche Oscura” describen experiencias que no se pueden lograr con el solo intento del hombre, es un momento de la purificación que corresponde a Dios, Dios purifica y el hombre lo acepta.

Una vez preparado el místico se adentra en el camino, que puede entenderse de dos maneras: como etapas por las que transita el alma y el camino como medios para llegar, entendido en la segunda acepción poco se diferencia de las prácticas preparatorias ya descritas.

b) Técnicas de unión mística.

También describiremos algunas de las técnicas empleadas para encontrar la unión mística y nos referiremos a ella como la describen los místicos.

Las técnicas empleadas por los místicos para lograr la experiencia son relatadas por los mismos que describen la experiencia, cabe inferir que eran eficaces.

Ayuno, silencio prolongado, retiro, mortificación corporal, concentración de los sentidos, repetición resonada de mantras, dhikr en los sufies, jaculatorias, fijación de la vista en dibujos geométricos o mandalas, también en las puras letras en el cabalismo extático, adopción de posturas corporales, (asanas, zazen, postura de Elías) control de la respiración, (pranayama), danzas sagradas, (derviches levógiros, algunas sectas shivaítas krishnaitas, grupos hasidies), la escucha de determinadas músicas. También la ingestión de drogas, el uso del sexo como en el tantra o el shaktismo, o los cultos dionisíacos.

Existen fenómenos emparentados con estos que Mircea Elíade describe con el nombre de técnicas de éxtasis en todas las religiones, para entrar en trance y así adquirir poder dentro de la comunidad religiosa. Otros, al margen de la tradición religiosa, utilizan estas técnicas con otros fines, como la inspiración artística, investigación psicológica etc.

Tanto W. James y Aldous Huxley que investigaron con drogas concluyen que las drogas facilitan la experiencia pero no la completan. La experiencia visionaria no es lo mismo que la experiencia mística. En el místico adquiere otro significado y los resultados psíquicos de estas experiencias son preteridas por el místico que se centra en la Presencia y su aceptación

Las prácticas que realizan los místicos judíos con kavanah, intención, para alcanzar la débecut, las denomina Idel, nómicas,[66] las anómicas no se integran en el uso halájico, o normativo, algunas proceden de fuentes no judías y en las últimas etapas del misticismo judío forman parte del núcleo más esotérico.

Prácticas anómicas son por ejemplo los trances ocasionados por movimiento o posturas.

[66] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p.*119*.

El fenómeno de posesión por trance se encuentra asociado a la danza en muchas culturas y constituye un fenómeno público, activo y objetivo, desde antiguo, a diferencia del trance sin posesión que es privado y pasivo.[67]

Repasando la historia, vemos danzas extáticas del rey David en la Biblia, epidemias de danzantes en la edad media, danzas de los derviches levógiros en el sufismo, danzas extáticas de los hassidim[68], por citar solo las de las culturas en las que nos centramos. No hay que olvidar el culto a Dionisios, las célebres bacantes, el tarantismo en Italia y otros, como los stambuli o bori en Túnez, en general en todo el mediterráneo.

La danza utilizada para alcanzar el trance ritual visionario en grupo, es utilizada por las tradiciones judía, cristiana y musulmana. Una secularización de las danzas extáticas judías es la "hora" que deviene en reafirmación quinestésica del grupo y de los sentimientos de pertenencia. Entre los cristianos, se encuentran los ritos de las iglesias pentecostales en la actualidad.

El llanto.

Debemos dar un lugar especial entre estas prácticas al llanto, recomendado entre los judíos. En el llanto se encuentran a veces revelaciones, de carácter visual, acompañado o no, de revelación de secretos. En el judaísmo es obligatorio, halájico o normativo, durante el período de duelo, por un familiar, un gran hombre o por la destrucción del Templo y además por arrepentimiento.

Es llanto hacia el pasado pero también hay llanto hacia el futuro, las lágrimas y el arrepentimiento pueden contribuir a la venida del Mesías y se establecieron grupos de afligidos para precipitar este acontecimiento y también puede servir para salvaguardar a los judíos de acontecimientos terribles que precederán a esta llegada.

A través del llanto voluntario se obtiene información sobre un secreto, se obtiene una conciencia paranormal, por lo que podríamos decir que es anómico y más antiguo que el Talmud.

---

[67] BOURGUIGNON, E "La danza trance" en *La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia*. o.c., p. 234.

[68] BUBER, Martin. *Cuentos Jasídicos*. I vol. Barcelona 1993. Ed. Paidós. p. 110.

Aparece ya en la literatura apocalíptica, en el II Enoch, en Esdras y en el Apocalipsis de Baruch, donde se llora, se hace penitencia y como consecuencia aparecen visiones consoladoras. Las visitas a las tumbas combinadas con lágrimas también provocan revelaciones[69] y es de destacar la postura de Elías que consiste en poner la cabeza entre las rodillas, y así orar o meditar y llorar. Se usó en el siglo XVI para alcanzar la visión de luces celestiales y también la usan los sufíes.

Hay que distinguir el llanto voluntario del don de lágrimas, que es un llanto espontáneo e involuntario debido a la gracia de Dios.

Discípulos de Luria aconsejan las lágrimas para conocer, entre otras revelaciones, la presencia de la Shejiná, o presencia de Dios en este mundo, que es vista como una mujer de luz[70] con adornos y sin ellos siendo esta última una visión superior.

La participación en el exilio de la Shejiná era recomendada en el Zohar, R. Isaac Safrim en su comentario al Zohar relata la costumbre de su maestro R. Zevi Hirsch de afligirse voluntariamente cada víspera de Shabbat para recibir la Shejiná. Esta práctica es recomendada a una élite como lo prueban los textos seleccionados por M. Idel y esto en contradicción con las prescripciones nómicas que afirman que cumpliendo los mandamientos ya se esta en contacto con la presencia de Dios o Shejiná. Ni el cristianismo ni el islam ponen freno a prácticas ascéticas extremas y pudieron ser influenciadas por fuentes judías.

Viajes extracorpóreos.

Mediante el ayuno[71], posturas físicas especiales, canto de himnos y recitación de nombres divinos se llega a producir un tipo de ascenso del alma a la que luego se regresa, habiendo quedado el cuerpo en estado cataléptico. La ascensión del alma, cuando se realiza por una facultad, la racional o la imaginación, más raramente, y el viaje del alma hacia lo divino que se encuentra en el interior de ella misma, se dan en la kavanah, en la oración con intención, pero no es esta ascensión igual que la anterior que parece conducir a estados visionarios.

Pudo haberse empleado en tiempos de Jesús y éste podría haberla usado varias veces como relatan los evangelios.

---

[69] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., pp.123 y ss.

[70] Id. pp. 130 y ss.

[71] BUBER, Martin. *Cuentos Jasídicos*. I vol o.c., p. 102.

Desde luego la literatura de las Hejalot "Hejalot Rabbati" describe al místico rodeado su cuerpo de fuego, en estado de alma ausente, contemplando los secretos de lo alto, y el relato de lo que ve es registrado por sus discípulos que permanecen junto a él acompañando su cuerpo en la tierra.[72]

Este viaje fuera del cuerpo del místico, es interpretado por otros místicos, entre ellos R. Hai Gaón, como un viaje interior y éste insiste en que Dios concede visión a los justos, visiones que no se pueden provocar. Tanto la famosa entrada en el Pardés, como la ascensión a los palacios, relatan este tipo de experiencia mística alcanzada por la repetición de los nombres de Dios. Pero parece que los esfuerzos de R. Hai Gaon de racionalizar y prevenir las experiencias paranormales en la mística, prueba que existían y que era el programa de muchos místicos. Utilizan la postura de Elías, la cabeza en las rodillas, para lograr visiones de la Merkabá o visitas a los Hejalot, o palacios. El hasidismo asquenazí del XII y XIII hereda estas practicas, R. Michael el Ángel, siglo XIII, se relata su experiencia de subir al cielo para preguntar cuestiones, se supone que halákhicas o teológicas, y también se relata de R. ´Ezra de Montcourt, que incluso pudo recordar el cántico que las criaturas cantaban ante Dios y lo puso por escrito, y él no fue el único, también R. Eleazar ha-Kalli, poeta.[73]

En la Cábala de Safed, Luria también subía al cielo y los ángeles le preguntaban a la academia de qué santo sabio deseaba ir y el asistía a la de R. Akiba o a la de R. Simeón bar Yohai y en ellas aprendía para relatar al día siguiente lo aprendido. O bien bajaba algún ángel a instruirle. Estos aprendizajes tenían como fruto una enorme producción literaria.

En el hasidismo, el Baal Shem Tov también ascendía por la columna que une el paraíso inferior con otros niveles de realidad acompañado de su guía,[74] para ello realiza un encantamiento como él mismo cuenta, y recibe la revelación de que todos podrán en el futuro hacer estas ascensiones, la mística se democratiza una vez más.

---

[72] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p.137.
[73] Id. p.140.
[74] Id. p.*143*.

Otros maestros entre el hasidismo, suben al cielo en sueños[75] y allí se comunican con algún cabalista importante, piensan incluso que Moisés conoció esta práctica y que durante ella, en la que abandonó el cuerpo cuarenta días con sus noches, recibió la revelación de la Ley. Estas técnicas son patrimonio asquenazí y no se dan en la Cábala española más que raramente y en Abulafiah.

Sueño.

Respecto al sueño como técnica mística en el cristianismo, era conocida en la E. Media la tipología de Macrobio, 400 dC, que la había elaborado a partir de fuentes griegas, sueño, visión, oráculo, ilusión y alucinación, sólo las tres primeras son aptas para fines adivinatorios.

El sueño proporciona "las imágenes de las cosas a través de ciertos velos." Otra clasificación de sueños la de Gregorio Magno 540-604, los divide en seis grados: estómago lleno, estómago vacío y también sensaciones espirituales, sueños por ilusiones, producidos por la carga psíquica del día, sueño revelación, y sueño a partir de la revelación y acción de pensamiento

El sueño desde antiguo se considera que puede ser procedente de los dioses y el cristianismo apoyándose en el *A.Testamento* lo admite también. Pero esto no se hizo de forma acrítica, se desconfiaba por parte de los místicos alemanes del sueño y la visión, pues, Dios invisible por naturaleza, no puede revelarse en forma de imagen, no puede ser representado a través de imagen de modo que en ella se entrevea la esencia divina. A pesar de ello, se admite que el sueño, privándonos de lo sensorial y vaciándonos de cosas permite que surja la nada de Dios. Eckhart dice "Un sueño de vigilia, -en el cual el hombre- estaba preñado de la nada, como una mujer de un niño, y en esa nada había nacido Dios"[76]

Piensa el místico que en el sueño, tal y como recoge el *A.T. Sabiduría 18,14*; se oye a Dios porque estamos desiertos de otras cosas. Pero es una visión sin imágenes, suprainteligible, no-visión dicen Tauler y Eckhart, el sueño pertenecería dentro de la teoría mística que, desde S. Agustín, reconoce tres tipos de visión: corporal, imaginaria y espiritual o intelectual, a la imaginaria.

Los tres místicos más importantes de Alemania: Eckhart, Tauler y Suso estuvieron

---

[75] De 1845 hay citada una de estas experiencias. M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.*o.c., p.145.

[76] ECKHART, *El Fruto de la Nada.* Madrid. 2001. Ed. Siruela. p. 91.

en contacto con conventos dominicos de monjas en el Rin y Suiza oriental. Numerosos relatos de sueños que no se distinguen de visiones abundan en la literatura para monjas escrita a principios del XIV.[77]

Algunas como Margarethe Ebner entiende sus sueños como parte de su vida de oración en el convento, incluso lo vivido en sueños le parece más real que la vigilia. Los sueños giran en torno al beso divino, también la tradición judía habla del beso de Dios como veremos, el toque en el corazón que se siente al igual que Sta. Teresa. En el sueño "maman" la sangre de Cristo, de sus muñecas, Cristo se aparece en todas sus formas y la soñante lo mece como niño o incluso se sueña embarazada de Él.[78]

Seeberg dice en 1921, que los productos místicos son arte y no fruto inmediato de la vivencia, que a menudo, no son expresión de vivencia sino juego libre de fantasía y que sólo pueden ser apreciados en el contexto de productos semejantes.[79]Haas, cuya visión comparto, piensa que se tendría que revalorizar la posiblidad de acontecimientos carismáticos sensibles y experimentados corporalmente.

Oraciones.

Otro método para experimentar el trance consiste en el recitado de nombres, lo usan igualmente, cristianos, musulmanes, hindúes y japoneses, hay pues, acuerdo en las técnicas,[80] pero la pronunciación del nombre o las letras adquiere en el misticismo judío una enorme elaboración en contraste con las sencillas fórmulas de otras religiones, la jaculatoria o la letanía, S. Ignacio habla de la oración por anhélitos refiriéndose a esto[81]

Las técnicas combinatorias de letras y nombres producen una hiperactivación mental, debido a las vocalizaciones, movimientos y etc. del ejercicio.

---

[77] HAAS, Alois, "Sueño y visión en la mística alemana." En *Visión en Azul. Estudios de mística europea.* Madrid 1999. Ed. Siruela. Trd. Victoria Cirlot y Amador Vega. p. 19.

[78] Id. p. 26.

[79] Véase nota 127 de HAAS "Sueño y visión en la mística alemana."

[80] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p.146.

[81] Y Lacan mencione las "jaculaciones místicas", jugando con el sentido más que evidente del término. GÁRATE, I, y MARINAS, J.M. "Lacan en castellano" Madrid. 1996. Ed. Quipú., pp. 16 y 17.

Esta técnica sistemática y detallada de la combinación del nombre divino aparece por primera vez en una obra de R. Eleazar de Worms, y de ahí pasó a los cabalistas españoles hacia el siglo XIII, Abulafiah[82] afirma haberla estudiado, pero no influyó en la Cábala Provenzal.

Las cuarenta y dos letras del nombre de Dios son otros tantos nombres y, aunque afirman que no debe ponerse por escrito la forma de pronunciarlos para que no caiga en manos insensatas, lo practicaban y Abulafiah lo detalló.

M. Idel expone como ejemplo una tabla de combinaciones de las letras del Tetragrámaton con cada una de las letras del alfabeto, además combinadas con las vocalizaciones de dos de las seis vocales ´alef y yod, que se encuentra referenciada por otros cabalistas, R. Yehudah Hayyat y R. Moisés Cordovero.

Estas prácticas aparecen relacionadas con la creación de un golem, entre otros asuntos. Abulafiah revela la técnica pues ha llegado el momento de que sirva a la era mesiánica que según él comenzaba, quiere integrar estas técnicas en una teoría del lenguaje y un último fin a estas prácticas la "unio Mystica". Círculos con nombres a modo de mandalas cabalísticos fueron empleados por él y otros.[83]

Por último otra técnica relacionada con la kavanah o intención que debe acompañar al cumplimiento de los mandamientos y la oración. Se pretende, sin cambiar las reglas de la oración, darle un sentido místico, al aportar, parece, una consciencia superior a la pronunciación de las palabras. A lo anterior se añadía una visualización de colores, práctica que aparece a principios del siglo XIV en un texto de R. David ben Yehudah ha-Hassid, porque no podemos visualizar las sefirot mismas, solo su color y haciéndolo atraemos a nosotros el mundo sefirótico. Por donde la imaginación como sospechábamos también forma parte del conocimiento místico.[84]

Lo que se produce durante el sueño, imágenes mezcladas, puede producirse también en la vigilia, en un estado próximo a la anestesia, la imaginación activa las percepciones sensoriales desde dentro así se alcanza la profecía según R. Yosef Asquenazí, que emigró de Alemania y se instaló en Barcelona a finales del XIII. El círculo actúa de mandala y establece una distinción entre la sefirah Keter y las

[82] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p.147.
[83] Id. p.153.
[84] Id. p.156.

otras nueve, el Ze´ir Ampín o configuración divina inferior, el rostro pequeño del Zohar formado por las sefirot entre Hojmah y Yesod. Es por tanto un diagrama antropomorfo.

Las similitudes con los mandalas hindúes permiten sospechar la introducción de esta tradición a través de los sufíes, Idel espera poder demostrarlo.[85]

Las recomendaciones de visualizar los colores y pronunciar el nombre de Dios tienen dos propósitos: provocar el ascenso místico y permitir el descenso del influjo divino.

Referente al color, Alois Haas en su ensayo "Visión en Azul. Arqueología y mística de un color" nos aporta interesantes datos sobre la predominancia del azul sobre los otros colores en las visiones místicas. Su origen es, sin duda, la visión de Ezequiel de la Merkabá o Trono de Dios que es de zafiro, el lugar de Dios es el azul zafiro, y la prescripción del Sinaí *Números 15, 37-41;* de llevar flecos azules en sus vestidos para recordar los preceptos de Yavhé, muestra en la tradición judía la importancia del azul en contextos visionarios.[86]

Por otra parte la alegoría del zafiro se transmite casi mil años a través de comentarios, sermones y poemas y se privilegió el color azul en toda la E. Media, siendo el color de la realeza y remitiendo con ello a su origen celeste.

Cita Haas, la mística de Evagrio, 345-399, influido por Orígenes y los monjes ascetas de la Capadocia. El estado de beatitud, sereno y libre de pasiones que debe acompañar a la oración, se acompaña de una luz que en principio no saben si proviene del intelecto o de fuera de él, y esa luz es azul, igual al zafiro.[87]

c) Las etapas o moradas.

Describamos ahora algo de las etapas o moradas por las que pasa el místico hasta llegar a la unión propiamente dicha. Tomemos por ejemplo la experiencia visionaria de Hadewijch de Amberes, beguina que produjo en el siglo XIII, primera mitad hasta aproximadamente 1240, una obra literaria destinada a su grupo de compañeras en el camino místico. Hadewijch, que no es considerada santa,

---

[85] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p.159.
[86] HAAS, Alois, *Visión en Azul. Estudios de mística europea.* o.c., p. 47.
[87] Id. p. 50.

influyó a Eckhart y a Ruisbroeck y su obra ha permanecido olvidada hasta el siglo XIX, en parte porque movimientos espiritualistas como cátaros y beguinas fueron perseguidos y rechazados por la Iglesia oficial. Las beguinas fueron confundidas con los cátaros, e incluso el nombre derivado de beige, hace alusión a su vestimenta austera y pura y se emplea muy tempranamente para referirse a ellas, se inscriben pues en los movimientos "puristas" dentro de las corrientes que ya en el siglo XII pretenden renovar el cristianismo. Por la novedad de sus tesis fueron injustamente sacrificadas en la hoguera, siendo estas mismas tesis más tarde respetadas en Eckhart. El alma anonadada no está al servicio de las virtudes, al contrario, ellas le obedecen, además no hay que procurar los dones de Dios sólo estar atentos a Él, Marguerite Porete fue llevada a la hoguera en 1310 por decir esto en el "Espejo de almas sencillas", tesis por otra parte comunes en la mística posterior.[88] Una mística intelectual, sin virtudes ni sacramentos y que no considera importantes la acción ni el sentimiento es ajena a la tradición cristiana. Los términos más comunes para distinguir estas clases de mística son: mística nupcial y mística de la esencia, si bien Rudolf Otto sostiene en su "West-Oestliche Mystik" que los dos aspectos se exigen mutuamente. La mística nupcial que tiene gran desarrollo en Occidente tiene en el"Cantar de los Cantares" su texto básico. Es S. Bernardo de Claraval quien aplica la escritura del Cantar a las relaciones del alma con Cristo e influyó en los círculos de béguinas. Según Denis de Rougemont[89] sólo esta mística nupcial sería ortodoxa, suscribiendo las tesis de Gilson sobre la mística cisterciense. Aún así Rougemont piensa que el catarismo, el amor cortés y la mística europea se encuentran unidos por estrechos lazos.[90] La mística unitiva que se ve atraida por el misterio de la sencillez de la esencia, que cae en el abismo de Dios y que apunta a la nada, que deja a Dios en silencio ser Dios, porque toda palabra es injusta o no cuadra a la descripción de la experiencia, no está inscrita en la tradición cristiana y los muchos místicos que en ella dan testimonio de este tipo de vía, han visto examinados sus escritos con resultado en muchos casos de heterodoxia. Hadewichj pertenece a la mística nupcial de expresión cortés entre el alma y el Verbo encarnado, pero también a la

[88] HADEWIJCH de AMBERES, *Ëcrits mystiques de Béguines.*Paris. 1954. Ed. du Seuil. p. 16.
[89] ROUGEMONT, Denis de, *El amor en Occidente.* O.c., pp. 157 y 336
[90] Id. p. 346.

mística de la esencia. Mujer de gran cultura nos describe en sus "Visiones", que junto con sus "Poemas y Cartas", son las únicas obras que se conservan de ella, diferentes tramos o aspectos de la divinidad que ella va descubriendo poco a poco. Sus visiones se inscriben en un género literario muy antiguo y corriente en su época. Describen su experiencia íntima de unión con Dios, con símbolos clásicos sacados del Apocalipsis.

La poesía provenzal deriva de las jarchas, poesía andaluza en lenguaje árabe vulgar. "El Collar de la Paloma" de Ibn Hazm de Córdoba y el "Diwan" de Ibn Qûzman, como lo han mostrado los estudios de Dr. Julian Ribera y Tárrego y Emilio García Gómez[91]. Puede que el amor trovadoresco tenga su origen en el amor udrí, que tomó cuerpo en la Bagdad del siglo IX, en cualquier caso el neoplatonismo que impregna estos textos, donde la mujer se venera pero donde sobre todo el amor, que para serlo, se torna inalcanzable, no deja de tener influencia en la mística de la época. ¿Qué amor más inalcanzable que el del místico? Así pues. Hadewichj se inserta en esta corriente, ahora bien, sus "Poemas" se dirigen a la mística de la esencia y se habla de una segunda Hadewichj o de otra persona para la composición de esta obra que es posterior a las "Visiones". En ellos aparecen los términos desnudez, silencio, unión sin medios, pérdida de voluntad, pobreza de espíritu.

Se queja en el poema I de los que quieren ayudarla a encontrar el camino, no hay necesidad de ello, Dios, "golpea con el absurdo y pone a prueba con la claridad verdadera"[92]y en el XV dice: "anonádarse en el amor es lo más alto que conozco y ninguna obra es mejor" antes de llegar a esta etapa ha recorrido un camino que describe en su primera obra.

Hadewichj atraviesa dos momentos en sus "Visiones" el alma fuera de lo sensible esta encantada en un primer momento, y en un segundo el alma va más allá del espíritu y conoce la unión plena encontrándose en el amor pleno.

Con la ayuda de un ángel que la acompaña y la instruye recorre diferentes cielos, en el primero de ellos, una pradera contempla bajo la alegoría de los árboles,

[91] GARCÍA GÓMEZ, Emilio. Introducción al *Collar de la Paloma.* de Ibnz Hazam de Córdoba. Madrid. 1971. Ed. Alianza.
[92] HADEWIJCH de AMBERES, *Ëcrits mystiques de Béguines.* o.c., p. 81.

distintas virtudes: el conocimiento de uno mismo, la humildad, la fortaleza, el discernimiento, la sabiduría y el árbol del conocimiento de Dios descrito así[93]:

"Entonces me llevó al centro de la llanura en que nos encontrábamos. Allí había un árbol cuyas raíces estaban en el aire y la copa abajo, y que tenía muchas ramas. De las ramas inferiores, las de la copa, la primera era la fe, y la segunda la esperanza, allí por donde los hombres deben comenzar. Y el ángel me dijo: "Oh maestra, tú que has escalado este árbol desde el principio hasta el fin, hasta la raíz profunda del bien incomprensible, sabe que ésta es la vía de los principiantes y de los que perseveran hasta la plenitud perfecta." Y comprendí que era el árbol del conocimiento de Dios, que se comienza a recibir en la fe y se hace perfecto en el amor."

Esta representación de árbol es utilizada también en la Cábala cristiana para el árbol sefirótico.

En las diferentes visiones contempla un rostro asentado en un disco brillante sostenido por columnas de piedras preciosas sobre un abismo. El rostro que es Dios y le habla, le exije extranjería y pobreza, características de muchos místicos:

"Te doy también-añadió- otro mandamiento: si quieres asemejarte a mí en mi humanidad como deseas gozar de mí totalmente en la divinidad desearás ser pobre, exiliada y despreciada entre todos; las penas nunca deberán entristecerte sino deleitarte más que ningún placer de este mundo, y sabe que serán de una dureza inhumana"[94]

En la visión tercera el rostro que declara ser Amor, la llama Anciana, para referirse a la naturaleza perfecta de su ser eterno y en la cuarta visión la Hadewijch celestial en su reino celeste es equiparada a su Amado y unida a él. El tetramorfos y otras visiones del Apocalipsis también aparecen en las de Hadewijch, como también se formulan la preexistencia de todos los seres en el rostro.[95]

Es curioso que se anote la duración de las visiones, desde media a varias horas, o días con sus noches y que se precise dónde se ve, en el espíritu, fuera del espíritu.[96]

---

[93] HADEWIJCH de AMBERES, *Visiones.*Palma de Mallorca.205. Ed. Olañeta. Trd. Maria Tabuyo p. 54.

[94] HADEWIJCH de AMBERES, *Visiones.* o.c., p. 57

[95] Id. p. 76.

[96] Id. p.89.

Resulta también llamativo que Hadewijch se contempla en sus visiones como la Esposa Dios, tomando el lugar de la comunidad de creyentes, que se revista de todas las virtudes, en la visión duodécima para avanzar como novia hacia su Esposo Dios.

Esto ya había sido anticipado en un texto alemán de mediados del XII "El Cántico de amor de San Trudpert" en prosa muy culta del convento benedictino de San Trudpert en la Selva Negra, Cristo aparece como el esposo del diálogo del "Cantar de los Cantares", y el alma individual, representada por María, su interlocutora y no la Iglesia o comunidad de creyentes, en opinión de Haas, será la piedra angular de la espiritualida europea.[97] En una adición a este poema de 1240, se encuentra también una erótica de la herida, pues las heridas de Cristo se presentan como via mediadora:

"Introduce tu boca y tu corazón en la herida de mi costado y recuerda a todos a los que redimí con mi sangre, a vivos y a muertos"

Estas alegorías comunes con la mística judía son impensables, en la manera que Hadewijch las describe y las experimenta, para la tradición judaica.

La unión mística es indecible, no coincide con las visiones que la preceden,[98] la mística se siente escogida y amada por encima de los demás y por eso debe sufrir también indeciblemente.[99]

La reina sentada en el Trono junto al rostro de Dios que se sienta en el suyo es Amor y es como la parte femenina de Dios, juntos hacen el Todo,[100] pero Hadewijch, se confunde con ella en otros momentos, gran diferencia por tanto con la Cábala que se gestaba en esos momentos y que ostenta simbología muy parecida en la reina o Shejiná, presencia de Dios, que también es Malkut el reino de Dios en la tierra, la comunidad de Israel, pero nunca un ser humano puede ocupar ese lugar. ¿Cómo Hadewijch coincide en metáforas tan parecidas al lenguaje cabalista? Lo ignoramos. De ella cabe decir las preciosas palabras que le dedica Michel de Certeau:

---

[97] HAAS, Alois, "Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa" En *Visión en Azul. Estudios de mística europea*. o.c., p. 101.

[98] HADEWIJCH de AMBERES, *Visiones*. o.c., p. 117.

[99] Id. p.120.

[100] Id. pp. 123 y ss.

"Hadewijch de Amberes canta, "ebria de un vino que no ha bebido". Su poesía nace de la nada. Es la huella de una ruina. En aquella, no se distingue de la ebriedad, ausencia de la cosa. ¿Qué es pues esta ebriedad poética sin causa, dolor del cuerpo que obra sobre la dulzura de un cántico, regreso de lo alterante en la escritura derrotada?"[101]

Existe una tradición mística medieval paralela a la de Sankara, místico hindú, es la de la ebriedad sentimental que muestran las palabras de Michel de Certeau, el yo y el Tú fluyen uno en el otro en unidad emocional. Rudolf Otto la compara oponiendola con Eckhart, este entiende el amor de la unión como ágape y no como eros, para Eckhart el alma sigue siendo alma y Dios sigue siendo Dios, no hay fusión esencial aunque esta opinión se torne confusa en los textos del propio Eckhart pues en muchos de ellos parece decir lo contrario.

d) Rasgos de la experiencia.

Veamos los rasgos más comunes que caracterizan a la experiencia mística, algunos se refieren al tipo de conocimiento, otros a sus efectos en la persona que lo experimenta.

Es una forma directa de conocimiento y transitorio, no se puede mantener durante mucho tiempo, ni se puede reproducir.

Es pasiva, la experiencia domina, arrastra, solo cabe someterse o entregarse, esta cualidad se emparenta con una personalidad desdoblada como, la profecía, la escritura automática o el trance hipnótico.

Tiene gran incidencia en la vida de la persona, nada es igual después de la experiencia mística y el sujeto se ve transformado.

A estos grados añade F.C.Happold las de conciencia de unidad del todo, sentido de superación en el tiempo y seguridad de que el yo fenoménico no es el yo real.[102]

Stace propone una clasificación de fenómenos místicos introversivos y extraversivos, pero, las propiedades comunes a los dos grupos son la visión unificada, aprehensión de Uno como subjetividad interna de todas las cosas, sentido de objetividad o realidad, sentimiento de alegría y felicidad, y de santidad.

---

[101] CERTEAU, M. *Poésie ininterrompue*. Marzo 1977.

[102] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 321.

Es una experiencia totalizadora, se vive el universo como un todo y al yo como integrado en el, las sensaciones se mezclan en ella, es una entrega total. La pasividad es condición de la experiencia, si se la busca no se la encuentra. La pasividad es propia de la contemplación, en la que la mente no busca activamente conocer, analizar, sino que deja que el objeto se manifieste a ella, en el caso de la experiencia mística, solo hay que prestar atención acogiendo y acallando el resto, el Pseudo-Dionisio dice: "no solo saber sino padecer a Dios".

Es evidente que pasividad no es inactividad ni ociosidad, no es inercia o automatismo, eso distingue la experiencia mística del "quietismo" o alumbrados que califica Martín Velasco como distorsión de la mística.

La experiencia es inmediata, contactada, por eso se describe a veces como caída de velos y obstáculos que la impedían. En las místicas teístas responde a un anhelo de la presencia, S. Juan de la Cruz "¡Apaga mis enojos…! *Cant. B, 10,11,* pretende el contacto directo; esta inmediatez es referida por S.Juan con toques, "Toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios" *2 Noche, 23, 11*[103], y en *Llama*, "¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado!",[104] ahí se refiere S. Juan al toque delicado de Dios al alma, y aunque insiste en eso continuamente, la metáfora es lo más corporal posible y como no acaba de romperse la tela de la vida corporal, *Llama 1*, pues desde ella es el último referente del encuentro: "el rostro del amado que llevo en las entrañas dibujado" y así se puede proseguir, mas ya es bastante.

Alegría y fruición, el alma embargada de alegría y emoción con numerosísimos ejemplos; huelgo mostrarlos, le siente "hasta los últimos artejos de pies y manos. Y siente el cuerpo tanta gloria en la del alma que en su manera engrandece a Dios, sintiéndole en los huesos…." *Llama II, 22*.[105]

Simplicidad y sencillez, muchos se refieren a que la experiencia hace la vida más sencilla, Eckhart lo entiende como desasimiento de todo, vacío de todo imprescindible para la unión con el Uno necesario, es colocarse en la disponibilidad.

Inefabilidad, se requieren nuevas palabras, es una comunicación sin palabras, de ahí lo difícil que es expresarlo en palabras. No se sabe explicar la forma en que

---

[103] S.JUAN DE LA CRUZ. *Obras Completas*. Ed. Apostolado de la Prensa Madrid. 1966. p. 539.
[104] Id. pp. 258. y ss.
[105] Id. p. 862.

sucede, ni la experiencia misma, que no se puede describir. La inefabilidad de la experiencia lejos de enmudecer a los místicos, que solo callan al intentar describir las últimos grados de experiencia, ha producido descripciones muy finas desde el punto de vista psicológico y espiritual y símbolos comunes: generalmente de elementos cósmicos, fuego, viento, agua; aspectos de experiencia personal, lo profundo, altura, gozo, dolor; o de la relación interpersonal, el amor y el matrimonio también de noche, vacío, silencio, etc; algunos místicos hablan de palabras sustanciales (S. Juan de la Cruz) algo así como palabras mudas. El místico en suma se refiere a la insuficiencia del lenguaje, es la conciencia de estar en el límite. Es una nueva visión de las cosas, no nueva información, comunica a otros lo ocurrido pero ya no hay más que decir, expresa PC. Appleby.

La experiencia es cierta y oscura, a veces es descrita como iluminación pero también como oscuridad, por ejemplo en Gregorio de Nisa, la oscuridad es un elemento estructural de toda relación que el hombre quiere mantener con Dios, no se "ve" a Dios, se siente su presencia pero no hay visión de Dios, esa es parte de la noche.

El recurso a una serie limitada de símbolos por personas de muy diferentes tradiciones hace pensar que existe una base común en la experiencia mística que no encuentra forma mejor de explicarse. Martín Velasco elige como las más importantes de la experiencia culmen la contemplación. Es un tipo de conocimiento que comporta rasgos de concentración y simplificación en lo conocido, que se conoce como desde el interior acompañado de gusto y admiración. Es un conocimiento reposado y en cierta manera pasivo que permite que lo contemplado llegue a nosotros haciéndonos participar de su gracia y belleza, no hay análisis, sino captación en mayor o menor medida de aquello que se contempla. La mirada estética es contemplativa, este tipo de acercamiento a la realidad se acuña en Grecia y fue el más alto modo de conocimiento además de ideal de vida, teoría, terminó aplicándose a Dios ya en el Pseudo-Plutarco.

A la contemplación se le atribuyen distintos significados, pero encontramos rasgos esenciales en todos ellos el primero de pasividad, el objeto llega a nosotros, penetra en nosotros, es una cualidad que, en el caso de los místicos, esta referida a Dios, pero que se comparte con los objetos estéticos. La contemplación es "infusión secreta de Dios" para S. Juan de la Cruz *1 Noche 10,6*.

También se da una inactividad del modo de conocer ordinario el contacto es descrito como amoroso y como oscuro porque no se entiende el modo en que sucede. El contacto del místico con Dios ¿es una profundización en la Presencia de éste en su alma, una captación superconsciente de lo que ya reside en el mismo o un contacto directo e inmediato de Dios?

La diferencia de la oración ordinaria y la contemplación mística es que en la primera se piensa en Dios, en la segunda se siente que se está en comunicación con Él. El conocimiento en la mística es análogo al de los sentidos, dice A. Poulain[106]. Hablan de sentidos del alma pero creemos que están mediatizados por la tradición, es en el cuerpo donde conoce el místico a Dios, tiene finalmente sensación de inmersión, de fusión, conocimiento por contacto, que se refiere al tacto el más corporal de los sentidos. Este es el punto de vista de W.A. Alston entre otros. El P. Marèchal dice:

"La alta contemplación mística no es una percepción sensorial, ni una proyección de la imaginación, ni una cognición discursiva, sino, estrictamente hablando, una intuición intelectual, una de esas intuiciones de las que no tenemos modelo exacto en nuestra experiencia ordinaria; una intuición en la que la esencia de Dios proporcionaría la forma inteligible al entendimiento, sin que éste tenga que volver a una imagen mental sacada de la experiencia sensorial". *Des grâces d'oraison*.

Y esto para alejar del conocimiento sensible la experiencia mística todo lo posible, como si fuese pecado que Dios se manifestase sensiblemente. Es verdad que los mismos santos se refieren a sentidos espirituales y que advierten que la experiencia es tan original que no se entiende ni por la inteligencia ni por los sentidos, pero también es verdad que el lenguaje remite constantemente a ellos. Es un conocimiento amoroso, pero no sabemos qué es amar como dice Sta. Teresa.

Algunos místicos hacen replica de los sentidos en el espíritu, desde Orígenes, Gregorio de Nisa, S. Agustín, S. Bernardo, S. Buenaventura, Sta. Teresa, los místicos nocturnos, a los que ya nos hemos referido, hablan menos de ello, pues parten de la inaccesibilidad de Dios. En Gregorio de Nisa coinciden los dos aspectos. Como es inaccesible y oscuro, es el olfato el primer sentido que permite

descubrirle en el reflejo y aroma de la virtud, al gusto se recurre a menudo para hablar del paladeo de la experiencia y al tacto. En la relación interpersonal y el amor entre las personas la forma más íntima, estrecha, intensa y rica es el abrazo, el abrazo de la carne, por eso hay tanta mística de esponsales.

Nelson Pike propone tres variedades de contacto místico: oración de quietud, en ella Dios se percibe dentro del propio cuerpo, donde uno se experimenta a sí mismo. Muy cercano, pero se refieren a sensaciones de sentidos que actúan a distancia, que dan noticia, oído, olfato.

Oración de unión plena, ahí actúan sentidos de tacto y gusto, más intensos donde Dios toca y penetra, se deglute, se come, se incorpora, a nuestro modo de ver, clarísimamente corporal.

El rapto es el tercer grado de unión, el místico sale de sí mismo, elevándose a lo alto o fluyendo fuera del cuerpo reapareciendo la vista como sentido de localización. La experiencia mística no es objetiva, o de algo objetivo, sino enteramente subjetiva.[107]

La unión mística es el grado más alto de la experiencia expresado en diferentes formas por las diferentes tradiciones. En el cristianismo, por ejemplo, el vocabulario tiene base escriturística y neoplatonizante. La descripción de S. Juan de la Cruz de la unión, estado último, es de relación nupcial, el recurso a la categoría y figura de la unión desemboca en un dejarse invadir por Él sin entenderlo, sino creyendo.

El éxtasis no es el momento cumbre de la experiencia mística, aunque sí el más aparatoso y espectacular. Ya Filón distingue cuatro modalidades de éxtasis: una enfermedad del espíritu, un estupor intenso ante cosas inesperadas y repentinas, la tranquilidad que experimenta el espíritu cuando esta en reposo perfecto y verse embriagado como fruto de posesión divina.

S. Gregorio entiende el éxtasis como la participación en el modo de conocer y amor de Dios a sí mismo, a veces produce salida de sí, fenómeno psíquico extraordinario, como una sobria ebriedad, sueño vigilante, herida dichosa.

Sta. Teresa en su descripción de éxtasis parece la menos influida por la tradición e incluso opuesta a las corrientes místicas de su época basadas en las técnicas para

---

[106] Citado por MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., pp. 368 y ss.

[107] MARTÍN VELASCO, Juan. *El Fenómeno Místico*. o.c., p. 385.

alcanzar el éxtasis y el alejamiento de toda figura corporal. La santa reivindica la humanidad del Cristo como medio de la más alta contemplación y afirma inútiles las técnicas, todo lo hace Dios. Las palabras más corrientes que la santa emplea son: suspensión, levantamiento, éxtasis, arrobamiento, rapto, arrebatamiento, vuelo. El momento positivo del éxtasis revela una fuerza o energía profunda de lo más hondo y en el negativo se desfallece. En Sta. Teresa el éxtasis prepara el desposorio espiritual en la sexta morada que precede al matrimonio espiritual en la séptima morada[108]. El éxtasis se manifiesta no solo en la vida mística sino también en la experiencia estética, amorosa, o incluso patológica y es la única forma que tiene el hombre de transcenderse. No es indispensable para la unión mística hay místicos que no lo sufren y otros que lo experimentan en menor grado. En verdad que hay místicos enfermos y otros sanos.

Por último podemos referirnos a la experiencia mística como teopatía. La experiencia mística, dinámica en sí, contiene un rasgo que S. Gregorio de Nisa llama epéxtasis, es decir una tensión que lanza al místico hacia delante queriendo ahondar más y más en la experiencia, se padece a Dios, y todo se vive desde Él, sin abandonar el estado, es la última etapa de la vida mística, es la invasión de Dios en el hombre con resultado de vivir con inmensa tranquilidad y armonía.

Los místicos retornan a la vida desde otro punto, desde el vacío, Eckhart es básico en el estado teopático y del centro vacío.

Este es el descubrimiento del místico que nos parece más interesante y nuestra tesis dirá porque.

En torno a la experiencia humana singular que llamamos mística podemos decir que se expresa en pluralidad de formas, algunas profanas y otras religiosas. Estas últimas refieren la experiencia a una realidad anterior y superior al hombre, transcendente e inmanente, se orientan al reconocimiento de la alteridad del objeto de la relación. Las místicas profanas vuelven la experiencia al centro de sí mismo que coincide con el centro de la realidad, las religiones hablan de una salida de sí hacia la verdadera realidad y conceden más importancia a la persona, y vivencian al máximo su tradición religiosa propia.

Lo que en un principio se estudio como “ciencia de los santos” dentro de la teología, en la actualidad es estudiado desde otros puntos de vista por las ciencias

humanas. La parafernalia que acompaña a esta experiencia en muchas ocasiones desvía, en no pocas, el estudio de la experiencia misma. Su analogía con hechos psíquicos como alucinaciones hace preguntarse por la realidad de lo que estamos estudiando, y sobre todo ¿Qué importa hoy la mística?

El místico es un ser anómalo y escaso, así es como se presenta en la sociedad, S. Juan de la Cruz que en muchos lugares democratiza la mística, en otros dice:

"…no es porque Dios quiere que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fueran perfectos, sino que halla pocos vasos que sufran tan alta y subida obra". *Llama B, 2, 27.*

Al místico veces se le tilda de loco, otras de santo, no ha sido siempre el modelo más puro de religiosidad, los mártires lo fueron durante el primer milenio de cristianismo, los profetas en el judaísmo. Es más bien en la baja E. Media cuando empieza a cobrar importancia el fenómeno místico y quedará como prototipo consagrado en el XVII. El místico en el cristianismo será el hombre que realiza de modo perfecto el ideal de vida contemplativa, el místico es un grado de la vida contemplativa no alguien por encima de la vida cristiana ordinaria, todos están llamados a la más alta contemplación, piensan los dominicos. En suma hay un elemento místico en el hombre religioso.Otros como A. Poulain consideran al místico un elegido especial.

Los místicos no se quedan en la experiencia propia e incluso renuncian a ella, Eckhart, S. Juan de la Cruz, a favor de Dios mismo y en la reorientación de la vida a las obras, sta. Teresa, y se vuelcan en los demás, sobre todo en los necesitados puesto que "la voz de Dios es el rostro del prójimo" como decía Levinas y teniendo proyección social como veremos.

E. Troeltsch dijo que la iglesia no ha querido a los místicos y Rahner escribió que el hombre religioso de mañana será un místico, una persona que ha experimentado algo o no podrá seguir siendo religioso.

Hemos descrito generalidades de la experiencia mística, hemos visto las diferentes perspectivas desde las que estudiar el fenómeno místico para decantarnos por la perspectiva del lenguaje y la tradición. Hemos tomado una clasificación de las místicas para concentrarnos en la judía en las páginas que siguen. Referenciamos los principales estudiosos del fenómeno y en la

---

[108] STA. TERESA DE JESÚS. *Las moradas o castillo interior*. Madrid 1967. p. 301 y ss.

imposibilidad de consultarlos todos, elegimos los que mostramos en bibliografía. La descripción hecha de la experiencia mística muestra su versatilidad y abundancia de matices. Por fuerza el camino del místico, en las etapas clásicas enunciadas, es mucho más variado y los ejemplos elegidos son los que mayor significación tienen, teniendo en cuenta el desarrollo posterior, por análogos. Espero haber distinguido con claridad las técnicas de éxtasis y la experiencia visionaria como realidades que, acompañando el fenómeno místico y formando parte de él, no ocupan su lugar y se pueden dar sin que se siga la experiencia mística en sí. Esta consiste en la unión del alma con Dios en la tradición teísta, incluye la experiencia de vacío, que es el centro de las místicas no teístas, y la inefabilidad se hace presente en grado sumo, esta unión no es descriptible. Representa el límite más ulterior al que el ser humano es capaz de llegar, o por lo menos, el que es capaz de ser referido de alguna manera.

De esta experiencia última, similar a la del que muere y vuelve, nos interesa su interpretación en la tradición y sus consecuencias en la misma. Cómo es asimilada, qué significado se le da y qué papel tiene si lo tiene, en la comunidad que la gesta. Esto es lo que trataremos de mostrar en las páginas siguientes centrándonos en la tradición judía y aludiendo a otros ejemplos para mejor calibrar nuestros hallazgos.

Partiremos en primer lugar del lenguaje, el filtro de la interpretación, pues en la tradición judía, el lenguaje recibe un puesto fundante de la realidad y una consideración de interpretación creadora, que, aunque con algún eco en otras tradiciones que apuntaremos, es rasgo peculiar de la misma.

Dios se esconde en las estructuras de los textos en los vacíos entre letra y letra, en el mismo cuerpo de la letra. A través del lenguaje vamos haciendo un primer acercamiento al límite de lo que somos, ampliándolo siempre y haciendo surgir nuevos aspectos de aquello que no somos y que la mística llama Dios en la tradición teísta.

CAPITULO II

A los dioses del fondo.

Lo que dije no sé.

La cifra mayor del llanto o de la vida

de quién la podría tener.

Hay un lenguaje roto,

un orden de las sílabas del mundo.

Descífralo.

Porque algunas de sus palabras

asaltarán tu sueño, Agone,

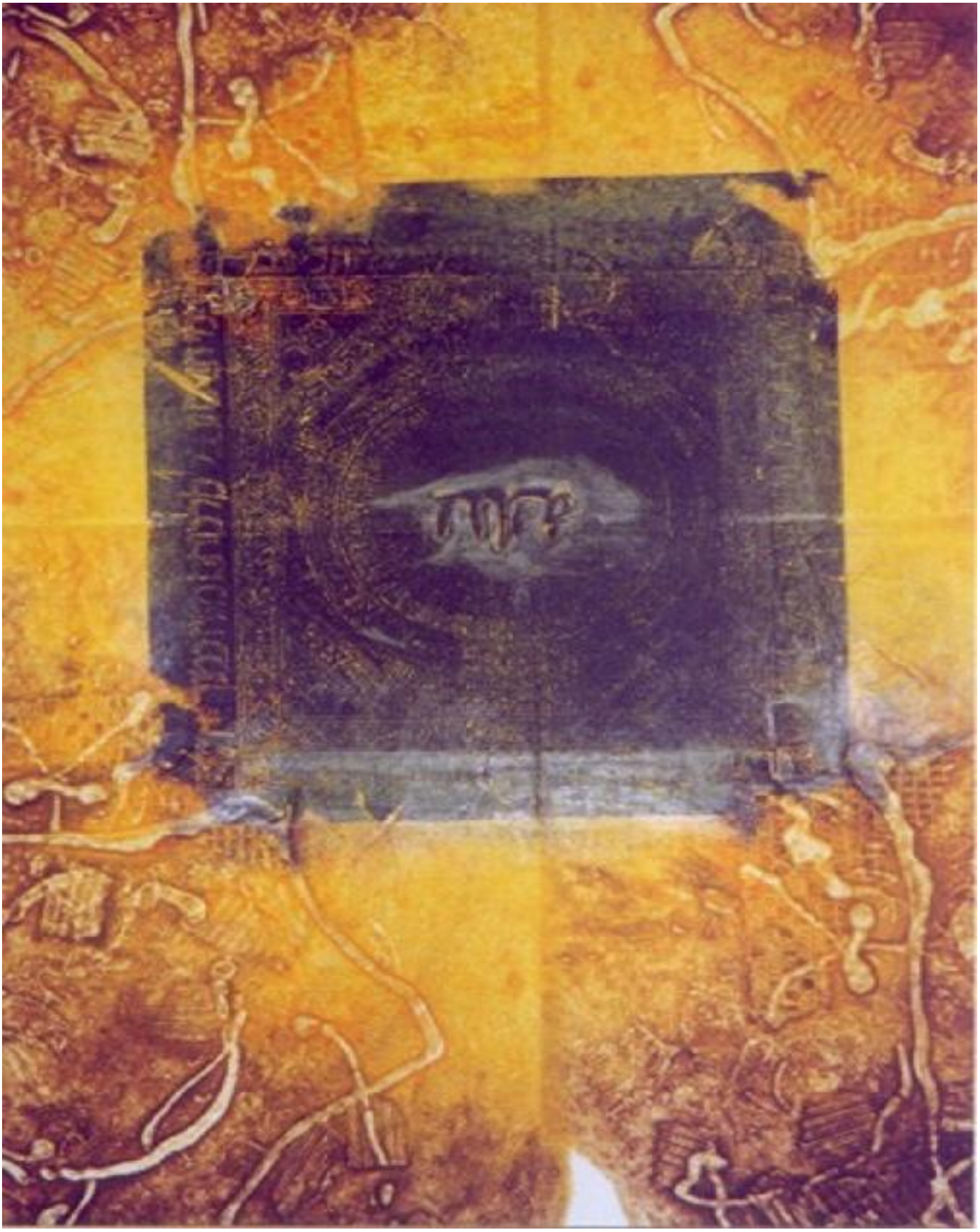
para no gemir

eternas

en lo oscuro.

José Ángel Valente. *El Inocente.*

CAPITULO II



Biblia Sefardí siglo XIV

1. La palabra como frontera.

En este capitulo nos acercaremos al lenguaje, la consideración que tiene en la tradición judía y más especialmente en su mística. La letra como soporte de la realidad es el hallazgo del pensamiento judío, veremos primero como ella representa el límite. Más tarde como la letra adquiere cuerpo en el texto, paseamos por este para diferenciar los contornos del mundo. Nos detenemos en el nombre de Dios, como fundamento de la realidad, por la suma importancia que esta noción tiene en la mística judía, en todas sus modalidades, y pasamos después a los distintos discursos que la tradición judía ha generado.

El objetivo de este capitulo es abordar el lenguaje como traductor de la experiencia desde el punto de vista de la comunidad judía, y al revés como fruto de esta experiencia intentando mostrar el ir y venir, la puntada con la que se cose este vestido, que convierte en judío a quién lo porta.

La palabra como frontera es más importante por lo que oculta que por lo que muestra.

En la tradición hindú se entiende la palabra como la otra cara del silencio, el hablar de las palabras que expresan el silencio. En la tradición hebrea también se habla para no decir, para que el silencio que ocultan las palabras hable. Por eso representa la primera paradoja, lo que no se puede decir desencadena ríos de literatura, lo que es indecible, se dice, si explico más, no estoy callando.

A) La letra o el límite.

Es muy sugerente el considerar, como hace el lenguaje hebreo de la Torah, la palabra como constituyente del mundo, no representa el mundo, sino que lo hace en una función performadora. El hecho de escribir con letras mayúsculas, sin vocales, sin puntos, sin comas que determinen las palabras, las frases, respetando escrupulosamente los espacios y transmitiendo oralmente la forma de leer, de interpretar, resulta crucial.

¿Cómo entender semejante comportamiento? Puede pensarse que es un sistema para preservar un texto sin corrupciones, exacto en su transcripción y copia a lo largo del tiempo, sabido es que los másoretas o rabinos especializados en esta

transcripción contaban escrupulosamente las letras de la Torah con el fin de no alterar ni un ápice de la Ley.

Yehudah ha-Leví presenta a los hebreos como origen de todo el saber en el mundo antiguo,[109]la lengua hebrea es a su vez la mejor, aunque está, cuando él escribe su apología en siglo XII, empobrecida. Es la lengua del paraíso, de la profecía, marca la superioridad de la palabra hablada sobre la escrita porque adquiere al pronunciarse movimiento y vida. Los acentos, taamin, marcan las pausas, la rapidez o calma, la interrogación, dan vida a lo expresado.

Los primeros libros carecían de puntuación, esta era conocida solo por los sacerdotes, para asegurar así la tradición. La poesía métrica, afirma Ha-Leví, corrompe la lengua, ya que no se sabe dónde hay que pararse y donde no. El hebreo es una lengua superior porque hay vocales quiescentes o invariables y es raro juntar tres vocales en alguna palabra, luego, se pronuncian invariablemente por lo que al pronunciar siempre igual facilita la memoria y la penetración de las cosas en el alma.

Por eso, la ley escrita es inferior a la ley oral, pues no resulta comprensible si no se conoce cómo agrupar las letras, para formar las palabras, si no se sabe cómo agrupar las palabras para formar las frases. Este conocimiento, el de las vocales que acompañan a las consonantes, el conocimiento de las comas, los puntos que dan significado al texto escrito es un saber transmitido oralmente por Moisés a los levitas y por estos al pueblo. La letra escrita o esqueleto se reviste de carne, toma cuerpo y cobra espíritu con la correcta lectura de los textos sagrados y su recitación. De ahí que, es la tradición oral quien abre el significado y es el significado ortodoxo quien vivifica el texto y lo hace útil para la construcción y conservación del mundo. Levinas nos lo expresa magníficamente en estas palabras:

“La Ley oral es eternamente contemporánea de la escrita. Existe entre ellas una relación original cuya intelección es como la atmósfera del judaísmo. Una no mantiene ni destruye a la otra, sino que la hace practicable y legible. Penetrar

[109] HA-LEVÍ, Yehudá, HA-KUZARÍ הבחרי Ed. Índigo Trd. Nuria García y Amat & Albert Soriano i Blasco. 2001 p. 114

cotidianamente en esta dimensión y mantenerse en ella es el famoso estudio de la Torá, el famoso Lernen que ocupa un lugar central en la vida religiosa judía."[110]

Nos encontramos así con la primera corporeidad: la de la palabra, necesaria para que cause efecto. Tan es así, que el cristianismo, ese judaísmo profundo, comienza el Evangelio de S. Juan por esto mismo "La Palabra se hizo carne" y no cualquier palabra sino el verbo que es palabra de acción.

La Torah escrita solo de consonantes, sin vocales, no se puede comprender sin la Torah oral. Por lo que la letra es muerta si no se pronuncia y la Misericordia no puede verse sin el Juicio previo de las faltas, dos parejas de sefirot, o potencias divinas complementarias, como aclarará la Cábala posteriormente. Para hacer comprensibles estas cosas recurre Yitshac el Ciego, al símil que tanto le gusta, del carbón y las llamas,[111]el carbón es negro pero produce luz, solo Moisés pudo llegar a una contemplación duradera de la Torah mística, que solo es visible para algunos místicos desde la meditación en Keter, la suprema sefirah, durante la transmisión de la Ley.

La tesis de Yitshac, no superada, según Scholem, en ningún momento de la Cábala, consiste precisamente en que la Torah escrita que lo abarca todo, solo es accesible cuando se lee correctamente. No es accesible al hombre común, sino solo al profeta que pone los acentos a las vocales, las vocales a las consonantes y que hace surgir diferentes palabras y significados. Por eso la Torah se va revelando en el tiempo mientras se va leyendo por distintos lectores y sus múltiples significados vienen a cumplirse dinámicamente, la ley está viva. Esta actualización continua de la Torah en la lectura y la interpretación da protagonismo al estudioso y al místico que, desde su tiempo y guiado por los que antes que él han comentado, reinterpreta.

Es R. Jacob ben Sheseht en Cataluña, quien afirmó que el texto consonántico de la Torah puede recibir distintos significados al añadirse vocales al leer,[112] sus ecos se engrandecen en Castilla con Chiquitilla, Hamadán y Recanati y terminó adoptándose por la Cábala cristiana con Pico Della Mirándola.

---

[110] LEVINAS, E. *Difícil Libertad*. Madrid 2004.Ed. Caparrós. Trd. J. Haidar.

[111] SCHOLEM, Gershom. *Orígenes de la Cábala, Los.* II volumen. Barcelona. 2001. Editorial Paidós.Trad. Radamés Molina y César Mora. p. 127.

[112] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p. 287.

Las palabras de un cabalista anónimo cuya concepción es próxima a Chiquitilla, deducen que las distintas vocalizaciones de las palabras están ligadas a secretos de interpretación:

"Pues [el rollo] contiene todas las facetas y todos los sentidos profundos [...] y todos son interpretados en relación con cada una de las letras, cada faceta dentro de otra faceta, cada secreto dentro de otros secretos, y no existe ningún límite [ningún sentido limitado] que conozcamos, pues como se ha dicho "El abismo dice: [un sentido definido único] no está en mi""[113]

Así la naturaleza de la Torah no vocalizada es ilimitada y leerla es un acto de cooperación con Dios, de cocreación. Hay que destacar este aspecto, la letra no tiene límite, o bien ella misma es el límite, nos aboca al abismo. Abismo, presente en la experiencia visionaria como hemos visto, vacío que remite al Dios no manifestado. Recuérdense las experiencias visionarias de Hadewichj de Amberes ya relatadas.

Si toda la creación es un cántico[114] del mismo nombre, el nombre de Dios, en infinitas combinaciones y aspectos, cada espíritu, cada alma con su existencia no hace más que cantar su parte en la polifonía y el nivel de comprensión alcanzado por ella no hace más que revelar las partes ocultas de la Torah. El Zohar así lo afirma como veremos más adelante.

Es éste un hecho extraordinario. ¡Todo un pueblo que tiene obligación de leer, aprender y recitar diariamente las oraciones, los preceptos de la ley y que gracias a ello encarna el espíritu y lo hace posible! ¡Un pueblo que tiene trato con lo sagrado a diario y lo incorpora a los menores detalles de sus vidas!

Los textos sagrados de las diferentes religiones son interpretados y conservados por los sacerdotes que hacen de intermediarios entre Dios y el común de los mortales. El creyente conoce como dirigirse a la divinidad a través de la interpretación que el sacerdote ofrece, y en muchas ocasiones es privado del estudio de los textos que contienen las respuestas a sus preguntas, debiendo conformarse con la interpretación que desde el ministerio sacerdotal se le

---

[113] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*. o.c., p. 288.

[114] *Los Gnósticos.* BAC. p. 103. Cuando se restablece el orden entre los eones cantan himnos (nota 42). En el himno los eones = letras componen y pronuncian el nombre del Verbo una vez formado el logos interior se produce el logos exterior. Los paralelismos con la Cábala son extraordinarios.

dispensa. Sin embargo, este pueblo puede considerarse por entero como pueblo sacerdotal, y no carecen de conciencia de este hecho como veremos más adelante. De ahí que "la condición de hombre judío" sea "la más reflexiva", teniendo que ser recuperada por una reflexión infinita e infinitamente reflexionada y, a pesar de todo, también sellada con una afirmación que es más obligatoria que la naturaleza y de la que no cabe declinar responsabilidad, puesto que lo enraíza en una alteridad que está por ocurrir y de la que hay que responder. Mi interpretación constante es mi responsabilidad.[115]

Muchas preguntas acuden en tropel ante este factum. ¿Cuál, es ese mundo que hay que conservar? Se presupone que la estructura de ese mundo es la de la realidad, que respetar la Ley es conservar esa estructura que hace posible el mundo y que desviarse de la Ley, tergiversarla o cambiarla, hace tambalearse al mundo o corromperse.

Respetar y cumplir la Ley es restaurar el mundo en cada momento, reintegrarlo a su ser, eso es el tikum olam, y cada lector, cada observante de la Ley participa de la fundación de las cosas.

¿Cómo es que se fía a la palabra pronunciada, recibida por tradición oral, la propia estructura del mundo? ¿Qué se entiende por fundar el mundo con la palabra?

Estaríamos en el umbral de la magia o en ella de lleno si entendiéramos que la palabra tiene poder por ella misma para hacer surgir de la nada realidad o para cambiar la realidad ya existente, curando por ejemplo una enfermedad presente. Cierto es que la Cábala llamada Práctica, también llamada mágica, usa de métodos y procedimientos cercanos a la magia o comunes a ella, pero aunque volveremos sobre ello, no es en este sentido como la palabra funda el mundo.

Más bien se entiende, y por ello es esta una afirmación ontológica, (que presupone muchas teológicas y otras tantas antropológicas,) que es Dios quien crea con la palabra y que el hombre, a su vez creado a imagen y semejanza de Dios, lógicamente dentro de su limitación, es llamado a hacer lo mismo que Dios hace, y que por eso se requiere por parte del hombre, de la comprensión de la palabra, que es lo mismo que comprender el mundo y la naturaleza de las cosas, y

[115] BLANCHOT, M. "Rastros" en *La Amistad.* Madrid 2007. Ed. Trotta. Trd. J. A. Doval Liz. p. 206.

se requiere del uso de la palabra y el respeto hacia ella para que el hombre conserve y acreciente el mundo y la ya dicha naturaleza de las cosas.

Grave trebelejí es éste y no amengua por el hecho de que es la humanidad en conjunto quien debe realizar este trabajo, y que cada cual sólo debe hacer su parte de lo que los cabalistas llaman tikum, restauración. Grave preocupación pues, ¿en qué forma habremos de leer y en qué forma decir? ¿Es que habremos de repetir la misma interpretación siglo tras siglo sin aportar nada de nuestra cosecha? No debe ser así, porque volviendo a nuestra naturaleza y según nuestro origen a semejanza de Dios, debemos tener y tenemos libertad para crear algo y aportar un matiz diferente al mundo, lo contrario sería lo mismo que decir que Dios ha hecho una mala imagen de sí mismo, cosa que como sabemos es imposible en Él.

Ahí es donde entra el Talmud ofreciendo sus variados métodos de leer los diferentes significados de las mismas palabras y del mismo texto y ahí es donde la Cábala llega hasta el mismo límite de la palabra y el texto.

Pero volvamos a la palabra como frontera, que es una de las luminarias que nos guían en este nuestro texto. Volvamos a situarnos ante una página de la Torah, la primera, con solo consonantes, sin puntos, comas ni vocales, no podemos leer. La letra, la palabra se nos muestra como un heraldo mudo remitiéndonos a todos y a ningún significado, es pues un texto absoluto, que por lo menos nos remite a eso al absoluto, al texto primordial.

"El Libro está, sin duda, al principio; solo al principio….Tras el principio, hay un trabajo de deconstrucción del Libro, tránsito de una ley escrita a una ley oral…"[116]

Dice Ouaknin que se ha de dar un borrado del dominio del discurso, de la violencia vehiculada por el discurso.

Es el texto fundacional que sólo se hace comprensible si nos enseñan la clave para leerlo, y ésta se transmite, como ya vimos, oralmente. El mito, la historia, cuenta que Dios escribió con su propio dedo la Torah y que habló a Moisés y le enseñó a interpretarla encargándole después que lo enseñara al pueblo de forma muy precisa. La intención es clara: obligar al estudio a todos, activar su inteligencia y capacidades humanas en su más alta expresión y procurar que no

[116] OUAKNIN, Marc-Alain, *El Libro Quemado*. Barcelona. 1999. Ed.Riopiedras. Trad. Albe rto Sucasas.p. 18.

olviden ni las enseñanzas, ni su difusión, ni, lo más importante, que la Ley sin quien la cumpla está muerta, y que la palabra sin pronunciarse no puede actuar.

El texto fundacional por su propia organización y modo de ser nos remite continuamente al significado oculto, nos espolea para que busquemos ese significado. Cada letra es una ventana a Dios y por si misma significa, como afirman los cabalistas, el texto es un riquísimo laberinto que abre ilimitados significados.

Conviene aquí manifestar la coincidencia entre las tesis deconstruccionistas y la hermeneútica teológica, como la señalan, Said y Mier, puesto que el texto en ambos casos, es un instrumento de revelación de una presencia.

Derrida se desmarca de esto, el vacío es, para la deconstrucción, la marca de un desfallecimiento de la identidad, en la teología negativa ese vacío es ocupado por Dios, Derrida sostiene que el vacío no se abre a Dios alguno, sino al peregrinaje sobre signos vacíos.[117]

Así pues, el texto ha de ser desplegado e interpretado es una invitación continua al desciframiento, al estudio, al Midrash, o comentario, el lector participa, luego hay que interpretar, la ley se memorizaba a base de repetir, Rabí Eliézer deduce del Talmud que la enseñanza ha de repetirse cuatro veces al menos.[118]

Primero Moisés explicaba a Aarón, su hermano, la formulación exacta del texto escrito. Después entraban los hijos de Aarón y este se sentaba a la izquierda de Moisés y se repetía el comentario. Más tarde entraban los Setenta Ancianos y se comentaba por segunda vez la enseñanza, luego los delegados del pueblo y se repetía por tercera vez. Por último Moisés se retiraba y Aarón, que había oído cuatro veces lo mismo, explicaba a los demás y se proseguía hasta que todos habían escuchado cuatro veces el comentario. También Buda dice que hay que repetir tres veces la enseñanza, una para que oigan, otra para que escuchen y una tercera para que comprendan. La repetición ahonda el sentido en el corazón del hombre.

Veamos las diferentes llaves que lo abren.

---

[117] BLOOM Harold, MIER Raymundo. *Cábala y Deconstrucción*. p. 143.

[118] *Erubin. 54b*.

B) El cuerpo de la letra

Con las letras se hacen palabras que componen textos, que mueven los límites…

La letra con su cuerpo va generando espacios, según va construyendo palabras, creando significados, en el acontecer de la escritura ¿Cómo son los textos originados por la tradición judía?

Un poco de historia nos ayudará, situémonos frente a la Torah, la Ley, el texto madre, fundacional, del que se originaran los textos místicos y la experiencia que nos ocupa.

Hay dos Torah, la escrita y la oral. El canon bíblico judío establecido en el II d.C. consta de:

Pentateuco, Humásh	Ta	Torah
Profetas, Nebiim	Na	Nebiim
Hagiógrafos o Escritos, Ketubim	K	Ketubim

Tanak es la palabra nemotécnica que se utiliza para recordarlo.

El Pentateuco consta de:

Génesis Be-reshit (comienzo)

Éxodo, Shemot (los nombres)

Levítico, Wa-yigrá (Él llamó)

Números, Ba-midbar (en el desierto)

Deuteronomio, Debarim (las palabras)

Los Profetas Nebiim, se compone de: los primeros profetas, a saber, Josué, los Jueces, Samuel y Reyes. Los tres grandes profetas, Isaías, Jeremías y Ezequiel. Y los doce profetas menores, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

Los escritos o Ketubim constan de: los Salmos, los Proverbios y el Libro de Job, más los cinco rollos o meguilá, el Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiástico, Esther, Daniel, Ezra, Nehemías y Crónicas (dos libros).

En total 36 libros que se cuentan como 24, pues los doce profetas menores se reúnen en un solo libro. 24 en hebreo se dice kad, cántaro, palabra nemotécnica para recordar y de significado alegórico cántaro que recoge el agua de la sabiduría.

Se cierra el Tanak en el año 516 a. C. tras la primera destrucción del Templo, con el regreso de los exiliados de Babilonia.

La ley oral es en parte anterior a la ley escrita ya en Egipto y los patriarcas habían observado mandamientos como el Shabbat, antes de que se escribiesen. Es pre-revelación oral, pre-talmúdica (oral) y talmúdica (escrita).

Las claves de interpretación de la Torah (halakim) fueron transmitidas a Moisés y llegaron oralmente hasta los sabios del Talmud quienes las sistematizaron. Estos sabios son: Hillel el Viejo, Nahum de Gamzó, Rabbí Akiba y Rabbí Ishmael.

¿Cómo se escribió la Torah?

Según varios maestros[119], Moisés oía la palabra de Dios y la copiaba, es un método dictado y no "copiado" de un libro escrito por el mismo Dios, el pergamino de fuego blanco y las letras de fuego negro[120]. La creencia de que toda escritura proviene de Dios y que el respeto a la integridad del texto es uno de los trece fundamentos del judaísmo ya lo considera Maimónides. Los primeros maestros numeraban todas las letras de la Torah, eran los soferim, enumeradores, para que no faltase una, hecho importante al que ya nos hemos referido.

En el episodio de los versículos que Josué añadió a la Torah, se plantea el problema de la "apertura", de "la transmisión de la apertura" que es una de las enseñanzas fundamentales, según Ouaknin, del judaísmo. El Maestro cede paso al discípulo.[121]

En el problema de la transmisión al discípulo, se cita un texto del Midrash Tanhumá, donde Moisés ya no comprende la ley que es interpretada y enseñada por Josué, Moisés ha olvidado. En otro texto del Talmud se relata como Moisés al morir ofrece a Josué la posibilidad de solucionar sus dudas y Josué protesta porque siempre ha estado aprendiendo a su lado, en ese momento Josué olvida y duda. Luego hay que estar siempre aprendiendo y olvidando, aprendiendo de nuevo y creando nuevos límites e interpretaciones tanto el individuo como la comunidad.

"El saber no esta dado, ha de conquistarse" "¡Recibir es crear, es innovar!"122 El hombre nació para el estudio de la Torah. La exégesis tradicional ofrece la posibilidad de leer cogiendo las letras de una palabra y convertirlas en iniciales de

---

[119] Rabbí Meir, Rabbí Shimon, Maimónides,

[120] Lo cita Nahmánides en su "Introducción al Pentateuco" *OUAKNIN. El Libro Quemado.* nota 30, o.c., p. 34.

[121] Id. p. 37.

[122]Id. p. 39.

distintas palabras, por ejemplo, "le-ámal" se lee li-lemod al-menat le-lamed= aprender con vistas a enseñar, "la lección de verdad no cabe en la conciencia de un solo hombre; estalla hacia el prójimo" dice Levinas[123].

Ya desde el principio un acto tan privado como leer y comprender esta orientado hacia la comunidad.

Del versículo: "Y el Eterno dijo a Moisés: Habla a los hijos de Israel leemor, ("en estos términos")" Un maestro prestigioso que tuvo E. Levinas, decía ser capaz de dar 120 interpretaciones, solo le contó una: se traducía "leemor" en "para no decir", lo que significa: "habla para no decir", lo no-dicho se requiere para que se piense, el que escucha piensa, en consonancia con la palabra que dice callando. Y también para que la verdad no consuma a los que la escuchan, sigue explicando Levinas, y Ouaknin interpola, el discípulo prolonga la palabra del maestro y Levinas prosigue en su interpretación del versículo:

Significaría "para decir", "habla a los hijos de Israel para que hablen". La palabra creadora de palabra.

Hay discusión permanente entre los maestros de la Torah, porque la ley es una producción, puede haber diferentes interpretaciones que enriquecen.

a) Las dos maneras de exponer la ley oral:

Como el texto tiene dos partes: lo escrito y el comentario, veamos como se procede de manera clásica y ortodoxa al comentario.

El Midrash, es el comentario sobre el texto bíblico y la Mishná es la exposición de la ley oral, independientemente de la base escrituraria de apoyo. A menudo es oscura la Mishná a fuerza de concisión.

El Talmud, la ley oral transcrita, constituye lo esencial del pensamiento hebreo desde el siglo II a. C. hasta mediados del siglo VI d.C. comprende:

La Mishná, el texto propiamente dicho, elaborado por los Tannaim, fue redactado por Rabbí Yehudah ha-Nasí (fines II d.c).

Se compone de 613 leyes o Mistwot, 613 mandamientos 365 negativos como los días del año y 248 positivos como los miembros del cuerpo humano. Hay una relación entre el cuerpo y el tiempo, que veremos más tarde.

---

[123] *LEVINAS,* E. *Más allá del versículo.* B. Aires. 2006. Ed. Lilmod. Trd. Manuel Mauer. p. 126.

Estudios importantes sobre la Mishná son: el de Maimónides que escribe el "Sefer ha-Mistwot" precedido de las 14 reglas para comprender como se establecen las 613 a partir del texto de la Torah. (1158-1168)

El "Sefer ha-Mistwot ha-gadol" (El gran libro de los mandamientos", escrito por Moisés de Coucy 1250)

Y el "Sefer ha-hinuk" (El Libro de la educación, Rabbí Aarón Haleví antes del 1310 en orden cronológico desde de la aparición de las Mistwot.

La Guemará, es un comentario del que hay dos versiones, el de Jerusalén y el de Babilonia.

Otras decisiones de los doctores se recopilan más tarde con el nombre de Baraitot (las que están fuera de la Mishná pero con la misma disposición que la Mishná), forman la Toseftá o complemento, que procede de Babilonia y tiene como autores a Rabbí Hiya y Rabbí Oshaya.

El Talmud de Jerusalén es el más antiguo (380) el comentario es menos extenso que el de Babilonia solo se posee una copia manuscrita que sirvió para la editio princeps en Venecia 1523. [Se gestó en las academias de Séforis, Tiberíades, Cesárea y Lydia]

El de Babilonia [Elaborado en las academias de Sura, Nehardea y Pumbedita] 376-427, comenzó su redacción con Rab Ashí y su discípulo Rabina y fue terminado por Rab Yosse (500) El comentario es extenso, una Mishná de cinco líneas puede tener veinte o treinta hojas de comentario. Tanta prolijidad parece una asociación libre de ideas, pero nada está escrito al azar, sino que reinan el cálculo y la precisión.

La Mishná no es un texto definitivo, no toma partido entre las opiniones y las preguntas quedan en el aire obligando a su reconsideración. La Guemará ordena y elige la opinión que resiste las objeciones. La Mishná tiene como fondo el hebreo, pero la Guemará está más cerca del idioma popular y encontramos tres o cuatro períodos diferentes de la lengua. La Edición Bomberg, primera 1520-1523 Venecia, incluye el "Rashí" y "Tosafot" (6000 Pág.). Cada página (daf) tiene un recto y un verso, el recto se señala alef y el verso bet.

El Rashí es una sigla que señala Rabbí Shelomó Yitshaquí, Troyes 1040, escribió dos comentarios a la Biblia y al Talmud. No toma partido, es neutro y conciso, inapreciable para el estudioso, hizo una critica rigurosa del texto, los famosos "Haki Garsinam" (así hay que leer).

Las Tosafot se encuentran en el margen externo de la página y el interno esta reservado a Rashí. La familia de Rashí, su yerno Rabbí Yehudah ben Natan (Riban) completa el tratado "Makot", hoja 19. Su nieto Rabbí Samuel ben Meier (Rashbam) prosigue el comentario sobre "Babá Batrá", hoja 29. Son una obra colectiva entre los maestros de Francia y Alemania, siglo XII y XIII.

La Halajá es la parte jurídica del Talmud, orienta la vida judía, da instrucciones para la marcha, ese es el significado etimológico de Halajá. La Aggadá de difícil definición significa etimológicamente el Decir, el decir por excelencia, todo lo que se dice y que no concierne a la explicación, a la Halajá: lo que no es Halajá. Son complementarios. La Halajá y la Aggadá se "entredicen", un texto halájico o prescriptivo, entredice la filosofía y mundo de la Aggadá y a su vez un relato de este, entredice la voluntad de decir algo más que conduzca a un fin. No son discursos periféricos sino que nacen de las entrañas de los textos y se entrañan mutuamente.

Las "Agadot Biuriim" explican los textos talmúdicos que explican un texto bíblico. Las "Agadot Limudiim" no comentan versículos, enseñan y forman al lector.

El Midrash es una exégesis directa, se subdivide en Midrash Halajá si es el comentario explicativo de alguna ley y sus compendios más importantes son Melkita, procedente de Rabí Ishmael, el Sifra, de la casa de Rab y el Sifré, de los que hay varios, entre ellos el pequeño Sifré, debido a Rabí Akiba y el Midrash Aggadá que extiende su producción desde el 400 al 1500. Estamos pues ante una monumental obra que avanza en espiral, el comentario del comentario, el texto laberíntico.

En la producción del Talmud intervienen a lo largo de la historia, los soferim (escribas) de la gran asamblea fundada por Esdras y, como único autor conocido, además de Esdras, Simón el Justo, sumo sacerdote 310-292 a. C. Se les atribuyen ampliaciones de la ley mosaica.

Las zugot (parejas) son los maestros dirigentes del sanedrín, desde Yossi ben Yoézer hasta Hillel. Uno era el presidente del sanedrín o Nasí y otro el vicepresidente o Ab-beit-din, el juez. Hillel y Shammay, en época del rey Herodes, por ejemplo.

Los tannaim o repetidores de 10 al 210 d.c. aunque en realidad es un período de creación.

Los maestros de la Guemará, como los amoraim o interpretes, los procedentes de Babilonia, con el título Rab o Mar, y los de Israel, con el título de Rabbí. Su época comprende desde la muerte de Rabbí Yehudah ha- Nasí, hasta la redacción del Talmud de Babilonia, comienzos del III hasta el siglo V.d.c.

Tras la muerte de Rabina, considerado el último de los amoraim, empieza el período de los Saboraim o pensadores, de menor autoridad, en la primera mitad el siglo VI.

El período postalmúdico que sigue es la época de los gueonim, jefes de las academias de Sura y Pumbedita, que respondían a las preguntas formuladas sobre pasajes difíciles. Finaliza el período hacia el XI. El centro babilónico pierde importancia para dejar paso a dos centros judíos importantes:

El centro musulmán, África del Norte y España y el centro europeo Italia, Francia y Alemania.

El centro hispánico estaba vinculado a Babilonia y el europeo a Israel. Dieron lugar a dos estilos diferentes de comentario talmúdico, de manera de enfocar el mundo, de modo de vida.

Los rishonim (primeros) empiezan al final de los gueonim y terminan con la expulsión de 1492, la escuela española se dispersa a Holanda Alemania y Polonia.

Después de este período comienza el de los aaronim (siguientes) que continua hasta nuestros días.

La escuela española suele considerarse de síntesis, sus representantes más destacados son: Hananel 1056, Maimónides 1135-1204, Abulafiah 1170-1244, Nahmánides 1194-1270, Salom ben Adret 1235-1310.

La escuela europea se considera de análisis, y sus representantes son: Rashí, y los tosafistas.

Entre Francia y España se encuentra también, el Meirí, hacia 1249-1316, Perpiñan.

Los objetivos de la ley oral son dos: uno de orden explicativo y justificativo, el comentario no añade nada, el objetivo demostrativo es, mediante la razón, recobrar la ley que ya esta dada; otro, de orden amplificador y deductivo, de ahí proceden las leyes rabínicas.

¿Cómo abordan el Talmud y el Midrash la Torah?

Hay un enfoque histórico y un enfoque existencial. El pasado solo se vuelve inteligible tras la crítica del historiador en el enfoque histórico:

"…Los textos adquieren una dimensión mítica y son considerados un "tejido mitógeno de supervivencia" que el sabio intenta descifrar"[124]

Se trata de comprender las circunstancias, influencias, etc., del pasado pero manteniéndose fuera de juego, la distancia temporal es un obstáculo para la comprensión y a la vez la posibilita.

El enfoque existencial considera el texto como algo vivo para el que lo lee. Cada época debe comprender a su manera el texto, éste no se agota nunca, y por ello, debe comprenderse de un modo distinto, cobrando el lector comprensión de sí mismo. La comprensión siempre es productiva, Ouaknin muestra, con ayuda de un texto de Buber, como según la tradición judía cada persona es única y debe aportar su interpretación. Levinas manifiesta que la totalidad de lo verdadero se hace con la aportación de todos, la Revelación se completa con la interpretación de cada uno, el texto talmúdico es un maestro y no una trama mitógena de supervivencia.[125]

La Mitswa 613 de la Mishná, hace referencia al libro que todo hombre y mujer deben escribir, su libro propio, que reflejará su vida propia derivada de su interpretación.

Ouaknin propone la palabra "apertura" para lo que ha de ser el comentario. "Apertura en el sentido de la expresión del Midrash y el Zohar. "Patah we-amar- abrió y dijo,- que se encuentra en el linde del Decir""[126]

El texto es acariciado, dice Ouaknin apoyándose en Levinas, la caricia no se apropia del texto, es imposible, sino que busca lo que no sabe, sin un plan.[127]

Acariciado como cuando el rabino posa las manos que señalan el texto en la palabra que pronuncia y así se va produciendo un contacto corporal más allá del solo fijar la vista en el texto.

El significado etimológico de hebreo, Ibrí, que designa al hombre y al pueblo es: el ser del paso (Laabor), de la ruptura, de la transgresión, (Aberá), de la transmisión, (Ubar), producción, (Membéret), y creación, (Ibur ha-hódesh) y también, de suma importancia, el que toma en consideración lo que le resulta exterior, lo Otro,

---

[124] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o. c., p. 91

[125] LEVINAS, E. *Cuatro lecturas talmúdicas.*Barcelona. 1996. Ed. Riopiedras. Ed. Miguel García Baró. p. 15

[126]*OUAKNIN. El Libro Quemado.* o. c., p. 97

[127]*LEVINAS, E. Totalidad e Infinito.* Salamanca. 1997. Ed. Sígueme. Trd. Daniel Guillot. p. 267.

(Baabur she…). Todas estas palabras vienen de la raíz hebrea I B R. El hombre hebreo esta siempre de paso y pasando, entre dos orillas, no es, sino será, siempre lanzado al futuro, por eso fundan la Historia, como llegar a ser.

La lengua hebrea Ibrit, refleja ese paso, construye y destruye dice y desdice, borra y escribe, pues el hombre hebreo vive en el futuro en lo porvenir.[128]

El libro ha de componerse al leer, el lector ha de introducir cortes para formar palabras y frases, para introducir sentido. En la deconstrucción y construcción del texto,(utilizamos aquí los términos derridianos), se emplean los métodos siguientes que también usará la Cábala.

A cada letra corresponde una cifra, la guematria[129], es un sistema de apertura de otros significados a los que nos remiten los valores numéricos de la palabra de la cual partimos, a la que descubrimos y lo más importante es la relación entre ambas.

Palabras con el mismo valor numérico son comparadas para lanzar el pensamiento a nuevas reflexiones. En la guematria qetamá se suprimen los ceros obtenidos al sumar las cifras de las letras de cada palabra pues estos no tienen valor. También el I Ching compara trigramas de valor transmutable para asociar reflexiones.[130]

El notarikon, otro sistema de apertura, propone fragmentar la palabra y así la palabra se convierte en frase y se amplia. También puede contraerse una frase en un término, la noción de acróstico, pero no en versos sino en palabras. La Rashé Tebot son los finales que se extraen. Se denominó lectura "espigueo", se van encontrando significados aquí y allá. La lectura espigueo y el método adivinatorio, en el que se empleaban las piedras del pectoral del Sumo Sacerdote (texto del *Éxodo 39,8s).*

El tseruf, sistema de apertura igualmente, consiste en permutar las letras de una misma palabra: rehem (matriz) de mahar (mañana). El at-bash consiste en reemplazar la primera letra del alfabeto por la última, el segundo por la penúltima, así se encuentran palabras dentro de las palabras.

---

[128] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 114.

[129]COULIANO, Ioan. P. *Más allá de este mundo.* o. c., p. 182. La guematría, temurah y notarikon, eran métodos de la magia helenística en general, el asiriólogo Alasdair Livingstone, reconstruyó su origen hasta una fecha próxima a la de una cierta cantidad de tablillas asirio-babilónicas.

[130]*I Ching. Libro de las Mutaciones.* Edición y comentarios de Richard Wilhelm.

Todos estos métodos son útiles para la reflexión, además, se pueden descomponer las letras, cada una en otras.

Irving Wohlfarth dice, en su trabajo "Sobre algunos motivos judíos en Benjamín", publicado en 1981:

"El envío indefinido de un signo al otro no sería, como en Saussure y sus sucesores, la condición diferencial, sino la catástrofe original del lenguaje. Lo que Derrida llamará "differance" sería la errancia "nómada" de un lenguaje caído que, a fuerza de diferir su fin, habría perdido su camino." [131]

Es la Babel de la confusión de signos, la pérdida de sentido originario, por lo que la intención cabalística hacia el texto es recorrer el camino al revés y restaurar el sentido prístino del lenguaje, restaurar los vasos, o palabras sefiróticas rotas. Raymundo Mier[132] en "Incidencias: el deconstruccionismo en juego" hace notar que, Derrida marca la desvinculación del texto y la palabra mostrando las fallas insalvables, a veces, entre ellos. Habermas muestra una filiación entre Derrida y Heidegger que, a juicio de Mier, es apresurada. En la fórmula A=A, en la que Heidegger señala una mediación: A es consigo mismo lo mismo, la partícula mit, con, señala una separación y una unión, Derrida reconoce en mit, el puente que señala el vacío, para él, irreductible

Para el deconstructivista no hay autenticidad en el acto filosófico, y no hay continuidad entre el trabajo filosófico y la crítica literaria.

En el Talmud el problema no está dicho, está insinuado. Hay que remontar del tema al problema, cosa que se logra por medio de la Mahaloqet, o el diálogo necesario. Hay una gran diferencia entre el monasterio budista, en silencio y calma, con los monjes en grupo recitando sutras, con la Bet-ha-Midrash, la casa de estudio judía, donde todos hablan a la vez y se mueven buscando significado. El pensamiento judío no es monolítico, se nutre de las diferencias de opiniones que no se suprimen, las palabras de todos son las palabras de Dios vivo.

Es interesante la observación de Ouaknin de que la Mahaloqet nos lleva a un pensamiento no conceptual en donde, lejos de resolverse y pensarse algo, se repiensa continuamente y se respetan las contradicciones y diferencias. No todo

---

[131] WOHLFARTH, Irving. "Sobre algunos motivos judíos en Benjamín" en *Cábala y Deconstrucción*. Harold Bloom y otros. o.c., p. 108.

[132]MIER, Raymundo. "Incidencias: el deconstruccionismo en juego" en *Cábala y Deconstrucción*. Harold Bloom y otros. o.c., p. 151.

puede resolverse, por lo que el Otro se constituye ante mí con plena autonomía y fuerza, se constituye ante mí irreductible.

Es más fecunda la irreductibilidad de las opiniones porque eso hace posible que el diálogo continúe y que cada uno pueda seguir afirmándose frente al otro.

Así, el estudio solo resulta posible con la experiencia de dialogo compuesto de preguntas y respuestas, la pregunta y la respuesta no están en la misma esfera de pensamiento.

El diálogo no es, como en Platón, una astucia del logos para realzar la verdad que se expone, el aprendizaje no es reminiscencia, lo que predomina es la lógica del sentido y no la lógica de lo verdadero o lo falso (griega). No hay interpretación justa, porque un mismo texto puede ofrecer innumerables interpretaciones, así pues, el pensamiento talmúdico es un pensamiento de la pregunta que es abierta, e inacabada.

La estructura de espacio entre dos maestros es necesaria, tiene que haber un espacio vacío para la creación, así como Dios está presente y ausente a la vez, pero tiene que estar ausente, por eso hace tzimtzum[133], contracción, para que se produzca la creación.

Insiste Mier, la deconstrucción no se opone a la construcción, no es la inversa, es un "fuera del texto", que, afirmando extremadamente la identidad, lo hace sobre el eje de la inversión. Insinúa la deconstrucción una inquietud del texto, el acto de la escritura se vuelve sobre sí mismo, y dibuja un punto de fuga de toda significación, como en la cinta de Moebius.

Y al separar el signo de su significación lo lanza a otros textos, otras sintaxis y otros márgenes.

Es recobrar el texto en los vacíos que lo delimitan y horAdam, abrir en la trama otros enlaces, que transmitan la calidad de lo leído. Derrida llama suplemento del texto a aquello que surge de lo que diferencia al texto de otros, pero que también lo une.

La tentativa del deconstruccionismo es, admitiendo la diferencia, el espaciamiento, la presencia de los vacíos, ceñir el texto a lo decible. No pretende buscar textos olvidados ni sentidos silenciados, en esto se diferencia de la

[133] *Los Gnósticos.* BAC. P. 257 Moderato de Gades y Numenio de Apamea hablan de una divinidad que se "autocontrae" para comunicarse. Citado en The Cambridge History, pg 94)

hermeneútica talmudista, Derrida no proclama la inexistencia del sentido, sería un abandonarse a la plenitud de la presencia del vacío.[134]

Pero entendemos sque se acerca a lo mostrado en la mística la plenitud de la presencia del vacío y en esto muestra como los hallazgos del místico son actuales.

Como dice Gadamer:

"No hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura, y nada está tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella. En su desciframiento e interpretación ocurre un milagro: la transformación de algo extraño y muerto en un ser absolutamente familiar y coetáneo"[135]se puede "tener" una experiencia del texto y entonces se le comprende, pero también se le idolatra, se le fija sin tener en cuenta lo que en él hay de vivo y por lo tanto de cambio. Se le totalitariza. Se puede "hacer", sin saber por adelantado, "…la cosa no es tal como suponemos. Ambos, nuestro saber y su objeto, se modifican con la experiencia de otro objeto".

Por eso hay que romper el texto, ir más allá de él:

"El "estudio" encuentra su memoria gráfica en la letra lámed, la única de las veintidós letras del alfabeto hebreo que supera la línea de escritura, que transgrede, que lanza "más allá del versículo". Lámed, última letra de la Torah…"[136].

Estudiar un texto es romperlo para extraer nuevo conocimiento, otros textos.

Los cabalistas explican que el texto, la Torah y Dios son una sola cosa y por eso incomprensible o comprensible a medias, es precisa la distancia para que haya adoración de Dios y no idolatría. Lo que Atlan llama, de forma radical, "el ateísmo de la escritura". Romper y reconstruir a Dios.

Para no caer en la idolatría del texto, la tradición judía introdujo los niveles de significación, el Pardés, פרדס como palabra nemotécnica que también significa paraíso o jardín.

---

[134]MIER Raymundo "Incidencias: el deconstruccionismo en juego" en *Cábala y Deconstrucción*. Harold Bloom y otros. o.c., p. 160.

[135] GADAMER, H. *Verdad y Método*. Salamanca 1999. Ed. Sígueme. Trd. Ana Agud y R. de Agapito. p. 216.

[136]*OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., pp. 101y ss.

Peshat- sentido simple, literal, lo que el texto es a simple vista, a veces lo más sabroso. La corteza de la letra que dijo Fray Luis de León, suspender la interpretación limitándonos al texto que aparece tal cual es, sin intentar buscar otros significados y aceptar el texto en su aparente absurdo, dejándose golpear por su significado literal. De esta manera la comprensión nace en nosotros. Recordar que Abulafiah quedándose en la sola letra destruye el texto literal y llega a la revelación desde ahí. Rashí dice que: "…todo texto de las Escrituras, a pesar de ser susceptible de infinitas interpretaciones, todas igualmente legítimas, posee sin embargo un primer y permanente significado que debe ser definido" *Rashí, 1985: XVIII.*

Rémez- sentido alusivo, sentido al que se alude en el texto, a veces varios, y que nos remite a otras tantas significaciones. Sin embargo, apunta Levinas, "Toda metáfora que el lenguaje hace posible, debe ser reducida ante los datos que el lenguaje es sospechoso de sobrepasar abusivamente. El sentido figurado debe de justificarse por el sentido literal que la intuición alimenta."[137] Estaría pues de acuerdo con Rashí y con Fray Luis.

Derash- sentido solicitado, pedido, preguntado, esta ausente del texto remite a cuestiones que podrían plantearse a propósito del texto, lo que no dice, la cara oculta, aquello que no se encuentra en el texto y que se le pide o nos lo pide el texto mismo. Hay textos que no dicen nada en sentido literal, por lo tanto, están pidiendo que les preguntemos.

Sod - sentido secreto, por último pertenece a la Cábala. Todo el texto es un código que ha de ser descifrado incluso en sus acentos y puntos.

Así al leer mediante éste sistema de significación se va de lo presente en el texto, peshat, a otra lectura del texto en el sod, que lo reescribe de nuevo, pasando por sentidos sugeridos, rémez, y por la ausencia de sentido de lo que se encuentra en él, derash.

[137] LEVINAS, E. *Humanismo del Otro Hombre.* o.c., p. 18.

Volviendo a Derrida, el conflicto entre sentido y sinsentido deja ver un desarraigo, no una exterioridad que adquiere su identidad por oposición a la interioridad. La deconstrucción alude ese desdoblamiento negativo y suscribe la muerte de la plenitud del signo, se aleja de la tentación de un orden primordial que se juzgue como guía, el peshat como guía, "la corteza de la letra", como luminaria a la que se refería Recanati. Si la tarea deconstructiva evoca el rastro y ve en la imagen del signo el residuo de un vagar, termina siendo un simulacro de literalidad y bajo la imagen de una fidelidad a la letra, se abandona a las vacilaciones del signo.

Al leer subrayando, "remarcando", se muestra añadiendo al signo lo que hemos notado que falta.[138] Derrida en "Glas", escenifica, que no aplica, en su propio texto la noción de márgenes que rompen y construyen el texto. Confronta dos textos dispuestos frente a frente en dos columnas y que sólo por su colindancia ya "tienen que ver" el uno con el otro, piénsese ahora en la estructura de una página del Talmud, con su versículo en medio y los comentarios alrededor.[139]

La hermeneútica talmúdica se desarrolla según varios maestros, veamos los más importantes:

Reglas de interpretación de Hillel:

Inferencia de la menor a la mayor

Razonamiento por analogía semántica.

Generalización a partir de un solo caso o a partir de dos casos.

Razonamiento que tiene en cuenta casos particulares generales.

Analogía a partir de otro texto.

Explicación a partir del contexto.

Reglas de Nahum:

Extensión y limitación hay partículas que extienden la regla y otras la restringen.

Reglas de Rabbí Akiba: Discípulo de Nahum resumió su método y elaboró un sistema cuyo postulado básico es: la Torah no habla el lenguaje de los hombres, todo es esencial, toda la Torah es vital y cabe profundizar en cada una de sus letras.

Reglas de Rabbí Ismael son trece:

---

[138] MIER, en "Incidencias: el deconstrucionismo en juego" *Cábala y Deconstrucción*. Harold Bloom y otros. o.c., p. 161.

[139] Id. p. 165.

Detractor de Akiba, su divisa es: "La Torah habla el lenguaje de los hombres", se repite dieciocho veces por los distintos tratados del Talmud y hace referencia al sentido literal, que basta las más de las veces al hombre común[140]. Reorganizó las reglas de Hillel y añadió otra: la resolución de una contradicción entre dos versículos.

Rabbí Eliezer ben Rabbí Yossi el Galileo compone hasta 32 reglas que se aplican a la Aggadá y es mencionado por primera vez en un texto del siglo X, Abu Walid ibn Janah, también Rabbí Samson de Chinon siglo XIII, incluyen la guematria y el notarikon de procedencia parece que griega y de uso en la Cábala, como hemos dicho ya.

b) Singularidad del hebreo.

Hemos visto como se ha construido el cuerpo de la letra, el texto, hablemos ahora de la lengua, el hebreo, esa lengua considerada del paraíso, primigenia, la lengua que conviene y en la que está escrito el texto primordial.

Benjamín ya nos avisa, y nos lo hace notar Wohlfarth,[141] que la Caída es la caída del nombre en la arbitrariedad del signo puesto que, según el relato, Dios llama al hombre para que nombre a la creación. Este nombrar primigenio es simbólico y es precisamente el aspecto simbólico del lenguaje de lo no comunicable de otra manera lo que apunta al origen divino de él. No hay que extrañarse del mundo de símbolos que los místicos construyen ¿de que otro lenguaje podrían servirse? El símbolo, recordemos el origen de la palabra, es un trozo que remite a un todo, mientras que la alegoría, más en relación con la arbitrariedad del signo, esta ligada a la Caída.

Benjamín expone el punto de encuentro entre el romanticismo alemán y la teología judía:

"El nombre que el hombre da a la cosa reposa en la manera en que ésta se comunica con él. En el nombre, el verbo divino no siguió siendo el que crea, se convirtió por un lado, en el que recibe, aunque dentro del médium del lenguaje.

---

[140] LEVINAS, E. *Más allá del versículo*. o.c., p. 11.

[141] WOHLFARTH. "Sobre algunos motivos judíos en Benjamín", *Cábala y Deconstrucción*. Harold Bloom y otros. o.c., p. 104.

Esta recepción está orientada hacia el lenguaje de las cosas mismas, las cuales, a su vez silenciosamente y en la muda magia de la naturaleza, hacen resplandecer el verbo de Dios" *"Gesammelte Schriften" (1, 90-91).*

El aura de una cosa sería el resplandor de su nombre y se perdió en la caída. Al olvidar la lengua del paraíso y caer en la arbitrariedad de los signos, los sujetos pierden la comunicabilidad, se convierten en objetos, la naturaleza enmudece y las lenguas se confunden, Babel se instaura.

Benjamín habla de la "historia primordial de la significación" en el sentido de caída en la subjetividad. La caída es la génesis del sujeto, la separación de la naturaleza que es construida como objeto y la relación de sometimiento que conlleva.[142]

Wohlfarth señala que tanto en Benjamín como en Lukács se encuentran variaciones novedosas de un esquema muy antiguo, hacen coincidir la caída con el advenimiento de la sociedad burguesa que olvida incluso la pérdida del paraíso.

Veremos lo que puede hacer la mística para recobrar sobre todo la conciencia de su pérdida, para evitar la alienación total de los paraísos del consumo que suplantan al primigenio paraíso y del aburguesamiento para todos al uso.

Nos muestra Ouaknin que el hebreo es una lengua directamente vinculada a la materia, al espacio y al tiempo, para la conciencia hebrea la lengua hebraica es lo real en su máxima inmediatez, en palabras de S. Trigano: "…..Cualquier realidad- la más física y la más compacta- está constituida por la lengua, sus palabras, las vibraciones infinitas de sus voces y sus ecos"[143], lo visible - dice Ouaknin, citando a Levinas, serían las voces convertidas en escritura,[144] podemos hacernos cargo del mundo porque el lenguaje nos lo ha ofrecido, pero como el mundo está en proyecto, el hebreo, no fija el mundo en el presente, sino que realiza un salto a la ausencia, será ésta una función del hebreo como lengua, el construir y deconstruir y volver a construir el mundo y facilitado por la misma lengua, el verbo hebreo no se dice en infinitivo sino en futuro imperfecto. Exploremos esta singularidad primero en la palabra nombre y más tarde en el discurso.

---

[142] WOHLFARTH. "Sobre algunos motivos judíos en Benjamín", en *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o.c., p. 107.

[143] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., nota 45

[144] Id. p. 113

c) El nombre.

La palabra es la portadora de creación, de vida, es el basamento del mundo, pero la palabra está formada de letras. La letra tiene, por sí misma, un enorme significado como se puede ver en uno de los libros fundamentales del misticismo judío y el texto más antiguo que existe en hebreo de pensamiento sistemático y especulativo[145], el "Sefer Yetzirah" o "Libro de la Creación".

Es un texto muy extraño, oscuro y enigmático, que parece ser un código de interpretación del cosmos, las letras, según su significado, que intervienen en las palabras, orientarían estas palabras para tener tales o cuales efectos y crearían la Cábala mágica y un papel iniciador, quizás, en la Cábala extática.

Datado por algunos, en el siglo II d. C. es citado por el Talmud de Babilonia y el de Jerusalén, en el tratado del *"Sanhedrin", Pág. 66b 67b*; y es avalado por los comentarios de Rashí al tratado *"Erubin" Pág. 63ª;* lo que a Isidor Kalisch, 1877, el mejor traductor y editor, le parece digno de confianza. Parece que fue escrito por Rabí Akiba que vivió a comienzos del siglo II d. C; sin embargo, Scholem no comparte esta opinión, para él las investigaciones llevadas a cabo hasta el momento no han conseguido resultados definitivos, y solo asegura que las dos versiones en las que se conserva el libro, existían ya en el siglo X, aunque el más antiguo manuscrito que apareció en la Genizah del Cairo, es quizá en el siglo XI.

El "Sefer Yetzirah" enseña que pensamiento, palabra y acción son una unidad inseparable de la entidad divina y esto se expresa metafóricamente con la palabra escritura. La lengua hebrea y sus letras se corresponden con las cosas que designan, por consiguiente, producen efecto creativo. La creación llegó a la existencia a través de la cantidad, los sefirot y la calidad, las veintidós letras, forman los treinta y dos senderos de la sabiduría divina, Aleph, א, men, מ, shin ש, letras madres, aire, fuego y agua, de las que surgió el mundo. El resto de las letras representan poderes de los que emanaron otras esferas o medios de existencia. Las siete letras dobles, aspiradas y sin aspirar sirven de modelo para lo blando y lo

[145] Véase, *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* Barcelona. 1994. Ed. Riopiedras. Trad. J.S.B. p. 34.

duro. Representan las antítesis de la vida, las parejas de opuestos. Del espíritu se produjo el aire y así por condensación todo lo demás.

Las doce consonantes simples dan origen a los signos del zodiaco, puntos geográficos, funciones del ser humano, eligiendo el pensamiento, el andar, el habla, la visión, la audición, el trabajo, el coito, el olfato, el sueño, la cólera, la ingestión y la risa.

Todo tiene un centro, Dios es el centro del universo, el corazón el centro del cuerpo humano y la constelación del Dragón el eje de las estrellas.

Tiene la explicación evidentes connotaciones gnósticas y neopitagóricas, también de carácter estoico, que iremos señalando. La mística lingüística del sincretismo griego contiene numerosos paralelos como evidenció F. Dornsieff. [146] El "Sefer Yetzirah" utiliza el nombre de Dios יה, tanto vocales como consonantes que se encuentran en el tetragrámaton, como nombre de Dios independiente y con él sella el mundo, al igual que el nombre griego iaò que aparece en muchos textos gnósticos y mágicos. La intención mágica, presente en los capítulos introductorios que acompañaban los textos más antiguos, ya fue señalada por su ilustre comentador, Yehudah ben Barzilay, incluso la atribución al propio Abraham, de su uso en este sentido mágico creador, se hace al final del propio libro. Esto fue el origen, del afán de atribuir a las más excelsas y, sobre todo antiguas personalidades, la autoría de los textos esotéricos, afán en la literatura de la Merkabá y de las Hekalot y más tarde en la Cábala. Nos dice Blanchot que la necesidad de ser autor es evidentemente mucho menos fuerte que la de ser el lugar impersonal donde se afirma la tradición por excelencia, cuanto más auténtica es la revelación tanto más pertenece lo que revela al fondo original de los conocimientos comunes. Una especie de incógnito es aquí el manto de la invisibilidad, oculta la maestría y la hace más esencial.[147]

Se escribieron numerosos comentarios sobre todo en la edad media y se toma como uno de los libros fundamentales de la mística de la Merkabá, de enorme influencia en la Cábala y en el hasidismo alemán medieval y moderno. Los más importantes son los comentarios de Saadya Gaón, siglo X, el de más relieve es el realizado por Yehudah ben Barzilay, siglo XII, Yehudah ha-Leví, siglo XII, Eleazar de

---

[146] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o.c., p. 36 y ss.

[147] BLANCHOT, M,"Gog y Magog" en *La Amistad*. o.c., p. 213.

Worms, siglo XII, Yitshac el Ciego, siglo XII. Uno de los documentos más difíciles e importantes de la Cábala en sus comienzos es el de 'Azriel de Gerona, que aparece como obra de Nahmánides, el del propio Nahmánides, que comenta sólo el capítulo I, siglo XIII, Yosef ben Salom 'Askenazi, siglo XIV, Abraham Abulafiah, siglo XIV, Meir ben Salomón ben Sahula, de 1331, Moisés ben Jacob Cordovero, siglo XVI, y Elías ben Salomón, el Gaón de Vilna, siglo XIX. Para más detalles y las ediciones impresas nos remitimos a Scholem, en su "Desarrollo e Ideas Básicas de la Cábala".

Por ahora tomaremos del "Sefer Yetzirah", lo que respecta a las letras. Todo empezó a existir gracias a la combinación de las 22 letras, por medio de las 231 puertas, (los manuscritos más antiguos hablan de 221) combinaciones de las 22 letras en grupos de dos, es posible que representasen las raíces del verbo hebreo. Lo que existe contiene los elementos lingüísticos y existe mediante ellos, siendo el fundamento de todo, un nombre, el Tetragrámaton, o nombre de Dios, con esta premisa, la creación consiste en la repetición innumerable del nombre de Dios en todos sus aspectos posibles, la creación sería un enorme texto. Esta idea se encuentra también en el Talmud, Midrash Tanhumá, Dios pidió trabajadores y la Torah puso a su disposición 22 letras que están en ella, y *Berakot 55ª*, el arquitecto del tabernáculo, Bezalel, poseía el conocimiento de las combinaciones de letras. Existe un precioso texto en el Zohar sobre este tema que veremos más adelante.

De ello cabe pensar que los textos místicos de la Merkabá y el judaísmo más antiguo comparten con el Talmud muchas cosas, se compusieron en el mismo período y quizá sea verdad que forman, uno la parte exotérica y los otros la esotérica de la misma tradición. En los círculos del judaísmo rabínico oficial, fariseos, tannaítas y amoraítas, y en otros como los esenios, la secta de Qumrán, las sectas gnósticas afines al judaísmo y Simón el Mago, se producen movimientos de carácter místico y esotérico, independientemente de influencias persas y griegas, que también las hay.

Hay que resaltar las notables similitudes de esta teoría presentada por el Sefer Yetzirah y la que presenta el RigVeda

La relación entre la creación material del cosmos y la creación del lenguaje es una idea que aparece en los Vedas, donde existe un paralelismo entre el paso del

silencio al lenguaje y el paso de la nada al mundo manifestado. El silencio primordial, que corresponde al vacío de la creación, emite una vibración insonora que al condensarse forma un punto sonoro, el bindu, que condensa el lenguaje. Este proceso del sonido se corresponde y expresa en paralelo al de la luz, pero aquí nos interesa más la palabra.

Para el sánscrito, en la emisión de las palabras y de las letras, el espíritu se representa por las vocales y las consonantes representan la materia. Esto es porque la vocal suena por sí sola y las consonantes requieren del apoyo vocálico. También son consideradas las consonantes como matrices, yoni, donde las vocales o semillas, bija, se vierten para dar nacimiento a las palabras.[148]

Estas especulaciones de las palabras creadoras se encuentran en los RigVeda, los textos más antiguos. Los Vedas tenían una religión portátil, el fuego, el sacrificio y la oración, no había templo, al ser seminómadas, al igual que los judíos. El núcleo de lo religioso era la oración, el mantra, energía sonora. La palabra es fuego, nos eleva junto con el prana, o energía vital que se respira, hacia mundos superiores.

El observar el nacimiento del alfabeto en el propio cuerpo da lugar al mantra y por tanto a la liberación.

El silencio primordial es plenitud porque no hay carencias, es una "paz reverberante de conciencia". Es un principio no secuencial, es una conciencia palpitante, puro gozo, que no es nada porque nada se distingue en ella. Así describe también S. Juan de la Cruz la noche oscura espiritual:

"Pues ni más ni menos hace este divino rayo de contemplación en el alma, que embistiendo en ella con su lumbre divina, excede la naturaleza del alma, y en esto la oscurece y priva de todas las aprehensiones y afecciones naturales que antes, mediante la luz natural, aprendíla, y así no sólo la deja oscura, sino también vacía, según las potencias y apetitos así espirituales como naturales. Y dejándola así vacía y a oscuras, la purga e ilumina con divina luz espiritual, sin pensar el alma que la tiene, sino que está en tinieblas, como habemos dicho del rayo, que, aunque esté en medio del aposento, si está puro y no tiene en qué topar, no se ve…..Y esta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas

[148] PUJOL, O. "El simbolismo del Alfabeto Sánscrito." En *Las Palabras del Silencio*.Madrid 2006. Ed. Trotta. pp. 68 y ss.

particulares aficiones e inteligencias, que en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío, oscuridad y tinieblas, lo abraza todo…."[149]

El shivaísmo de Cachemira, siglo VI d.C. (que pertenece al tantrismo) es crítico con el Vedanta la luz que es el aspecto del silencio absoluto además es dinamismo, la masa es auto perceptiva y se reconoce brillante, es el primer desdoblamiento del ser en perpetua agitación, pulsación, vibración.

Al vibrar la noche de Brhama se crea la diversidad, después se destruye y se vuelve a crear, la danza de Shíva se da en un silencio que vibra.

Las palabras son, no una realidad ilusoria, sino tan real como el silencio primordial. Elimina la baja categoría de la diversidad en otros sistemas, en realidad en otras escuelas del Vedanta, la Samkhya por ejemplo, la diversidad es irrealidad, y lo integra como un todo. En medio del fragor de las palabras hay que percibir las palabras.

Los poderes del silencio primordial son[150]:

1. el Absoluto incomparable, no hay más allá. Plena conciencia de Siva es luz.
2. el Gozo, (ananda), nace de la autorreflexión ilimitada. Libertad de ejercer el propio poder, creando y destruyendo sin limitación, solo se alcanza la infinitud desde la consonancia con el límite. El desdoble en un espejo para contemplar la propia gloria.
3. el Poder del Deseo de devenir, procedente del asombro.
4. el Poder del Conocimiento, en este caso del objeto externo diferente del sujeto.
5. el Poder de la Acción, o facultad de crear.

Así se manifiesta la creación del Universo, en las letras y también la destrucción. Primero dentro de la conciencia de Siva que las proyecta en su sakti o lado femenino, terminando en el nivel tosco de la creación. Dependiendo del marco de comparación que se tome, si es de las dos primeras vocales, por ejemplo, a, es Siva y ã larga Sakti. Si es de las vocales que son el prana, las a y ã larga, son Shíva y desde la í hasta la ai son Sakti.

---

[149] *Obras Completas de S. Juan de la Cruz*. O.c., pp. 470,471, 472.

[150] PUJOL, O. "El simbolismo del Alfabeto Sánscrito" en *Las Palabras del Silencio*. o.c., p. 74 y ss,

La energía másculina, Shíva, son las vocales y la energía femenina, Sakti son las consonantes. El sánscrito tiene una gramática muy avanzada y unida a un principio metafísico.

La letra simboliza la palabra que empieza por esa misma letra. La creación siempre procede en dos etapas: la primera sutil cuando se contempla en sí mismo, o se proyecta en la mente, no hay fragmentación de la unidad y corresponde a las vocales que son momentos de reflexión que la divinidad tiene, son aspectos de la energía divina, que se van activando desde a, hasta llegar a au, después condensa todas las letras en un punto y pasa a la creación del mundo físico cuando emite aire/prana, empezando por el final, fricativas, hasta la k. no es un proceso secuencial , sino continuo.

Letra a es el principio primero de manifestación del silencio, la a es privativa, y significa "la no letra", está implícita en todas las letras del alfabeto.

Al igual que en griego la alfa es privativa, sánscrito y griego tienen un mismo tronco lingüístico común, pero también el alef esta implícito en todas las demás letras del alfabeto hebreo por eso el Génesis comienza por Bet, Bereshit. Volveremos sobre ello.

La ã larga el principio de Gozo, Shíva y Sakti están encarados el uno al otro para preparar la tercera letra la i, ichcha el deseo de crear el mundo. Yo soy todo esto que me rodea y que es esto que me rodea y esto soy yo y luego se afirma el universo, esto hay.[151]

Vikalpa, es el concepto de construir, de conceptualización, avikalpa la falta de concepto es anterior, se manifiesta otro aspecto: el no-constructivo, anterior a la conceptualización.

Se produce la unidad de las dos tradiciones: los Vedas, visión, sabiduría y los Agamás intuición, conciencia de nuestro ser más pleno. La palabra nos tiene que llevar a un estado perfecto de silencio, indescriptible, lleva a una vaguedad que es la experiencia mística, inmersión en lo profundo de la experiencia de sí mismo y en el amor. Así se tira la escalera después de haber subido por ella como en la proposición 6.54 del "Tractatus Logico Philosophicus" de Wittgenstein.

---

[151] PUJOL, O. "El simbolismo del Alfabeto Sánscrito". En *Las Palabras del Silencio.* o.c., p. 77.

El místico vive la realidad en su propio mundo, aunque parece que vive en el nuestro. La experiencia del yo pleno es la raíz metafísica, védica y Agámica, y se enraíza en el lenguaje, a través del ruido se llega al silencio. El tiempo no es más que secuencialidad y el espacio es creación de la forma pero, la conciencia está libre de secuencialidad, a la hora de exteriorizarse aparece como secuencialidad en el lenguaje, que no es únicamente un vehículo de expresión de ideas, sino también el medio para expresar el gozo y la experiencia de la conciencia.

Existe una identidad en el estado superior de conciencia y del lenguaje: el yo no existe más que interno a la conciencia y al lenguaje. Brama es la fuente suprema y otros dicen que la Palabra es la fuente suprema. Todo lo que se pueda crear se puede decir pues la verbalización es innata a nuestra capacidad creativa. La palabra externa no es perceptible al oído como no manifestada ya que sólo la manifestada es audible.

La conciencia desciende como prana, la vida, la energía vital, y es el puente entre conciencia y cuerpo. Solo se puede viajar del cuerpo al espíritu a través del prana, a través de la respiración. Cuando prana toca diferentes aspectos de la vocalización, esta se diferencia. Para tener conocimiento hay que tener luz, y en algunos sistemas la palabra luz, es conocimiento. Hay diferencia no obstante, entre luz y conciencia interior, la luz revela los objetos, masha-autoconciencia, Shíva es consciencia presente en tu interior y Sakti es la energía y la potencialidad, son conceptos inseparables. El lenguaje es autoconciencia del yo, no solo es comunicación, por eso el hablar y el narrar construyen identidades. Por eso puede el discurso y la palabra sanar como bien mostró Freud.

La conciencia es pura luz según los Vedas y no es perecedera, como para el sistema budista. La energía sí es perecedera, pero no la conciencia, los agámicos dicen que no todas las actividades conducen a transformación, las que no cambian son vibraciones, la conciencia del propio yo no cambia. No somos solo conocimiento, ni fugaces, no podemos negar el yo, el propio ser, aunque lo neguemos, existe. Yo estoy aquí y estoy dotado de conciencia. Ahan: yo soy la fuente de toda la multiplicidad que surge de mí ser y la diversidad puede volver a mí. No hace falta salir a ninguna parte para comprender a Dios, es una forma auto referencial. Por el contrario la doctrina Shamkara dice que la conciencia es pasiva y estable, la doctrina Agámica la encuentra dinámica, sin embargo, los budistas

dicen que toda concepción es conceptual, siendo así, no es real y hay que transcenderla.

El lenguaje es el sustrato completo del pensamiento: esta teoría en su versión fuerte significa que todos los episodios cognitivos son de fuente verbal. En su versión débil que hay episodios pre-lingüísticos sensoriales.

Son dos versiones de la teoría de Bartrahiri, padre de la gramática sánscrita, pero inútiles porque él decía que todo está contenido en el episodio verbal.

¿De dónde viene esa facultad de verbalización? Los gramáticos hindis dicen: si no reconocemos la conciencia presente al lenguaje, la presencia seminal del lenguaje en nuestra conciencia no entendemos nada. La relación palabra/significado, el significado verdadero es un golpe de intuición presente antes de la palabra.

Estas nociones conducen a los rituales, en hebreo la observación del silencio es muy importante y también en los rituales indios, hay que estar presente en todo momento. “las personas sabias provocan silencio”, el acercarse a Dios es la prueba.

Los rituales adquieren nuevos significados cada día por lo que la experiencia se origina desde lo divino, desde dentro y desde fuera.

Volvamos al hebreo.

Las primeras ideas de origen místico habían aparecido entre los fariseos y la secta esenia, el “Libro de Henoc” compuesto en el período anterior a su separación inicia la serie de literatura pseudoepigráfica cuya autoría se esconde bajo personajes bíblicos. Los libros apocalípticos, esenios y místicos de la Merkabá, de la carroza o trono de Dios, abundan en contenidos escatológicos, mágicos, cosmológicos y angeleológicos y la ascética se considera imprescindible preparación para la mística. Dos temas adquieren especial relieve, la descripción de la Gloria divina o Kabod y del trono de Dios, o Merkabá, y la aspiración a contemplarlo basándose en el primer capítulo de Ezequiel titulado ma’âseh Merkabá, la descripción de la carroza y las especulaciones en torno al Génesis o ma’âseh bê-resit, la obra de la creación. No debían ser expuestos públicamente, como precaución en un momento de sincretismo religioso que podía perjudicar la pureza de las especulaciones, el gnosticismo judío anterior al cristianismo y los grupos gnósticos como los ofitas y otros que conocieron muchas de estas tradiciones esotéricas que también se encuentran en la literatura mandaica. Al

igual que en la literatura de los hekalot o palacios celestes, guardados cada uno por un ángel al que hay que decir la palabra contraseña que nos permitirá atravesar las estancias y llegar por fin a la contemplación de la carroza. Esta literatura esotérica[152] tiene enorme importancia en la mística y se remonta a los siglos III y IV d. C; aunque se editaran en la época de los geonim (siglos VIII-X), sus ideas proceden del siglo I y II, en pleno helenismo, se conecta con los Talmudin y los midRashím y también con escritos gnósticos. Hay abundancia de aspectos mágicos y teúrgicos sobre todo en los textos más antiguos donde la recitación de determinados himnos, es decir, la utilización de la palabra con clara intención de lograr el éxtasis, "el descenso" a la contemplación de la Merkabá. Utilizan descenso y ascenso para referirse a la misma experiencia.

La ascensión a los palacios, descrita en "Hekalot Rabbati", era peligrosa. Visiones horribles y ángeles de destrucción acechaban al místico, ya vimos que la ascesis produce este tipo de alucinaciones, lo que nos importa aquí son los sellos o nombres de Dios secretos que el místico enseñaba a los guardianes[153] y que le salvaguardaban y abrían las estancias celestiales hasta la carroza. Los nombres de Dios se mezclan con los nombres de los ángeles y a veces resulta difícil saber a quién se refieren, hay nombres de poder como los que se refieren a la Gloria divina, algunos en griego como Totrossiah (el de las cuatro letras) y parece que este tipo de literatura en diferentes tradiciones compartía los nombres y los himnos. Así se llego al uso mágico de la Torah y los Salmos puesto que pensaban que estos libros están compuestos de nombres sagrados de Dios y sus ángeles, idea expresada en el "Simmuse Torah"[154]

En el período gaónico sigue el auge de la literatura apocalíptica y florece aún más, si cabe la angelología y la teurgia, en algunos libros ya no se busca la contemplación de la carroza, sino que el interés principal es una magia práctica asociada al príncipe/sa de la Torah de nombre variable. Numerosos encantamientos hechos por poseedores del Nombre, para todo tipo de clientes,

---

[152] SCHOLEM, *G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala*. o.c., p. 25.

[153] COULIANO, Ioan. *Más allá de este mundo.* o.c., *p.* 92. Los taoístas también viajan a través de las estrellas por nueve cielos con sus correspondientes guardianes y pronunciando el nombre de los guardianes, estos les franquean el paso. [Abulafiah] al final se entra en el paraíso donde no hay puntos cardinales. En el centro del paraíso hay un árbol de jade con ramas de oro rodeado de dragones.

[154] *"SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.*Scholem. o.c.,p. 52.

judíos y no judíos consolidaron el arquetipo de brujo, naturalmente también se desarrolló una demonología con sus correspondientes conjuros protectores, el libro "Raza' Rabba'" "El gran misterio", de gran importancia en el medievo junto con la "Habdalah de-R. Akiba" sobre todo entre los Hassidim de Askenaz, fue el prototipo de esta clase de textos.

Fue en este período cuando, a través de la guematria se trata de encontrar secretos numerológicos o sodot entre los versículos de la escritura y los distintos tipos de nombres, con dos propósitos, uno, asegurar que los nombres se escribiesen exactamente igual y dos, se podía dar intención mística a esos nombres que se usaban en la meditación precisamente porque carecían de significado.[155] Se usaban como mantras, salmodias o jaculatorias. Es posible que se desarrollase en Babilonia, pero también es posible que lo hiciese en Italia donde la literatura de la Merkabá y concomitante se difundió pronto, siglo IX, y de allí pasase a Alemania a través de la familia de los Calónimos, donde adquirió papel fundamental en los Hassidim de Askenaz siglo XII. Hai Gaón escribió unas respuestas sobre los Nombres secretos, el de las 42 letras y el de las 72 x 3 letras dirigidas a los rabinos de Kairawuan que fueron difundidas en Italia, y se escribió también el "Midrash 'Abkir" cuyos restos publicó Buber en 1883. Todo ello nos muestra que hay dos usos claros de los nombres, uno, místico para la oración y la experiencia extática, y otro para la curación o la magia, participando de ellos las diversas tradiciones místicas, tanto Cábala como hasidismo.

El significado místico de las letras representó un gran papel en la Cábala mágica o práctica de Abulafiah, dentro de los métodos que ideó para la meditación, y ascenso a estados místicos, estaba la contemplación de las letras, hasta que estas hablasen, cobrasen significado. Abulafiah consideraba el significado literal del texto como negativo y aboga por su destrucción hasta llegar a las letras separadas y comprendidas como nombres divinos,[156] la Cábala de Abulafiah es la Cábala profética que muestra como obtener una experiencia mística concebida como profecía y la Cábala de los nombres que muestra la forma de lograr esa experiencia extática.[157]

---

[155] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala*. o. c., p. 46.

[156] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p. 280.

[157] IDEL, M. "Lenguaje, Torah y Hermeneútica en abraham abulafiah" *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o.c., p. 47.

Los teósofos por el contrario, afirman que el significado obvio del texto refleja la teosofía más elevada, que al igual que el cuerpo, no hay necesidad de destruir, la unidad no es la letra sino la palabra con sus múltiples significados y forma parte de un proceso y de un texto y el texto tiene siempre orientación social.

Ya en el siglo XIII encontramos esta cuna de la hermeneútica, Abulafiah, en su sexto método, vuelve las letras a su materia y les da una forma, como si fuese Intelecto Agente dando forma, va más allá que sus contemporáneos, pues el texto se transforma libremente y permite innovar con mayor número de significados, no sólo de las vocales sino también las consonantes. Abulafiah transforma las letras de la Torah en alegorías físicas y psicológicas, los teósofos en símbolos de entidades celestiales.

Abulafiah posee una concepción del lenguaje y su interpretación alegórica, en la línea del aristotelismo medieval, la alegoría alude a procesos psicológicos del intelecto y la imaginación. Estas ideas de origen sefardí y cultivadas por la Cábala española se completan con otra de origen askenazí, la de la combinación de letras, que transcendiendo su intención primera conservadora en los hassidim, culmina en Abulafiah, en la libre reestructuración de la composición de las letras del texto bíblico, es decir en la reescritura del texto.[158] Que termina siendo una experiencia profética. Abulafiah, dice Idel, transforma su experiencia en un texto, la experiencia es un proceso creador de textos.

En el Zohar que se tradujo y comentó al hebreo por R. David ben Yehudah ha-Hassid a finales del siglo XIII, las palabras que aluden a las sefirot tenían letras encima para señalarlas, se complicó en exceso el simbolismo zohárico que no necesita de ello y muestra que se había convertido en obra canónica como la Biblia, más tarde Luria y Cordovero lograron combinar y ordenar esta maraña de símbolos dispares.

En otros libros como en el "PseudoMateo", al que se le supone de referencia gnóstica,[159]encontramos el episodio de la infancia de Jesús en la escuela donde en vez de aprender las letras las explica afirmando conocer la disposición de cada una de las letras y el porqué de su forma.

---

[158] IDEL, M. "Lenguaje, Torah y Hermeneútica en abraham abulafiah" *Cábala y Deconstrucción*. Harold Bloom y otros. o.c., p. 49.

[159] "*Evangelios Apócrifos*". BAC. Trd. Aurelio de Santos Otero. p. 231

Por tanto la contemplación de los nombres de Dios se utiliza para alcanzar el éxtasis místico y también para manipular el mundo material y espiritual, esto último no se considera imposible, no se desautoriza, pero se prohíbe y se reserva para casos especiales y no para cualquiera por entrañar peligros, recuérdese la leyenda del Golem, y otras practicas de magia negra para provecho personal o daño. Esa magia negra incluye un amplio ámbito de demonios y formas de brujería destinadas a alterar el orden natural de las cosas, su conocimiento teórico esta permitido pero no su práctica estrictamente prohibida. En el "Tiqquné Zohar" se permite, bajo algunas circunstancias, para combatir el mal con sus propias armas. Amuletos, encantamientos protectores, se encuentran junto a invocación de demonios, magia sexual y nigromancia, mezclados con demonología árabe y hechicería germana y eslava.[160]

El Zohar, los escritos de Yosef ben Salom 'Askenazi y Menahem Siyyoni, contienen muchos elementos de la Cábala práctica y en el período potsluriano encontramos el "Emeq ha- melek", los materiales gaónicos tienen mucha semejanza con los papiros mágicos griegos descubiertos en Egipto, así nos encontramos con el alfabeto angélico de Metatrón, de Miguel, Gabriel y Rafael, etc. Se parecen a la escritura cuneiforme y a la antigua escritura hebrea o samaritana y su origen son textos teúrgicos griegos y arameos de los primeros siglos de nuestra era.

Los cabalistas españoles, Chiquitilla, Moshé de León, y Isaac ha- Cohen de Soria, mencionan a los señores del nombre, sin increparles como hace Abulafiah. La Cábala práctica, que es históricamente anterior a la especulativa y no depende de ésta, recoge prácticas mágicas del judaísmo desde el período talmúdico a la edad media completa. Los escritos de Eleazar de Worms "Sefer ha- Sem", "El Libro del Nombre" conservan estas prácticas y el mismo Yitshac el Ciego curaba a veces con el nombre de Dios, ya que según se cuenta poseía el don de saber quién moriría y quién no.

En el discurso cuarto del Kuzarí, siglo XII, que trata de los nombres de Dios encontramos analizados los principales nombres de Dios y las letras que los componen: Elohim: epíteto, y atributo significa dominador en alguna cosa, juez, también soberano que domina en todo el mundo.

---

[160] SCHOLEM, *G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o.c., p. 224.

Yod, hei, vav, hei: יהוה yavhe, es el nombre glorioso donde se contiene la propiedad y excelencia y que significa la esencia del Uno conocido. Es el nombre propio de Dios donde se contiene su esencia. Kuzarí pregunta por qué tiene nombre propio el que no conocemos más que por sus obras, la respuesta es el conocimiento profético y visión espiritual. Señala que la razón y la Filosofía en particular, nos llevan a no decir casi nada de Dios. También se ha visto a Dios por algún medio y por eso los nombres de Shejiná, Reino, Fuego, Nube, Imagen y Semejanza.

Aunque otros pueblos sigan a Dios, Él no los recibe como pueblo y sólo con Israel mantiene esa relación. El conocimiento del Santo Nombre es un rasgo de distinción del pueblo de Israel[161] se desconocen las vocales que acompañan a este nombre: אהוי alef, hei, vav, yod, son causa de pronunciación de todas las letras.

Cuando alef y hei aparecen solas adquieren sonido vocálico del patah= a

Cuando vav adquiere sonido vocálico de shuruq y jolem, u, o, respectivamente y yod adquiere el jiriq y el tzereh esto es i, e.

Las vocales son el espíritu y lo demás el cuerpo, como vimos en el shivaísmo, el nombre Yah, יה uno de los setenta y dos nombres, el nombre Eheye, derivado del verbo היה. ser, existo es que dijo Dios a Moisés el que "seré" el que estaré con vosotros. Este nombre por su importancia será comentado más adelante.

El atributo Santo indica su excelencia sobre las demás cosas, su espiritualidad y Santo de Israel para indicar que se comunicó con él.

Adonai que se escribe con alef, dalet, men, y yod, אדמי es el nombre con que señala a Dios, indicando las figuras espirituales y cosas obradas por Dios. Es la causa de las causas, Dios que está en las cosas de este mundo.

Los ángeles o bien son creados para alguna ocasión, mensaje de Adonai, o pertenecen a los ángeles eternos y son cuerpos sutiles que cumplen la voluntad de Dios, honra de Adonai, y en esto consiste la honra de Adonai y el reino de Adonai y la Shejiná de Adonai.[162] Eso es lo que podemos ver de Dios.

El hombre es sensible y no solo intelectual y no teme ni ama solo por lo intelectual.

---

[161]Ha-Kuzarí. o. c., p. 195.

[162] Id. p. 207.

Los filósofos tienen la vista en penumbra y hay que seguir a los profetas de vista clara, afirma Yehudah ha-Leví en su libro.

En el Bahir se recogen especulaciones sobre los setenta y dos nombres de Dios que componen el gran nombre de Dios de setenta y dos letras que se deriva de los tres versículos de *Éxodo 14, 19-21*, ya que cada versículo tiene setenta y dos letras. Todo esto conocido por las Hejalot y el Midrash se vincula con el Yetzirah relacionando las dos tradiciones. Se habla además de otro nombre divino de setenta y dos letras compuesto de las doce palabras que fueron transmitidas por un ángel a Elías y mediante las cuales subió al cielo sin morir. Los nombres mágicos que se pronuncian como una oración que obliga y que tuvieron mucha importancia en el hasidismo tanto antiguo como moderno y en la Cábala mágica de Abulafiah, ya aparecen aquí. Parece, que los redactores del Bahir se basan en la misma tradición que los hassidim alemanes pero esta tradición tiene un diferente desarrollo entre ellos y en la Cábala.

Scholem estudia y traduce el Bahir del mejor manuscrito conservado en Munich del año 1298 y sobre el que ya estudió Pico della Mirándola en la traducción al latín que Flavius Mithridates había hecho para él.[163] No tiene estructura literaria sino midrashhica, interpreta pasajes bíblicos y aggadot de naturaleza cósmica y cosmológica, también especula sobre las letras y acentos con terminología mística desconocida en los antiguos midRashím. Aparecen, en el Bahir, nombres místicos de Dios con tendencias mágicas, Nehunyá ben Haqqaná aparece citado al comienzo porque es una autoridad de la literatura pseudoepigráfica de la Merkabá y, además, es el maestro de las otras dos autoridades: r. Aquibá y r. Yishma´el. Aparecen dos maestros en el libro del Rabbí Amorai (nadie se llama así, significa portavoz) y rab. Rahmai como el maestro babilonio del siglo IV. Aunque se citan muchos maestros antiguos aparecen muchos párrafos sin autoría y los citados rara vez son correctos. Tiene forma midrashhica, es decir, comentarios respecto a preguntas por versículos complicados pero es fragmentario, parece censurado por los propios cabalistas para evitar herejía, y puede que hubiese otro manuscrito más antiguo del que se perdieran trozos.

---

[163] Véase en la p. 75 nota larguísima sobre los diferentes manuscritos conservados. *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o.c.

Sus análisis de las vocales ya lo hemos visto en el "Kuzarí"[164] de Yehudah Haleví, con inspiración neopitagórica, las vocales como lo psíquico y las consonantes como materia. Las vocales representan círculo, alma, Dios; y las consonantes madres el cuerpo y las doce tribus de Israel. La magia del sacrificio donde a través del olor penetra la corriente de vida desde el alma que es la fuente en los atributos que son las tribus. La oración que sustituye místicamente al sacrificio se unifica el nombre de Dios en la forma Shema Ysrael, escucha Israel.

Es la interpretación de sentido de frases como un sustantivo, al decir de Scholem, uno de los principios de la exégesis mística. Es la interpretación de todas las palabras como sustantivos, puesto que la concepción mística del lenguaje se funda en una secuencia de sustantivos que son los nombres de la propia deidad "…el propio lenguaje, afirma, es una textura de nombres místicos."[165]

El que habla graba en el plano del éter, el escrito, normalmente solo, una imagen secundaria del habla real, que es, para el cabalista, el verdadero depositario de sus secretos. La palabra creativa de Dios está en las líneas sagradas de la ley, más allá del lenguaje, el pensamiento puro, lo innumerable. La sabiduría abre el mundo del nombre puro como elemento primordial del lenguaje. Yitshac el Ciego, entendía Yetzirah 2,5, según la cual el lenguaje procede de un nombre, el árbol de los poderes divinos, el árbol sefirótico del Bahir en Yitshac el Ciego se convierte en ramificaciones de letras del gran nombre. El místico sería el enamorado que en todo lo que dice nombra a su amada puesto que todo lo que existe y cada cosa que existe no es más que el *nombre de dios repetido de innumerables maneras.*

En la exposición que la Cábala hace de la génesis del lenguaje a través de los distintos sefirot vemos que de la Sofía o Torah primordial se forma la voz en la sefirah Binah, voz callada todavía que después se hará oír y que se convertirá, posteriormente, a los procesos de la emanación de las sefirot en el discurso articulado de la Torah. Compárese todo esto con lo dicho del sánscrito.

Las letras no importa como se combinen, son las ramificaciones del nombre primordial, no sabemos cuál, probablemente el de Dios, "en cada letra individual se contienen las diez sefirot".[166]

---

[164] Fecha de traducción del "Kuzarí" en Lunel, Provenza 1167.

[165] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.*o.c., p. 101.

[166] Id. Nota 177 de la p. 124.

La letra encierra en sí todo el futuro y todo el mundo, todo está prefigurado en la letra. Las almas que proceden del espíritu supremo y están marcadas con las letras grabadas en el espíritu, Yitshac apunta que los filósofos llaman al espíritu forma, son creadas el segundo día y de allí pasa a comentar la creación del sexto día la del hombre. Existe un dicho agádico según el cual la Torah fue escrita antes de la creación del mundo con fuego negro sobre fuego blanco. La Torah primordial estaba, según el midrash en la mano derecha de Dios y Yitshac el Ciego comenta que ahí estaban todos los grabados que un día pasarán a ser realidad, en la sefirah Hesed o Gracia.

Es la Torah oculta, todavía no revelada. En ella entre otros grabados están la Torah escrita, fuego blanco, y la Torah oral, fuego negro y ella da fundamento al mundo. La sefirah Gueburah o Juicio de Dios contiene la Torah escrita o fuego negro y la sefirah Tiferet o Belleza, Misericordia, la Torah oral o fuego blanco. Las palabras en la oración, pese a ser limitadas, llevan al hombre a lo infinito hasta el En-sof, lo incognoscible. En la meditación sobre las palabras se encuentra la palabra primordial. Desde el propio pensamiento el cabalista busca contacto con el movimiento infinito del Pensamiento de Dios.

Este contacto es la débecut, ya explicada en el capitulo primero, cuyo origen reside en Baya ibn Paquda y Abraham ibn ´Ezra y significa adhesión o contacto. Siguiendo el mandamiento bíblico de *Deuteronomio 13,5* "Y adhiérete a Él". La débecut es más una comunión que una unión y parece consistir en el reconocimiento del nombre de Dios con sus letras, es decir, con su creación, es una percepción de la unidad esencial de Todo y del lugar de cada cosa pues siempre se conserva una distancia con Dios a pesar de la estrecha relación establecida. Es una adhesión que se realiza a través de la kavanah u oración contemplativa. En modo alguno hablan Yitshac y sus discípulos de éxtasis, ni de extinción de la conciencia humana. No es absorción en Dios sino estado de estrechez con Dios que se nutre de la meditación de su nombre.

Sin embargo, S. Juan de la Cruz habla de ese mismo estado del alma en sus comentarios a las canciones XIV y XV, donde primero expresa esa misma idea de la unidad de todo: "y así no se ha de entender que en lo que aquí se dice

que siente el alma, es como ver las cosas en la luz, o las criaturas en Dios sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios"[167]

Y después en este otro:

"A este mismo modo echa de ver el alma, en aquella sabiduría sosegada en todas las criaturas, no solo superiores, sino también inferiores, según lo que en ellas tienen en sí cada una recibido de Dios, dar a cada una su voz de testimonio de lo que es Dios, y se ve que cada una en su manera engrandece a Dios, teniendo en sí a Dios según su capacidad; y así todas estas voces hacen una voz de música de grandeza de Dios y sabiduría y ciencia admirable",[168]

Parece que dice lo contrario, las criaturas expresan a Dios en la música callada, pero no son Dios. Estamos siempre en la paradoja.

Los nombres de Dios son interpretados por el libro "´Iyyún" en sentido neoplatónico. El círculo de `Iyyún, cenáculo cabalista que Scholem sitúa en Provenza poco después de la aparición del Bahir, se centra en la alegoría de la luz, se concreta en unos escritos de índole pseudo epigráfico que vierten ideas neoplatónicas y gnósticas en el mundo de la Merkabá. Hablan del nombre de Dios, de los 32 senderos de la sabiduría el conocimiento de la realidad superior y oraciones. Sus autores no firman ni dan la cara, parece que fueron conocidos sobre todo por Ya´cob ben Ya´cob Cohen de Soria y puede estar escrito no en Provenza sino en Burgos o Toledo.

Una teoría cosmogónica en el contexto de interpretación del Tetragrámaton, oraciones de la Unidad de Dios en la diversidad, los treinta y dos senderos que se mencionan en el Yetzirah, todo ello aparece en el libro ´Iyyún. Los esoteristas de Worms, Corbeil, Lunel, y Marsella, pues, coinciden en sus textos.

También "El Alfabeto de Rabí `Aquibá" texto de la Merkabá, considera a los nombres místicos las columnas de fuego que arden ante el trono de Dios. Esta concepción que identifica los nombres con las luces, fue difundida por el círculo de ´Iyyún y se convirtió luego en patrimonio de la Cábala española. ´Azriel de Gerona tiene una vinculación clara con este círculo, utiliza la misma terminología neoplatónica y fraseología solemne.

---

[167] *Obras Completas de S. Juan de la Cruz*. O.c., p. 641.

[168] Id. p. 656.

Los más importantes escritos del círculo de `Iyyún se originan en 1200 y 1225 paralelamente a Yitshac el Ciego, y algo anteriores a la cristalización del centro de Gerona.

Aunque Scholem y Tishby creen que el universo simbólico de la Cábala es un tema central que impregna toda ella, Idel está de acuerdo en lo que se refiere a la Cábala teosófica y su libro central el Zohar, pero en la Cábala extática afirma que se encuentra ausente. Abulafiah tiene su interés en obtener estados de conciencia mística, de revelación y de unión que expresa en alegorías, a pesar de que estas últimas necesitan símbolos. Esto es porque rechaza la teosofía y las concepciones demonológicas.

Pero él no está solo, el comentario del "Sefer Yetzirah" de R. Baruk Togarmi, de R. Isaac Bedarshi y las primeras obras de Moisés de León y de R. Yosef de Chiquitilla[169] le acompañan. Pensaba Abulafiah que la multiplicidad de nombres y símbolos lejos de ser riqueza era síntoma de duda y falta de claridad, el símbolo, lejos de ayudar a comprender lo complejo y abstruso, lo dificulta y oscurece. Así pues, Scholem que se decantó por el simbolismo y la negación de la unión mística y el panteísmo, es tildado de unilateral por Idel que afirma que el simbolismo ligado a experiencias no unitivas y por otra parte dichas experiencias ligadas a un lenguaje no simbólico son los dos ejes de la Cábala.[170]

La Cábala extática psicologiza las sefirot, y la corriente mágica hace de las sefirot instrumentos poderosos de creación, el universo cabalista de contemplación y teurgia cuyo propósito es la armonía, se convierte en un grupo de magos cabalistas con objetivos prácticos.

Como hemos visto los nombres entrelazados constituyen el texto y podemos encontrarlos escondidos unos en otros, pero ¿cómo se organiza el texto?

---

[169] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p. 272.

[170] Id. p. 275.

C) El discurso o la estructura del texto.

Un texto tras otro, referenciados apoyándose unos en otros, entrañándose, forman el discurso y hay dos clases de discurso en el he breo: el Talmud o discurso explícito y la Cábala o discurso oculto.

a) El talmud discurso explícito.

El Talmud igual que la filosofía se asombra, con un asombro radicado en el hombre, no en el mundo. La pregunta no apunta a lo desconocido, sino a lo cotidiano, a lo habitual. El hombre experimenta, en palabras de Eugen Fink, la necesidad de habérselas de nuevo con el mundo porque sus pre-conocimientos del mundo han periclitado. La actitud crítica ha de anular el mundo para abrirse de nuevo camino y esta actitud es una constante del pensamiento talmúdico y midrashhico. Existe un mandato de renovación de la ley en la escritura, los comentarios al versículo 16, del capitulo *26 del Deuteronomio* así lo atestiguan [171] "Hoy" en el tiempo presente hay que hacerse de nuevo, gracias al asombro y la interrogación es posible liberarse de lo muerto en nuestras convicciones y pensamiento y crear lo nuevo. No es la pregunta talmúdica, como la husserliana, una vuelta al sentido originario oscurecido por el tiempo, la cultura, etc., sino que aspira a ir siempre más allá del sentido previamente dado, aspira a reinterpretar, creando, mediante la palabra un mundo nuevo.

La Mahaloqet, concierne a las personas, la Guezará Shabá al texto, es esta segunda un diálogo interno como la primera lo era externo… La Guezará Shabá es una de las 13 reglas de Rabbí Ishmael, analogía-comparación, intertextualidad. Un texto está siempre en relación con otros textos y el sentido se encuentra en la relación entre ambos, todos los textos son abiertos.

La Guezará Shabá pone en relación los textos, un texto que remita a otro nos hace comprender el sentido del primero. La Guezará Shabá, la comparación, es el fundamento del Derash (el sentido que se pregunta, que se busca) y los textos resuenan como una polifonía.

---

[171] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 135

Salimos de la escritura lineal para entrar en una escritura-lectura del volumen como dice Ouaknin[172], el texto toma cuerpo, por ejemplo en el Zohar aparece la escritura "tejido" leída como un salto de caballo, y en todos los sentidos posibles del "Libro de los engendramientos" que es un arquetipo del Texto. Gracias a esta modalidad de lectura aparecen las dimensiones de lo múltiple y del tiempo dinámico. La estructura del texto, la que tiene y la que hay que darle. Levinas esta convencido de que el Talmud tiene una lógica pero ¿cuál?

Existe un texto en la Torah que no ha sido escrito en su lugar, entonces, no tiene un lugar y no puede tenerlo (según el Taná Qamá). Los dos versículos atópicos tratan del viaje del Arca que contiene la Ley. La ley siempre es transportada de un sitio a otro. No puede tener lugar, porque el ser para la Torah consiste en estar de viaje y por tanto no estar en ningún lugar. Y no es una metáfora, la palabra "viaje" es el propio viaje, éxodo continuo.

Hay dos opiniones sobre la puntuación de los versículos: para el Taná Qamá, o Rabbán Shimón ben Gamaliel (Rashbag), (que parecen la misma persona, según Rashí), los puntitos sobre el texto indican la atopía del mismo, para Rabbí Yehudah Hanassí subrayan el libro y el lugar.

Es un escribir sin escribir. Las Nuniim, puntitos encima de las letras, advierten que el texto no esta escrito, que esta no-escrito, que no se podrá escribir. La Torah no está en su lugar y sí siempre de viaje, como corresponde a un pueblo nómada, porque el lugar del hombre no es una tierra, sino toda la tierra, no es un punto en el pensamiento, no es una única forma, sino la producción continua del pensamiento y formas. Y no de cualesquiera sino "con sentido".

Tomemos el siguiente párrafo:

"El "viaje del Arca" nos hace comprender que "las palabras éxodo o exilio, así como las palabras oídas por Abraham- "Abandona tu tierra, tu parentela y tu casa"- expresan un sentido que no es negativo. Si hay que ponerse en camino y errar ¿se debe a que, excluidos de la verdad, estamos condenados a la exclusión que prohíbe cualquier morada? ¿No será, más bien, que ese movimiento nómada (en el que se inscribe la idea de división y de separación) no se afirma como la eterna privación de una morada, sino como una forma auténtica de residir"?[173]

---

[172] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 141

[173] Id. Cita 8. p. 206

Pero… Según Rabbí Yehudah Hanassi, las Nuniim enseñan que esos versículos por sí solos son un libro. ¿Las palabras puntuadas significan "borradas" pero "conservadas" a la vez? ¿No son un libro? Apunta Ouaknin. Así los libros de la Torah no serían cinco sino siete. Un libro se instaura con Libro como Biblia, si su poder decir es mayor que su querer decir[174] en palabras de Levinas.

Es importante que la pregunta y la respuesta no estén en la misma lógica, o esfera de pensamiento La pregunta y la respuesta son asimétricas. Si la idea del Talmud es que la dialéctica es irreductible, el místico (judío) es otra versión de lo mismo: Dios y hombre son irreductibles a diferencia de la mística cristiana que se pierde en Dios.

Sabio es aquel que puede responder de manera sencilla y comprensible a las preguntas que quepa planteársele con relación a sus actos. El sabio es consciente de sí, satisfecho en la sabiduría de lo mismo, la Hojmah es el arte de pregunta, por tanto, ya en el Talmud están las raíces de la mística aunque esta da el paso definitivo. El Talmud pregunta, abre, estalla el libro y la palabra, el místico abunda en esto y transciende la palabra. En la mística ¿el Libro es la persona del místico? ¿Es el cuerpo del místico el texto de carne? Luego lo veremos.

¿Cómo puede la repetición de lo mismo engendrar tiempo por venir? Se pregunta Ouaknin. El hombre es en sí mismo una pregunta, responde, Edmond Jabés.[175]

Cuando examina el episodio de los israelitas en el desierto y su recepción del maná, hace notar que el Táam es a la vez sabor y el sentido. El maná ya no tiene "sabor" se quejan los hijos de Israel, después de alimentarse un tiempo con él, o lo que podríamos decir también los signos están vacíos de sentido…[176]Vacíos de sentido cuando se los usa mucho, cuando se pierde el primitivo sentido o cuando se agotan los sentidos. Pero, ¿es posible que se agoten los sentidos? O, ¿es para que no se agoten los sentidos por lo que la Torah no tiene puntos ni comas? Por eso el texto primordial debe ser releído para que no se agoten los sentidos.

El Midrash explica la falta, la relación del sabor y la voluntad, no hay sabor sin voluntad, ni sentido sin que se quiera dar sentido. La historia depende del sentido

---

[174] El místico habla siempre de desbordamiento. Abro el libro de Carmen Marquez (mística, Casa de Oración 22/09/1997) y leo que han transcrito lo que ella escribe de seguido sin puntos ni comas.

[175] *JABÉS, E. Del desierto al Libro.* Madrid. 2000. Ed. Trotta. p. *105.*

[176] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 239.

que se dé, de los nuevos sentidos, la mística es un desdecir y decir-dicho. Todos los místicos abundan en las mismas metáforas, pero no todos desdicen. Al hablar de las diferentes modalidades de la percepción de la Revelación se dice que se escuchan las imágenes y que se ven los sonidos, que se ven las palabras. Este cruce de sentidos, parece llevar a una súper comprensión. Los talmudistas discuten ¿se escucha o se ve? Rabbí Yshmael insiste en que se escucha, la Revelación es palabra y no, imagen,[177]incluso a Moisés se le niega la visión del Rostro Divino. Rabbí Akiba dice que es mediante la visión. La visión de la voz, la carne de la letra, el cuerpo de la letra es la escritura cuando se lee.

La Paróket, el velo que separa lo visible y lo invisible, es el texto "lo invisible es la escritura en espera" dice citando a Jabés. Lo invisible es la palabra bajo la palabra, claramente el cabalista busca las palabras bajo las palabras me parece a mí, y este trabajo es inagotable.

Esto es posible por la especificidad de la lengua hebrea, donde sólo se escriben consonantes, remitiendo a la ausencia de las vocales y consistiendo cada lectura un acto creativo. ¿Pero puede trasladarse esto a otras lenguas? Lo veremos.

Simbólicamente no retirar las barras del Arca aunque ya no sea, transportada, significa que el significado esta siendo construido siempre. Hay dos escuelas rabínicas la del pensamiento teológico de respuesta y la del pensamiento interrogativo, la interrogación continua la revisión de las preguntas plantea conceptos nuevos. El pensamiento hasídico y la Cábala del XIX y XX en Lituania, insisten en ello.[178]

La Cábala insiste en que el hombre es interrogación. El concepto de Panim Hadashot, (nuevos rostros), o aspectos de las cosas, es importante. Incluso se anima a descubrir esos nuevos rostros o aspectos en circunstancias de la vida cotidiana como en las bodas, la prescripción de los casados de recibir las bendiciones durante los siete primeros días de matrimonio, en presencia de diez personas (lo social, para los hebreos) a la hora de comer y cada día figura una persona nueva, un nuevo rostro.

Así pues la consideración y búsqueda de novedad es una constante en todos los discursos.

---

[177] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o. c., p. 262

[178] Id. Nota 1 C. P. VI . P. 270

Los maestros de la Cábala enseñan la relación del nombre y el lugar. Ouaknin se refiere a las barras del Arca que aparecen y desaparecen tras el velo, la Paróket, como una visión erótica, la visión de lo invisible es erótica. El deseo erótico que supone la tensión que reúne el ahí con el más allá, se convierte en deseo metafísico: Tiende al "no-ser-aún" que nunca será, deseo infinito. Lo invisible hace del deseo un deseo de lo absoluto.

"La invisibilidad no indica ausencia de relación, implica relaciones con lo que no está dado, de lo que no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba. La inadecuación no designa una nueva negación o una oscuridad de la idea, sino fuera de la luz y la noche, fuera del conocimiento de los seres, la desmesura del Deseo. El Deseo de lo Absolutamente Otro."[179]

Que es lo propio del místico o de la faceta mística del hombre.

Dice Ouaknin "en la relación con el Texto definida como erótica, la significación es inagotable por el hecho de que lo esencialmente oculto se lanza a la luz, sin convertirse en significación".[180]

La infinitud de la significación está en el límite de la insignificancia.

En el tratado "Erubin" del Talmud se compara el estudio de la Torah con el placer sexual como "la vez primera", con la renovación incesante de los múltiples significados[181].

La Baraitá recurre al "Cantar de los Cantares", que es un texto erótico. Dice que el Cantar es un texto-cuerpo y la relación que se mantiene con el texto, es la que se mantiene con el cuerpo femenino, erótica pues cuando te acercas, el se aleja. Se hace referencia al perfume que se desvanece por todas partes en el versículo 5 C.P. 5 para expresar la inapresibilidad de lo Otro.

"Entre mis senos", Shaday, que es el noveno de los nombres de Dios, según el Zohar, y que significa la limitación y es el nombre divino que se expresa en el texto, la modalidad que asume la Escritura para revelarse. El texto es Tzimtzum, contracción, idea fundamental de la Cábala, el En-sof, el infinito divino se contrae en las letras de la Torah para revelarse, y se vacía para llenarse.

---

[179] *LEVINAS, E. Totalidad e Infinito.* o.c., p. 58.
[180] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 287.
[181] *Erubin.54b.*

La Paroket, el velo, Shaday, es el límite, revelación del infinito como erótica Shaday contiene a su vez el nombre Tsebaot (multiplicidad infinita).

Quiere Ouaknin mostrar que la estructura fundamental del texto puede ser un Nombre, los Nombres o la relación entre los distintos nombres de Dios, como muestra la tradición mística.

Primero estudia la imagen de los senos de mujer adivinados al igual que los varales del Arca de la Alianza, después el nombre de Shaday (mis senos) que es también nombre divino. Como en la cita del Cantar se utiliza la palabra Dad, se introduce una nueva relación con otro nombre divino Elohim, según comentario de Luria, que expresaría la relación que el hombre mantiene con el texto. Shaday expresaría la esencia del texto y Elohim la relación del hombre con el texto. En Shaday, la imagen de los senos remite a las barras y en Elohim, se contiene en nombres de personas.

Volvamos al Pardés, al jardín de los significados y busquemos el Rémez, sentido alusivo y el Derash, preguntemos el sentido, la alusión, la interpretación de la alusión y encontraremos el Sod el secreto, como hacen los cabalistas. El Sod es el que es simbólico.

"Así, podemos prolongar la distinción entre la lectura Shaday y la lectura Elohim esbozada más arriba. Shaday-Tsebaot indica la manera en que el texto puede comprenderse intelectualmente. Mediante Shaday, resulta posible adquirir conocimiento de la trama o de la arquitectura semántica del texto, conocimiento que lleva a cierto discurso. La trascendencia, contenido de ese discurso, no basta para arrancarse al campo del lenguaje; Shaday-senos remite, sin duda, a Shaday-Nombre, pero ese Nombre es explicación de la limitación, del Tzimtzum. La verdadera trascendencia es experiencia de la transcendencia, Sod, y sólo debe remitir a algo último sobre lo cual cualquier discurso se vuelve imposible. Elohim, al que se accede mediante Dad y los nombres de Eldad y Meydad, es aún discurso, pero expresa precisamente la imposibilidad de cualquier discurso. Palabra-límite en la frontera del silencio."[182]

Y anota a pie de página: silencio, no-discurso sobre… El silencio no excluye el discurso a… Como la oración.

---

[182] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 307

Lo dicho aquí nos vuelve a enfrentar a la concepción derridiana, "…la deconstrucción en su literalidad, afirma Mier, es un sinónimo excéntrico de análisis, un acto de fragmentación de textos o bien una reconstrucción de referencias ocultas, e inscripciones apenas discernibles de otras escrituras en el texto.[183]

El hombre investigando buscando el Mi מי (el ser transcendente) encuentra el Ma מה (el ser aquí) se encuentra a sí mismo, también encuentra la interrogación. Pero esto no es negativo, poner en cuestión al mismo hombre, no asegurarlo, es positivo. Lo visible-invisible no se piensa en el judaísmo como oposición de lo real y lo irreal[184]. Los dos mundos son reales pero heterogéneos en forma irreductible, por ello lo invisible no se puede mostrar nunca. Levinas diría que el Ma (hombre aquí), existe en soledad y separado, no puede participar en el Ser transcendente del que está separado y en su relación con el Mi, el absoluto otro, como ateo: "no es ni aniquilado por su contacto ni arrebatado fuera de sí, sino que se mantiene separado y preserva su con-respecto-a-sí-mismo. Solo el hombre ateo puede relacionarse con el Mi, (Otro), y absolverse ya de esa relación."[185] Es una relación sin relación.

El comentario histórico del texto precedente del Arca nos revela que las fiestas Pésah, Shabuot y Sukkot reintroducen la reflexión sobre lo visible-invisible. Lo esencial de las tres fiestas es presentarse en el Templo, "dejarse ver", Reiyá, por los Rostros de Dios que ven, pero que son invisibles, nosotros estamos allí como rostros visibles que no ven. Hay que llevar un presente, pues está escrito: no comparecerás con las manos vacías, pero lo invisible está más allá de cualquier visión, éste es el sentido del comentario de Rab Qatiná.[186]

"Que los Kerubim tengan, según los diferentes comentaristas, rostros de niños, de padres, de maestros o también de mujeres, significa en primer lugar y ante todo, que la "dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano, que la relación

---

[183] MIER, R. "Incidencias: el deconstrucionismo en juego", *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o.c., p. 157.

[184] "La esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia." *LEVINAS, E. Totalidad e Infinito.* o.c., p. *110.*

[185] Id. p. *100.*

[186] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 315.

con lo Trascendente-sin embargo libre de cualquier dominio de lo Trascendente-es una relación social"."[187]

Dios invisible significa inimaginable y accesible en la justicia y la justicia sólo es posible en lo social, la tradición talmúdica enseña que "Dios no es un trans-mundo sino que se inscribe en la humilde llamada del prójimo que nos provoca a salir de nosotros mismo" como dice Levinas. Y la relación humana es fundamentalmente la relación de un ser femenino con otro masculino y este es el modelo de la relación del hombre con Dios.

Los Kerubim expresan una relación de rostro a rostro de responsabilidad hacia lo humano y que miran a la Ley. Es en el diálogo donde se manifiesta la palabra de Dios. Es la relación, el cara a cara, la que fundamenta el diálogo y no al revés, las múltiples relaciones cara a cara de los hombres producen la palabra.

Los Kerubim son distintos radicalmente no pueden abrazarse cada uno al otro extremo de la tapa del Arca, y, sin embargo, están abrazados, están fundidos, débecut, de la manera más estrecha posible. La palabra y la mirada surgen de una forma particular. Surgen de entre los dos Kerubines en la tapa y se escucha en el Santo, se escucha la voz que se habla a sí misma. La voz tiene prioridad sobre el sentido de lo que se diga.

La voz nos llama e invita a responder, la respuesta es una plegaria. Es importante insistir en que el más allá no es "otro mundo", que en ese sentido no existe. Está más allá de cualquier desvelamiento, ¿qué hacer entonces con los místicos? ¿O en que sentido son éstos místicos? Lo invisible lo verdadero, esta más allá del mundo y accedo a ello por medio de lo secreto, del símbolo. Secreto no es solo oculto, en el sentido de escondido, disimulado, sustraído a las miradas, sino más allá del desvelamiento, indesvelable, solo conocido a través de la huella. El Sod remite más allá del ser.[188]

Se objeta a Rab Qatiná ¿cómo es posible ver, si la visión conlleva la muerte como está escrito? Rab Nahmán comenta con la parábola de la novia que mientras vive con su padre, período de noviazgo, es púdica y cuando se casa pierde el pudor, parábola que enlaza con la analogía de Rab Qatiná, la relación humano-divina es como la relación masculino/femenino.

---

[187] *LEVINAS, E. Totalidad e Infinito.* o.c., p. 101.

[188] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o.c., p. 324.

Mientras están en el desierto los israelitas no ven, es como el período de noviazgo, cuando están en su tierra son como la mujer casada. Tanto en el desierto como en la tierra la Paroket, (el velo) introduce la distinción visible-invisible. El pudor de la novia es un pudor erótico, se oculta o vela, pero está presente quiere mostrar una presencia-ausencia. Pero lo clandestino descubierto no es revelado, así la mujer pierde el pudor con su marido y al mismo tiempo mantiene la virginidad.

En el capítulo tercero hablaremos más sobre el cuerpo y lo erótico como símbolo.

Volvamos al Talmud, al discurso público, que fue quemado en 1242 en París, en 1553 en Roma, S. Trigano plantea dos cuestiones principales:

1. "La cuestión central del judaísmo es la de la interpretación, y el Talmud es el lugar del conflicto de las interpretaciones.
2. En cualquier sociedad, es un texto (Ley o Revelación, nomos o Torah), un código hablado-escrito de comunicación entre los hombres (y lo divino) lo que constituye el espacio de la ciudad y la conciencia. El texto fundamenta lo social en el modo de una mediación entre los hombres. Forma su textura íntima, su medio ambiente"[189]

¿Qué es el hombre? Los maestros del Talmud responden que es un ¿quien?, un ¿quien es? Cada hombre debe hacer emerger lo que de único hay en él.

Los maestros del Talmud se inscriben en la revolución o "mutación mental" que tuvo lugar en la época de Jeremías VI a. C. en la que se sustituye lo colectivo por lo particular y se enfatiza lo personal y humano. Representa la comprensión del hombre como ser separado, único.

b) Discurso oculto o cabalística.

El discurso explícito está refiriéndose continuamente a lo oculto, veamos ahora el intento de expresar lo secreto y escondido en las palabras.

Los caraítas[190] dicen que una vez establecida la Ley Perfecta, la tradición deja de ser necesaria. Argumenta Ha-Leví que si es necesaria la tradición para leer, mucho

---

[189] S.TRIGANO *La Demeure oubliée*. París, Lieu Commun, 1984. p. 363 (citado por Ouaknin. Libro Quemado o.c., p. 16)

[190] El Kuzarí es un libro apologético hebreo escrito contra los caraítas que proponían la libre interpretación de la Biblia y se oponían a los rabbanitas (rabies talmúdicos). Se dirige al rey juzáreo Obadiah que para interpretar un sueño mandó venir a muchos sabios, para ver cual era la mejor religión y se convirtió al judaísmo en el siglo VII de nuestra era. Los

más lo es para precisar el contenido de lo leído. De la ciencia antigua que poseían los profetas y leyes sólo se ha escrito lo público no lo oculto.[191] Por ello es necesario el discurso oculto. No sabemos si se referiría a la Cábala que estaba en formación

Debemos distinguir en él por un lado, prácticas y métodos para alcanzar el éxtasis, recomendaciones para la oración y la meditación que propicien la débecut o unión con Dios, ya tratados en la introducción, y por otro la exposición del mundo divino que adquiere distintos desarrollos según el estadio al que pertenezcan, sea mística de la Merkabá, Cábala extática y teosófica o bien Hasidismo.

De la mística de la Merkabá nos hemos ocupado al hablar del Nombre que sustenta el discurso y del hasidismo nos ocuparemos más extensamente en el capitulo tercero. Veamos ahora la Cábala como discurso oculto pero que se manifiesta fundante en la vida del pueblo hebreo y en su mística.

Existen dos grandes corrientes en la Cábala, la teosófico-teúrgica y la extática. La primera trata de la teosofía, o conocimiento de la estructura del mundo divino, y de la forma de alcanzar la unión con Dios, tiene la pretensión de influir en la propia estructura divina y del mundo a través de su quehacer. La Cábala extática se centra en la propia experiencia mística del individuo.

La naturaleza de las sefirot y el significado místico de los diez mandamientos son tratados por la Cábala teosófico-teúrgica y la Cábala extática se centra en los nombres divinos y la contemplación de las letras para alcanzar la débecut.

Moshé Idel señala que muy pronto, casi en sus comienzos, los cabalistas se enfrentaron en España, lugar del nacimiento de la Cábala.

Rabí Shelomó ben Abraham ibn Adret, que pertenecía a la Cábala teosófica, criticó la actividad profético-mesiánica de Abulafiah, representante de la Cábala extática. Sabemos que con la diáspora, el pensamiento oficial judío da por terminada la profecía y que la propia palabra Cábala significa tradición, apartarse en lo más mínimo de ella se consideraba sospechoso. Por tanto, así como el rabinato considera sospechosos a los cabalistas, así estos entre ellos también se acusan de mayor o menor ortodoxia.

---

juzaros eran pueblo turco o hunos blancos, que habitaron el sur del Volga y que fueron aniquilados por los bizantinos, la familia real se vino a España en el siglo X.

[191] *Kuzarí*. o.c., p. 178.

Abulafiah contraatacó y criticó la doctrina sefirótica comparándola con el cristianismo y su doctrina de la Trinidad, es decir acusando a los cabalistas teósofos de idolatría. El resultado fue la expulsión de Abulafiah que fue a parar a Italia hacia 1280, España quedó como territorio de la Cábala teósofo-teúrgica y Oriente e Italia fueron el marco de la Cábala extática.[192] Una se desarrolla en ambiente cristiano y otra en ambiente musulmán.

Nuestro trabajo no consiste en analizar los pormenores de ambas doctrinas, sino solo acudir a ellas en aquellos puntos que entendemos tienen relevancia para nuestra tesis. Por ello en la medida en que podamos, trataremos de informar sobre datos históricos, remitiendo a las fuentes especializadas, pero sobre todo tratamos de mostrar como se describe la experiencia mística en las dos corrientes cabalísticas, así como en otras formas de mística, teniendo en cuenta que la experiencia básica es la misma, el lenguaje se parece, e incluso emplea muchas metáforas y fuentes comunes, pero la elaboración y el producto de todo ello difieren.

Según Idel,[193] la creencia de que cumpliendo los mandamientos se está construyendo el mundo o lo que es igual, el enfoque teúrgico, ya era componente de la concepción rabínica clásica, y esperamos haberlo mostrado en las páginas precedentes. Con ella se aseguraban la observancia de los mismos y por eso rechazan movimientos extáticos peligrosos. La Cábala teosófica se ocupa de estos mandamientos y elabora la estructura conceptual que los apoyan, por eso está más cerca de la ortodoxia rabínica porque los rabinos se ocupan de la halakhah y dejan para los cabalistas los temas metahalákicos, en palabras de Isadore Twersky. Por tanto la Cábala teosófica dedica gran parte de sus esfuerzos a este tema durante sus inicios, el siglo XIII y a lo largo de los siglos siguientes hasta Luria que hizo la última aportación importante sobre este tema, el misticismo posterior sabbetaísmo y hasidismo no se interesan por los mandamientos más que en sentido transgresor como veremos en el capitulo cuarto.

La Cábala teosófica-teúrgica guarda siempre una distancia entre Dios y el hombre y su concepción de la débecut no es extrema. Deseo destacar aquí su carácter democrático que tendrá importancia en la construcción de la sociedad.

---

[192] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas. o.c.,* p. 16.

[193] Id. p. 17.

Lo contrario sucede en la Cábala extática donde encontramos la literatura de las Hejalot con experiencias paranormales y que describiremos más tarde en el capitulo tercero.

Las ascensiones de la Cábala extática eran para elegidos y a iniciativa del místico que emprendía tan peligroso viaje y se buscaba el acto de conocimiento perfecto con una divinidad inteligible. Esto podía llevar a la extinción, a la muerte, porque la naturaleza endeble del místico podía no resistir la unión con la divinidad.

Importantes cabalistas de Safed, en el siglo XVI, Cordovero, Vital, pensaban que la Cábala extática era superior a la teosófico-teúrgica y practicaron ambas, la teosófica para difusión entre un público más amplio, y la extática, reservada a unos pocos.

El hasidismo invirtió esta consideración y pensaron que la Cábala teosófica era muy complicada para la mayoría, así pues, insistieron en los valores místicos de la Cábala extática, como la débecut o unión mística, la inspiración y la revelación, la necesidad de aislamiento y ecuanimidad la interpretación psicológica de la teosofía y el misticismo lingüístico, el cumplimiento de los mandamientos paso a segundo plano.

Continuando con Safed quisieron lograr un equilibrio entre las dos corrientes. Al desintegrarse la Cábala clásica española que siempre rechazó el espíritu sincretista, fue cuando en Safed se pudo pensar en la armonización de ambas corrientes y el hasidismo reinterpretó la Cábala española y la luriánica extáticamente.[194]

La Cábala extática tiende a un cambio radical de personalidad que lleva a la relación directa con Dios del individuo, la Cábala teúrgica realizaba el cambio en el cuerpo de Dios o árbol sefirótico.

La temática gira siempre en torno a tratar de dar una explicación comprensible de la naturaleza de Dios en tanto que manifiesta y marcar lo más claramente posible, los límites insuperables para el hombre, de la esencia divina que es en sí misma incognoscible. Es este intento interesantísimo, ya que al acercarse todo lo posible al límite absoluto de lo humano y marcar hasta donde es posible llegar, establece las fronteras del simbólico en el que transitamos. Por otra parte, la convicción de

[194] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas. o.c.,* p. 22.

que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, dota al discurso de numerosas figuras antropotéticas.

Antes de entrar en los temas del discurso oculto queremos decir algo sobre el estado de las investigaciones sobre el mismo. Consideramos oportunas las consideraciones que Moshé Idel presenta en su trabajo "Cábala. Nuevas perspectivas". El y Gershom Scholem pueden estimarse las autoridades más relevantes del ejército de investigadores que abordan estos temas en la actualidad. Sus opiniones merecen expresarse para dar una idea de lo que pudiera representar este lenguaje místico judío que es la Cábala.

Según M. Idel, las últimas investigaciones sobre la literatura de la Merkabá consideran que, los textos son reelaboraciones sobre tradiciones antiguas por lo que no pueden proporcionar descripciones de experiencias místicas de primera mano,[195]y la Cábala toma como base esta literatura.

La otra corriente coetánea de la Cábala el hasidismo asquenazí ha sido descrito como teología esotérica, aunque existen pruebas suficientes de movimiento místico por la existencia de técnicas para lograr la experiencia mística. M. Idel cree que el verdadero objetivo de la Cábala es práctico, es la consecución de la experiencia mística, y secundariamente teórico. Los aspectos prácticos de la Cábala se encuentran en tratados para uso de unos pocos, no publicados o perdidos y sobre todo no estudiados en profundidad y tampoco se han estudiado las bases lógicas de los mandamientos que tienen una intención teúrgica y de participación en la vida divina. Así pues, escritos teóricos pueden considerarse como planes destinados a ayudar al cabalista a hacer un viaje, el viaje que era la experiencia mística para ellos[196].

Acusa a Scholem de presentar una versión más elaborada de las teorías decimonónicas de Adolphe Franck y de Heinrich Graetz, en las que la Cábala era una reinterpretación del judaísmo rabínico con ideas gnósticas y neoplatónicas y apunta a que la investigación sobre el gnosticismo moderno revela que es el judaísmo quien ha influido en el gnosticismo. No puede probarse pero tampoco lo contrario, los rabinos jamás hubiesen aceptado una tradición que les fuera ajena,

[195] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., pp. 61yss.
[196] Id. p. 64.

va a ser verdad que la Cábala responde a esa antigua tradición. M. Idel propone que se estudie y valore de nuevo.[197]

La crítica a los escritos cabalísticos arranca desde su aparición misma. R. Meir ben Simeón de Narbona, critica las implicaciones politeístas de las oraciones dirigidas a las distintas sefirot. M. Idel señala[198] que la crítica fue silenciada a pesar de que existió y no todo ha llegado hasta nosotros. El motivo puede ser que mucha obra cabalística era de afamados rabinos que tenían gran prestigio como dirigentes religiosos de la comunidad hebrea. Es en el Renacimiento cuando estudiosos cristianos ligados a los Médicis intentan comprender la Cábala y la critican, Marsilio Ficino traduce por primera vez su amplio corpus platónico y neoplatónico y esto hace que se encuentren elementos comunes entre la Cábala y la filosofía platónica. Naturalmente esto la hace desdeñable a toda la corriente aristotélica, fuesen estos filósofos judíos o no.

Ya sospecharon que la Cábala no poseía la antigüedad que se le atribuía y Del Medigo, la fechó con bastante exactitud, pero la innegable tendencia neoplatónica del pensamiento cabalístico y que fue reconocida por Pico della Mirándola, Yohanan Alemanno y después por R. Isaac y Yehudah Abrabanel, los llevaron a considerarla como fuente del platonismo y por lo tanto más antigua.

No obstante Del Medigo, R. Yehudah Aryeh de Módena, (León de Módena), consideraban con acierto, que toda la Cábala surge en España con posterioridad a Maimónides y su crítica, además de en su antiplatonismo, esta motivada por estar rodeado familiarmente por cabalistas. Luchaba contra el pensamiento griego introducido en la religión judía y contra el uso de la Cábala en la propaganda cristiana para convertir judíos al cristianismo, pues se veía en la Cábala un pensamiento más próximo al cristianismo.

Por tanto la influencia platónica en el pensamiento cabalístico es reconocida desde el medioevo y el Renacimiento y las investigaciones actuales solo han profundizado en sus conocimientos.

La otra fuente es el gnosticismo, el primer autor en señalarlo es Cornelius Agrippa de Nettersheim que en su obra “De oculta philosophie” muestra como el “Shi´ur Komah” y la literatura de las Hejalot, están en relación con el gnosticismo de

[197] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p. 67.
[198] Id. p. 31.

Marcos, recogido por Ireneo, respecto al cuerpo de Dios e inaugura una corriente de pensamiento que sostiene al misticismo judío como fuente del gnosticismo y no al revés. Entre sus defensores se encuentran E. ben Amozeg, M. Gaster, G. Scholem, Gedaliahu G. Stromsa y M. Idel, por tanto esta opinión comienza en el siglo XV y termina hoy. Aún así la investigación moderna piensa que la Cábala recibe influencia gnóstica y no al revés.

Para sus detractores el hecho de que la Cábala se parezca a otro pensamiento es signo de su falsedad y corrupción. En el siglo XVIII, R. Jacob Emdem y Salomón Maimón al luchar contra el sabbetaísmo colaboran en la investigación sobre la mística judía. Más tarde en el XIX, los primeros investigadores, Krochmal y Landauer bajo la influencia del idealismo alemán, como a su vez el idealismo alemán esta influido por los pietistas suabos, Oetinger, que absorbieron conceptos cabalísticos de la "Kabbalah Denudata"[199]. Más tarde Adolphe Franck fue fundamental en los estudios sobre Cábala a la que atribuía fuentes zoroástricas de gran antigüedad y la consideraba el "corazón" del judaísmo, opinión a la que después se adhirió Scholem. Otro estudioso, Punk, coetáneo de Franck considera la Cábala como una ramificación del pensamiento alejandrino además de observar similitud entre las sefirot y las doctrinas de Valentín y Basílides. En la segunda mitad del siglo XIX, los ataques a la Cábala son producto de la intención de luchar contra el hasidismo pero contribuyeron a la investigación de la misma, Graetz es el principal de ellos.

Veamos la opinión de dos estudiosos citados por Scholem, por una parte Graetz se centra en la explicación histórica, la Cábala fue una reacción oscurantista contra el racionalismo radical de Maimónides y sus partidarios Hay que tener en cuenta que la "Guía de perplejos" se publicó en Provenza en 1205, traducida al hebreo un año después de la muerte de Maimónides. No hay continuidad de otros misticismos en la Cábala, el simbolismo místico, la figura mística de Dios, el Adam Cadmón, es quizá más antigua y los principios básicos se hacen proceder del neoplatonismo. Por otra David Neumark piensa que la Cábala es un producto de la dialéctica interna que gobierna el desarrollo de las ideas filosóficas del judaísmo, remitologizando concepciones filosóficas como especulaciones cosmogónicas de

[199] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p. 39.

los Talmudistas (Ma´ase Bereshit) y de la Merkabá en torno al Trono divino, y emanaciones. Scholem critica a Neumark por su método literario filosófico.

Graetz y Neumark partieron metodológicamente de la pregunta ¿qué relación tiene la Cábala con la filosofía judía medieval? Y no comprendieron las preocupaciones específicamente religiosas de la misma.[200] Su punto de vista procede de una concepción decimonónica ilustrada de la religión.

En el siglo XX encontramos los estudios de Scholem que realiza la primera presentación autorizada de la historia del misticismo judío en su totalidad. Además ha puesto las bases de la bibliografía moderna de la Cábala estableciendo la paternidad de numerosas obras. Se le puede considerar el fundador de la fenomenología de la Cábala y considera a la misma como parte vital de la religión judía.

Alexandre Altmann y George Vajda han contribuido a la bibliografía de la Cábala y a la integración de temas cabalísticos en la historia de las ideas judeo-árabe, también Sarah Séller-Wilensky y David Blumenthal. El sustrato platónico del misticismo judío fue recalcado por Yizhak Baer, sus estudios son ignorados por E.E. Urbach y por Scholem, pero tuvo el mérito de ofrecer otra línea de investigación diferente a la comúnmente aceptada de Scholem.

La Cábala en opinión de Scholem se inscribe en la historia de la religión, aunque dialogue con la filosofía. Surge en Provenza en el Languedoc y de ahí pasa a Aragón y Castilla y no se conocía en Oriente, pues el hijo de Maimónides escribió en árabe su "Kifayat al´abidum" "El gran Camino de Perfección" en 1220-1230 y fue influido por el sufismo pero no conocía nada de la Cábala.

En la España musulmana hasta el 1300 no hay ningún papel de la Cábala. En el Languedoc prevalecieron los cátaros relacionados con los bogomilos búlgaros y con antecedentes maniqueos, según la Iglesia. Aunque conviven con el judaísmo en este período no hay influencias cátaras en las fuentes primitivas de la Cábala. Hay que tener en cuenta que en las comunidades judías de la zona desde el siglo XI se corrigieron los últimos midrashím. No surgió pues la Cábala en un medio atrasado, sino en uno lleno de tensiones y asimilando un rico bagaje de tradiciones.

---

[200] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I. vol.* o.c., p. 27

En opinión de Idel,[201] la Cábala ha sido considerada más una gnosis judía que un corpus de literatura mística de pleno derecho. Es más una filosofía que utiliza símbolos, términos ajenos, que un fenómeno religioso que emplea para expresarse terminología filosófica.

Además de la Cábala española y la de Safed existen el hasidismo asquenazí de las provincias francoalemanas, siglos XII y XIII, y el hasidismo de Egipto e Israel y alrededores desde el siglo XIII, que han influido en la historia de la Cábala.

La aparición en Oriente de un centro de misticismo judío basado en elementos sufíes influyó a finales del XIII en la Cábala europea, tema que ha estudiado Paul Fentom. Aunque Tholuck quiere hacer depender la Cábala del sufismo, pero en opinión de Scholem esto no es posible.[202] Hay un encuentro de la Cábala extática de Abulafiah y elementos sufíes en Galilea. Las influencias del sufismo islámico en la Cábala esperan estudio, no están suficientemente probadas.

Manifiesta Idel que la Cábala no tiene todavía el estatus de la mística islámica, hindú o budista. Se menciona en los estudios con material de segunda mano, es decir todos echan mano de Scholem, y a veces confunden las opiniones de este estudioso con la Cábala misma. Esto es por la enorme cantidad de obra cabalística que todavía no esta catalogada el completo. Tampoco se dispone de lista de nombres de cabalistas importantes. El estudio científico de la Cábala está en sus comienzos y Moshé Idel deplora sus desequilibrios. Insiste en que no hay una historia general de la mística judía y solo se habla de "corrientes" por la dificultad de la enorme cantidad de material todavía por analizar. Además del que se ha perdido por las expulsiones y prógromos sufridos por los judíos y otros por la autocensura de los propios cabalistas, lo que hace de éste el Discurso oculto en grado superlativo.

La transmisión oral que caracteriza la Cábala, asegura la pérdida de material que no se puso por escrito porque jamás se destinó a ello sino a pequeñas elites.

Dos consecuencias se siguen de ello como señala Idel, primero: que durante el período de formación hubo varias generaciones antes de que se escribiese, así lo indica Yitshac el Ciego en un documento descubierto por Scholem, y así lo afirma Nahmánides en su comentario al Pentateuco. Otro tanto ocurre entre los

---

[201] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*. o. c., p. 46 y ss.

[202] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I. vol.* o. c., p. 22.

asquenazíes que se refieren siempre a sus antepasados. El carácter global de las doctrinas presentadas muestra etapas de desarrollo anterior sin documentación histórica.[203]

Además no se revelaban determinadas explicaciones sino a cabalistas que hubiesen cumplido los cuarenta años, esto supone que lo que conocemos como Cábala solo es parte y fragmento de la misma y que hay que intentar descubrir los problemas ocultos.

Por otra parte las cartas y respuestas de los maestros a sus discípulos contienen temas importantes que no aparecen en otras fuentes y citan a cabalistas ágrafos, un mejor análisis permitirá cambiar nuestra perspectiva de la Cábala.

Casi no hay estudio comparativo con otras religiones y místicas. Se ha ignorado a Mircea Eliade, R.C. Zaehner, Claude Leví-Strauss, Gerard van der Leeuw, Víctor Turner y Paul Ricoeur. Solo Cassirer y Evelyn Underhill se tienen en cuenta. No se trata de descubrir modelos de religiones, pero las similitudes permitirían hallar ideas únicas de esta tradición religiosa e introducir otros puntos de vista que no sean el filológico e histórico, casi los únicos abordados y permitir otros enfoques, desde la psicología por ejemplo,[204] piensa Idel.

Los documentos más antiguos relativos al surgimiento de la Cábala según los propios cabalistas, resaltan la aparición del Espíritu Santo, la inspiración mística, en una de las familias rabínicas más distinguidas de la judería provenzal. Hablan de revelaciones nuevas del propio profeta Elías, en forma de visiones o iluminaciones. El profeta Elías es para el judaísmo rabínico el guardián de la tradición, tradiciones importantes del Talmud y una obra entera del Midrash, el Libro de Enoc, se le atribuyen. Por lo tanto al surgir la Cábala se hacen constantes referencias a Elías lo que sitúa fuera de toda sospecha las nuevas ideas.

Se encuentran estas referencias en los escritos de Shelomó ibn Adret, discípulo de Nahmánides, pues se enseñaban en su escuela de Barcelona 1270/1313.

La familia productora de los primeros escritos cabalísticos es la de Abraham ben Yitshac 1179, presidente de la corte rabínica y maestro en Narbona, su yerno Abraham ben David de Posquières 1198, apodado Rabad, su colega Ya´cob ha-Nazir y el hijo de Rabad conocido como Yitshac el Ciego 1232-36 que vivió en

---

[203] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o.c., p. 53.

[204] Id. p. 58.

Posquières o Narbona. Los discípulos de Rabad y de su hijo fueron el vehículo de la llegada de la Cábala a España desde Provenza.

La creencia de que los conocimientos se transmitían boca a boca por hombres santos desde tiempo inmemorial es común a la Cábala y a la tradición hasídica alemana y en esta tradición hay cadenas de nombres inventadas. Sin embargo, Meir ben Shim´ón contemporáneo de Yitshac el Ciego y detractor de la Cábala atribuye el "Sefer Bahir", libro fundamental en los inicios, a autores de su época acusándolos de inventar cosas y mal escribirlas y de ser en suma heréticos. Así pues no cabe duda de que, el Bahir aparece en Provenza y que después fue sustituido por el Zohar que estaba mejor construido, fue considerado a lo largo del siglo XIII obra de talmudistas, parece que una corriente elitista de religión y otra de fuentes anónimás se juntan para el surgimiento de la Cábala.[205]

La Mishná, Haguigá 2,1 y los comentarios de los dos Talmudes, prohíben las disquisiciones y especulaciones en torno a la Creación y a la Merkabá en presencia de dos y de un discípulo. Pero en la Edad Media ya no se entendía el significado de esta tradición y se pretende rellenar con metafísica y ontología la doctrina de la Merkabá y con física y astronomía la doctrina de la creación. Quizá es un intento de profundizar y aclarar estas cuestiones básicas cuando en el mundo cristiano se producía la obra de Tomás de Aquino a impulsos del Averroísmo latino.

En el primer tercio del siglo XII Yehudah ben Barzilai maestro de Yitshac de Narbona escribió un comentario sobre el "Sefer Yetzirah" en Barcelona, es decir, él es el erudito de Provenza primero en recibir las nuevas revelaciones cabalísticas. En opinión de Neumark este comentario es el inicio de la Cábala, pero en opinión de Scholem no influyó nada pues era desconocido para todos, incluso Abulafiah lo desconocía. El libro afirma que estos temas son desconocidos en su país y coetáneos aunque hay especulaciones sobre el Kabod, la gloria, entre los hassidim alemanes del XII, el libro no comenta la teosofía de la Cábala, y si las doctrinas de la Merkabá, prueba que la Cábala aún no existía como tal.

Ya nos hemos referido al Bahir, veamos las ideas que acuña. Existen abundantes interpolaciones que hacen difícil comprender el texto.

---

[205] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.* o.c., p. 69.

El lenguaje no es en manera alguna el del Talmud, aunque imite la forma talmúdica, sino de la Aggadá tardía, la lengua es hebrea y aramea con algunos arabismos, aunque en Provenza no se entendía el árabe, los párrafos del misticismo de las vocales tienen su origen en el oriente de habla árabe, o quizá en la España de habla árabe.

Para Scholem es una mezcolanza de fuentes distintas al que se intento unificar un poco y existe una evolución del simbolismo cabalístico. No se explican conceptos básicos que se utilizan para explicar otras cosas y se recurre a imágenes místicas para disfrazar ideas filosóficas.[206]

El Bahir no surgió en Provenza sino que fue un fundido de materiales tradiciones y conceptos más antiguos que llegaron a esta región a mediados del siglo XII. ¿Cuáles son esas fuentes? Los hassidim alemanes permiten inferir alguna de ellas muy antigua, el Raza Rabbá, el Sefer Yetzirah, la gnosis de la Merkabá y otras del gnosticismo judío. Queda probado el carácter gnóstico de la primera Cábala, este pensamiento místico colisionó con el pensamiento rabínico y filosófico.

Utilizan un método de exégesis gnóstico, relacionando versículos del Génesis o los Salmos con el mundo de la Merkabá para describir lo que ocurre en el mundo celestial, cosa que no hubiesen hecho los antiguos místicos de la Merkabá.[207] Se refieren a detalles concretos de la vida en oriente, utilizando parábolas paradójicas. Hay párrafos más tardíos como los inspirados en el neoplatónico Abraham bar Hiyya, tercera década del siglo XII, donde aparece el Tohú, o materia origen del mal, y el Bohú, la forma.[208] La sección décima contradice las ideas acerca del mal en el Bahir, que son positivas, pues habla de una "realidad" refiriéndose al mal, no de una ausencia de bien.

El Bahir comienza con textos cosmogónicos después, el simbolismo de las letras, luego las sefirot, como logoi de Dios y termina con el midrash del "Pirqué Rabbí Eli´ézer". Lo específico del Bahir es una nueva concepción de la divinidad con componentes gnósticos que no aparece en ninguna otra fuente antes del siglo XII.

---

[206] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.* o. c., p. 85

[207] Id. I.vol. *p.* 87

[208] Id. *I.vol.* Véase nota . p. 91.

Aún con formas de expresión judías, es un tipo de mitología gnóstica y solo comparte con los neoplatónicos lugares comunes, como la materia principio del mal, el mundo de la oscuridad y el de la luz y similares.

Elementos gnósticos

Veamos con algún detalle estos elementos gnósticos. Para el gnosticismo el pléroma es el mundo de la perfección y la armonía desplegado en los eones, por contraposición a este valle de lágrimas en el que vivimos. El pléroma en un primer sentido de historia de creación del universo se da plenamente en el Bahir en el sentido de drama en el que tanto insisten los gnósticos, se da en forma modificada, salvaguardando siempre el carácter monoteísta.

El misticismo de la Merkabá sustituye el pléroma gnóstico por el trono divino y el lugar de los eones lo ocupa el aparato de ángeles de la Merkabá.[209] Pero los conceptos gnósticos y el lenguaje aparecen de nuevo en el Bahir, quizá mediante alguna filiación a fuentes ocultas relacionadas con los gnósticos.

Las imágenes [210]del agua, la fuente, el mar, son del primer día de la Creación, se comparara la creación con las aguas de un estanque (bereja) que borbotea, la bendición (berajá) de Dios. Los ángeles el segundo día, para que no se pueda decir que los ángeles ayudaron en ella. La imagen del árbol cósmico del que todo nace, que se nutre de la fuente y que no debemos confundir con el árbol de la vida, las almas son los frutos de este árbol, según los cabalistas españoles posteriores. Scholem ve abundantes formas gnósticas del Evangelio de la Verdad, del Evangelio de Tomás, de los Simonianos, y afirma que el Bahir es un midrash gnóstico del Génesis.

El texto de la siembra del árbol cósmico describe la creación del eón primordial, también mencionado en el Libro de Enoch eslavo s.I d.C. capitulo II, con el nombre raro de Adöil y de su estómago nace, como si fuera diferente, el eón que porta toda la creación, paralelo con la luz primordial, y en el capitulo 17 se dice que estableció el tiempo de la división y creación y que en el momento de la redención el Gran Eón volverá a ser indivisible. El justo se unirá a este árbol eón

---

[209] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.* Véase nota . o. c., p. 99. Libro de Ezequiel, libro de Enoch y Hejalot Mayores.

[210] Id. I.vol. pp. 100,101.

en el tiempo final,[211]en la Cábala se llama eón Binah o eón futuro. El símbolo del pléroma representado en un árbol aparece una y otra vez en el Bahir, los poderes de Dios constituyen un árbol cósmico del que parten las almas y al que vuelven y esta vuelta depende de los actos de Israel. El agua que le da vida es la sabiduría, segundo sefirah y la letra shin X la raíz, tercera sefirah. El árbol crece hacia abajo y tiene las raíces en el cielo[212] después ya no es el pléroma divino sino que ha sido plantado en el centro del Universo como su corazón, su estructura se toma del Sefer Yetzirah. Las doce direcciones del mundo representadas en las doce consonantes débiles, son en el Bahir doce radios que son direcciones espaciales, en el Sefer Yetzirah existen doce supervisores y doce arcontes para cada una en las tres regiones: El dragón que representa al mundo, la Esfera celeste que representa al tiempo, y el corazón que representa al organismo humano. Todos estos arcontes y supervisores del Bahir y del Yetzirah parecen relacionados con los treinta y seis decanos de la astrología[213] y los 36 justos rabínicos. En el Bahir los 72 arcontes se combinan con 72 nombres de Dios, desarrollados ya en la doctrina esotérica judía del período talmúdico.

Trata el Bahir ampliamente de los poderes de Dios o potencias, middot, que según Scholem se pueden identificar con los eones. El término sefirot tomado del Sefer Yetzirah, ya no significa números ideales que contienen los poderes de la Creación sino eones, poderes de Dios, atributos de Dios. En el Yetzirah 1.5. sólo seis sefirot sellan el cielo y la tierra, y no son middot aunque "su medida, middá, es diez, pero ellos no tienen fin" En el Bahir las sefirot no derivan de safar, contar, sino de sappir, zafiro, son resplandores de Dios, por eso se llama el libro Bahir, esplendente, brillante, porque trata de los sefirot o resplandores de Dios.

Son las cualidades y atributos de Dios las diez palabras, mamarot, logoi, por medio de las cuales se crea todo. Sus antecedentes se encuentran en la Mishná y la antigua Aggadá pero en estas no constituyen el tema central como en el Bahir. Estos poderes aparecen también como vasijas hermosas o tesoros, metáfora que usan los gnósticos también. Rashí empleó el término middá en sentido de potencia espiritual, también en la "Mishná de Yosef ben Uriel" se designa a las

---

[211]*SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.* Porque las almas procedían de él ver nota 42

[212]Id. I.vol. Esta idea se encuentra también entre los bogomilos.

[213]Id. I.vol. p. 109.

sefirot como diez middot y diez principios, siendo este texto conocido por los hassidim alemanes antes de 1200, e ignorándose su antigüedad, aunque se sabe que es un texto pseudo epigráfico sobre la Merkabá, no presenta relación con el Bahir.

Otra designación que sirve de vínculo con la Merkabá es la imagen de los sefirot como coronas[214] que porta el rey, siendo el rey Dios, aún así no se ve claramente las relaciones de Dios con las sefirot. Puede este ser representado en ellas o ser una de ellas o ser el señor de ellas.

Se fija en diez su número de acuerdo con la tradición aggádica y el Sefer Yetzirah y se les asocian gran número de nombres.

La reinterpretacion

Lo dicho nos hace situarnos continuamente en el medio de la reinterpretación.

Según Scholem, el Zohar es una reinterpretación del material talmúdico y midrashhico desde una nueva perspectiva gnóstica y que sufre influencias del Bahir. El Bahir es a su vez una exégesis tardía que sintetiza el material antiguo. Los versículos bíblicos se interpretan como símbolos de acontecimientos que ocurren en un plano más elevado del ser (esto ocurre ya en el Talmud). Se da un sentido oculto o diferente a lo que antes tenía un sentido claro y exotérico.

Como por ejemplo, la relación que muestran de la Bakol del Génesis 24,1 (Bakol: todo, también identificado con la Shejináh) y Yahoel nombre antiguo de Metratón de igual valor numérico. Scholem admite como forzoso que hubo conexión con materiales antiguos gnósticos premedievales, no puede decir que haya habido sistemas gnósticos perdidos enteros o ramificaciones posteriores supervivientes, como la gnosis mandea, pero si que fragmentos llegaron a los redactores del Bahir que los dotaron de sentido nuevo, como por ejemplo la doble Hojmá o doble Sofía, de clara influencia valentiniana.

La doble Hojmá y también la doble Shejináh en su papel de último sefirah, es hija de Dios y es la esposa de Salomón, esta Hojmá, sabiduría, que es la Torah, casa con Abraham y con Salomón, así como la Hojmá superior casa con Eloim. Este elemento gnóstico conlleva la idea de exilio en el mundo inferior y lo mismo que

---

[214] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.*o. c., p. 117.

los gnósticos prestaron mucha atención al último eón que explica nuestra condición, el Bahir y la Cábala española también se centran en la Shejináh.

En la sección 90 del Bahir[215], se habla de la sabiduría, como esposa de Dios y como hija que llega a nosotros para iluminarnos, es la gloria de Dios, el Kabod, también "la hija de la luz" maniquea parece ser interpretada en el mismo sentido que el papel en el mundo de la Shejiná: "A mí me parece en general que ella es la supervisora y regente del mundo creado y visible y que lo representa en sí misma en sus múltiples relaciones".[216]

La Sofía inferior a veces se ve y otras no se ve (como la luna y sus fases). ¿Es un exilio para ella? En las sec. 45, 51,74 y 104 parecen aludir a ello. ¿Todo esto son lenguajes antiguos y nada más? ¿Es la característica del exilio, universal, simbolizada en el pueblo judío? Los gnósticos insistieron en nuestra situación radical de exiliados. Hay más pueblos, aparte del judío, que protagonizaron diferentes exilios a lo largo de la historia, pero es en la historia del pueblo judío donde la experiencia del exilio se vuelve capital en su identidad. ¿Los gnósticos están influenciados por la gnosis judía como opina Idel? Así es radicalmente. Lo que está claro es que la Shejiná viene a redimir el mundo y no se aparta de lo de arriba, la luz de la Torah y la acción de la Shejináh son el corazón del mundo inferior.[217] Así Ezra de Gerona en su comentario al *Cantar de los Cantares, I, 2* resalta que la Gloria aspira a la elevación y conjunción, por eso dice "Que me bese con los besos de su boca", símbolo el besar, de la delectación causada de la unión del alma con la fuente de la vida, en ello se expande la luz surgida de la sabiduría. En otro pasaje: "Disfrutaremos de tus amores más que del vino" y el "Rey me ha introducido en sus estancias" nos remiten a la vida interna de las sefirot que reciben unas de otras la sabiduría y que conjugan la Gloria o Shejiná con la Luz suprema y que constituyen la Torah celestial.

Esta revelación sólo se hace audible en la décima sefirah Malkut, por eso la creación entera es un cántico que repite el nombre incesantemente.

Scholem afirma que si el desarrollo de las ideas del Bahir hubiese sido inmanente tan solo a la tradición judía, bien hubiese podido desarrollarse como en los

---

[215] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.*o. c., p. 129

[216] Id. I.vol. Cita 76 de la p. 131

[217] EZRA DE GERONA. *Comentariosobre el Cantar de los Cantares.* I, 2, . p. 46, Mataró. 1998. Biblioteca del Tiqun, Ed. Indigo. Trd. Nuria García i Amat.

hassidim alemanes del siglo XII y XIII que se reducen a comentarios sobre el Sefer Yetzirah y la teología de Saadya, girando en torno a la gloria de Dios o Kabod y la Shejiná, pero los elementos que encontramos en el Bahir "revelan ser vestigios de un mundo espiritual más antiguo, ya desaparecido".[218] Para los hassidim alemanes que parten de Saadya, existe un abismo insalvable que se establece entre el Dios creador y el Kabod, la Gloria, las sefirot están por debajo de la Gloria y a veces enlazadas con ella. El´azar de Worms identifica la última sefirah con la Shejiná, idea que solo se encuentra en la Cábala antigua. La identificación de la Shejiná con Malkut, décimo sefirah, permite concluir a Scholem que El´azar ya conocía símbolos cabalísticos que son característicos del Bahir, pero que él usa en sentido diferente, también el Kabod es el primer sefirah en otras obras suyas.

Scholem piensa que se pudieron producir nuevos materiales críticos en el espíritu de los antiguos, con formas y materiales propiamente judíos en las zonas de influencia cátara. Parece pues que elementos gnósticos antiguos y nuevos con orientación hasídica se encuentran en la formación de la Cábala antigua y que el Bahir vino de Alemania a Provenza como dice Yitshac Cohen.

El Bahir conecta con los hassidim de Askenaz a través de un texto perdido del misticismo de la Merkabá el Raza Rabba o "Gran Misterio", su existencia la conocemos por los ataques a este tipo de literatura mágica que hizo en el siglo IX Daniel Al-Kusimi, autor caraíta. Trata de angelología, amuletos varios de protección e interpretación de sueños,[219] podría datarse entre los siglos V y VIII, algo más tardío que los textos importantes de la Merkabá y se encuentra en parte citado en otros libros con otro nombre y Scholem lo rastrea. La idea de la transmigración de las almas se introduce en una revisión del Raza Rabba.[220]

El Bahir que se relaciona, sin duda, con el Gran Misterio da una lista de sefirot citados en él y que no es idéntica a la del Yetzirah, pero que se refiere en parte a ella, hasta tres versiones diferentes de la lista de sefirot se encuentran en el Bahir. La concepción de Dios como una sefirah es propio del Bahir y no del Yetzirah ni del Raza Rabba.

---

[218] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.* o. c., p. 133

[219] Id. I.vol. Ver nota 102 de la p. 145.

[220] Id. I.vol. p. 152.

El Bahir se compuso pues, utilizando elementos gnósticos y fuentes orientales heterogéneas que lo entroncan con la Merkabá y otra tradición gnóstica, parece haber llegado de Alemania a Francia pero se aparta del hasidismo alemán, pues ya vimos que las palabras y el nombre de Dios parecen desarrollarse más vía hasídica antigua y moderna y en la Cábala mágica de Abulafiah.

La cábala provenzal y de Gerona

Centrémonos ahora en la Cábala Provenzal y de Gerona, de orientación teosófico teúrgica. Abraham ben Yitshac de Narbona, abuelo de Yitshac el Ciego, fue discípulo de Yehudah ben Barzilai en Barcelona, lo que hace suponer que conocía el más importante comentario del Sefer Yetzirah del que es autor ben Barzilai. En el se habla de "las formas de la majestad" que son la Shejiná y el conocimiento que Moisés y los profetas tenían de esta, Abraham ben Yitshac, presidente de la corte rabínica de Narbona sigue la tradición que inaugura Saadya, Gaón, siglo X, en relación con el Kabod y la Shejiná. En su Eskhol dice que Dios enseñó a Moisés el nudo del tefilim, le hizo contemplar las formas del esplendor divino, pero no dice cuáles. Los conceptos de Shejiná y Kabod sufren una transformación de seres creados en la tradición a ser considerados como potencias, middot, de Dios y esto es porque su interpretación tradicional sufre en esta época una confrontación con otra tradición, la del libro Bahir. Testimonios como Moshé Taku, primera mitad del XIII y Shemtob ibn Gaon comienzos del XIV, aseguran que el círculo de Narbona compuso comentarios sobre el Yetzirah y que escribían palabras clave para ser tenidas en cuenta en la Biblia y el Talmud que sólo iniciados comprenderían, lo que ya es Cábala en el pleno sentido de la palabra.

La idea de ayin, la nada, ya era conocida por Abraham ben Yitshac en 1160, como símbolo místico de la sefirah suprema.[221]

Parece pues que manejaba elementos cabalísticos que según él había recibido de sus padres. A Rabad, Abraham ben David, yerno de Abraham ben Yitshac, y a Ya´cob el Nazarita se les atribuye una revelación del profeta Elías. Luego una iluminación o experiencia mística nueva, o una opinión que no es tradicional, tiene lugar en ellos y se añade a la tradición del Bahir que conocían.

---

[221] SCHOLEM, G. *Orígenes de la Cábala*. Véase II vol, nota de la p. 23.

Rabad en sus comentarios a tratados del Talmud se refiere a temas cabalísticos pero no aclara nada. Su obra más importante son críticas y objeciones al código halájico de Maimónides. Rabad era muy personal y lo manifiesta admitiendo que su obra no procede de la tradición sino de la iluminación. Las cuestiones místicas de estos eruditos provenzales aparecen veladas y es a través de los cabalistas españoles y en las tradiciones que se preservan en ellos, como podemos conocer a los provenzales.

Ya´cob el Nazarita es la misma persona que Ya´cob ben Sahul de Lunel, citado por Asher ben Sahul, su hermano menor que en su libro de las costumbres utiliza la doctrina sefirótica y terminología específica cabalista.[222] Las obras de Ya´cob el Nazarita tienen un doble significado esotérico y exotérico. Según los hassidim alemanes, el Nazarita interpretaba la Quedushá de la oración matutina del Shabbat el conocimiento y el entendimiento le rodeaban los dos ángeles que son lugares místicos delante del Trono de la Gloria, y tenía divergencias con Rabad en torno a la cuestión del sefirah al que hay que dirigir la intención mística durante la oración.

En la oración de las dieciocho bendiciones Rabad se dirige a Binah y Tiferet y otro, el Nazarita, en las tres primeras y las tres últimas bendiciones a la causa de las causas, se dirige al En-sof y en las demás al Demiurgo.

Esta terminología derivada quizá de Filón de Alejandría, no se vuelve a encontrar después.

Así pues aquí:

1. Se continua una antigua idea de la Merkabá y el Shi´ur Komah que consiste en un “cuerpo de la Shejiná” y un “creador del comienzo” que se sienta sobre el Trono y tiene número y masa, es decir, cuerpo[223] el Demiurgo, y otro ser Bereshit, es la manifestación externa de la tercera sefirah Binah.
2. El querubín que se sienta en el Trono, doctrina que se acepta entre los hassidim del siglo XII, se identifica con el Demiurgo y es una idea gnóstica y herética ya antigua. El aspecto nuevo es que tiene un alma (Binah, que se identifica con la tercera sefirah).

---

[222] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol*. o. c., p. 29

[223] Id. II.vol. p. 32

3. Intención mística oculta tras el antropomorfismo de los cabalistas. Rabad se opone a Maimónides cuando este niega que Dios pueda tener un cuerpo y dice que muchos han creído eso. Al creador al que se refieren es Metratón, ángel a su vez creado por Dios y al que le habla en Génesis "hagamos etc.". Esta doctrina de la gloria y del querubín sobre el trono vino a Provenza de Alemania, pero después de 1200 algunas ideas sobre las sefirot fueron de Provenza a Alemania y se enseñaron estas doctrinas mezcladas.

En un texto de Eliezer de Worms que habla de las sefirot una de ellas es el querubín Metatrón o Yavhe menor al que se ha de dirigir oración pero que no tiene poder propio.[224]

En un pasaje auténtico de Rabad, sobre la creación del hombre, se ofrece la interpretación de la creación del hombre con un doble rostro Adán y Eva que asocia a las dos sefirot, juicio severo, Gueburah y misericordia, Héssed. Doble rostro que indica que no son independientes y que funciona en conjunto. La sefirah Binah es el mundo futuro y la décima sefirah, Malkut, es este mundo, la primera sefirah por valor numérico de 12 alude a las doce direcciones del espacio que aparecen en el Yetzirah y que son emanaciones de las doce fuentes de sabiduría ocultas en Kéter y en otra cita Kéter Elyon es la luz que se oculta a sí misma y con esto se aproximan Rabad y su hijo Yitshac el Ciego al "En sof"

En Yitshac el Ciego se unen una tradición gnóstico-cabalística llegada una o dos generaciones antes y otra neoplatónica, esta parece proceder del mundo árabe que era desconocido, a través de Yehudah ibn Tibbón de Granada formado en la tradición del neoplatonismo muy influyente en las áreas musulmanas de España. Ibn Tibbón vive en Lunel cuando se publica el Bahir en 1160 y había traducido el Kuzarí de Yehudah Haleví, y "Los deberes del Corazón" de Bahya ben Pacuda.

Además, a través del "Libro de aprendizaje del significado de la metáfora y la realidad" de Moshé ibn Ezra cuya traducción hicieron los sabios de Lunel se conocieron las ideas de ibn Gabirol.

Las ideas de Yehudah Haleví sobre el pueblo judío y su destino, de Israel y su papel de corazón de la humanidad, su don de profecía, etc. se aceptan sin problemas con las tradiciones gnósticas y el sentido secreto de Israel como

[224] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol*. o. c., p. 39

sociedad.[225] El décimo sefirah se denomina Malkut, parece ser que a partir de Ya´cob el Nazarita y es posible que tuviera su origen en ben Barzilai y su comentario al Yetzirah, quien iguala el Kabod y el Malkut, la gloria y el reino de Dios o en el Kuzarí donde se identifica los dos conceptos anteriores y la Shejiná, influencia anterior a la de los cabalistas de Gerona.

El comentario cabalístico del Yetzirah atribuido a Rabad no es de él sino del siglo XIV después del Zohar y lo escribió Yosef ben Shalom, aunque las citas mágicas sí son de Rabad y su familia. En una carta entre eruditos [226] se menciona a los hassidim alemanes y a los cabalistas provenzales como miembros de un mismo grupo espiritual. En estos círculos de comienzos del siglo XIII, se distingue a los perushim (se inspiran en la Mishná) y los nezirim (se inspiran en la Biblia) como estudiosos de la Torah en exclusiva, apartados del mundo o ascetas, muy similares a los bonshommes cátaros del XII. También en el mundo judío se da este afán de pureza.

Ezra de Gerona que recibió su educación de Yitshac el Ciego, en Posquières cerca de Lunel y quizá no conocía al Nazarita, afirmó que éste había realizado una peregrinación a Jerusalén, sobre 1187, donde aprendió angelología y tradiciones místicas, y no fue el único que peregrinó de este círculo.

Encontramos pues numerosas referencias a cuestiones angeleológicas en estos textos, por ejemplo: la idea de las dos mujeres de Satán que Ya´cob y Yitshac Cohen de Soria recogen en su jerarquía diabólica traída de Provenza en la mitad del siglo XIII, también se encuentra en algunos cátaros, pero no en el mismo sentido, ellos pensaban en dos mujeres de la deidad suprema, una madre de Cristo, la otra madre de Satán y aunque los textos de los Cohen parecen pseudo epigráficos, tuvieron su importancia en estos temas del "sitrá arha", el otro lado

Otra doctrina angeleológica, la de que Elías era un ángel, se encuentra entre los cátaros y en Moshé de León y la idea de los vestidos del alma también en el Zohar y en los cátaros aunque Scholem lo califica de cosas secundarias.[227]

Todo esto indica la mezcolanza de ideas en estos orígenes de la Cábala.

---

[225] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol.*o. c., p. 47

[226] Id. II.vol. p. 50. El autor contemporáneo de Yitshac el Ciego escribe que las diferencias entre Rabad, el Nazarita y Maimónides son pequeñas.

[227]Id. II.vol. p. 64.

Independientemente del caldo general de cultivo místico del siglo XII y de las tradiciones heredadas en estos círculos, hubo experiencias místicas como tales en estos cabalistas. Iluminaciones de Elías existen en Francia y Alemania en el XII y XIII, eruditos que llevan el apellido del profeta porque realizaban viajes visionarios, bien del mundo de la Merkabá o bien otros, y quienes buscaban en sueños respuesta a problemas halájicos, como Ya´cob de Màrvège 1200.[228] Parece que estas revelaciones respondían a un procedimiento a un ritual específico a un método "para conectar" y en un día específico Yon Kippur, el día de la expiación, cuando el Talmud menciona que se aparece Elías, a pesar de que el Talmud dijo solo una vez, no periódicamente. Hay textos que describen los rituales mágicos para conjurar al arconte de la Torah Metatrón o Elías, el día de Yon Kippur. Hay un responso atribuido a dos gueonin babilonios ficticios del siglo XI y que fue escrito en Provenza hacia 1200 en arameo artificial, es un relato fantástico para conjurar demonios que en opinión de Scholem es dudoso se celebrase alguna vez. Otro texto similar, si es un ritual que se celebra para conjurar a los arcontes de la Torah, son conjuros para realizar la víspera y madrugada del día de la expiación y llegan de Babilonia a Francia pasando por Italia.[229] El texto, en esta versión, fue editado en Francia y el autor tiene conocimiento de varias cuestiones teosóficas, pero no indica conocimiento alguno de Cábala, y lo nuevo de la Cábala, piensa Scholem, puede proceder de estas iluminaciones.

La vinculación de las palabras individuales de las oraciones principales con las sefirot específicas, lleva a la doctrina de la kavanah. En el recitado, pues el Talmud prescribe decir en voz alta la oración para que se oiga, hay que concentrar el alma en una o varias sefirot. Las más antiguas kavanot, o intenciones procedentes de Rabad y del Nazarita no parecen tener objetivo mágico, sino que son kavanot místicas en las que el alma contempla, medita pero la diferencia es muy sutil.

La revelación de Elías al círculo de Narbona se encuentra en los textos de finales del XIII, en la Cábala española, y análogo es el misticismo sufí de la revelación de Khidr, Elías, al Muhi al-din ibn Arabí, 1165-1240. Estas oraciones en época de

---

[228] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol.* o. c., p. 69 Ver cita 89. Aquí Scholem se refiere a la publicación por Jellinek, gran rabino de Viena en 1877 del más importante de estos textos creyéndolo del siglo XI. El texto trata de interpretación de sueños. Freud jugaba a tarots con el gran rabino todas las semanas y debió conocer estos documentos.

[229] Ver SCHOLEM, G. *Grandes temas de la Cábala.* pp. 43 y ss.

Rabad, se dirigen indistintamente a las middot o a la Causa de las causas, En-sof, pero después no se dirigen más oraciones al En-sof a partir de Yitshac el Ciego. La kavanah, es decir, la meditación con intención, la débecut, o comunión con lo divino están a punto de suplantar al éxtasis y el ascenso de la antigua Merkabá.[230]

La Cábala no reconocía diferencias entre el misticismo alemán hassidim y el suyo propio. Aparecen centros de esoterismo en el Norte de Francia, los textos pseudo epigráficos mencionan a Ya'cob de Corbeil que parece ser la misma persona que Ya'cob de Marvège llamado el Santo, que murió a finales del siglo XII o principios del XIII, en Corbeil, r. Aja y su hijo r. Yehudah y r. Elhanáan, aunque el r. Elhanáan histórico, era hijo del famoso tosafista Yitshac de Dampierre y murió mártir en 1114, considerándosele colega de El'azar de Worms. Detengámonos ahora en la figura importantísima de Yitshac el Ciego.

Los cabalistas provenzales de la generación posterior al Rabad querían establecer la legitimidad histórica de la Cábala. Yitshac el Ciego, apellidado Sagi nahor "rico en luz" era muy oscuro y difícil, sus obras referenciadas por sus discípulos son fiables pero muy complicadas de entender. No escribió el Bahir. No hay escrito exotérico de él, solo una oración.[231] Debió vivir entre 1165 y 1235 en Posquières, se cita siempre como el Hassid, (piadoso), todo lo que empieza con "leshón he-hasid", "dijo el piadoso", se refieren a él. Se dice que era ciego pero Scholem no lo cree, ¿cómo podría revisar antiguos manuscritos si lo hubiese sido? Parece que quedó ciego de adulto, se dice que veía el aura de las personas y esto le permitía decir quién viviría y quién no, también podía saber las transmigraciones realizadas por un alma, o si era nueva, y sus oraciones curaban.

Dio instrucciones minuciosas para la kavanah, Yitshac el Ciego cultiva un simbolismo articulado de las sefirot como middot divinas que emanan del pensamiento primordial, el pensamiento puro, e hizo un comentario sobre el Yetzirah, sus discípulos transcribieron pero no compusieron comentarios sobre estas notas. Solo Yitshac de Acre en el primer tercio del siglo XIV comento algo. Una obra donde habla de la creación y de las razones místicas de los mandamientos ha sido conocida hasta el siglo XIV y bastantes fragmentos se conservaron en la escuela de Gerona entre los discípulos de Shelomó ibn Adret.

---

[230] Surge en el período gaónico VII al XI, véase *Grandes temas de la Cábala*, p. 46 y ss. La Cábala en Italia hacia el siglo IX era más magia que otra cosa.

El comentario de Job de donde se halla la sabiduría, se reinterpreta en términos sefiróticos y se afirma que viene de la nada, en tanto la sefirah suprema se designa como Nada. Es reinterpretación en términos cabalísticos de las ideas que Saadya Gaón atestigua como "imaginaciones" de los platónicos judíos del siglo IX o también llamados atomistas.[232] "Los puntos sutiles" de Saadya terminaron identificándose con las sefirot.[233]

Aparte del comentario del Yetzirah y unos setenta fragmentos auténticos, se le atribuyen muchos pseudo epigráficos[234]

La doctrina de Yitshac el Ciego presupone el conocimiento del Bahir aunque sea citado con poca frecuencia. En su comentario sobre el Yetzirah, 4-3, utiliza por vez primera el versículo de I Crónicas 29,11, como referencia bíblica a los nombres y secuencia de las sefirot inferiores:

"Tuya es, oh Jehová, la Magnificiencia (Guedulá), el Poder, (Gueburah), la Gloria (Tiferet), la Victoria (Nétsah), y el Honor (Hod), ….etc.".

Se cambian las designaciones del Bahir: Hesed por Guedulá, Emet por Tiféret, aunque Yitshac sigue empleando habitualmente las denominaciones del Bahir. El orden de las sefirot importa para el misticismo de la oración o la interpretación de algunos mandamientos rituales,[235] como estadios en el ascenso contemplativo pero no se expone una teoría sobre su función y estructura. No se distingue todavía entre sefirot, middot, sepharim y havayot (esencias, vasijas, potencias, palabras, números). Lo más interesante en Yitshac el Ciego es la combinación de elementos nuevos de inspiración gnóstica con el mundo del Bahir. Esta combinación adquiere un tinte de mística neoplatónica. Yitshac el Ciego, intenta leer en los textos antiguos las nuevas ideas de la mística.

El camino del místico descrito al comienzo del comentario de Yitshac al Sefer Yetzirah, es el descubrimiento sistemático de lo divino mediante la contemplación. Existen tres fases, según él, el misterio de Dios al que llama Infinito, En-sof, y su manifestación en la creación y la revelación a los que denomina Pensamiento y Discurso. Las palabras de este discurso divino son las siete sefirot inferiores.

---

[231] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala.* II.vol. o. c., Nota 117. p. 85.
[232] Id. II.vol. p. 91.
[233] Id. II.vol. Véase nota 129 de la p. 92.
[234] Id. II.vol. Véase nota 131p. 92.
[235] Id. II.vol. p. 97.

Dibburim o debarim, dabar en hebreo significa palabra y cosa son las sefirot o palabras o cosas que forman la realidad.

La primera manifestación de En-Sof es ayin o nada, puesto que En-Sof no tiene atributos. Dios, que era nada, creó el mundo a partir de la nada, luego lo creó a partir de Sí mismo. Causa y efecto son reversibles porque los cabalistas los consideraban una ficción lingüística mucho antes que Nietzsche.[236] Así los textos de la mística judía se acercan a la nada como fundamento de todo.

Las sefirot son nombres con comentarios complejos que las convierten en textos, con gran poder de significación, son tropos que sustituyen a Dios, figuraciones de Dios. Cada sefirah es un resplandor de Dios o sapir, zafiro, según Bloom, las sefirot se han convertido en el centro de un neopatonismo o hegelianismo popular, en una especie de idealismo mágico. "Las sefirot no son ni cosas ni actos, sino más bien, hechos relacionales y por lo tanto, representaciones convincentes de lo que la gente común descubre como la realidad interior de sus vidas"[237]

Es una visión desde el hoy de ideas antiguas, por otra parte no se aleja mucho del surgimiento del concepto En-sof. Se suele decir que es un préstamo del neoplatonismo. Christian Ginsburg en 1865 así lo afirmaba[238] cuando comparaba el En-sof con el Apeiros, pero, según Scholem, Ginsburg creía que el documento más antiguo de la Cábala era una obra de ´Azriel de Gerona, discípulo de Yitshac de clara inspiración neoplatónica. Afirma Scholem, que no es la traducción de una palabra filosófica del griego o del árabe, la-nihaya, que no se corresponde En-sof con las traducciones de nociones privativas de la literatura hebrea medieval que utilizan siempre la conjunción bilti precediendo a la noción negada y la negación ayin no se emplea con este propósito.

El término En-sof es raro y Graetz veía en ello una prueba del origen tardío del término. Por tanto, concluye Scholem, no es una traducción sino una interpretación mística de textos donde la construcción adverbial En-sof es correcta, texto de Tobías ben Eli´ezer, de El´azar de Worms y del mismo Bahir.

La Cábala había surgido ya, y sus temas se estaban depurando cuando aparece el Zohar o Libro del Resplandor.

---

[236] BLOOM Harold, "Scholem" en *Cábala y Deconstrucción*. o. c., p. 205.

[237] Id. p. 207.

[238] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol.* o. c., ver nota 145, de la p. 99.

El Zohar

El Zohar es lo contrario de la Cábala [239]profética de Abulafiah en el sentido de que ésta es una pragmática del éxtasis para elegidos, y el Zohar trata más bien del objeto de la meditación, de los misterios del mundo inteligible, para todo el mundo.

La Cábala profética es sistemática, no hace referencias a las escrituras, es una filosofía pragmática del éxtasis de carácter aristocrático. Por el contrario el Zohar es asistemático, pretende ser un comentario de las escrituras, los contenidos son el nuevo Dios de la Cábala (el antiguo de la creación) y la relación hombre/Dios. Es de carácter popular y contra los filósofos racionalistas se esfuerza en conservar la fe popular ingenua.

Establecer un nuevo campo de contemplación más allá del trono de la Merkabá es el intento de la Cábala. Dios mismo y no solo su Gloria es lo que la Cábala aspira a conocer:

"Avanzar en mundos ocultos donde el resplandor de la luz divina se refracta sobre sí misma." [240] ésta es la tarea del Zohar y lo hace de forma creativa, de forma poética.

Ya en el término mismo B@4≡F4λ se refleja un hacer florecer con las propiedades y ritmo de la vida. La poética del Zohar, nos dice Eliane Amado Lévy-Valensi, nos descubre en sus creaciones las flores del jardin del significado secreto. La poética de una obra depende de su nivel de coincidencia con la poética del Ser, como lo indica Dufrenne, la poética auténtica es creación continua de acuerdo con el sentido primigenio de la palabra griega. "Se trata la poética entonces, de un fenómeno de resonancia entre el texto y la sensibilidad del lector" [241] pero se trata de sensibilidad transcendental, un a priori cognitivo, un cierto lenguaje inscrito en el texto.

Este lenguaje es lenguaje cósmico, pues también el Zohar dirá "Así es arriba como es abajo", que se concreta en el hombre creado del barro a imagen de Dios.

---

[239] Tradición, transmisión de conocimiento, magisterio. Según Freud hay tareas condenadas al fracaso: enseñar,gobernar, analizar

[240] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*.Madrid. 1996. Ed. Siruela. Trd. B. Oberländer. p. 229.

[241] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar*. Paris. 1996. Ed. du L`éclats. p. 10.

No tiene estructura el Zohar, Amado Levy-Valensi, cree que sigue la estructura del año liturgico judío.

Comienza el Zohar por las siguientes palabras:

"Rabí Hizquiyah abrió el estudio sagrado del libro del Zohar con la siguiente enseñanza: Está escrito en el *Cantar de los Cantares (2:2):* "Como la rosa entre las espinas, así es mi bien amada entre las doncellas" ¿Quién es la rosa a la que se refiere el versículo? Es la Congregación de Israel-Kneset Israel- ya que existe una rosa y existe una rosa. Es decir, existen distintos grados y niveles". Así como la rosa entre las espinas posee entre sus tonalidades el rojo, del lado izquierdo, y el blanco, del lado derecho, también la Congregación de Israel posee juicio, del lado izquierdo, y misericordia del lado derecho. Así como la rosa física posee trece pétalos, también la congregación de Israel, en su estado de "rosa suprema", posee trece medidas de misericordia que la rodean por todos sus lados. (*Éxodo 34: 6-7*)." *Zohar: I -1a.*[242]

El símbolo de la rosa, la estructura laberíntica del texto, el viaje imaginario que hacen los sabios del Zohar son figuras propias del medievo, distintos caminos para llegar a un centro. Apunta Esther Cohen que místicos y caballeros comparten un mismo código: el del amor cortes, donde el místico/caballero/lector asedia a la dama del palacio/texto siguiendo una estrategia cifrada que se inserta en el ambiente cultural de una época.[243] También Hadewijch de Amberes hacía referencia a la rosa que crecía en la copa del árbol del conocimiento del Amor:

"Y si estás afligida, coge de la copa una rosa, y de ésta un pétalo, pues esta flor es el amor. Y si la paciencia se te hace imposible, coge el centro de esta rosa: es el don que te haré de que me sientas unido a ti."[244]

No obstante, hay diferencias entre el viaje caballeresco en el que el héroe sale a buscar su destino abandonando su vida anterior y el viaje de los sabios del Zohar. El héroe a veces ve con claridad la figura de su destino, otras veces lo ignora, en cualquier caso se enfrenta con lo desconocido, la constante confrontación con lo otro es justamente la actitud que ha forjado la identidad europea frente a otras

---

[242] *Hakdamá (Prólogo del Zohar) Zohar 1ª.*

[243] COHEN Esther. "El Laberinto". en *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o. c., p.64.

[244] HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones*. o. c., p. 60.

culturas recluidas en sí mismas, apunta Victoria Cirlot[245], y lo hace para llegar a ser quien es, para llegar a ganarse el nombre.

Y ello lo hace con sacrificios, el sufrimiento es la condición sine qua non del caballero, en lo que representa un medio secularizado de ascesis y ensimismamiento que lo aleja del mundo, los sabios del Zohar sustituyen los combates caballerescos por controversias eruditas. Se abren a lo otro, al misterio, a un nivel más profundo que el caballero que lo hace al mito, por eso es un texto considerado místico, pero no dejan de compartir figuras del discurso y un cierto ambiente familiar.

En el Zohar, la experiencia visionaria es un vehículo para la hermeneútica y ésta un vehículo para la experiencia visionaria,[246] y todo ello para desembocar en un proceso de débecut de unión del individuo con Dios.

El Dios oculto: En-sof/infinito, no tiene atributos pero, como actúa en este mundo, tiene atributos en tanto manifestado, narrando con ello aspectos ocultos y que no son simples metáforas. Las metáforas de las Escrituras son metáforas para nosotros, no para Dios, si el mundo es como es, es porque Dios es así, los aspectos de la realidad que se pueden decir de Dios, son las sefirot. Recordemos que para los cabalistas, la Cábala era la ciencia de las diez sefirot y algunas razones de los mandamientos.[247]

Parten todos ellos de la suposición hermeneútica "noble ficción", apunta Wolfson, de que toda verdad está contenida en el texto sagrado de la Escritura, por tanto todo lo nuevo es a la vez antiguo.[248]

Hay dos mundos que representan a Dios, el En-sof, oculto imperceptible e ininteligible, otro, ligado al primero, que posibilita el conocimiento de Dios, sus atributos. El carbón y la llama, la metáfora tan querida a Yitshac el Ciego, el carbón existe sin la llama pero, sólo ésta manifiesta en su luz el poder latente del carbón. Los atributos místicos de Dios son mundos de luz en los que se manifiesta

---

[245] CIRLOT, Victoria. *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa Medieval*. Madrid 2005. Ed. Siruela. p. 219.

[246] WOLFSON Elliot R. "La hermeneútica de la experiencia visionaria: revelación e interpretación en el Zohar" en *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o. c., p. 85.

[247] SCHOLEM, G. *Orígenes de la Cábala. I.vol.* o. c., p. 61.

[248] WOLFSON Elliot R. "La hermeneútica de la experiencia visionaria: revelación e interpretación en el Zohar" en *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o. c., p. 84.

el En-sof. Por eso es el, ספר הזהר, "Sefer ha Zohar", el "Libro del Resplandor", siguiendo al Bahir o Esplendor, Brillante.

Cada párrafo de la Biblia no solo describe un hecho natural o histórico, sino que se corresponde con una etapa del proceso de la vida de Dios, a veces en lo más insignificante se descubre lo más importante. Cada uno entiende el gran Nombre de Dios a su manera, la Torah entera es el gran nombre de Dios y tiene tantas caras como estudiosos y fieles tenga.

¿Por qué se ven las voces? Tres interpretaciones ofrece el Zohar:

Según Rabí Aba las voces incorpóreas fueron encerradas entre nubes y todos pudieron verlas. Rabí José dice que las voces son las sefirot, potencias de Dios que resplandecían, por eso se vieron y Rabí Eleazar propone que las voces referidas a las sefirot son mediadas por la Shejiná [249]que es el objeto de la visión profética y que es real para la Cábala y el Zohar. El grado de visión fue en el Sinaí, superior, el resto de los profetas debió contentarse con grados inferiores de visión, Ezequiel, Isaías, sólo vieron los pies de Dios. Israel entero vio, en el Sinaí, comprendió la revelación y la interpretó. La gnosis o conocimiento procede de una visión mística y esta visión se alcanza por el estudio intenso de la Torah que provoca la adhesión a Dios.[250]

La experiencia visionaria es la misma Torah y encontramos en el Zohar que Dios mismo es la Torah "El Sagrado, alabado sea Él, es llamado la Torah" Zohar II, 60 a, luego, ver el texto es ver la forma de Dios.

Los cabalistas estudiosos de la Torah están al par que Moisés, la contemplación mística en el Zohar, interpretativa por naturaleza, es una forma visual de comprensión, y la tarea de la exégesis es indispensable para la praxis mística. El elemento visual es central en el Zohar, que insiste una y otra vez en llamar al cabalista iluminado, la verdad fulgura, destella desde su escondite en una palabra y es vista por el místico antes de que se esconda en otra palabra.[251]

Moisés de León como un nuevo Moisés, revela una nueva Torah al interpretar la de Moisés, por eso se llama el Zohar "El Libro del resplandor" el resplandor donde

---

[249] WOLFSON Elliot R. "La hermeneútica de la experiencia visionaria: revelación e interpretación en el Zohar" en *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o.c., p. 86.

[250] Id. p. 92.

[251] Es la descripción de la verdad que hace Maimónides en su *Guía de Perplejos.* Madrid. 1983. Ed. Nacional. P. 60.

fue vista la primera Torah, la primera revelación[252] alumbra otras visiones de Dios a través del estudio de la Torah.

Está presente la idea de un cuerpo místico de Dios, las sefirot se conciben como partes de un cuerpo místico. Lo oculto y divino se muestra como cuerpo y como lenguaje.[253]

La creación es doble:[254]

1. Una teogonía, la autorrevelación de Dios y la manifestación de su vida en las sefirot, mundo superior, mundo de la unidad.
2. Una cosmogonía, el mundo inferior es sentido estricto de processio dei ad extra, mundo de la separación, pero si se ven las cosas en profundidad, la separación es solo aparente.

Al principio era el exilio de Dios, del pueblo, y del hombre. ¿Qué temas encontramos en el Zohar?

Se nos habla en primer lugar de un comentario al Génesis, la creación esta sustentada en las letras, ellas encierran el secreto de la vida, ellas son el material con el que esta construido el mundo. La tradición bíblica ya recoge que nombrar es crear y el misticismo cabalista insiste en ello, combinar letras y permutarlas es hacer surgir vida, leer e interpretar textos es recrear y participar de la creación.

La Torah la ley, existía antes de la creación y se encuentra escrita para su estudio. El Zohar comienza por donde comienza el Génesis por la letra bet, la que encabeza la primera palabra, bereshit, en el principio, y que si se traspone una letra puede dividirse en barah shit, creó seis, nos lo cuenta el siguiente texto *Zohar I, 2b-3b*, que citaré abreviado:

"Está escrito: "En el principio" Rabí Ammuna el viejo dijo: encontramos en las primeras palabras del Génesis una inversión en el orden alfabético de las letras. Así, las dos primeras palabras del Génesis tienen como inicial la letra Bet: bereshit, en el principio, barah, creó, y las dos palabras siguientes tienen como iniciales la letra alef, Elohim, Dios, et, el. En efecto, cuando el Santo, bendito sea, quiso crear el mundo, las letras se encontraban ocultas, como durante los dos mil años que precedieron a la Creación. Él las contemplaba y se deleitaba con ellas.

---

[252] WOLFSON Elliot R. "La hermeneútica de la experiencia visionaria: revelación e interpretación en el Zohar" en *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o. c., p. 96.

[253] SCHOLEM, *Orígenes de la Cábala. I.vol.* o. c., p. 239.

[254] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., p. 246

Cuando quiso crear el mundo, todas las letras, pero en el orden inverso, se presentaron ante Él. Fue la letra Tav la primera que se presentó. Amo de los mundos-dijo ella-, si fuera tu deseo servirte de mí para llevar a cabo la creación del mundo, ya que yo formo la letra final de la palabra Emet, verdad, convendría al Rey comenzar por la letra final de la palabra emet y servirse de ella para realizar la Creación. El Santo, bendito sea, le respondió: Tú eres en efecto digna, pero no es conveniente que me sirva de ti para realizar la creación del mundo, porque tú estás destinada a aparecer sobre la frente de los hombres fieles que han observado la ley desde la alef hasta la tav, pero, por otro lado, estas destinada a ser relacionada con la muerte porque constituyes la letra final de la palabra mavet, muerte. Por estas razones no me conviene servirme de ti para realizar la creación del mundo. La letra Tav salió inmediatamente. La letra Shin entró entonces y, después de formular la misma pregunta, defendió el valor de la inicial de la palabra divina Shadai, que es una Shin conveniente, dijo ella, que se utilice la inicial del nombre sagrado Shadai para llevar a cabo la creación del mundo. Dios le respondió: en efecto, tú eres digna, buena y honesta. Pero los falsarios se servirán de ti para afirmar sus mentiras asociándote a las letras Kof y Resh para formar así la palabra shéquer, mentira. De estas palabras resulta que para hacer creer sus mentiras los mentirosos se ven obligados a mezclar también un principio de verdad. Por eso la palabra shéquer, mentira es el anagrama de la palabra késher, nudo, porque, para hacer creer las mentiras, el mentiroso está obligado a comenzar diciendo una verdad, Shin a la que se agrega después una mentira, Kof y Resh, a fin de ponerlas en relación... no conviene que te utilice para realizar la Creación del mundo, puesto que serás a menudo asociada a las dos letras Kof y Resh que pertenecen al lado del mal…La letra Bet entró en seguida diciendo: Amo del Universo, si fuera tu deseo servirte de mí para realizar la creación del mundo, ya que yo soy la inicial de la palabra que sirve para bendecirte, baruj: bendito sea, en lo alto y en lo bajo. El Santo, bendito sea, le respondió: Es efectivamente de ti de quien me serviré para realizar la creación del mundo y tú serás así la base de la obra de la Creación. La letra Alef permaneció en su lugar sin presentarse ante Él. Él Santo, bendito sea, le dijo: Alef, Alef, ¿por qué no te has presentado ante mí al igual que todas las letras? Ella respondió: Amo del Universo, al ver que todas las letras se presentaron ante ti inútilmente, ¿para qué

habría yo de presentarme también? Además, como vi que ya habías otorgado a la letra Bet ese don precioso, comprendí que no era posible que el Rey celeste arrebatara un don de tal magnitud a uno de sus servidores para dárselo a otro. El Santo, bendito sea, le respondió: Oh Alef, Alef, no obstante que me serviré de la letra Bet para realizar la creación del mundo, tú tendrás tu compensación, ya que serás la primera de todas las letras y yo no encontraré la unidad sino en ti; tú serás la base de todos los cálculos, de todos los actos que se realicen en el mundo, y no se podrá encontrar la unidad en ninguna parte si no es en la letra Alef. De lo anterior resulta que el Santo, bendito sea, creó las formas de las grandes letras del mundo de abajo. Por eso las dos primeras palabras de la escritura tienen por inicial dos Bet, bereshit y barah y las dos palabras siguientes dos Alef, eloim y et, con el fin de indicar las letras celestes y las letras del mundo de abajo, que no son en realidad más que las mismas letras con la ayuda de las cuales se realiza todo en el mundo celeste y en el mundo de aquí abajo."

Curiosas estas primeras palabras del "Zohar" referidas a la base del mundo a su principio en el tiempo y en su sustento, vamos a penetrar un poco más en ello.

La primera de las letras del alfabeto hebreo el Alef, letra base de todos los cálculos y en la que Dios encuentra su propia unidad, como hemos visto, es letra muda que se añade a muchas palabras y que mostrando un estar sin estar, nos remite a Dios.

La primera letra del Génesis es Bet, la letra que construye el mundo y que en su figura, es el modelo de lo que existe.

Sus tres líneas configuran un espacio abierto siempre a lo nuevo pero también remiten a los cuatro puntos cardinales que orientan y sitúan todo cuanto existe, mas dos direcciones mostradas en sus dos líneas paralelas: la de abajo y lo de arriba, el mundo terrenal y humano y el techo celeste que lo cobija. Estos mundos son simétricos como nos señala el cuerpo de la letra, y recogen la idea del mundo antiguo vigente en el medievo, ya expresada en el aforismo hermético: "Así es arriba como es abajo"

El siguiente texto *Zohar I, 39ab* nos lo corrobora:

"Observen que el Génesis empieza con la palabra Bereshit, Rabí Yehuda dijo: Había dos templos, uno se encontraba en lo alto y el otro en lo bajo. Existen de la misma manera en el nombre de Yaveh dos Hei, una pertenece a lo alto y otra a lo

bajo, y las dos no forman sino una. La letra Bet tiene la particularidad de representar la forma de una casa con la puerta abierta, y si uno mueve la letra en todos los sentidos, su puerta permanece abierta en todos los sentidos"

Así el fundamento del mundo queda abierto a todos los sentidos y todas las interpretaciones. La línea de la derecha que aparece pintada se asocia a la misericordia y compasión de Dios, siempre presentes en el mundo, y la línea de la izquierda que no aparece pintada se relaciona con el rigor y juicio de Dios que aparecerá si la elección que el hombre hace en ese espacio abierto de la creación y destinado a su libertad es mala y no buena.

De esta sencilla manera, en su configuración icónica, en su valor numérico y en su capacidad de combinación se nos abren significados, preñados de sentido. La multiplicidad de significados de un texto hebreo es enorme pues sólo consta de consonantes es al añadírsele las vocales cuando el significado aparece y si la vocal cambia el texto, el significado también lo hace. De ahí que Bereshit se transforma en barah shit creó seis, como hemos adelantado ya, las seis direcciones que señala la letra y que el Zohar compara con seis ríos que dan vida a la tierra. Con diferentes vocales Bereshit se transforma en Rosh, cabeza o jefe de rango superior y Bayit, casa, así pues, en el comienzo esta la casa el lugar de nacimiento de todo y también el principio que lo originó, por eso la letra Tav como vimos antes no podía fundar el mundo, no tiene línea inferior en la que apoyarse, no tiene suelo, la última letra de la palabra emet, verdad, la deja abierta, no hay una única verdad se sustenta en la interpretación, para así originar constante creación. No obstante la casa lo común, la forma de hacer en la que nos unimos fundamenta la vida.

Y ¿cómo fue el principio? Se nos ilustra en otro texto del *Zohar I, 15a-15b:*

""En el principio" Génesis; 1: en el mismo principio el Rey hizo impresiones en la pureza suprema. Una chispa oscurecida brotó en lo cerrado, dentro de lo sellado, del misterio de En-Sof, lo incognoscible, un rocio en el interior de la materia, implantado en un anillo no blanco, no negro, no rojo, no amarillo de ningún color. Cuando midió con el patrón de medida, creó los colores para dar luz. Del interior de la chispa, de la parte más recóndita salió una fuente; de ella fluyen los colores que abajo se dibujan, y es cosa sellada entre las selladas del misterio de En-sof. Penetró, pero no penetró, su aire; no era conocida en lo absoluto hasta que un solo punto sellado, supremo, por la presión de su penetración brilló. Más allá de

este punto no se conoce nada, y por eso es llamado reshit, principio; la primera palabra de todas.

"Los doctos brillarán como fulgor, Zohar, del firmamento; y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad" Daniel, 12; 3, Zohar, fulgor, sellado entre las cosas selladas, hizo contacto con su aire, el cual tocó, pero no tocó, el punto. Después el principio, reshit, se extendió y se hizo a sí mismo un palacio, para gloria y alabanza…Zohar es aquello de lo que todas las palabras fueron creadas, por el misterio de la expansión del punto de este esplendor escondido. Puesto que la palabra barah, creó, es aquí usada, no es de extrañar que esté escrito: "Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya" *Génesis, 1; 27…*

"Los doctos brillarán…" como los acentos musicales. Las letras y los puntos vocálicos los siguen en su canto y se mueven a voluntad suya, como un ejército a voluntad del rey. Las letras son el cuerpo, y los puntos vocálicos, el espíritu. Todas ellas, en sus viajes, siguen a los acentos y ocupan sus lugares. Cuando avanza el canto de los acentos, las consonantes y las vocales van tras él, y cuando se detiene dejan de moverse y permanecen en sus puestos. "Los doctos brillarán…" las consonantes y las vocales; "como el fulgor", Zohar, el canto de los acentos, "del firmamento": la extensión del canto, como aquellos que prolongan y continúan el canto, "y los que enseñaron a la multitud la justicia": estas son las pausas entre los acentos, que se detienen en sus viajes y, como resultado, se escucha al que habla. "Brillarán": es decir, las consonantes y las vocales brillarán juntas en sus viajes, en un misterio escondido, en un viaje por caminos ocultos. Todo brota de esto."

Ya sabemos porque se llama el "Libro del Esplendor". Zohar, libro sagrado junto con la Biblia y el Talmud, su lectura considerada peligrosa por el atrevimiento de sus metáforas y símbolos transciende el medievo en el que fue escrito. La creatividad del Zohar nos remite siempre al origen y hace florecer el secreto. La claridad procede de lo obscuro, como del punto ciego de la retina la posibilidad de ver.

¿Por qué caminos adentrarse en el Zohar? ¿Qué nos dice? Si leer e interpretar contribuye a completar la Torah oral, la lectura que el Zohar hace del Pentateuco nos enfrenta con el problema del mal.

Hablemos del concepto de restauración, tikum, ligado al problema del mal.

Al problema del mal se dan, en la Cábala, varias soluciones, abordadas por Yitshac ben Hakokén de Soria, Moshé ben Shim'on de Burgos, Josef de Chiquitilla y Moshé de León. Siguen en general, la célebre distinción de Agustín: mal físico, moral, y de imperfección o metafísico. El mal existe, el espíritu lo sabe. A veces admiten un reino metafísico de oscuridad y tentación independiente del hombre, otras veces es la perversidad del hombre quien hace aflorar el mal posible.

El mal moral, según el Zohar separa y aísla, algo entra en una relación para la que no fue creado, el pecado destruye la unión y da paso a una separación destructiva. Esto viene señalado en el relato de cuando el árbol de la vida fue separado del árbol del conocimiento. El hombre cae en estado de aislamiento en vez de permanecer en su lugar junto al resto de las cosas creadas, y, cae en la magia, intentando ocupar el lugar de Dios e intentando unir aquello que Dios ha separado. Chiquitilla, afirma que, el mal se origina porque algo que es bueno intenta ocupar un lugar que no le corresponde. El mal crea un mundo de falsas estructuras después de haber abandonado y destruido lo real.

Es consecuencia de la Caída, de la pérdida del significado a la que hicimos referencia. Se rompen los vasos, las sefirot palabras de Dios y la naturaleza se desequilibra, donde había frutos en el árbol de la vida situado en el paraíso, ahora hay cáscaras, quelipot fuera del Edén.

El mal esta ligado a una de las sefirot a la cólera de Dios, Gueburah, si no se atempera con la misericordia y se desprende de Dios, se transforma en el mal radical, en la Guehená y en el mundo de Satanás.

Es paralela[255] ésta doctrina a la del místico Jacob Boehme (1575-1624) de gran influencia en Alemania, Holanda e Inglaterra. Boehme se asemeja muchísimo a la Cábala, sus relaciones con ésta eran evidentes para sus seguidores, aunque después se intentará ocultarlo.

[255]*SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., pp. 261 y 262

El mal tiene su origen en algún lugar del misterio de Dios es el reshimu "residuo" de Dios. (Si se compara a Dios con un organismo vivo no podía dejar de ser así).

Sin embargo, el Zohar cree que el mal es posible, porque algo de la luz de Dios le alcanza, el demonio no existiría sin este aliento de Dios. Dios permite el mal para que el hombre sea libre y pueda derrotarlo.

El mal ocupa un lugar en el mundo del mismo rango que el bien, es su opuesto pero no su contradictorio, es más, el bien viene del mal y el mal del bien, se entrañan mutuamente y esto es lo extraño, lo chocante, lo incomprensible, lo escandaloso. ¿Por qué después de obrar bien, nuestros esfuerzos se ven premiados con un daño? El universo requiere el equilibrio de opuestos, en el hombre existen las dos tendencias, el Dios que lo ha creado, mucho más complejo que la imagen habitual de Dios todo bondad, tiene esos dos opuestos: bien y mal en sí mismo.

El Zohar insiste en el bosquejo del cuerpo divino simbolizado en el árbol sefirótico, que se encuentra expresado en el "Séfer Yetzirah".

La metáfora del árbol con diversas ramas y raíces que es un ser vivo, hundido en tierra, pero elevándose al cielo, es una figura conocida: el árbol del paraíso, el del conocimiento del bien y del mal, el árbol de la vida, el árbol sefirótico o de las emanaciones divinas que es figurado así. El siguiente texto del Tikkunei ha´Zohar, 17a-17b, nos lo ilustra.

"Elías empezó y dijo: Maestro de los mundos, eres uno, pero no en número. Eres el más alto de los altos, el secreto de todos los secretos, estás del todo fuera del alcance del pensamiento. Eres Aquel que produjo diez tikunim, que llamamos sefirot, a fin de dirigir a través de ellas los mundos no revelados, así como los mundos revelados. Por medio de ellas Tú te ocultas de la humanidad; Tú las relacionas y las unes. Y, puesto que Tú estas en ellas, quienquiera que separe la una de la otra estará haciendo separación en Ti.

El orden en que se encuentran estas diez sefirot es: una larga, una corta y una intermedia. Tú eres quien las dirige y no hay quien te dirija a Ti, ni arriba ni abajo ni en ningún sitio. Has preparado vestiduras para ellas, cuyas almas vuelan hacia los hijos de los hombres. Has preparado para ellas varios cuerpos, llamados así cuando se les considera en relación con las vestiduras que los cubren. Y se les llama, de acuerdo con esta estructura, de la siguiente manera: Hesed, brazo

derecho, Gueburah, brazo izquierdo, Tiferet, torso, Netzah y Hod, las dos piernas, Yesod, la consumación del cuerpo, el signo de la santa alianza, Malkut, boca, llamada Torah oral. El cerebro es Hojmah, el pensamiento interior, Binah es el corazón, del cual se dice: "el corazón entiende". De los dos últimos está escrito: "Las cosas secretas pertenecen a Yavhe nuestro Dios" *Deuteronomio, 29; 28*. El supremo Keter es la corona de realeza (Malkut), de la cual se dice: "Yo anuncio desde el principio lo que viene después" *Isaías, 46; 10*, y es la diadema (Hojmah) del tefilim. Hacia dentro es Yod, Hei, Vav, Hei, יהוהque es el sentido de la emanación. Es la fuente que riega el árbol con sus brazos y ramas: como el agua que riega el árbol, que crece gracias al riego…la justicia es Gueburah; la ley, el pilar central, Tiferet; la rectitud, el santo Malkut; las escalas de la rectitud los dos pedestales de la verdad, Netzah, Victoria y Jod, Majestad; la recta medida, el signo de la alianza Yesod. Todo esto es para mostrar cómo es conducido el mundo, y no significa que Tú tienes una rectitud conocida, que es la justicia ni una ley conocida, que es la misericordia, ni cualquiera de estos atributos en lo absoluto."

A cada atributo corresponde una parte del cuerpo humano para decir que en este mundo corporal, el hombre refleja el mundo espiritual. Así pues Dios es andrógino, es hombre y mujer, el lado derecho de sus sefirot pertenece al hombre y es bondadoso, y el izquierdo a la mujer y está inclinado al mal.

Las sefirot, o energías que constituyen el mundo están separadas, escindidas, Dios en su manifestación se encuentra exiliado de sí mismo, como símbolo del exilio del paraíso que el hombre provocó con su transgresión al tratar de igualarse a Dios, al conocer la diferencia entre bien y mal, al separar la unidad primigenia.

Por eso Keter, corona suprema, atributo masculino y primer sefirah se encuentra separado de Malkut, la esposa, la comunidad de Israel y ocho sefirot, parejas entre sí, pero que muestran la escisión de Dios en su estructura manifestada, separan estos dos atributos que se buscan.

El hombre puede restaurar con su elección moral el equilibrio del universo. El cumplimiento consciente de los mandamientos tanto los del Sinaí, como las 613 Mitswot o preceptos que figuran en la Mishná, tiene un efecto teúrgico y no de otra cosa habla el Zohar: de la restauración del brillo opacado, de la vuelta al paraíso.

La restauración adquiere simbolismo de boda: es la reunión de Keter, el novio, Dios y Malkut, la novia, la comunidad, mediante la armonización de las sefirot masculino y femenina lo que se logra resistiendo la inclinación al mal. Así, el hombre espejo de Dios o viceversa, salva el hiato existente entre lo masculino y lo femenino y deviene autosuficiente, llega a ser uno, en sus dos rostros, la aspiración de todos los amantes.

El siguiente texto del *Zohar II, 99a-99b*, nos lo muestra claramente:

"En efecto, la Torah deja salir una palabra de su cofre; ésta aparece por un momento e inmediatamente después se esconde. Cuando sale de su cofre, se revela y de inmediato se esconde nuevamente, lo hace sólo para aquellos que la conocen y están familiarizados con ella, ya que la Torah es como una doncella bella y majestuosa que se oculta en su palacio en una recámara escondida. Tiene un único amante que vive oculto y del cual nadie conoce su existencia. Por amor a ella, él se pasea continuamente alrededor de la puerta de su casa. ¿Qué hace ella? Abre un pequeño resquicio en esa recámara oculta donde se encuentra, muestra por un momento su rostro al amado e inmediatamente se esconde de nuevo. Todos aquellos que eventualmente se encontraran cerca de ese enamorado no verían nada y no percibirían nada. Sólo el amado ve; su corazón, su alma y todo en el interior sale y se dirige hacia ella. Y él sabe que por amor suyo, ella se reveló por un momento. Así sucede también con la palabra de la Torah. Se revela sólo a quien la ama. La Torah sabe que ese místico, jakim libah literalmente, aquel que posee la sabiduría del corazón, el intelecto del amor, se pasea cotidianamente frente a su puerta.

Ven y ve: ésta es la vía de la Torah. Al inicio, cuando quiere revelarse al hombre por primera vez, le hace una señal por un momento. Si él entiende, bien; si no entiende, le manda un mensaje y lo llama tonto. La Torah le dice a aquel que envía en su nombre: dile a ese tonto que debe venir aquí para que hable con él. Se lee: "Si alguno es simple, véngase acá" *Proverbios, 9; 4*. si él se acerca, empieza a hablar con él detrás de un velo, le dice palabras que corresponden a su intelecto hasta que él, lentamente, mira hacia adentro y entra; a esto se le llama derashah (sentido que se solicita). Entonces habla con él a través de un velo fino de palabras alegóricas, milim de jida; a esto se llama Aggadá (relatos, cuentos, leyendas). Sólo cuando él ha adquirido familiaridad con ella, ella se le revela cara a cara y habla

con él de todos sus misterios ocultos y de todos sus caminos secretos que están en su corazón desde el inicio de los tiempos. Entonces se le considera un hombre completo, un "maestro"; eso significa "esposo de la Torah" en el sentido preciso del término, como el señor de la casa a quien ella revela todos sus misterios sin ocultarle nada. Le dice: Ves ahora cómo en aquella señal que te hice al inicio están contenidos en una palabra tantos misterios y su esclarecimiento. Entonces él ve que en efecto no hay nada que agregar a esas palabras ni nada que quitarles. Y sólo entonces le queda claro el verdadero sentido de la palabra de la Torah tal como es, y no está permitido agregarle o quitarle ningún elemento a su letra. Por lo tanto, los hombres deben tener cuidado de estar detrás de la Torah, es decir, de estudiarla con gran precisión, para convertirse así en sus amantes, como ha sido descrito."

El lenguaje de Dios es un lenguaje erótico, nos apunta el Zohar. En la lectura que proponen sus páginas todos los mandatos morales tienen una orientación al deseo y a la unión real y no sólo metafórica de los sexos. Es un eros, en la más pura influencia platónica, a través del cual se conoce, es un placer de la carne que busca unión y llegada a Dios. El texto del *Zohar II, 46ª*a que antes citamos nos lo explicita:

"Y ya ha sido explicado que el Santo, bendito sea, y todos los hombres rectos en el Jardín del Edén, escuchan su voz. Éste es el significado de "¡Oh tú, que moras en los huertos, mis compañeros prestan oído a tu voz!: ¡Deja que la oiga!" Cantar de los Cantares, 8; 13, y ya lo han interpretado. "Tú que moras en los huertos"; esto es, la Asamblea de Israel; que alabas al Santo, bendito sea, por la noche con la alabanza de la Torah. Bendita sea la parte del hombre que se asocia a ella en alabanza del Santo, con la alabanza de la Torah. ….A media noche el Rey empieza a llamar, la Consorte se pone a cantar y el Rey toca a las puertas del palacio y dice: "Ya he entrado en mi huerto, hermana mía, novia…" *Cantar de los Cantares, 5; 2,* y entonces él se deleita con las almas de los virtuosos. ...cuando la noche desaparece y el día empieza a caer en la oscuridad, el Rey y su Consorte se unen secretamente con alegría, y Él le ofrece regalos a ella y a los sirvientes de su palacio. Bendita sea la porción de los hombres que se encuentran entre ellos." Por eso el Cantar de los Cantares es el otro vector de la historia, no sólo existe el

vector de las responsabilidades y del sufrimiento, de la separación y del exilio, también el de la reparación de la Unidad, del encuentro y el retorno.[256]

El Zohar establece una relación entre el nombre de Dios y la marca de la alianza, que se lleva a cabo en el órgano masculino con la circuncisión. El nombre de Dios esta escrito en el cuerpo del hombre, la circuncisión marca el órgano sexual con la letra Hei como nos avisa el siguiente texto del *Zohar I, 94b:*

"Sabemos por la tradición que las letras Vav y Hei están colocadas en orden alfabético, una junto a la otra, ya que la Vav es el símbolo del principio masculino, mientras que la Hei es el símbolo del principio femenino. Estos dos principios están unidos, como el marido y la mujer. Los dos no forman sino uno…"

Así la sexualidad se convierte en sagrada y su ejercicio en contacto con Dios. Lo másculino y lo femenino aparecen incluso en el Nombre de Dios. Pero no se trata de una sexualidad simbólica y/o reprimida en favor del espíritu sino de un goce real y por real santo. Como expresa este otro texto *Zohar lll, 61b-62a*:

"Vengan y vean. Está escrito: "De Edén salía un río que regaba el jardín" *Génesis, 2; 10,* Este río se extiende hacia los lados cuando Edén tiene relaciones sexuales con él en perfecta unión lo largo de su curso no es conocido ni arriba ni abajo, como está escrito, "sendero que no conoce el ave de rapiña" *Job, 28; 7,* y ellos quedan satisfechos ya que no se separan el uno del otro. Las fuentes y las corrientes coronan al alma santa con todas las coronas, por eso esta escrito. "con la diadema con que le coronó su madre" *Cantar de los Cantares, 3; 11*. En ese momento el hijo pasa a formar parte de la heredad de su padre y de su madre, disfruta de esa delicia y se complace en ella.

Se ha enseñado que el Rey Supremo se sienta entre las delicias coronadas, como está escrito: "Mientras el rey se halla en su diván, mi nardo exhala su fragancia" *Cantar de los Cantares, 1; 12.* Ésta es Yesod, (la sefirah que simboliza el órgano masculino) que produce bendiciones para que el Santo Rey pueda tener relaciones con su consorte. Entonces, las bendiciones se difunden a través de todos los mundos, y los reinos superiores e inferiores quedan bendecidos."

"La creatividad del Zohar, su poética, es ante todo una poética de la creación, lo que es casi un pleonasmo. Pues crear es inventariar poéticamente el sentido"[257] el

[256] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar*. o. c., p. 180.
[257] Id. p. 45.

Zohar cuenta historias, las evoca, persigue el sentido allí donde se bosqueja, el comentario pone el acento en el aquí y el ahora, por eso la creatividad del Zohar es actualizable. La poética del Zohar se encuentra colgada de la poética de los orígenes, la del Nombre divino, busca caminos de escucha sin privilegiar ninguno de ellos. Poética y no poesía, porque es un conjunto de movimientos que marcan un desenvolvimiento, un aflorar. En el piar de los pájaros que revolotean a lo largo del Zohar se encuentra el límite donde se hilvana, susurrante esta poética que subraya Eliane Amado.[258]

Ya nos referimos en la introducción a la experiencia mística como tal y a la dificultad de su estudio.

La adherencia a Dios es una de las poderosas figuras del discurso oculto en las que tempranamente se fija la Cábala. Ya es un mandato bíblico que aparece numerosas veces en el Pentateuco, ¿pero qué se entiende con ello? En un principio parece ser que quiere decir: comulga o cumple la voluntad divina, expresada en sus mandamientos. Más tarde la escuela de R. Ismael continúa con esta opinión, pero R. Akiba, considerado un gran místico, declaró:

"Pero vosotros que os adherís al Señor vuestro Dios- que literalmente os adherís", según Herchel citado por Idel,[259]sugiere una interpretación mística corroborada por otro pasaje de la misma fuente talmúdica.

En la literatura de las Hejalot o palacios de la primera mística, no se consideraba posible esta unión, se quedan en la contemplación o reverencia del Trono de Dios, aunque haya posibilidad de esta unión como se refleja en el "Shi´ur Komah". El Zohar estamos viendo que va mucho más allá.

Las alegorías que expresan esta clase de unión son de tipo vegetal, las dos palmeras datileras unidas o los dos limones unidos. Es un contacto orgánico, sugieren una unidad en el ser frente a otras metáforas de pulsera en el brazo de una mujer que son de sujeción y contacto.

La posibilidad de unirse a la Shejiná o presencia divina, plantea diversas opiniones sobre si ésta es una manifestación de Dios, lo que no deja de ser una entidad divina, y unas veces se niega y otras se afirma. Y el cómo de esta unión es objeto de intrincados análisis.

---

[258] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar*. O. c., p. 218.

[259] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*.o. c., p. 75.

Los místicos usaron términos filosóficos para expresarse y hay por lo menos tres escuelas: la aristotélica, la platónica y la hermética. La concepción aristotélica permite entender la débecut como "unión intelectual", en la que el conocedor y lo conocido son uno. Esto impregna la corriente aristotélica de la religión y cultura que fue[260] discutido por la tradición judía y árabe; en la Cábala de Gerona, y es muy importante en la Cábala extática.

Informa Idel, que fue más importante entre los judíos que entre cristianos y árabes.

El neoplatonismo nos habla de la unión del alma con su raíz: el alma universal, y a veces con Dios. Por eso las metáforas de ascensión y retorno del alma a su casa son capitales, a los místicos judíos llegó a través de los filósofos árabes y judíos y algún cristiano. En la Cábala de Gerona y en el hasidismo ejerce mucha influencia al par que en la mística cristiana e islámica.

Por último la otra fuente terminológica proviene de los escritos neoplatónicos y herméticos con inclinación a la teúrgia y que hablan de un descenso de los espíritus superiores hacia el místico que los atrae con diversas magias. Así pues, si el término débecut es ambiguo, encontramos que mediante otros más exactos se están refiriendo a unión completa u óptima y unión contemplativa. ´Ezra de Gerona sostenía que los profetas tenían este tipo de unión completa ontológica y que por eso se producía en ellos inmediatamente la unión epistémica y por ende el don de la profecía.[261]

Las metáforas vegetales se unen a otras como la de los vestidos en este texto de R. Menahem Recanati, importante cabalista de finales del siglo XIII, en su "Comentario al Pentateuco", *fol 38b:*

"Sabe que, como el fruto maduro cae del árbol y no necesita ya estar unido [a el], así es el lazo entre el alma y el cuerpo. Cuando el alma ha alcanzado lo que es capaz de alcanzar, se une al alma celestial y se quita sus vestidos de polvo, se retira de su lugar [el cuerpo] y se une después a la Shejiná; ese es [el significado de] la muerte por un beso."

---

[260]M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* Compara en cita 18 cp 3 con fuentes brahmánicas citadas por Arthur Avalon "Sakti and Shakta" New York 1978. o. c., p. 455.

[261] Id. p. 80.

Desarrolla aquí la afirmación del Talmud de que el primer hombre murió por un beso de Dios. Metáfora de unión corporal que connota a la vez sensualidad y desigualdad. La unión mística es la unión entre desiguales y ello provoca la muerte feliz, el "muero porque no muero" de nuestra Teresa, el ennadamiento.

Es un esquema de retorno platónico donde el místico va experimentando un viaje de ascenso con distintos episodios que le aproximan a la unión final. Recuérdese: "En una noche oscura salí sin ser notada…"

Hasta entonces el místico va y viene cruzando el límite que separa el hombre de Dios, entra y sale en el jardín como Akiba y puede tener un papel en este mundo.

Con la muerte por beso describen el éxtasis en el que el cuerpo no siente y hasta queda magullado o herido como señal de que ha sufrido una pequeña muerte, mientras el alma ha estado con la divinidad en la verdadera vida.

El alma perfecta tiene poderes milagrosos y es capaz de materializar su pensamiento en virtud de estar unido a la divinidad. De los efectos curativos del nombre de Dios, en un sentido parecido ´Ezra de Gerona menciona que el piadoso al adherirse con el pensamiento a su fuente, refiriéndose a la meditación en las sefirot, y al recitar los mandamientos influían benefactoramente en el mundo, está esparciendo el bien y la fuente vital y esto es una función específica del justo que ayuda a sostener la tierra, es una cocreación con Dios.

Sin embargo avisan de los peligros de forzar una unión contemplativa y un contemporáneo de Abulafiah, insiste en que hay que conocer con el intelecto y no con el cuerpo, señal de que esta clase de conocimiento es no sólo posible sino peligrosa.

El hasidismo popularizó la visión cabalística de la débecut proponiéndola como arranque del camino místico y no como la meta a alcanzar, punto de vista de la Cábala. Esto queda ya avanzado en el "Sefer Me´irat ´Einayum" de R. Isaac de Acre, un clásico que influyó en la Cábala de Safed.[262]

Estamos aquí ante la conexión del pensamiento con Dios que entre otros efectos, produce la profecía. Esta conexión era recomendada a todos, se produce por meditación sobre el nombre divino o tetragrámaton y es considerado el primer peldaño en la vida espiritual. Es la adhesión del justo o tzaddic.

---

[262] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*. o. c., pp. 88 y ss.

La contemplación del nombre se obtiene también por canto, Abulafiah habla del uso de la música durante la recitación de los nombres divinos, también Hayyim Vital afirma que el resultado final del cántico es "la unión suprema y la profecía".[263]

La débecut es algo así como un posicionamiento al lado de Dios, se obtiene meditando sobre el nombre de Dios, las sefirot, los cánticos, los sacrificios. Siempre es un ascenso intelectual hacia las fuentes del ser y hacia Dios, y sus efectos son curaciones, creación de vida, profecía, que pueden producirse precisamente por esta adhesión a Dios. Cabalistas, justos sacerdotes y gente común en su vida ordinaria, al procrear, pueden y deben hacer uso de la débecut, solo si lo hacen estarán "del lado de Dios" y lo harán bien.[264]

La unión mística, la comunión, es decir, la común unión, en unos mismos modos de hacer, en estar posicionados alrededor de unas mismás creencias sirve de vínculo a la comunidad. La perfección personal contribuye al bienestar de los otros. Esta unión mística convierte al fiel en un canal por donde llega el influjo supramundano a este mundo. El justo como fundamento del universo ya se menciona en el *Zohar I fol, 43ª*.

La débecut como pasaje y contacto con Dios no solo hace descender bendiciones sino que tiene efectos en la propia estructura divina. El pensamiento, porque recordemos débecut es adhesión intelectual a Dios mediante la meditación sobre el gran nombre y las sefirot o manifestaciones divinas, que sustituye a los sacrificios puesto que el Templo fue destruido, logra una unificación en las estructuras divinas.

Así pues, hay una doble adhesión, una de punto de partida y una de llegada, cuando el proceso de reunificación está concluido. Por eso se parte de la meditación sobre las letras del nombre, después sobre las sefirot y luego el gran nombre de Dios compuesto por el conjunto de las 22 letras del alfabeto más las 10 sefirot, 32 más los senderos entre las sefirot, en total 72 letras que forman el gran nombre.

---

[263] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*. o. c., p. 90.

[264] Id. p. 92.

El texto de Yishatc el Ciego citado por ´Ezra de Gerona e interpretado por R. Meir ibn Gabbay lo muestra claramente. La oración de la mañana y tarde, la recomendación de unificar las sefirot:

"Puesto que sabes que las sefirot son llamadas middot [es decir, atributos] y que no están [limitadas] en tanto que atributos por su naturaleza sino solamente desde nuestra perspectiva, debes unificarlas todas dos veces al día [….] como el aleph en la palabra ´EhaD [uno] representa la [sefirah] Keter y el het representa la [sefirah] Hojmah, con las otras siete sefirot […] y el dalet […] representa la [sefirah] Malkut, y las diez sefirot están aludidas en la [palabra] ´EhaD […] que dirija, pues, [su pensamiento] como si quisiera hacer que las diez sefirot entrasen en la [sefirah] Keter de donde han emanado"[265]

El que las sefirot emanadas deban retrotraerse a la primera de ellas, Keter, que es la sefirah inefable, es un recogerse y expandirse continuo, tzimtzum, el concepto desarrollado más tarde por Luria, que está implícito en los temas de la Cábala desde el comienzo.

Contraerse para que pueda haber manifestación como un latido del corazón. Y la oración, la meditación, la adhesión hecha con kavanah, intención, de producir este efecto es la contribución diaria del cabalista, del tzaddic, del fiel, a la unificación de las potencias de Dios. Al integrar las sefirot participa el hombre de la vida de Dios. Es la adhesión aristotélica en la que el que conoce se asimila a lo conocido. El hombre ha de ser como Dios, pues es su imagen, como afirma Moisés de León: "incumbe al hombre ser según la imagen celestial, se ha dicho: "a Él te adherirás", y esta escrito: "andarás por sus caminos", [a saber:] según esta imagen"

Desde la segunda mitad del XIII, el centro de la creatividad religiosa es la teúrgia, el texto anterior lo muestra con claridad y se insiste en la relación del cuerpo humano con las sefirot, tema que desarrollaremos en el tercer capitulo.

En la Cábala luriánica la débecut es el medio de la realización del tikum o restauración del hombre celestial. El misticismo judío no cae en extremos, siempre tiene en cuenta la distancia insalvable entre Dios y la criatura, ésta es, una vez más, la opinión de Scholem y la mayoritaria en los investigadores.

---

[265] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., pp. 95 y ss.

Una vez más Moshé Idel discrepa y afirma encontrar textos abundantes en la Cábala extática sobre todo, pero no sólo en ella de la posibilidad de esta unión extrema. Sí es frecuente este tipo de unión total en el islam y en el cristianismo.

La Cábala española sigue el modelo teosófico teúrgico hasta la expulsión de 1492 y extendió esta vía a África del Norte, Italia y el imperio otomano. Es la Cábala extática la que profundiza en estas experiencias unitivas. Ya dice Abulafiah comentando la "Guía de Perplejos" que el cabalista: "profetiza según la entidad que es causa de su paso de la potencia al acto final y perfecto, y él y Él devienen una única entidad, inseparables durante esta[266] operación". Esta interpretación es la unión con el Intelecto agente y recuerda la versión de Averroes. Tanto la Cábala extática, la Cábala de Safed y el hasidismo, consideraban la débecut como reintegración del hombre con Dios del que procede, los textos que hablan de las dos yod (la yod se escribe como un semicírculo) la humana y la divina, que hacen círculo completo y por ende el círculo que se visualiza en las experiencias extáticas están aludiendo claramente a experiencia unitiva.

Y en este sentido los escritos de Yosef Chiquitilla insistiendo en las dos mitades del alma original, másculina y femenina, que al reunirse con la unión sexual no hacen más que reproducir abajo y por tanto arriba, la reunión de las otras dos mitades el hombre y Dios. La influencia platónica es evidente y también el papel central de la alegoría del amor sexual y el empleo de lenguaje erótico para manifestar esta convicción.

El Adam u hombre perfecto, pero también figura de Dios, podría ser la parte del místico aniquilada en Dios, apunta Idel,[267]la experiencia unitiva podría ser pequeña muerte antes de la gran muerte del beso de Dios volvemos a apuntar nosotros. La unión puede ser la aniquilación.

La metáfora de la gota de agua, el místico que se pierde y transforma en el mar, es empleada para este tipo de unión mística extrema por las fuentes hindúes, musulmanas y cristianas. El notable texto de R. Isaac de Acre, citado por Idel[268], advierte al místico para que contemple y no se hunda en la contemplación

---

[266] M. IDEL. *Cábala. Nuevas perspectivas.* Sitrey Torah, Ms. Paris BN 774, Fol. 140ª y 171b. o. c., p. 104.

[267] Id. p. 109.

[268] Id. pp. 111 y ss.

aniquilándose. Si el objetivo del místico fuese exclusivamente alcanzar la experiencia unitiva total ¿qué mejor que la muerte para conservar esta? ¿Habrá pues, la conciencia de otra misión del místico que le impide abandonarse a la unión extática? Creemos que sí: debe entrar y salir del pardés. Debe dar testimonio del límite y no solo sobrepasarlo, debe, como equilibrista, volver a saltar de este lado.

Moshé Idel en nota que comenta el texto del cabalista anónimo que suplica algún método para resistir la tentación de dejarse ir en el agua, alude a la descripción del dhikr del sufi Najm Kobra:

"cuando el dhikr esta inmerso en el corazón, éste es entonces percibido como si fuera un pozo, y el dhikr, un cubo arrojado en él para coger agua".

Esa es quizá la tarea del místico asomarse al pozo, al vacío y coger agua. Esta senda, de unión mística extrema, que venimos transitando conduce, en uno de sus caminos, al quietismo y a la percepción del místico como un canal que permite la actuación de Dios en la tierra sin actuar, pero en otro apunta a la versión teúrgica y de responsabilidad para con los demás.

Por último la metáfora del engullimiento de la comida como forma orgánica de asimilación suprema se da en todas las místicas, también en la judía. Una vez más, R. Isaac de Acre nos explica que la frase bíblica que describe a Dios como "fuego devorador" tiene la clave mística del comer y lo relaciona con la unión sexual que convertirá a hombre y mujer en una sola carne. Pero hay más: Dios nos come a nosotros y nos eleva, como nosotros comemos y elevamos los vegetales y animales.[269] ¿Es esto una reelaboración de los antiguos dioses que comen literalmente a sus fieles y que se dan en todas las religiones antiguas? Idel lo apunta también, pero afirma que la experiencia iniciática de las antiguas religiones es física y un rito de paso y que la experiencia mística es una salida hacia Dios y fundamentalmente psíquica y en esto último no estamos de acuerdo como trataremos de mostrar en el capitulo tercero.

De todas formas el problema de la unión mística lo tiene el hombre que no puede soportarlo mucho tiempo.

---

[269] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p. 116.

Luria.

Unos cuarenta años después de la expulsión de España, surge en Safed, Palestina, un movimiento religioso que renueva la Cábala y que tendrá una importancia extrema en toda la diáspora. La ciudad santa de Safed aglutina numerosos estudiosos tanto exotéricos como esotéricos, se revisaron las teorías de la Cábala, se completaron y difundieron. Se difunde la enseñanza secreta porque creen que estan en "los últimos días" y todos deben acelerar la llegada del mesías, es pues el primer indicio de los movimientos mesiánicos como sabbetaísmo y frankismo que estudiaremos más adelante en el capitulo dedicado al cuerpo social.

Así, a partir de 1530, Safed se convirtió en centro de estudio, tanto de askenazis como de sefardíes. Sus más importantes cabalistas fueron Cordovero y Luria.

La obra principal de Cordovero, de origen español, fue el "Pardés Rimmonin" o "Huerto del Granado" 1548. Su doctrina era diferente de la Cábala antigua, interpreta las sefirot desde un punto de vista dialéctisco inmanente, la divinidad se revela como un organismo vivo.[270]

Es desde luego Cordovero el autor más filosófico de todos ellos, pero la figura central de Safed es ´Ari o Isaac Luria ´Askenazí, su influencia en la Cábala sólo se puede comparar con el Zohar a partir del cual desarrollo su sistema.

Luria nace en 1534, de origen askenazí por parte de padre y sefardí por parte de madre, fue educado en Egipto y su vida entra en la leyenda. El único libro que escribió es un comentario sobre "El libro del ocultamiento" una parte importante del Zohar, que revela influencia de Cordovero, su maestro.

Hacia 1570 se establece en Safed y crea un círculo esotérico. Sus escritos son recogidos por sus discípulos, principalmente por Hayyim Vital, él, poco dado a la sistematización, prefería estudiar y enseñar de manera oral. Su fama de santo, que había recibido la "revelación de Elías", es decir, la inspiración, fue enorme y aunque murió pronto en 1572.

El Zohar asigna al sitrá ahrah, el lado del mal, diez sefirot siniestros que representan los sobrantes de los mundos que Dios hizo primero y destruyó después.

---

[270] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 96.

Las quelipot, o cortezas del mal, después fueron cáscaras, cascotes, vasos rotos del mal pero que aún contienen chispas salvadoras de Dios.

La creación, para Luria, es tzimtzum, contracción de Dios, shevirah ha-keilim, rotura de los vasos, tikum, restauración.

En la contracción, Dios abre un espacio para la creación, un no-dios, el Zohar ha llamado a este espacio libre tehiruh o espacio fundamental. Esta idea es la que nos parece de las más fascinantes por las posibilidades fecundas que contiene, es la idea de vacío, que vamos siguiendo a lo largo de toda la tesis en sus distintos niveles y esperamos mostrar como, siendo idea central de toda mística, es referente primordial para otras perspectivas y se esta utilizando desde muchos campos.

En este espacio fundamental se mezcla el reshimu o rastro de Dios al retirarse, y parte del poder del Juicio riguroso causa de la rotura de los vasos. Dios manda una letra י yod, la primera de su gran nombre, para que sea principio activo de la creación junto al principio pasivo o reshimu.

La rotura de los vasos se produce a partir del cuarto sefirah Hessed, amor hasta la novena sefirah Yesod, fundamento del mundo o justicia, las vasijas rotas, los sefirot rotos, forman las fuerzas del mal en el universo. La catástrofe se debió a un exceso de Rigor, quinta sefirah, Dios creó como catarsis de Sí mismo.

La restauración, el tikum, es tarea de los hombres que tiene lugar a través de los parsufim o rostros, equivalente luriánico a las bejinot de Cordovero. Son las parsufim "configuraciones" psíquicas y lingüísticas, mecanismos de defensa y tropos retóricos. Como patrones de imágenes organizan el mundo de los vasos rotos y sustituyen a las sefirot.

La sefirah Keter se transforma en el rostro largo o indulgente, Hojmah y Binah en padre y madre y la cara corta o no indulgente de Dios, que juzga y que sustituye a los seis sefirot siguientes, terminando con el rostro femenino de Dios Malkut o reino último sefirah.

Todos los rostros unidos forman un segundo Adam Cadmón y este es el tikum realizado por los hombres que luchan en el exilio, judíos y no judíos.[271] Recomponer la imagen de Dios es recomponer la propia, ya que la imagen de Dios

[271] BLOOM Harold, "Scholem" en *Cábala y Deconstrucción.* o. c., p. 216.

como Otro, es decir, nosotros mismos desde otra mirada es el lugar utópico donde conocernos.

La Cábala, piensa Bloom, contiene muchas prefiguraciones de la doctrina freudiana en tanto que psicologiza la postergación.

Dentro de la concepción del alma por Luria, el nefesh alma vital, el ruaj despertar espiritual, y el neshamah o espíritu, se encuentra un detalle interesante, el tzelem, es como un cuerpo astral neoplatónico que media entre el alma y el cuerpo y determina la personalidad humana. El tzelem es cómo se siente el cuerpo respecto de la psique y la psique respecto del cuerpo, el cuerpo es el inconsciente del alma y al revés. Nótese aquí el antepasado del inconsciente lacaniano[272], y en el "concepto de frontera" más complejo de Freud, más complejo incluso que la pulsión: el ego corporal.

En líneas generales la Cábala se interioriza el drama cosmogónico tiene su paralelo en el drama psíquico, las sefirot se reagrupan y se configuran en "rostros o parsufim, se recoge la dialéctica de Cordovero en la explicación de la evolución del mundo.

Esta psicologización de las sefirot permitió que se vieran más cercanas las abstrusas explicaciones de los secretos de la Torah. La atención al elemento mesiánico, de restauración, tikum, y el equilibrio entre práctica y teoría, acerca la Cábala al pueblo que la utiliza como herramienta para explicar sus dificultades en la diáspora y dota de un sentido a sus sufrimientos. Con la oración mística o kavanah, se les daba protagonismo y algo que hacer en el destino de su pueblo.

La Cábala les dió comprensión y tarea, fue un elemento de unión como pueblo. La Cábala luriánica ha sido analizada como un mito del exilio por Scholem, reintroduce en el judaísmo la gnosis y la mitología y permite asimilar esta dura experiencia. Piensa Scholem que desde Luria hasta el sionismo hay una linea directa y que Kafka creó una nueva Cábala.

Kafka, es considerado por Milena Jesenká un gnóstico moderno centrado en el vacío cósmico en el que hemos sido arrojados, así también lo piensa Scholem. Pero Kafka no considera degradación divina alguna en el mundo, como estamos viendo que la Cábala hace, Dios tiene esperanza, pero nosotros no.

---

[272] GÁRATE, I, y MARINAS, J.M. "Lacan en castellano" o. c., p. 17.

Para Bloom nuestra comprensión de la Cábala es kafkiana pues Sholem está muy influenciado por él, según Bloom: “los cielos asaltan a Kafka a través de su escritura: Toda escritura así es un asalto a las fronteras, y estas deben ser ahora las propias fronteras de Kafka.”

Kafka levantó un cerco alrededor de la Torah en nuestra época a partir de la evasividad, objeta Bloom, que Kafka elude la interpretación y escribe entrelíneas, al eludir la interpretación ¡cómo hacer de él un cabalista!

2. El límite.

Una vez que hemos viajado por el discurso, sus poderosas figuras y temas volvemos al Nombre que lo inició. Quizá no es casualidad que históricamente el misticismo en la actualidad haya vuelto a él, ya que, el hasidismo del XVIII hasta nuestros días ha unificado las teorías de la Cábala y las corrientes del hasidismo askenazí antiguo y ha vuelto sobre el Nombre y el discurso.

¿Hasta dónde llegar con el discurso? Vemos que el discurso sigue girando en torno al nombre, pero el nombre toma cuerpo, los diferentes nombres de Dios forman el cuerpo de Dios y vamos a ver hasta donde dicen que se puede decir.

Como antes apuntábamos la Cábala extática se centra más en el nombre y el hasidismo recoge esta vía y es la principal corriente mística que llega a nuestros días. Una importante figura, la de Rabbí Nahmán de Breslav tiene cosas muy interesantes que decir y no decir.

El libro quemado.

Rabbí Nahmán de Braslav bisnieto de Baal Shem Tob, que fue el fundador del hasidismo, es un personaje singular, que gustaba de expresarse en cuentos. Viajó mucho, hablaba en yiddish y su discípulo Nathám escribía en hebreo. Vive en Medvedevka, provincia de Kiev, en 1798 viaja a Israel, cuando Napoleón invade Tierra Santa, a su regreso a Medvedevka, se ve envuelto en un conflicto local, circunstancia que le hace desarrollar su teoría sobre el conflicto, (Mahalóqet) que resulta capital en su pensamiento y en su vida. Todos los maestros hasídicos entran en conflicto con él. En 1800 se instala en Zlotopol y estalla otro conflicto con Arié Leib de la ciudad vecina de Shpola, quien denuncia el carácter sabataista y frankista de las enseñanzas de Rabbí Nahmám, esto hace que en 1802 vaya a Braslav hasta su muerte en Uman en 1811.

Los libros de R. Nahmán tienen por un lado carácter de exotéricos, los cuentos, aforismos, recopilaciones etc, y carácter esotérico, los que constituyen el conjunto del “Libro Quemado”, desconocidos por quemados. De carácter esotérico es también el Libro Oculto que no tiene cuerpo, no es visible, no puede cogerse y que solo el Mesías puede comentar.

El Libro Quemado se escribe y se copia, para ser quemado, para mostrar indudablemente la diferencia entre lo revelable y lo no revelable. Insiste en que es un bien para el mundo que muchos libros con buenas enseñanzas se hayan perdido, porque si existiesen nos sería imposible acercarnos al nombre Santo. El Nombre, en virtud de su capacidad creadora ha creado el mundo para desvelar precisamente esto su capacidad creadora, y como no había espacio, se retiro, hizo Tzimtzum y dejó sitio para crear.

Nahmán toma prestado uno de los conceptos claves de Luria pero aporta modificaciones importantes que representen el paso de la Cábala al hasidismo.[273]

En su interpretación del Tzimtzum, Nahmán niega el Reshimu, el resto de Dios en el mundo el universo es ateo, Dios existe más allá de él y la distancia es infinita, no hay rastro de Dios en el mundo... Salvar esa distancia es uno de los aspectos esenciales de la vida del hombre. El mundo surge del vacío de Dios, de la capacidad de Dios para retirarse y dejar sitio a otro ser, como la matriz que deja sitio a un nuevo ser. Insistiremos en esto en el capítulo tercero. La alteridad surge de la separación entre el que engendra y lo engendrado, es la introducción de la diferencia y el distanciamiento que solo permitirá puentes para intentar salvar la distancia sin conseguirlo nunca. Esto es también el centro del pensamiento de Levinas: la separación absoluta de Dios es la condición del mundo. El ateísmo precede a la religión.

Pero el mundo no puede existir sin Dios, por lo que Dios está en el mundo y tenemos una antinomia lógico-ontológica y existencial que según Nahmán no pertenece al orden de la compresión intelectual.

Es el de Nahmán un pensamiento paradójico, que se centra en la pregunta por contraposición a la corriente místico-filosófica que insiste en la inmanencia de lo divino, chispas de Dios en el hombre, como los gnósticos, cercanos al panteísmo, donde el adepto se anula en Dios.

Los Balé Qushiá, los que plantean preguntas, no tienen aún existencia sociológica reconocible, proceden de la corriente hasídica, para el hasidismo la transcendencia absoluta de lo divino prima sobre su inmanencia, nada de

[273] Tzimtzum concepto tomado por Luria de Josef Alcastell de Játiva (1480) nota 41de la. p. 285 de *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.*

anulación de uno mismo en Dios, afirmación por el contrario de la subjetividad del hombre, muy diferente en la mística cristiana y musulmana.

Las antinomias lo son de lo real, no son lógicas, sino ontológicas. La pregunta está en términos cabalísticos del lado de la Creación, no de las creaturas. Las antinomias forman la arquitectura fundamental de lo real, la paradoja hace posible el ser pues se inserta en su comienzo. Las implicaciones de este comienzo paradójico son, de entrada, las que preocupan a Nahmán, la paradoja de la creencia y el ateísmo. Hay preguntas que van desde la transcendencia absoluta a la inmanencia absoluta, se puede encontrar a Dios porque "hay inteligencia y letras". Las "sabidurías exteriores" o herejías, provienen de las quelipot, son productos de los desechos de la santidad y guardan chispas de santidad. La quiebra de los vasos es la ruptura de la armonía y equilibrio, el discurso es la ruptura del equilibrio interno entre el ser y el no-ser.[274]

Decir "hay ser", "decir" sin sus opuestos es un residuo, el lenguaje aparece entonces como palabra caída y residual, discurso filosófico o sabiduría exterior. Dice Ouaknin, que el discurso metafísico de la respuesta es totalizante, la respuesta de la institución es dogmática, reconstrucción del Nombre de Dios, reunión de chispas: tikum, entendemos que el tikum se compone de la interpretación de todos y cada uno de nosotros respetando las singularidades. Como hemos visto el discurso cabalístico intenta reconstruir el mundo primigenio, el tikum Olam, con el conocimiento y los sacrificios de todos.

Rabbí Nahmán opone a este discurso la palabra rota de la Mahaloqet, del debate irreductible, de la confrontación de opuestos. Las preguntas sin posibilidad de respuesta proceden del espacio vacío, de la ausencia de Dios, son expresión de lo más específico nuestro, pues si Dios está, no hay lugar para nosotros y la única respuesta posible es el silencio, shetiqá, no hay tikum posible.

La pregunta, esencia del hombre, queda ontológicamente sola, si aparece una respuesta es que no se ha comprendido la pregunta…

La pregunta redefine el mundo y lo recrea desde distintos ángulos. El modelo de pensamiento talmúdico de confrontaciones entre distintos maestros que

[274] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* o. c., p. 359

presentan interpretaciones irreductibles sigue el modelo de Tzimtzum, creando vacío, la pregunta es el signo del vacío, y posibilita el ser.

Es la tensión entre lo diferente, el asiento de la capacidad de ser, la alteridad irreductible "el otro es lo que me excede absolutamente", se revela el fundamento de lo social puesto que recrea la relación hombre-Dios.[275]

Hay en Rabbí Nahmán una crítica de la institución rabínica y de toda institución, en lo que tienen de cercenadores de la originalidad de cada quién. Véase como referencia el texto citado por Ouaknin[276], donde Rabbí Nahmán exhorta a restringir su saber a los sabios cuando deseen innovar, han de comportarse como alguien que no sabe.

En un principio del discurso el hombre es hablado por las instituciones y la sociedad, sólo silenciándonos a nosotros mismos podemos acceder a nuestra verdadera subjetividad. El hombre no tendría sentido como individuo si se queda en el impersonal de la institución social, Nahmán se opone a ello, el sujeto tiene derecho a una existencia separada y autónoma. El modelo Tzimtzum sirve para ello, descendiendo de su estatuto cosmológico y ontológico, introduciéndose en lo social.

La primera tarea será designificar, quien innove el sentido redescubre el poder de las palabras en virtud de su designificación, para Ouaknin la aportación esencial de la Cábala y el Hasidismo es cierta práctica deconstructiva de la lengua. Hay que partir del nada sé, como Sócrates, y mediante el notarikon, etc., actividades más bien del inconsciente, pues no hay que poner voluntad consciente en la lectura y la palabra cobrará vida.

Se trata de leer de nuevo y de pasar más allá del versículo, llegando al texto propio. Es la condición de la existencia como individuo diferenciado, la Ley perteneciendo a todo ser humano que la reinterpreta continuamente permite la existencia de la individualidad.

¿Por qué quemó los libros Rabbí Nahmán? Los libros ocupan un lugar en el mundo y congelan la palabra en un cierto sentido acaban una perspectiva, no todo puede decirse para seguir estando vivos.

---

[275] *OUAKNIN. El Libro Quemado.* Tomado de la cita 30 en. o. c., p. 364.

[276] Id. p. 367

La enseñanza al transmitirse forma parte del mundo, lo siempre presente, fuera del tiempo y por lo tanto plena de un sentido y muerta a nuevos sentidos. A esto se opone Rabbí Nahmán, el mundo en el sentido talmúdico es opuesto al mundo griego.

Para Rabbí Nahmán, leer no es concentrar el mundo en una palabra, la lectura de letras les concede la posibilidad de ser letras aunque estén en las palabras, de conservar su potencialidad de formar cualquier palabra, así el nombre puede encontrarse bajo el texto. La palabra tema se disuelve en el texto. Al leer de este modo encontramos nuevos significados que dispersan el nombre. La lectura talmúdica, hasídica y cabalística, restituye la vida en el núcleo de las palabras. Insiste Nahmán en su manera de leer descomponiendo más que sintetizando, es su deconstrucción, análisis y no síntesis. Es una lectura poética en el sentido de desaparición y nueva creación.

Rabbí Nahmán busca significantes nuevos, palabras inventadas busca un hidush. Un hidush auténtico no restaura, ni adapta las palabras a la modernidad, un hidush auténtico no puede hallar memoria alguna. Rompe con la tradición aunque la constituye, la palabra hidush es creada, inventada, por eso el nuevo significado no puede ser dicho porque pasaría a ser antiguo ya que moriría. Los objetos-perfectos aparecen en el mundo, mundo que se significa de la A, a la Z, Alef א, Taw ת, por tanto, los nuevos significantes que no pertenecen al mundo y no se encuentran del Alef a Taw deben ser revelados no por la escritura, el libro, sino en un recorrido incompleto de Alef a Shin X (a la penúltima letra del alfabeto) es decir, esh que significa fuego. Por eso Rabbí Nahmán propone tres tareas para la palabra nueva: no decirla y escribirla, ni decirla ni escribirla, escribirla y quemarla. Opta por la tercera solución para hacer aparecer el vacío[277] de lo que fue escrito y se quemó para remitirnos fuera del mundo. Además, insiste en la teoría de que todos los libros son quemados porque están pero no están, escapan al dominio, de ahí las técnicas empleadas para hacer significados. Los libros no son libros, desde esta óptica, remiten a libros no escritos. El texto se nutre de los vacíos de los blancos, como la música de los silencios.

[277] Hacer aparecer el vacío es la intención de algunos libros como el *Cantar de los Cantares* como veremos más tarde.

El libro quemado reproduce el gesto de Moisés rompiendo las Leyes, no las destruye, las rompe, la anulación de la Ley es su propia fundación. La ruptura de la Ley significa el rechazo del ídolo, ni siquiera la Ley ha de ser ídolo.

El Nuevo Testamento colma y cumple el Antiguo Testamento, rellena sus agujeros de escritura, Cristo que encarna la palabra se identifica con lo que le falta a la palabra. Pero la palabra bíblica es profética, no esta concluida y si alguien quiere encarnar la infinita-apertura de la palabra se le obliga a cerrar la boca, cerrar el texto con doble cierre. Para Rabbí Nahmán, el Mesías está hecho para no venir, para estar esperándolo, porque mientras tanto hay tiempo.

Hemos hecho un primer paseo por el territorio del místico. Para seguir la metáfora en el primer recorrido por el jardín de la mística, nos hemos fijado en su lenguaje, la importancia suprema que atribuyen a la palabra los místicos judíos, la hace casi protagonista exclusiva de este segundo capítulo.

Hemos tratado de mostrar que hacen con la palabra y con el texto, cómo se sirven de él para explorar límites y como llegan al vacío y se instalan en él.

Preguntémonos entonces ¿Cuál es la raíz del conocimiento?

Con los conceptos el hombre limita porciones de realidad para entenderla. Con las ideas intenta hacer lo mismo pero estas resultan más difusas, porque los límites no están tan claros. Con los sentimientos otro tanto, el límite aún esta más desdibujado. La sensación participa de las características contradictorias a veces, es muy delimitada y a veces muy difusa. Dado que el hombre está poniendo siempre límites a todo y por otro lado está saltando límites constantemente, es probable que los límites que él mismo se pone, y también otros que encuentra sean su referente, provisionalmente concluiremos que la raíz del conocimiento es el conocimiento de los límites.

El hombre necesita límites para entenderse y entender el mundo, lo dado, el hecho, lo que está ahí. Cada hombre parte de su límite más cercano, su cuerpo y desde allí inicia la aventura del conocimiento. El místico se adentra en ella buscando el límite más definitorio, el Absoluto, lo que no es hombre, ni Universo, ni está dado lo que encierra todo y es nada. En su experiencia parte de sí mismo, de su cuerpo que es un todo limitado al que cuesta adaptarse, al que cuesta aceptar, el que a veces se lleva como una carga, el que cambia anunciándonos que cada vez nos queda menos tiempo.

El hombre se encuentra suspendido entre lo más grande, el universo que le remite a Dios o a la nada, o al Dios -ayin, el Dios que se retira y se vuelve nada en el Tzimtzum, y lo pequeño si vuelve la mirada hacia sí mismo, su cuerpo, sus células, sus átomos. El vacío nos recorre por dentro físicamente hablando, puesto que pueden atravesarnos, como al resto de los cuerpos físicos, pequeñas partículas subatómicas, por ejemplo muones, y si intentamos escudriñar nuestra conciencia nos encontramos también con la nada.

Porque todo empieza y acaba en Dios y en la nada, por eso el isomorfismo, las estructuras que se repiten en distintos niveles de realidad y en distintos tamaños y límites. Por eso la idea central del mundo antiguo, el hombre medida de todas las cosas y así es arriba como es abajo

Por eso el antropomorfismo de Dios, del rostro de Dios (gran rostro y pequeño rostro).

La realidad se presenta en un amasijo desdibujado, entrecruzado, sin límites, pero no sin estructura, el hombre para comprenderla hace mapas y mapas, siempre incompletos, siempre inexactos. A ese intento geográfico de reconocer el territorio y poseerlo le llamamos ciencia. La ciencia no puede hacer todos los mapas, existen territorios inexplorados, incluidos principalmente nosotros mismos. Pero nada hay más cierto y esto lo sabemos muy bien todos, que la dificultad para entendernos a nosotros mismos, búsqueda incesante de nuevos límites. Quizá en su propia biología encuentra el hombre la clave de esta su forma de ser, camina erguido y sus ojos otean el horizonte sea éste cual sea. Mejor será decir entonces que quizá hay ciertos límites, ciertos horizontes que no se pueden observar desde la ciencia.

El místico es un tipo de hombre, o una manera de ser en todo hombre, que busca el gran límite, para observar y comprender mejor lo dado. El hombre está dado a sí mismo y no podemos saber quienes somos sin buscar nuestros límites, el límite total, la nada o Dios, es el mejor observatorio, la mejor cima elevada desde la que se puede contemplar el mundo.

La forma de conocimiento que el místico emplea va de lo más claro a lo más oscuro, desde la sensación al concepto pasando por sentimientos e ideas. En su lenguaje el místico echa mano de conceptos consolidados, de ideas tradicionales, de sentimientos y sensaciones. Es frecuente el lenguaje erótico porque éste

expresa una realidad: la amorosa en la que se transcienden los límites del individuo uniéndole por lo menos en parte a otro individuo.

El místico capta la realidad de otra manera, en una experiencia fuera de lo común. Intenta encontrar un sentido y acercarse a los límites, al comprender los límites en los distintos niveles o aspectos de realidad se da cuenta de lo indiferenciado que es todo, de las conexiones profundas entre todo. Por eso puede hacer milagros, por eso puede curar lo físico con una palabra con el nombre de Dios. Por eso llega un momento en que dice que hay cosas que no pueden decirse, escribe libros y los quema, para saber que hay realidad que no puede ni debe mostrarse, porque lo que no se muestra es la raíz de lo que se muestra como ya vieron los filósofos.

De lo que no se puede hablar mejor es callarse. Pero hay que mostrarlo, saber que existe.

¿Qué decir de esas experiencias extrañas al común de los hombres, pero que algunos, en todos los tiempos y lugares encuentran? ¿Qué hay de ese punto de vista, que luz arroja? No podemos desconocerlo, son secretos a voces. Nos hacen humanos y por lo tanto, no ajenos a nosotros mismos. Antes que alienarnos nos desaliena porque es una toma de conciencia, *otra* toma de conciencia.

¿Quién es esta criatura que prescindiendo a menudo de los requerimientos de su cuerpo, y a veces desde los requerimientos de ese cuerpo, desde ese su primer límite, el cuerpo, lo traspasa y lo rescata para sí mismo?

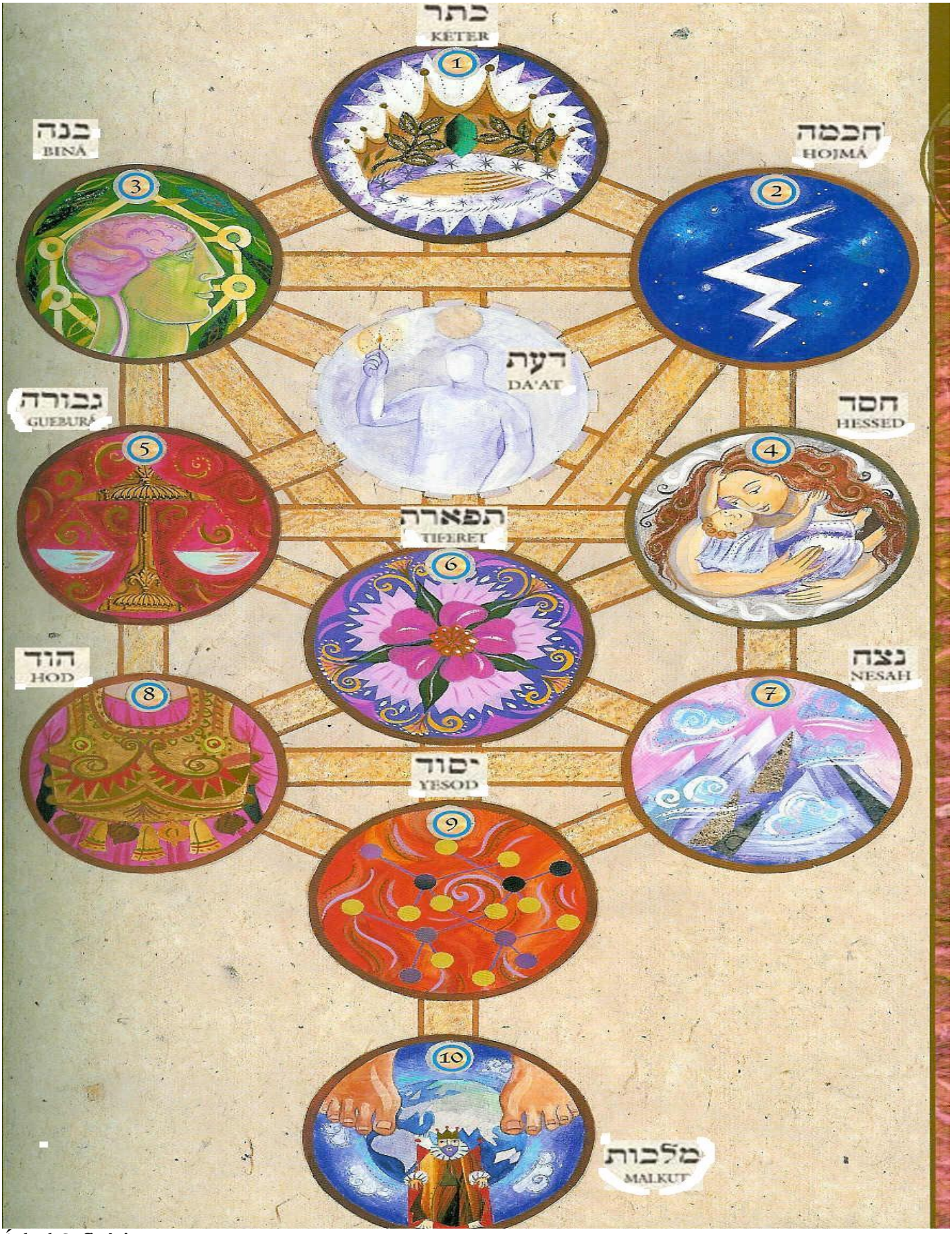
CAPITULO III

Convertir la palabra en la materia
donde lo que quisiéramos decir no pueda
penetrar más allá
de lo que la materia nos diría
si a ella, como a un vientre,
delicado aplicásemos,
desnudo, blanco vientre,
delicado el oído para oir
el mar, el indistinto
rumor del mar, que más allá de ti,
el no nombrado amor, te engendra siempre.

José Ángel Valente. *Interior con Figuras.*

"Lo real permite anudarse lo simbólico y lo imaginario" Lacan.

CAPITULO III



Árbol Sefirótico

1. El cuerpo como frontera

En este capítulo tercero abordaremos el cuerpo del místico como texto, en el que se describe su experiencia. El discurso, los textos hemos visto en el capítulo precedente toman cuerpo se hacen carne en el místico. Este los ha generado desde su experiencia y queremos mostrar en este capítulo como esa experiencia tiene siempre el referente de lo corporal para abandonarlo o para enraizarlo. Es por tanto el cuerpo del místico un texto de carne.

Primero lo veremos como frontera que se traspasa, luego como texto y después como límite, para encontralo más tarde como metáfora mística que recubre y habla. Nuestro objetivo es mostrar como el cuerpo es tema capital del discurso mistico, el cuerpo metafórico y el real y, como la mística judía destaca, el hecho de que ese cuerpo está roto, con las consecuencias que esto tiene para el mundo.

S. Juan de la Cruz entiende el cuerpo como frontera: "Esto es: la carne codicia contra el espíritu, y se pone como en frontera, resistiendo el camino espiritual. Y estas fronteras ha de pasar el alma, rompiendo las dificultades, y todos los apetitos sensuales y aficciones naturales" [278] en este caso una frontera que impide, que debe ser rebasada. ¿Por qué el cuerpo obstaculiza? Porque reclama para sí también el salto, porque es a la vez frontera y trampolín desde el que se perciben otros horizontes. Es aquí el cuerpo escalera abandonada tras haber subido.

A) El Primer límite.

El místico es un explorador de límites. Y el cuerpo es el primer límite con el que se encuentra.

El cuerpo habla, y ¿de qué?, de su ser límite para sí mismo y para otros, de su ser ventana, apertura a lo otro, de su ser sabio en sí mismo. El cuerpo se revela, el cuerpo es palabra y lenguaje, es símbolo y metáfora, es libro, es texto vivo como muestra S. Juan de la Cruz, y nos enfrenta a una segunda paradoja, el cuerpo parlante.

[278] *Obras Completas de S. Juan de la Cruz.* o. c., p. 587.

¿Cómo habla el cuerpo? ¿Qué dice, a qué realidad de experiencia se refiere a la luz de la literatura mística?

Según Louis Massignon el léxico y la sintaxis mística parecen surgir de una conmoción inicial suprasensible, originada por traspasar la frontera del cuerpo, por salir fuera del cuerpo y hablar a la vez desde lo íntimo y desde lo éxtimo. Se ven los místicos "forzados a hablar"[279] y existe separación en las lenguas semíticas entre el lenguaje de la mística y el de la literatura.

Hay que distinguir entre la idealización del realismo místico, que no es sino una intrusión del amor cortés de origen platónico y que después da lugar al dolce stil nuovo medieval, y la verdadera mística.

El místico no puede decir una experiencia que es inteligible, directa y simple pero, que conduce a discursos muy complejos y a menudo ininteligibles, por las razones que hemos apuntado ya. Cuando el místico madura el recuerdo reconstruye un relato homogéneo más inteligible. El léxico de los místicos es afectivo, no ontológico, individual, más que personal.

Por eso es difícil establecer un itinerario del alma hacia Dios, porque varía de uno a otro místico, [280] aunque nos hemos referido ya en el capítulo primero a lo básico de este itinerario.

La experiencia mística para ser reconocida como real requiere un doble control del historiador y el teólogo, y lo definitivo es, como en la fe, el milagro físico, el cuerpo testimonia, puede testimoniar.[281]La propia iglesia cristiana, se funda en la resurrección física de Cristo y sus santos en milagros físicos.

Luego la verdadera palabra del místico es su propio cuerpo, palabra gozosa y dolorosa a un tiempo.

"Si te dura el dolor haz de él un amigo" Hallày. Esto es lo que encontramos a menudo en los textos místicos, dolor, pero mezclado con el gozo. Pasemos al comentario de los textos mismos.

Lo primero el cuerpo fuera de sí, extático. Los viajes fuera del cuerpo.

---

[279] MÁSSIGNON, Louis. *Ciencia de la Compasión*. Madrid 1999. Ed.Trotta. p. 78. Trd. Jesús Moreno Sanz.

[280]Id. p. 95.

[281] Id. p. 97.

B) El cuerpo abandonado.

El místico sale de su cuerpo en el éxtasis pero, ¿que encuentra en su viaje, en su ascensión? Tiene visiones que pretende explicar con las metáforas del agua, del fuego, de los rostros de los ángeles.

Como ya adelantamos los primeros textos místicos judíos pertenecen a la literatura de la Merkabá, o trono de Dios, tal como se describe en la visión de *Ezequiel, 1, 2*. Encontramos, por ejemplo, que el Apocalipsis judío más antiguo es el Libro de Enoch, fechado por J.T MILIK a principio del siglo III aC. Las partes más antiguas son los capítulos 1-36 y 72-82. Qué ve Enoch en su viaje: pared y templo de cristal, que parece agua, rodeado de fuego, después una segunda casa de fuego donde está el trono de Dios rodeado de brillo cegador. (Cp 14) Más tarde (cp 17) recorre los cielos, que son siete, con unos Ángeles contemplando los castigos de los malvados, similitud con la Divina Comedia, y se le revelan los secretos de la astronomía. Hay muchos libros de Enoch, en el más antiguo, el recorrido por el cielo es horizontal, en los posteriores son recorridos verticales (siete cielos). En el primer cielo encontramos los Ángeles meteorológicos. En el segundo, el castigo de los ángeles caídos. En el tercero, el paraíso de los justos. En el cuarto, el sol, la luna y las estrellas y el tiempo. En el quinto, los ángeles que desertaron con Satanás y aguardan la pena divina. En el sexto, los ejércitos de ángeles. En el séptimo, la corte de Dios donde a Enoch se le revelan los secretos de la creación, y luego vuelve a la tierra.[282]

En el "Testamento de Leví" aparece la misma estructura que en el "Libro de Enoch" pero mejor organizada. En el viaje de Baruch son cinco cielos, y solo aparece Miguel arcángel, que es el único que cruza la puerta[283] que conduce a Dios. Miguel sostiene una vasija en la mano que contiene los merecimientos de los justos en el "Apocalipsis griego de Baruch". En el "Testamento de Abraham" Miguel lleva a Abraham a recorrer el cielo y ve dos caminos con dos puertas, la amplia conduce al infierno y la estrecha al paraíso, presencia la pesada del alma, conocida iconografía egipcia, y el juicio final. En la visión de Isaías que también va

---

[282] *COULIANO Más allá de este mundo*. o. c., p. 167.

[283] En otros textos, el puente angosto, muy destacado en Gignoux *Apocalypsis* por el que cruzan las almas, para viajes celestiales vease el capitulo XI del libro de Couliano.*Más allá de este mundo*. o. c., p. *218*.

al cielo, los Ángeles, según su brillo, son de mayor o menor importancia y aparece un libro en el que está escrita toda la explicación de lo que ocurre en la tierra.[284]

Los apocalipsis judíos comparten los rasgos del denominado apocalipsis de llamada: el héroe es llamado al cielo en virtud de sus méritos. El narrador, en primera persona, esta acompañado de un ángel, de una entidad superior a veces con forma humana. Ocurre a menudo durante el sueño y se atraviesan distintos cielos, se visita el templo celestial, hay un juicio, revelación de misterios, descripción de la gloria divina y regreso a la tierra. [285] La técnica mística de los yorede Merkabá (los místicos que pretenden recorrer los cielos y llegar al trono de Dios) fue descrita por Hai Gaon, muerto en 1038, perteneciente a la yeshiva de Pumbedita (Mesopotamia).

Ayunos, recitado de himnos y cánticos precedían a las visiones. Llegar a vislumbrar la Merkabá…"es como poseer una escalera en casa y bajar y subir por ella a voluntad"[286]

"El Apocalipsis de Pablo" (siglo III d.c) es un libro de los muertos cristiano. Su propósito, a diferencia del tibetano,[287] no es descubrir el carácter ilusorio del estado intermedio, sino, por el contrario, crear la ilusión de la existencia de un justo castigo póstumo a las acciones cometidas durante la vida de cada uno. Fue ampliamente imitado.[288] Considera Couliano a Gershom Scholem como un ilustrado que rechaza lo más técnico del misticismo y cita a Ithamar Gruenwald, cuyas obras "Apocalyptic and Merkavah Mysticism","From Apocalypticism to gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism", son fundamentales sobre misticismo judío primitivo,[289] para Couliano es la autoridad máxima a partir de 1990. Además mantiene una discrepancia con Scholem acerca de la merkabáh.

---

[284] *COULIANO Más allá de este mundo.* o. c., p. 168.

[285] Id. p. *164.*

[286] Id. p. *174.*

[287] En "*El libro tibetano de los muertos*" se pretende proteger al muerto de las visiones que le acontecerán cuando muera. Si se sigue una luz clara, la liberación es inmediata sino, aparecerán fantasmas: los cinco budas de la meditación con sus consortes y los demonios que le siguen y que asustan a la muerte. [Se trata de preparar el alma para estas visiones, mediante la meditación, y si no se ha meditado, guiarla para evitar que se asuste.] Ed. *Círculo de lectores.Barcelona 2003. Trd. (del tibetano) Ramon N. Prats.*

[288] *COULIANO Más allá de este mundo*. o. c., p. *216.*

[289] Id. p. 171 y ss.

El gnosticismo derivaría del misticismo judío primitivo y este no sería un gnosticismo judío, como afirma Scholem. Tenemos pues, una tercera opinión a la controversia ya expuesta entre Idel y Scholem. Los métodos cabalísticos, temurah, notarikon etc., ya están presentes en la magia helenística y de ahí los obtuvieron judíos y gnósticos. Afirma Couliano que Gruenwald "argumenta concienzudamente que una teoría de origen judaico explicaría muchos temas gnósticos" pero Gruenwald admite diversas fuentes en el gnosticismo, no solo la judía. Hay que añadir los viajes gnósticos investigados por Casadio Giovanni 1989, de manera muy completa según Couliano. El cuerpo abandonado mientras el alma realiza el viaje místico, permanece mudo pero al volver el alma a él, cambia.

2. La letra del cuerpo

"Las fuentes del ser se encuentran en lo que se esconde y no en lo que esta al descubierto" León Chestov "Athenas y Jerusalem"

Ahora veamos el libro/cuerpo del místico, hacia el límite del propio cuerpo, hacia el límite de lo íntimo.

Nos apunta Michel de Certeau que existe analogía entre el funcionamiento de la mística y el del psicoanálisis más por sus procedimientos que por afinidad de fuentes. La referencia judía en Freud y la instancia mística en Lacan, pueden ser discutibles, pero los procedimientos presentan similitudes, de entre todas las mostradas por Certeau nos interesa aquí la que supone que el cuerpo, lejos de tener que obedecer al discurso, constituye por sí mismo un lenguaje simbólico y que es él quien responde a una verdad (ignorada).[290]

Primero veamos las palabras como cuerpo y después la cuerpo como palabras.

La apertura del texto, de la letra, analizada en el primer capítulo, que adquiere así cuerpo, son letras sobre piedra, cada letra una caja de donde sacar nuevos significados, texto volumen, dice Ouaknin y dice también la Cábala.

Isaac el Ciego[291]y Nahmánides en su comentario al Sefer Yetzirah, sitúan las letras en unión íntima con las sefirot, las letras son entidades que poseen un cuerpo y

[290] CERTEAU, M. *La Fábula Mística*. o. c., p. 17.

[291] Véase nota 89, p. 104 de ´AZRIEL DE GERONA *Cuatro textos cabalísticos.* Barcelona 1994. Ed. Riopiedras.Trad y comentarios Miriam Eisenfeld.

un alma, una exterioridad y una interioridad, Isaac compara las letras al hombre en cuanto que el hombre es capaz de generación física y la letra también.

Las letras se encuentran todas en la segunda sefirah Sabiduría, Hojmah, sin diferenciar (Azriel de Gerona habla de soplo sutil que contiene un trazado sutil y que en la dinámica interna de las sefirot terminará en tallado de letras) es en la tercera sefirah Entendimiento, Binah, donde el lenguaje evoluciona en el tallado de las letras. O como se describe[292]: cada dimensión procede de otra según el siguiente orden de manifestación lo tallado procede de lo esculpido, lo esculpido de lo trazado y lo trazado de lo invisible.

Azriel lo expresa en otro texto: "las letras son el fundamento de todo y el paradigma de lo conmensurable, pues todo lo comprendido dentro de límites se transformó por medio de ellas y de sus diferentes combinaciones (…). La obra de los cielos, la tierra, el mar, todo lo contenido en ellos y todo ser finito han sido determinados por las letras, [así como] todo el ser de todo lo formado y de todo lo destinado a formarse"[293]

La visión mística del lenguaje, por parte de Azriel de Gerona, implica que además de comunicación y expresión, el lenguaje es fuerza simbólica que estimula los procesos creadores. El mundo y el lenguaje se transforman en símbolos más allá del área de la comunicación.[294] El mundo es creado por las letras, sellado por ellas, rescatado de los abismos, y suspendido en la nada por las cuarenta y dos letras del nombre de Dios que forman los cimientos del templo edificado por David[295].

Las sefirot son atributos de Dios y también nombres de Dios, en los que se muestra o manifiestan las palabras con las que Dios se expresa, por eso se llaman también: ma´àmarot y dibburim, dichos, sèmot, nombres, ´orot, luces, kohot, potencias, kètarim, coronas, middot, cualidades, madregot, estadios, lèbusim, vestiduras, mar´ot, espejos, nèti`ot, brotes, mèqorot, fuentes, ha-panim ha-

---

[292] ´AZRIEL DE GERONA *Cuatro textos cabalísticos.* Véase también nota 57, o. c., p. 97.

[293] Id. p. 31.

[294] IBN ARABÍ. *El Núcleo del Núcleo.* Barcelona. 2002. Ed. Sirio. Trd. I.Hakki Bursevi. p.22. Segunda presencia: La primera revelación, el libro evidente que contiene el resto de los capítulos, también se llama Universo de los Nombres, Potencialidades Fijas, Universo de Esencias, todos los nombres son del primer grado y cada uno tiene una referencia especial.

[295] ´AZRIEL DE GERONA *Cuatro textos cabalísticos*. o. c., p. 107 nota 100.

pènimiyyot, caras internas de Dios. La riqueza metafórica para referirse a las sefirot evidente.

Y así mediante las letras y su devenir en cuerpo los místicos judíos van estructurando su mundo con símbolos que dan sentido a su experiencia.

Un texto que se encarna en cuerpo individual y social, un texto que revela distintos significados, múltiples aristas de la palabra piedra, el cuerpo social y su historia es otro texto surgido del texto primitivo. El cuerpo simbólico es otro texto no en piedra, y sí en sangre y vida.

¿Cómo termina siendo el texto piedra, la Torah escrita en piedra, en carne? Con la Ley llega a ser cuerpo social, pero con la poesía, el lenguaje místico llega a ser cuerpo y en la creación, las sefirot son las palabras/cosas origen de todo, son las palabras cuerpo.

3. Las palabras cuerpo o el cuerpo límite.

Las palabras cuerpo o sefirot componen el cuerpo de Dios manifestado y autorrevelado. Dios y el hombre comparten modelo corporal y por eso el cuerpo sefirótico representa el cuerpo límite del hombre simbólico e imaginario que permite anudar lo real.

Vamos pues, a considerar las expresiones del cuerpo más absoluto, más último límite que ha dado en generar el pensamiento místico, nos referimos al cuerpo místico de Dios o árbol sefirótico, que es el cuerpo más simbólico y multifuncional que darse puede.

Es también el Adam Cadmón, hombre primigenio, o modelo del cuerpo del hombre y cuerpo psíquico, modelo de cuerpo social, podemos contemplarlo desde todas esas perspectivas. Por eso, la descripción del árbol sefirótico o cuerpo de Dios, que es cuerpo frontera, en el sentido del último cuerpo al que nuestra representación llega, pues es el cuerpo frontera límite, al que podemos llegar como figuración y representación del cuerpo, lo sitúa entre el cuerpo como frontera, que hemos traspasado en los viajes místicos por el otro mundo y el cuerpo metáfora, el uso metafórico del cuerpo que se describirá después.

El cuerpo de Dios o árbol sefirótico actúa como cuerpo límite al que el hombre puede llegar, transciende el cuerpo individual y hace partícipe al ser humano de un cuerpo simbólico de hombre primigenio, imaginario que permite al individuo

anudarse con la realidad como Lacan nos enseña. Y ello porque la realidad, para estos discursos enraizados en la mística, tiene estructura humana también en el cuerpo.

El "Shi´ur comá"que hay que datar en el siglo II nos informa sobre sus medidas, enormes, también es llamado el Adán Cadmón, u hombre primigenio, y aparece como el amante del Cantar de los Cantares.[296]

El hombre está construido mediante una combinación de letras, recordemos la leyenda de la construcción del Golem por Rabí Löw de Praga.[297] El hombre, la quintaesencia de todas las criaturas, es un gran sello, comienzo y fin de todas ellas, dice Yitshac el Ciego, también lo es en su "cuerpo sagrado tejido por los ángeles"[298]

Y así, el hombre, está compuesto de elementos cósmicos, letras y de la estructura de las sefirot, la piel, nervio, carne, hueso y sangre forman las sefirot inferiores del mundo del cuerpo, perspectiva propia de `Azriel, y las cinco superiores forman el mundo del alma, teoría común con otros cabalistas.[299] En el comentario al Sefer Yetzirah, `Azriel compara continuamente el cuerpo humano con la estructura de las sefirot, en el cuerpo se encuentran correspondencias con las estructuras superiores porque es reflejo de la realidad divina, un pasaje talmúdico hace corresponder las dieciocho bendiciones con las dieciocho vértebras de la columna que soporta el cuerpo, diez sefirot como los diez dedos, en suma se parte del cuerpo para conocer como ya esta dicho en Job 19,26 "es a través de mi carne como he de ver a `Eloha"

Forman la figura del hombre superior ha-´adam ha-gadol, o figura mística de Dios, que es el primer ser emanado de la luz, el Adam Kadmón, el hombre primordial. De sus ojos, boca, orejas y nariz irrumpen, fluyen, las luces de las sefirot contenidas en vasos que, salvo para las tres primeras, estallarán[300]. Estallarán porque la luz es excesiva porqsue la potencia manifestada rompe los moldes que la contienen.

---

[296] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.* o. c., p. 39

[297] *El Golem de Praga.* Ed. Vitalis. Praga 2002. p. 45.

[298] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol.* o. c., véase texto p. 130.

[299] Véase capitulo 3 del comentario al Sefer Yetzirah, *´AZRIEL DE GERONA Cuatro textos cabalísticos.* o. c., p. 119 y ss con sus notas, de especial interés la 13.

[300] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., p. 291.

El término Adam Kadmón, aparece en el círculo de ´Iyyún por vez primera, y constituye una interpretación teosófica, ´Azriel de Gerona intentó hacer desaparecer el carácter gnóstico que tenían las sefirot en el Bahir, aunque no lo logró del todo.

En su comentario al Sefer Yetzirah, jerarquiza las sefirot, las tres primeras corresponden al intelecto, las tres siguientes el alma, y las cuatro últimas el cuerpo. Según ´Azriel las sefirot guardan un orden intencionado y cada una de ellas es "el poder activo de cada cosa existente definible numéricamente" contienen la raíz de todos los cambios y se diferencian unas de otras por su papel en la creación, en su relación con el ´En-sof, son indistinguibles.[301]

Estas entidades o potencias en relación directa con la esencia divina, hacen de receptáculos, vasos o instrumentos. Idel apunta el origen de las sefirot en una década antropomórfica divina que servía de instrumento para la creación del mundo y formaba parte del pensamiento judío antiguo.

Es sabido que la Biblia elimina acontecimientos precosmogónicos y elimina lo divino dentro del cosmos, situando al creador fuera del mismo, [302] todo ello en el empeño de diferenciarse de los politeísmos circundantes. No obstante en el Talmud[303] se mencionan las "diez cosas por las que ha sido creado el mundo, por la sabiduría, la inteligencia, la razón, la fuerza, la reprensión, el poder , la virtud, el juicio, la clemencia y la compasión" cada una de estas cosas se relaciona con un dominio del universo, que se crea por su concurso.[304]

La figura antropomórfica de Hombre Perfecto que es una década pero también una mónada representada en el punto de la yod del tetragrámaton, aparece en Monoimo, autor gnóstico, y en R. Menahem ´Azariah de Fano, que señala su función de aspecto Kéter, o corona, en la totalidad de los mundos. Es rara la identificación de Kéter con un anthropos pero existía con anterioridad de los cabalistas italianos.[305]

---

[301] Compárese con Ibn Arabí: Primera presencia: No tiene forma comprensión o medida, es el Universo de lo Absoluto, la Ceguera Absoluta, ser Puro, ser Absoluto, Aseidad Pura, lo Desconocido. Dice el Corán "Todos las claves de la Causa Primera están escondidas en su nivel: sólo Él las conoce. IBN ARABÍ *El Núcleo del Núcleo* o. c., p. 20.

[302] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p. 166.

[303] *Másekhet Hagigah 12ª,* palabras atribuidas a Rav.

[304] Tratados *´Avot y ´Avot de rabbí Nathan.*

[305] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*. o. c., p. 168.

El hombre perfecto, hijo perfecto de Dios es arquetipo del mundo, e interviene en su creación. Esa imagen perfecta de Dios y de la creación, deviene en el Cristo del Nuevo Testamento. La forma de Dios abarca todas las cosas, el mundo esta concentrado en la primera criatura que, según algunos textos cristianos y gnósticos, es el hombre, que tiene además semejanza con Dios y por ello dimensiones cósmicas.

El mundo es pues antropomórfico, llámese Adam, Cristo u Hombre y esta concepción aparece en la Cábala.

En el Zohar encontramos el siguiente texto:

"Puesto que la imagen del hombre es la imagen de las [entidades] superiores y de las inferiores que estaban concentradas en él, y puesto que la estructura de esta imagen comprende las [entidades] superiores y las inferiores, ´Attika Kadisha ha preparado de esta forma y la forma del Ze´ir ´Ampin según esta imagen y según esta forma"

´Attika Kadisha es uno de los aspectos de Dios y el Ze´ir´Ampin o rostro pequeño o aspecto femenino de Dios, también el décimo sefirah Malkut o reino de Dios en la tierra.

Está hablando del cuerpo, el Zohar sobreentiende estructuras divinas con forma humana que componen las entidades superiores sefirot, e inferiores, estas potencias son entendidas, a veces, como los ángeles permanentes, que se mencionan en numerosos textos gnósticos, en el Kuzarí, y en el Bahir.[306]

Es Isaac el Ciego, quien primero entiende las sefirot como esencias que forman parte de la divinidad y les aplica su metáfora del carbón ardiente, las llamas o sefirot no pueden mantenerse solas y el carbón o Ein-sof, sin ellas no calienta. Se acerca bastante a la concepción que desarrollará Nahmánides, el círculo de ´Iyyún y el Zohar, las sefirot son entidades dinámicas, y de ahí la dificultad en conocerlas, aunque hay opiniones que niegan el cambio en la estructura divina.

Entiéndense también como receptáculos, mediante los que Dios actúa y se manifiesta, en la escuela de Gerona y Provenzal, y que se rompieron por el exceso de potencia divina contenida en ellos.

---

[306] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p.180, 181.

Por último hay una concepción inmanente de las sefirot que permanece en los márgenes de la Cábala teosófica pero no en la extática. "Él está en todo y todo está en Él". Se encuentra en los primeros cabalistas; más tarde el sistema se complica en Luria, y se habla de cuatro mundos cada uno con esta estructura de sefirot,[307] y todos juntos forman el Adam Cadmón.

Ahora bien las sefirot están presentes en el hombre tanto en su espíritu como en su cuerpo. La interpretación psicológica de las sefirot aparece explícitamente en la Cábala extática y en el hasidismo. Al orientarse a experiencias interiores los sefirot se entienden espirituales, y dan lugar a una psicología que interpretará al ser humano según la sefirah que domine en él y que se relaciona también con el guilgul o la doctrina de la reencarnación.

El tema de la transmigración de las almas también se encuentra en el Bahir. La expresión guilgul, o transmigración de las almas, se hizo corriente dos o tres generaciones después del Bahir y se corresponde exactamente con la "revolutio animarum" de los maniqueos (S.Agustin). En el Bahir, esta idea se enseña como secreta a iniciados, igual que entre los cátaros, aunque estos la enseñaron de forma diferente. En el Bahir las almas solo transmigran a formas humanas, nunca a animales. Se enseña en parábolas y para responder por qué el justo sufre en esta vida y al malvado le va bien, el justo ya ha sido malvado en otra vida y sufre el castigo en otra.

Los cátaros piensan que todas las almas son espíritus caídos, pero el Bahir considera que nuevas almas sin pecado pueden bajar a este mundo por las buenas acciones de Israel. Hay también metempsicosis entre los círculos musulmanes del IX y X, mutazilitas y gnósticos con tendencia ismaelita, parece que hubo en todas las religiones grupos que adoptaron esta doctrina.[308]

En resumen, no sabemos con certeza donde se originó la creencia de la metempsicosis tal como se expone en el Bahir, en cuanto al misticismo en la oración hay una mayor relación con el hasidismo alemán, en éste, la oración llena de alusiones a los nombres de los ángeles y de Dios, parece que tiene un efecto mágico.

---

[307] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p. 206. Isaac de Acre.

[308] SCHOLEM, G. *Orígenes de la Cábala. I.vol*. o. c., p. 247.

El sistema sefirótico es pues un modelo que se aplica a todas las realidades: el mundo, Dios, el hombre tanto en su cuerpo, como en su espíritu.

Según Abulafiah a través de las diez sefirot intrínsecos a la naturaleza humana se es capaz de recibir a los sefirot celestiales. El místico mediante la meditación en las letras y los nombres hace descender el influjo divino sobre él. El hasidismo posterior tiene influencia de Abulafiah, y su fundador R. Israel Ba´al Shem Tov reinterpreta el sistema sefirótico refiriéndolo a estados místicos en el plano humano, representa como la makamat sufí distintas experiencias.[309]

Como hemos visto, el neoplatonismo influyó en la fundamentación de la primera Cábala que habla de emanación de las sefirot pero, los cabalistas, a diferencia de los neoplatónicos, la sitúan dentro del ser propio de Dios, son la manifestación del Dios de la fe tradicional, Dios es, ´En-sof visto en sí mismo, y sefirot en su manifestación o naturaleza. Una vez más Deus sive natura. Es decir nada, en sí mismo, pues ´En-sof vemos que es incognoscible, que a veces le denominan ayin o nada y también todo manifestado.

Las criaturas, lo creado, aunque tienen sus raíces en Dios en sí mismo, poseen esencia propia separada de Dios y esta posición es compartida por el Islam y el cristianismo durante la E. Media.

Esquema sefirótico y cuerpo humano

Pasemos ahora a ver con algun detalle el esquema sefirótico que ya conocemos y su aplicación al cuerpo humano. El árbol sefirótico como Adam Cadmón u hombre primigenio.

Parece haber una división entre las tres primeras sefirot superiores y las siete restantes. La división se remonta al "Pirque de Rabbí Eli´ezer" que es un midrash tardío. El primer sefirah Keter, la corona, lo encontramos sólo en el Bahir y no en la Merkabá. ¿Cuáles son las denominaciones antiguas de la primera sefirah? Se dice que es el pensamiento divino, lo más oculto y no la voluntad, como afirma ibn Gabirol y sus fuentes neoplatónicas que el Bahir no tiene en cuenta.

En el Bahir el pensamiento humano se asocia al divino a través de la meditación sobre la primera sefirah, Keter. Llega el pensamiento humano a unirse al divino,

---

[309] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p. 211.

mediante la oración y por ella y en ella comprendemos el pensamiento de Dios,[310] es la doctrina de la kavanah. Ya desarrollado, el pensamiento de Dios se ve simbolizado en distintos niveles, por el álef, (א) raíz de todo lenguaje, el oído del hombre y el templo del santuario, donde se encuentra siempre referido a la primera potencia superior de Dios, Keter, menos en la sección 103 del Bahir donde se le denomina séptimo logos.

Cita Scholem a Eckhart, que llama Templo a la inteligencia racional, el dominio más elevado del alma que es la razón de Dios,[311] el simbolismo es el mismo que en el Bahir, pero el punto de partida de Eckhart es Aristóteles.

La Mahshabá o pensamiento divino es objeto de visión contemplativa o mística, aunque en sí mismo es infinito y no pueda ser agotado. La adhesión a él es el máximo grado que puede conseguir el pensamiento humano, por eso produce profecía lo que es importante para el cuerpo social.

El segundo y tercer sefirot forman unidad con la primera y representan la cabeza, en el Zohar, las tres cavidades del cerebro, la creación se produce por la fuerza oculta que procede de la primera sefirah, Keter, corona suprema, que es la cara manifestada del En-sof oculto. A través del pensamiento o Hojmah, segunda sefirah, que es la cantera de la Torah, donde la sabiduría elabora la Torah esposa de Israel, y culmina en Binah, tercera sefirah, a quien por ello se llama madre mística, Binah se asocia al temor de Dios o a la justicia superior, a la luz primordial de la creación, al bien oculto, es el lugar del que proceden las almas y el entendimiento, del que surgen las otras siete sefirot, se trata de la sabiduría superior, ya que la décima Malkut será la sabiduría inferior, la desposada con Salomón e Israel, en un claro paralelismo gnóstico de la Sofía superior e inferior.

Ahondando[312] en la especulación encontramos la tesis de Hai Gaón, principios del XIII, no muy clara en sus escritos de las tres luces; en la raíz de todas las raíces, y anteriores a la emanación sefirótica se hallan tres luces: ´or ha-mabbuá, “la luz de la fuente”, la que es demasiado oscura para brillar, que también parece denominarse ´or nitalem “la oscuridad cegadora”, más tarde, en Cordovero, ´or mesuhsah, luz maravillosa y ´or sah, luz clara, son las sahsahot, los esplendores,

---

[310] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vo* o. c., p. 169

[311] Id. I.vol. p. 171.

[312] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 123.

las raíces de las tres sefirot superiores que emanan de ellas, quizá para concordar el árbol sefirótico con las 13 middot o atributos que se predican de Dios, todas juntas son la luz primordial, ´or gamuz. El Zohar hablará de otras luces una para cada sefirah y después aumenta su número hasta cien.

Las otras siete sefirot inferiores, son siete palabras idénticas a las siete voces de la Torah, los siete días de la semana o la Creación. Parecen relacionarse con los siete miembros principales que constituyen el hombre.[313] El concepto de Adán Cadmón no se expresa claramente en el Bahir pero la idea está presente. Vemos pues aquí la correspondencia entre el mundo terrenal y arquetipos celestiales, lo que corresponde al hombre esta delimitado por las siete últimas sefirot, pero Dios posee muchas más figuras… las doce consonantes simples, las setenta palmeras etc. parecen manifestaciones de la última sefirah, Malkut.

Aparece en el Bahir la idea de que, los patriarcas en este mundo son encarnaciones de los principios del gobierno divino que ellos eligieron como línea de conducta,[314]y aparece el mal como izquierda de Dios, como parte de Dios.[315] El mal es uno de los poderes de Dios que actúa mediante el lado izquierdo. También se producen confusiones entre los nombres abstractos de las sefirot y seres angélicos o arcontes.

Juicio y misericordia, Geburah y Hessed, como los primeros elementos fundadores del mundo que se atemperan mutuamente, Tiferet, sexto sefirah, belleza armonía, en el centro, naturalmente, del árbol sefirótico, y debajo de la belleza, Yessod, el justo, o fundamento del mundo y debajo el décimo sefirah Malkut o comunidad de Israel.

El séptimo logos del Bahir se corresponde con la novena sefirah posterior, cediendo la septima posición a Hod, majestad, octava para Netsah, victoria, y Yesod, justicia, ocuparía la novena posición.

El justo como fundamento del mundo aparece aquí como potencia cósmica: “El mundo no subsiste más que por la Lay y si el hombre no aplica la Ley, el mundo será relegado al abismo. Así Dios anuncia dirigiéndose al mundo: “Tu existencia depende del hombre” Parasah Toledot (I; 134).

---

[313]*SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol.* o. c., p. 183

[314]Id. I.vol. p. 192

[315] Id. I.vol. p. 193 y 196

El justo es una columna que une tierra, último sefirah, y cielo, esa columna se reblandece o endurece, en claro simbolismo fálico, según la ausencia o presencia de justos en el mundo, idea que recuerda la "columna de esplendor" de los maniqueos, aunque pudo haber surgido la misma idea en dos tradiciones sin conexión entre ellas.

El Bahir toma del Yetzirah la concepción del falo que cumple una misión armonizadora en la estructura física del hombre, no olvidemos tampoco que el sacrificio en parte del falo simboliza la alianza entre Dios y Abraham. La relación del justo y la esfera sexual ya se encuentra en el Talmud que llama justo al hombre que domina su naturaleza sexual sin ser dominado por ella y es José el patriarca que lo representa, aunque no aparece todavía en el Bahir. El justo que correspondería al falo da la vida, es el alma del mundo, como origen de todas las almas. El justo encarna la Torah en la tierra pues la cumple y tiene su sefirah mística, en la séptima Héssed. No hay seguridad todavía, en la enumeración de las sefirot y se duda entre séptima y novena.

El séptimo sefirah es interpretado como la unión de lo masculino y lo femenino.

Una tradición rabínica[316] basada en Génesis I, 27 "masculino y femenino los creó", afirma la dualidad original del alma, su bisexualidad o androginia. Según esta concepción, el alma primordial ha sido creada "a imagen de Dios" con dos rostros duparsufin, o sea, masculino y femenino a la vez. La sexualidad, que es el paradigma de la creación, no está determinada por dos caracteres esencialmente diferentes, sino por una distribución específica para cada sexo o género, de un "código genético" común. Isaac el Ciego atribuye a la interioridad de cada letra una especificidad sexual, pues es de su apareamiento del que surgirán en el futuro los frutos y "todas las almas y todas las formas destinadas (desde el comienzo de la Creación) a recibir un soplo"[317]

En un texto de R. Abraham ben David de Pósquieres, Rabad, llamado el secreto del du-parzufim se dice que el hombre y la mujer fueron creados con doble rostro femenino y masculino para que no sigan su propio camino y permanezcan el uno junto al otro.

---

[316] Véase *Berakot* 61 a.

[317] *´AZRIEL DE GERONA Cuatro textos cabalísticos*.o. c., nota 11 de la p. 112.

También el juicio estricto y la misericordia perfecta fueron creados juntos y no deben actuar por separado. Parece que el hombre primordial fue andrógino y fue así para la cooperación esencial de factores contrarios. Los querubines son también macho y hembra a veces enlazados sexualmente, a veces separados, y esto se encuentra ya en el Talmud.[318]

Hay un antiguo vínculo entre los querubines, los atributos y los nombres divinos. Las potencias divinas se dividieron probablemente después de haber existido en el origen como una unidad en Dios, así lo plantean Filón de Alejandría y Rabad, este último afirma explícitamente que la relación entre los dos atributos o los dos nombres divinos juicio y misericordia se corresponden con lo masculino y lo femenino.

En numerosos textos midrashhicos se alude a los dos querubines entrelazados como masculino y femenino, como conjunción de opuestos. R. Menahem Recanati alude a los exegetas que los consideran el du-parzufim, como Nahmánides, pero en Recanati simbolizan a Tiferet y a Malkut y en otro esquema de finales del XIII se identifica con Yessod y Malkut, como esposo y esposa y se designan como ´Arikh ´Ampin y Ze´ir ´Ampin.

Aunque el Zohar habla del ´Arikh ´Ampin como el rostro conformado por el Ein-Sof y Kéter y el pequeño rostro, Ze´ir ´Ampin conformado por los sefirot de Hojmah a Malkut. El rostro de Misericordia y el Juicio, femenino y masculino existían juntos en la nada y sólo después se escindieron en los diferentes atributos.

La relación sexual que la Cábala teosófica consideraba en relación a los dos sefirot Yessod y Malkut como símbolo de la relación del hombre y Dios. Las interpretaciones zoháricas y lurianas estarían únicamente comprendidas en el hombre pues la Cábala sería, ante todo, un paradigma del psiquismo humano.[319]

Rabí Pinhas Elías Horowitz autor del “Sefer ha- Berí” así lo afirma. La Cábala teosófica se puede decir que es la visión de todas las cosas en Dios y la extática veía a Dios en todas las cosas.

Las sefirot Hod y Netsah que antiguamente se relacionan con las piernas y después con los testículos donde se produce la fuerza seminal, también se

[318] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p. 187.
[319] Id. p. 213.

relacionan con los ofanin que sustentaban el trono de Dios. La explicación más antigua del justo Yessod como séptimo y no noveno sefirah explica mejor todo este simbolismo. El último sefirah Malkut, el reino y también la Shejiná o los aspectos femeninos de Dios, no se relacionan en las parábolas agádicas, una middá de Dios femenina es propia de la Cábala.[320]

La novia, la hija del rey, la hija, la Shejiná, la congregación de Israel, son conceptos que se relacionan en el Bahir y el simbolismo de la tierra, la luna, el dátil (que es femenino en hebreo). Es una novedad, la Shejiná no es símbolo de lo femenino en el Talmud y tampoco es símbolo de Israel, la Shejiná es el mismo Dios en cuanto presente en algo, nunca se separa de Dios a diferencia del juicio de Dios o la gracia de Dios que incluso discuten con él a la manera de los ángeles. En opinión de Scholem, la Shejiná no es una cualidad de Dios en la tradición anterior a la Cábala, solo su presencia. La Shejiná y el Kabod o gloria, son lo mismo y es revelada a los iniciados en la teofanía, está presente en el tabernáculo donde se custodia el Arca de la Alianza. Solo más tarde se hipostasia la Shejiná como cualidad distinta de Dios, en la filosofía medieval era la primera creación de Dios, su resplandor, idéntica al Kabod o Gloria, una creación libre de Dios[321] aunque fuese la primera, ben Barzilai la llama también Espíritu Santo. Maimónides dice que es una luz que Dios hace descender en un lugar para conferir honor, por tanto, la concepción aggádica de la congregación de Israel y el matiz gnóstico de la hija de la luz, se unieron en la nueva concepción de la Shejiná como último sefirah.

El Bahir interpreta con un juego de palabras a la novia del Cantar de los Cantares, como un campo, sadé, y como una vasija, shiddá, hacia donde fluyen los poderes supremos. Si Israel hace penitencia ella retornará junto a ellos "exilio de la Shejiná", [322]como hija, se identifica con la Torah que es dada a Israel, es la sabiduría inferior, ofrecida a los patriarcas para regular su conducta, y ellos la desecharon, es la piedra angular, joya preciosa.[323]

---

[320]*SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. I.vol*. o. c., p. 211

[321] Id. I.vol. p. 116.

[322]Id. I.vol. p. 219.

[323] Id. I vol. p. 225.

No es idéntica la doble Shejiná a la doble Sofía gnóstica, la presencia de Dios todavía no convertida en middá, potencia, esta arriba y abajo, en todas partes. La Shejiná inferior es la luz, la Gloria de Dios que llena la tierra.[324] En el Bahir se habla mucho más de la hija que de la esposa. Mediante la Shejiná, la décima sefirah, retorna al mundo superior en la oración, aumenta la luz en el mundo mediante el cumplimiento de la Torah, hay almas nuevas que solo vienen al mundo si hay buenas obras de Israel, en caso contrario solo hay reencarnación por los pecados.[325]

Las potencias divinas son consideradas como fuentes de creación de distintos grupos de ángeles. Los primeros cabalistas también interpretan las descripciones de la Merkabá y hay testimonios de vínculos entre los hasidines y la Cábala provenzal, como lo prueba que Ya`cob ben Cohen de Soria y su hermano Yitshac encuentren en Narbona hacia 1250 un cabalista hassidim. Lo que parece claro es que las correspondencias entre el hassidim alemán Eliezer de Worms y el Bahir se deben, ya que él no conocía el libro, al conocimiento de las mismás fuentes, de ahí el mismo simbolismo de la novia, la hija del rey, la función y significado de la Shejiná.[326]

A Israel, como comunidad, se le asigna místicamente un lugar por encima de la historia en el mundo divino, como novio de la Shejiná, esto pudo ser en Oriente o bien entre los grupos de hassidim. Se asigna un papel a cada hombre que cumple con los mandamientos, la de arrojar luz sobre la tierra y el universo, igual papel cumple la totalidad histórica israelí y la Shejiná. También son identificados la hija como Shejiná, y el ángel que va delante de Dios con Metratón también llamado Yaoel en los escritos de Yosef ben Shamuel de Cataluña.

Reparemos ahora en los sefirot como vasijas, cuerpos huecos, contenedores de la esencia divina.

Se combinan aquí la perspectiva platónica y la interpretación teosófica. Se describe a las sefirot como vasijas para la actividad de Dios ya tempranamente en Asher ben David.

---

[324] SCHOLEM, G. *Orígenes de la Cábala*. No es una idea original de la Cábala, pues ya existen comentarios de r. Hananel de Cairouan siglo XI. o. c., ver I vol. p. 231

[325] Id. Para la idea de guilgul véase I vol. p. 228

[326] Id. I.vol. p. 240.

Los primeros cabalistas hablan de las sefirot como el aspecto externo de Dios, pero sin dudar que pertenezcan a su esencia,[327] más tarde, se consideran las ya mencionadas vasijas, como medios, útiles de Dios, pero no separadas de Él, así como no se separa el utensilio de quien lo crea y utiliza.

Luego Cordovero aboga por la doble definición de sefirot como esencia y como recipientes, Dios es un organismo en el que el alma son las sefirot como esencia y el cuerpo las sefirot como vasijas, distinción que es sumamente abstracta y sugerente a la vez, la mujer es también vasija, al hablar del cuerpo de Dios como vasija, se está aludiendo al aspecto femenino de Dios.

Como venimos observando hay distintas opiniones sobre como emanan las sefirot del En-sof, pero sí parece que están en Dios como el agua mana en la fuente, y otras imágenes referidas a la luz, como la de la vela que se enciende a través de 10 espejos de diferentes colores (los sefirot) y que se percibe multicolor aunque es la misma y única luz. Se recurren a éstas y otras metáforas, como la de la imagen de los diez vestidos que visten a Dios y que permiten que el hombre se aproxime a la luz sin cegarse, cosa que ocurriría si estos vestidos sefirot no velasen a Dios, para describir esta emanación.

El mundo de las sefirot, pues, con la riquísima complejidad que fue adquiriendo, fue la base de la Cábala teosófica y el punto fundamental que separa la filosofía judía de la Cábala.

Asocian los diferentes nombres de Dios con cada una de las sefirot[328] y se establecen toda clase de combinaciones entre ellas, en columnas, en planos, en círculos. El sistema general simbólico de las sefirot se basa en un conjunto de imágenes matemáticas y orgánicas, unido a veces, a imágenes de luces y ríos, la primera sefirah, es la nada, el cero, la segunda el punto primordial sin tamaño pero que contiene la posibilidad de medida y expansión, intermedio entre nada y ser, es el comienzo del ser que se expande en la tercera sefirah.

En el simbolismo orgánico, el punto primordial es la semilla y el seno donde se siembra es Binah tercera sefirah, Binah es comparada a un árbol que produce los siete restantes sefirot y que es regado por Hojmah, la sabiduría.

---

[327] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* c., p. 129.

[328] Id. p. 136.

El paso de la Voluntad al pensamiento y de allí al intelecto se simboliza en las tres sefirot superiores, las imágenes fálicas y vaginales de gran impacto simbólico, sobre todo en el Zohar y la Cábala luriánica, son empleadas para Tiferet, Yessod y también para Malkut, las sefirot que representan el cuerpo del hombre.[329]

De Él, en la primera sefirah Keter, Dios se convierte en Tú, en Tiferet y Malkut y Dios como Yo o individuo se manifiesta en Malkut, yhwh se corresponde con Tiferet. Los patriarcas que son partes de la carroza, la Merkabá, como también se llama a la emanación entera, representan a alguna de las sefirot, Abraham o el amor a Hesed[330], Isaac, la justicia, a Gueburah, Jacob, la misericordia, a Rahamin, y David a Malkut o el reino. Se suman luego Moisés y Aaron, las fuerzas de la profecía Netsah y Hod y José el justo y casto. Suman los siete pastores que encarnan el gobierno de los atributos divinos en el mundo. Hay otros sistemas cosmológicos representados, los cuatro elementos, los cuatro vientos, los cuatro metales, el sol la luna, esta última en el significado riquísimo del último sefirah Malkut, que ya hemos visto anteriormente.

Las sefirot se abarcan unas a otras, también tienen mundos propios que no forman parte del orden de este mundo. Chiquitilla[331] habla de millones de mundos escondidos y también Ibn Arabí.[332]

Desde comienzos del XIV y en la enseñanza de Cordovero, la teoría de las sefirot dentro de las sefirot, esta relacionada con la teoría de las béhinot, el infinito número de aspectos que se pueden diferenciar dentro de cada sefirah y que la conectan con la sefirah precedente y con la siguiente. Seis aspectos señala Cordovero.

1. Aspecto oculto antes de su manifestación en la sefirah que la emana.
2. El aspecto que manifiesta.
3. El que materializa su lugar espiritual correcto como sefirah independiente.

---

[329] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala*. o. c., p. 139.

[330] *EZRA DE GERONA Comentario sobre del Cantar de los Cantares*. o. c., p. *20, nota 7.*

[331] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 142.

[332] IBN ARABÍ.*El Núcleo del Núcleo*. o. c., p. 31 La quinta presencia nos habla del hombre perfecto que engloba a estos universos porque los contiene en sí mismo. El Hombre Perfecto contiene en sí los dieciocho mil universos. En los dieciocho universos que enumerados detalladamente hacen dieciochomil se encuentran: Aqli-l kull: la Inteligencia Total. Nafsi-l kull: el Alma Universal que a veces se denomina al-qalam, pluma, y al- lawh, papel (¿se referirá a la Ley Escrita?). Al- kusí: el Escaño. Además, siete cielos y tres nacimientos en total, dieciocho. Habla después de las siete esferas celestes y de que lo que vemos no es más que una pequeña parte de lo que existe y de las miríadas de ángeles ante el trono y en el Trono de Dios. Habla del gran ángel que se llama rûh Espíritu, ruah en hebreo.Si todo lo que se ha enumerado se pusiese en el corazón del Hombre Perfecto no sentiría ningún peso es en el corazón del hombre donde mejor se revela la grandeza de Dios. El Hombre Perfecto es espejo de la realidad.

4. El que capacita a la sefirah que está por encima para producir nuevas sefirot.
5. El aspecto que consigue el poder de hacer que emanan las sefirot ocultas en ella.
6. El aspecto por el que la siguiente sefirah emana a su lugar correspondiente y de nuevo el cielo.

La doctrina de Cordovero estuvo muy cerca de un modo dialéctico de pensamiento dentro de la Cábala.

Las sefirot son más que manifestaciones de atributos de Dios se convirtieron en elementos estructurales de todos los seres, incluso del propio Dios. Las contradicciones entre estructura y manifestación no fueron resueltas, la Cábala con su desarrollo sufre transformaciones profundas en las que renuncia a sus fundamentos míticos, pero no se convierte en filosofía.[333]

Cada sefirah irradia en las restantes y para expresarlo se utiliza la simbología de la luz reflejada de unas es otras y de los canales desarrollados entre las sefirot, que permiten el influjo recíproco de unas sobre otras.

Las interrupciones de estos flujos se llaman ruptura de canales como ocurre en el caso del pecado, es la ruptura de los vasos que ya hemos mencionado.

Porque los vasos se han roto, el cuerpo de Dios está roto fragmentado y el mundo también lo esta. Los fragmentos de esta rotura llamados cáscaras o quelipot, son el mal, la tarea del tikum o restauración es la de renovar estas vasijas rotas haciendo cuerpo la palabra y renovando la palabra como estamos viendo.

4. El cuerpo metáfora

A) El cuerpo humano convertido en metáfora mística.

El simbolismo al que recurren los cabalistas en el árbol sefirótico, comienza por las metáforas de la luz, espejos, agua, en el círculo de ´Iyyún, siguen por el "Si`ur Qomah" con la metáfora del cuerpo, árbol sefirótico que ya hemos descrito, y culmina en la teoría de los parsufim de Luria[334], pasando por las imágenes de vasos y vestidos.

---

[333] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 144.
[334] Id. p. 133.

Aunque los cabalistas insisten en que sus especulaciones solo son relatos y descripciones desde el punto de vista del hombre, se emocionan y escriben como si fuese verdad objetiva y realidad. La Torah no sólo explica el mundo, sino también expresa místicamente la vida íntima de Dios y las actividades entre las sefirot y el papel del hombre. De ahí, el Pardes y los cuatro sentidos en que se puede interpretar el texto.

La utilización simbólica del árbol y sus frutos y la comparación del hombre con el árbol y el mundo superior es un tema recurrente. En los escritos de Isaac el Ciego el símbolo del árbol que tiene sus raíces en las alturas se utiliza como modelo de vida intrasefirótica, en el Bahir párrafo 118 y 119 se cita a la palmera que contiene los dos sexos en sus frutos, forma fálica, y en sus semillas, forma femenina, como venimos mencionando.[335]

También en el Zohar se describen el mundo de Keter, el Dios paciente de larga faz y el mundo de Tiferet, el impaciente de buena faz, y se utiliza el cuerpo como metáfora. Se describe la cabeza blanca y sus partes que simbolizan caminos por donde Dios actúa, las cejas, actos de gracia, los ojos providencia, los oídos aceptación,[336] todo eso aparece en las Idrot del Zohar y terminan en los parsufim luriánicos.

Con todo esto vamos a considerar ahora el cuerpo desde el punto de vista de su uso como metáfora de otras realidades, perspectiva lingüística, que nos permite, siguiendo las muchas referencias corporales de los textos, cimentar el universo simbólico de estructura corporal que construye la Cábala como parte de la mística judía. El texto se hace cuerpo y el cuerpo se hace texto. El cuerpo se convierte en un vestido y el vestido en un cuerpo.

Veamos algo del lenguaje simbólico e imaginería gnóstica y sus semejanzas con las metáforas empleadas por el lenguaje místico judío, cristiano y musulmán, porque no puede negarse que las metáforas claves de la mística de las tres culturas más cercanas, tienen fuentes gnósticas.

Empecemos por las metáforas de la luz, las más antiguas. Las fuentes mandeas poco conceptualizadas son muy ricas en metáforas e imágenes.

---

335 *´AZRIEL DE GERONA Cuatro textos cabalísticos.* o. c., véase nota 19 de la p. 125.

336 *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 143.

La palabra "mana"[337] significa ser espiritual de pura divinidad, también espíritu divino que se encuentra en el hombre, quizá su significado original fuera vasija o jarro, y presenta enorme similitud con las vasijas de la Cábala. Un Uthra es un ángel o arcángel, genio maligno para los mandeos, que fueron generados en el mundo de la luz, en ordenes descendentes con sus shejinás o moradas conforman el mundo de la luz, son emanaciones de la divinidad. Hay una cierta similitud con los sefirot, incluso donde habitan se llaman shejinás, recordemos la Shejiná como presencia de Dios en un lugar.

Luz/oscuridad. Vida/muerte. La antítesis luz/oscuridad está presente en toda la literatura gnóstica, pero con mayor énfasis en la tendencia irania, elemento también de los mandeos. El Rey de la luz que proviene de un mundo de esplendor, obsérvese que los libros cabalísticos se llaman Bahir, brillante, Zohar, esplendor, de mansedumbre sin rebelión, de rectitud sin turbulencias, de vida eterna sin muerte, de bondad sin maldad, un mundo puro sin daño. El mundo oscuro por oposición, lleno de maldad, de falsedad, de un fuego devorador. Mani, el fundador de los maniqueos, adopta la forma irania de dualismo. Mezcla, dispersión, uno y muchos, la idea de dos entidades mezcladas las partículas de luz en este mundo de tinieblas y su malestar, la idea de la dispersión, los fragmentos de luz desperdigados en la materia, la salvación tiene que restaurar lo disperso. Obsérvese el paralelismo con la doctrina del tikum o la restauración de los vasos y con las metáforas de la luz ya expuestas. La generación desde Eva, esparce los fragmentos, la reproducción es perversa. El recogerse a sí mismo es parejo al progreso del conocimiento y es condición necesaria para la liberación del mundo. El concepto de unidad y unificación, como el de pluralidad, se refieren al yo individual y al ser universal. El yo individual se reúne consigo mismo y la restauración de la unidad del ser universal y la asimilación de la materia disuelven el mundo inferior, la materia sensible, por medio de un acontecimiento interno de la mente: conocimiento transcendental. Orígenes contempla todo el movimiento de la realidad como categorías determinadas por la pérdida y la recuperación de la Unidad metafísica, esta muy próximo al gnosticismo y Plotino formuló conclusiones místicas completas, "Unidad versus Pluralidad", el esquema neoplatónico de ascensión va desde la ética a la mística pasando por la teoría, por

[337] De esta misma raíz: maniqueos o puros.

la contemplación. Se comprende la enorme influencia de estas ideas en la restauración, hay restauración porque hay caída, en el lenguaje místico de la Cábala como venimos señalando.

Torpor, embriaguez, sueño, son características de la existencia terrenal. Este mundo asume el papel del infierno tradicional, el reino de los muertos que han de resucitar, en los textos gnósticos. En la cosmogonía maniquea también se habla de la inconsciencia producida por los hijos de la oscuridad en los hijos del primer hombre y las almas dispersas por el mundo. Darse cuenta de que el sueño es el gran peligro de la existencia en el mundo no basta para mantenerse despierto, porque amamos el sueño y nos hemos abandonado a su embriaguez. La embriaguez intenta suprimir la conciencia del extrañamiento. La ignorancia actúa para que no conozcamos. La embriaguez y la seducción de la cama preparada y utilizada por los demonios y espíritus de este mundo, que no conocen la luz, y cuya misión es impedir que nos acordemos de que tenemos espíritu, confundiendo a nuestras almas.[338] La principal arma de seducción de este mundo es el amor sexual que se convierte en principio de mortalidad, (contrariamente a Platón). Este mundo seduce de muchas maneras y nos aleja de nuestra meta. Esta visión es contraria, la otra cara, del papel de la sexualidad y el erotismo en la Cábala.

Existe un gnosticismo libre de conexiones cristianas, como muestra Hans Jonas,[339] los escritos herméticos, son puramente paganos y carecen de polémica con el judaísmo y el cristianismo, aunque conocían la versión de la creación de la Biblia. El primer tratado del corpus hermético, el "Poimandres" es un importante documento de la cosmogonía y antropogonía gnóstica independiente de los gnósticos cristianos, se centra en el Hombre Primordial. No todo el "Poimandres" es una fuente gnóstica, hay en él panteísmo cósmico, otras partes son morales y aunque hay un pronunciado dualismo entre lo sensual y lo espiritual, esa es la opinión general de una época.

Hallándose en meditación, el autor del libro, oye una voz inconmensurable que le llama por su nombre, se presenta como Poimandres, el Nous del Poder absoluto y le revela que la Luz es Dios, que emitió una palabra luminosa, que es el Hijo de

---

[338] *JONAS, H. La Religión Gnóstica.* Madrid. Ed. Siruela. p. 106.
[339] Id. p. 177.

Dios que no esta separado del Padre, le insta a conocer la luz en el propio intelecto de cada uno. La Luz consiste en Poderes innumerables y en un Cosmos ilimitado. A la pregunta ¿de donde han surgido los elementos de la naturaleza? Responde: de la Voluntad de Dios, es femenina, que habiendo recibido la Palabra en su interior produjo todo.

El Nous siendo andrógino, existiendo como Vida y Luz, crea por medio de la palabra otro Nous, el Demiurgo, que hace los siete arcontes etc, etc, y este mundo con todas sus cosas materiales. El Nous Padre hizo al hombre a su semejanza y le entregó todas sus obras. El Hombre quiso crecer y recibió permiso, penetró en la Tierra y teniendo poder absoluto sobre todo el mundo de las cosas y los animales irracionales, se inclinó a través de la armonía y rasgando la bóveda mostró a la materia la hermosa forma de Dios. La Naturaleza inferior vio lo divino en el hombre y lo amó, y el hombre vio el parecido que guardaba con la Naturaleza inferior reflejado en las aguas y deseó morar en él. El deseo se hizo realidad y por eso el hombre tiene una doble naturaleza, mortal, su cuerpo, e inmortal, en razón de su hombre esencial. Relato complicado en que el primer hombre andrógino llega a la situación actual.

El hombre es el tercero de las creaciones o emanaciones divinas sucesivas, creado fuera del mundo y antes del mundo y después introducido en él porque él quiso. El Adán celeste o Adam Cadmón y el Adán terrenal de la especulación rabínica[340] eslabón entre las doctrinas bíblicas y gnósticas. El hombre es vida y luz no se forma del barro, el poder que se le entrega no es solo sobre la fauna terrenal sino sobre el macrocosmos astral.[341]

El Hombre que decide bajar al mundo recibe regalos de los siete gobernadores creados por el Demiurgo, son regalos materiales, regalos útiles para la existencia terrenal, son en realidad un presente griego, por eso está sujeto a la influencia de las estrellas y a la armonía del cosmos. Pero desde el gnosticismo estos componentes planetarios son negativos, corrupciones que le impiden ser quien realmente es.[342]

---

[340] *JONAS, H. La Religión Gnóstica*. o. c., p. 18.

[341] Id. Véase la cita 105 que narra un relato mandeo.

[342] Id. p. 185.

Al final el alma terrenal es como una cebolla, con tantas capas como esferas atravesadas en el descenso a este mundo, lo más exterior de las esferas es lo más interior aquí. El carácter empírico del hombre, todas las facultades y tendencias por las cuales el hombre se relaciona con el mundo de la naturaleza y la sociedad, constituye su psique. La psique se superpone al principio acósmico que vive en el hombre oculto cuando este se encuentra preocupado por el mundo, y se percibe solo por una sensación negativa de extrañamiento, de absoluta no pertenencia. Este principio negativo deviene positivo con la gnosis y lo restaura a su condición original. Se denomina pneuma, pero los herméticos lo evitan y prefieren Nous.

Por primera vez en la historia se señala la diferencia ontológica radical entre el hombre y la naturaleza. [343] La verdad del hombre es su oculta pero esencial otredad.

"El Poimandres" utiliza originalmente el reflejo de Narciso en las aguas para ilustrar la caída en este mundo. La idea de que el hundimiento del alma fue iniciado por un reflejo de la Luz superior en la Oscuridad inferior. La Oscuridad queda prendada de la luz y toma posesión de una parte de ella. La luz queda prendada de la Oscuridad y se sumerge en ella voluntariamente y el reflejo de la luz en la Oscuridad que queda allí prisionera.

La idea del reflejo es la más extraña e interesante ¿puede un reflejo tener substancialidad? ¿Representaría una parte real de la entidad original de la que se ha separado? En una idea mística que se exprese así, la luz por su propia naturaleza brilla en la oscuridad, es una forma proyectada en el medio oscuro que aparece allí como reflejo de lo divino, no cabe hablar de caída, pero sí de que la divinidad que no cae se ve envuelta en el destino ulterior de la emanación.

No hay tragedia divina culpable, ni inversión inferior del reino divino. Es la inevitable radiación de la Luz la que crea imágenes e hipóstasis de su propio ser. Plotino lo constituye en principio metafísico de primer orden en su esquema ontológico general. El alma original nunca desciende realmente; la diferencia entre Plotino y los gnósticos reside en que los gnósticos no creen que el descenso en forma de imagen-reflejo sea la causa de la tragedia y pasión divina y Plotino lo defiende como "autoexpresión necesaria y positiva de la eficacia de la primera

[343] *JONAS, H. La Religión Gnóstica.* o. c., pp. 188 y ss.

Fuente". En todo caso la dirección descendente de toda generación metafísica es deterioro.

La ascensión en el "Poimandres" consiste en despojarse de vestidos y deshacer nudos, abandonar lo terrenal. En esta ascensión hay nombres, fórmulas, para franquearse el paso ante los arcontes, Celso escribe sobre estas creencias, esta parte de la gnosis, calificándolas de magia burda.

Recordemos las ascensiones de la Cábala extática. Los poderosos gobernantes de las esferas son hostiles e intentan bloquear el paso del alma haciéndola volver a este mundo, presenta una semejanza con el libro tibetano de los muertos y los ya referidos viajes de las Hejalot.

En el culto de Mitra los iniciados cruzaban siete puertas en forma ascendente, que representaban los siete planetas y en los de Isis se ponían y quitaban siete o doce velos o disfraces animales. El resultado final es el renacimiento, palingenesia, el iniciado volvía a renacer como Dios. El viaje celestial se convertía en una experiencia visionaria obtenida en el breve estado extático. La liturgia de Mitra ofrece descripción detallada de esta experiencia aunque es un sistema cósmico panteísta y no dualista.

La gran pregunta es ¿de donde vino la oscuridad, si al principio solo había luz?, no se puede contestar en el gnosticismo no-iranio. Valentín defiende una fractura o bien un oscurecimiento de la divinidad, que es la causa de la división de la realidad. La Oscuridad ¿es la voluntad de Dios que es femenina? El sistema valentiniano intenta situar el origen de la oscuridad, y de ahí la grieta en el ser, dentro de la misma divinidad, la tragedia divina y la necesidad de salvación.

El "Hombre extraño" es el "Mensajero" o "Enviado" que pertenece al mundo de la luz, para los mandeos, Juan el Bautista, para los cristianos, valentinianos y otros gnósticos, Cristo, que es la Palabra hecha carne.

"Cuando apareció la Palabra- la Palabra que está en los corazones de los que la pronuncian y se vio que no era sólo un sonido sino que también tenía cuerpo, una gran confusión reinó en los vasos, porque unos habían sido vaciados y otros llenados, a unos se les dio y a otros se les quitó; unos, fueron santificados, mientras otros, se rompían en pedazos. Los espacios todos fueron sacudidos y en ellos se creó la confusión, porque no eran estables, porque no tenían equilibrio. El Error se agitó sin saber que hacer, se sintió afligido, y se lamentó, y sintió

pesadumbre porque no sabía nada. Cuando la Gnosis, que es la perdición del Error y de todas sus Emanaciones, se le acercó, el Error se vació y quedó nada de él" [344]

Obsérvese las similitudes con la rotura de los vasos en las sefirot, la pérdida de equilibrio y las palabras restauradoras de sentido.

Frente al primer descenso de la Divinidad, trágico, del que ésta es responsable, se produce una segunda bajada. El Hombre Extraño no cae, se dirige hacia el mundo enviado por la gran Vida para preparar el camino de ascenso a las almas, el camino de salvación. La venida del Salvador a este mundo no se produce una sola vez sino a lo largo de los tiempos muchas veces y bajo formas distintas, hasta que una vez sean recobrados todos sus fragmentos. Volvemos a insistir en la semejanza con la doctrina del tikum y también con los avatares budistas.

El contenido de la llamada es el despertar, es la esencia de la misión del mensajero, para sí mismo y para los que le envían. Despertar, permanecer atentos contra este mundo y estar preparados para partir. (También en el evangelio se encuentran estas ideas)

La respuesta a la llamada se produce cuando se despierta del mundo, la primera reacción puede ser de terror,[345] en el texto mandeo, Adán se aferra a este mundo y teme la muerte, tener que partir y se pregunta y pregunta a la Gran Vida el por qué de todo esto. La tríada fe, conocimiento y esperanza es la respuesta.

Vemos pues un uso peculiar de la alegoría gnóstica, ya Filón de Alejandría, puso la alegoría al servicio de la religión. El sistema de la alegoría bíblica de su escuela fue modelo de los Padres de la Iglesia. Examinemos tres alegorías de suma importancia:

LA DE EVA Y LA SERPIENTE.

El primer arconte Yaldabaot cubre la percepción del hombre con un velo y embota sus sentidos para que ni entiendan, ni puedan ver, la serpiente es un símbolo de los poderes de la redención puesto que anima a Eva a comer del fruto del conocimiento y con ello se alejaron Adán y Eva del Dios de este mundo Yaldabaot. Es el primer éxito del principio transcendente frente al principio de este mundo. En el "Apócrifo de Juan", barbelognóstico, se identifica al Jesús histórico con la encarnación de la "serpiente universal". Los valentinianos trazan un paralelismo

[344] *Evangelio de la Verdad* 26; 4-27.

[345] *JONAS, H. La Religión Gnóstica.* Según los maniqueos. o. c., p. 119.

alegórico entre Jesús adherido a un madero, y el fruto del árbol del paraíso. Así pues se invierte por completo el significado de los textos rescribiéndose, la serpiente no pierde, salva.

LA DE CAIN Y EL CREADOR

La ofrenda, frutos y panes, de Caín, agricultor, no fué aceptada por el Dios de este mundo, que no es el verdadero Dios, que sí recibió el sangriento sacrificio de Abel, era pastor, degollaba ovejas y las quemaba. Caín prototipo del desterrado y condenado se eleva a símbolo pneumático y a posición honorable, en la vía que conduce a Cristo. La alianza con Caín abarca todas las figuras bíblicas rechazadas.[346] Otra vez la inversión de figuras bíblicas, se encuentra como veremos en el sabbetaísmo y en la figura del santo pecador que también se da en el sufismo.

Y LA DE PROMETEO Y ZEUS

Los gnósticos no sólo invierten el significado de los mitos bíblicos sino que también lo hacen con los griegos. En el caso de Prometeo, éste aconseja a su hermano Epimeteo que no acepte regalos de Zeus, bien caro le ha salido el fuego a Prometeo. El Titán es portador, no sólo del fuego, sino de un principio superior al universo entero que le correspondería a Zeus, en su papel de Dios y por lo tanto de benefactor del hombre.

Pregunta clave ¿Cómo se produce esta autodivisión superior e inferior del ser supremo y por qué se crea a sí mismo la necesidad de su posterior autorrestauración?[347] Desarrollaremos esta idea en su vertiente social en el cuarto capitulo.

B) El recubrimiento del cuerpo, los vestidos.

El cuerpo se convierte en un vestido y el vestido es un cuerpo.

Y el cuerpo está cubierto, velado, semioculto, recordemos Sadday, el Dios que se oculta/muestra en los senos velados, recordemos las joyas que lo adornan y visten en el Cantar. Pero el espíritu también está vestido para los gnósticos, el hombre es cuerpo alma y espíritu. El cuerpo y el alma son mundanos, solo el espíritu o

[346] *JONAS, H. La Religión Gnóstica.* o. c., p. 128.
[347] Id. p. 139.

pneuma viene de Dios, chispa divina. El espíritu encerrado en los "siete vestidos del alma", que se originan a partir del alma.

El hombre vive dormido en su carne y su alma y su espíritu debe despertar de su ignorancia, hacerse un nuevo vestido dice la Cábala, el cuerpo es vestido del alma y el cuerpo y el alma vestidos del espíritu. Por eso el cuerpo vestido se abandona y se modifica en otras ocasiones, hacerse un nuevo vestido es tener otra relación con el cuerpo.

La estancia en el mundo recibe el nombre de "morada",[348] "morada oscura" en contraste con las moradas brillantes, también "posada" permanecer en la posada, equivale a estar en el cuerpo "tienda" y "vestido" hacen referencia al cuerpo, se ha de cambiar el vestido terrenal por el luz. En sorprendente similitud con los vestidos del Zohar.

"Lamento y adversidad sufro en el vestido corporal que me han obligado a llevar y en el que he mudado. Quitármelo y ponérmelo una y otra vez determinan mi lucha y no me permiten contemplar la Vida en su Shejiná"

Shejiná, morada de los seres de la luz, a veces se usa en el sentido personificado que había adquirido en la especulación judía.[349] Aquí el vestido es el cuerpo, el cuerpo como vestido es mudable, remite a las reencarnaciones y también es abandonado al morir, es de importancia menor. Hay una identificación del hombre con el alma, el cuerpo es un accesorio a veces pesado de llevar.

La gnosis irania nos facilita un ejemplo de vestido. El "Himno de la Perla" se encuentra en los apócrifos, en los "Hechos del apóstol Tomás". Se habla en él de un enviado, que se despoja de su vestido de gloria y carga con cinco substancias preciosas, debe recoger la Perla que protege la serpiente, pero una vez en Egipto, donde se esconde la perla, le engañan y confunden y le hacen olvidar su misión. Llega una carta de Oriente, que trae un águila, para que recuerde quién es y su vestido, el vestido, al ponerselo, le hace ser quien es, y él duerme a la serpiente y le quita la Perla. ¿Cual es el significado de este himno? El Oriente es el lugar celestial, la serpiente es el mal continuo de este mundo, representado por la serpiente que se muerde la cola, el ourobouros. El mar o las aguas es símbolo muy común del mundo de la materia o la oscuridad y Egipto como símbolo del mundo

[348] *JONAS, H. La Religión Gnóstica*.o. c., pp.90 y ss.
[349] Id. Ver nota de la. p. 131.

material es el reino de los muertos, los Dioses con cabeza de animal y la hechicería causaron aversión en los hebreos y persas. Los vestidos impuros te convierten en Egipto. Los vestidos son las creencias, al alma y sus pensamientos. La carta que llega es el recuerdo de su patria. Se conquista y burla a la serpiente y se regresa a la casa, la luz vence a la oscuridad. En la cosmogonía maniquea, el Hombre Primordial se ofreció a sí mismo y a sus cinco hijos como comida para los hijos de la oscuridad y la venció desde dentro. No hay que señalar el paralelo con Cristo ofrecido como sacrificio y alimento, siguiendo este discurso ofreciendo su vestido de majestad para que recobremos con el los nuestros.

Del vestido celestial hablan los mandeos[350] en sus liturgias por los muertos, afirman "encontrarse con la propia imagen que viene al encuentro del moribundo" esto proviene de una doctrina avéstica según la cual tras la muerte de un creyente su conciencia viene a él convertida en hermosa doncella si ha hecho buenas obras. Los maniqueos hablan de la figura de "la luz que viene al encuentro de los moribundos" también llamada "el ángel con el vestido de luz". El vestido simboliza el yo celestial o eterno de la persona, la imagen crece con el esfuerzo de las personas y las buenas acciones perfeccionan su forma, su vestido.

En el ascenso del alma después de la muerte a su lugar de origen, a través de las esferas se va despojando de los vestidos mundanos y recupera su original naturaleza, esto, común a los recorridos de Abulafiah etc, pudo ser internalizado y derivar en una técnica psicológica de transformaciones internas por las que el yo, mientras se encuentra en el cuerpo, podría alcanzar el Absoluto de forma inmanente si bien temporal, una escala ascendente de estados mentales reemplaza las estaciones del mítico itinerario. La autotransformación espiritual progresiva, reemplaza el avance espacial a través de las esferas celestes. Esta transposición del esquema mitológico al místico y cuya culminación es el éxtasis, vive en el misticismo neoplatónico y monástico.[351] Lo encontramos también en Ibn Arabí, que describe siete grados de ascensión mística en los que el gnóstico se va aniquilando y se incorpora a la aseidad de Dios. En la etapa primera se reconoce la unidad del espíritu que estando en el cuerpo no es cuerpo, en la segunda se incorpora a la personalidad total, en la tercera se anula la parcialidad la sensación

[350]JONAS, Hans. *La Religión Gnóstica*. o. c., p. 154.
[351] Id. p. 193.

de ser uno separado. La cuarta se introduce en la aseidad de Dios, en la quinta se observan todas las etapas anteriores, en la sexta el hombre es un espejo para todo y en la séptima está completamente anulado, para entender este estado se recurre al gusto, al sabor. En el último grado volvemos al cuerpo para comprender.

La idea de los vestidos del alma también se encuentra en el Zohar y en los cátaros aunque Scholem lo califica de cosas secundarias.[352] Asher ben David, sobrino de Yitshac el Ciego, estuvo en Gerona y en Beziers y de sus escritos proceden imágenes como las siete sefirot inferiores como una menorá con un racimo de uvas, y las diez sefirot como vestidos,[353] su comentario al Yetzirah sigue al de Nahmánides en el manuscrito de París.

C) El cuerpo hablado.

Las palabras que mi cuerpo susurra.

"Porque el placer del conocimiento esotérico es abiertamente y sin ambigüedades un placer sensual que toca con las cuerdas de la analogía ese otro placer de la divinidad en donde, nuevamente y como en el caso de Sara, el goce carnal hace vibrar el lecho celeste"[354]

¿Cuáles son los lugares por donde transita el discurso místico? Hemos encontrado los palacios de la ascensión de los yorede Merkabá y los mundos atravesados hasta llegar a éste en los gnósticos, ahora entraremos en las estancias del Cantar.

Ya nos hemos referido al Cantar como texto-cuerpo, pasemos a desarrollar aquí esta idea, en cuatro pasos: primero un estudio general del Cantar por un especialista en Biblia contemporáneo, después dos comentarios clásicos el de Ezra de Gerona y el de S. Juan de la Cruz, y por último otro contemporáneo el de Guido Ceronetti.

El "Cantar de los Cantares" siempre ha sido atribuido a Salomón, comentarios recientes lo descartan como autor y lo señalan como obra de una mujer, pues es la perspectiva femenina la predominante en los versos y es ella quien habla generalmente; cuando habla el hombre lo hace a través de la voz femenina. Cabe considerar el cantar como una recopilación de textos anteriores tradicionales a

---

[352] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol.* o. c., p. 64.

[353] Id. II.vol. véase nota 69 . p. 255.

[354] COHEN, Esther "El Laberinto". en *Cábala y Deconstrucción.* Harold Bloom y otros. o. c., p. 77.

los que añadió su impronta.[355] Parece fecharse la recopilación en el periodo post exílico, mediados del siglo V a.C., pero los poemas pueden haberse comenzado a producir en tiempos de Salomón, 960-931 a.C., por referencias geográficas que el poema hace, la ciudad de Tirsá capital de Samaria hasta el 879 a.C, parece que algunos de los poemas se empezaron a gestar en esa época. También se apunta la posible influencia de la poesía tamil de la India,[356]que floreció a partir del segundo milenio a.C. y que posee características comunes al Cantar, siendo este posterior. Estas características son, alto contenido erótico de los poemas, dichos por mujeres que claman por el regreso del hombre a menudo ausente y que comparten sus angustias y deseos con sus madres. Estas coincidencias y la posible influencia solo serían factibles en época de Salomón, lo que avalaría que el Cantar arranque en ese tiempo. A su vez el uso de palabras como pardés, de origen persa, indica que los poemas donde aparece no pueden ser anteriores a la dominación persa, VI a.C., otros términos, como arameísmos, señalan el siglo VIII al IV a.C., como fechas de composición, pues el arameo era la lengua internacional de esa época, e Israel lo incorporó a su habla cotidiana, por lo tanto composición del X al IV a.C. y recopilación en este último siglo.

No pudo ser Salomón el autor por estas razones, y por el rechazo de su persona que se hace en varios versículos: 8,12, referencia histórica: 8,11 y 4,4, naturalmente se atribuye la autoría a Salomón para darle empaque y realce.

Así pues, es el Cantar obra de una época postexílica donde se redefine el judaísmo y se da estructura canónica a la literatura bíblica.

La estructura literaria ha suscitado diversas interpretaciones, una colección de poemas de amor individuales para algunos, desordenada y sin mensaje unitario para otros ordenada con un criterio muy simple, o bien con una palabra clave que vincula los poemas, u ordenarlos como respuestas unos de otros. En cualquier caso no parece una estructura muy trabajada y por eso la opinión más común es que estamos ante una recopilación de poemas que incluye algunos de género wasf[357], palabra árabe que significa descripción y se aplica a poemas en los que se describen partes del cuerpo, 5,10-16; 6,4-10; 7,2-10a.

---

[355] *ANDIÑACH, P. Trd y comentario del Cantar de los Cantares.* B. Aires 1997. Ed. Lumen. p. 18.
[356] Id. p. 24.
[357] Id. p. 106.

En una lectura literal en la que leemos el sentido directo, vemos como el poema se desarrolla en habitaciones que solo se describen una vez, se alaba el techo, y espacios cerrados como tiendas, bodegas, que sirven para acentuar la intimidad, también la clandestinidad, de lo que se relata y espacios naturales como montes, desiertos, la ciudad de Jerusalén, por donde vaga la novia. Es de señalar que los lugares aparecen también como metáforas del cuerpo del amado, cuando es alabado y exaltado por el amante.

Los personajes principales son: la amada, la novia, y el amado, aparecen además los guardianes, que parecen ejecutar acciones reales, las hijas de Jerusalén, parecen más bien interlocutoras de los personajes principales, los hermanos de ella y el rey Salomón que actúa de referente y símbolo de poder. Hay referencias a las madres de los amantes y también a la madre de Salomón y solo una vez se refieren a Dios, 8,6.

Se puede, como hace Andiñach, encontrar en el Cantar una crítica al amor impersonal de la clase dirigente de Jerusalén simbolizada por Salomón y de la poligamia, frente al amor de la pareja pobre que es exclusivo, lo dudo porque no creo que en la época originaria del Cantar donde era costumbre, se criticase la poligamia abiertamente y además la crítica figurase en los libros canónicos. Si la autora era una mujer de esos propios harenes, y debió serlo para ser culta y tener tiempo y habilidades para escribir, puede que lamentase su propia situación de una entre muchas y exaltase el amor entre la pareja humilde, pero dichosa y exclusiva, lo que no deja de ser una fantasía. Una segunda crítica del papel de la mujer en sociedad como moneda de cambio que hay que preservar, su nula libertad de escoger a quien quiera, cosa que parece sugerida por los continuos relatos en los que ella se queja de estar encerrada, en los que se esconde de los hermanos que la prohibirían estar con su enamorado, me parece que no se sostiene. No creo que la autora-recopiladora del Cantar criticase, se queja, se lamenta pero un lamento no es una crítica. Personalmente creo que lo que puede deducirse de una lectura natural del Cantar es que son poemas de amor, donde se exalta el erotismo de una pareja. Los lamentos son expresión de sentimientos y emociones, las alabanzas también, las comparaciones con el mundo cortesano, probablemente el medio de origen de la autora, y la idealización de ese otro mundo pastoril es, o un recurso literario, o un sueño de la autora, el sueño común

a muchas mujeres y hombres, de la exclusividad en el amor satisfecho, sin que medie análisis de crítica social ni del papel femenino que, de haberse producido, si se hubiese tenido suficiente conciencia de ello, se hubiese expresado de otra forma. Hay conciencia del sufrimiento de la separación y de los impedimentos para la unión de los amantes que por otra parte se produce. Las críticas políticas y sociales se producen en otros libros, los de los profetas y son bien claras y explícitas. En suma, el mundo descrito en el Cantar no parece real, sino literario, con referencias al contexto histórico en el que se originó, pero sin que narre una experiencia singular, sino idealizada y siguiendo patrones ya establecidos en la poesía de igual género.[358]

"El Cantar es puro...puro de rastros de pensamiento, incorruptible en el no-ser"

La "Enciclopedia Ebraica" ha asegurado que el Cantar místico ha terminado. Incluso Lodovico Cicognani ha presentado el Cantar como una obra dramática, como un ensueño, dice Ceronetti,[359] pero el pensamiento judío es quizá el único en unir en sus textos la confrontación de lo onírico y lo racional. Así como Platón alterna el mito con la razón, a pesar de que Platón desestima la poesía, el Zohar, lo hemos visto, alterna los rigores del Talmud con la poesía del Cantar, y con un pensamiento onírico oscilando entre ellos. Temas filosóficos estampados en el inacabamiento de un pensamiento onírico al que siempre se vuelve y que muestran sobre todo al hombre en su inacabamiento esencial.[360]

Hay una cuestión de más importancia, ¿Cómo es que una colección de poemas de amor forma parte de los libros canónicos? Su presencia se menciona en el Eclesiástico 47,17, (cerca del 220 a.C.), formó parte de la Biblia de los setenta y otras traducciones al griego, las de Símaco y Teodocio, 180 a.C., lo incluyen, ya en tiempos talmúdicos ni se cuestiona.

El Cantar, apunta Ceronetti, es visto como objeto sagrado amenazador y recuerda a los setenta y dos ancianos que comunican solemnemente a Simeón Ben Azai

---

[358] *ANDIÑACH, P. Trd y comentario del Cantar de los Cantares.* o. c., p. 94. *canción sumeria de la Diosa Inanna: "Mi casa, mi casa, que él me desee en ella, mi casa, mi casa que él suspire por mi….la gente preparará mi cama, ellos la cubrirán con plantas del color del lapislázuli. Yo llevaré allí a mi amado, yo llevaré allí a Amaushumgalanna, el pondrá su mano en mi mano, el pondrá su corazón en mi corazón, poniendo su mano en mi mano su sueño es refrescante, su corazón presionando sobre el mío, su placer es tan dulce."*

[359] *CERONETTI, Guido, el Cantar de los Cantares.* Barcelona. Ed. Acantilado. p. 43.

[360] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar.* o. c., p. 196 y ss.

que el Cantar contamina las manos[361]Rabbí Akibá lo defendió en Janina, poco después de la segunda destrucción del Templo, 70 d.C., en la discusión sobre la conformación del canon con palabras célebres:

"Nadie diga en Israel que el Cantar de los Cantares mancha las manos. Porque todo el mundo no es tan valioso como el día en el cual el Cantar de los Cantares fue dado a Israel; porque todos los Escritos son Santos, pero el Cantar de los Cantares es el Santo de los Santos" y además prohibió utilizar los poemas en fiestas seculares.[362]Esto quizá esta motivado porque ya se había hecho la interpretación alegórica considerando la pareja como arquetipo de Dios y de Israel. Sin embargo, vincular la sexualidad con lo sagrado era parte de los cultos de otros pueblos donde incluso existía la prostitución sagrada, si el Cantar presenta el erotismo en relación con Dios habría corrido riesgo en su época de ser interpretado en el mismo sentido y condenado como se condenaron estos cultos por idólatras. Es cierto que no se dice que el amor de la pareja sea sagrado, ni puro, cosa lógica si es una colección de poemas de amor, como literariamente parece que es. Entonces ¿por qué convertirlo en libro sagrado? y ¿por qué ha generado innumerables comentarios de todo tipo? ¿Por qué forma parte del entramado místico?

La interpretación alegórica ha sido la más aceptada a lo largo de la historia pero no hay nada que indique en el propio Cantar que esa es la interpretación, como en las parábolas se indica la interpretación. Parece que la primera exégesis procedente de la traducción griega de los setenta, en el siglo I a.C., traduce literalmente y solo una vez: 4,8 "el monte de la fe" en lugar de "la cumbre del monte Amaná", podría apuntar a lectura alegórica, pero es la única vez en un texto supuestamente alegórico, quizá entonces no lo era y la segunda exégesis, la del nuevo testamento, no comprende el Cantar como alegoría del Mesías, sería cita fundamental en los evangelios. En el siglo I ni los evangelistas ni S. Pablo entendieron alegóricamente el Cantar y ni siquiera lo usa la Iglesia como texto en las bodas, porque la pareja del Cantar no es una pareja de esposos aunque así se traduzca a veces, ni el suyo es amor matrimonial.[363]

---

[361] CERONETTI, Guido. *el Cantar de los Cantares.* o. c., p. 41.

[362] *Tratado Yadaim Cp III*

[363] *ANDIÑACH, P. Trd y comentario del Cantar de los Cantares.* o. c., p. 33.

Visto todo esto nos vamos a inclinar por el camino de la alegoría que es más rico y productivo y que pensamos es el motivo de que el Cantar esté donde está.

El primer comentario el "Midrashh del Cantar de los Cantares. Rabbá" obra del 600 d.C. que parece leer el Cantar en clave política, como símbolo de la historia de Israel, el pueblo es rescatado por Dios de la esclavitud y conducido a su patria.

En el Zohar se recoge un comentario puramente cabalístico del Cantar de los Cantares, en sus primeros versículos, que presenta numerosas digresiones.[364] El Cantar está por todas partes en el Zohar y por ninguna y se puede considerar, como lo hace Eliane Amado, como el punto más alto de intuición zohárica, la interioridad del conjunto de parasas comentadas. Como ya vimos, la creatividad del Zohar, su poética, está anclada en el comienzo, el prefacio que concierne al Génesis contiene todo lo demás y constituye una de las partes más importantes del libro, el Cantar constituye un contrapunto que aparece a lo largo del texto y que es asociado por la poética del Zohar al Génesis, aún cuando los dos textos no tienen asociación desde el punto de vista histórico ni estilístico.[365]

El hombre que ha recobrado significado a través de la pareja Abraham/Sara con la Sekhinah entre ambos, muestra como es el amor quien sostiene el mundo y eso se expresa en la más poética forma: El Cantar, porque el amor es más fuerte que la muerte y su descubrimiento es la plenitud, el apaciguamiento y la paz.

Otros cabalistas de la época escribieron sus comentarios como Yitshac ibn Abu Sahula, Ezra de Gerona, cuyos comentarios fueron atribuidos a Nahmánides[366], también Moshé ibn Tibbón, basándose en otro comentario al Cantar inédito de su padre Shemuel ibn Tibbón, escribió el suyo, estamos a principios del siglo XIII, el Zohar es de finales, 1280, recordémoslo.

En ese sentido abunda el comentario de Ezra de Gerona quien califica el Cantar como "…uno de los 24 libros de las Escrituras, aquel de entre todos que contiene los mayores misterios y los secretos más preciosos y venerables y del que los comentaristas han dejado pasar el recuerdo alterando su estatura y su belleza: el

[364] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.*o. c., p. 184.
[365] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar.* o. c., p. 95.
[366] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol.* o. c., p. 228 y ss.

libro del Cantar de los Cantares"[367]desecha la explicación literal maldiciendo a quienes así lo hacen, no estaría el Cantar entre los libros santos si así fuese.

La interpretación filosófica, alegórica, representa el amor de Dios hacia Israel comparando el amor del hombre hacia su compañera y la interpretación mística que corresponde a los sabios, la regla que estos han dado y recogida en Shabu´ot (35 b) es: "cada vez que el nombre de Salomón es pronunciado en el Cantar de los Cantares, se trata de un nombre divino, con una sola excepción: VIII,12, que los mil siclos sean para ti, Salomón." En Sanedrín (101 a) se prohíbe la utilización profana del Cantar y se remite a las ya mencionadas palabras de Rabí Akiba.

Atribuye a Salomón, bajo inspiración divina, la escritura del libro y da tres claves para su interpretación. La primera es que la poesía habla en parábolas y en éstas se encierra una parte esencial y otra de adorno, el comentarista debe discernirlas, como ejemplo: "Que me bese con los besos de su boca" *Cant I, 2,* besar es adhesión, débecut, del alma y "de su boca" viene obligado por la figura elegida por el autor, no hay que perderse en el detalle y sí ir a lo esencial.

La segunda clave muestra que hay términos, precisamente aquellos que encierran la interpretación del libro, que no encuentran base escrituraria, la explicación reside en la tradición y otros comentarios en las Agadot y MidRashím por ejemplo: el Líbano es la Sabiduría, donde dice Líbano leeremos Sabiduría, o vino, que también significa Sabiduría y que además, por guematria, el valor numérico de la palabra yayin, vino, es setenta y alude a los setenta nombres que proceden de la Sabiduría,[368] manzano y jardín simbolizan la Presencia Divina, Shejiná en la tierra.

Y la tercera observación preliminar sobre las palabras de la tradición que permiten entender el Cantar se encuentra en el comentario a Job XXVIII, 1, ss, Dios rompe las tinieblas que simbolizan el no-ser y crea la luz o el ser, es decir posibilita que la luz salga de la obscuridad en la que se hallaba, hace fluir; ahora la metáfora es agua, de un torrente la sabiduría y la palabra, fuente de vida, es simbolizada por el término tierra, que permite alimentar a todos los seres. Sigue exponiendo el proceso donde menciona a las 22 letras, a las que llama "piedras

[367] *EZRA DE GERONA. Comentario sobre el Cantar de los Cantares.* o. c., pp. 26 y 27.
[368] Id. p. 31.

santas" y vaso precioso, comentando el vs. 7, [369] por donde recuérdese el texto piedra preciosa para simbolizar su permanencia y esplendor y vaso para significar que contiene un sentido y que después se rompe. Va exponiendo Ezra en estas advertencias previas a su comentario del Cantar toda la teoría de las sefirot y su papel en la creación.

I, 2 Que me bese con los besos de su boca
Pues tus amores son para mi mejores que el vino
Luz surgida de la Sabiduría (traduce Ezra)

El reino, la Gloria aspira a ser besada a unirse con la primera sefirah Keter, a que se renueve el flujo interrumpido entre la primera y la última, y por ello entre todas las sefirot. En el besar hay comunicación, fluir y renovación de vida, por eso el segundo párrafo dice: tu amor es para mi luz surgida de la Sabiduría.

I, 3 El aroma es de tus perfumes es exquisito
Bálsamo derramado es tu nombre
Por eso las doncellas te aman

El aroma es también la irradiación de la Sabiduría en setenta ramas, más izquierda y derecha suman setenta y dos, igual que los setenta y dos nombres de Dios. El aroma, el bálsamo se vierte de un vaso a otro, de sefirah en sefirah, la creación se expresa aquí alegóricamente como un perfume que se expande, como un aceite que resbala y queda el reshimu o rastro de él en todas partes.

Y continúa I,4 interpretando como el reino, la Gloria, la creación es llamada por la voluntad de Dios a recorrer los 32 senderos de la Sabiduría, recordemos las 22 letras del alfabeto y las 10 sefirot, y a gozar del perfume de la Sabiduría.

Interpreta Ezra los hechos históricos del exilio en Egipto atribuyendo discordias en el reino de lo celeste. El príncipe de Israel, el ángel que lo tiene a su cargo, no ha guardado suficientemente a su pueblo por dedicarse a asuntos de otras naciones, I, 5,6, y cuando se pregunta I, 7, ¿a dónde llevaran los rebaños para que coman? Se dice que la visión alimenta de manera real y no solo espiritual, y se anima a seguir las leyes de los pastores nómadas cual es la esencia del pueblo de Israel y por ende de la humanidad, como hemos visto en el pasaje del Arca, y así no contraer los males y la contaminación de la sedentarización. A la presencia

[369] *EZRA DE GERONA. Comentario sobre el Cantar de los Cantares.* o. c., p. *36.*

divina que delante de Israel abandona Egipto, el exilio, le adornan joyas que simbolizan la Ley escrita y la Ley oral.[370]

Porque la ley oral, las vocales dan vida a las consonantes a la ley escrita y termina el primer canto con la idea de que es la ley manifestada quien construye nuestra casa y morada, quien nos da el mundo habitable que nadie podrá destruir pues se encuentra en nuestra mente y nuestro corazón.

El cántico II abunda en comparación con frutos y flores que simbolizan el Santo y su Presencia en la tierra, la creación e Israel representándola y sigue a II, 4, una explicación del lugar de la Presencia rodeado de los cuatro arcángeles: Miguel, Uriel, Gabriel y Rafael. El mundo y sus cuatro puntos cardinales se corresponden con este lugar, en este punto reside la Presencia o Shejiná de Dios en la tierra y es el Santo de los Santos o Arca de la Alianza que contiene la Ley. Al mundo intermedio poblado por servidores que dominan la tierra le corresponde la que Ezra llama tierra de la Reunión, con la mesa, el candelabro o menorah que da siete luces, y el altar de oro destinado a ofrenda de perfumes. Al mundo inferior el atrio, donde se ofrecen todos los sacrificios. Esos tres mundos tienen paralelo en el cuerpo del hombre, mundo superior cabeza, medio, de la cabeza al ombligo y de la naturaleza, o inferior, por debajo del ombligo que es donde se genera la vida.

La disposición de la morada de la Presencia de Dios, es decir del Santuario del Templo que primero fue una tienda, que estaba en todas partes, es símbolo del mundo visible que recibe su ser del Nombre de Dios.[371]

En II, 9, comenta Ezra que los sucesivos lugares por los que ha ido pasando la Presencia de Dios, la zarza, el SINAI, la Tienda no han sido satisfactorios hasta que se levanta un Templo y en el reside. Hace corresponder el muro por el que mira el cervatillo con el muro de las lamentaciones, cántico II, 9.

En II, 15 y 16 se habla de Israel como pueblo sacerdotal que intercede por las otras naciones, pero con la destrucción del Templo por segunda vez, se ha perdido esta comunicación entre el hombre y Dios.

Es extremadamente importante el comentario a III, 1, “Sobre mi lecho, durante las noches, he buscado al amado de mi alma, lo busqué y no lo hallé”.

---

[370] *EZRA DE GERONA. Comentario sobre el Cantar de los Cantares.*o. c., p. 55.

[371] Id. p. 65.

Ezra se refiere a los cuarenta años de peregrinación por el desierto antes de entrar en la tierra prometida, asignando a "noche" el sufrimiento angustia y tinieblas del pueblo de Israel. Durante este tiempo la presencia de Dios se aleja y la profecía se interrumpió, Dios ya no hablaba a su pueblo. Esta situación de "noche oscura" donde se vaga errante sin dirección, en un medio anímico hostil y desértico, seco y sin vida es el motivo central del comentario de S. Juan, como veremos.

En III, 6, la Presencia que ya fue vista como columna de fuego y humo ante los carros del Faraón y en el Sinaí, sube del desierto, cesa la sequedad y en III, 7,8, Salomón, Dios que es Señor de Paz, vuelve a alimentar al mundo con su Sabiduría en todas direcciones. Dios en un determinado momento hace pasar del no-ser al ser lo que previamente existía, y es como si en diferentes momentos volviese a crear lo que se está descreando o perdiéndose y para ello se requiere la colaboración del hombre en su observancia de la ley. Vemos aquí la teoría de la creación continua.

En III, 11, Salomón es representado luciendo la corona que su madre le puso en la cabeza el día de su boda, corona y diadema son las menciones y la santidad, por eso se llama a la primera sefirah, Keter, corona y por eso se corona el libro de la Torah y en las liturgias se prescribe la bendición triple.[372]

Regresa conmigo del Líbano, IV, 8, es decir, volvamos desde la sabiduría a restaura todo como debe ser. El comentario a IV, 10-11 del Cantar deja bien claro que los vestidos son la propia presencia, ¡el perfume de tus vestidos es como el aroma del Líbano! El vestido es emanado por la Sabiduría y cita Ezra el comentario en Génesis Rabba de Daniel X, 5, "el hombre vestido de lino como la langosta, cuyo vestido es su cuerpo"[373]la Sabiduría lleva una corona de 613 piedras preciosas, las Miswot o preceptos de la Mishná.

En IV, 12, hace referencia al jardín que simboliza la presencia. La Presencia entre los querubines, como ya hemos visto, produce las setenta naciones que son las plantas del jardín y los árboles que son los reyes y todo ello se riega con la Sabiduría, como se hace en Génesis Rabba 15,6, donde se habla del Árbol de la Vida.

---

[372] *EZRA DE GERONA. Comentario sobre el Cantar de los Cantares.* o. c., p. 77.

[373] Id. p. 81.

En Cantar IV, 13-14, 16, los aromas en número de 12 son comparados con los doce canales entre la tríada superior y las tres siguientes por donde se esparce la Sabiduría a los tres patriarcas, y habla del sentido de los sacrificios, de simbolizar las cosas corporales, aroma, en las espirituales y cita a Isaac el Ciego, como origen de sus palabras.

Se sigue la descripción de las desgracias que acontecen a Israel a partir de V, 3, cuando cesa la Presencia de morar entre ellos y cesa la profecía. Empieza entonces el dominio de otros pueblos sobre Israel, comenzando por Babilonia y acabando por Roma. Se siguen especulaciones sobre los doce gobernantes de este mundo o Zodíaco y sobre la alegoría de la nación de Israel como la palmera.

Comenta el salmo 104 en pura clave cabalística sobre la creación, las cinco gotas de agua, las cinco gotas de luz, las cinco voces que intervinieron en la revelación de la Torah, el Tohú y el Bohú, las aguas macho y hembra, las 18.000 mundos aludidos en el salmo LXVIII, 18 y las correspondencias con el Cantar y alude también a la doctrina de las Shemittot.[374]

Sigue con el Cantar VI, 8, para dar descripción del mundo y sus naciones, también de la disposición de la Mishná, 6 órdenes correspondiéndose con las 6 extremidades.

Los cabalistas más antiguos y los españoles nunca interpretaron el Cantar de los Cantares (Shir Shirim) como diálogo entre el alma y Dios, como camino para llegar a la unión mística, cosa que hizo el cristianismo desde Bernardo de Claraval. Hasta el siglo XVI la escuela mística de Safed es la primera en interesarse [Según esto nada de influencias judías en Stª Teresa y S Juan sino al revés ¿?]. El amor a Dios es el de un hijo por su padre, solo de Moisés se dice que tiene trato íntimo con la Shejiná.[375]

Visto esto, no cabe más que acudir a los textos de S. Juan de la Cruz y ver la diferencia de interpretación. Recrea S. Juan en el "Cántico Espiritual" el "Cantar de los Cantares" con exquisita poesía y en su comentario identifica al esposo con Cristo y a la esposa con el Alma. El Verbo, Hijo de Dios nótese que es la Palabra ya hecha carne, la Sabiduría fundante, esta dentro del alma y allí hay que buscar y olvidar lo exterior.

---

[374] *EZRA DE GERONA. Comentario sobre el Cantar de los Cantares*. o. c., p. 124.

[375] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., p. 250.

Cuesta encontrarlo porque está escondido dentro y dice S. Juan: "convendrá para que tu le halles, olvidadas todas las tuyas y alejándote de todas las criaturas, te escondas en tu retrete interior del espíritu, y cerrando la puerta sobre ti (es a saber, tu voluntad sobre todas las cosas) ores a tu padre en lo escondido (*Mt 6,6);* y así quedando escondida con Él, entonces sentirás en escondido y le amarás y gozaras en escondido".[376]

Aquí S. Juan esta dando un sentido totalmente íntimo y privado a la relación del alma con Dios, lo que contrasta vivamente con el sentido de Ezra de Gerona que habla en todo momento de comunidad. S. Juan va al límite rápidamente, al vacío, "Quiero decir que nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de El; y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deléitate en lo que no puedes entender y sentir de Él"[377]

Y afirma que llegando cerca de Dios por fuerza ha de estar oscuro y más adelante: "porque la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, sino en la desnudez de todas ellas y pobreza de espíritu"[378] y se apoya en el salmo 72, 21,22: "Fue inflamado mi corazón, y las renes se mudaron y yo me resolví en nada, y no supe" la traducción es de S.Juan.

Habla de las visitas que Dios hace al alma, distinguiendo las que son rápidas como el rayo, solo para dejar entrever, "como el ciervo huiste veloz", y hacen salir al alma de sí y entrar en Dios, nótese la diferencia con la visión de la mística judía. Y el alma queda pesarosa de no poder estar con el amado, sale a buscarle, y se encomienda a ángeles para que Dios la escuche y se ejercite en virtudes para lo mismo, simbolizadas en montes altos.[379]

Sigue S. Juan insistiendo en la enfermedad del amor que el alma adquiere, porque en la canción V, VI y VII, sabe del Amado por la belleza de las criaturas pero eso solo es mostrarse por partes "no saben decirme lo que quiero"[380] se queja, "quedan balbuciendo" y con todo el alma va muriendo por "..un toque de noticia suma de la Divinidad, que es el no se qué que dice de esta canción que quedan

---

[376] *Obras Completas de S. Juan de la Cruz.* o. c., p. 567.
[377] Id.p. *569.*
[378] Id. p. *570.*
[379] Id. p. *583.*
[380] Id. pp. *596y ss.*

balbuciendo, el cual toque no es continuo ni mucho, porque se desatan el alma del cuerpo, más pasa en breve; y así queda muriendo de amor, y más muere viviendo que no se acaba de morir de amor"

Está aludiendo a la muerte por sentir demasiado: "que si lo otro que entiendo me llaga y hiere de amor, esto que no acabo de entender, de que altamente siento, me mata"[381].

Más adelante en el canto XXVII el alma ya está: "…como divina, endiosada"[382] y se olvida de todo lo que no sea Dios. En el canto XXXI se dice que Dios se enamora del alma viendo la pureza y entereza de su fe[383]y que "amar Dios al alma es meterla en cierta manera en Sí mismo igualándola consigo, y así ama al alma en Sí consigo, con el mismo amor que El se ama"[384].

Se ve la diferencia con la mística judía en la que esto no es posible nunca.

Es en un huerto, donde el canto XXIII, sitúa la acción de desposorio reparador, debajo del manzano donde se quebró la naturaleza humana y seguidamente el lecho florido donde reposan Amado y Amada. En otros cantos, XXXVI y XXXVII, abundan las referencias a la Sabiduría que bebe la Esposa del Esposo, empleando las metáforas de los frutos que se gustan en lo escondido, y sigue insistiendo en la misma idea de transformación del alma en Dios,[385]aunque la finalidad es ver el ser de Dios[386]como lo era en la mística judía.

Se extiende S. Juan en explicar, que ver la gloria de Dios es lo que Dios predestina para el alma aún antes de darle el ser y que eso es lo que el alma pide que se le de. Y esto es, declara S. Juan de la Cruz citando Apocalipsis c.2, 7: "El que venciere, darle he a comer del árbol de la vida que está en el Paraíso de mi Dios" y 10: "la corona de vida" y 17: "maná escondido y piedra blanca con un nuevo nombre escrito, ignorado por todos" y 26: "y potestad sobre todas las gentes para regirlas con vara de hierro, y ellos se desmenuzaran como vaso de barro" y también promete la estrella matutina y en c 3, 15: "El que venciere de esta manera

---

[381] *Obras Completas de S. Juan de la Cruz*. o.c., p. 600.
[382] Id. p. *733.*
[383] Id. p. *755.*
[384] Id. p. *762.*
[385] Id. p. *788.*
[386] Id. p. *794.*

será vestido con vestiduras blancas, y no borraré su nombre del libro de la vida y confesaré su nombre delante de mi padre".

Por donde vuelve a aparecer, la ya metáfora clásica en los lenguajes místicos de las vestiduras para dar a entender el cambio de estatus y la renovación. Además en 3,21 promete convertirle en columna del Templo de Dios, es decir, en sostén del recinto donde Dios habita y se comunica con los hombres, y escribirá sobre él el nombre de Dios y de la nueva Jerusalén y su propio nombre nuevo, por último, el Hijo de Dios promete sentar al alma vencedora en su trono, como Él se sentó en el de su Padre cuando venció.

En las siguientes páginas pasa a describir en cinco grados la transformación que se sufre:

Primero es la aspiración del Espíritu Santo de Dios al alma y de ésta a Dios.

Segundo la fruición de Dios. Tercero, el conocimiento de las criaturas y su ordenación. El cuarto la pura y clara contemplación de la esencia divina. Y el quinto la transformación total en el inmenso amor de Dios.

Por lo que S. Juan de la Cruz, además de comentar el Cantar, describe algunas experiencias que ya fueron descritas y catalogadas en la introducción como características de todas las experiencias místicas, basándose en *S.Juan 17,24.*

Por el contrario en el Canto XXXIX[387]comentando "noche serena" llama noche a la forma de entender del alma, con el entendimiento pasivo y haciéndole Dios entender, no se sabe cómo, pero sí desde luego, y bien lo señala, despojada de todo lo sensitivo. Y recurre a: "la llama que consume y no da pena", para hablar del fuego transformador y no destructivo una especie de alquimia del alma, entiendo yo, en la que el alma se acrisola. Me asombra ver como S. Juan insiste una y otra vez en despojar al cuerpo de participación alguna en el conocimiento de Dios y siempre le tacha de estorbo y corrige al mismo Rey David, a quien cita, Sal, 83, 3: "Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios vivo"[388]

Detengámonos en los jardines, comparados al cuerpo de la novia en el Cantar y que se emplean profusamente para encerrar el sentido. Se habla de los aromas del jardín de la novia, es decir de su vientre y se dice expresamente que allí se

[387] *Obras Completas de S. Juan de la Cruz.* o. c., p. 804.
[388] Id. p. 810.

encuentra el significado. El Pardés Rimonin o Huerto del Granado para significar los diversos sentidos de la palabra.

En el brillante comentario al Cantar de los Cantares que hace en la actualidad Guido Ceronetti encontramos referencias a esto. Dice:

"Hay un Ghimat egoz de Iosef ibn Chiquitilla de Medinaceli, el pupilo de Abulafiah, que ve el jardín como síntesis de los tres procedimientos de la hermeneútica cabalística (ghimel-num-tau: ghematría, notarikon, temurá) y la nuez es símbolo de la interpretación mística. La nuez, la almendra (la bondad dentro de lo áspero y duro) son indicaciones tradicionales de los misterios divinos".[389]

El Amado y la Amada toman la forma de carros, el significado simbólico de carro, vehículo del alma, cuerpo, sensibilidad etc[390] "El Jardín del Nogal" es en realidad un jardín donde se encuentra un ombligo horadado…..el jardín del nogal es un jardincillo encerrado en el jardín grande cerrado así mismo, un secreto en el secreto, protegido por llaves y prohibiciones" [referencias al libro de Chiquitilla]

Conviene detenerse en los jardines, pues estos forman parte del sentido desde el principio. El jardín primigenio, el mundo tenía otro sentido, el discurso otro mensaje, al quebrar este primer sentido único aparecieron, fuera del jardín, los distintos significados que están rotos e incompletos y que hay que ir desgranando. ¿Por qué se llama al órgano femenino jardín? ¿es dónde se encuentra el sentido?

Parece haber algo más que bellas figuras literarias en esto, estas descripciones parecen decir que es ahí donde se puede reescribir el sentido, con la unión en principio de la comunidad con el Absoluto y después en sentido obvio con la generación de nuevos hombres, nuevos cuerpos, que son nuevas escrituras, nuevas almas que son nueva interpretación.

Todas vienen del vacío, por eso cobra sentido la afirmación de Ceronetti de que todo el cantar es la glorificación del vacío, de la relación del hombre con Dios o lo que es lo mismo con el vacío, único lugar desde el que pueden generarse nuevos mundos. Y la observación de que "El presente es el verdadero tiempo

[389] CERONETTI, Guido. *Cantar de los Cantares*. o. c., p. 95.
[390] Id. pp. 93y ss.

escriturístico, todo Es siempre, en el mismo momento, y pasado y futuro son presente con otra vida dentro, nada más"[391] resulta pertinente al máximo.

La tesis de Ceronetti es que el Cantar está vacío, no significa nada. "Es una imagen pura de Dios en tanto que inmensa Nada transcendente, lejanía de lejanías, de la que el vacío, la interna desnudez erótica, significada por el sexo femenino, viene a ser entre las llamas y la noche del mundo humano un deslumbramiento anatómico, una puerta del deseo. Por esto, y sólo por esto, el Cantar es Santo de los Santos y Escritura que quema las manos"[392]

El Cantar asume, según Ceronetti, el encargo de simbolizar todo el amor posible. "La palabra hebrea que indica la desnudez (erwah) está conectada, por derivación e irradiación, a otras en las que se han asentado los sentidos, al vacío, desprendimiento, derramamiento de sangre y destrucción".

Las referencias a palabras como "taar" que significa navaja y vagina, la navaja y su estuche se designan con una sola palabra, y los celos son la navaja de los huesos. Eso es lo sagrado: un vacío cortante.[393]

Cree Ceronetti que el Cantar y el Templo son entidades paralelas, la nada es el lugar de Dios y el sexo es miseria y vacío. La enfermedad del "ombligo" (del sexo) es la ruina de todo el cuerpo, no podemos hacer nada sin las fuerzas invisibles, los lazos cósmicos.[394] La lectura en clave erótica del Cantar de los Cantares es la más segura, dice Ceronetti, pero tiene también una proyección macrocósmica reveladora de signos superiores que se dirige a lo Escondido.

En un comentario sobre el vacío el Cantar tiene un lugar privilegiado, porque el Amor y la Muerte son dos fuerzas pariguales y la lucha entrambos produce vida. Ceronetti afirma que el Cantar está vacío para no negarle nada. "Como la yod es el fundamento de todas las letras, así la sabiduría es el fundamento de todo lo existente"(Rabbí David Ben Zimorí" en el Keter Malkut?[395]

Recuerda Ceronetti[396] el pasaje terrible del profeta Habacuc, 3,13b, sobre lo que hace Dios con el impío: lo abre en canal desde la base al cuello, dejándolo

---

[391] CERONETTI, Guido. *Cantar de los Cantares*. o. c., p. 49.
[392] Id. p. 135.
[393] Id. p. 55.
[394] Id. p. 54.
[395] Id. p. 42.
[396] Id. p. 56.

eviscerado y expuesto, rajado desde el sexo a la cabeza, lo vacía y lo destruye, es el vacío de la muerte.

Pero el vacío del amor es productivo y Ceronetti prosigue en las siguientes páginas su comentario con las puertas y las distintas formas de abrirlas. Refiriendo distintos pasajes bíblicos de hechos y de textos alusivos a este abrir la puerta desde dentro, pasando la mano por la cerradura y desemboca en el Cantar: el Esposo entra abriendo desde dentro y deja vacío después de haber entrado. Entonces acude a S. Juan de la Cruz, que ya hemos comentado, en su noche oscura, cuando Dios se retira y a Teresa de Jesús, que tan bien figuró Bernini, herida por el dardo de amor en el corazón, para con ambos ilustrar este vacío provocado en el alma por el amor de Dios cuando se retira.

Pasa después a comentar los olores, y todos los aromas del Cantar remiten otra vez al jardín femenino, espejo del Edén donde goteaban y olían la vida y el conocimiento, y termina recordando los olores que a la muerte de Teresa de Jesús envolvieron a cuantos la asistieron, porque ella fue una Esposa del Cantar.[397]

"En el interior del Cantar, el infinito, en su exterior, los juegos de la vida, las figuras de la ilusión"[398], apunta Ceronetti y sigue diciendo:

"La más noble de las lenguas es el castellano…y es en la nada mística y metafísica del cristianismo castellano, filtrada de los místicos de Al.Andalus y del monaquismo oriental, donde más encuentro y vivido con potencia el vacío del Cantar[399]y dice Ceronetti que fue dado a Israel para acostumbrarle a un Dios mudo que ya no habla como antes a los patriarcas y profetas. En el Cantar se alude a un Dios vacío y cita a Miguel de Molinos: “Abismaos en la nada y Dios será vuestro todo” y en páginas que se me antojan magistrales muestra Ceronetti estos viajes a la nada y termina diciendo:

“Quizá porque eres la noche, la muerte velada-Cantar, Cantar sagrado-, tengo miedo de ti. Pero sé que en algún punto del tiempo, del espacio, de la vida, se puede saltar a la Nada de Dios, y todo el mundo descifrado puede configurarse

[397] CERONETTI, Guido. *Cantar de los Cantares.* o. c., p.123.
[398] Id. p. 81.
[399] Id. pp. 136y ss.

como vacío, del que el Cantar de los Cantares es la antigua transcripción hebrea, el pozo inesperado de Agar entre los pedregales semíticos".[400]

"La qinah [celos] mueve también los amores del pléroma, los amores cabalísticos y sufitas, los amores entre el que no tiene relación con los sentidos humanos y los silencios, los abismos: amores de los que es imposible negar el aspecto obsceno y no hay más morbosidad…entre el amor intensamente carnal…entre un ser humano y una figura sagrada."[401] La visión del Cantar de Teresa es desmesuradamente pasional, dice Ceronetti, es una lectura femenina. La visión intelectual es propia de una lectura másculina, como la de Ibn Hazam de Córdoba, sigue diciendo, pensar de forma andrógina da la inteligencia de todas las figuras.[402]

[400] CERONETTI, Guido. *Cantar de los Cantares.* o. c., p. 142.
[401] Id. p. 51.
[402] Id. p. 102

5. La rotura/extrañamiento.

La rotura de los vasos es el nivel simbólico del extrañamiento de Dios al manifestarse, al enajenarse de sí mismo, la restauración o tikum, al que hemos hecho ya referencia, debe adquirir un sentido que sólo se nos aparece tras haber vislumbrado el vacío del Cantar. Se queja Levinas de que: "*falta el sentido de los sentidos, la Roma a la que conducen todos los caminos; la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a tener voz; el Cantar de los Cantares*"[403] pero el sentido existe y está mostrado en el Cantar: es el vacío. Deben restaurarse los vasos vacíos para que de ellos se pueda generar todo.

Si Dios se contrae haciéndose nada para dejar lugar al mundo, que de otro modo no podría ser, como hemos visto en las tesis de Luria. Si Dios al manifestarse, constituyendo ese mundo, se violenta a sí mismo, los vasos o sefirot mediante los que se expresa no pueden contener su inmensa potencia, se rompen, remitiendo al vacío. El espíritu cae, se hunde, como hemos visto de manera similar en la mayoría de los gnósticos donde hay una caída precósmica del principio divino y como consecuencia existe el mundo. El alma, la individual y la universal, se enamora de la materia, por eso Dios la une a ella y surgen seres compuestos, pero deja en el Alma el recuerdo de su origen. El cuerpo es como una bola con cadena, una atadura, un nudo, una prisión. Otros textos hablan de arrojar, de la vida "arrojada a la materia". El demiurgo es un creador no autorizado que realiza un acto violento con la vida, sirve a los gnósticos para exculpar al Dios bueno de la maldad radical de la violencia en la vida.

La violencia es rotura es fractura es remisión al vacío, la recostrucción es tikum, debe contemplar ese vacío debe reconstruir los vasos, pero no debe olvidar el vacío en ellos, pues el vacío y profundamente él, nos remite a Dios.

Hemos vislumbrado en el Cantar este vacío fundante de la realidad y veremos en capitulo cuarto en el nivel de cuerpo social que papel tiene este vacío.

Desamparo, temor, añoranza del hogar, ese es el estado del alma desamparada en el mundo. Y ese su destino, repetido en la historia del pueblo de Israel por otra parte, hay una condición ontológica de exilio en todos.

---

[403] LEVINAS, E. *Humanismo del Otro hombre.* o. c., p. 35.

CAPITULO IV

Con los callejones sin salida hablar

del interlocutor,

de su

expatriada

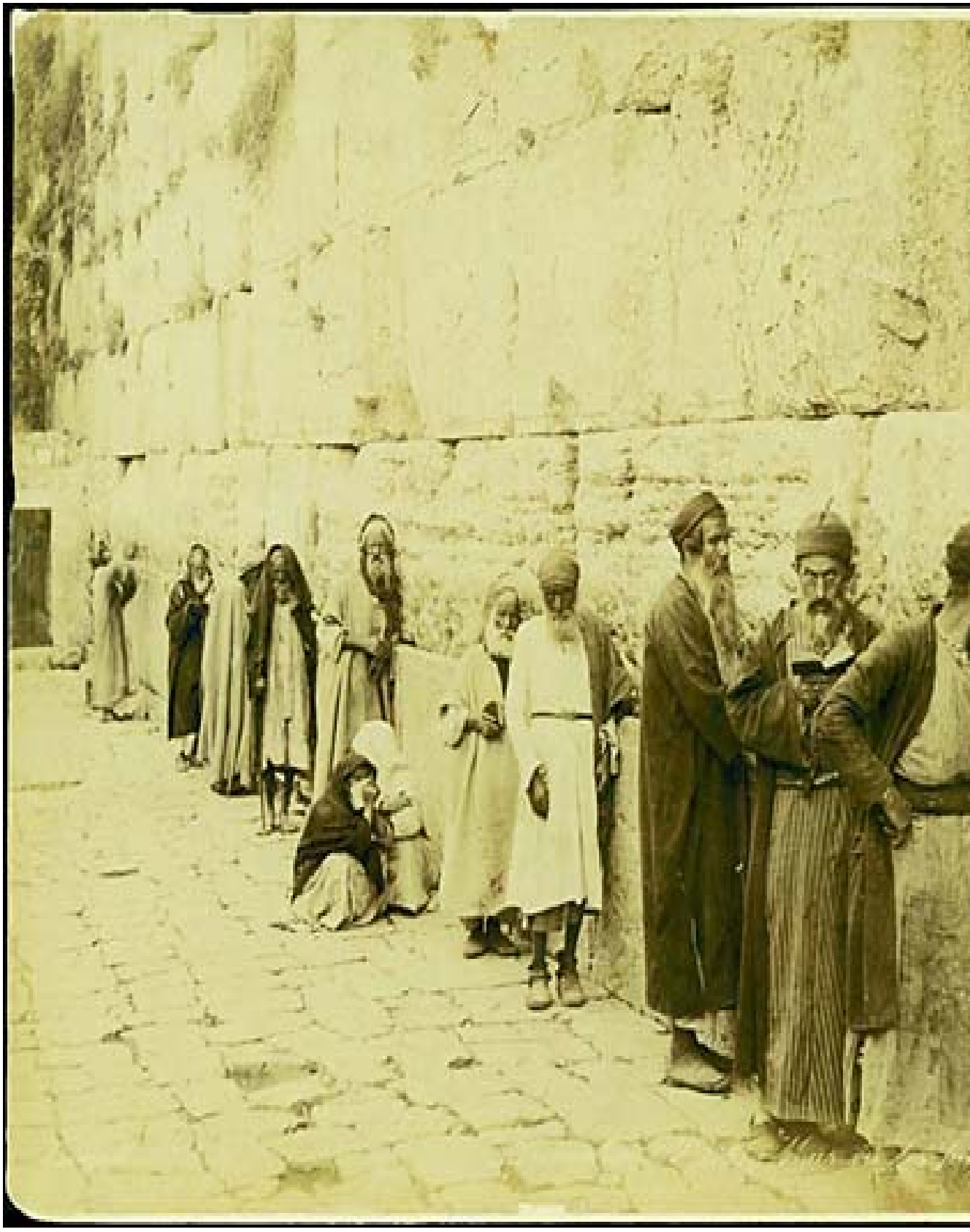
significación:

masticar

este pan, con

dientes de escritura.

Paul Celan. (Trd. José Ángel Valente. “Cuaderno de versiones”)



Muro de las Lamentaciones. Fotografía del siglo XIX hecha por viajeros ingleses.

En este capítulo cuarto intentaremos ver como la palabra se hace cuerpo, esta vez cuerpo social, y como el místico con su cuerpo texto se relaciona con el cuerpo social, abre caminos y señala con su experiencia de aproximación a Dios, a lo que no es el hombre ni aparece en el mundo, al vacío en una palabra, la necesidad del vacío como fundante del cuerpo social. La necesidad del respeto de este vacío nuclear y central que permite todas las versiones, interpretaciones, matices y existencias individuales en el gran cuerpo común.

Hablaremos, pues, del cuerpo social, de la ley como su entramado y en ella, de la mística como mitologia social y del sentido social de la interpretación y de sus tiempos. Más tarde del cuerpo comunitario exiliado y en ese su exilio sus tránsitos, insistiendo en la restauración y sus diversos intentos, para acabar hablando de la esfera por restituir.

1. El cuerpo social

Tercera paradoja, el cuerpo grita con voces al unísono convertido en cuerpo social. Lo íntimo se hace público y es la base de lo público. La interpretación nacida en lo más íntimo se comparte, se hace pública, las distintas interpretaciones y experiencias compartidas son la base de lo público, los diferentes textos generados a partir de la experiencia de los místicos se asimilan en la sociedad.

Vamos a seguir profundizando en la corporeización de la palabra, en el simbolismo del cuerpo que de íntimo pasa a público en lo social. Cómo es considerado el cuerpo social en la tradición judía y para comparar en las tradiciones más próximas.

Para el Islam "La vida política musulmana es una aceptación paciente de una norma canónica"[404]. Nos explica Massignon, pues el Coran es a la vez norma religiosa y derecho civil que organiza la sociedad. En Israel es la decisión de un

[404] Louis MASSIGNON *Ciencia de la Compasión*. o.c., p. 38.

jefe, Dios, quien gobierna, Israel no tenía reyes, era Dios quien gobernaba a través de sus profetas y sólo durante breve período hubo reyes vinculados directamente con Dios. En el mundo cristianizado la ley se inspiraba en la Revelación y se encamina al mundo venidero junto con el deseo de participación en una vida divina, aunque desde temprano se separan los poderes, el de la Iglesia y el temporal, al menos en teoría.

La "Umma", es la comunidad a la que Dios envía un profeta y los que creen en Él y hacen un pacto con Dios, por lo tanto, en el Islam se afirma desde el siglo I la igualdad interracial, todos son iguales entre sí y sólo se someten a la divinidad.

La palabra "Umma" se refiere a la madre, a la tienda de la esposa del jefe, a su familia política y su clientela, interesante matiz que sea la comunidad fundada sobre su aspecto femenino, quien reciba la Ley como factor aglutinante y vertebral. Por otra parte, la "Yamâ´a" es el conjunto del cuerpo social, no es nombre coránico, pero designa igualmente al grupo de creyentes que siguen el magisterio legislativo del Corán, y el término "Milla" designa al grupo confesional.

Entre los muchos místicos que el Islam atesora, es Hallày quién predicó a finales del siglo IX por los mercados de Bagdad a Dios como único Deseo y única Verdad, lo hacía para extender su experiencia a la comunidad. Para el místico Hallày, el amor de Dios no es concebido en el Islam sino como deseo, ascensión siempre inacabada hacia un inaccesible incircunscrito.[405] La duración, el tiempo que vivimos, está guiada, la finalidad histórica que atañe al grupo, ha de volverse interiormente inteligible porque concierne a la persona, de ahí que Hallày predique.

Se puede esquematizar la vida de un grupo social construyendo curvas de vida individuales, identificando los mundos que corresponden a experiencias interiores, certidumbres y angustias inteligibles para unos, y desarmadas para otros.

Sólo hay un número restringido de situaciones dramáticas posibles en un medio social, como muestran Aristóteles, Gozzi, Goethe, entre otros, pero raramente resueltas, porque los resolventes son hallazgos personales, reacciones sobrehumanas, irreductibles a sistemas combinatorios arbitrarios con los que una

[405] *Ciencia de la Compasión.* o. c., pp. 41-42.

sociedad se autoengaña, creyendo formularse con ellos una representación explicativa de su pasado y preformadora de su porvenir.

El acto heroico aislado del místico posee un valor axial, trans-social, es una proyección fuera del mundo de la trayectoria de la vida de su autor, pues este acto es una sublimación solidaria por encima de virtudes rentables sociales, pero que redunda paradójicamente en la sociedad.

Esta concepción finalista interna y personalista de la historia humana percibe la solidaridad real del santo, el místico, con las masas.

Sus crisis de sufrimiento colectivo, crisis de parto, cuya verdadera significación traspasa el conformismo reticente de los analistas oficiales. León Bloy ha dicho que "el desciframiento de la historia esta reservado a ciertos seres dolientes" son aquellos que tienen la compasión intuitiva de los santos. El Santo se convierte así, además de en ejemplo para la sociedad, en el testigo y remitente del Eterno, del límite.

Esto puede verse en la idea judía, cristiana y musulmana de que existen 36 justos, Lamed-waf, que sostienen el mundo y que ignoran que lo son y en nada se distinguen de los demás, son santos secretos.

La historia sagrada[406] no es una historia hecha por Dios sino por los hombres, no impone hechos ineluctables y predestinados, es un modelo, confiere sentido a una serie de acontecimientos, Dios inspira a todos, pero no todos son inspirados, se requiere una escucha particular que, muy a menudo, es la escucha del místico.

Formando parte del cuerpo bíblico, el libro de Esther, al que hemos hecho ya referencia, hace pasar el mundo pre-histórico o no histórico, en el que el pueblo no tiene conciencia y no elige su destino, al mundo historia.

La historia parte del cuestionamiento de lo que necesariamente habría de seguirse, porque, si necesariamente habría de seguirse, estaríamos en la naturaleza. Es una actitud frente al mundo. La actitud histórica es la del hombre que no deja pasar lo que ocurre en el mundo, no acepta su sentido inicial y plantea problemas. El hombre rebelde, la lectura de los destellos, de aquello que aparece, que brilla y desaparece en la letra, es una nueva posibilidad de relación y ésta es problemática, porque para preguntarse hay que partir de que el texto

[406] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. Paris. 1993. Ed. du Seuil. p. 176.

puede hablar de otras cosas además de las evidentes, como toda la exposición nos ha venido advirtiendo. Uno se pregunta por ejemplo, cómo algo tan íntimo y en escenarios tan privados como el "Cantar de los Cantares", haya sido convertido en el símbolo de la comunidad de Israel y Dios, abarcando y llenándolo todo.

Podría considerarse que esta mirada sobre el cuerpo social pertenece al modelo llamado "comunidades esencialistas". Desde luego no es un discurso contemporáneo de "comunidades de goce" o consumo y, si miramos sólo el aspecto aparente, el peshat o sentido literal, e incluso el sentido alusivo o rémez de esta construcción, plagada de símbolos referentes a las creencias y etnias, es justo catalogarlo así. Pero si atendemos al derash o sentido ausente, e incluso al sod, secreto y oculto, el aspecto que no aparece en la construcción del sentido de este cuerpo social y que es el apuntado por sus místicos, vemos que encaja mal en el "nucleo esencialista. No hay esencia que desvelar, vestido que quitar, y sí existencia que construir y vestido que coser.

Los místicos son los que indagan en los vacíos, los huecos, en lo que no está y apuntan hacia la cara oculta de lo simbolico. Este otro lado, como hemos repetido varias veces, el vacío necesario, no es una salida en falso de los vacíos de representación, ni una negación del conflicto en lo social y político, como parece temer Rosa Jiménez con muy buenas razones.[407] Lejos de ello y lejos también de ser una inacción, un pensamiento del vacío absoluto, o un nuevo totalitarismo bajo la totalización de la nada, el vacío considerado desde un aspecsto positivo y generador, que es apuntado por los místicos, no abre paso a un nuevo nihilismo. Esperamos saber mostrar como este vacío fundante es necesario para permitir el conflicto, sin negarlo, ni reducirlo, para generar nuevas interpretaciones que, contrastándose y sin anularse, permitan otras. La mística no tiene miedo al vacío, está instalada en él y hemos dicho que el místico desarrolla un aspecto presente en todo hombre. El vacío del "Cantar" es un vacío matricial.

[407] JIMÉNEZ, Rosa. "Una aproximación al conflicto de la polis" Inédito. Pág 12.

2. La ley. El entramado social

"La ley aún siendo laica, no es más que otra figura de lo religioso"[408]

En cualquier sociedad, es un texto Ley o Revelación, nomos o Torah, un código hablado-escrito de comunicación entre los hombres y lo divino, el espacio de lo público, lo que constituye el espacio de la ciudad y la conciencia. El texto fundamenta lo social en el modo de una mediación entre los hombres remitiéndolo a un referente fuera de la sociedad. En el caso de las sociedades en cuyo seno se encuentran los místicos este referente suele ser teológico.

Tomemos la observación del Shabbat entre los judíos, nos acerca a Dios porque se reconoce la creación y su orden justo, [409]y la divinidad no se prueba con razonamientos notables ni plegarias, sino con la observancia de la ley y sus obligaciones, se respeta lo que procede de Dios. Con esto quiere decirse que el cumplimiento de la ley nos asienta en Dios o lo que es lo mismo, en nuestra procedencia. Llamar Dios a los que nos funda y esto es la ley en la tradición judía, el texto, hecho cuerpo social.

El Shabbat es un día para casi "la nada", no se pueden hacer treinta y nueve acciones corrientes en el resto de los días, no se puede construir, ni edificar en el espacio, ni encender ni apagar fuego. Solo los libros santos se pueden salvar de un incendio, por eso, están los verdaderos libros y los otros. Este día dedicado a la nada, a la meditación y observancia de la Ley contenida en esos verdaderos libros parece recordarnos cúal es el verdadero apoyo de una comunidad.

Los setenta ancianos del Sanedrín eran todos conocedores de las ciencias, porque las ciencias son necesarias para la Ley. Hace referencia el tercer discurso del Kuzarí al cómputo del Hibur, o sistema para contabilizar el tiempo, que no ha tenido rectificación en miles de años, como la han tenido los cálculos griegos y que se basa en la revolución de la luna. Estas, y otras recomendaciones como, no separarse del mundo ni aborrecer la vida, que es uno de los principales bienes del

---

[408] *OUAKNIN. El Libro Quemado.*" o.c., p. 13

[409] *Ha-Kuzarí*. o. c., p. 105.

creador, pues el anacoreta era bueno en tiempos de la profecía y de la presencia de Dios en el mundo, pero, en los tiempos en los que se escribe el Kuzarí, siglo XII, no hay buen resultado con apartarse del mundo, haciendo además magníficas recomendaciones de salud mental.[410] También referencia al Sefer Yetzirah[411], señala las ventajas de la oración común y establecida sobre la oración particular,[412] para entrar seguidamente a discutir sobre los caraítas, si se diera libertad de interpretación, como los caraítas piden, todo terminaría cambiándose y no habría nada firme. Yehudah ha-Leví pertenece al grupo de la ortodoxia y elige las pruebas que justifican su posición.

¿Por qué explican los versículos rara vez conforme a la razón pero sin que haya ninguna halajá, ley, contraria a la razón? se pregunta Kuzarí, la respuesta es: porque poseen misterios ocultos en el modo de explicar la Ley, o porque ordenan los versículos mnemotécnicamente para recordar otras cosas. Hay aggadot, relatos, que parecen falsos a primera vista, pero que recogen un sentido oculto, como ejemplo el presentado en la página 189:

"Siete cosas fueron creadas antes que el mundo: el Paraíso, la Ley, los Justos, Israel, el Trono de la Gloria, Jerusalén y el Mesías hijo de David…"

El mundo fue creado por ciencia divina, la Ley es el cuerpo de la ciencia, y su objeto los justos que la profesan, entre los que se encuentra el Trono de Gloria, y los justos son el Pueblo escogido de Dios, que es Israel, para los cuales no es digno ningún otro lugar sino aquél que Dios escogió, que es Jerusalén, y serán reunidos en él con la más excelente de las criaturas, a saber, el Mesías, hijo de David cuyo su fin es alcanzar la gloria de Dios en el Paraíso.

¿Qué es toda esta exposición de la Ley y su papel en la estructura del mundo, unificando ciencia y política y mostrando que la política ha de ser una? No otra cosa que el establecimiento mediante discurso de un cuerpo social y un destino a ese cuerpo.

Puede compararse esta concepción con la idea del rito como mesocosmos que J. Campbell expone en "Las máscaras de Dios"[413], el mito y los ritos constituyen un

---

[410] *Ha-Kuzarí* o. c., pp. 132 y 133

[411] *Sefer Yetzirah*. Barcelona. 1993. Ed. Arca de Sabiduría. Ed. Isidor Kalisch. Trd. M. Algora. p.146,

[412] *Ha-Kuzarí*. o. c., pp. 148 y 149.

[413] CAMPBELL, Joseph. *Las Máscaras de Dios*. Madrid 1991. Ed. Alianza. Trd. B. Urrutia.

cosmos intermedio a través del cual el microcosmos del individuo es puesto en relación con el macrocosmos de todo. Ese mesocosmos es el contexto entero del cuerpo social.

A) Rabinismo y la mística como mitología social.

Así vemos cómo el rabino, el sacerdote, es administrador de lo sagrado y el místico constituye con su discurso un asalto a la ortodoxia y al poder religioso establecido, que dice otro modo de gestionar lo santo.

Scholem asegura que los cabalistas infundieron mito y misticismo en el rabinato y que necesitaban llegar a un acuerdo con el judaísmo rabínico porque, los cabalistas, eran extraños a él. La Cábala heredaría los mitos de otros pensamientos ya identificados, pero el judaísmo ortodoxo estaría libre de ellos.

En opinión de Idel no es exacto, el judaísmo antiguo también tiene mitos que permanecen en él y la Cábala sería un intento de comprender la última explicación de los mandamientos, que es el centro de la actividad judía, reconstruyendo los mitos implícitos que habían dado significado a los mismos.[414]

Los mandamientos tienen naturaleza teúrgica, destinados a influir en la divinidad y en su relación con el hombre, que no magia, de la que conviene distinguirlos pues a menudo se confunde.

Dios es designado como grande, "gadol", en el "Shi´ur Komah" y Gueburah fuerza. La literatura de las Hejalot, habla de la grandeza y de las medidas incluso de Dios, pero, los textos talmúdicos y midrashhicos hablan de fuerza y se pone el acento en las dimensiones enormes de Dios o en su gran fuerza y poder según la antigüedad de los textos. En la grandeza de Dios entendida como fuerza, interviene el hombre que con sus actos la aumenta. Los actos de Israel engrandecen a su Dios y numerosos textos lo prueban,[415] de la misma manera, si se es negligente en el estudio de la Torah se causa un empobrecimiento de Dios.[416]

La fuerza se entiende a su vez como Gloria, que es una consecuencia de la Grandeza y que esta separada de ella, el Kabod o Gloria se entiende que aumenta o disminuye, no la propia divinidad, pero si su Gloria, según el número de

[414] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p. 220.
[415] Id. pp. 222 y ss.

alabanzas. Así pues, los cabalistas continúan estas tradiciones rabínicas intrínsecas al pensamiento judío. Las bendiciones, el culto, producen la predominancia de la Misericordia, Hessed, sobre el Juicio, Gueburah, que Dios sea benevolente es un objetivo de la ortodoxia y de la heterodoxia.

Mediante el modelo sefirótico explican como la Gloria o Malkut, décimo y último sefirah, recibe el influjo del tetragrámaton o nombre de Dios, situado en la sefirah superior Hojmah, por eso muchos cabalistas, entre ellos y más radical R. Menahem Recanati, hablan de que las sefirot son el instrumento o medio por el que Dios baja al mundo si se cumplen los mandamientos, pudiéndose retirar incluso, si estos se transgreden.[417]

Este aspecto de la teúrgia además de aumentar el poder de la divinidad y su Gloria, se dirige fundamentalmente a hacer que Dios habite en la tierra, de donde se retira si los actos de los hombres no son los correctos. La Shejiná, o presencia de Dios, se retiró del Paraíso por el pecado de Adam, volvió a habitar en el Templo de Salomón descendiendo en diez etapas, atraída por el correcto comportamiento de los patriarcas, y se dice que nunca ha abandonado el muro occidental del Templo. La Shejiná residía entre los dos querubines, si estos estaban unidos con un tipo de unión: la sexual, posible sólo si la actitud de los fieles era la correcta, de otro modo, los querubines du- parsufim, el doble rostro hombre y mujer, estaban separados y la Shejiná no habitaba en ellos. El Templo era el lugar donde, a través del culto, se atraía a la Shejiná para que bajase hasta habitar, pero también la pareja humana en sus cuerpos era un sustituto de los querubines. Moisés de León y Yosef de Chiquitilla afirman que el hombre, además de reparar teúrgicamente las sefirot puede provocar el descenso de Dios sobre él. El hombre creado a imagen de Dios es un trono y un Templo para Dios, como también el cristianismo afirma.[418]

La creación del mundo se perpetúa a través de cada uno de nosotros,[419] como lo ha sido a través de la historia de los patriarcas. Ya el Zohar transmite poéticamente esto y la condición de ello es la resonancia perpetua que porta la memoria, la fidelidad y el amor.

---

[416] *Tratado Mejillah.*

[417] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas.* o. c., p. 228.

[418] Id. p. 234.

Según R. Abraham ben Eliécer ha-Leví, cabalista expulsado de España en 1492 la purificación del cuerpo del hombre le prepara para ser sede de la Shejiná y gracias a la vida religiosa perfecta la carne se vuelve transparente y puede ser habitada por las sefirot. Esta idea es tomada por la Cábala extática y el hasidismo, el místico ha de prepararse para ser el receptáculo de Dios, es el lugar donde Dios habita.

La teúrgia, en su sentido más fuerte, llega hasta afirmar que Dios es "la sombra del hombre". En un texto de R. Meir ibn Gabbay, se menciona al midrash "Hashkem" comentario en el que se nos dice que así como es el hombre, así es Dios con él. Dios es tu sombra, metáfora audacísima que otorga al hombre la voz cantante. Comenta Idel que, siendo el hombre el modelo fundamental de la estructura más elevada, influye en esta mediante su actitud. El hombre es el arquetipo de la divinidad revelada

Parece un presagio de la fórmula feuerbachiana, aunque los matices son diferentes e importantes. Encontramos en una interpretación del nombre ´Ehyeh, "YO seré lo que seré", que la naturaleza de Dios depende de lo que el hombre haga y el cabalista no encuentra problemas entre la inalterabilidad de Dios y al mismo tiempo su "ser sombra" de la mano derecha del hombre. Esta coincidencia de opuestos se resuelve haciendo hincapié en el aspecto "presencia recíproca"más que en el aspecto "reflejo" hace notar Idel.[420]

Aún así, persisten por un lado, la relación ontológica entre la mano del hombre substancia y la sombra Dios, accidente, en términos aristotélicos. La mano obliga a la sombra, Dios se muestra al hombre como este le obliga a mostrarse. Así pues, ibn Gabbay expresa una concepción zohárica en la que encontramos, que la estructura antropomórfica divina copia a la humana, al revés que en Platón. Y el esquema sirve para la acción más que para la contemplación, se influye en lo superior que derrama bendiciones, a través de una estructura intermedia la Torah, que no es otra cosa que palabra creadora, moral y ontológicamente hablando. El ejemplo de la resonancia acústica entre los instrumentos musicales, una cuerda suena al pulsarse en uno y en el otro resuena esa misma cuerda aunque nadie la

[419] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar*. o. c., p. 87.
[420] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*. o. c., p. 241.

toque, y no se comprende por qué es así, es perfecto para expresar esta relación hombre/dios y la teúrgia en su aspecto fuerte.

Esta interpretación, la más moderada que el midrash, el hasidismo y la Cábala extática tienen en común, nunca pierde de vista que el cabalista no actúa en propio interés, ni el hombre es tomado por Dios, sus poderes son un mecanismo para recibir el influjo divino. Silesius,[421] el místico cristiano, también señala la necesidad humana del autosacrificio de Dios, que se acerque al hombre, sin este sacrificio no puede restaurarse la condición paradisíaca perdida. El mago cabalista no busca la salvación humana, sino la de Dios por medio del hombre, en el judaísmo el problema lo tiene la divinidad, que necesita la ayuda del hombre para restaurar la armonía sefirótica perdida.

Como venimos exponiendo, un rasgo fundamental de la religión judía centrada en la acción más que en el pensamiento, es la teúrgia que hace responsable al hombre de todo, hasta de Dios, y de la buena marcha del cosmos, según sus acciones. El cabalista es un colaborador de Dios, su visión supone la inversión de la concepción gnóstica del hombre como sombra de la sombra, en un mundo de sombras que es el verdadero mundo, las imágenes coinciden, el lenguaje es a veces similar, pero, y aún tratándose de los mismos símbolos y experiencias equivalentes, la concepción no es la misma, es la contraria, muestra Idel.

Vamos a referirnos a la experiencia del desarraigo, que es descrita en la Cábala antigua como el punto de partida de las sefirot que dejan de estar ocultas para emanar a partir de la nada por un acto de creación voluntario de Dios. Son desarraigadas de su preexistencia y las metáforas empleadas por los textos son del tipo vegetal, "sufren un trasplante al jardín del Edén", las rosas del Cantar de los Cantares, son las sefirot emanando y descendiendo, dice Ezra de Gerona, en el Líbano, símbolo de la Sabiduría o sefirah Hojmah. Hay que contrarrestar la tendencia de las entidades a subir a su fuente, concepto conocido en el neoplatonismo como "reversio", considerado así en la Cábala castellana antigua, más tarde el Zohar introduce conceptos como "el pensamiento bueno y el

[421] SILESIUS, Angelus. *El peregrino querúbico*.Libro V. 271. Madarid. 2005. Ed. Siruela. Trd. L. Duch. p. 219. "Si ya no eres hombre y has renegado de tí mismo, entonces Dios mismo es hombre y lleva tu fardo."

pensamiento malo de Dios" y la lucha entre el bien y el mal se aplica al significado del retorno de las sefirot.[422]

Si se hace el mal, las sefirot se retraen del mundo, por tanto el cumplimiento de los mandamientos y la atracción de las sefirot hacia este mundo son dos aspectos de la misma teurgia. Y esto es porque Dios y la Torah son la misma cosa, quien cumple la Ley hace a Dios. Se expresa así en numerosos textos de cabalistas, en el "Sefer ha-Yihud" se dice que todas las letras de la Torah y sus formas son Dios,[423] y los mandamientos también lo son. Otro detalle interesante en la misma línea, es la corona formada con las palabras de la oración que el arcángel Sandalfón recoge y hace subir a la cabeza de Dios. Las oraciones forman la corona [424]y si no se realizan, disminuye la corona debe haber al menos 22.000 israelitas en la tierra para que la Shejiná o presencia de Dios habite en la tierra, y en el "Shi´ur Komah" se indican las medidas de la corona en la cabeza de Dios correspondientes a 600.000 israelitas, se entenderá como las oraciones correspondientes a ese número de fieles. Cada vez que se reza y se responde amén, así sea, o "Baruch Hu´", bendito sea, se anudan las palabras para que no se caigan de la corona y parece que estas fórmulas están relacionadas con descripciones antiguas de las vestiduras divinas, tejidas de palabras que se encuentran en la Torah.

La Shejiná o presencia de Dios, es la Atarah o corona de Gloria, Kabod, y estas tres entidades relacionadas entre sí son la hija del Rey o también su esposa, como se menciona en varios textos,[425] es la décima sefirah, Malkut. Esta corona puesta en la cabeza de Dios se convierte en Kéter y se oculta, de ahí que Malkut décima sefirah o reino suba hasta Kéter.

El llanto del hombre desencadena una respuesta idéntica en Dios y, lo que es de subrayar, el llanto de cualquier hombre provoca la misericordia de Dios, así la teúrgia elitista, propia de la Cábala luriana, pasa a la teúrgia popular, propia del hasidismo. Los procesos emocionales son semejantes en Dios y en el hombre, eso facilitó la difusión de la Cábala en las masas, hablamos de antropopatismo donde antes había antropomorfismo.

---

[422] M. IDEL *Cábala. Nuevas perspectivas*. o. c., p. 255.
[423] Id. p. 258.
[424] Id. p.262.
[425] Id. p. 264.

B) Sentido social de la interpretación

La filosofía de la caricia, a la que nos venimos refiriendo, en múltiples ocasiones, es interpretación, un escepticismo sin nihilismo, un relativismo[426] "que en todo caso se trata de interpretaciones, es decir proyección de esquemas explicativos abstractos sobre las percepciones de nuestros sentidos para darnos una representación unificada donde las relaciones que unen son productos de nuestra razón"

No son las explicaciones científicas más verdaderas que las míticas o místicas, aunque unas sean percibidas como verdaderas y otras como ilusiones.

La ley es una norma no un dogma, la interpretación talmúdica lo distingue bien. La norma es un proyecto colectivo, más o menos interiorizado por los individuos, mítico, simbólico, fuente de fe colectiva e individual, que define un campo como una sociedad y sus individuos, pero no es una forma de conocimiento objetivo, por eso es renovable, por eso el Talmud se piensa en común, por eso la Mahaloquet, la discusión, que impide el delirio de la teoría de uno solo.

El drach, que significa interpretación alterada, se convierte en paradoja y enigma, al situarse entre medio, entre el lugar y el no-lugar, al ser frontera, intervalo, entredós[427], permite la manera esencial de estar dentro.

Eliah ben Abouya, uno de los cuatro Rabí.s que entraron en el Pardés simbólico del sentido, es el Otro, el aher, el extranjero o desterrado, y es el paradigma del midrash interpretativo, el comentario existe porque el hombre tiene una relación con el libro, con la escritura y aquí decimos Ley, pacto social, que debe ser elevado al rango de condición humana esencial, como el lenguaje y la actividad técnica. El comentario, midrash, quiere salir de lo ya escrito, de lo ya legislado. Lugar de encuentro entre el sentido y el sí y su dialéctica.

La interpretación modula y limita la filosofía reflexiva donde el sí coincide con el sí mismo, al comprender un texto, recibo de él las condiciones para ser otro diferente del que se puso a leer.

La interpretación consiste en ir más allá, el limoud, como lo llama Levinas en "Au dela du verset", es este traspasar los límites como la letra lámed, que se escapa

---

[426] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p. 19

[427] Esta traducción de drach es mía.

del texto; pues las letras en hebreo "cuelgan" de una línea superior y sólo lámed la sobrepasa.

El entredós de la hermeneútica une la palabra escrita con la que nace en el comentario, el entredós es una pequeña pieza de encaje, o batista bordada que une dos telas para hacer un vestido, normalmente lencería que se lleva sobre la piel. Con el entredós comentario, midrash, se hacen vestidos tan íntimos que visten el alma, y de ellos habla el Zohar.

El entredós comentario, es la diferencia hermeneútica sobre la que reposa el pensamiento judío, la dualidad de la ley escrita y oral.[428]

La trasgresión, el limoud, aclara el sentido de ser del libro, no significa apropiarse de su sentido como si fuera verdad eterna, si así fuera, el texto se convertiría en totalitario. El texto, primera relación con Dios, no puede transformarse en ídolo, el comentario entredós lo impide.

El otro, Eliah ben Abouya, permite comprender que el comentario, midrash, desarrolla una filosofía de la caricia. El midrash muestra varias racionalidades, diferentes maneras de tener razón, legítimas y diferentes. Por eso resulta imprescindible en el terreno de lo público.

El ir más allá gracias a la diferencia hermeneútica, impide al hombre instalarse en ningún sitio, no le permite reposo, y sí le impone vigilancia e insomnio, fuera de la teología y de la verdad única. El hombre lector y comentarista por su actividad no esta nunca acabado y evita la fosilización. El sentido de un hombre no está nunca presente, sino formándose continuamente.

En la primera apertura de texto que es la Mahaloquet, el pensamiento brota de la discusión y contrastación de pensamientos radicalmente diferentes. La Mahaloquet no busca la unidad, sino la fisura que permite la disidencia. Este espacio la Cábala lo denomina Binah, el vacío entre dos, el intervalo, la mahaloquet que permite despertar al yo, el Otro, delante de mi es la existencia misma de la apertura, condición de posibilidad de la humanidad del hombre.

Un segundo fundamento de la alteridad que asienta la dinámica de la capacidad inventiva es la Guezára Shaba, la analogía semántica. La intertextualidad, el saber que el texto no termina en él y se relaciona con otros textos.

---

[428] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p. 38

El texto no permite al lector enraizarse en él, no hay una verdad que se esconde en él y que hay que descubrir, pues su sentido es construirse con otros textos, algunos escritos, otros por escribir.

La intertextualidad o Guezára Shaba no es tanto pensar entre los dos textos puestos en relación como ganar un nuevo horizonte textual.

Es pensamiento anárquico, en su sentido originario que no tiene arjé fija, que no es lo mismo que pensamiento sin sentido. El texto esta abierto pues es el contexto de otros textos, es "un acontecimiento de relaciones, y no una substancia para analizar" como dice Bloom[429], el texto nace y llega a la vida por la relación con otros textos, de las relaciones de otros textos, llega a ser por relacionar. ¡Ya lo dijo Kant! Pensar es relacionar.

Eliah ben Abouya es el otro, aher, el disidente que entra en el Pardés del comentario, así, el suyo es comentario del sentido de la interpretación, el jardín es el sentido, y no lo es, se queda en el umbral, [430]ha traspasado el umbral, por eso se encuentra entre los místicos porque marca el umbral traspasándolo. Un límite se muestra transgrediéndolo como Arquitas de Tarento cuentan que hizo con un bastón, para mostrar que no puede haber límite último del espacio, porque todo límite es rebasable, pero el místico transgrede y se columpia en el último límite y entra y sale del sentido, del Absoluto. O lo que es lo mismo, entra y sale de Dios, del Absoluto, de la Nada, que es la condición de todo lo demás.

En el cuerpo social ha de haber un vacío, una nada un absoluto, un ´En-sof, manifestado en palabras, ley, cuerpo simbólico, en el que se pueda entrar y salir mediante discusión irreductible, que tiene en cuenta al Otro, a la diferencia. El lenguaje místico, tan íntimo y personal fundamenta lo público, no puede haber sentido único, sino múltiple, tantos sentidos como otros hay en un cuerpo social.

El comentario es un no-lugar que no se preocupa de situarse, porque el enraizamiento en el sentido es la antesala de la muerte, propio de esta manera pensar, es sobrepasar y preguntarse por este orden concreto del texto, asombrarse de que sea como es e inquirir sus condiciones de posibilidad, afirma Ouaknim. Pensar es buscar en otros textos cómo y hasta donde se puede pensar de otra manera. Pensar como Aher, como extraño, es afirmar que el Otro no llega

---

[429] BLOOM H. *Cábala y criticismo*. N.Y. Seadbury Press 1975. p. 106.

[430] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats.* o. c., pp.51y ss.

a ser uno mismo no hay síntesis, el extranjero permanece extranjero. El pensamiento risueño designifica el sentido constituido, es transitorio, vagabundo. Sigamos rondando esta idea.

El espiritual tiene por fórmula primera no ser sino la decisión de partir.

"Partir es la finalidad", Kafka y Rabí Nahmán de Braslav han dicho lo mismo.

"En la actualidad, decía Scholem, debe leerse a Kafka antes de abordar la mística judía. Benjamín va un poco más allá. "Lo que hay de "loco" en Kafka, escribe Benjamín en la larga carta a Scholem de 1938, es que este universo de experiencia, el más reciente de todos, le ha sido legado precisamente por la tradición mística"" y menciona el la obra de Kafka como una elipse en cuyos focos se situaría la modernidad y la tradición mística, conteniendo esta última a la primera.[431]

Así la tradición mística lejos de ser un producto del pasado periclitado se convierte desde esta perspectiva en matriz de la modernidad. Sorprende ver cuantas ideas que articulan nuestro mundo tienen sus raíces en la mística.

Volvamos por un momento a la Cábala y a su modo de análisis del nombre de Isaac.

En el análisis del nombre de YTsHQ, יצחק con la guematria, encontramos que yod י10, las diez pruebas, ts צ90, años de Sara cuando nació Isaac, hei ה 8, día de la circuncisión que sella la alianza, q ק100, la edad de Abraham cuando nació Isaac, suman 208 así el nombre de Isaac significa "risa de Abraham", una palabra es una frase, es más que una palabra. Hay que estar partiendo, ser nómadas, viajeros, inmigrantes, exiliados de todos los significados, concepciones del mundo, leyes y aposentos. Risa de Abraham, cuando es desinstalado de su mundo por el milagro de tener un hijo en su esterilidad, su sociedad y ley cambiaron para siempre.

La lectura que proponen el Talmud y la Cábala, es una lectura ética que busca, no comprender al autor del comentario, sino poner al día nuevas proposiciones del mundo para, haciéndolas propias, metamorfosearse haciendo el texto y dejándose hacer por él. Así salimos del pensamiento que pretende conocer directamente la

[431]WOHLFARTH, Irving. « Sobre algunos motivos judíos en Benjamín" en *Cábala y Deconstrucción.* Bloom y otros. o. c., p. 123. Véase también el libro de Wahnón "Kafka y la tragedia judía". Barcelona 2003. Ed. Riopiedras.

realidad y nos comprendemos por las señas de humanidad puestas en las obras de cultura, como apunta Ricoeur citado por Ouaknim.[432]

La lectura es una proyección del texto como mundo que entra en colisión con el mundo real para rehacerlo. En una primera fase de esta operación, a la que llama Ouaknim teórica y que es donde se sitúa el midrash, se rompe con el lenguaje cotidiano que se refiere al mundo para controlarlo y manipularlo. La ficción hace de engarce entre la teoría y la práctica, la imaginación y la decisión. La narración-ficción en la que el lector inventa y reescribe la realidad según un deseo, el sentido esta estructurado por un deseo, o como un sueño que se quiere ver cumplido, ya dice Amado Levi-Valensi que a Freud le ha sido fácil leer los sueños como textos puesto que pertenece a una tradición acostumbrada a leer los textos como sueños.[433]

Cuando se suspende "el mundo" por "el mundo del texto", hay una negación, una destrucción, pero el relato toma estos pedazos rotos y los reestructura para ser de otra manera. Así el sujeto se construye una identidad narrada, la imaginación y lo narrado permiten crear varios proyectos que facilitan la libertad de la decisión.

Ahora bien, el nómos como proyecto plantea un dificultad y es la de su paradójico cumplimiento/no cumplimiento.

Con Ouaknim, partimos del comentario del Talmud a *Deuteronomio XXII, 6,* de la caza de los pájaros: "Si por casualidad encuentras un nido de pájaros, delante de tu camino; en un árbol o sobre tierra, con pajarillos o huevos y la madre esta encima de ellos, alejarás a la madre y cogerás los pajarillos para que no te suceda nada malo y prolongarás tus días."

Esto tiene un primer sentido, podrás aprovecharte de los huevos o pajarillos para comer, pero de la madre no, deja la fuente de la vida libre para que pueda producir más vida y así tú también prolongarás la tuya.

¿Por qué, si se asegura larga vida a quién deja la madre libre y coge los pajarillos, su cumplimiento, el cumplimiento de las leyes a veces ocasiona la muerte, no tiene el premio que cabría esperar?

El texto dice y lo que ocurre es lo contrario, nos encontramos con el mal. El mundo no se realiza conforme a la Escritura, ésta no anuncia el mundo. Eliah ben

---

[432] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p.58.

[433] AMADO LEVI-VALENSI, *La poétique du Zohar*. o. c., p. 80.

Abouya está en el nivel de otra interpretación, Eliah no oculta la pregunta: la ley no se cumple en el mundo y pone de manifiesto lo real del texto/real del mundo. El mundo es el lugar preciso de esta contradicción, y Rabí Nahmán de Breslav dice: la cuestión no es el mundo, sino el lugar del mundo, que no se resuelve con respuestas. Tampoco podemos hacer de la pregunta sin respuesta una norma, Eliah-el Otro, aher, maestro de la disidencia y pilar del Talmud no se preocupa de responder, a veces los que se engañan o empeñan en obtener la respuesta se equivocan, Rabí Yohanan, otro de los cuatro sabios que entraron en el Pardés, muere loco de tener razón.

Hay temas fuera de cuestión, no se discute el referente de los fundamentos, como se ejemplifica en el fundamento de referencia de la escritura que comienza por beht, es el alef originario, inaccesible, el fundamento de lo demás.

La Guezára Shaba permite a la verdad la posibilidad de fracasar en un texto. Eliah desafía al destino y exalta la libertad del hombre.[434]

Eliah es un pre-existencialista, la vida no es una realización de un proyecto en potencia donde la esencia precede a la existencia, sino libertad. Israel sale de la astrología, sale del destino, ya que Abraham y Sara cambian sus nombres y cambian sus destinos. El hombre no es el objeto de la historia y sí su sujeto, la historia es la posibilidad del niño de Isaac, de salir de la esterilidad, existencial, antes que física. Añadiendo una hei a su nombre cambia su destino y entra en la historia, ya no es el Abram originario que salio de Caldea sometido a la astrología, sino Abraham, después de su pacto con Dios que consiste en incorporar una hei a su cuerpo, al sacrificar parte de su prepucio y hacerse fértil con ello. Tiene un hijo salido de sus entrañas, no un hijo cualquiera, sino de sus entrañas y la palabra entraña guarda, en hebreo, significados como deterioro, disolución, uso y protesta, reencuentro, oponerme y hurtarse.

El Zohar manipula el nombre de Abraham para mejor asociar la obra y el nombre de Dios y muestra a la pareja Abraham y Sara como la restauradora de la pareja Adam y Eva que no se hablaban entre sí, a pesar de estar dotados de palabra, y como fundamento de la historia futura.[435]

---

[434] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats. p.*78, 80.

[435] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar. p.* 85.

El qué y el quién, Ma מהָ y Mi, מי llegan cuando me encuentro con una percepción usada y deteriorada, borrada, no ante una percepción clara.[436] La esterilidad proviene de la cerrazón en la propia identidad, la pregunta abre un lugar al cambio y la fecundidad.

El mundo es un texto visible e invisible que el hombre puede convertir en ídolo si pretende que revela la totalidad de su sentido.

Otro ejemplo, Haman, el malo en el libro de Esther, es un nombre con la misma raíz que hamin, "esto es por comer del árbol del bien y del mal", también maná deriva de esta raíz y significa, lo que alimenta y permite vida y/o muerte, si se elige mal.

"Dios revelará su cara" ¿quiere decir Dios está ausente? O ¿se esconderá pero seguirá gobernando el mundo en la sombra? Las dos interpretaciones existen,[437]la segunda opción da paso a "se cumple lo que esta escrito", da paso a la ananké, al destino, al materialismo histórico, a la forzosidad.

El Talmud se opone a esta visión del mundo, Dios se esconde para dar libertad al hombre, para que éste de un sentido a la historia. Donde se dice Dios, dígase fundamento de la naturaleza, de la sociedad, el Dios ayin, Dios nada, contraído en el tzimtzum para que exista la naturaleza, la sociedad, otra vez el espacio público vacío.

O como dice Rabí Nahmán de Braslav, incluso si Dios existe, el hombre debe hacer como que no existe.

Es fundamental para que sea posible la historia innovar en las tradiciones, buscar nuevos caminos que no destruyen la tradición sino que la funden.[438] Entonces la tradición es tradición de innovación y permite un espacio donde residen las palabras y acciones ya realizadas y a partir del cual se puede producir, eligiendo, algo nuevo que es la Historia. La tradición no es un conglomerado de hechos pasados y acontecidos sino la selección significativa que las generaciones pasadas han querido. Romper el principio de causalidad, de razón para que la Historia sea posible no es actuar irracionalmente, sino hacer posible mediante elección del hecho contingente y racional, libre y responsable con el que introducimos un

---

[436] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats.* o. c., p. 84.
[437] Id. p. 183.
[438] Id. p. 239.

sentido en la Historia. El nabís, el profeta judío no anticipa desvelando el futuro, no es un adivino, analiza el presente y presenta un modelo alternativo que impide las consecuencias nefastas de la situación que analiza[439], la idea de que el profeta anuncia el futuro es cristiana.

La filosofía de la caricia tomada de Levinas es para Ouaknim el paradigma del pensar talmúdico,[440]es una actitud frente al mundo y el Otro en el que se es consciente de que las ideas, conceptos, modelos cognitivos, son solo representaciones del mundo, interpretaciones, la eficacia no es criterio de verdad nunca, y no se puede reducir la realidad a lo cuantificable. La eficacia propia de la razón instrumental no puede ser, paradójicamente, el fundamento de una sociedad verdaderamente eficaz con el hombre, que permita a sus miembros abrirse unos a otros y que posibilite un espacio entre ellos, porque la eficacia tiende a tapar todos los agujeros. Es necesaria una casa común con un agujero en el tejado por donde pueden entrar la luz, la lluvia, los huéspedes e incluso los ladrones que a lo mejor se dejan algo.[441]

La caricia denuncia el anquilosamiento del concepto y trabaja para romperlo, no niega la existencia de una realidad última del mundo, pero sí, que una interpretación pueda serle ajustada del todo. La ética es un movimiento, una búsqueda, la palabra es un conjunto de signos del mundo, del cuerpo, de la sociedad, por tanto, hay una ética de la palabra, la acción y el saber. La ética de la acción es la introducción de lo nuevo, un nacimiento, porque somos libres y nos oponemos a la mera repetición. La acción ética tiene un efecto de rebote no previsible y que escapa a las intenciones de quien la ejercita. La ética de la palabra consiste en el rechazo de la palabra instituida, en la búsqueda de la diferencia, como hace el Talmud, que se convierte en un lugar para el pensamiento, que sitúa la diferencia, es llamado por Ouaknin pensamiento diabólico que significa literalmente mantener otra opinión, ya que símbolo es significante común y diábolo es significante roto[442], y hasta Dios permite al Diablo.

---

[439] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p. 246.
[440] Id. p.257.
[441] Relato jocoso del Mullah Nasrudin.
[442] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p.269.

Si la ética es una ruptura, el primer factor interno y voluntario, individual o colectivo, opera para destruir la imagen de sí y reconstruirla de otra manera, el segundo factor externo, la presencia de otro, lo imprevisible, rompe también esta imagen de sí.

Por tanto, esta ética, como venimos diciendo, acepta el desgarramiento de sí y funda un espacio político basado en Mahaloqet, en la discusión sin acuerdo y que comporta un aspecto de violencia,[443]pero de violencia creativa, contenida y no destructiva.

La guematria, la transformación de la letra en número, es transcendente, libera a la palabra de su encierro relacionándola con otras pero no vía causalidad, significado parecido o próximo, la guematria es lo contrario a un cuadro de correspondencia puesto que rompe la relación entre el signo y el concepto, el número como diferencial introduce la infinitud en lo finito. La diferencia significante se acerca al signo alejándose del significado acabado. Ya hemos visto que el signo clásico ahoga lo infinito del sentido, al trabajar con la función numérica, se crea un nuevo campo semántico de significantes que poseen un poder decir inagotable. El paso a las cifras es un borrado de la significación habitual, por el libro pasa la Escritura que se cumple al desescribirse y escribirse de otra manera, y cada vez que se lee se reescribe. El uso nuevo de la guematria para pulverizar el núcleo temático del que deja destellos, o lo que ya se expreso como rotura de vasos por la Cábala.

Al comienzo está la diferencia, Dios alaba a Moisés por romper las tablas y en las segundas tablas se encuentra la base de esta diferencia, siempre hay otra cosa que decir[444]: que la Torah comience por la segunda letra ב y no por la primera adquiere un sentido si se piensa en el alfabeto como una revelación, una ley de leyes, una metaley.

La ocultación de la primera letra es una trasgresión del orden de sucesión de las letras y en el vacío de esta letra no nombrada, alef, א se encuentra el sentido. La expresión talmúdica: "A veces la anulación de la ley constituye su cumplimiento" se refiere también a ello.

---

[443] OUAKNIN, M."*Lire aux éclats*. o. c., p. 169

[444] Id. p. 276.

¿Al deconstruir un texto se rechazan los valores y normas expuestos en él? El sentido literal de la Torah es inmutable para los teósofos, parten todos los cabalistas, como ya hemos dicho, de la suposición hermeneútica "noble ficción", de que toda verdad está contenida en el texto sagrado de la Escritura, por tanto, todo lo nuevo es a la vez antiguo.

En el "Sefer Temmunah" y en el "Tikuné Zohar", se habla de otros tiempos donde la ley cambie porque cambia la naturaleza, Abulafiah sólo es revolucionario en sus métodos, sólo el místico y sólo en el momento de la experiencia queda anómico para producir la originalidad de su experiencia. Esta su anomía es mostrada como fundamento del cosmos como veremos.

C) Los tiempos de la comunidad y la ley

El sólo hecho de que existan libros donde se habla de tiempos con otras leyes apunta a la idea de que cambiando las leyes cambiará la realidad. ¿Es esto así y en qué medida? Consideremos algunos de estos libros.

En el libro "Temunah" se expone la doctrina de las shemittot o ciclos del mundo, de suma importancia y a la que se alude frecuentemente en la escuela de Gerona.

Este libro explica cabalísticamente las letras del alfabeto. Se atribuye desde el siglo XVI, al maestro de la Mishná y del misticismo de la Merkabá, Yishma´el ben Elisha, tal vez el libro viene de Provenza.

Cuenta una leyenda midrashhica que muchos mundos fueron creados y destruidos antes de este mundo actual, es la doctrina de las Idrot en el Zohar y de las Shemittot en el "Sefer ha-Temunah". Relata como Dios entró en la forma del Adam Kadmón, el hombre primordial, no es la formulación clásica de la doctrina de las sefirot, que ya conocemos, por la forma en que trata el principio masculino/femenino, aquí el principio masculino o juicio estricto necesita ser suavizado por el principio femenino, pues las creaciones de mundos anteriores fracasaron por falta de equilibrio. Sólo un equilibrio armonizador de las fuerzas masculino/femenino en el Hombre primordial, hizo posible que esta creación fuese capaz de sostenerse por sí misma, equilibrio llamado en el Zohar, "la balanza".

La teoría de los mundos destruidos como chispas que mueren enseguida, como se menciona en el Zohar, ocupó un lugar central en la Cábala luriánica pero en una

versión nueva del todo. Ya en tiempos del Zohar, Isaac-ha-Kohen de Soria hablaba de emanaciones del lado izquierdo, las fuerzas del mal, algo ronda de los mundos fallidos en este mundo con consecuencias destructivas.

Ya hemos visto que la Cábala española se centra en la emanación y estructura de las sefirot, por debajo de la última sefirah, Malkut, el reino, sigue la cosmología filosófica medieval. El mundo de la Merkabá se distinguía del mundo divino por encima de él, "el ámbito del trono" como se llamó con frecuencia, desarrolló una riquísima angelología, idéntica a la anterior, los siete palacios que se extienden por debajo de Malkut tienen poco en común con las hekalot anteriores.

El resultado de esta multiplicación de estadios, niveles y mundos, que mezclaban principios judíos, aristotélicos y neoplatónicos fue la nueva doctrina de los cuatro mundos[445]:

`olam ha-asilut, las sefirot.

`olam ha- beriat, la creación, el Trono y la carroza.

`olam ha- Yetzirah la formación, los ángeles.

`olam ha- asiyyah, la fabricación, el mundo terrestre.

Esto se menciona ya en el Zohar y en especial en "Tiqune Zohar" y se desarrolló del todo en Safed con la Cábala luriánica. Todos los mundos eran espirituales según esta Cábala, en su origen, pero por la ruptura de los recipientes o vasos, el mundo de `asiyyah descendió y se mezcló con las quelipot o cáscaras produciendo el mundo material.

Las sefirot están activas en todos los mundos y el ´Adam Kadmón también, la Naturaleza es denominada el Gran Hombre.[446] [A partir del siglo XIII los cabalistas elaboraron representaciones pictóricas de la creación desde `En-sof hacia abajo que recibieron el nombre de árboles]. Representación pictórica detallada del sistema luriánico es el ´ilan ha- gadol, el "gran árbol".

Las especulaciones sobre las shemittot o ciclos cósmicos tienen influencias extraídas de fuentes árabes y griegas, como base tienen el siete, la semana cósmica y la astrología, y se recogen en el "Sefer ha- Temunah". Las sefirot toman

[445]Compárese con ibn ARABÍ, *El Núcleo del Núcleo*. o. c., p. 23. Cuarta presencia: Universo de Posesión del Testimonio. Los cuatro universos citados de Posesión, mulk, Espíritu, malakût, Omnipotencia, jabarût y Divinidad, lâhût, son como océanos eternos que desbordan unos en otros y terminan manifestándose. Los describe como olas que vienen y vuelven. El mar es metáfora del Ser Primero y Último y las olas lo que se revela y después desaparece.

[446] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 149 y ss.

el papel de las estrellas y planetas determinando el progreso del mundo. Cada ciclo cósmico de 6000 años está gobernado por una de las siete sefirot inferiores, el séptimo milenio deja de funcionar este gobierno, se produce el caos y se activa la siguiente sefirah y al final de los ciclos completos, todas las sefirot se reabsorben en Binah, luego la unidad básica de los ciclos cósmicos es 50000 años.
Todo esto inspirado en las leyes de la Torah, para el año sabático y el jubilar. Estas interpretaciones fueron rechazadas en el Zohar y la Cábala luriánica, aunque tuvieron mucha importancia desde el XIII al XVII e influyeron en los sabetaístas.
La doctrina de las shemittot se expone como algo ya muy sabido, la literatura medieval judía conocía ya doctrinas de ciclos cósmicos de creación y destrucción y de renovación, provenientes de la India y arábigos, alrededor de 1125 Abraham bar Hiyya las conocía en Aragón.
Las siete sefirot[447] inferiores se corresponden con los siete días de la creación y se expresan en las siete unidades cósmicas que son creaciones separadas, un mundo completo en sí mismo cada una. Cada mundo, 7000 años, constituye una semana cósmica. 1000 años un día cósmico. Esta creación retorna al estado del tohú, reposa un Shabbat cósmico y se reconstruye en la próxima sefirah.
Cada Shemittá de siete milenios está marcada por su sefirah aunque todas la ayuden y en cada milenio una de ellas destaca. Después de seis milenios la sefirah que contiene el poder del Shabbat y el descanso celebra un Shabbat y al final regresa al caos. Tras 49.000 años hay un gran año jubilar y la creación completa regresa al útero de Binah y todo regresa al origen. El año cósmico 50.000 años es la unidad cósmica global.
Estas ideas son similares a las de Joaquín Fiore, final del XII. Expone que Dios se expresa no sólo, en las tres personas de la Trinidad, sino que su poder oculto actúa en la creación externa y la historia del mundo en tres períodos, cada uno recibe el carácter de las tres personas trinitarias. Al período del Padre le correspondio el A. Testamento y la Ley Mosaica, al Hijo el reino de Iglesia Católica y el tercer período cuyo advenimiento era inminente al Espíritu Santo, que reinaría en solitario y revelaría el contenido místico de los evangelios.

[447] *SCHOLEM, G. Orígenes de la Cábala. II.vol.* o. c., véase. p. 339.

Esta doctrina es muy importante en la historia de la orden franciscana y sectas espirituales. Parece poco probable conexiones históricas entre las dos doctrinas, aunque no es imposible, Joaquín Fiore desarrolla sus teorías en 1180 y 1200 en Calabria y en el momento que se difundían ya era conocida la doctrina cabalística de las Shemittot.

El libro "Temunah" fue escrito al final del período en que Joaquín de Fiore escribió un comentario pseudoepigráfico sobre Jeremías.

Pudo llegar de Oriente a Provenza y después ser asociada a las sefirot, los grandes números para los ciclos cósmicos eran conocidos en la gnosis India y la Ismaelita. En el siglo XIII el yobel simple era 18.000 años y las siete shemittot habían aumentado en miles. Se fundan en textos antiguos el "Pirqué Rabí. Eli´ezer" que se refiere a la apertura y cierre de libros cósmicos, y la sentencia de R. Abbahm, s III, en Bereshit Rabbá sección 9, quién dedujo del *Eclesiastés 3,11* que "Dios creo y destruyó mundos antes de crear este, Él dijo, estos me complacen, aquellos no."

En "Temunah" la doctrina de los shemittot esta en relación con la concepción mística de la Torah. La Torah suprema o Torah Quedumá es la Sofía divina, contiene los caracteres del todo ser y todo devenir, sus letras son ocultas, sin forma. La Torah existe en sí misma como mecanismo interno de nombres divinos en este estado es incomprensible al hombre y reside en el segundo sefirah Hojmah o Sabiduría.

Cada Shemittá manifiesta un aspecto particular de la revelación divina y la intención de Dios en esta unidad particular de la creación.

En el Sinaí Dios enseño a Moisés como leer la Torah en letras y palabras para que tuviera sentido en lengua hebrea. Este mundo fue precedido por otra Shemittá la del eón de la Gracia, la Edad de Oro, donde estaba todo bañado en luz. El hombre y animales estaban en estado más elevado y veían a Dios. No existía exilio del cuerpo, como el de Israel, ni del alma como la transmigración, aquí sí se empieza a emplear el término "guilgul" para la transmigración del alma, el hombre se parecía al hombre celestial que Ezequiel vio sobre el Trono. No había inclinación al mal y, por tanto, la Torah no contenía prohibiciones.

La actual Shemittá es la del Juicio Severo, Gueburah. Los poderes del juicio se concentran aquí y deja como en todo proceso orgánico, residuos. De esta sefirah proceden los exilios y la transmigración del alma. La tentación al mal existe y la

Torah tiene por meta la conquista del poder del mal, por eso tiene mandamientos y prohibiciones. Algunas almas del eón precedente vienen a éste para atemperar la severidad del Juicio, como por ejemplo Enoch, Abraham, Moisés. En esta época hasta el justo debe entrar en cuerpo de animal, razón secreta de las prescripciones de los sacrificios rituales de los animales.

Por primera vez se habla de transmigración a animales, por eso se cree que el libro "Temunah" es Provenzal, los cátaros y los indios lo creen así, mientras que en ellos conduce al vegetarianismo, aquí, a rituales en el consumo de carne.

Al final las cosas recuperaran su estado primordial, la redención tendrá lugar en el sexto milenio y la humanidad desaparecerá. La próxima Shemittá es regreso a la utopía. Se combinan aquí el misticismo apocalíptico de la historia, y la cosmogonía teosófica. Nahmánides, siguiendo a Abraham ben Hiyya, o fuentes cristianas como S. Isidoro de Sevilla, traza un paralelismo entre cada día de la creación y el milenio que le corresponde en la historia del mundo. La Historia aparece como manifestación de un contenido implícito desde siempre, tratan los cabalistas de comprender la historia de Israel y su lugar. Al igual que Yehudah Haleví en su "Kuzarí", se enfrentaron a la historia de Israel e hicieron hincapié en aspectos nacionales, esperaban con impaciencia la revolución mesiánica, pero estaban más interesados en la próxima Shemittá.

Lo más interesante en la doctrina de las shemittot es la vinculación entre el carácter revelador de la Torah y la visión de un cambio en la manifestación de la Torah en las otras shemittot. Lo prohibido en este mundo puede estar permitido en otros mundos, esta idea se desarrolla, lo veremos, en movimientos sociales como sabbetaísmo y frankismo.

En la actual Shemittá parece que falta una letra a la Torah.

Puede significar que una letra es defectuosa de forma y será restaurada en otra Shemittá, también puede significar que el Juicio severo restringe las luces divinas que no se revelan en su perfección. Una de las letras defectuosas es la shin, debería tener cuatro cabezas y tiene solo tres, X pero también puede significar que falta una letra al alfabeto que se ha hecho invisible, pero reaparecerá y será legible en un futuro mundo.

Se piensa que todas las prohibiciones se deben a la letra ausente. Otra audaz idea es que la Torah completa tuvo siete libros que se corresponde con las siete sefirot

o shemittot, en la Shemittá actual desaparecen dos de estos libros y queda un rastro. Según la tradición de la escuela de Nahmánides en el eón o mundo futuro, percibiríamos otra vez los siete libros.

Al producirse una nueva combinación de letras de la Torah en sí mismas inalterables, se produce un nuevo sentido de ésta.

Uno de los primeros comentarios a este texto es crítico con la restricción de la Torah a Tierra Santa, se afirma en él que sus mandamientos no eran obligatorios fuera de esta.

Vemos que los procesos cósmicos asumen formas históricas, para estos cabalistas, la historia del mundo se despliega según una ley interna que es también ley oculta de la propia naturaleza divina.

Pero también en el hombre individuo tienen importancia estos procesos de escritura no conocida y que se despliega y hace patente al leer e interpretar. Yo se dice de dos maneras: Ani, {אני alef, num y yod, un yo que se está haciendo por la palabra y Anokhi {אנקי un yo ya realizado por la escritura. La diferencia es la letra kaf que es la primera letra de ktav קת escritura. Ani tiene las mismas letras que ayin, la nada, así pues la esencia del hombre es no tener esencia, y no poder ser aprisionado. El yo/anokhi es una representación imaginaria del yo, se acepta por un tiempo una representación de uno mismo, a veces definitivamente. El yo/ani es abertura, apertura, es humanidad y no coseidad o animalidad, es poder ser otro continuamente. En el yo cerrado, anokhi, el personaje debe romperse para encontrar el yo/nada y poder ser otro de nuevo. Desgarro mis vestidos y me visto de nuevo con otros.

También podemos encerrarnos en la rotura y habrá que recurrir a una rotura de la rotura. El quebrado del yo mismo, es humorístico, tiene gracia, en el doble significado español del término, el talmudista busca una resignificación positiva, todas las veces que busca mirarse a sí mismo se le rompe el espejo, así pues, el hombre se hace deshaciéndose.[448]

[448] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats.* o. c., p. 360

3. El cuerpo comunitario exiliado

"Hay cosas que sólo se comprenden desde el exilio." (Éxodo. León Uris)

Venimos hablando en todo este trabajo de exilio, de exilio de Dios al manifestarse, de exilio del hombre en este mundo, de exilio del místico, veamos el exilio de la comunidad.

Pensar la esencia de la comunidad, comunidad y humildad, no se entiende sino desde el exilio. Simmel el "Extranjero"

Es cierto como apunta Simmel, que el exilio, la lejanía nos da perspectivas para entender lo que constituye nuestras raíces y nuestro modo de estar en el mundo, nuestra comunidad o esfera de pertenencia.

Nuestra identidad y comprensión de la misma se construyen desde el exilio, porque el exilio cambia nuestras condiciones, sustituyéndolas por la privación, el exiliado no es el viajero que amplia horizontes, es el viajero forzado, coaccionado a seguir una dirección que no es voluntaria, ni libremente elegida y que le transformará radicalmente.

La tierra del exilio reúne las propiedades inversas a las de la tierra prometida es el reino de la incertidumbre, donde los derechos se menoscaban y las posibilidades se restringen. Ante esta situación de inferioridad y carencia no cabe más que un replegamiento del ser que para no perecer, asimilado y desvirtuado por el mero entorno, se quintaesencia en lo propio y lo descubre.

En el cuerpo social de Israel tiene estatuto fundante la palabra, la Ley, la Torah que fundamenta el mundo es su patria, y en esta realidad hay que prestar atención especial a la experiencia del exilio. Acabamos de ver en el lenguaje místico y apocalíptico del libro Temunah, que en esta semittá todo es rigor y dificultad, ha sido explicado simbólicamente, mediante la sefirah Gueburah o Juicio severo, entendiendo aquí la sefirah como esfera que contiene un modo de mundo, una forma de tránsito, una condición de posibilidad de lo existente, una tinción de la realidad: a saber el rigor.

Veamos ahora los acontecimientos históricos que fundamentan esta explicación y para los que se busca un sentido. Escogeremos de entre los múltiples exilios

vividos por el pueblo judío. Es un decir permanente en la Biblia la condición de extranjería y de esclavitud y eso, dice Levinas, acerca el hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su condición de extranjeros ya que nadie está en su casa.[449]

De todos es sabido que a comienzos del siglo VI a.c. se destruyen los reinos de Israel y Judá y la población es deportada a Babilonia por Nabucodonosor. Este exilio causa un gran trauma en el pueblo hebreo, gran trauma porque a Egipto llegaron huyendo del hambre, de condiciones naturales catastróficas, fueron bien recibidos y encumbrados (no olvidemos la historia de José) y sólo después sufrieron cautiverio con la posterior liberación. Cuando ya se habían constituido como reino sobreviene una catástrofe humana, es el hombre quien en esta ocasión cambia sus condiciones obligándoles a otra vida: ¡Cómo cantar en tierra extraña los cánticos de Sion!

El profeta Ezequiel y los escribas se dedican a mantener unido al pueblo con la práctica de sus costumbres y a consolarlo. Este profeta es quien habla del carro, de la Merkabá, de gran importancia mística como vemos. Cincuenta años más tarde, vuelven a su tierra y se reedifica el Templo, pero las cosas no podían ser como antes: la religión y costumbres eran más importantes que el poder político. Esdras instituye las leyes de la Torah como constitución del nuevo estado, los escritos sagrados van a regir plenamente la vida de Israel y se hace necesaria su continua lectura y estudio, que se realizaba en las sinagogas. Esta actividad terminó por desplazar a los ritos y sacrificios en el templo. Hay un claro desplazamiento del lugar físico de patria, nación Estado, como aglutinante social, al texto cuerpo, ya en épocas tan pretéritas.

Todas estas experiencias se recogen en el libro de Esther, allí se nos cuenta como, aún en el rigor, Israel es protegido por Dios esta vez a través de una figura femenina, Esther, que llega a reina y extiende a su pueblo su poder amoroso a través del rey.

Resulta interesante que esté prohibido traducir el libro de Esther, pues es un libro que narra el dolor que produce el antisemitismo, y eso se cuenta en el lenguaje del oprimido, de la víctima. Los otros problemas generales se dejan traducir. Pero como la traducción es una modalidad de la ruptura del sentido, al traducir a otras lenguas se falsearía el sentido inicial de la escucha, el oprimido y la víctima tienen

[449] LEVINAS, E. *Humanismo del Otro Hombre.*o. c., p.93.

derecho a expresarse en su lengua, a no ser traducidos, a ser escuchados y acompañados en una escucha donde lo de menos es la compresión de las palabras. Cada lengua tiene un mundo propio, y parece que el primer autor de la Biblia, anónimo, piensa que sí es posible escribir en todas las lenguas la revelación. Solo los tefilim y la mezouzot deben ser escritos en hebreo y algunos piensan que, incluso los versículos que están en arameo deben conservarse así y no traducirlos al hebreo. Rabban Gamliel cree que solo el griego esta autorizado para traducir la Biblia.

Los Setenta tradujeron hacia el II a.C. la Biblia al griego y reemplazó a la Biblia hebraica, ya que el griego es una buena lengua para la exégesis, la interpretación y la desmitificación. Otra posibilidad para los textos sagrados es su traducción en otras lenguas, pero con los caracteres hebreos como el yiddish o el judeo-árabe, y así conservar por lo menos el cuerpo de la letra aunque no la lengua.

La traducción es necesaria, porque es la supervivencia del texto ya que toda lectura es una traducción. Es una maldición obligar a alguien a llevar la misma palabra siempre, sin poder cambiar de significado ni abrirse a otros sentidos, la lengua perfecta e intraducible lo sería por una maldición que la encerraría en sí misma. En la lengua hay una rotura primordial "la rotura de los vasos", también descrita en el relato de la torre de Babel con la confusión de lenguas, las traducciones añaden, no solo reproducen, por eso, al traducir se produce una relación de caricia entre una lengua y otra, y en el caso de la narración de la violencia extrema sufrida por el exiliado que corre riesgo de dejar de ser quien es, no caben caricias que amortigüen.

El judío es un hombre que pregunta, la concepción del hombre judía es del hombre que en sí mismo es una pregunta, la modalidad verdadera del ser es su libertad[450]de preguntar, de escoger la pregunta y abrir significados, por eso el maná. El maná era un alimento que recogían en el desierto, durante los cuarenta años de peregrinaje hasta llegar a la tierra de la promesa, y que debían consumir en el día, ya hemos dicho antses que viene de la misma raíz que hamim "esto es por comer del árbol del bien y del mal". Sabía a lo que cada uno quisiera y perdieron el gusto por él. El maná es el signo de los signos, podía significar

[450] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p. 208.

múltiples cosas, no encontrar significados es el pecado, y la falta consiste en creer que algo es estable, petrificado.

Con la helenización y la rebelión de los Macabeos se crea un nuevo reino judío que se debate entre ser un reino como otros, o ser una nación teocrática. Más tarde con la dominación romana los fariseos insisten en las enseñanzas de profetas y escribas, y se decantan entonces los conceptos de pueblo elegido, mesianismo, retribución y castigo en el más allá, y la necesidad de hacer de la lectura de la Torah y los profetas el centro de la vida judía.

Con la segunda destrucción del templo en el 70 d.c. y la diáspora, cobra importancia la ley oral que se recoge en la Mishná, y los judíos se esfuerzan en mantenerse como pueblo gracias a la fidelidad a su fe y a sus leyes. Se diversifican los ritos, aunque permanece la lengua hebrea en ellos, y en el siglo III d.c. se desplaza el centro del judaísmo a Babilonia, donde las interpretaciones y comentarios a la ley se recogen en el Talmud.

En los siglos X al XII el centro del judaísmo se sitúa al norte de África y en España donde permanece hasta el XV, hasta la expulsión, que fue otro gran trauma, antes habían sido expulsados de Inglaterra y de Francia donde en 1240 se quemó el Talmud.

En los siglos XVI y XVII son otra vez Marruecos, Italia, el imperio turco y Alemania, Polonia y Rusia donde pudieron asentarse y florecer culturalmente. En las últimas décadas del siglo XIX comienzan a volver masivamente a Palestina como consecuencia del sionismo, la idea de retornar y construir otra vez el estado de Israel, cosa que consiguieron en 1947, tras el Holocausto. Habrá que preguntarse que significado le dan a todo esto y sobre todo, que representa hoy, después de tantos exilios que han aprendido y que pueden transmitirnos.

Para ello conviene, entre los muchos estudios que, desde la segunda mitad del siglo XX, se vienen dedicando al tema, no olvidar los relatos de quienes cuentan lo ocurrido.

La producción industrial de muerte, en palabras de Traverso, que se produjo en Auschwitz es lo más escandaloso del siglo XX, la negación del rostro del otro, la creación de un vacío que expulsa las otras miradas.

La privación de rostro al otro, que no pudo reconocerse humano en los ojos de quienes, ordenadamente, le conducían a las cenizas, no es privativa del régimen

nazi y su línea se ha continuado. No puedo dejar de recordar el invento de los desaparecidos, perpretado por la dictadura argentina en la década de los setenta/ochenta. Sus victimas ni siquiera habían existido, sin personalidad jurídica, sin cuerpos, no hay crimen y el recuerdo es locura.

¿De nada sirvieron las voces de aquellos que gritaron la barbarie ocurrida en la segunda guerra mundial?

La tendencia a no respetar los límites propios, invadiendo los de otros hasta llegar al asesinato con el fin de crear un vacío que poder ocupar, ha emergido en la conciencia del hombre con tal fuerza que no es bueno acallarla. Hay que encarar este rostro de horror porque también es nuestro y, menos acentuado, se encuentra en las víctimas, lo sabemos por los supervivientes.

No poder decir o no querer decir, no nos exime de la obligación de decir y narrar lo que pudo ser pensado y ejecutado. Sólo la escucha y el reconocimiento del trauma reelaborado pueden ser reparadores.

Esther Cohen en su libro “Los narradores de Auschwitz” nos recuerda como pertenece a la palabra, después de todo, la tarea de recuperar los sueños, liberándonos del único sueño, el único horizonte. El lenguaje en su capacidad creadora, lejos de su vertiente fascista, es la única herramienta capaz de arrojar claridad, de establecer recuerdos, de transgredir las fronteras de los puntos de vista. El holocausto no fue una pesadilla, una catástrofe única, un sacrificio último exigido antes de recobrar la patria perdida, sino un camino por el que transitar a un mundo de coherencia a un delirio bello y feliz, en el que se han eliminado todas las disidencias, todas las peculiaridades, pero en el que, al perder el rostro del otro, ya no se puede ver con verdad el propio.

La deshumanización, el borrado de los otros, primero cambiando su nombre por un número, privándoles así de su derecho a la letra, de sus derechos jurídicos, después de moral alguna, en unas condiciones inhumanas que mataron también a los supervivientes en su humanidad y por último, la supresión de la individualidad hasta el extremo de privar a las victimas de su propia muerte.

Este mal horrible pudo ser pensado y hecho con minuciosidad y sólo su relato, su narración, librándolo de la represión de los grandes traumas, puede impedir que este grave mal se torne absoluto y perfecto en su propio olvido.

Esther Cohen, nos presenta en su libro a los mejores narradores del exterminio, que nos relatan lo sucedido sin explicaciones, como Benjamín aconseja, para dejarnos a solas con la palabra y que esta cure y reviva.

Es el de Esther Cohen un libro necesario, porque nos recuerda a todos una tarea necesaria: ningún hombre, a partir del Holocausto puede, sin intentar la tarea de comprenderlo, vivir desde una perspectiva humana. Ningún hombre puede morir desde su nombre, su vida y su cama sin conocer que se le ha privado, en la persona de millones de victimas, de ese derecho.

Si narrar esta realidad es un deber para quienes sobrevivieron, escucharla es otro para quienes venimos después. Sólo la escucha de la voz de los oprimidos, no de la historia oficial de los vencedores, nos capacita como seres humanos.

Lo repetimos la voz de la victima es intraducible. El libro bíblico de Esther que narra la deportación y sufrimientos sufridos por el pueblo judío en el siglo VI a C, tiene prohibida su traducción, porque la vivencia de las víctimas ha de ser narrada en su propia lengua, porque es absolutamente individual en su dolor, lo único que les queda de persona. Es posible traducir lo común y algunos dolores no son traducibles.

Por eso la escucha es necesaria, no podré, ni en el ejercicio más poderoso de imaginación, aproximarme a lo que fue la realidad que se me cuenta, seré incapaz de entender el sufrimiento del otro en esta situación tan extrema, pero, mi escucha atenta de la voz que habla otro lenguaje me convierte en humano.

La narración del viaje a los infiernos de los campos de concentración es algo más que dar cuenta de un hecho y una vivencia, es el testimonio de un viaje transformador. La humanidad no es la misma ya, después de haber sido atravesada por el viaje a los campos de concentración.

Presta Esther Cohen especial atención a la lengua mutilada en el III Reich[451] y hasta el extremo en los campos, la facultad de intercambiar experiencias nos esta siendo retirada, alertaba Benjamín certeramente ya en la gran guerra. Todo este libro avisa de que la lucha continua y de que no estamos curados.

[451] COHEN, Esther. *Los narradores de Auschwitz*. México. 2006. Ed. Fineo. p. 85.

Por eso el trabajo de Esther Cohen, su análisis sobre los narradores de Auschwitz nos hace consciente una necesidad: la de escuchar lo narrado por ellos como herramienta indispensable de la habitabilidad de nuestro mundo.

A) Del jardín al desierto

Los más importantes símbolos del cuerpo social en el pueblo judío son, la kéneset Yisra´el, la comunidad de Israel y la Sékinah o Presencia Divina.

La comunidad de Israel es la novia, la hija del rey, tiene como misión la realización y cumplimiento del reino de los cielos en la tierra, esa es su vocación histórica, también recibe los símbolos de libertad, Torah, y los árboles del jardín del Edén, el de la vida y el de la ciencia del bien y del mal. La ley escrita, formada a partir del nombre de Dios, no se manifiesta más que en la ley oral que la interpreta y que se aplica a la vida en la comunidad de Israel.

La Sekhinah significó en su origen, sinónimo de Dios que indica Su morar en el mundo, pero la Cábala la convierte en el último atributo mediante el cual Dios actúa, Malkut, el reino. Se subraya el principio femenino de esta sefirah y es para el hombre la puerta por donde comenzar a subir en la percepción del Dios manifestado.[452]

La presencia de Dios, nada hay más presente que el ausente, por eso, Dios suele hablar en los desiertos, donde nada hay. Si la Ley está formada a partir del nombre del ausente, llena de letras, que guardan vacíos entre ellas, vacíos que producen otras letras, otras leyes, nos encontramos otra vez la metáfora del cuerpo social, que precisa del espacio público vacío[453] para su vida y salud, para que el límite creado por ese vacío productor de nuevos significados y fundamentos, sea transgredido continuamente, cruzado en múltiples direcciones.

Así, el desierto es la otra cara del Jardín, su opuesto. Del Jardín de los sentidos, el Pardés, al desierto, entredós, vacío que posibilita nuevos sentidos. Del jardín del paraíso, donde no hay vacío y no nos damos cuenta de que estamos desnudos a la expulsión, a la babel de las lenguas múltiples. Del vestir, al rasgado de vestidos[454]

---

[452] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 141.

[453] Aspectos de gran interés sobre la confusión entre íntimo y público y sobre el espacio público saturado pueden verse en: MARINAS, José Miguel, Coord. *Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea.* Biblioteca Nueva. Madrid 2005.

[454] Léase con provecho la novela de Jacobo Sefamí, *Los Onem*.

y la confección de otros. Cuando alguien muere la norma prescribe el rasgado de los vestidos, se visten después otros para otra vida que comienza, muere un sentido comienza otro. Del desierto sube el Amado del Cantar, el que se busca en la noche oscura.

Cita Esther Cohen un relato de Borges en el que un rey babilonio invita a un rey árabe a recorrer un laberinto donde muchos entraron y se perdieron sin hallar la salida. El rey árabe la encuentra y a su vez invita al rey babilonio:

"¡ Oh, rey del tiempo y substancia y cifra del siglo!, en Babilonia me quisiste perder en un laberinto de bronce con muchas escaleras, puertas y muros; ahora el Poderoso ha tenido a bien que te muestre el mío, donde no hay escaleras que subir, ni puertas que forzar, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que te veden el paso.

Luego le desató las ligaduras y lo abandonó en mitad del desierto, donde murió de hambre y sed. La Gloria sea con Aquel que no muere."

Comenta Esther Cohen[455] que el cabalista es nómada también o en permanente y consciente destierro, y que ha aprendido el arte de orientarse en el laberinto del texto para no morir de hambre o sed, y también digo yo, el rey árabe, en este caso portador de la tradición judía navegadora de textos, muestra al opresor babilonio que lo esclavizó encerrándolo en laberintos, que él es quien sucumbe en el verdadero laberinto: el de la multiplicidad de significados por el que transita el místico.

Piensa Edmond Jábes que la palabra desierto es la metáfora del vacío por excelencia y que no se ha profundizado bastante en ella.

"Sólo es en el desierto, en el polvo de nuestras palabras, donde la palabra divina podía ser revelada...la palabra tiene permiso de residencia únicamente en el silencio de las demás palabras."[456]

La idea es la que está presente en todo el discurso de la mística: la palabra necesita del silencio, se apoya en él, no en el sentido de llenar el vacío que el silencio crea, ocupándolo como si surgiese de otra parte, sino apoyándose y

---

[455] COHEN, Esther. "El Laberinto" en *Cábala y Deconstrucción*. Harold Bloom y otros. o. c., p. 72.

[456] JÁBES, Edmond. *Del Desierto al Libro. Entrevista con Marcel Cohen.* o. c., p. 95.

surgiendo del propio silencio creador. Meister Eckhart dice: "el desierto ese bien."[457]

B) La condición de éxodo

El corazón del cosmos es la idea desarrollada en el "Kuzarí", donde se encuentra la metáfora de Israel como corazón del resto de las naciones, lo que la carga de deberes, como también la columna espinal del hombre se compara al tronco del árbol.

Los 72 santos, arcontes, colocados sobre cada pueblo mientras que el Santo Israel figura en centro, corazón y tronco del árbol, las setenta y dos naciones parten de las doce tribus.[458] Parece aplicación de la idea de Yehudah Haleví, a una idea de árbol cósmico más antigua y a la idea del corazón en el "Yetzirah". El simbolismo del Justo representado como una columna que sostiene al mundo está expresado en el tratado Haguigah 12 b, basado en Proverbios, 10,26; la novena sefirah Justo o fundamento, Yesod canaliza la energía de todas las demás hacia la décima sefirah, el reino, Malkut.

Que los justos aumentan el poder de Dios no es idea del todo ajena a la literatura aggádica, la influencia del Santo Israel sobre las esferas superiores se ejerce mediante rituales que guardan relación con las sefirot. Y ya hemos visto que el santo es el ser original que cambia el sentido.

El "Comentario sobre la Unificación del Nombre" de`Azriel de Gerona insiste en la responsabilidad que, en lo tocante a la comunicación entre el hombre y Dios, reposa sobre los cabalistas "En época de exilio, los cabalistas de Israel son los únicos que poseen el conocimiento para bendecir y santificar el Nombre del cielo, esotérica y exotéricamente, como si fueran contemporáneos de la construcción del Templo. Al disminuir su número, no habrá quien sepa dirigir su plegaria hacia el Nombre y estas no obtendrán satisfacción. (*Pesiqta Rabati XXII, 104 folio 8).* Cuando se merezca retornar al Lugar del Nombre `Adonai Seba`ot en la montaña de Sión, tendrá lugar…"[459] El nombre de Dios reunificado pues ha sido dividido en dos, el que se escribe y el que se pronuncia, restaurará el mundo.

---

[457] "El grano de mostaza" V, 1; en *El Fruto de la Nada*. MEISTER ECKHART. o. c., p. 140.

[458] *Kuzarí.* o. c., p. 111

[459] ´*AZRIEL DE GERONA Cuatro textos cabalísticos.* o. c., p. 152

Mientras dure el exilio de Israel, simbolizado por la ruptura de los vasos, que es un tema clásico de la Cábala, falta una alef א, y una waw ו, al Nombre y por eso Éste no se pronuncia correctamente, la misión del cabalista es restaurar.

Vemos así que la conciencia de la condición de éxodo es muy temprana y también la de su misión. La gran fractura en todos los órdenes que ocasiona el exilio es remitente insoslayable a la fractura básica que hay que reconocer antes de poder restaurar. Pero no solo el pueblo judío es el símbolo de lo errante y del éxodo, esta condición humana se expresa en riquísimas figuras y metáforas entre los gnósticos. Cabe referirse en un principio al gnosticismo en general dejando aparte misticismos pertenecientes a las culturas orientales, pues aunque a veces puedan servir de contrapunto para precisar, en lo que sabemos hasta ahora, es distinto de aquellas experiencias místicas relatadas en nuestra cultura occidental.

Es en el helenismo, la primera cultura cosmopolita de la historia y que fue posible por la caída de estados y naciones, donde se produce un rico intercambio de ideas y abstracciones entre el monoteísmo judío, la astrología babilonia y el dualismo iranio.

Del siglo III a. C. Al I d. C. todo se dice en griego. El pensamiento oriental contribuye de forma religiosa y el griego con la cultura secular. Lo que no se puede helenizar se sumerge en corrientes ocultas, quizás las expresiones más originales y genuinas. Se construye por tanto, un mosaico compuesto de filosofías transcendentales como el neopitagorismo y el neoplatonismo, cultos mistéricos del mundo heleno y romano, astrología babilonia-magia, expansión del judaísmo helenístico (filosofía judeoalejandrina) y cristianismo. El elemento aglutinador es el gnosticismo, como afirmó Hans Jonas en su espléndida obra "La Religión Gnóstica."que ya hemos citado.

El énfasis puesto sobre el conocimiento como medio para obtener la salvación es lo que se denomina gnóstico. Este conocimiento significaba fundamentalmente conocimiento de Dios[460] algo por naturaleza incognoscible, del orden y la historia de los mundos superiores y de la salvación del hombre. La recepción de la verdad a través de la transmisión sagrada y secreta o de la iluminación interior, reemplaza lo racional. Por ejemplo en Valentín, el gnóstico cristiano más famoso,

[460] JONAS, Hans. *La Religión Gnóstica.* o. c., p. 68.

el conocimiento y la obtención de lo conocido por el alma es lo mismo, lo que equivale a todo verdadero místico.

Veamos pues con algo más de detalle el fenómeno gnóstico. ¿De dónde vienen los gnósticos? Los primeros padres de la Iglesia y Plotino señalaron a Platon influyendo en un pensamiento cristiano sin formar. Hoy se piensa en un origen múltiple helénico, babilonio, egipcio o iranio con influencia de judaísmo heterodoxo y ocultista, además del ya citado elemento cristiano. Si hay conexión entre el gnosticismo y los comienzos de la Cábala,[461]como hemos visto ya en el segundo capítulo.

El mito básico gnóstico consiste en el dualismo que rige la relación entre Dios y el mundo y en consecuencia del hombre y el mundo. Dios es transmundano, de naturaleza distinta al universo que no fue creado por Él. Dios es el reino de la luz y el mundo el reino de la oscuridad. Sólo se puede conocer a Dios por medio de la iluminación sobrenatural y sólo se puede expresar con términos negativos. Estamos pues, ante un terreno místico.

La complicadísima cosmología gnóstica que tiene influencias babilónicas, resalta el carácter de prisión e incomodidad de este mundo y el carácter de desterrado o preso del hombre en él. El mundo en el que vivimos es el resultado de un error que conduce a la muerte, una monumental maquinación, un mundo falso. El mal corroe el mundo porque está en su principio.

Pero no es Dios quien lo ha querido así, ni de él encontramos en este mundo más que chispas, que son precisamente nuestros espíritus envueltos en vestiduras del alma que hacen posible que el hombre viva dormido y encerrado en la carne, el mito de la centella divina es de origen órfico, por cierto.

La salvación, la liberación y regreso al reino de la luz, escapar de las fuerzas de este mundo burlando a los seres inferiores que lo han creado, mediante el conocimiento de nombres secretos y fórmulas mágicas es posible porque un salvador procedente del mundo de la luz al que llaman hombre primordial, Cristo etc., nos ha revelado nuestra verdadera naturaleza y ha abierto el camino. El alma con la gnosis va dejando atrás en su ascenso cada vestidura aportada por las esferas y se reúne con Dios.

---

[461] *JONAS, H. La Religión Gnóstica.* o. c., p. 67.

Dios, en los tiempos precósmicos había perdido fragmentos de substancia, nuestros espíritus, se restaura gracias a la venida del salvador y cuando el proceso culmine se acabará el mundo.

De estas bases que sucintamente hemos explicado aquí, se deriva una moral frecuentemente nihilista, de hostilidad hacia este mundo que cristaliza o bien en ascetismo para evitar todo lo posible la contaminación y cooperación del hombre con este universo extraño, o bien libertinaje para, destrozando las leyes, desbaratar los planos de los arcontes que los instituyeron y contribuir a la salvación.

El lenguaje desarrollado por esta maraña de teorías es simbólico y de gran riqueza metafórica, más abundante en las fuentes mandeas y en general en los gnosticismos más conceptualizados, acuña términos que se vuelven centrales en el lenguaje místico de todos los tiempos, como ya vimos.

Una idea básica es la de "extrañeza", la Vida grande y extraña no es de este mundo, Dios es el Desconocido, el Otro, el Sin nombre, el Oculto, el Extraño, los ricos matices de este concepto serán desarrollados por los misticismos posteriores, principalmente por la Cábala, como se vió. Basílides llama a Dios el que no-existe, la nada, creo el mundo con nada, todo es una Ilusión el mundo existe como espejismo. Idea que se encuentra a la base de la filosofia hindu.

El concepto de "extraño" para referirse a Dios y también al mundo que nos rodea y al hombre es central para el gnosticismo.[462] La vida grande y extraña que no es de este mundo, el Dios desconocido, el Otro, el Sin Nombre, el Oculto, el Extraño, ese es el Dios gnóstico. El gnosticismo concede capital importancia a la experiencia de extrañeza, con ello designa una experiencia humana esencial, la del extranjero solitario, desprotegido, incomprendido que sufre angustia y añoranza del hogar. El extranjero que vaga perdido, si aprende los caminos del mundo extraño se aparta de su propio origen y se convierte en un extraño de sí mismo. El regreso a su hogar, el reconocimiento de su diferencia, es una fuente de poder y de vida secreta, desconocidos para el medio en que se mueve, pero le hace ser quien es. Esta superioridad de lo extraño, lo distingue, lo convierte en inconquistable, remoto, inaccesible y comporta altivez y majestad. Lo extraño es un eminente atributo de Dios. Muchas expresiones lo resaltan, "mi alma extraña"

"corazón añorante", y si somos partes de Él o hijos suyos, a su imagen o semejanza, la exaltación de sus rasgos nos retorna a nuestra verdadera naturaleza pero nos aleja y convierte en odiosos a este mundo, el hombre se ve caracterizado y designado por la experiencia básica de la "extranjería".

Se es extraño porque existe además de este mundo/otro mundo, la idea de un exterior a este mundo, lo limita y empequeñece, lo reduce, ya no se considera la tierra como el único universo y horizonte, el mundo antiguo es rebasado en la concepción gnóstica.

"Mundos" dominios de carácter cerrado, de divisiones, en un sistema cósmico más extenso. Un sistema laberíntico de mundos que aprisionan al espíritu, los mundos mandeos, son los eones del gnosticismo helenístico, siete o doce (zodíaco), o 365, o innumerables, por los que la Vida debe pasar para encontrar la salida. La Vida transcendente se introduce en el mundo y vaga a través de mundos y generaciones, el eón es temporal, pero también personalización del poder demoníaco del universo.

El ruido del mundo que intenta ensordecer la voz del hombre extraño, el salvador, a veces, despierta al hombre en contra de su intención primera. Se produce la llamada del exterior, desde la luz nos llaman, la llamada es tan importante, que los mandeos y maniqueos podrían denominarse religiones de la llamada, hay mucho de maniqueo en S. Agustín. La llamada se efectúa por el nombre místico y espiritual que la persona tiene desde la eternidad, inscrito en el libro de los vivos. Se oye internamente, o se ve y después está la llamada final apocalíptica.

Piénsese en la experiencia nómada del pueblo judío a lo largo de su historia, que es la encarnación más conocida y antonomástica de esta característica por otra parte constituyente del ser. Piénsese en las persecuciones a los primeros cristianos que reivindicaban, antes que nada, su salvación de este mundo, en los propios gnósticos perseguidos y denostados y todos los movimientos de carácter maniqueo, cátaros, bogomilos, albigenses. La categoría de exilio y exiliado, extranjero, se encuentra, pero no de igual manera, en el pensamiento gnóstico y en el pensamiento judío. Hay un fuerte nexo de unión no obstante ¿es el pensamiento gnóstico una reinterpretación de las tesis judías expuestas a lo largo

---

[462] *JONAS, H. La Religión Gnóstica.* o. c., pp. 84 y ss.

del A T, Torah y Talmud? ¿Es otra vía paralela al judaísmo derivada de antiguas religiones caldeas, de las que también deriva el judaísmo?

Blanchot[463] refiriendose a la idea de exilio como movimiento justo y a la idea de éxodo piensa que, el pueblo judío existe a través del exilio y en el éxodo para que esta experiencia de extrañeza nos enseñe a hablar, a todos, no solo a los judíos. Ciertamente, como venimos diciendo, el exilio nos ayuda a comprendernos a nosotros mismos en lo que somos y nos permite construirnos en lo que queremos ser. Otra vez la voz cercana de Edmond Jábes nos habla de la soledad, que por circunstancias históricas, se ha convertido en el destino profundo del judío. Buscando ser sí mismo, se ha convertido en un ser de ninguna parte, esa es su diferencia, su ser otro, llevando el peso de su historia, Jábes dice de la Historia, el judío tiene la esperanza de que su sufrimiento es una experiencia ejemplar para los demás, una toma de conciencia. Después de Auschwitz, sigue diciendo, nuestra sensibilidad de desgarrados es lo más visible, y se refiere al desgarro de lo humano en todos nosotros y al revulsivo que esta experiencia es para la conciencia de occidente que se adormece. Contrario a Adorno que pensaba imposible escribir poesía después de Auschwitz, Jábes piensa que se debe, que es necesario escribir partiendo de esa factura. El judío ve un progreso de la humanidad ser reconocido en su diferencia como el otro, es "una victoria sobre la intolerancia del yo."[464]

Mientras esto escribo se escucha el "Va pensiero" de Nabuco expresando esta añoranza de la patria querida. En toda necesidad de salvación asoma la experiencia del exilio, y la noción de vuelta al jardín del sentido, vuelta al origen fértil desde el desierto por el que transitamos y desde la resignificación de los simulacros que vivimos.

C) Restauración reescritura.

a) Volver a Sión.

Pero todo el que ha salido de su origen, de su tierra y ha vivido errante quiere volver, de ahí la doctrina del tikum, que ya hemos visto en el Zohar y la Cábala luriana, y veamos ahora algunas expresiones de mesianismo restaurador.

---

[463] BLANCHOT, M. "Gog y Magog" en *La Amistad*. o. c., pp. 211 y ss.

[464] JÁBES, Edmond. *Del Desierto al Libro. Entrevista con Marcel Cohen.* o. c., p. 88.

El Kuzarí termina con la explicación de porqué volver a Sión: porque es la presencia visible la que falta, la que se manifiesta al profeta o al pueblo en el lugar adecuado para ella y ésta vendrá otra vez, como profetizó *Isaías 52,8.*

La presencia oculta espiritual está con todo el que cree, pero la ley sólo se perfecciona en Israel, en su tierra y el corazón y el alma no están limpios y puros sino en el lugar que saben dedicado a Dios, y la obra buena lo es en intención y en realización, no si le faltan alguna de las dos cosas. Y el sabio Haber vuelve a Sión.

El exilio, galut, había sido considerado un castigo o una prueba, ahora es una misión: la de restaurar todas las chispas almas en el exilio, encarnadas en las quelipot, o cáscaras, en todas partes del mundo.[465] La necesidad de restaurar, apokástasis, la coexistencia y la correlación originales de todas las cosas. Esa será la redención, el mundo mesiánico. El místico es un avanzado de la redención de todos. La constante del Éxodo en el pueblo judío es para hacer comprender esto[466]

Los exilios sufridos por Israel son producto de la separación entre hermanos[467] con la que comienza el Génesis. El fracticidio de Caín, Esaú y Jacob, José y sus hermanos, numerosas historias repiten lo mismo: el hombre esta separado de su misma carne y lucha contra ella, esa es la señal más clara del mal introducido y la raíz de todas las divisiones y guerras. La promesa divina de la no destrucción completa de Jerusalem "ciudad de la paz", de su reconstrucción final, es la utopía que a veces parece inalcanzable, pero es a la vez objetivo irrenunciable para el pueblo judío y para el resto de los pueblos.

Jerusalem es una palabra dual que significa: "mi paz va con tu paz", imposible tener paz si el hermano no la tiene. El comentario del Zohar sobre la profecía de Abdías, puede interpretarse como lo hace Eliane Amado, refiriéndolo a las circunstancias actuales. Abdías, profeta menor cuyo libro, el más breve del A. Testamento, tiene una visión sobre la guerra entre Edom e Israel que, a pesar de la destrucción de Jerusalem, culminará con la victoria del nuevo Israel y el imperio universal de Yavhé. Edom, los descendientes de Esaú, que ha tomado otro camino, representarían a la cristiandad, a Occidente, y sus numerosas medidas de

---

[465] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. o. c., p. 309.
[466] Id. p. 248.
[467] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar*. o. c., pp. 131 y ss.

exterminio contra Israel. Conflicto similar, esta vez entre Ismael, hermano de Isaac que fue expulsado junto con su madre Agar, por atentar contra Isaac, representaría a los árabes, puesto que ellos mismos se reconocen sus hijos. El comentario del Zohar designa a los judíos y los árabes como garantes los unos de los otros, e incluso el Corán que en la *Sura 4:169-171*; recomienda a los cristianos que cesen de decir que Cristo es hijo de Dios, y que lo vean como un profeta, pues no hay tres dioses; sólo hay uno que no tiene hijo, es coincidente con el Zohar. El punto de vista islámico pide al judío que siga siendo judío.

El Zohar distingue entre una querella, diferencia de opinión, buena y sana puesto que no excluyente sino complementaria, como la de Hillel y Shammaï, y un conflicto por el poder y el dominio que sí es excluyente y que genera destrucción. Así pues, una separación necesaria en el plano epistemológico y debida al mismo proceso del conocimiento, que ha de hacerse por grados y perspectivas, llega a plasmarse en el plano ontológico, donde por principio no existe, y esa es la brecha que da realidad al mal.

Fijémonos entonces en la experiencia histórica de los movimientos sociales que podríamos nombrar como la experiencia del "santo pecador". La paradoja ha saltado ya del texto a lo social y se plasma en hechos tan sorprendentes como el sabbetaísmo.

b) Shabetaísmo.

El acto paradójico.

La propagación del cabalismo luriano y la teoría del tikum, de la restauración, de la armonía cósmica mediante un judaísmo místico es, en opinión de Scholem, el factor que propició la aparición del sabbetaísmo y otros mesianismos. La influencia del nuevo cabalismo hizo que esperasen el fin de 1100 años de pruebas dolorosas, de exilio continuo.

Shabbetay Tsebí estaba enfermo, era maníaco-depresivo y no fue tomado en serio, a pesar de considerarse a sí mismo Mesías, hasta que entró en contacto con Natán de Gaza. En su fase exaltada se ve con frecuencia impulsado a repetir actos contrarios a la ley religiosa, los denominaron actos paradójicos, Natan de Gaza se refiere a las grandes pruebas que sufrió, períodos de iluminación y otros de

abismo y tentación sobre todo eróticas, en los que los demonios le perseguían como a S. Antonio.

Esa curiosa conducta personifica de alguna manera en Sahbbetai Tsebí el espíritu de libro "Kaná", siglo XIV, donde, para que se respete y reverencie la Halajá, la Ley, se la critica de un modo muy radical. Este libro "Kaná" y el Zohar habían constituido sus lecturas juveniles, así los "actos paradójicos" pueden tener su origen aquí, pues sólo más tarde y una vez revelada la enfermedad se ocupó de la Cábala luriana.

Tuvo apariciones donde oía la voz de Dios que le revelaba que él, Shabbetay es el Mesías y hacía sacrificios restauradores, tikumim, también pronunciaba el nombre de Dios con todas sus letras, transgresión importante, ya que no se pronuncia el nombre de Dios completo, su demasiado poder puede ser mal usado, más tarde lo abandonan sus visiones y no comprende lo que hizo anteriormente.

En sus estados de exaltación era cuando más actos paradójicos realizaba se convertía en santo pecador, lo que recuerda las transgresiones de los gnósticos y sufies, esta transgresión era ritualizada y sacralizada.

Esta tensión psíquica enfermiza responde a la necesidad de liberar tensiones inconscientes, hacer lo prohibido, transgredir, pero convertir la transgresión en algo autorizado especialmente por el ser supremo, una prueba de su predilección, y también la pretensión mágica de dominar el mundo con nuestros actos, que la comunidad le siguiera es lo asombroso, y muestra las dificultades del grupo social.

Natan de Gaza tiene también una visión mística de la Merkabá, Dios le habla concediéndole el don de la profecía, que había abandonado hacía mucho tiempo la tierra, y cuando Shabbetai Tsebí va a verlo como muchos otros, para encontrar paz en su alma, Natan le convence de que él es el Mesías y así se proclama.

Natan de Gaza se convierte en el teólogo más importante del Sabbetaísmo junto con Abraham Miguel Cardozo. Natan interpreta los actos paradójicos como la manifestación de una realidad sublime: el nuevo mundo del tikum, recordemos que según el libro Temunah en las nuevas épocas habría nuevas leyes, o lo que es lo mismo, la interpretación cabalística de la personalidad enferma de Tsebí.

Natan afirma que, el alma del Mesías que se revela cuando el tikum está terminado, se encuentra en lo profundo del abismo retenido en la prisión de sus

quelipot, luchando contra las serpientes, los dragones demoníacos que intentan seducirla. El Mesías es llamado serpiente sagrada, Scholem cree que el material para estos escritos lo encuentra Natan en el Zohar[468] y en los escritos de Luria, pero no deja de advertir sus semejanzas con los ofitas o naasenos[469]. De esta manera justifica metafísicamente el carácter maníaco-depresivo de Tsebí, es más, encuentra que es Mesías por ello.

El Sabbetaísmo condujo a la desintegración del judaísmo ortodoxo, produjo tendencias nihilistas y alentó un espíritu de anarquismo religioso con base mística que propició el movimiento de reforma del siglo XIX. Esto último ha sido difícil de admitir por quienes consideraban a los shabbetaicos como herejes y anarquistas. Los seguidores de Tsebí fueron perseguidos en el XVIII y destruidos sus libros, se hizo todo lo posible por minimizar su importancia. Tener antepasados shabetaicos se escondía, se destruyeron los documentos que contuviesen nombres relevantes en relación con el shabetaísmo, se ignora, por tanto, la influencia que pudo tener en el desarrollo del racionalismo del XVIII, fenómeno por otra parte estudiado en lo que se refiere al mundo cristiano. Hay autores que atribuyen al Sabbetaísmo, con mayor justicia que al hasidismo, la apertura del camino que condujo al judaísmo emancipado moderno del XIX. El Sabbetaísmo pronto fue una secta oculta y secreta que presentaba como su misterio la apostasía de Shabbetai Tsebí.

Fue un movimiento importante en Italia donde recogió a hombres cultos, se afiliaron a él representantes rabínicos del cabalismo en los Balcanes, donde predominó el aspecto radical nihilista y también tuvo arraigo en el sur de Polonia, entonces bajo dominio turco. Además influyó en muchas comunidades de Berlín, Hamburgo, Manhein, Bohemia y Moravia. Por dos veces adopto el camino de la apostasía para salvarse, en Salónica, 1683, profesaban externamente el islamismo y en 1759, en Galitsia, los seguidores de Ya'acob Frank se integran en la iglesia católica.

---

[468] *SCHOLEM, G. Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala.* o. c., p. 157 La doctrina sabatiana, Natán de Gaza, dio un nuevo desarrollo al problema del mal. Su teoría de dos luces en En-sof, una activa y creadora y otra pasiva que no desea salir de En-sof y que por eso frustra a veces la creación y origina el mal debido a su resistencia al cambio, preparaba la aceptación del nuevo Mesías y los cambios extraños que tuvieron lugar. La lucha entre las dos luces terminará con la redención final cuando la luz del pensamiento consiga clarificar las formas confusas que produce la luz oscura, el "sitra´árha´" del Zohar.

[469] Secta de gnósticos.

Miembros del movimiento reformista del siglo XIX proceden del shabbetaismo, por ejemplo Jonás Wehle, lider místico de Praga en 1800.

La interpretación mística del exilio que habían hecho los cabalistas de Safed transformó un drama social e histórico en un drama cósmico. El tikum implica un cambio radical de la estructura del universo, significa el fin del exilio interior de todas las criaturas. Los aspectos sociales y políticos se convierten en símbolos del proceso místico.[470]

La Cábala siempre ha interpretado el mundo externo como símbolo del interno y, con la apostasía de Tsebí, tuvo que desarrollar racionalizaciones que hicieran soportable la situación.

Comparado con el mesías cristiano la personalidad de Tsebí es insulsa y débil, pero, la concepción del Mesías era tan impersonal que pudo ser aceptado, aunque careciera de magnetismo personal, al contrario que Jesús. El destino del Mesías es distinto en el judaísmo y en el cristianismo, como lo es también la paradoja religiosa de la crucifixión y la apostasía.

La traición que supone la apostasía es difícilmente digerible y produce conclusiones nihilistas, pues la apostasía es lo más abominable que existe para una mente judía. Los sefardíes que debían explicarse a sí mismos la contradicción de su existencia como criptojudíos, vieron en el Sabbetaísmo la justificación del camino que habían seguido y que pretendían validar haciendo referencia a la reina Esther. Si el Mesías Sabbetai, por la propia naturaleza de su misión se vio arrastrado a la tragedia de la apostasía, quedaban justificados los marranos para su propia opción de supervivencia y por ende, el sabbetaísmo arraigó lo suficiente como para convertirse en un factor importante en la desintegración del gueto.

Cardozo, marrano de nacimiento, enseñó que, como consecuencia de los pecados de Israel, todos estában originalmente destinados a convertirse en marranos, a no poder profesar su fe, pero al soportar el Mesías este sacrificio supremo, la gracia de Dios los salvó a todos.

La teoría de las chispas divinas luriana se aplicó al pueblo de Israel que fue dispersado entre las naciones, a fin de que pudiese reunir de todas partes las chispas de las almas y la luz divina y rescatar así el mundo de su prisión. Cuando el proceso estuviese más o menos completo, el Mesías aparecería y lo

completaría. Ésta es la versión ortodoxa que Natan de Gaza expuso en su forma herética, siendo la diferencia las conclusiones donde afirma que el Mesías a veces debe descender al reino del mal y realizar actos incomprensibles, pues esa es su cruz. Muchos vivieron cumpliendo una Ley que dejaría de ser Ley pronto y otros pensaron que sólo el Mesías podía transgredir la ley y que los viejos valores seguían siendo obligatorios, esto condujo a un cisma entre radicales, que buscaban seguir al Mesías y moderados. Las consecuencias de estas ideas fueron nihilistas bajo el lema: todos tenemos que descender al reino del mal y vencerlo desde dentro con el mal, es decir, la santidad del pecado, teoría que encuentra su realización en el frankismo.

Dos sectas interpretan esta posición, una de ellas considera santa a la persona pecadora que solo es pecadora a nuestros ojos y considerada así desde el punto de vista de la Torah, pero santa a los ojos de Dios porque combate el mal con el mal, paga el rescate del pecado con pecado y así se santifica siguiendo al Mesías. La otra secta dice que puesto que el Mesías nos ha redimido y purificado lo que antes era impuro ahora ya no lo es, por tanto, puede hacerse, también los gnósticos carpocracianos pensaban así, como hace notar Scholem.[471]

El frankismo predica el antinomismo en más de 2000 dichos dogmáticos, interpreta dichos talmúdicos de modo inverso y encuentra en ello fundamento para sus tesis de la santidad del pecado. Todo lo que es malo se convierte en bueno, si se hace con fervor religioso.

El nihilismo religioso y moral resulta ser la expresión confusa de un afán de regeneración de la vida judía y es también la pretensión de liberarse de las condiciones sociales y políticas opresivas sufridas en los guetos. Además, se piensa que los elegidos son distintos del vulgo y no pueden ser juzgados como los demás. Y, así como la Redención todavía no era visible, no había ningún mal en la discordancia de actos y pensamiento, exteriormente eran judíos sujetos a la Torah y a los rabinos e interiormente shabetaistas, pero el mundo exterior podía ser el islamismo o el cristianismo, da igual.

Nueva interpretación de la Ley, misterios profundos revelados, son signo del fin de los tiempos, éste es el pensar de la Cábala, todos han invocado el fin del mundo

---

[470] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. o. c., p. 331.

[471] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., p. 342.

para justificar lo nuevo, no les falta razón, lo nuevo es el fin del mundo viejo. Hay una distinción en los gnósticos entre el Dios oculto y el Dios de la religión o Dios de los judíos, mientras los gnósticos ensalzan al Dios oculto, en detrimento del Dios del A.T. los shabetaístas desprecian al Dios oculto que no debemos confundir con el Dios de Israel. El shabetaísmo quiso separar el Dios revelado del Dios de la Razón y provocó la reacción de la ortodoxia y también del cabalismo ortodoxo.

En cuanto a lo que ocurrirá al final de los tiempos, los gnósticos entienden la salvación, como liberación y regreso al reino de la luz. La condición es el conocimiento del Dios transmundano, de sí mismo y de la situación presente para que el hombre se libere.

El Dios transcendente es desconocido, no puede descubrirse en el mundo, por tanto, la revelación es necesaria y forma en sí misma parte de la salvación. El salvador procede del mundo de la luz antes de que se creara este mundo material, burla a los arcontes y revela a los espíritus dormidos[472] su verdadera naturaleza. El conocimiento de Dios es el lado práctico, es el conocimiento del camino para salir de este mundo, aprendizaje sacramental y mágico necesario para el ascenso, nombres secretos y fórmulas que franquean el paso de cada esfera como creía Abulafiah. El vestido psíquico que aporta cada esfera se deja atrás y el alma se reúne con Dios. Al reunirse con Dios se restaura la totalidad de Dios, que en tiempos precósmicos había perdido algunos fragmentos de substancia divina para reunirlos y restaurarlos viene el Salvador. Los fragmentos somos nosotros y cuando este proceso culmina, el mundo llegará a su fin.

La moralidad de los espirituales[473] es de hostilidad hacia este mundo, por un lado, ascetismo para evitar el contacto y la contaminación con este mundo, por otro, el libertinaje, la libertad absoluta, ya que las leyes de este mundo no afectan al cuerpo ni al alma del espiritual. Además violando las leyes de este mundo se desbaratan los planes de los arcontes y se contribuye a la tarea de la salvación. Sin

---

[472] *Los Gnósticos.* BAC o. c., La triple clasificación que los gnósticos hacen de los hombres no tiene justificación filosófica sostenible y recuerda vagamente la clasificación de Platón, pero si socialmente en su época paganos, judíos y eclesiásticos, gnósticos.[nota 125 de la p. 136]

[473] Clasificación de los tipos de hombres según el gnosticismo. *Los Gnósticos.* BAC p. 136 Contrasta la distinción clasista de los gnósticos entre los tipos de hombres: espirituales (ellos), que son instruidos por la sabiduría Achamot (palabra de origen hebreo Hokmach) los psíquicos, libres que tomarán un partido u otro y los terrenales que no se salvarán. [Con la concepción judía mucho más democrática e igualitaria, todo hombre es una Torá en si mismo, si sigue la ley]

duda es una moral nihilista, y rompe con los valores tradicionales. Se lleva, mucho más lejos que en el cristianismo, la paradoja como fundamento místico de salvación. El discípulo de Cristo hace un esfuerzo de fe para reconocer en un pobre hombre crucificado y muerto al Mesías, pero cuando el salvador es un apóstata como Sabetay la paradoja se incrementa.

c) Hasidismo

Para completar este recorrido, diremos algo del momento actual más importante dentro de la experiencia mística.

El hasidismo polaco y ucraniano del siglo XVIII y XIX, no guarda relación con el hasidismo medieval de Alemania. Fundado por Israel Ba'al Shem hacia mediados del siglo XVIII, todavía existe y sigue siendo una fuerza viva, por lo que es bien conocido. El mundo emocional del hasidismo ejerció una gran fascinación en hombres preocupados por la regeneración espiritual del judaísmo, los escritos hasídicos son más asequibles que los cabalísticos por el estilo moderno y por su aficción a los epigramas o aforismos y durante algún tiempo se les negó el carácter de místicos. Scholem piensa que el problema es el de la función social de las ideas místicas. Tanto el lurianismo, que atraía a las masas porque expresaba su ansia de liberación del estado imperfecto y doliente de la vida a través del tiqún, como el sabbetaísmo, a pesar de sus aberraciones, cumplieron una importante función social. También el hasidismo representa un intento de hacer accesible a las masas el mundo de la Cábala, mediante cierta interpretación.[474]

Cuando cayó el sabbetaísmo, la Cábala tomo tres caminos, hacer como si no pasase nada, opción tomada por muchos cabalistas ortodoxos. Esto era difícil, pues difícil era negar el elemento mesiánico de la Cábala luriana. Otro camino fue evitar las masas, para ello en Galitsia, (Polonia) se formó un centro espiritual antishabetaico entre 1750-1800, el claustro en Brody, que era una pequeña habitación al lado de la sinagoga donde rezaban y estudiaban. En Jerusalén se fundó, por Rabí Shalom Sharabí, la comunidad de Bet-el, que todavía existe dedicada al estudio y la contemplación mística del elegido, de marcado carácter esotérico, como el cabalismo en sus orígenes.

---

[474] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., p. 354.

El tercer camino fue el hasidismo, que presenta un carácter más popular, según Scholem, el hasidismo preserva los elementos del cabalismo popular pero suavizando el elemento mesiánico.

El hasidismo es heredero del sabbetaísmo, pero constituye su réplica purificada, al margen de la ortodoxia y en lucha con ella, no obstante sin romper nunca con la piedad de la tradición. Los tsadiquim constituyen una especie de compromiso entre el mesías visible, tal como el sabbetaísmo lo había hecho aparecer, y lo que es quizá la verdadera tradición hebraica: tradición según la cual la fuerza mesiánica no debe expresarse en un ser único, sino que está en ejercicio en todos, de una manera oculta, cotidiana y anónima, de forma que cada uno está encargado del acontecimiento único que se realiza también en cada instante[475].

El primer teórico del hasidismo rabí Ya'acob Yosef de Polna, consideraba que la reunión de las chispas es sólo la salvación individual, pero la salvación mesiánica sólo la puede hacer Dios y no los hombres. Los primeros hassidim surgieron en las regiones donde había mayor número de shabetaistas como reacción al peligroso nihilismo de los frankistas, pero sus relaciones con el shabetaísmo eran muy estrechas. Ba'al Shem tuvo en gran estima las obras de Heshel Tsoref relativas al "Shemá Israel" y el místico rabí Ya'acob Koppel Lifshits, criptoshabetaico, gozó de gran prestigio entre los hassidim. Tanto el sabbetaísmo como el hasidismo se apartan del rabinismo en su concepción de lo que debe ser el ideal de lider de la comunidad, para estos es el erudito estudioso que sepa interpretar la Ley Sagrada, para aquellos el lider es el iluminado, el profeta, porque contaban con muchos espíritus excepcionales, sobre todo el sabbetaísmo.[476]

El hasidismo fue un movimiento de despertar religioso en el que la sabiduría rabínica no era lo fundamental, acude a la Cábala y profesan las teorías del tzimtzum, la elevación de las chispas caídas, la "débecut", en todo hay una manera grande y una pequeña de hacer las cosas y si la adoración se hace a la manera grande se abre camino hasta Dios y esta es la adoración perfecta.

La oración en el hasidismo es dinamismo y no contención como para los cabalistas de Bet-el, la "débecut" y la "kavanah" son emocionales. La "débecut" o unión o adhesión a Dios continua, es un valor contemplativo que no es un estado

[475] BLANCHOT, M. "Gog y Magog" en *La Amistad*. o. c., p. 219.

[476] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. o. c., p. 360.

anormal o especial, puede tener lugar en la vida normal del individuo en la comunidad, es un valor social. El Zohar reivindica la pobreza como valor religioso, lo que es influencia franciscana y e hasidismo lo hace suyo.

La pobreza como clave mística, los pobres como los vasos rotos de Dios. La verdadera corte de Dios es el pobre, el carente y el místico. La pobreza es manifestación de Dios en la Shejiná que no tiene "nada de sí misma" [477]

No me resisto aquí a citar el artículo reciente de Esther Cohen sobre los pepenadores[478] o traperos mencionados por Walter Benjamín como símbolo de lo que este mundo actual desecha. El trapero, en su doble vertiente de recoger lo roto y de ir él también roto, mostrando vacíos en sus ropas, es la esperanza de restauración. La abundancia que produce pobreza en nuestra sociedad es síntoma de malestar radical.

Cabe mencionar aquí que la mayoría de los místicos pertenecen a regiones y categorías sociales en vías de recesión socioeconómica, o marginadas por el progreso, situación que orienta hacia espacios de utopía a quienes encuentran cerradas las puertas sociales. Michel de Certeau lo mostró para la mística de los siglos XVI y XVII[479], como también refleja que la expansión de la mística en estos siglos es el efecto de la diferencia judía en el ejercicio de una lengua católica, la experiencia de un lugar otro. Según sus palabras:

"Si los místicos se encierran en el círculo de una "nada" que puede ser "origen" es, en primer lugar, porsque se ven empujados a ello por una situación radical que asumen con gravedad. En sus textos, la señalan además no solamente a través de la relación que establecen entre una verdad nueva y el dolor de una pérdida, sino también, más explícitamente, mediante las figuras sociales que dominan sus discursos: la del loco, la del niño, la del iletrado; como si hoy los héroes epónimos del conocimiento fueran los desheredados de nuestra sociedad, los viejos, los emigrantes, o "el idiota del pueblo" del que Simone Weil decía que es aquel "Que ama realmente la verdad" porque en lugar de los "talentos" favorecidos por la educación, tiene el "genio", que "no es otra cosa que la virtud sobrenatural de

[477] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., p. 258.

[478] "Walter Benjamín y Franz Kafka: dos pepenadores a la búsqueda del mesianismo profano" COHEN, Esther. Conferencia inédita.

[479] CERTEAU, M. *La Fábula Mística*. o. c., pp. 31y ss.

humildad en el dominio del pensamiento". Para los "espirituales" de los siglos XVI y XVII, el nacimiento tiene por paraje al humillado".

Cuando el hasidismo se asienta después de un primer período de crecimiento y al haber descreído el elemento mesiánico se hace posible un entendimiento entre el judaísmo rabínico y el místico. En su conjunto, el hasidismo se había reconciliado con el exilio o galut. La última etapa del hasidismo es el período de los tsadiquin o justos y sus dinastías. Los tzaddic tienen poder ilimitado sobre sus seguidores y el impresionante Israel de Rishim se parece peligrosamente a Ya'acob Frank.

El período entre 1750 y 1800 produjo abundancia de santos místicos, incluso superior al período clásico de Safed; ahora bien, Scholem encuentra dificultad en exponer sus ideas y principios. Eran conservadores y revolucionarios al mismo tiempo, lo que dificulta notablemente la comprensión de sus características, algo novedoso, como la teoría de los tsadiquin, les pareció dentro de la tradición cabalística. Lo nuevo parece ser que se encuentra, no en la doctrina igual a la de sus antepasados, sino en la experiencia de un despertar religioso interior.

Yehudá Loew ben Betsalel de Praga 1520-1609, el mismo de la leyenda del Golem puede considerarse en cierto aspecto el primer escritor hasídico.[480] Loew renuncia al lenguaje cabalístico para difundir mejor las ideas de la Cábala. Los hassidim se acercaron más a los escritos de los popularizadores de la Cábala que a los tratados metafísicos y teosóficos.

Hubo un intento de sintetizar el pensamiento de Luria y el de Magguid de Meseritz, en la obra de Shneur Zalman de Ledi, el llamado hasidismo de Habad. Centra el énfasis en el aspecto psicológico y no en el teosófico, el hombre descendiendo a las profundidades de su propio ser, recorre todas las dimensiones del mundo y descubre que Dios es "todo en todo" y no hay "nada más que Él". El cabalismo se convierte en un instrumento de análisis psicológico y autoconocimiento de precisión afilado. La vida personal en la mística adquirió importancia, la relación de los individuos con Dios, girando en torno al concepto "débecut". Buber dice que el hasidismo representa el cabalismo convertido en ethos, los místicos hasídicos no guardaron su experiencia personal de "débecut" como secreta sino que intentaron enseñarla a los hombres de buena voluntad.

---

[480] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía.* o. c., p. 365.

La Cábala ya no es necesaria, sus misterios son transformados por el creyente que seguía el ejemplo del tsaddic, cada hombre debía convertirse en la encarnación de una cualidad ética, la humildad, la devoción, la clemencia etc, se volvieron socialmente eficaces. El santo, el tsaddic, es la prueba viviente de que es posible vivir de acuerdo con un ideal, toda la sutileza que la Cábala ortodoxa empleaba en la comprensión teosófica, fue empleada en la esfera ético-religiosa, ésta es, según Scholem, la originalidad del pensamiento hasídico.[481]

Sólo el que es capaz de estar solo con Dios se convierte en el centro de la comunidad, porque alcanzó el estadio en el que la verdadera comunicación se hace posible, llevar una vida ordinaria pero estar conectado con Dios y recibir la fuerza vital de Él, es una paradoja que sólo el místico devoto realiza. Cada acto profano puede ser transformado en sagrado según el modo como se realice.[482]

Así pues, el hasidismo es una explosión de entusiasmo religioso original que recibe una fuerza del pueblo.

El verdadero iluminado se convierte en el centro de la comunidad, el tzadiquismo. La ideología mística del hasidismo populariza el legado cabalístico con tendencia a la inexactitud terminológica.

Las ideas generales se convierten en valores éticos individuales, ésta es su contribución original. Se pierde racionalidad, el estudio de la Torah ya no es lo principal, sino el aprendizaje del carácter del santo, el tzaddic se ha convertido en la encarnación de la Torah y con su vida lo demuestra. Esto da lugar a diferentes características del hasidismo según el santo en el que se busque orientación.

El hasidismo chocó, como no podía ser menos, con el judaísmo rabínico, el Gaón Eliyá de Vilna máximo erudito rabínico y cabalista estricto organizó en 1772 una persecución organizada del nuevo movimiento, no obstante, los hassidim poseían un sentimiento de superioridad moral sobre sus contemporáneos y aunque no faltaron oportunidades no tomaron el camino sectario del sabbetaísmo. Defendieron las creencias más simples, desde su fundación el hasidismo anheló permanecer en contacto con la comunidad y atribuyó a ese contacto un valor especial.

---

[481] *SCHOLEM, G. Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*. o. c., p. 369.

[482] BUBER, M. *Cuentos Jasídicos*. o. c., p. 27.

La tremenda exaltación de la emocionalidad provocó una vuelta a la racionalidad. Rabbí Méndel de Kotzk, entre otros, que fue un verdadero líder espiritual, atacó el excesivo sentimentalismo y se produjo un resurgir de los estudios rabínicos, pero estos estudios no desempeñan ningún papel entre los hassidim.

El hasidismo clásico fue el producto de una experiencia religiosa directa y espontánea vivida por hombres sencillos sin refinamientos, por lo que su forma de expresión también lo fue.

Encuéntrase un matiz panteísta mucho más definido en ellos, que "Dios esta en todas las cosas", es la característica más notable y la esencia del hasidismo. Los hassidim creen que el tzimtzum es un símbolo de nuestro propio ser, más que algo que ocurre verdaderamente en Dios. Hay otro aspecto, la relación de hasidismo con la magia, el Ba'al Shem es un cabalista práctico, un maestro del gran Nombre de Dios, un mago, la confianza absoluta en el poder de los nombres sagrados tiende un puente entre la pretensión del mago de hacer milagros y el místico. El surgimiento de una nueva mitología en el hasidismo, como ha señalado Martín Buber, deriva de las facultades mágicas y místicas de sus héroes. Existen cuentos hasídicos en los que se mezclan ideas profundas y triviales, tradición y originalidad. Rabí Dov Ver, el Maguid de Mezritch, fallecido en 1772, ve el mundo como autoadaptación de Dios a su hijo pequeño, el hombre, a quien educa para que alcance a su padre.[483] O las enseñanzas de Rabí Pinjás de Koretz muerto en 1791, hay que amar al malvado y al que odia para llenar el vacío de amor que éstos crean en su lugar en el mundo.[484]

No quiero dejar de mencionar lo expresado en una conversación que Rabí Yehudah Zvi de Rozdol sobrino de Rabí Hirsh mantiene con su mujer acerca del fundamento del mundo, es el justo como sabemos, pero también es la nada, como el Talmud enseña: "el mundo descansa sobre aquel que en la hora del conflicto, se reduce a sí mismo a la nada y no profiere una palabra contra quienes lo odian" *Houlin 89 a.*

La nada, el vacío es necesario en la base de la comunidad y está señalado constantemente en el pensamiento místico judío, al igual que en el pensamiento ortodoxo.

---

[483] BUBER, M. *Cuentos Jasídicos*. o. c., p. 39.

[484] Id. p. 67 II vol.

4. La esfera por restituir.

"Los conceptos y la urdimbre histórica en la que las instituciones surgidas de la vida privada y de los poderes públicos nos han configurado la cabeza hasta el punto de no permitirnos salir a pensar de verdad lo que nos conviene"[485]

Por eso, la voz de la mística judía, tan íntima, que nació cuando Europa, no era Europa y que fue expulsada de Europa cuando ésta se construyó, a la vez nos resuena como propia y como ajena, ofreciéndonos la doble mirada dentro y fuera de nosotros mismos, un espejo en el que vernos otros.

Debajo de la representación y alegoría del lenguaje místico, hay otra representación: la de la comunidad relacionándose con su Dios, con su referente, su vacío inalcanzable pero generador de tensión y atractivo. Es ese cuerpo de Dios o Adam Cadmón, hombre primigenio roto, que aglutina el quehacer de todos en su restauración, imagen de una búsqueda de identidad perdida que se encuentra en el buscar, lo importante del Mesías, recuerdese, es que está por venir.

En la alegoría de los lenguajes a los que venimos asomándonos, vemos, como en la canción de la hija del Rey de Francia:

> "…me asomé al pozo, vide un pilar de oro, con tres pajaricos picando en el oro",

asomándonos al vacío, los tres pajaricos hermanicos, o tres tradiciones místicas, picando en el oro de la tradición, una sola, adornada a veces de distintos vestidos, pero la misma a través del tiempo y el lugar.

Dice José Miguel Marinas, que la alegoría es una fábula en la que: "se organizan el sentido de los nuevos sujetos nuevas tareas y conflictos por vivir".[486]

Ha sido siempre ése sal de ti mismo, sal de tu patria y ve a la tierra que te mostraré. Pero para salir de uno mismo y de la patria hay que construirla primero, cobrar identidad y después migrar al otro lado del espejo para ver la escena.

Hemos visto la ley, la palabra hecha piedra, hecha cuerpo, y hecha pueblo, como esqueleto de esa identidad, hemos visto el midrash, la interpretación, la discusión como la carne de esa identidad. Por último la constante del exilio es la luz que

---

[485] *MARINAS Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea.* o. c., p. 13

[486] Id. pp. 23y ss.

permite ver y entender, es el espíritu en esa identidad. Los espejos, la mística cristiana y sufí, me permiten reconocer al hermano en su diferencia.

La mística es lo íntimo de lo íntimo metido en el retrete del corazón, como S. Juan de la Cruz y Marinas dicen.

Lo público, es decir lo político, se encuentra vacío, entendiendo como vacío, ajeno, consumido, alienado y lo íntimo no sirve de comprensión, está también invadido por lo público.

La intimidad antigua residía en el cuerpo[487]y en el cuerpo reside la mística, que, como venimos diciendo, es un lenguaje de lo íntimo. La intimidad medieval se constituye en el vacío de figuras y de determinaciones, la intimidad moderna se construye en un sujeto especializado en ajustarse al mundo y en sufrir y relatar los dolores y gozos y la intimidad postindustrial es una identidad diseminada, no parece haber ajuste, para poner en razón los relatos en los que nos consumimos. Dice Marinas, que la manipulación del lenguaje es síntoma de un problema: la crisis de la fundamentación ética en lo político, la manipulación del discurso vacía la política de su fundamento en nombre de la política instrumental.[488]

Mostrar la parte por el todo distorsiona. Lo público configura lo íntimo, somete la construcción de valores que articulan al sujeto en la polis al fuero interno. No se puede, como hace el discurso dominante, reducir a expertos la cuestión. Han de superarse los discursos fragmentarios excluyentes y desde una verdadera comprensión del otro en su posición real. El otro en posición universal, Habermas no nos sirve, porque no establece nexo entre propio y común. Los mayores problemas son: o seguir la lógica del mercado y la ética del triunfo o bien apostar por una ética de la solidaridad, no mentir y considerar inevitables los efectos negativos de la globalización, en suma, plantear una lectura ética de lo político como continuidad respecto de la fuente subjetiva de creación de valores. Y esto porque estos no provienen más que de lo más íntimo de cada uno, de su vuelco a elegir lo más valioso y asumir sus costes.

Lo íntimo, que no lo privado, que es categoría económica y jurídica, se relaciona con lo público porque la represión no es endógena sino política, entendiendo como Freud, el inconsciente como lo más profundo nuestro. Pero hay modelos,

---

[487] *MARINAS Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea.* o. c., p. 29.

[488] Id. p. 31.

Lacan, que nombran el inconsciente como lo éxtimo y no como lo íntimo y que apuntan a encontrarlo en lo que tenemos delante. Quizá se encuentran estos modelos como cinta de Moebius o modelo Deleuze[489]cuando habla del barroco y de Leibniz en la noción de pliegue. Si nos representamos la relación de intimidad y lo público como pliegue, dice Marinas, nombramos lo que va de ti a mí en lo íntimo y lo que va de nosotros a los otros en lo político, buscando el revés de los conceptos lo que se deja fuera. Así, creo yo, el discurso de la mística que venimos diciendo, es dejado fuera sistemáticamente del discurso fundante, de la ley, o doctrinas ortodoxas del entramado social, siendo como es su envés y sólo se incorpora y se le reconoce un lugar cuando su estallido es incontrolable, pero eso sí, asegurándose de marcarle un lugar sagrado, ya sugerido en el propio discurso místico, y por lo tanto tabú, eso no se toca.

De esta forma el discurso místico, aún cuando en repetidas ocasiones históricas, como venimos mostrando, ha roto el topoi de lo íntimo y salido a la palestra de lo público organizando bastante ruido, ha vuelto enseguida a su lugar asignado porque propone unos métodos paradójicos y extraños, que forzosos en su lógica interna, ¡cómo aludir a lo que difícilmente se expresa!, son cosa de santos, y/o de locos, y enseguida se etiquetan: no tocar.

Ya hemos dicho, que el místico esta tocando siempre el umbral, lo cruza y vuelve, Walter Benjamín; está naciendo a otras vidas y sentidos, Ana Arendt; y representa lo cambiante, lo movedizo, lo emergente como esferas, mundos separados. ¿Es casualidad, me pregunto, el lenguaje clásico de las esferas sefiróticas que hemos visto?, ahora bien, entre esas esferas hay comunicación apuntan, pero también rotura, que hay que restaurar, la rotura mezcla todo y ese es el origen del mal, ya decía Chiquitilla, el mal es cuando algo bueno no ocupa el lugar que le corresponde.

Por eso los bordes, niveles, planos, que vinculan las dimensiones de lo público y de lo íntimo, como los bordes y las vasijas que fluyen unas en otras derramando cada una lo más interno, por algo componen un cuerpo, el Adam Cadmón u hombre primigenio roto. Los sefirot son otro modelo de lo íntimo y lo público, echar hoy la culpa al mercado cuando éste no hace más que reconocer estas

[489] *MARINAS Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea.* o. c., pp.34 y ss.

roturas y aprovecharlas, no sé si nos conducirá a buen puerto. Desde antiguo esta rotura está mostrada.

Ya esta dicho que la realidad no se puede pensar fragmentadamente, y, siguiendo con la metáfora del espejo en el que la sociedad se refleja para que pueda verse y no haya representación de la intimidad que alivie e identifique, no otra cosa es el lenguaje místico antiguo, que ofrece un espejo idealizado ¡y tanto, como que es el mismo Dios!, para lo que debe ser el mundo. Si no te reconoces, si no te gustas, cambia, mira el cuerpo de Dios que nos refleja a todos roto, restáuralo, es el imperativo que surge como un rayo de esta contemplación. Y en lo íntimo, el lenguaje místico ofrece todo un programa que alivia y encuadra ¿qué más pedir? ¿Qué trae de nuevo todo esto? El estar siempre empezando en un terreno en el que no sabemos nada, no podemos decir apenas nada.

Nos alienta Nelly Schnaith a empezar por Claude Lefort, y su diferenciación entre la política y lo político. La política es un conjunto de estrategias y decisiones accesible a la investigación empírica, lo político es tema de la filosofía política y presenta un estatuto más elusivo, apunta a los principios generadores de la sociedad, los principios de institución de las diferentes formas de sociedad.

Lefort renuncia a una universalidad fundante o transcendente, pero no por ello renuncia a un sentido que transcienda las formas singulares. De esta forma la política queda considerada por lo político desde el punto de vista de su inserción en una forma de sociedad en un marco de referencia.

Lo irrepresentado que habita toda representación encuentra en la democracia, una forma de sociedad abierta y no fundacional, una sociedad adquiere sentido cuando puede representarse a sí misma, cuando puede dar significado a los sucesos en un escenario: el espacio sociopolítico.

La elaboración de lo político, dice Schnaith, comentando a Lefort, supone una interrogación sobre el mundo y el ser como tales, más allá de la sociedad y del sujeto que intenta descifrarlo.[490]

Lo político y lo religioso que en la actualidad no coinciden como antes lo hacían, sitúan la reflexión filosófica ante lo simbólico:

---

[490]SCHNAITH, Nelly. "Representación y política en la democracia" en *MARINAS Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea*. o. c., p. 249.

"si algo persiste de lo religioso hoy, no son "sus verdades", sino el hecho de que siempre ofreció un modo de figuración, de dramatización de las relaciones que los hombres mantienen con lo que excede el tiempo y el espacio empírico en el cual se anudan sus mutuas relaciones."[491]

Un tiempo y espacio que sin reducirse a producto de la actividad humana, la permite y la dota de sentido. Esta dimensión por exceder cualquier momento histórico se oculta en las diferentes representaciones que la sociedad se da a sí misma.

Merece la pena aquí hacer notar que en el siglo XX se elevaron voces, Karl Adam, afirmando que el cristianismo es el espíritu de Occidente, como Novalis había esbozado en 1799 en su obra "El cristianismo o Europa". Los intentos románticos de renovar lo religioso con un giro politico, con la nueva Jerusalén como capital del mundo, utopía de una edad dorada, tuvieron como resultado en vez de una época de paz, una sucesión de guerras. El texto de Novalis "fue leído, dice Kurzke, a principios del siglo XIX como filosofía de la Santa Alianza o mediados del mismo siglo como profecía de la Restauración católica, durante el Expresionismo como utopía, en el Tercer Reich como visión de la revolución alemana de 1933 y durante el movimiento estudiantil como sueño de alternativa a un mundo tecnócrata."[492]

Al preguntarse por el cambio producido en la representación del poder cuando se sustrae el fundamento religioso, se responde que la democracia representa el poder como un lugar vacío.

El pensamiento político y la representación del poder en Israel, siempre se atribuye a Dios. Dios es el rey de Israel, sus monarcas, los pocos que hubo, son recriminados continuamente por los profetas, quienes detentaban el verdadero poder, si olvidan un instante que Dios es el rey y que ellos sólo lo representan. Muy pronto este pueblo, que habla de representación cuando su entorno tiene reyes Dioses vivos, queda sin reyes, cierto es que en lo externo quedan gobernados por el poder sacerdotal, pero como hemos visto en la mística, las representaciones del cuerpo de Dios, que a su vez es el hombre primigenio, dotan del simbolismo necesario para que el cuerpo social se interprete a sí mismo como

---

[491]SCHNAITH, Nelly. "Representación y política en la democracia" en *MARINAS Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea*.o. c., p. 250.

[492] Citado por HAAS, Alois, "Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa" En *Visión en Azul. Estudios de mística europea*. o. c., p. 99.

partícipe y creador del mundo y ya vimos como Luria y su teoría del tzimtzum sitúa la presencia de Dios como una retirada, como un vacío, que permite la existencia del mundo.

Si en la monarquía tradicional en el cuerpo del rey se unifica la representación del derecho divino y la autorrepresentación del cuerpo social como unidad viva, más tarde, en el XVI, aparece esta teoría de Luria que desemboca en la política de Espinosa[493]. Va ganando relevancia la idea del vacío como constituyente del mundo y la idea de que a su vez en la sociedad debe haber un vacío que fundamente y que permita el respeto y derecho de todos, el vacío entredós.

La democracia como forma política, mantiene en su representación, o ausencia de representación, la distancia entre lo simbólico y lo real, a diferencia de la monarquía, el rey es a la vez real y simbólico. La no posesión del poder opera en el nivel de la política y no de lo político, no es lo mismo que el poder no pertenezca a nadie, a que represente un lugar vacío.

La idea del lugar vacío elude la representación y el discurso, no hay autoimagen de la sociedad, no se puede en democracia materializar, ni lo Otro exceso de lo político sobre la política, ni lo Uno el poder encarnado, y se produce una descorporeización: quedamos en el símbolo puro.

La nueva sociedad ya no tiene representación de sus orígenes, ni de sus límites, ni fines y sí es un cuestionamiento constante de los fundamentos del poder, del derecho y de la opinión. El principio rector es un transcenderse en lo íntimo en vez de aferrarse al suelo, a los límites de la tradición. La idea de un hombre sin atributos obedece al desarraigo, a la errancia. El poder es un lugar vacío, la democracia rompe con el pasado y su concepción de lo político. En el plano de la política se institucionaliza el conflicto al redistribuir periódicamente el poder, se instituye un escenario donde el conflicto es legítimo e irreductible, recordemos la mahaloquet, no se puede representar la unidad porque no la hay.

Como no se puede en democracia apropiarse de lo político, no se puede representar, pero, no desaparece la dimensión de lo Otro, solo su figura. La identidad de las viejas nociones unificadoras, patria, nación, es narrativa y no sustancial.

---

[493] Esto puede verse desarrollado en el libro de ALBIAC “La sinagoga vacía” 1987. Ed. Hiperión.

Así pues, hay dos ficciones: la de unidad sustancial y la de pluralidad irreductible, las dos son cerradas y totalizadoras si pretenden ser otra cosa que marcos de referencia generadores de sentido, es decir, si pretenden tener existencia real.[494]

El vacío instituyente no debe convertirse nunca en vacío real, en vacío institucional, pues entonces será ocupado por alguien que ofrecerá las propias como señas de identidad comunes y el totalitarismo será inevitable.

Por eso es simil al concepto de Dios/nada que hemos visto en la mística, todos caben en Dios y nadie puede confundirse con Él. Los caminos estaban explorados ya en lenguaje mítico y místico.

Por eso el totalitarismo niega la división social al proponer un modelo orgánico, intenta rehacer el cuerpo social, del que surge el partido que representa al pueblo por encima de los otros y que se siente legitimado y por encima de la Ley, confunde el vacío instituyente con el vacío real y se apresura a ocuparlo. Los místicos más sabios, apuntan al vacío instituyente y lo muestran inalcanzable.

[494] SCHNAITH, Nelly. "Representación y política en la democracia" en *MARINAS Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea.* o. c., p. 255.

5. Acogimiento de los rostros.

En el hoy es importante comprender que sólo desde el vacío se puede llegar al rostro, al del otro y al propio.

En el tratado del Talmud Melkita que es un comentario sobre el Éxodo, se subraya la importancia de "acoger los rostros de los maestros porque es como acoger los rostros de la Presencia divina". El relato, en el tratado *Haguiga*, de la visita de Rabí. y Rabí. Hiya al maestro ciego, habla de rostros visibles que no ven y de rostros invisibles que ven.

Se aprende caminando, aventurándose, en este relato el espacio para la relación es la mirada, la vista y la no-vista es el rostro del otro. El discípulo mira pero no es mirado, el maestro da pero no toma, la enseñanza no es un intercambio, el maestro se borra para que el discípulo sea.

¿Qué implicaciones políticas tiene esto? En el totalitarismo el lenguaje se somete a un discurso ya prefabricado, se suprime el conflicto y la pluralidad se aspira a una neutralidad, se instaura una unidad monolítica, hay personas que se incluyen en este espacio. El totalitarismo no es incultura o barbarie, viene después de un pensamiento que exige sobre todo coherencia. Cuando hay pérdida de valores, destrucción del sentido y no hay construcción de un nuevo sentido, es necesaria, sobre todo, la coherencia, entonces el totalitarismo aparece como coherente y viene a llenar el vacío del hombre sin identidad y sin experiencia propia, el que no se siente responsable del mundo se deja seducir por ideologías de leyes naturales o históricas necesarias. La mahaloquet funda la política democrática, en la que tan importante es acoger los diferentes rostros.

En sucesivos comentarios sobre cuando se empieza a entender algo de la revelación, las respuestas insisten una y otra vez: "cuando se va y se tiene en cuenta al otro" al rostro del otro". El rostro marca lo específico del otro, lo singular del otro que no puede intercambiarse ni cae bajo el apropiamiento del conocimiento, la relación con el rostro es la bondad.[495]

El pensamiento totalitario considera la humanidad de un individuo como su pertenencia a una especie, por el contrario la humanidad en cada uno es su rostro, su diferencia, su singularidad. La violencia de los sistemas totalitarios es

[495] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p. 310

tal, que no conlleva para los asesinos responsabilidad. Ana Arendt distinguió tres etapas de destrucción del otro por parte de los totalitarismos: la destrucción de la personalidad jurídica, el asesinato no ha ocurrido, es nulo pues la victima carece de identidad jurídica; después la destrucción de la personalidad moral, situaciones donde no es posible preservar la identidad moral; y por último la destrucción de la personalidad psíquica es decir, de la fuente libre de la personalidad única.

El Talmud como espacio ético reconoce el nombre del otro, su singularidad como rostro, pues es la negación del rostro lo que permite la barbarie perpetrada contra los seres humanos.[496] No me puedo apropiar del rostro del otro. Levinas propone una interpretación del rostro en el que queda fijada toda resistencia a la integración del Otro en el Yo, en este sentido ser libre es ser consciente de que hay alguien, otro, que se me opone con la sola fuerza de su presencia ante mí, y mi libertad consiste en ponerme a su disposición.[497] El estado exige la categorización del pensamiento griego, la lógica de lo político es necesaria para instaurarnos en la justicia. La justicia es necesaria para que el acto del otro sea juzgado objetivamente, por todos, y eso hace necesaria la existencia de las instituciones, pero es necesario repensar lo político con los conceptos de individuo, humanidad y los derechos que les son inherentes. La política vive de las diferencias de las libertades individuales que solo ceden ante la libertad de los otros, la política existe en el recuerdo constante del derecho de cada rostro a existir de manera singular. La participación no puede existir sin el concurso de los otros en la acción y el debate de opiniones en este mundo, no podemos reducir la pluralidad a hecho empírico.

Los derechos humanos son fundamentalmente políticos, derecho del hombre de abrirse a su dimensión institucional, derecho de aparecer en un espacio donde pueda mostrarse por el debate de opiniones su verdad, ésta es el sentido de su Mahaloqet, de su discusión.

¿Qué es lo que legitima lo justo y lo injusto? La modernidad establece que el hombre se abre a lo universal a través de la razón, las ideas básicas que no se discuten y que fundan las demás, las reglas de juego que caen fuera del juego

---

[496] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats*. o. c., p. 320.

[497] LEVINAS, E. En « Libertad y Mandato » apéndice de *Humanismo del Otro Hombre.* o. c.

mismo, son una paradoja. La modernidad excluye la idea de revelación y de trascendencia y se encuentra en la siguiente paradoja, por un lado hay que dar un fundamento último a nuestra posición ética y política y por otro es imposible hacerlo mediante la razón pues se incurre en tránsito al infinito. La Revelación es la posibilidad de una ruptura en el sistema cerrado de la totalidad del mundo, de la razón es la apertura del sujeto a otra cosa que no es el mismo, Dios garante de la alteridad.[498]

Esta oposición entre el pensamiento moderno y la justificación teológica de lo político propia de épocas préteritas quizá se resuelva si se tiene en cuenta el Dios referente, el Dios sombra de la mano del hombre, el Dios vacío, el Dios nada que la mística judía presenta.

La filosofía del rostro es de inspiración cabalística. Rabí. Nahmán de Braslav puede ser citado como precursor de Kafka, Rabí Nahmán no se toma en serio a sí mismo, la risa metafísica, liberadora y vengadora quiere desarraigar al maestro en él, juega a guerras para ridiculizar la guerra, se hace el loco para ridiculizar la razón.

El absoluto no puede captarse intelectualmente según la lógica, está en el orden del encuentro y ante las separaciones, las divisiones,[499] es una experiencia mística y ¿cómo transmitirla? A través del humor, de las historias.

Errar, ir errante por el mundo y reír son la especialidad del pueblo judío, ser otro, testimoniar lo otro en todas partes donde van. El humor judío es la puesta en duda de todas las verdades y también de sí mismos, es un medio de desbaratar la violencia. La ética de la caricia se sostiene por una concepción, no conceptual, de un hombre libre y autónomo. El hombre alterna entre la rotura y la restauración, está, el camino de lo que no ocurrirá jamás, el Ticcún, no ocurrirá jamás y el Zohar propone el camino del Ticcún.

[498] *OUAKNIN, M. Lire aux éclats.* o. c., véase nota 43 de la p. 333.
[499] Id. p. 351

A MODO DE CONCLUSIÓN

LA HUMILDAD DEL LÍMITE

La mística es un lugar, una posición, una perspectiva que arroja luz sobre el hombre, que ha sido usurpado, amansado, tomado como rehén por parte de los pensamientos domesticadores, domadores circenses, fascistas cercenadores. Se les santifica para huir y obviar lo sagrado, para apartar lo sagrado del pueblo. De todo ello resulta que la mística es manipulable, el místico no, el místico es libre. Es libre desde su cuerpo, pues es la mística un tipo de saber que, como hemos mostrado, incluye el cuerpo, lo que sabe el místico lo sabe desde dentro, desde sus células, desde su nada.

Hemos recorrido el camino del lenguaje como ocultamiento y la necesidad de este ocultamiento. Dios se esconde en la letra, como ha apuntado Scholem. La búsqueda del sentido en el sinsentido es la tarea del místico. Éste salta del sentido al sinsentido, experimenta el éxtasis, visita el sinsentido que le permite sólo el balbuceo o el silencio, y vuelve a saltar al sentido que le permite encontrar un lugar frente al Otro y los otros. Salta del vacío al rostro. Todos los laberintos que atraviesa, las moradas que visita, los textos que derriba, los que levanta, los jardines en los que desea entrar y cuando entra es para salir, le llevan al vacío, al desierto; y cuando llega al vacío a través de experiencias angostas y faltas de luz, reconoce en él al Otro, porque al entrar en el vacío y en el límite da lugar al otro.

Ha de situarse en el vacío como en un tzimtzum o contracción, para permitir el alzamiento del otro ante él, para llegar al rostro del otro que entonces adquiere sentido para él y además para construir el rostro propio.

De ahí la necesidad del exilio, del errar, del abandono de los propios sueños y las propias construcciones, del propio mundo construido con el propio lenguaje. De ahí el enmudecer, el místico muestra el camino con su no-lenguaje/lenguaje y su experiencia del mismo. Recordemos las palabras de Edmond Jábes:

"Producir la Nada.
Hacer lucir.
¿Y si, detrás de la Nada, se escondiese un texto?
Texto de nada."[500]

En la entrevista que Marcel Cohen hace a Edmond Jabès sobre las claves de su obra y que se reeditó en 1990, existe un último apéndice, incompleto por la muerte del escritor, que él mismo tituló "El extranjero".

Allí Jabès se pronuncia sobre la palabra como surgida de un texto que ha seguido viviendo y desarrollándose dentro de nosotros, cada escrito sería un fragmento de ese libro invisible que llevamos interiormente. Dice: "Mis palabras son las del libro y mi sangre corre por ellas"[501] y más adelante: "Yo envejezco. El libro no tiene edad." La palabra, una vez escrita y desprendida de su autor, permanece, joven eternamente, así pues, hacer el libro es hacerse y deshacerse a través de las palabras que lo permiten.

La posición de Jabès se nos antoja fiel cumplimiento de la miswá 613 e inscrita en la tradición judía, él mismo nos cuenta en ésta entrevista:

"El ser judío es un libro, diría yo.

Es a la vez el ser del libro y el libro del ser al que Dios da su aval. Es la palabra escuchada, olvidada y ávidamente buscada. Es el ser leído en el libro de lo más hondo del ser. Una palabra errante y el propio errar de esa palabra. La pausa de una palabra, el tiempo de su lectura. El judío no tiene, pues, como apoyo, más que una palabra que no deja de interrogar al interrogarse a sí mismo. A veces, él mismo es sólo este interrogante. Por consiguiente, mi judaísmo no sólo pasa por el libro. Se define como libro que favorece el tránsito, trazando allí los mil caminos interiores. Una escucha del libro dentro del libro. La historia del judaísmo no es quizá más que la historia repetida de una incursión del hombre en el libro que los sabios comentarán a su manera. Es incluso mucho más. Es el lúcido tránsito de un comentario a otro. Y en este tránsito que da luz está todo el dolor y toda la esperanza de un pueblo que sabe, desde siempre, que, al proceder de una palabra audible, le es preciso en lo sucesivo escucharla en él mismo….la

[500] JABÈS, E. *Le livre des limites IV Le Livre du partage*. Versión de José Ángel Valente.
[501] JABÈS, Edmond. *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen.* o. c., p. 149.

relación con el libro es primero pasional. Creer en el libro sólo sería esperar con todas nuestras fuerzas ser amado por él, tanto como él es amado por nosotros. Amar las palabras es también amarlas en su relación con las demás palabras. Entonces lo que escribimos tiene la dulzura o la violencia de las palabras que nos unen. Esta relación afectiva con la tierra y el libro, ¿acaso no está frecuentemente señalada en los textos de la Tradición judía? El judío ha comprendido que si su palabra existe, Dios existe y, de rebote, él también."

No se puede decir mejor. Ha sido mi intención mostrar como ideas que hoy tienen un papel que jugar en nuestro intento de componer el mundo y en nuestra búsqueda de identidad, están ya dichas en las palabras de la mística. La idea central hacia la que convergen, tanto la experiencia mística, como el mundo en que vivimos es la del vacío.

El vacío es una experiencia asociada con el dolor y con el vértigo, la expresión lo anuncia, caer en el vacío, me hacen el vacío.

Caer en el vacío que pueden ser palabras que se dicen y no son escuchadas, o se cae en el vacío cuando se vive y uno no sabe para que, ni por qué, hay ausencia de camino, recorrido o itinerario. También se cae al vacío al precipitarse por hueco o ventana, no encontrando sustento ni base para los pies, el resultado suele ser de destrucción y muerte, en mejor de los casos de tullimiento.

Si me hacen el vacío los otros, me condenan a soledad no querida y me siento estigmatizado como si un círculo mágico me rodease y me ahogase, me impidiese vivir. Carezco. La carencia es dolorosa. Pero el místico hace de esta vivencia algo positivo convirtiéndolo en la fuente del ser.

Vacío en su vertiente nada, aterradora, destructora y en su vertiente creadora, fundante. Pertenece a los cabalistas la idea de un vacío necesario para la existencia del mundo, fruto de la retirada de Dios, que es la condición de la existencia del hombre y les pertenece mostrar lo positivo de esta retirada. Es propio de los místicos de este pueblo tratar con la ausencia y el vacío, con el desgarro y la fragmentación, con el exilio, la extranjería y el viaje.

Amado Levy-Valensi muestra como la sura 17 del Corán lleva por título: "El viaje nocturno de los hijos de Israel" y que en ello se da una conciencia emergente, como en un sueño, del mensaje judío. Porque el mensaje judío es un emergente a

través de la historia de aquello que se asocia y se sueña y cuya interpretación se dirige al infinito.[502]

La mística como experiencia y el tratamiento expresable de la misma, no está separado de la tradición y esto, más que en ninguna otra comunidad, se da entre los judíos. De ahí que, tocando lugares comunes, e incluso lenguajes comunes con otros modos de mística, la mística judía ha sabido encontrar un hilo conductor, vinculándoles con su historia y que han ofrecido a la humanidad con plena conciencia de ello.

Su concepción de la santidad como justicia, el santo es el justo que sostiene al mundo, pues santo y sagrado, en propiedad, sólo es Dios invisible y retirado para permitir que el hombre sea hombre en toda su dimensión.

Las palabras de Jábes:

"La palabra "judío", la palabra "Dios" ciertamente, son para mí metáforas: "Dios", metáfora del vacío, "judío" tormento de Dios, del vacío…"judío" "Dios", unidas una a la otra en un mismo devenir…si Dios choca al espíritu es porque este, consciente de su inmenso poder creador, no puede concebir una fuerza superior, eminentemente inventiva, de la cual dependería. De alguna manera, se supone que hubo una inversión de roles, al haber inventado el hombre a Dios sólo para elevar su pensamiento hasta lo impensable y llevar cada vez más lejos la extensión de sus poderes; sin que el espíritu, debido a su propia esencia, pudiera aceptar lo que limitara su creación. La humildad no es dominio del espíritu sino del corazón. El judío esta en el centro de esta paradoja vertiginosa: al inventar a Dios, se ha inventado a sí mismo, tan cierto como que "elegir es ser elegido" Dios es la elección del judío y el judío la elección de Dios. El judío sólo puede permanecer fiel a esta elección aunque sólo sea por motivos de las circunstancias históricas que no le han dejado la posibilidad de eludirla verdaderamente, es decir, de dejar de ser judío. Que Dios exista o no, no sería, de hecho, la cuestión esencial. Es a sí mismo- y la tradición ha insistido siempre en la importancia del libre albedrío- a quién el judío debe, en primer lugar, rendir cuentas del destino de los valores que se ha comprometido a difundir. Es en este nivel de aproximación lo que yo llamo "judaísmo después de Dios".[503]

---

[502] AMADO LÉVY-VALENSI, E, *La Poétique du Zohar*. o. c., p. 205.

[503] JABÈS, Edmond. *Del Desierto al Libro. Entrevista con Marcel Cohen.* o. c., p. *82*.

Este texto de Jábes y toda su obra, que es contemporánea, muestran lo que digo con claridad. En estos momentos voces cercanas de filósofos, de escritores, de poetas, están trabajando con las ideas que la mística en general y la judía en particular expresó. He tratado de mostrarlo haciendo referencia a algunos de ellos.

Por otra parte, occidente, es decir nuestra cultura, nosotros que somos a través de ella y nos nutrimos de ella, no hemos sabido que hacer con el vacío, como muestra nuestra reciente historia. Nos hemos acercado a él en su vertiente atroz, el antisemitismo, no es casual y representa la repulsa que inspira a los demás el ser otro, el aferrarse a la diferencia como seña de identidad repele y genera en la mayoría la necesidad de matar al otro. Blanchot [504]nos lo recuerda rogándo que se lea el libro de Robert Misrahi "La condition réflexive de l´homme Juif" de donde extrae estas palabras: "el antisemitismo nazi no es, pues, sólo un fenómeno histórico cuyas causas y estructuras sociológicas cabría determinar…Si efectivamente es eso, es también otra cosa: la manifestación de la violencia pura que se dirige contra el otro sin motivo, sólo porque encarna el escándalo de *una existencia diferente…"*

El pueblo judío está viviendo hoy todos los papeles de esta tragedia, ha sido victima, ahora es verdugo, de este drama: el drama de no reconocer al otro, de no respetar un vacío condición de la existencia de todos en pie de igualdad.

Vacío, distancia, lugar no ocupable, no-lugar, que permita individual y socialmente la construcción de una identidad que se reconoce en los otros, gracias a los otros diferentes, que me aseguran mi diferencia.

La mística lo ha dicho, ha perseguido los vacíos entre las palabras para hacer surgir otros significados, ha intentado restaurar lo fragmentado, los vasos rotos con su contenido diseminado fuente del mal, para restaurar el vacío que supone un cántaro, un vaso capaz de contener, vaciarse y llenarse. Las metáforas de la mística no son caprichosas y apuntan a este tipo de vacío/matriz, como vimos en el texto del "Cantar". Han perseguido, los místicos, el encuentro con el Otro, diferente al máximo, y en el se han encontrado.

---

[504] BLANCHOT, M. "Rastros" en *La Amistad*. o. c., p. 209.

La mística no es cosa de "santos" es para todos, lo que muestra es útil, alude a lo sagrado porque lo sagrado está en nosotros, y si no es tenido en cuenta negamos una parte de nosotros mismos.

Recordemos a Ibn Gabbay: "Dios es la sombra de la mano derecha del hombre".

Los lenguajes místicos nos llevan a la frontera más última, a aquello que está más allá de nosotros mismos pero, a la vez, dentro de nosotros mismos, y no encuentran otra palabra que lo designe mejor que lo más sagrado: Dios. También existen libros que se queman, para señalar ese vacío porque se refieren a un vacío matriz y generador. El místico parte de lo íntimo y llega al límite, torna luego a lo social que se construye desde ese límite, brotes de lo íntimo, pimpollos de la nada.

Experiencia del límite. El límite es el vacío y en tanto que vacío generador de todo. Es imprescindible el vacío como constituyente del mundo, el místico se sitúa en el vacío y muestra que se puede residir allí, que sólo dede el vacío se descubre el rostro, primero del otro y luego el propio. Dios es vehículo que lo posibilita, pero Dios es nada y está supeditado al hombre. Los místicos gritan como locos con voces no audibles y sus palabras más calladas son las que se oyen más alto.

Yo quiero terminar con una imagen: la del profesor Ueda Sizutzero[505], levantándose en el X congreso de mística en Ávila e inclinándose hacia el otro para respetarlo y reconocerlo y mostrar así que esto sólo se puede hacer si hay un vacío entre los dos.

[505] "Sobre esta base, es decir, sobre lo insondable (el no-fondo) de la nada, acontece con el enderezamiento el yo-tú, que a su vez está atravesado por la nada, por ni-yo-ni-tú." UEDA, Shizuteru. "Silencio y habla en el Budismo Zen" en *Las Palabras del Silencio.* o. c., p. 34.

INDICE BIBLIOGRAFICO

ABBAGNANO, N. “Historia de la Filosofía” Barcelona. 1973. Ed. Montaner y Simón.
`AZRIEL DE GERONA “Cuatro Textos cabalísticos” Barcelona 1994. Introducción, traducción Miriam Eisenfeld. Ed. Riopiedras.
ANDIÑACH, Pablo “Cantar de los Cantares” Buenos Aires 1997.Traducción y comentario. Ed. Lumen.
ANTELO IGLESIAS, A. “Judíos españoles de la Edad de Oro”. Madrid. 1991. Ed. Amigos de Separad.
AMADO LÉVY-VALENSI, Eliane. “La poétique du Zohar” Paris 1996. Ed.L´éclat.
« BHAGAVAD GITA » B. Aires. 1970. Ed. Aguilar. Trd. José Barrio Gutiérrez.
BARCENILLA, J.J. y PIERA, Lorenzo, coordinadores “Mujeres de Luz. La mística femenina, lo femenino en la mística.” Madrid.2001. Ed. Trotta.
BENEITO, Pablo. “MUJERES DE LUZ”. Madrid 2001. Ed.Trotta.
BLANCHOT, Maurice. « La Amistad » Madrid 2007. Ed. Trotta. Trd.J. A. Doval Liz.
BLOOM, Harold. “La Cábala y la Crítica” Venezuela 1992.Ed. Monte Avila.
BLOOM HAROLD, GERSHOM SCHOLEM, MOSHÉ IDEL, Y OTROS, “Cábala y deconstrucción” Barcelona. 1999. Ed. Azul.
BOEHME, J.“The Confessions of Jacob Boehme”, New York Harper 1954.
BUBER, Martin. “Cuentos Jasídicos” 2 vol. Barcelona 1993.Ed. Paidós Orientalia.
BUCKE, R.M. “Cosmic Consciousness” New York, Dutton Co, 1901
BURROW, T. “Preconscious Foundations of Human Experience” New York, Basic Books, 1964.
CAMPBELL, Joseph. “Las Máscaras de Dios.” Madrid 1991. Ed. Alianza. Trd. B. Urrutia.
CANSINOS-ASSENS, Rafael (Edición y Trd.) “Bellezas del Talmud” (Antologia Hebraica). Zaragoza. 2003. Ed. Libros Certeza.
CERONETTI, G. “El Cantar de los Cantares” Barcelona 2001. Ed. Acantilado. Trd. Claudio Gancho.
CERTEAU, MICHEL. “La Fábula Mística” Madrid. 2006. Ed. Siruela. Trd. Laia Colell Aparicio.
CHIQUITILLA, R. Yosef “El secreto de la unión de David y Betsabé” 1994. Ed. L´Éclat. Trd. Charles Mopsik. Versión española Miriam Esisenfeld.
CIRLOT, Victoria. “Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa Medieval” Madrid 2005. Siruela.
COHEN, Esther. “El silencio del nombre” Barcelona 2000. Ed. Anthropos.
COHEN, Esther. “Los narradores de Auschwitz” México. 2006. Ed.Fineo.
COHEN, Esther. “Walter Bejamin y Franz Kafka. Dos pepenadores a la búsqueda del mesianismo profano” Conferencia inédita.
COULIANO, I. “Más allá de este mundo” Barcelona 1993. Ed. Paidós. Trd. Irene Saslavsky.
EZRA DE GERONA “Comentario sobre el Cantar de los Cantares” 1998 Mataró.Trd. Nuria García i Amat. Ed. Índigo.
ECKHART, MEISTER. “Oeuvres” 1942. Ed. Gallimard. Trd. Paul Petit.
ECKHART, MEISTER “El Fruto de la Nada”. Madrid. 2001. Siruela.
FROMM, E. SUZUKI, D.T. “Budismo Zen y Psicoanálisis” Madrid 1975. FCE.
“EL GOLEM DE PRAGA. LEYENDAS JUDÍAS DEL GUETO”. Praga 2002. Ed. Vitalis. Trad.Francisco de A. Caballero.

GADAMER, H. “Verdad y Método”. Salamanca 1999. Ed. Sígueme. Trd. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
GÁRATE, I. MARINAS, J.M. “Lacan en castellano” Madrid. 1996. Ed. Quipú.
GINSBURGH, Itzjak. “Psicología y Cábala” B. Aires. 2005. Ed. Obelisco.
“GNÓSTICOS LOS” Madrid 1990. Ed.BCGredos. Trd. José Monserrat Torrens.
GRUENWALD, Ithamar. "Apocalyptic and Merkavah Mysticism" Leiden y Colonia 1980.
"From Apocalypticism to gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism" Frankfort, Berna, N York y Paris, Peter Lang 1988.
HAAS, Alois M. “Visión en azul. Estudios de mística europea.” Madrid 1999. Ed. Siruela. Trd. Victoria Cirlot y Amador Vega.
HADEWIJCH DE AMBERES “Visiones” Palma de Mallorca 2005. Ed. Olañeta. Trd. María Tabuyo Ortega.
HADEWIJCH D´ANVERS “Écrits mystiques des Béguines » 1954. Éd. du Seuil.
HA-LEVI, Yehudah, “El Cuzary” Barcelona. 2001. Ed. Indigo. Trd. Nuria García i Amat y Albert Soriano i Blasco.
HUXLEY, A. “The Doors of Perception” New York, Harper & Brothers, 1954.
IBN ARABÍ, “El Núcleo del Núcleo”. Barcelona. 2002. Ed. Sirio. Trd. Ismael Hakki Bursevi. Del inglés Pedro. J. Aguado Saiz.
IBN HAZM DE CORDOBA, “El Collar de la Paloma” Madrid 1971. Ed.Alianza. Trd. Emilio García Gómez.
IDEL, Moshe, “Cábala. Nuevas perspectivas” Madrid. 2005. Ed. Siruela. Trd. María Tabuyo y Agustín López.
IDEL, Moshe, “Mesianismo y Misticismo”. Barcelona. 1994. Ed. Riopiedras. Trd. Miriam Eisenfeld.
IDEL, Moshe. “Chaînes encantes. Essai sur la mystique juive”. Paris 2007. Ed. Bayard.
ISAKOWER, O. “Una contribución a la psicopatología de los fenómenos relacionados con el adormecimiento”, International Review of Psychoanalysis, 19; 1938.
IZUTSU, Toshihiko. “Sufismo y taoísmo” 1997. Madrid. Ed. Siruela
JABÉS, Edmond. “El Libro de las semejanzas” Madrid 2001. Alfaguara.
JABÉS, Edmond. “Del Desierto al Libro” Madrid. 2000. Ed. Minima Trotta.
“Encuentros con Edmond Jabés” 1990.Ed. Junta de Andalucía.
JONAS, H. “La religión gnóstica” Madrid. 2000. Ed. Siruela. Trd. Menchu Gutiérrez.
JUAN DE LA CRUZ, SAN. “Obras Completas” Madrid 1966. Ed. Apostolado de la Prensa.
LACARRIERE, Jacques. “Los gnósticos”. México 1982. Ed. Premia Editora. Trd. Leopoldo Román Cuevas.
LAOTZÉ. “Tao-te-king” Barcelona 1972. Ed. Barral.
LEVINAS. E, “Humanismo del Otro Hombre” Madrid 1993. Ed. Caparrós. Col. Esprit. Trd. Graciano González-Arnaiz.
LEVINAS. E, “Totalidad e Infinito” Salamanca 1997. Ed. Sígueme.
LEVINAS. E, “Cuatro lecturas talmúdicas” Barcelona.1996. Ed. Riopiedras. Trd. Miguel García-Baró.
LEVINAS. E, “Difícil Libertad” Madrid 2004. Ed Caparrós. Trd J. Haidar.
LEVINAS. E, “Más allá del versículo” Buenos Aires 2006. Ed. Lilmod. Trd. Manuel Mauer.

FRAY LUIS DE LEON. “Cantar de los Cantares” Madrid. 2003. Ed. Cátedra. Edición de J.M. Becerra.
FRAY LUIS DE LEON. “Los Nombres de Cristo” Barcelona 1975. Ed. Bruguera.
LUZZATO, MOSHÉ HAYYÏM, “El Filósofo y el Cabalista”. Barcelona. 1998. Ed. Indigo. Trd. Nuria García i Amat.
“MAIMÓNIDES y su mundo” Madrid. 1984. Ed. D.G.E.M.
MAIMÓNIDES. “Guia de Perplejos” 1983 Madrid.Ed. Nacional.
MARINAS, José Miguel, Coord. “Lo íntimo y lo público. Una tensión de la cultura política europea.” Biblioteca Nueva. Madrid 2005.
MARTÍN LABAJOS, A. “La mística en el siglo XXI”. Madrid. 2002. Ed. Trotta.
MARTÍN VELASCO, Juan, “El Fenómeno Místico. Estudio comparado.” Madrid. 1999. Ed. Trotta.
MARTÍN VELASCO, Juan, “La Experiencia Mística. Estudio interdisciplinar” Madrid 2004. Ed. Trotta.
MÁSLOW, Abraham, “Toward a Psychology of Being” Princeton, D. Van Nostrand, 1962. (“El Hombre Autorrealizado” Barcelona, 1973 Ed. Kairós.)
MÁSLOW, Abraham, “Religion, Values and the Peak-Esperiencies”, New York Bollingen, 1953.
MASSIGNON, Louis. “La Ciencia de la Compasión” Madrid.1999. Ed. Trotta. Trd. Jesús Moreno Sanz.
“LA MISNA” Madrid. 1981. Ed. Editora Nacional. Edición Carlos del Valle.
MIHALOVICI, Ionel. “Fiestas y prácticas Judias en el Talmud y en la Tradición” Barcelona. 2000. Ed. Riopiedras.
“MITOS SUMERIOS Y ACADIOS”. Madrid. 1984. Editora Nacional. Ed. Federico Lara Peinado.
MYERS OWENS, Claire, “Awakening of the Good”, Christopher Publishing House, 1958.
OUAKNIN, Marc-Alain, “El Libro Quemado”.Paris.1993.Barcelona.1999. Ed. Riopiedras.Trd. Alberto Sucasas.
OUAKNIN, M. « Lire aux éclats. » Paris.1994.E d. du Seuil.
PENFIELD, W. “The Excitable Cortex in Conscius Man” Liverpool University Press 1958.
PRINCE, R.H. “Estados místicos y el concepto de regresión” Procedente de la R.M. Brucke Memorial Society, McGill Univ, Medical School, Montreal, 1965.
PUJOL, Oscar y VEGA Amador. “Las Palabras del silencio”. Madrid 2006. Ed. Trotta.
ROSENBERG, Salom. “El Bien y el Mal en el Pensamiento Judío”. Barcelona 1996.Ed. Riopiedras.
ROUGEMONT, Denis de. “El Amor en Occidente” Barcelona.1978. Ed. Kairós.
RUMI, YALAL AL-DIN. “Poemas Sufíes” Madrid 1988. Poesía Hiparión.
RUMI, YALAL AL-DIN. “150 Cuentos Sufíes extraídos del Matnawi”. Barcelona 1996.Paidós Orientalia.
SHAH, Idries. “Pensadores de Oriente” Barcelona 1989. Ed. Kairós. Trd. Francisco Martínez Dalmases.
SHAH, Idries. “Los Sufíes”. Barcelona 1996. Ed.Kairós.
SHAH, Omar Ali. “La Senda del Buscador”. Ed. Dervis Internacional.
SHAHAK, Israel “Historia Judía, Religión Judía” Madrid 2003.Trd. Juan Aranzadi y Celia Montolío. Ed. Mínimo Tránsito A.Machado Libros
SAFRAN, Alexandre, “Sabiduría de la Cábala”. Barcelona 1998.Ed. Riopiedras.

"SEFER HA-BAHIR. EL LIBRO DE LA CLARIDAD". Barcelona. 1992. Ed. Obelisco. Trd. Mario Satz.
SCHOLEM, Gershom. "Desarrollo Histórico e Ideas Básicas de la Cábala" Barcelona 1994.Trd. J.S.B. Ed. Riopiedras,
SCHOLEM, Gershom. "Los Orígenes de la Cábala". Barcelona 2001.Trd. Radamés Molina y César Mora. Ed. Paidós
SCHOLEM, Gershom "Grandes Tendencias de la Mística Judía". Madrid. 1996. Ed. Siruela. Trd. Beatriz Oberländer.
SCHOLEM, Gershom, "Todo es Cábala" Madrid. 2001. Ed. Trotta. Trd. Miguel García Baró.
SCHOLEM, Gershom "Conceptos básicos del Judaísmo" Madrid. 2000.Ed. Trotta. Trd. José Luis Barbero.
SCHOLEM, Gershom. "Walter Benjamín. Historia de una amistad." Barcelona. 1987. Ed. Península.
SILESIUS, Angelus. "El peregrino Querúbico". Madrid 2005. Ed. Siruela. Trd. Lluís Duch Álvarez.
SUZUKI. D.T Y FROMM, Erich, "Budismo zen y psicoanálisis" Madrid. 1975. Ed. FCE. Trd. Julieta Campos.
TALMUD, EL, Madrid. 2004. Ed. Edaf.
TERESA DE JESÚS. "Las moradas o castillo interior". Madrid 1967.
TERESA DE JESÚS. "El Libro de la Vida" BAC 1962.
UEDA, Shizuteru. "Zen y Filosofía". Barcelona. 2004. Ed. Herder.
WAHNÓN, Sultana. "Kafka y la tragedia judía." Barcelona 2003. Ed. Riopiedras.
WATTS, A. "This is It and Other Essays on Zen and Spiritual Experience". New York, Pantheon, 1960.
WATTS, A. "The Way of Zen", New York, 1957.
WHITE, John. "HUXLEY, Aldous y otros. La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia". Barcelona. 1979. Editorial Kairós. Trd. David Rosenbaum.
"SEFER YETZIRAH" Barcelona. 1993. Ed. Arca de Sabiduría. Edición de Isidor Kalisch. Trd. Manuel Algora.
Z'EV ben SHIMON HALEVI, "Kábala y psicología". Barcelona 2000. Ed. Kairós. Trd. Jordi Fibla.
ZOHAR, EL Barcelona. 2006. Ed. Obelisco. Trd. Proyecto Amós.
"ZOHAR. El Libro del Esplendor". Barcelona 1999. Ed. Azul. Trd. Esther Cohen y Ana Castaño.