



Leo Schaya
**EL SIGNIFICADO
UNIVERSAL
DE LA CABALA**

DEDALO

PRÓLOGO DE LA EDICIÓN INGLESA

En las páginas iniciales de esta obra, el autor nos explica que “ha emprendido el redescubrir en el Judaísmo, la *philosophia perennis* que aprendió de las tradiciones Hindú, Budista y Sufi...”. Lleva a cabo su intento, sin embargo, no apelando a un estudio comparativo de estas otras religiones, sino únicamente por medio de una intensiva exposición de la Cábala. Con excepción de alguna acotación ocasional, no se menciona en esta obra ninguna otra enseñanza.

Sin perder de vista la doctrina de los *Sefiroth* —los aspectos de Dios— el autor se sumerge de inmediato en el mundo universal de las ideas. Ubicado en medio de las ideas metafísicas y del lenguaje simbólico del *Zohar* y del Viejo Testamento, deja que cada uno de ellos penetre al otro. La naturalidad y la falta de artificio con que se lleva a cabo esta penetración mutua de idea y símbolo, son, tanto una demostración que ofrece el autor, como una lección para el lector sobre los resultados legítimos que se consiguen mediante un esfuerzo intelectual serio.

Esta obra le resultará sumamente útil a todo el que se encuentre “perplejo” —para emplear la expresión de Maimónides— ante la Biblia, en el sentido de que, habiéndola estudiado con toda atención, se sienta “escindido” ante la disyuntiva entre sus aparentes contradicciones, por un lado, y su abrumadora autoridad emocional por el otro. Los hombres buscaron

solucionar las contradicciones bíblicas —que Maimónides afirmó son intencionales— esforzándose por adherir a alguna significación simbólica seleccionada a menudo en forma inconsciente. De este modo, el desarrollo de la religión popular ha tendido a reflejar formalmente y en los hechos la inclinación del intelecto por hallar soluciones a los enigmas bíblicos. De acuerdo a la forma en que Leo Schaya encara la cuestión, la unidad de la comprensión no puede ser hallada de este modo, y nos vemos obligados a sospechar que si ella reside en otro nivel de comprensión mental o emocional, entonces la unidad de la vida debe también residir allí. La Cábala, o el esoterismo, transmiten al hombre lo que Schaya, siguiendo a René Guénon y a Frithof Schuon, llama “ideas primigenias”, ideas que son para el pensamiento y las acciones lo que es el sol para sus rayos.

La imagen cósmica del Árbol de la Vida puede haber sido creada para ayudar a los hombres a percibir en sus vidas actuales la posibilidad de la unidad dentro de la diversidad, lo que se llama, en la indagación intelectual, descubrimiento del significado. El lector debe tener presente, sin embargo, que el descubrimiento del significado universal es también un acontecimiento experiencial, corporal y emocional que requiere sacrificio y necesidad tri-dimensionales. Las ideas que se exponen en esta obra sólo tienen sentido si uno vislumbra en sí mismo otro estado del ser, y este estado —se afirma—, sólo se puede vislumbrar cuando uno observa los aspectos de sí mismo que componen las unidades ordinarias que llamamos felicidad.

Al mismo tiempo que Leo Schaya demuestra con tanta capacidad la raíz perenne y universal del Judaísmo, también abre ante nosotros una nueva forma de comprender los énfasis distintivos y particulares que le son propios. Tales énfasis conducen en la religión moderna, al dogma y a la rigidez sectaria, lo que tiende a alejar tanto a los jóvenes como a los

viejos al provocar en ellos el pavor religioso-psicológico. Tenemos que estar agradecidos, entonces, por que se nos haya proporcionado un cuadro del individualismo judaico, sin pedirsenos que renunciemos a la comprensión de la realidad que hemos recibido de otras fuentes.

En los tiempos modernos la individualidad del Judaísmo se ha expresado a sí misma, en gran medida, en la idea de la trascendencia absoluta e incognoscible de Dios, y en la de Su severidad y justicia. Bajo la primera de estas ideas se ha definido agudamente contra cualquier sendero de gnosis religiosa, poniendo el acento en el imperio de la moralidad y la ética. Apartada de este modo de la gnosis, la posición moral y ética del Judaísmo pudo entremezclarse con las morales y políticas temporales de la sociedad, arenas que son llevadas por el viento; y al enfatizar la severidad de Dios, el Judaísmo se alineó junto al puritanismo y la psicología de la culpa de la época que está muriendo.

Schaya nos muestra que la incognoscibilidad de Dios, significa algo que está mejor definido y es más práctico de lo que generalmente se considera. El entrelazamiento extraordinario de los principios cósmicos que la Cábala describe, es invisible y real. Dentro del universo se mueve una estructura viviente de energías y formas, que sólo puede llegar a conocer una conciencia que pueda percibir las dentro de sí misma. Es así como el particular acento sobre la incognoscibilidad de Dios, es un llamado al hombre para que luche por el conocimiento de la conciencia, el conocimiento de sí mismo. El universo que vemos es sólo una superficie, un resultado, que muestra a aquellos que pueden leerlo en sí mismos, la rúbrica de una jerarquía interior de intenciones. La acción justa, que ha venido preocupando en forma perenne al Judaísmo, surge dentro de la lucha del hombre por un contacto armonioso con estas fuerzas que se hallan dentro de sí mismo. Esta opinión,

claro está, es directamente lo opuesto del moralismo social, que presupone erróneamente la existencia de la misma libertad que es producto de la lucha espiritual. El hecho de que después de todo ésto aún quede un Dios incognoscible, es un misterio que hay que respetar a la luz del servicio consciente, antes que en la oscuridad de la fe ciega.

En cuanto a la severidad de Dios, Schaya usa constantemente la Cábala para sugerir la interacción, dentro de la forma de la misericordia de Dios, entre "rigor" y "gracia":

La gracia es llamada el "brazo derecho" de Dios, y la ley su "brazo izquierdo". Gracias a estas dos manifestaciones opuestas aunque complementarias, Dios mantiene a toda la creación en equilibrio... La gracia, por virtud de su ilimitación, expande indefinidamente al ser creado hacia la plenitud de su medida... pero allí donde la medida cósmica se acerca a su fin, el rigor, en una contracción extrema, hace que la totalidad del ser creado regrese a su primitivo origen... Y así uno ve... por qué el rigor divino... no podía ser identificado con la sola ira de Dios. Su ira, en realidad, no es más que un aspecto cósmico de su rigor... (el cual) niega a todo lo que no es Dios, la única realidad... El rigor (es) la negación de la negación de la realidad única... (Es) gracia, en tanto que la gracia aparezca negativa en manifestación...

¿Qué significado podría tener comprender tales ideas en forma más que escolástica? Tal vez puedan asimilarse sólo en ese momento de puro ser, del que se dice que acompaña la aceptación voluntaria, por parte del hombre, de las condiciones que destruyen sus ilusiones sobre sí mismo. En cuanto a aquellos de nosotros que sólo podemos hacer conjeturas sobre este momento de libertad, el presente estudio nos muestra en forma clara que las ideas del Judaísmo y las comunicaciones de la Biblia, tienen el propósito de prestarnos ayuda en nuestra búsqueda de ella.

JACOB NEEDLEMAN.

PREFACIO

Para comprender las premisas intelectuales de la Cábala, o del esoterismo Judío —que son las del esoterismo o la metafísica en general— es necesario estar imbuído de la idea de que sus doctrinas tienen como punto de partida la contemplación espiritual, la inspiración pura o la “intuición intelectual”, y no la actividad autocrática de la razón. Cuando una forma de pensar meramente lógica busca elevarse por sobre el plano de los fenómenos por medio de la abstracción, con el propósito de asir su principio trascendente, se ve llevada a reconocer sus propios límites —determinados por las condiciones del conocimiento discriminatorio— y su impotencia para sobreponerse a ellos. No es que, en realidad, siempre los reconozca, pues de otro modo no habría sistemas filosóficos; sino que sus dificultades mismas prueban que elaborar teorías no basta para lograr el fin de asir la realidad en sí misma. Ahora bien: sólo las doctrinas que son tradicionales, y por lo tanto “inspiradas”, trascienden el círculo vicioso de la actividad mental, y señalan la vía de salida hacia el Intelecto puro, universal e “increado”.

Tal como nos enseña la Cábala —y también, en la forma más directa posible, el Neo-Platonismo y la Vedanta— el espíritu, a la vez que trasciende el alma, mora en sus profundidades. El alma y todas las manifestaciones formales o separadas, sean internas o externas, proceden de él, pero el espíritu en sí

mismo carece de forma y de discernimiento. En él, el sujeto y el objeto del conocimiento son uno: el espíritu se conoce a sí mismo completamente; es el conocimiento total y todo lo que es cognoscible en sí mismo y en las cosas. El pensamiento, por otra parte, es solamente un plano individual y formal que refleja lo inteligible; está siempre en movimiento entre un sujeto mental, o aquello que piensa, y un objeto mental, o aquello que se refleja en el pensamiento. Pero lo que se refleja en el pensamiento es asimilado por él sólo en su forma mental, no en su forma concreta —sea corpórea o sutil— y, con toda seguridad, no en su realidad supraformal, espiritual y universal. Es así como el pensamiento es el espejo psíquico y racional de todas las cosas inteligibles, espejo que jamás se confunde con aquello que refleja. El pensamiento por sí mismo, por lo tanto, no permite que el pensador asimile la realidad del objeto mental: permanece como un conocimiento simbólico de las cosas, un conocimiento que acerca al pensador más a ellas, pero que en realidad no lo identifica con ellas. El pensamiento permite que el dualismo entre sujeto y objeto persista hasta un punto tal, que el hombre que sólo se conoce a sí mismo por medio del pensamiento, no se ha asimilado a sí mismo verdaderamente; en realidad no se conoce a sí mismo y se ve únicamente como su forma mental, como el pensamiento o imagen que se hace de sí mismo. Este dualismo, inherente al pensamiento, es la causa de la duda y el error; el espíritu, por el contrario, es la unidad real del sujeto y objeto cognoscitivo, y esta unidad es la certidumbre, la verdad del conocimiento.

La verdad no puede ser descubierta, por lo tanto, únicamente por medio del pensamiento, por una facultad que, por causa de su naturaleza dualista, no puede salvar del todo el abismo de su propia duda: a la inversa, el hombre no puede descubrir la verdad prescindiendo de la ayuda del pensamiento, dado que es un ser pensante y, si el pensamiento no tuviera

ninguna relación con la verdad, el hombre tampoco podría contar con ningún eslabón consciente que lo uniera con ella. Una cosa es cierta: existe una idea mental de la verdad; el pensamiento la opone al error y la identifica con el concepto de realidad. Esto indica, *ad extra*, una relación entre pensamiento y verdad, una "relación" que, *ad intra*, no es otra cosa que el espíritu. Es el espíritu lo que lleva a la verdad. El pensamiento es el eslabón entre el hombre y el espíritu, pero, al mismo tiempo, se interpone como un obstáculo por causa de su dualismo "orgánico", expresado en duda y error; por lo tanto, el pensamiento no podría pasar más allá del error e integrarse con la verdad, sin conformarse al espíritu y quedar finalmente disuelto en él.

"Deje el impío sus caminos, y el malvado sus pensamientos, y vuélvase a YH V H¹, que tendrá en él misericordia; y a nuestro Dios, que es rico en perdones. Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni mis caminos son vuestros caminos, dice YH V H. Cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis caminos por encima de los vuestros, y por encima de los vuestros mis pensamientos" (Isaías, 55:7-9).

El pensamiento divino, el eterno y supremo arquetipo del pensamiento humano, tiene dos aspectos esenciales: por una parte es "sabiduría" meta-cósmica; por la otra es "inteligencia" cósmica. Dios, por su sabiduría, conoce su realidad inmanifestada e infinita; por esta inteligencia, conoce su manifestación y la creación que emana de ella, que es existencia limitada y transitoria. Su sabiduría determina los arquetipos increados; su inteligencia los manifiesta como realidades espirituales y supraformales que, a su vez, se revisten a sí mismas de sustan-

¹ El tetragrámaton YH V H representa el sacrosanto nombre de Dios en la tradición Judía. Por más de dos mil años, se ha prohibido a los judíos pronunciar este nombre, y su vocalización ya no se conoce más.

cia sutil y materia densa, a fin de dar nacimiento a los cielos y la tierra.

“Como baja la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá sin haber empapado y fecundado la tierra y haberla hecho germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer, así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión” (Isaías, 55:10-11).

Por medio de este pensamiento, que es la primera emanación de su ser causal, la primera irradiación ontológica, Dios determina todas las cosas. Por medio de su palabra, que es su primera manifestación espiritual, crea todas las cosas, y al mismo tiempo revela su razón de ser. La palabra de Dios es su acto de creación, revelación y redención. Todas las verdades expresables están comprendidas dentro de esta revelación divina. Al descender a la tierra, esta palabra una y universal, se multiplica en distintos “lenguajes” o revelaciones, dirigidas a los distintos sectores de la humanidad. La única verdad y realidad única corresponde, de este modo, como otras tantas formas sagradas, a las distintas comprensiones y temperamentos de los grandes “tipos” de la colectividad humana.

La idea de la unidad trascendente de las religiones, de la unidad manifestada al principio de los tiempos y en presencia de una humanidad todavía unida por una sola tradición primordial, ha sido expuesta en las obras de René Guénon y Frithjof Schuon, y también en las de Ananda Coomaraswamy. Ellos han demostrado que los principios esenciales de las distintas revelaciones ortodoxas son idénticos, cosa que puede ser descubierta por la penetración metafísica de los dogmas y los símbolos; estas expresiones varían de una religión a otra, pero a la luz de la verdad supraformal y universal dejan de aparecer como contradictorias y se funden esencialmente en el Uno. No obstante eso, y con el fin de trascender el error dualista, que

puede esgrimir como pretexto las apariencias contradictorias de las distintas revelaciones ortodoxas, sus contornos específicos no deben ser desdibujados por un sincretismo imaginativo. Por el contrario, las diferencias entre tradición y tradición deben ser estrictamente respetadas, pues en la raíz de la auténtica "unicidad" de todas ellas habrá de hallarse su unidad común y supraformal: el "único Padre y Dios". Su luz puramente espiritual, creadora y redentora, es la misma en todas partes, igual que la del sol que baña distintos panoramas. Por ello, cuando la inteligencia trasciende el plano formal de los dogmas y símbolos, permitiendo la penetración en el reino de sus arquetipos sin forma, se ve que la claridad del Uno se quiebra solamente en forma extrínseca, en los "rayos" reveladores. Estos "rayos", aún cuando corren en direcciones distintas y se colorean con diferentes luces, emanan de un mismo y único centro, a fin de revelar los mismos misterios y para llevar de regreso a aquellos que los asimilan, al mismo origen y fin de todas las cosas.

Demostrar esta identidad trascendente por una comparación metafísica de las religiones, es un medio para comunicar el conocimiento teórico de las verdades que nos conducen de vuelta al "Uno sin Segundo"; otro medio, es el de exponer las enseñanzas de una sola doctrina sagrada, cosa que se ha intentado hacer en esta obra. El autor ha asumido la tarea de redescubrir en el Judaísmo la *philosophia perennis* que aprendió a través de las tradiciones Hindú, Budista y Sufi, así como es posible reconocer esta misma sabiduría también en el Cristianismo bajo una forma distinta. Es con este espíritu de universalidad metafísica que se ha emprendido este estudio, cuyo resultado, según cree el autor, puede ofrecerse hoy al público lector. Aún cuando la tradición esotérica de Israel, animada por esta misma universalidad, hace que sea más fácil tender

un puente espiritual entre la forma particular y exclusivista del Judaísmo² y las formas que son propias de otras religiones ortodoxas, no se presenta la ocasión de verse involucrado en la metafísica comparada dentro de la estructura del presente estudio, que está dedicado únicamente a la Cábala, la “recepción” y transmisión de los divinos misterios en medio del “Pueblo Elegido”. Se puede dejar a cualquier lector que se sienta interesado en ella, la tarea de establecer por sí mismo las verdaderas analogías que existen entre el simbolismo de las enseñanzas Cabalísticas, y las de otras doctrinas tradicionales.

Entre los intérpretes contemporáneos de la Cábala, es digno de mención el nombre de G. G. Scholem, cuya obra de profunda investigación teórica ha hecho posible llegar a una visión global del esoterismo Judío. No obstante, la teoría Cabalística exige todavía gran clarificación, especialmente en cuanto a aquello que trasciende el plano de la investigación histórica y filosófica. El autor no pretende en forma alguna haber agotado la riqueza doctrinaria de la Cábala en las páginas que siguen, pero se ha concentrado en una de sus enseñanzas más esenciales, la que trata de los *Sefiroth*; concernientes a los diez aspectos principales de Dios que, en forma de “claves espirituales”, habrán de ayudarnos a mirar hacia su realidad total.

Los lectores podrán advertir que el estudio a que este libro está especialmente dedicado, además de la metafísica y la cosmología, es el misterio del Nombre divino; aquí uno está

² Este “exclusivismo”, que niega a las otras religiones y no podría tener otra razón válida que la de la protección de la forma tradicional de Israel, fue roto en algunas ocasiones, aún en el plano exotérico del Judaísmo, por afirmaciones “universalistas” de parte de algunos de sus grandes representantes, tales como Saadya (siglo x), Maimónides (siglo xii), o Yehudah Halevy; en esta materia sólo es necesario citar la siguiente observación hecha por este último en su diálogo *Al-Khazari*, escrito más o menos en el año 1140: “La Cristiandad y el Islam son los precursores e iniciadores de la era mesiánica; sirven para preparar a los hombres para el reinado de la verdad y la justicia...”.

interesado no sólo en el aspecto intrínseco del nombre sagrado, sino también en su cualidad “salvadora”. Sin embargo, basta con haber limitado la función del autor a la del teorizador, sin meternos en cuestiones relativas al método, que no están dentro de su territorio.

Se ha dicho: “Busca, y encontrarás.”

I

TORAH Y CÁBALA

1

Toda la luz que Dios le ha dado a Israel está oculta en la Torah (ley, doctrina o dirección); la Torah es la cristalización y la permanencia misteriosa de la revelación Sinaítica. Fue en Sinaí donde apareció ante el "Pueblo Elegido" la presencia real de *hokhmah*, la "sabiduría divina": "Israel penetró el misterio de *hokhmah*", dice el *Zohar*¹, y "en Sinaí los Israelitas vieron la gloria (o la presencia real) de Su (divino) Rey cara a cara."

Ahora bien: el descenso o revelación de las primeras Tablas de la Torah debe ser distinguido del de las segundas. El *Zohar* enseña que las primeras Tablas emanaron del Árbol de la Vida, pero que Israel, por haber adorado al becerro de oro, "fue juzgado indigno de beneficiarse de ellas." Por lo tanto

¹ El *Sefer Ha Zohar*, "Libro del Esplendor", está compuesto de varios tratados principalmente en forma de comentarios cabalísticos sobre la Torah. Redactado en una forma de arameo más bien distorsionada, afirma ser la enseñanza del Rabi Simeón ben Yohai (siglo II C.E.), pero es aceptado generalmente como la obra del cabalista español Moisés de León (siglo XIII), siendo la obra más ampliamente conocida e influyente de toda la literatura esotérica del Judaísmo. Considerada por muchos místicos judíos como una colección de textos inspirados, este libro ha sido llamado con frecuencia el "Sagrado *Zohar*", y venerado igual que la Torah y su comentario canónico, el Talmud. (Las citas que se hacen del *Zohar* han sido tomadas, con pocas excepciones, de la traducción inglesa de H. Sperling y M. Simon, The Soncino Press, Londres, 1949.)

Moisés, obedeciendo el mandato divino, le dio al pueblo otras Tablas, "que salieron del costado del Árbol del Bien y del Mal." La ley de las segundas Tablas está en realidad constituida por mandatos positivos y preceptos negativos: "esto está permitido, esto está prohibido"; la vida fluye de lo que está permitido, la muerte de lo que está prohibido. Las primeras Tablas, según dice la Cábala, fueron la luz y la doctrina del Mesías, la efusión de la liberación universal, la fuente de la vida eterna sobre la Tierra. Las segundas Tablas representaron la manifestación indirecta o "fragmentaria" de esta luz; *hokhmah*, la sabiduría pura y redentora, dejó de ser inmediatamente accesible, ya que quedó escondida detrás de la "cortina" de *binah*, la "inteligencia" cósmica de Dios.

La manifestación de la Torah "increada" había cambiado, pero no su esencia, *hokhmah*. La presencia real de la sabiduría divina reside en la segunda manifestación tanto como en la primera, con la diferencia de que en el segundo caso, *binah* impide que el hombre "adelante su mano, tomando del Árbol de la Vida, comiendo de él y viviendo eternamente." Para poder lograr el acceso a *hokhmah*, debe de "cultivar el suelo" de su alma discriminando entre el bien y el mal, y practicando la ley divina; y tiene que buscar con gran celo la verdad que yace oculta detrás de la letra de las Escrituras.

La penetración espiritual de la Doctrina Escrita (*Torah Shebikhtab*), se ve facilitada por la Doctrina Oral (*Torah Shebalpeh*), siendo la segunda la explicación de la primera. Las dos doctrinas representan los aspectos inseparables —y "simultáneos"— de la revelación Mosaica. La Torah Escrita, o "letra" estática, sirve como inmutable punto de partida para la contemplación espiritual de la verdad revelada; tal contemplación no podría ser eficaz sin la interpretación tradicional de la "letra grabada en la piedra"; la interpretación, la Doctrina Oral, es como "un martillo que despedaza la piedra", desprendiendo de

ese modo, las “chispas” espirituales de *hokhmah* que residen dentro de ella.

La revelación simultánea de la Torah Escrita y la Oral está basada en el verso de la Escritura que dice: “Todo el pueblo oía los truenos y el sonido de la trompeta, y veía las llamas y la montaña humeante; y atemorizados, llenos de pavor, se estaban lejos” (Éxodo, 20:18). El *Zohar*, comentando este verso, dice que las palabras divinas fueron impresas sobre la oscuridad de la nube que envolvía la verdadera presencia de Dios, de modo que Israel las oía al mismo tiempo como Doctrina Oral, y las veía como Doctrina Escrita; y destaca el *Zohar* que cada palabra estaba dividida en setenta sonidos —que revelaban las setenta interpretaciones fundamentales de las Escrituras— y que estos sonidos aparecían ante los ojos de Israel como otras tantas luces rutilantes; y finalmente, que los preceptos del Decálogo fueron la síntesis de todos los mandamientos, y que en el momento de su revelación, Israel penetró en todos los misterios encerrados en las Escrituras.

2

La Torah Oral es la transmisión, de generación en generación, de los misterios e “interpretaciones” contenidas en la Torah Escrita en forma de “sonidos” —palabras inspiradas— o “luces rutilantes” —visiones espirituales—. Sigue de ello que lo que se dice en *Pirke Aboth* (I, I): “Moisés recibió la Torah en el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas y los profetas a los hombres de la Gran Sinagoga”, se refiere tanto a la Torah Escrita como a la Oral. “Cuando el Santo, bendito sea él, se reveló a sí mismo sobre el Sinaí para dar la Torah a Israel, se la entregó a Moisés en el siguiente orden: Las Escrituras (la Torah Escrita); Mishnah,

el Talmud, el Haggadah (que juntos designan la Torah Oral)” (*Rabba* del Éxodo, 47, 1) ². Toda enseñanza oral ortodoxa, aún cuando sea presentada como expresión personal de un maestro, vuelve a los “sonidos” y “luces” del Sinaí. “Hasta lo que un discípulo notable estaba destinado a enseñar en presencia de su maestro, ya le había sido dicho a Moisés en el Sinaí (*P. Peah*, 17a).

Ahora bien: el Haggadah, o el Midrashim Haggádico, forma el eslabón entre la instrucción pública o Talmúdica y la enseñanza secreta de la Cábala, la “recepción” ³ de la sabiduría pura, proyectada para los elegidos espirituales de Israel.

El Haggadah conduce desde el “servicio de Dios” hacia el “Conocimiento del Santo, bendito sea él”. “¿Deseas conocer al que habló y dio nacimiento al mundo? Estudia el Haggadah, pues por él llegarás al conocimiento del Santo, bendito sea él, y consérvate en sus senderos” (*Sifre Deuteron.*, xlix, 85a).

La Doctrina Oral interpreta las Escrituras mediante cuatro métodos fundamentales de exégesis que conducen a la Cábala, a la esfera de *sod*, “misterio”, o según lo llama el Talmud, *Pardes*, el Paraíso del conocimiento divino. Las cuatro consonantes de la palabra *Pardes* (*P R D S*) designan por sí mismas estos cuatro métodos, es decir: *P* = *peshat*, la interpretación

² La Torah Escrita, en el sentido más estricto, consiste del Pentateuco (*Hamishah Humshei Torah*, los “cinco quintos de la Doctrina”, o cinco libros de Moisés) y, en el sentido más amplio, también de los Profetas (*Nebiim*) y los Escritos (*Ketubim*). La Torah Oral incluye, por una parte, al Talmud, el “Estudio” público o comentario exotérico de las Escrituras (que consiste, en el sentido más estricto, de la *Mishnah* o “Repetición” de la enseñanza oral, y la *Gemarah*, “Complemento” o comentario de la *Mishnah*; y en el sentido más amplio también del *Midrashim*, “Explicaciones” rabínicas, y el *Haggadah*, “Narración” tradicional —histórica y simbólica— que incluye las partes no legales de la *Gemarah* y *Midrashim*); por otra parte, la Torah Oral comprende la Cábala, comentario esotérico de las Escrituras e iniciación a los “Misterios de la Torah”.

³ La palabra *Cábala* derivada de *kabbel*, “recibir”, “aceptar”, ha llegado a significar “tradición” secreta.

“simple” de las Escrituras, que la enfoca en todas las formas disponibles para un razonamiento elemental; R = *remez*, “alusión” a los numerosos significados ocultos en toda frase, toda letra, signo y punto de la Torah; D = *derash*, la “exposición homológica” de las verdades doctrinales, incluyendo a todas las posibles interpretaciones de la Torah; S = *sod*, “misterio”, iniciación a *hokhmah*, la sabiduría divina oculta en las Escrituras y llamada, en tanto sea una enseñanza, *Hokhmah Hakabbalah*, la “sabiduría de la tradición esotérica”⁴.

Este cuarto método, que enseña los “misterios de la Torah” (*Sithre Torah*), consiste esencialmente de la exégesis espiritual y la aplicación del primer capítulo del Génesis (*Maaseh Bere-shith*, el “Trabajo del Principio”) y del primer capítulo de las profecías de Ezequiel, que contienen la visión del trono divino en forma de “carroza” celestial (*Maaseh Merkabah*, el “Trabajo de la Carroza”). Pero además de estas enseñanzas fundamentales, concernientes a la emanación del principio universal y la reintegración en él, todas las Escrituras pueden servir de punto de partida para el método exegético de *sod*. Los diez *Sefiroth*, “numeraciones” o determinaciones de los aspectos divinos, juegan en este método el papel de apoyos para la contemplación, mientras que los nombres divinos representan los medios operativos de unir al Cabalista —quien los invoca de acuerdo con reglas iniciáticas— con la “luz de Sinaí”, la presencia real de Dios.

⁴ El método cabalístico hace uso para la exégesis, entre otras cosas, de la ciencia de las “letras” y los “números”. Los tres procedimientos más altamente desarrollados en esta ciencia son: *Gematria*, la ciencia del valor numérico de las letras; *Notarikon*, la ciencia de las letras primera, media y final de las palabras; y *Temurah*, la ciencia de la permutación y la combinación de las letras.

Como acabamos de ver, la Cábala es la esencia doctrinal de la Torah, el receptáculo en el corazón del Judaísmo de los “misterios ocultos desde el principio del tiempo”. Dios ha revelado estos misterios en muchas formas tradicionales o religiosas; pero esta diversidad es sólo la expresión de la infinita “riqueza” de una verdad, y no afecta en ninguna forma su trascendente e inmutable unidad. La Cábala no es por lo tanto nada más que la rama judía de ese “árbol” universal de deificante sabiduría que se descubre en la base de toda forma ortodoxa que guíe a un conocimiento puro e integral. Este conocimiento de la verdad divina fue entregado a los patriarcas de Israel y a sus discípulos elegidos, y finalmente quedó cristalizado en la revelación Sinaítica. Moisés se la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas a los hombres de la Gran Sinagoga, y éstos a su vez se la comunicaron a los miembros de “la cadena de tradición (esotérica)” (*shalsheth hakabbalah*). Esta cadena parece haber quedado intacta hasta nuestros días; está destinada, en realidad, a ligar la sabiduría de Adán con la del Mesías. Después del regreso del pueblo desde Babilonia, cuando la profecía había finalizado en Israel, fue Ezra quien, en forma definitiva, entregó la Torah con sus leyes y misterios al mundo Judío. Su legado espiritual fue custodiado por los “hombres de la Gran Sinagoga”, los *Sofrim* —“escribas”— y sus discípulos, los miembros de la “cadena tradicional”; estos últimos la transmitieron a los *Tannaim* (siglos I a III C. E.), que eran autoridades doctrinarias, tales como los grandes maestros Cabalísticos: Akiba y Simeón ben Yohai. Después de la muerte del último de los *Tannaim*, que fue Judas el Santo (autor de la Mishnah escrita), la doctrina oral fue enseñada por los *Amoraim* (siglos III al V),

doctores de la Torah que “habían dejado de ser autoridades por sí mismos”, pero que repetían y hacían comentarios sobre las tradiciones de los *Tannaim*; sus enseñanzas suplementarias de la Torah fueron recogidas en la Gemarah, “complemento” o comentario sobre el Mishnah. Los Rabinos, o “maestros” espirituales, siguieron con las enseñanzas exotérica y esotérica de los *Amoraim* mediante “exposiciones” (Midrashim) y la iniciación en los misterios.

Al tiempo de la dispersión del pueblo judío, la “cadena de tradición” secreta atravesó la mayor parte de Europa. La enseñanza de los misterios de la Torah y la práctica de los métodos cabalísticos fueron conocidos en toda la Edad Media, y llegaron hasta los tiempos modernos. Las colecciones más importantes de la doctrina esotérica del Judaísmo son el *Sefer Yetsirah*, el “Libro de Formación”, cuya enseñanza, según se cree, deriva de Abraham; y el *Sefer Hazohar*, el “Libro del Esplendor”, sobre el cual se basa principalmente la presente exposición de los misterios de Israel. Estas colecciones, y otros tratados místicos que gozan de autoridad, y que han sido conservados hasta nuestros días, hacen que sea posible descubrir la Cábala, el verdadero “receptáculo” de la sabiduría divina, que yace tras la letra de la sagrada Escritura.

de las causas" se hace conocer a sí misma y a su manifestación universal.

Debe entenderse, sin embargo, que el hecho de que Dios se haga conocer bajo múltiples aspectos, no significa que sea en realidad un número en particular, ni una multitud de ellos; "El es uno y no hay otro"¹. En su realidad total, Dios incluye una infinitud indivisible de posibilidades eternas, que es inconcebible para los seres creados; salvo que lo sea mediante una revelación nítida y sintética a la vez. Ahora bien: los *Sefiroth* son, precisamente, diez síntesis reveladas de los innumerables e ilimitados aspectos de la realidad única; pero la década es simbólica y no implica que Dios tenga algún número específico de atributos. Está más allá de cualquier medida, infinito tanto en su esencia oculta como en sus cualidades reveladas y ontológicas. El *Zohar* mismo (*Bo. 42b*) aclara bien que la naturaleza numérica de los *Sefiroth* es sólo relativa, al acentuar que todo está dentro del poder de Dios "ya sea que él quiera disminuir el número de conductos (*Sefiróticos*) y aumentar (correlativamente) la luz que surge de ellos, o que quiera lo contrario". En una palabra: la década *Sefirótica* no es otra cosa que la unidad divina en tanto se abre a sí misma, en una u otra forma inteligible, ante la multitud creada.

Los *Sefiroth*, por lo tanto, aparecen como múltiples sólo a la mirada de la multitud creada; en realidad, todos los "números", o aspectos metafísicos, están integrados sin distinción dentro del Uno que es "sin número" porque "no tiene segundo". Esta verdad y otras que resumen la doctrina *Sefirótica*, están

¹ Esta es una de las fórmulas características del monoteísmo absoluto de la tradición judía. La afirmación directa de la realidad exclusiva de Dios se encuentra, por ejemplo, en Isaías (caps. 45 y 46), donde se repite muchas veces que "no hay ningún otro" (*en od*) que él. En el capítulo titulado "El Retorno al Uno" de este estudio, volveremos a ocuparnos en detalle de esta doctrina esencial del Judaísmo, la cual, digámoslo de una vez, no debe confundirse con el panteísmo en el sentido filosófico y corriente del término.

expresadas en el siguiente "himno de alabanza" cabalístico, llamado "la oración de Elías" (citado del *Tikkune Zohar*): ¡Maestro de los Mundos! Tú eres Uno, pero no de acuerdo al número (pues tú eres la realidad única). Eres el más sublime de los sublimes, la más oculta de todas las cosas ocultas. Ningún pensamiento puede concebirte (en tu pura y supra-inteligible esencia). Has producido (determinado) diez (supra-formales y primigenios) formas (que representan los arquetipos eternos de todas las cosas), a las que llamamos *Sefiroth* ("números" o determinaciones puras e inteligibles), que son las causas primeras con el fin de gobernar por su intermedio los mundos desconocidos e invisibles. Tú te has envuelto en ellas (como "causa de las causas") y dado que tú moras en ellas (siendo su unidad misma, esencial e indivisible), su armonía permanece inmutable. Imaginar que ellas están divididas, sería lo mismo que dividir tu unidad. Estos diez *Sefiroth* se desenvuelven por grados (se manifiestan jerárquicamente) ... Tú eres quien los gobierna, mientras que tú no eres gobernado por nadie, ya sea de arriba o de abajo. Tú has elaborado el ropaje (manifestaciones espirituales) para los *Sefiroth* que sirven a las almas humanas como medios de pasaje (entre su mundo limitado y tu mundo infinito) ... Tú has ocultado los *Sefiroth* en cuerpos ... En su totalidad corresponden (como arquetipos) a los miembros de la forma humana (que es la "imagen" microscópica del Ser causal y de sus aspectos) ... Tú mismo no tienes ni imagen ni forma en todo lo que en ti (en tu toda-realidad) está adentro (inmanifestado) o afuera (manifestado) ... Nadie puede conocerte en verdad (en tu "mismidad" eternamente oculta). Sólo sabemos que no hay unidad fuera de ti, ni abajo ni arriba ... Cada *Sefirah* tiene un nombre determinado, con el que también se nombra a los ángeles, pero tú mismo (esencia incognoscible) no tienes un nombre definido, pues tú eres el Uno (la única realidad)

que llenas todos los nombres (en forma inefable, sin distinción) y les das a todos ellos su real valor; si tú te retiraras, ellos restarían tal como cuerpos desprovistos de almas. Tú eres sabio, más tu sabiduría es ilimitada. Eres inteligente, más tu inteligencia es ilimitada. Ni tampoco estás en ningún lugar (dado que eres la realidad una y única). Pero todo esto (la totalidad de las emanaciones de tu ser y manifestaciones cósmicas), subsiste con el fin de que el hombre conozca tu fuerza y tu omnipotencia, para mostrarle cómo el universo está gobernado por el rigor y la misericordia (los dos principios fundamentales reguladores de la existencia creada). Por lo tanto (refiriéndonos al mundo de los *Sefiroth*), si se habla de un "lado derecho" (simbolizando el aspecto de la gracia), o de un "lado izquierdo" (expresando "rigor"), y un "centro" (sintetizando los dos aspectos opuestos en el "pilar del medio", o principio de la armonía universal), ésto es sólo un medio para describir tu gobierno del universo en relación con las acciones humanas, y no para indicar que tú (en tu estado esencial y no causal) tienes algún atributo tal como la justicia, u otro tal como la gracia; esos términos (que designan distintos *Sefiroth* o causas primeras, y son válidos sólo desde el punto de vista subjetivo de sus efectos cósmicos), no corresponden a realidad alguna (que pudiera ser atribuída a tu pura esencia, en la que no hay ni causa ni efecto, ni relación alguna entre cualquier aspecto de cualquier clase, sino tan sólo tu absoluta unidad, tu no-dualidad).

2

La realidad objetiva de los *Sefiroth*, su infinitud indivisible, su unidad ilimitada, denotan que cada aspecto divino está identificado con la totalidad de Dios, y por lo tanto, con todos

un mismo tiempo determinación y unidad de realidades; mientras que, en la existencia dual y creada, las mismas realidades se reflejan distintas e interrelacionadas. Sólo dentro de la creación existe una efectiva separación y una secuencia de posibilidades, es decir, una jerarquía determinada en la cual toda realidad incluye, en forma determinante o activa, aquellas que proceden de ella y, en forma receptiva o pasiva, aquellas de las que emanó. No obstante eso, desde que "lo visible no es más que el reflejo de lo invisible", el "orden inferior" necesariamente corresponde al "orden superior", en el que la filiación de posibilidades, como se ha señalado anteriormente, está establecida en forma meramente ideal y en principio únicamente en "pensamiento divino", el cual trasciende todos los conceptos racionales y dualistas. En otras palabras, la diferenciación y relaciones que caracterizan la secuencia causal de la jerarquía cósmica son potenciales en el mundo de los Sefiroth, como determinación pura y unidad ontológica de todas las cosas. La separatividad existencial de las cosas se actualiza únicamente en una forma limitada y transitoria, y gracias a la concatenación universal, regresa a la unidad primigenia, el "punto supremo" del que provino. "Desde este punto (causal) (hasta el estado más inferior de existencia), hay extensión tras extensión, formando cada una de ellas una vestidura (manifestación, efecto o 'envoltura') para la otra, relacionados como la de la membrana y el cerebro (simbolizando la causa, el centro o el arquetipo) entre sí. Aún cuando es una vestidura (en relación con la expansión precedente que es su causa inmediata), cada etapa (emanación o manifestación) se convierte en cerebro (principio) para la próxima etapa (que es su efecto); todas las cosas son por lo tanto 'cerebro' o principio para lo que les es inferior, y 'envoltura' o manifestación para lo que les es superior" (*Zohar, Bereshith* 196).

De este modo los *Sefiroth* mismos parecen estar envueltos uno dentro del otro, en su orden jerárquico, y tan estrechamente relacionados entre sí que no puede percibirse nada que no sea un principio único total. En realidad su unidad es indivisible; son la totalidad de los poderes divinos, que solo se expresan en sus aspectos específicos cuando se ponen de manifiesto dentro de la separatividad cósmica. Todas las manifestaciones diferenciadas, todas las variedades de las cosas, son sólo los efectos y las “envolturas” simbólicas de los *Sefiroth*; están ordenadas y ligadas entre sí por los *Sefiroth* y son reabsorbidas en ellos, en su unidad, que es la causa una y universal, el Dios único.

3

La luz reveladora, creativa y redentora del Ser divino es, por decirlo así, “refractada” a través del “prisma” causal de sus aspectos, los *Sefiroth* dentro de la indefinida multitud y variedad de la manifestación universal. La inmensa jerarquía de grados onto-cosmológicos que todos ellos contienen, está establecida por esta “refracción” de la luz divina; estos grados están recapitulados en los cuatro “mundos” (*olamin*), que son: *olam ha'atsiluth*, el trascendente “mundo de la emanación”, que es el de los *Sefiroth*; *olam ha'beriyah*, el ideal o espiritual “mundo de la creación”, lleno de la propia divina inmanencia (*shekhinah*); *olam ha'yetsirah*, el sutil “mundo de la formación” habitado por ángeles, genios y almas; y *olam ha'asiyah*: el sensóreo y corporal “mundo de los hechos concretos”.

La emanación trascendente una y única de los *Sefiroth* desciende, como inmanencia puramente espiritual y supra-formal, hacia los dos mundos inferiores —el sutil y el corporal— donde es “recibida” y expresada en diferentes formas por la natura-

leza múltiple de la existencia cósmica. La unidad Sefirótica aparece allí como una década de arquetipos, generando miríadas de efectos existenciales, cada uno de los cuales está ligado, a través de la jerarquía universal, con su propia causa o *Sefirah* que lo une a la entidad indivisible de los aspectos divinos: el Uno. Aquel que es la unidad o infinitud de los *Sefiroth*, está reflejado en todos los niveles cósmicos y en todas las formas posibles, formas que se cruzan entre sí, se oponen unas a otras, se interconectan, se armonizan y se unen una vez más en él, que es el origen común. Una creación lo expresa bajo el aspecto de un *Sefirah*, otra bajo algún otro aspecto; pero en realidad todas las cosas manifiestan todos los *Sefiroth* simultáneamente, cada una de ellas bajo la luz de su propio arquetipo. Lo que es más: una emanación o manifestación divina que un ser creado experimenta como misericordia, puede ser experimentada por otro como rigor, lo que depende de la "relación" existente entre uno u otro ser y la causa divina. Dios es gracia en un sentido, severidad en otro, y lo mismo ocurre en cuanto a todas sus cualidades causales; son manifestadas en todos los niveles y en todos los estados de existencia en una indefinida variedad de formas, aunque él, en sí mismo, es eterna e infinitamente el Uno, el Inmutable.

"... cuando él demuestra su poder de reinar sobre la totalidad de su creación, apareciendo, por lo tanto, a cada una de sus criaturas según la capacidad que cada una de ellas tiene de comprenderlo... a fin de que pueda ser conocido por sus atributos, y percibido separadamente en cada atributo... para que pueda ponerse de manifiesto que el mundo (diferenciado) está sustentado en la piedad y la justicia (las dos cualidades del 'señorío' que incluyen todas las demás) de acuerdo con las obras (y las buenas o malas actitudes) de los hombres... Pero ¡ay! del hombre que pretenda comparar al Señor (Su esencia absoluta) con cualquier atributo (específico) (existente sólo

desde el punto de vista de la dualista 'ilusión' cósmica), aún con cualquiera que le sea propio, y mucho menos con cualquier forma humana creada, 'cuanto más los que habitan morada de barro' (Job, 4:19) ... La única concepción del Señor, bendito sea él, que el hombre puede atreverse a componer es la de su soberanía sobre cualquier atributo en particular, o sobre la creación como un todo. Y si no lo percibimos bajo aquellas manifestaciones, no nos queda en él atributo, ni similitud, ni forma (en su pura e ilimitada mismidad); así como el mar, cuyas aguas no tienen forma ni tangibilidad en sí mismas, sino sólo cuando se vuelcan en una cierta vasija que es la tierra" (*Zohar, Bo. 42b*).

Dios, en su realidad pura, es absolutamente no-dual y la multitud de sus aspectos o emanaciones, cualquiera sea su cualidad respectiva, existe sólo a la vista de lo emanado, que está en un estado de "separación" relativa e ilusoria. Esto es de aplicación al ser humano colectiva e individualmente, que experimenta su propia esencia increada e infinita sólo por intermedio de los *Sefiroth* más bajos, cuya inmanencia divina o "gloria" cuida de los seres creados "como la madre cuida de sus hijos". De este modo el *Zohar* (loc. cit.) dice: "Si la brillantez de la gloria del Señor, bendito sea su nombre, no hubiera sido derramada sobre la totalidad de su creación, ¿cómo podría él haber sido percibido siquiera por los sabios? Hubiera seguido siendo (totalmente) inaprehensible, y las palabras 'La Tierra entera está llena de su gloria' (Isaías, 6:3) jamás podrían haber sido pronunciadas con verdad". Pero mientras más se acerca el hombre a su pura y divina esencia, más experimenta la unidad intrínseca en todas las emanaciones de los *Sefiroth*; pues esta unidad no es otra que la esencia del hombre, el "yo" supremo. "Todas las gradaciones (Sefiróticas) y todos los miembros (existenciales) (de la única realidad) fueron juntados allí, y se convirtie-

ron en él en uno, sin ninguna separación" (*Zohar, Bereshit, 18a*).

4

La unidad infinita e indivisible de los *Sefiroth*, hizo imposible que los cabalistas se contentaran con una sola representación de la jerarquía Sefirótica. La identidad esencial e ilimitada de los *Sefiroth* da origen, en el nivel de la diferenciación, a innumerables relaciones entre sus aspectos estáticos, y en consecuencia, posibilita contemplarlos desde una multitud de "puntos de vista" en correspondencia con esas mismas relaciones.

Entonces, para dar unos pocos ejemplos fundamentales, la unidad Sefirótica puede ser contemplada *ad-intra*, considerando todos sus aspectos como envueltos en *kether*, el supremo *Sefirah*, que es idéntico a *en sof*, "infinitud pura". En este caso, la jerarquía Sefirótica está concebida en forma de círculos concéntricos, circundando *kether* el más externo, y conteniendo el más interno a *malkhuth*, el último de los *Sefiroth* (ver fig. 1). Desde este punto de vista, la "causa de las causas", o la "suprema voluntad" concentra su "pensamiento" (epíteto de *hokhmah*) en su "reino" universal, *malkhuth*, con el propósito de crear el cosmos. En otras palabras, *kether*, el infinito, está "contraído" por *tsimtsum*, el "agrupado" de los *Sefiroth*, hasta que la sustancia increada y creativa, *malkhuth*, se actualiza y da nacimiento dentro de sí misma a todos los mundos del cosmos. Por otra parte, el "mundo de emanación" Sefirótico puede ser contemplado *ad extra*, en base al mismo simbolismo de los círculos concéntricos, pero colocando esta vez en el centro a *kether*, y a *malkhuth* en la periferia (ver fig. 2). En este caso *kether*, el infinito, se convierte en el "punto", el "centro" supremo y más recóndito, envuelto jerárquicamente por todas sus emanaciones ontológicas

REPRESENTACIONES DE LA UNIDAD DE LOS DIEZ SEFIROT



FIG. 1. Concentración Divina (o Emanación Sefirótica, vista *ad intra*)



FIG. 2. La Radiación Divina (o Emanación Sefirótica, vista *ad extra*)

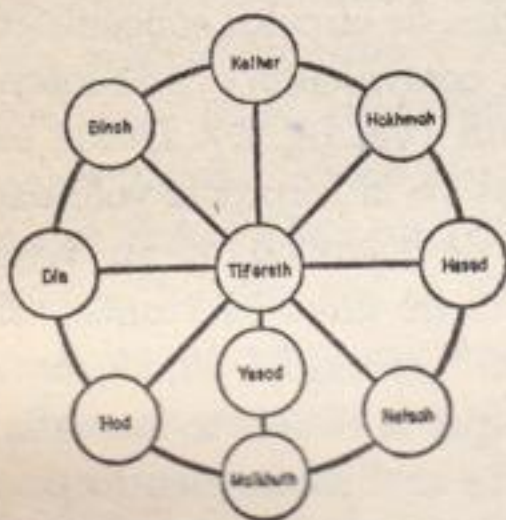


FIG. 3. La "Unión de los Sefirot" en el "Corazón" de Dios (*Tifereth*, por cuanto armoniza y sintetiza todos los otros *Sefirot*)

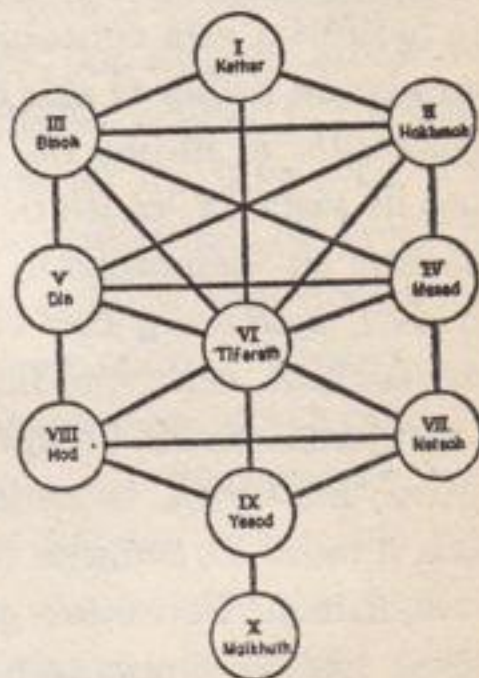


FIG. 4. El "Arbol prototípico de los *Sefirot*". (Representado desde el punto de vista de la jerarquía en su posición y relación recíprocas)

y manifestaciones cósmicas. *Malkhuth*, que rodea el círculo más externo, como *shekhinah* u "omnipresencia divina", contiene entonces la totalidad de la creación. De este modo, si uno mira "hacia adentro" Dios crea al mundo por "contracción" o "concentración" de sus posibilidades ontológicas, y si uno mira "hacia afuera", por su "expansión" o "radiación".

Bien: estas dos figuras destacan particularmente los aspectos centrífugos y centrípetos de la jerarquía Sefirótica, sin tomar en cuenta las "relaciones" que vinculan a sus miembros entre sí. Éstas se muestran en otro símbolo circular reproducido en la figura 3. Aquí, el centro de los *Sefiroth* está representado por el *Sefirah* medio, *Tifereth*, "belleza" divina, llamado también el "corazón" de Dios, porque conecta, armoniza y une su rigor con su gracia, y asimismo todos sus otros aspectos opuestos, sean éstos los de la "derecha" o de la "izquierda", o los de "arriba" o "abajo".

Pero la disposición más clásica de los *Sefiroth* es la cuarta (ver fig. 4), aunque también aquí existen muchas variantes en cuanto a los "canales" que conectan cada *Sefirah* con todos los demás. En esta disposición, la décuple unidad de los *Sefiroth* se muestra como una jerarquía de tres tríadas proyectadas dentro de su recipiente común, o sea, el décimo y último de los *Sefiroth*, *malkhuth*, que es la causa inmediata del cosmos. La tríada más alta, *kether-hokhmah-binah* (corona-sabiduría-inteligencia) es la de los principios esenciales y ontológicos; la segunda tríada, *hesed-din-tifereth* (gracia-justicia-belleza), es la de los principios cosmológicos; la tercera, *netsah-hod-yesod* (victoria-gloria-fundamentación), es la de las fuerzas cósmicas y el acto creativo; finalmente, el *Sefirah malkhuth* (el reino), como lo hemos dicho, es la sustancia increada y creativa, o, vista bajo otro aspecto, la inmanencia divina. Además estos cuatro grados Sefiróticos son respectivamente los arquetipos de los "cuatro mundos": de la "emanación" trascendente, de la "crea-

ción" prototípica, de la "formación" sutil, y del "hecho" sensorio. En esta forma, la décuple unidad de los *Sefiroth* está revelada como la "jerarquía" del gobierno universal de Dios.

El mismo simbolismo muestra la unidad Sefirótica en forma de otras tres tríadas, que terminan también en el décimo *Sefirah*, *malkhuth*, y constituyen las "formas de gobierno" divinos. Dios reina por medio de su "brazo derecho" o "costado derecho", que abarca "la vida y la misericordia"; por medio de su "brazo izquierdo" o "costado izquierdo", que contiene "muerte y rigor", y por el "pilar del medio" que equilibra, armoniza y resuelve todas las oposiciones en su unidad. Este "lado" misericordioso o "derecho" comprende el *Sefirah hokhmah*, "sabiduría" indiferenciada, *hesed*, "gracia" unitiva, y *netsah*, "victoria", o poder cósmico afirmativo. El lado "izquierdo" o "severo" comprende a *binah*, "inteligencia" discriminativa, *din*, "juicio", que separa a una realidad de otra, y *hod*, "gloria", o poder cósmico negativo. Por último, el "pilar del medio" está hecho de *kether*, "corona", o unidad de *hokhmah* y de *binah*; *tifereth*, "belleza", o unidad de *hesed*, "gracia", y de *din*, "juicio"; *yesod*, el "cimiento" cósmico, o acto creativo, que une los poderes afirmativos y negativos del cosmos, es decir *netsah*, "victoria" y *hod*, "gloria"; y finalmente *malkhuth*, "reino", la unidad inferior, recipiente de todas las emanaciones divinas.

Existe una relación casi orgánica entre la "jerarquía de gobierno" divina, que consiste de la "filiación" numérica de los *Sefiroth* y los "modos de gobierno", agrupados de acuerdo con la respectiva "afinidad" de los arquetipos. La emanación de cada *Sefirah* antinómico, con el fin de manifestar su propia cualidad por medio de un *Sefirah* inferior y afín con él, tiene que pasar numéricamente por el que está lateralmente opuesto a él y es a la vez su complemento. De este modo, cuando *hokhmah*, "sabiduría" indiferenciada, desea manifestarse como *hesed* o "gracia" unitiva, su radiación tiene que unirse primero con su

aspecto contrario o sea *binah*, "inteligencia" distintiva, y cuando esta última desea manifestarse como *din*, "juicio", que separa una cosa de otra, su manifestación debe pasar primero a través de *hesed*, "gracia unitiva", y así sucesivamente. Lo mismo sucede con los poderes cósmicos afirmativos y negativos, *netsah*, "victoria" y *hod*, "gloria", los que, a fin de poder manifestarse en la creación, tienen que unirse primeramente en *hesod*, la "fundamentación" cósmica. Se produce la misma interpenetración de opuestos en el "pilar del medio", en donde *kether*, la "cabeza" suprema, para poder revelarse a través de *hesod*, su acto creativo y redentor, tiene que "consultar" a su "corazón", *tifereth*; y este último, que es belleza divina, que reposa bienaventuradamente en el "ser", se ve obligado, para poder irradiarse en el mundo, a emerger de sí mismo y expresarse a través de las fuerzas afirmativas y negativas del cosmos concentradas en *yesod*, el "acto". Finalmente, este último no podría producir absolutamente nada sin pasar a través de su aspecto opuesto y complementario a la vez, *malkhuth*, la "receptividad" divina; y *malkhuth*, pese a su infinitud, no podría dar origen a nada si no hallara dentro de sí mismo su posibilidad antinómica, el "finito", que le sirve de recipiente.

Cada *Sefirah*, por lo tanto, contiene la semilla, o bien el influjo de su aspecto opuesto, y puede permitirse a sí mismo el ser penetrado e integrado por aquél, o a la inversa, sin perder por ello el uno ni el otro sus propias e inmutables distinciones. En tanto que uno los contemple desde el punto de vista discriminativo y "múltiple", que es el que corresponde específicamente al ser individual, los *Sefiroth* tienen que ser considerados desde el ángulo de su "co-emanación" y "cooperación" eterna. Si se contempla solamente a uno de ellos, todos los demás deben ser considerados como implícitos en él, y bajo la luz de su propia cualidad particular. Esta ley Sefirótica, que impide el "exceso" en las manifestaciones de un arquetipo particular y

asegura el equilibrio en todos los reinos de la creación, expresa más que la simple "armonía" o "equidad" ontológica, pues ésta última existe solamente respecto de la dualidad cósmica. Esta ley descansa, sobre todo, en la indivisible "infinitud" de los *Sefiroth*, dentro de los cuales todos los opuestos se resuelven eternamente en el Uno.

Debe agregarse que la unidad esencial e incorruptible de los *Sefiroth* es revelada no sólo por sus "relaciones" recíprocas, que se concentran en el "pilar del medio", sino también por su luz común que "circula" en los "canales" de estas relaciones, y se llama *da'ath*, "conocimiento". Esto se refiere a la omnisciencia o conciencia universal de Dios, la cual, hablando debidamente, no es un *Sefirah*, sino la presencia cognoscitiva del Uno en cada uno de ellos. En realidad, *da'ath* se identifica con todos los aspectos de la conciencia divina, desde que *kether* se torna por primera vez consciente con su *hokhmah*, su sabiduría pura, hasta el último reflejo creado y definido de los *Sefiroth*. Y aún así, considerado bajo el aspecto de "omnisciencia" sola, *da'ath* se torna a los ojos de los Cabalistas en un efecto combinado de *hokhmah* y *binah*, pues es entonces conocimiento divino, que ya no reposa más exclusivamente en la contemplación del Uno, como lo hace *hokhmah* por sí mismo. *Da'ath* es en este caso el conocimiento que surge de la unión de *hokhmah*, sabiduría puramente ontológica, y *binah*, inteligencia ontocosmológica, y se convierte en intelección común de los siete *Sefiroth* inferiores, por los cuales es concebida, construída y regulada la creación universal.

Pero, permítase destacarlo: así como el "pilar del medio", lo mismo que el "lado derecho" y el "lado izquierdo" del "mundo de la emanación" no son sobre-agregados a la década suprema e inmutable, del mismo modo *da'ath* no es en forma alguna un undécimo elemento *Sefirótico*. Es por ello que el *Sefer Yetzirah* (I, 4-9) jamás se cansa de repetir: "Diez *Sefiroth* sin nin-

guno (otro cualquiera; pues, del punto de vista de la Cábala, sintetizan todos los aspectos de Dios, aún su esencia pura, que ya no es más un "aspecto" llamado así con propiedad, sino la realidad de todas las realidades); diez y no nueve (porque aún cuando, *kether*, el *Sefirah* supremo, esencia pura, no es una emanación como los otros nueve *Sefiroth*, sino el principio no emanado de toda emanación, está contenido en la unidad décuple de los *Sefiroth*); diez y no once (dado que no hay principio divino fuera de la unidad Sefirótica) ... Diez *Sefiroth*, sin ninguno (otro cualquiera); sus medidas (cualidades o atributos) de diez no tienen límites ... Diez *Sefiroth*, sin ningún (otro cualquiera); sus aspectos son como el relámpago y su aspiración no tiene fin ... Diez *Sefiroth* sin ninguno (otro cualquiera); conectarás su fin (el último *Sefiroth*, *mal-khuth*, y el cosmos universal que contiene) con su principio (*kether*) como una llama se une con el carbón. Pues el Señor (la infinitud indivisible de los *Sefiroth*) es Uno y no tiene segundo; y antes del Uno (la realidad única), ¿qué puedes tú contar? ... Diez *Sefiroth*, sin ninguno (otro cualquiera); cierra tu boca, para que no pueda hablar (de los *Sefiroth*, atribuyéndoles aspectos equivocados) y tu corazón, para que no pueda pensar (de los *Sefiroth*, sin estar verdaderamente bien informado); y si tu corazón es arrebatado, vuelve al lugar (de la verdad) ... Diez *Sefiroth* sin ninguno (otro cualquiera); ¡Un único espíritu del Dios vivo, bendito sea él, y sea bendecido su nombre, que vive por toda la eternidad!

5

Nuestro estudio de la décuple unidad de los *Sefiroth* quedaría incompleto si no hiciéramos alguna mención de su rol particular en relación con el ser humano. Este tema habrá

de ser ampliado en el capítulo sobre "El Misterio del Hombre". Limitémonos aquí a tomar nota de que los *Sefiroth* son simultáneamente los arquetipos del ser interior, tanto espiritual como físico, y de la "envoltura" externa o corpórea del hombre. Son las causas y "modelos" de todas las luces intelectuales que surgen en su mente, todas las facultades y poderes positivos de su alma, todos los miembros y órganos principales de su cuerpo. No hay un ser en toda la creación que manifieste las cualidades divinas en forma a la vez tan sintética y explícita como el ser humano. El ser humano es al cosmos lo que los *Sefiroth* son, como un todo, al mundo ontológico. La entidad Sefirótica es la "figura" de Dios, y el hombre es su "imagen". Todos los *Sefiroth*, su unidad esencial, sus relaciones recíprocas, lo mismo que sus manifestaciones cósmicas, están reflejados en el ser humano y en el entrelazamiento de sus múltiples y jerárquicas posibilidades.

La unidad Sefirótica contiene arriba los cuatro mundos y el hombre los contiene abajo. El "mundo de la emanación" trascendental está oculto en él, en su "yo" puro, su esencia divina; su espíritu supra-individual y universal está identificado con el "mundo de la creación" prototípico, mientras que su alma individual, cuando sobrepasa sus límites ilusorios, es co-extensiva con el "mundo de formación" sutil y celestial; por último, su "quintaesencia" corporal, *avir*, el éter, es de una naturaleza tal que puede abarcar enteramente el "mundo de la realidad" sensorio y terrestre.

Desde otra mira, cada *Sefirah* puede ser considerado en su relación particular con el hombre. *Kether* es su esencia pura y divina; *hokhmah* su conocimiento de Dios; *binah*, su capacidad para discriminar entre lo que es real y lo que es irreal; *hesed* su naturaleza luminosa que está siempre aspirando a lo divino; *din* su juicio verdadero sobre todas las cosas; *tifereth* su belleza externa e interna, su serenidad, su amor; *netsah* su

poder espiritual; *hod* su fuerza natural; *yesod* su actividad; y *malkhuth* su receptividad. Del mismo modo, cada *Sefirah* es el arquetipo de uno de los órganos o miembros principales del hombre, y es por ello que los *Sefiroth* se llaman, en conjunto, “el hombre en la altura” (*adam ilaah*), en el que *kether* es el “cerebro oculto y super-inteligible”; *hokhmah* el “cerebro derecho” que ve solamente al Uno; *binah* el “cerebro izquierdo”, el principio de toda distinción; *hesed* el brazo “derecho” (o “misericordioso”); *din* el brazo “izquierdo” o riguroso; *tifereth* el “corazón” o “tronco”, símbolo de belleza y amor; *netsah* el “muslo derecho”, o fuerza cósmica-positiva; *hod* el “muslo izquierdo”, a fuerza cósmica negativa; *yesod* el “órgano generador” o acto creativo; y *malkhuth* los “pies” o “cuerpo femenino”, el lugar de terminación, recipiente “sustancial” de las emanaciones Sefiróticas. Por último, desde un punto de vista particular, los “diez dedos” también simbolizan la década Sefirótica.

Todo lo que es real en el hombre, en su ser, en su espíritu, en su alma y en su cuerpo, está “prefigurado” y actualizado por los *Sefiroth*. Mientras más se acerque espiritualmente el “hombre inferior” a la unidad Sefirótica, más se acercará a su propia “figura” infinita, al “hombre superior”, que es eternamente uno con Dios.

B. LA JERARQUÍA SEFIRÓTICA.

1

Kether, la “corona” —llamada también *kether elyon*, la “suprema corona” entre todas las “coronas” divinas, *Sefiroth* o principios universales— es la increada e infinita realidad total

de Dios. Nada está fuera de él, la nada no existe, pues si así no fuera, dejaría de ser la nada, para ser realidad.

Kether, la única realidad, por una parte permanece oculta en sí misma, en su trascendencia absoluta, y por la otra se manifiesta a sí misma como inmanencia increada, en medio de su propio reflejo transitorio: la creación.

Kether es en sí mismo pura ipseidad, esencia superinteligible, unidad sin traza alguna de dualidad. Es realidad sin condición, sin definición, en la que Dios es lo que es, más allá de ser; pues el Ser no es la realidad absoluta como tal, sino su primera afirmación.

Kether reposa en su esencia, su super-ser más que consciente de sí mismo, sin desear ninguna clase de cosa, sin actividad de ninguna especie, pues su esencia lo es todo, y en ella, está todo, y todo es el todo, sin la menor restricción, distinción, oposición o relación. No hay en esencia ni sujeto ni objeto, ni causa ni efecto; hay sólo el Uno sin segundo, "ipseidad" sin otro, totalidad indivisible.

Kether, en su esencia pura y absoluta, no tiene aspectos; es la realidad eternamente misteriosa: "No hay otra para compararla ni asociarla con ella" (*en sheni lehamshil lo lehahbirath*). Sería imposible hablar de ella salvo negando lo que no es, o colocándola por sobre todo lo que es inteligible; es decir describiéndola en términos negativos o superlativos, o también, interrogativos.

De este modo, la Cábala llama a *kether* en sí mismo: *ain*, la "nada", la ausencia de cualquier realidad definida o condicionada: no-ser o super-ser, no-causa, el absoluto; *en sof*¹, "sin fin", infinito; *raza derazin*, "misterio de los misterios, lo superinteligible o super-consciente; *mi* "¿quién?", el "objeto eterno de la búsqueda"; *attiká deatikim*, el "anciano de los ancianos",

¹ Aquí el autor adapta la transliteración convencionalmente aceptada de las palabras *ein sof* (infinito), de acuerdo con su pronunciación: *en sof*.

o principio de todos los principios universales; *attiká kadishá*, el "Santo Anciano", o principio supremo.

La absoluta infinitud de la suprema esencia, la ipseidad pura de *kether*, excluye toda otra cosa ajena, y por consiguiente todo conocimiento de ella: "*en sof* no puede ser conocido, ni como comienzo ni como fin...". ¿Cuál es el comienzo? Este es el punto supremo, el inicio de todo, oculto en el "pensamiento" (sinónimo de *hokhmah*, la sabiduría suprema que emana de *kether*), y constituye el fin (de toda emanación) que es llamado "el fin de la materia" (Eclesiastés 12:13). Pero más allá (en *kether*, infinitud pura) hay el "no fin"; ni intención, ni luz ni lámpara; todas las luces dependen de él (*kether*) pero el no puede ser alcanzado. Esta es una voluntad suprema, misteriosa por sobre todos los misterios. Es la "nada" (*ain*, que es el absoluto) (*Zohar, Pekude*, 239a).

Sin embargo, *kether* no es sólo la realidad que excluye todo lo que no es él mismo, sino también la realidad que lo incluye todo, dado que no hay nada que esté fuera de ella. *Kether* es excluyente en tanto que sea *ain*, la "negación" de todo lo que no es él; pero al igual que *en sof*, lo infinito, incluye todo lo que es posible en su ilimitada unidad. De este modo, *Kether* aún cuando resida más allá del ser y del conocimiento en su esencia no-causal, siendo la realidad única por su propia ilimitación, se torna consciente de sus posibilidades universales. A través de su ser causal, inteligente e inteligible, se conoce y se afirma a sí mismo como el único principio ontológico necesario: SOY QUIEN SOY (*Ehyeh asher ehyeh*) (Éxodo, 3-14). "Soy el primero y soy el último, y fuera de mí no hay Dios. Y quien, como yo, pueda proclamarlo, que lo declare, y lo ponga en orden para mí ... ¿Hay un Dios fuera de mí? Sí, no hay roca (ser necesario además de mí)" (Isaías, 44:6-8). "Antes de mí, no hubo Dios formado (manifestado), ni lo habrá después de mí ... Yo soy Dios" (*ibid.*, 43:10-13).

En la absoluta unidad de su super-ser (*ain*) *kether* no muestra rasgos de multiplicidad, y trasciende la unidad causal de su ser (*ehyeh*) el que contiene, en la entidad de sus aspectos inteligibles, o *Sefiroth*, los arquetipos de la multitud cósmica: dualidad en principio. Pero al mismo tiempo la unidad causal de ser sobrepasa todo dualismo gracias a su infinitud, que se integra a sí misma —inmóvil y eternamente— en la esencia pura y no-dualista: super-ser. En el Uno, por lo tanto, no hay escisión, no hay separación entre ser y super-ser y no-ser ni hay ninguna confusión jerárquica entre ellos. En este sentido “no-ser” incluye sin distinción al “ser” —del que es la esencia pura e indeterminada— pero no obstante es no-ser, sin serle necesario “ser” para ser real. En igual forma el “ser”, siendo simultáneamente no-ser, por la identidad esencial con él, no obstante no es “no-ser”, en su determinación primera y ontológica.

Kether es así el principio que es idéntico al mismo tiempo a *ain* y a *ehyeh*, sin anular la jerarquía de las gradaciones universales. En otras palabras, *kether* es *en sof* el que, en su “toda-posibilidad”, incluye tanto al ser como al no-ser, al tiempo que permite que cada posibilidad mantenga su propio carácter. Es por ello que se habla de *kether* o *en sof* cuando se considera a esta unidad infinita y omni-abarcante, pero de *ain* o de *ehyeh* cuando se desea describir uno u otro de sus dos aspectos supremos.

La identidad de *kether* y *ain* está misteriosamente revelada en la introducción al Decálogo (Éxodo 20:12) ‘Soy יְהוָה, tu Dios’. Si se toma el ANY de la palabra ANoKhY, “Yo”, estas letras, aplicando la permutación de letras cabalísticas, forman por sí mismas la palabra Ayn (Nada). Lo que queda es Kh (*Kaf*), la inicial de la palabra *kether*, que de acuerdo con la tradición esotérica indica que el *Sefirah kether* es el grado universal supremo, *ain*. Visto *ad intra*, *kether* no

difiere por lo tanto en modo alguno de *ain*; es sólo desde el punto de vista "extrínseco" de lo emanado o manifestado que se convierte en *ehyeh*, la causa no-actuante, situada entre *ain*, la no-causa, y *hokhmah*, la divina "sabiduría", que es la primera emanación y causa activa.

Kether, en su aspecto de *ehyeh*, o "causa de las causas", reposa eterna e indistintamente en su absoluta e inmutable esencia, *ain*; no actúa, pero deja a los otros nueve *Sefiroth*, sus emanaciones e intelecciones ontológicas, sus "luces" o "lámparas", que operen en su nombre. Aquel que es *anokh*, el divino "Yo" o supremo "yo" de todas las cosas, permanece inalterado por las radiaciones y sus efectos cósmicos. Contiene todo lo que es, como una unidad dentro de su unidad; y cada cosa lo contiene a él en la parte más profunda de sí misma, como el Uno, el inmutable. Es la identidad esencial de todas las cosas con el absoluto. Es el absoluto mismo: el "Uno sin segundo".

2

Hokhmah, la "sabiduría", o primera emanación divina, emana de la "nada" más que luminosa de *kether* como un sol infinitamente radiante, cuyas chispas innumerables, ilimitadas, indiferenciadas, representan todos los aspectos inteligibles, todos los esplendores Sefiróticos, todo aquello que da testimonio de la verdad única.

Hokhmah es también llamado *mahshabah*, que significa "pensamiento", "meditación" y también "arte". Es la radiación del ser divino, en el cual se contempla a sí mismo, proyectando o manifestando todas las cosas mediante los "rayos" emitidos por sus "chispas". Ahora bien: el misterio de *hokhmah* es que cada una de sus chispas, que son las esencias o arquetipos

de todas las cosas, no son más que una con el ser divino, el arquetipo universal: cada una de ellas es el sol infinito.

En *hokhmah* Dios se conoce a sí mismo siendo todo lo que es, y a todo lo que es lo conoce por sí mismo como Dios. Allí no existe diferencia alguna entre él y una u otra esencia, en ser o en conocimiento, pues *hokhmah* es la eterna resolución de las oposiciones, la indiferenciación de todo rasgo de dualidad, el encuentro final de los extremos, la fusión principal —sin confusión jerárquica— de todo lo que es: “Tampoco las tinieblas son oscuras para ti, y la noche luciría como el día, pues las tinieblas son como la luz (para ti)” (Salmos, 139:12).

Hokhmah es luminoso y oscuro a la vez, inteligible y superinteligible. Emanada del ser divino, sin salir sin embargo de él; en su infinitud está oculto en *kether* —que en sí mismo está contenido en *ain*, el yo absoluto y superconsciente— mientras que al mismo tiempo, al tornarse consciente de todas sus posibilidades cognoscibles, está, por así decirlo, fuera de *kether*. En su “punto de partida”, *hokhmah* es por lo tanto uno con el “misterio de los misterios”, el incognoscible; y siendo esto así, ni el “camino de su salida” de *kether* ni el camino de su “reingreso” en *kether* puede ser definido.

“Si aquello que está dentro del pensamiento (*hokhmah*) no puede ser comprendido, ¡cuanto mucho menos el pensamiento mismo! Lo que está dentro del pensamiento nadie puede concebirlo; mucho menos se puede comprender a *en sof* (o *kether*), del cual no puede hallarse ningún rastro y al cual no puede alcanzar el pensamiento por medio alguno. Pero en medio del impenetrable misterio, desde el primer descenso de *en sof* destella una débil luz indiscernible como la punta de una aguja: el oculto resquicio del pensamiento —que aún no será cognoscible hasta que esparza una luz en un lugar en presencia de letras (este ‘lugar’ es idéntico al prototípico

‘ mundo de creación ’, y las ‘ letras ’ sinónimos de los arquetipos cósmicos) del cual todos ellos emanan” (*Zohar, Bereshith, 11a*).

Se llama a *hokhmah* el “padre” (el principio activo, determinante) o el “padre de los padres” (también el “principio”, la primera causa activa, de la cual proceden todas las emanaciones causales). El “padre” mismo procede del “Santo Anciano” (*kether* o *ain*), como se lee en Job (28:12): “Y la sabiduría sale de *ain*” (Literalmente *me ain*, es decir: ¿de dónde?), un término con el cual la Cábala designa al principio indeterminado e inexpresable, el “Santo Anciano”). Como ya hemos dicho, *kether*, como *ain* o super-ser, es la no-causa absoluta, y como *ehyeh* o ser, la causa no-emanada y no-actuante; recién es *hokhmah*, la primera emanación, la que actúa haciéndose, exteriorizándose a sí misma desde *kether*, como el sol emerge de la noche.

Hokhmah, pensamiento divino, es la esencia inteligible e indeterminada de todos los *Sefiroth* que proceden de ella y de todos los reflejos cósmicos de éstas. “Pensando” y “meditando” Dios proyecta y resuelve simultáneamente su pensamiento con todo su contenido. Pero allí donde no “piensa” —en el eterno “fin de pensamiento” de *ain*, su no-determinación y no-conocimiento o superconciencia—, no hay criaturas ni hay arquetipos: ésta es la “nada” de todo lo que no es él. Se dice también que “el comienzo y el fin (de todas las cosas emanadas) están contenidos en el pensamiento divino...”. Cuando este pensamiento se manifiesta, se conoce como el “padre de padres”, y todo está incluido en eso sólo, como ha sido escrito: (Salmo 104:24): “En sabiduría los has hechos a todos”. Y el *Zohar* (*Terumah* 155a), dice también: “Dios creó al hombre en el misterio de la sabiduría (*hokhmah*, que es su esencia inteligente e inteligible) y lo formó con gran arte, e inspiró en él el aliento de vida, de modo que pudiera saber y com-

prender los misterios de la sabiduría para aprender la gloria (o presencia real) de su Señor”.

El misterio esencial de *hokhmah* es el Uno: sólo conoce al Uno y todo lo que hay en el Uno. Es por eso que se le llama beatitud o el eterno “Edén”, el “Árbol de Vida”, las “primeras (e increadas) Tablas de la Torah”, de las cuales “las piedras transparentes restallan de luz que forma esa unidad en la que no hay división”. Está más allá de la distinción entre bien y mal, más allá de las “relaciones” entre una realidad y otra; todo lo que está en ella es infinito dentro de lo infinito. Por esta razón, cuando se contempla a *hokhma*, todas las cosas manifestadas tienen que ser transpuestas idealmente dentro de su supremo arquetipo.

Estando todo reintegrado de este modo en su primera perfección, en su aspecto divino, en su infinitud, todo se convierte en uno dentro del Uno; y para el espíritu del hombre el Uno se convierte en la única verdad.

3

Antes de manifestarse a sí mismo a los mundos, el ser divino se revela en su sabiduría, en su acto de conocimiento puro, a sí mismo, es decir, a su propia receptividad, su “inteligencia”: *binah*. *Binah* mora en la plenitud luminosa de *hokhmah*, como en la vaciedad o la oscuridad de un espejo escondido, y sale de esta luz y la envuelve, convirtiéndose en su plano supremo de reflexión, en el momento en que la luz emana desde la más que luminosa oscuridad de la esencia.

De este modo *hokhmah* vuelca hacia afuera todas las posibilidades inteligibles de *kether* en pleno *binah*, en una sola emanación indiferenciada. La radiación infinita del rostro de Dios entra en el vacío de su receptividad ilimitada, dentro del rostro

de su "espejo" supremo: *binah*. El luminoso y beatífico flujo de *hokhmah* se traslada del rostro de *kether* al rostro de *binah*, el cual —eternamente y sin el menor movimiento— lo refleja y lo proyecta, tal como lo recibe, de vuelta en *kether*. Decimos esto sólo para expresar en términos simbólicos que *kether*, *hokhmah* y *binah* son el uno y único Dios revelándose a sí mismo: "El Anciano, visto cara a cara ... que no puede ser definido salvo como la unidad" del Ser subsistente por sí mismo, y del conocimiento que se conoce a sí mismo por sí mismo.

"Los tres primeros *Sefiroth*: 'Corona', 'Sabiduría' e 'Inteligencia' tienen que ser considerados una y la misma realidad (son idénticos por fusión esencial, sin confusión jerárquica). El primero (*kether*) representa conocimiento o conocer (conciencia divina en sí misma); el segundo (*hokhmah*) representa aquello que conoce (el principio activo o determinante del conocimiento); y el tercero (*binah*), representa aquello que es conocido (el aspecto receptivo y reflectivo del conocimiento). Para poder aclararnos a nosotros mismos esta identidad (ontológica y cognoscitiva), debemos recordar que el conocimiento del Creador (su consciencia o conocimiento) no es igual al de sus criaturas; pues en las criaturas el conocimiento es distinto del sujeto, y se proyecta sobre objetos que son igualmente distintos del sujeto. Esto se expresa por medio de tres términos: pensamiento, aquello que piensa, y aquello que es pensado. Por el contrario, el Creador es en sí mismo conocimiento, lo que conoce y lo que es conocido, todo a un mismo tiempo. Su forma de conocer no resulta de aplicar su pensamiento a cosas que estén fuera de él mismo: conociéndose a sí mismo y percibiéndose a sí mismo, conoce y percibe todo lo que es. No existe nada que no esté unido a él, y que él no encuentre en su propia esencia." (Moisés Cordovero: *Pardes Rimmonim*, "Jardín de Granadas").

Este es también el significado de la afirmación de la Cábala: “El Santo Anciano existe con tres cabezas (o aspectos primigenios: *kether*, *hokhmah*, *binah*) que forman sólo una (realidad ontológica)”, o también: “todo está en ellas; todos los misterios están contenidos en ellas (y) ellas mismas están contenidas en el santo Uno, el Anciano de los Ancianos; en él todo está incluido; lo contiene todo”.

Puesto que el rostro del espejo supremo —*binah*— está vuelto hacia el rostro del ser puro —*kether*— forma con él y con su radiación, *hokhmah*, nada más que un gran rostro: “el gran rostro” trascendental (*arikh anpin*)² de Dios, el que abarca al ser y al super-ser en su infinitud. Sin embargo, *hokhmah*, la sabiduría de Dios, es no solamente su eterno tornarse consciente de su propia unidad trascendente, sino también su voluntad universal, por la cual desea revelar su ser y los reflejos inmanentes a su ser, a sus reflexiones o efectos cósmicos. De este modo *hokhmah*, la claridad suprema —siendo demasiado deslumbrante para ser revelada directamente a los mundos— está envuelta en el “velo” increado o vacío universal de *binah*, la “inteligencia” reveladora y creativa. A través de *binah*, esta claridad que en sí misma está oculta en la oscuridad del absoluto, aparece como luz inteligible o espíritu divino. En realidad, la claridad del “gran rostro” es tan sublime que se une con su sí mismo super-inteligible, y se le llama “¿Quién?” (*mi*): el que está más allá del alcance de la intelección distintiva y constituye el “objeto eterno de la búsqueda (espiritual)”. *Binah*, en su función de “madre” universal, discierne todas las “chispas” o “semillas” de lo creado, todas las posibi-

² *Arikh anpin*, término arameico del *Zohar*, significa literalmente “cara larga”, o, tomado como sinónimo del hebreo *erekh apaim*, significa “el de alma grande” (Éxodo 34:6). *Arikh anpin* denota estrictamente a *kether*; pero si se considera que *kether*, o el Santo Anciano existe con tres cabezas que forman sólo una, es la suprema Tri-Unidad total, la que se identifica, por extensión, con el *arikh anpin*.

lidades manifestables, en medio de la luz indiferenciada y deslumbrante del "padre". En este acto puramente causal y eterno, *binah* es como un prisma o espejo, formado por una miríada de "facetas", cada una de las cuales refleja el "gran rostro" divino con su propia modalidad. Simultáneamente con el contenido de todas las otras facetas. En esta forma, Dios se contempla a sí mismo en *binah*, la "madre" universal, como el Uno en lo múltiple, y ve al mismo tiempo todos los "fragmentos quebrados" de su espejo, todos sus innumerables aspectos, reunidos en la unidad indiferenciada de *hokhmah*, el "padre" trascendente.

Mientras que *hokhmah*, la sabiduría ontológica, sólo determina el puro ser de todas las cosas —ese ser que es uno, indistinto e infinito—, por la otra parte *binah*, "inteligencia" onto-cosmológica, determina su cualidad pura, su particular aspecto de la divinidad, su propio arquetipo. *Binah* sintetiza todos estos arquetipos en los siete "*Sefiroth* de construcción (cósmica)", que emanan de él y son las causas inmediatas de la creación. De este modo las posibilidades manifestables del ser divino no pasan directamente de *hokhmah* al acto cosmogónico, sino que son primero discernidos y cualitativamente determinados por *binah*, y "canalizados" después a través de los siete principios cosmológicos hasta que entran en el "océano" de lo creado.

Dejemos bien en claro, sin embargo, que la determinación de las primeras cualidades por *binah* no debe ser confundida con ninguna discriminación, como la que puede poner en práctica cualquier ser creado, pues en *binah* no hay ni multitud ni diversidad efectiva: es multitud en fusión eterna y esencial con la unidad indiferenciada de *hokhmah*. Es por eso que el *Zohar* dice que *binah* emana de *kether* con *hokhmah*, y que permanecen juntas; que jamás se separan entre sí; y nunca se dejan la una a la otra, como dice el Génesis (2:10): "... salía

del Edén un río (solo) ..” (*kether*). Así *binah* es el principio de toda distinción aún cuando no incluye ninguna distinción en sí mismo: “Aunque la suprema madre no es en modo alguno rigurosa, sin embargo emana de ella el rigor”. *Binah* es unidad en la multitud, y la multitud encuentra en ella la unidad.

“En la madre (*binah*) la benevolencia(*unificante*) nunca llega a un fin”; es el supremo *yobel* (Jubileo), la etapa de la liberación final. En otras palabras, el *yobel* terreno, o “año del Jubileo”, simboliza a *binah*, la liberación de todas las cosas manifestadas, pues durante ese año se pone en libertad a todos los esclavos, todas las cosas vuelven de pleno a sus propietarios originales, se cancelan todas las deudas, no se realiza ningún trabajo en los campos y en los viñedos. “... y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis la libertad por toda la tierra para todos los habitantes de ella. Será para vosotros jubileo...” (Levítico, 25:10). *Binah* se llama también el “lugar de la ruptura de votos” —lo que significa por sobre todo el grado en el que todo rastro del cosmos es borrado— y también el “lugar de penitencia” y de “expiación”, la purificación y liberación de todos los pecados, incluyendo el de la ilusión de la existencia fuera de Dios. Está en su poder dar la libertad a los siervos, liberar a todos los hombres, liberar a los culpables, purificar todas las cosas; tal como está escrito (*ibid.*, 16:30): “... porque en ese día se hará la expiación por vosotros para que os purifiquéis y seáis purificados ante YHWH de todos vuestros pecados...”.

4

Cuando *arikh anpin*, la “gran cara” trascendental de *kether-hokhmah-binah* se vuelve hacia la posibilidad de creación, se envuelve a sí misma en el séptuple “velo” de los “*Sefiroth* de Construcción” y aparece por su intermedio como *zeir anpin*

el “pequeño rostro”³ o principio de inmanencia; pues lo finito es incapaz de tomar contacto directo con lo supremo.

Las “facciones” o aspectos del “pequeño rostro” de Dios no son ya más inaccesibles como los del “gran rostro”, puesto que están al alcance del espíritu manifestado como arquetipos directos de las cosas creadas. Por eso se llama *eleh* al “pequeño rostro”, “éstos” —determinación inteligible y analógica— mientras que al “gran rostro” se le designa por la interrogación *mi*, “¿Quién?”, la suprema determinación más allá de la inteligibilidad y la analogía, esencialmente idéntica a lo indeterminado, lo inexpresable. Pero en realidad los dos rostros divinos son uno: el Dios único se mira a sí mismo, a la vez “sin velo”, como *arikh anpin*, y “a través del velo”, como cuando aparece ante sí mismo y las cosas creadas como *zeir anpin*. La “pequeña cara” depende del Santo Anciano (*kether*, en tanto que incluya a *hokhmah* y a *binah*), y es uno con él. La “pequeña” y la “gran cara” de Dios, forman juntas la unidad causal de todos los arquetipos de *Sefiroth*, conocidos como *elohim* (dioses): “*Eleh* (la pequeña cara) agregada a *mí* (la gran cara, que está vuelta hacia lo creado en forma de *im*), formó (*eleh + im*) = *elohim*”. A la luz de esta verdad debe comprenderse la exhortación de Isaías (40:26): “... Alzad en lo alto vuestros ojos y mirad: ¿Quién (*mi*) los creó (causó) a éstos (*eleh*)?”

El primer “rasgo” que aparece en el “pequeño rostro” de Dios es *hesed*, su “gracia”. *Hesed* proviene del costado del “padre” (*hokhmah*) cualitativamente, pero jerárquicamente del costado de la “madre”, *binah*. *Hokhmah*, como flujo infinito e indistinto de beatitud pura, permanece tal cual es únicamente

³ *Zeir anpin* es un término arameico del *Zohar* que significa literalmente “cara corta” o, si se lo considera sinónimo del hebreo *ketsar apaim*, significa “el impaciente” (cf. Prov. 14:17). Designa, hablando estrictamente, los seis *Sefiroth* activos de construcción, que se manifiestan a través del *Sefirah* receptivo, *malkhuth*, inmanencia divina.

en la propia suprema tri-unidad, en la que se transporta —simbólicamente hablando— de la divina cara a la divina cara, sin ser modificado en forma alguna. Cuando emana del “gran rostro” con el fin de engendrar la radiación creativa del “pequeño rostro”, su claridad es “quebrada” por el prisma de la “suprema inteligencia” en siete luces Sefiróthicas, las cuales, sin embargo, permanecen inseparables en su “co-infinitud”, como en su co-operación. Sin esta refracción extrínseca de la eterna e ilimitada claridad, la creación, que por definición es limitada, no podría llevarse a cabo, ni habría efectos cósmicos, nada sino la realidad trascendente de la “gran cara”.

Hesed, la “gracia”, la primera radiación cosmológica de Dios, no es, por lo tanto, beatitud que reposa en sí misma, sino esa “sagrada felicidad” que se da a “los otros”, y de acuerdo con la necesidad del “otro”. Es caridad en todo sentido posible de la palabra, la ilimitación del Creador en tanto toma cuenta de los límites del ser creado y se adapta a ellos con ilimitada amabilidad. Este es el ser que necesariamente da su realidad en forma de vida a todas las cosas que tienen que existir, y que libera a todas las cosas de las limitaciones de la existencia.

Estos dones de gracia serían imposibles si no fuera por la determinación simultánea de los límites y condiciones cósmicos, pues si no existieran límites, no habría otra cosa que infinitud, y beatitud en sí misma. Para poder revelarse a sí misma en sus posibilidades manifestables, la gracia se ve obligada a restringir éstas: Y lo hace por medio del rigor o “juicio” universal, *din*, que heredó del supremo discernimiento, *binah*, al que mantiene cubierto en medio de su luminosidad, como una semilla en la oscuridad. Cuando esta semilla se desarrolla, adopta el aspecto de un *Sefirah* especial, que aparenta contradecir aquello de donde emana, pero que en realidad los completa.

Hokhmah determina el ser de los arquetipos, *binah*, su cuali-

dad; *hesed* manifiesta su unidad e ilimitación, *din* "mide" sus manifestaciones diferenciadas, y por ellas fija las condiciones fundamentales o limitaciones de todo lo que existe. De este modo *din* se manifiesta como la ley universal, determinando el orden de la naturaleza cósmica, de modo que esta última pueda recibir a *hesed*, la gracia o la inmanencia supernatural, increada e infinita de Dios.

La gracia es llamada el "brazo derecho" de Dios, y la ley su "brazo izquierdo". Gracias a estas dos manifestaciones que son opuestas, aunque complementarias, Dios mantiene en equilibrio a toda la creación. La Creación en realidad no podría existir por la gracia sola, ni tampoco por el rigor solo. Pues *hesed*, la gracia, es la emanación continua del infinito que podría no tener relación ninguna con el cosmos limitado, si no fuera previamente penetrada por la causa de toda limitación: *din*, la emanación discontinua o juicio de Dios. Si, por otra parte, el juicio universal dejara de ser penetrado por la gracia, el acto creativo se haría imposible; pues entonces no habría más que la negación de toda negación de lo infinito; es decir, la aniquilación de todo lo finito.

Sin el poder afirmativo de la gracia, que no es otra cosa que la presencia creativa, conservadora y redentora de Dios en medio del Cosmos, la naturaleza no podría dar nacimiento a cosa alguna. Fijadas dentro de sus límites por el rigor de Dios, todas las cosas participan íntimamente, en su realidad positiva, de su inmanente gracia. La gracia es la afirmación pura de su trascendencia, el "rayo" luminoso que liga todos los efectos cósmicos con su causa suprema, el "eje" universal en cuyo derredor gravitan todos los mundos, todos los seres, todas las cosas.

Hesed es el amor de Dios, que creó al mundo anteponiendo su rigor, *din*. Dios en sí mismo es beatitud pura, y cuando se inclina sobre la posibilidad de su creación, su bienaventuranza

se transforma en "amabilidad de amabilidades", bondad, piedad, es decir, gracia. En Dios el rigor no es enojo, sino un aspecto indistinto de su verdad que, a su vez, no difiere en forma alguna de la bienaventuranza. Pues su verdad es que solamente él es; y su realidad una y universal es su beatitud.

Dios creó al mundo por medio de su verdad y su bienaventuranza a un mismo tiempo. Lo creó con el fin de afirmar —por su gracia, manifestando su verdad como bienaventuranza —que todo está en él, y a fin de negar— por su rigor, glorificando su realidad como singularidad —todo aquello que, en forma ilusoria, está "fuera de él".

El rigor, la negación de la negación de la realidad única, se manifiesta primero como el vacío u oscuridad cósmica, excluyendo toda creación precisa ante el "Uno sin Segundo". Pero la gracia, o la afirmación directa de la infinitud divina —que incluye, penetra e integra todos los límites— prevalece sobre la acción exclusiva del rigor y llena el vacío oscuro, cósmico, con la luminosa plenitud espiritual de su inmanencia, engendrando de este modo todas las cosas y los seres creados. El rigor se transforma entonces en un "recipiente" de gracia y adopta el aspecto, en la creación diferenciada, de la "medida" de los límites de la existencia, desde su definición primigenia hasta su extinción final en el infinito. La Gracia, en virtud de su ilimitación, expande indefinidamente al ser creado hasta la plenitud de su medida, mientras que las condiciones de la existencia continúan siendo impulsadas por el rigor. Pero allí donde la medida cósmica se aproxima a su fin, el rigor, en una contracción extrema, hace que la totalidad de los seres creados regresen a su primer origen, que es la "gracia de gracias" la bienaventuranza infinita de la única verdad, la única realidad.

Y entonces uno ve con más precisión, por qué el rigor divino —que después de todo solamente tiende a disolver todo lo creado que por sus propias limitaciones naturales se opone a

la gracia infinita— no podría ser identificado sólo con la ira de Dios. Su ira no es en realidad más que un aspecto cósmico de su rigor. *Din* se convierte en ira sólo ante los ojos de los seres creados y en medio de ellos, y únicamente en la medida en que los seres creados se glorifiquen a sí mismos como “otro Dios” y nieguen la “realidad única” de Dios. Cuando lo creado no es más que la expresión pura y directa de la voluntad creadora de Dios, no puede ser objeto de su ira; es entonces, por el contrario, el receptáculo de su gracia, que llena con luz increada y bienaventurada, y finalmente reabsorbe en sí mismo.

El rigor de Dios niega todo lo que no sea Dios, la realidad única; niega la nada, que, gracias a la infinita realidad total de Dios, no existe. Pero para que eso sea así, Dios mismo está obligado a prestar una especie de realidad irreal, la engañosa semblanza de algo “distinto de él”, a la nada no-existente; esta es la ilusión de la existencia, y se efectúa por medio de *binah*, la inteligencia onto-cosmológica de Dios, la que no es sino su receptividad o vacío, su posibilidad oscura, ininteligible y antinómica, oculta dentro de su plenitud luminosa, que es una y unificante, es decir, en *hokhmah*. De este modo *binah* aparece como la causa más profunda del “mal”; sin embargo sería erróneo pensar que pudiera haber el más leve rastro de cualquier clase de mal en Dios, el único bien, pues en él no hay la menor traza de ningún límite. *Binah* determina el “mal”, pero simultáneamente lo niega por medio del “bien” opuesto a él; *binah* afirma el bien por medio de *hesed* y niega el mal por medio de *din*. Al crear el mundo, Dios lo separa de él mismo por su rigor, tan sólo para unirlo consigo mismo por su gracia. En realidad, el rigor no sólo separa la creación del creador, del mismo modo que todos los mundos, seres y cosas creados entre sí, sino que por fin también los separa de la

separatividad de la existencia en conjunción con el acto redentor de la gracia, que los une a todos ellos con el Uno.

El rigor, por lo tanto, es sólo gracia en tanto que la gracia aparezca negativa en la manifestación; es la negación de la negación de la realidad, de ahí la afirmación de la realidad, su gracia. Y, como hemos visto, la gracia no sería afirmativa sin su posibilidad negativa, el rigor. Es por ello que la Cábala dice: "Donde hay rigor, también hay gracia, y donde hay gracia también hay rigor". Gracia y rigor son esencialmente una sola cosa, ese Uno que gobierna sobre todas las cosas y quien, de acuerdo con el *Zohar* (*Beshallah* 51b), es comparable a "... un rey que combina en sí mismo el equilibrio y la armonía de todos los atributos, y por lo tanto su figura brilla siempre como el sol, y es sereno por causa de su totalidad y su perfección; pero cuando juzga, puede condenar como así también absolver. Un idiota, viendo que la figura del rey es brillante, piensa que no hay nada que temer; pero un hombre prudente se dice a sí mismo: 'Aunque la figura del rey brilla, es porque él es perfecto y combina benevolencia con justicia. En ese brillo se oculta el juicio, y por lo tanto tengo que andar con cuidado'". El Señor es un rey de esa clase. El Rabi Judah encontró esta idea expresada en las siguientes palabras (*Malaquías*, 3:6): "Pues Yo, ויהוה, no cambio"; que es como si Dios estuviera diciendo: "En mí, todos los atributos están reunidos en armonía; en mí, los dos aspectos, gracia y rigor, no son más que uno".

5

Tifereth, la "belleza" de Dios, es su unidad infinita en tanto se revela como plenitud y bienaventurada armonía de todas sus posibilidades. Mientras que en *kether* éstas moran dentro

de su suprema identidad, en *Tifereth* aparecen como tantos otros arquetipos particulares, cada uno de los cuales se conecta con los otros por fusión esencial e interpenetración cualitativa. Es por eso que la Cábala dice: "Cuando los colores (o cualidades del principio) están entrelazados, se los llama *tifereth*".

Los arquetipos son primeramente luces puras e indiferenciadas, que sólo reciben sus "colores" o cualidades específicas en *din*, el "juicio" supremo. En *Tifereth*, belleza que emana del juicio, estos colores divinos se entrelazan en perfecta armonía, pues *tifereth*, es por sobre todos los otros, el *Sefirah* mediador, el "corazón" o la "compasión" (*rahamim*) de Dios, que abarca y funde todo lo que esté "arriba" y "abajo", "a la derecha" o "a la izquierda" en el mundo de la emanación. Se le llama el "sol" o la "rueda suprema" por causa de que sus ilimitados rayos conectan todos los *Sefiroth* y sintetizan sus antinomias en su único centro, o "eje". En este aspecto unificante, la belleza de Dios es como su gracia, *hesed*, y también como su suprema tri-unidad, *kether-hokhmah-binah*. Sin embargo difiere de ellos por causa de que sus posibilidades indiferenciadas aparecen en *tifereth* como las medidas definidas y rigurosas de todas las cosas. En *tifereth* los arquetipos —que emanan de la "oscuridad" del juicio— son revelados en sus "formas" o "colores" primigenios; y solamente en él es actualizada —eternamente y sin movimiento alguno— la interpretación de estas "formas" supra-formales: su fusión en una sola "forma" infinita, llena de un océano de luz divinamente coloreada.

En otras palabras: en la belleza de Dios todas sus posibilidades causales aparecen como los modelos perfectos de cosas creadas, aún aquellas de aspectos más contradictorios. En ella, Dios "esculpe sus (eternas) esculturas" hasta el último grado de precisión y con un arte perfecto que reúne todos los contrastes en una concordancia suprema. En la belleza de Dios todos sus aspectos son lo que son, en todas sus relaciones

y en toda su reciprocidad; en la belleza de Dios cada *Sefirah* se abre en su propia plenitud y magnificencia totales, penetrando y siendo penetrado por los otros *Sefiroth*. Por esta razón, a *tifereth* se la llama *da'ath*, "saber" divino, la omnisciencia o conciencia total de Dios, del que se ha escrito (Proverbios, 24:4): "... y por *da'ath* se llenan las habitaciones (o "receptividades" espirituales) con todas las preciosas y agradables riquezas (*Sefiróthicas*) (que son "preciosas" en el aspecto cognoscitivo, y "agradables" en su armonía)".

La belleza divina es a un mismo tiempo: oscuridad más-que-luminosa; deslumbrante plenitud de ser; vacío ilimitado, poder receptivo puro; gracia inconmensurable; la medida rigurosa de todas las cosas; amor y paz, que unen todo con todas las cosas; vida, alegría y libertad; la desaparición de todas las fronteras en el infinito; el acto de redención; la majestad. Todos estos aspectos, que son sencillamente una descripción de los diez *Sefiroth*, se interpenetran entre sí y forman las expresiones ilimitadas del "pequeño rostro" revelador de los misterios y luces del gran rostro que este último contiene. Pues *tifereth* es por sí mismo la totalidad de la "pequeña cara"; es el "rey" o el "hijo" que constituye la síntesis de todas las emanaciones divinas, tanto de aquellas de las que él emana, como de las que emanan de él; todos aparecen como sus propios aspectos⁴. "El hijo se posesiona de todo (lo que emana de *kether*), hereda todo (arquetipo particular) y se expande (a través de su radiación central y universal) sobre todo".

El principio esencial de la belleza divina es la identidad del absoluto, *ain* —que excluye todo lo que no es él mismo— y del infinito, *en sof* —que incluye todo lo que es real—; es la unidad de la oscuridad más-que-luminosa del no-ser con la deslum-

⁴ Véanse las figuras 3 y 4 de los diagramas expuestos en páginas anteriores.

brante plenitud del ser puro, la suprema y la más misteriosa de todas las unidades, que es revelada en el dicho (Cantar de los Cantares, 1:5): "... Soy morena, pero hermosa...". Este principio esencial de belleza divina, del cual irradian tanto la verdad pura de la realidad única que eclipsa todo lo que no es ella como al mismo tiempo la bienaventuranza ilimitada en la que cada cosa flota como en un océano sin orillas, no es otro que *kether*, que incluye todos los aspectos "polares" de Dios, eternamente y sin distinción. Cuando *kether* se revela a sí mismo, su aspecto infinito y unificante se expresa por *hokhmah* y por *hesed*, mientras que su carácter absoluto o exclusivo es manifestado por *binah* y por *din*. Estas dos clases de emanaciones antinómicas son indispensables a los fines de la creación: hemos visto cómo, para poder crear, son necesarias tanto la verdad rigurosa como la bienaventuranza generosa; o, para decirlo con otras palabras, la medida en todas las cosas, el juicio acerca de sus cualidades, la ley universal por una parte, y por la otra la ilimitación de la gracia, que origina toda clase de vida, alegría y libertad. Y para que estos dos opuestos, en los que están concentrados —en una u otra forma— todos los aspectos divinos, puedan ser capaces de producir el cosmos, tiene que haber no sólo una identidad absoluta "por arriba" entre ellos dos, sino también su interpenetración y fusión existencial "por abajo". Esta fusión o síntesis de todas las antinomias reveladas de Dios, que pueden ser resumidas en los dos términos generales de "gracia" y "rigor", tienen lugar en *tifereth*, "belleza". En *tifereth*, la verdad rigurosa que sólo Dios es, no difiere en forma alguna de su piedad, que une con él todas las cosas. En el "corazón" de Dios, la eterna medida de todas las cosas está como disuelta en la inconmensurabilidad de su gracia redentora. Cuando se manifiesta la belleza divina, la gracia se cristaliza misteriosamente en las "medidas" creadas

o formas, y se irradia a través de ellas, dejando la marca de su autor en la obra de la creación.

El amor de Dios opera en el universo a un mismo tiempo como la radiación de su belleza y la atracción hacia ella, creando al mundo de acuerdo con el principio de armonía de sus posibilidades causales. Esta armonía, *tifereth*, determina la forma primigenia o ideal del cosmos. Esta forma es puramente espiritual o supraformal: "el mundo de creación (prototípica)" (*olam haberiyah*), que puede ser llamado la "esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna"⁵, toda vez que sólo mora en ella *shekhinah*, la omnipresencia infinita. La forma esférica es la que expresa plenitud y armonía y caracteriza la belleza. Debe, sin embargo, señalarse que ésta no tiene nada que ver con la simple esfera que sólo tiene un centro, de conformidad con el orden existente en el espacio, pues en medio de la forma primigenia todo "punto" agrupado alrededor del centro es simultánea y misteriosamente el centro mismo. Aquí también hay sólo un centro, pero cada "punto" en esta esfera es un arquetipo espiritual, un aspecto inmanente de Dios que es uno con su omnipresencia. En cada "centro", que es idéntico al centro divino, todos los "centros" se reflejan en sus "colores" específicos: hay interpenetración, fusión sin confusión, omnipresencia de todos los arquetipos. De esta plenitud o inmanente belleza del Uno proceden todas las formas creadas, en su prístina belleza y perfección.

Una cosa es hermosa y perfecta cuando manifiesta, de uno u otro modo armonioso la plenitud de las posibilidades de su naturaleza, y cuando esa naturaleza revela, en uno y otro sentido, un arquetipo espiritual o aspecto divino en toda su pureza. Ahora bien: dado que todo aspecto del Uno contiene y expresa, a su modo, todos sus aspectos, toda manifestación perfecta de

⁵ En otras palabras, el verdadero tema de esta frase utilizada por Pascal es el mundo espiritual.

naturaleza "deiforme" revela a la luz de su propia cualidad, la plenitud de las posibilidades causales, o sea la belleza universal y divina. Una cosa es fea si participa sólo en forma imperfecta de su arquetipo puro, o si su naturaleza no está en conformidad con la perfección divina. A nivel del hombre —la más compleja de las criaturas, en su constitución y posibilidades de transformación— esta verdad tiene que ser entendida en su aplicación particular, teniendo en cuenta los aspectos relativos de belleza "interior" y "exterior". En el caso de las especies no humanas, el aspecto exterior revela la cualidad interior del ser o cosa, y ésto en razón de su naturaleza pasiva que excluye el dualismo de la existencia. En el caso de la especie humana, dotada de razón, libre voluntad y una relación consciente con el espíritu divino, el aspecto externo o corporal de un ser puede expresar un cierto resultado estático de su desarrollo personal, actualizado en el curso de "vidas anteriores", mientras que el aspecto interno —sea físico o espiritual— puede ser transformado en una u otra dirección durante el curso de su vida, sea por virtudes y conocimiento, o al contrario por su ausencia. En realidad un hombre puede nacer feo, desde el punto de vista físico, mientras que su alma puede exhibir una belleza ética y espiritual durante su vida, y en este caso es posible que la belleza interior pueda eclipsar en gran medida su fealdad corporal. Por otra parte, hay hombres poseedores de belleza externa —resultante de "méritos anteriores"— cuyas almas se corrompen en esta vida; entonces la fealdad interna se hace finalmente visible, y la belleza corporal se torna más o menos ilusoria.

El ser humano es verdaderamente hermoso cuando la generosidad de la gracia que hay en él se expresa en la medida armoniosa de las formas; cuando la oscuridad de sus limitaciones se borra por la luz del infinito brotando de las profundidades de su ser; cuando el espíritu penetra su sustancia y revela, en una forma u otra, la bienaventurada plenitud del Uno.

La "tri-unidad" suprema o "esencial", *kether-hokhmah-binah*, es revelada por la tríada creativa, *hesed-din-tifereth*, y esta última es manifestada por su triple poder ejecutivo: *netsah-hod-yesod*. Este poder universal está compuesto de una emanación de gracia y una emanación de rigor, y por el acto creador, conservador y destructor que las sintetiza y de los cuales representan sus aspectos antinómicos y complementarios.

La emanación de la gracia es el *Sefirah netsah*, "victoria" divina. Este es el poder "masculino", activo y positivo del creador, que produce todos los mundos manifestados al dar vida a todos los seres y cosas por "extensión, multiplicación y fuerza". Gracias a *netsah*, la belleza trascendente de Dios, *tifereth*, se expande sobre toda la creación. *Netsah* emana de *tifereth* como un flujo infinito de vida pura, compuesta de luz y bienaventuranza, con la que llena todas las cosas nacidas de la "multiplicación" ilusoria o cósmica del Uno.

La multiplicación por sí misma no proviene de *netsah*, sino de la emanación opuesta y complementaria de ella, es decir, de *hod*, "gloria" divina. *Hod* surge al principio con *netsah* de *tifereth* en una efusión indistinta simple. Esta primera efusión es lo que llamamos *netsah*, mientras que la emanación precisa que emerge de ella es *hod*, el poder "femenino", receptivo y negativo del creador, el que separa, forma y transforma todos los mundos producidos indistintamente por *netsah*. La "gloria" de Dios emerge de su "victoria", con el fin de proyectar la multiplicidad aparente del Uno en el medio cósmico, y para poder reabsorber esta apariencia en el Uno.

Así es la naturaleza de los dos atributos o poderes del eterno accionar de Dios; esta acción creadora y destructora es en sí misma un arquetipo específico, v. gr., *yesod*, el "fundamento"

de la existencia cósmica. Dice el *Zohar* que la unión de la luz y la emanación activa, *netsah* —que proviene del lado “derecho” o positivo del árbol Sefirótico— con la emanación oscura y receptiva, *hod* —del lado “izquierdo” o negativo— es lo que motiva la aparición del noveno *Sefirah*, *yesod*, que es el “fundamento” del mundo creado. Cuando, unida en *yesod* —que mora en el “pilar del medio”— la luz “masculina” *netsah* llena la oscuridad o “vacuidad” de su “femenina”, *hod*, con el “exceso” de su desbordamiento creativo, entonces queda establecido el equilibrio cósmico.

Yesod es el equilibrio eterno e inmutable entre la emanación “plena” y expansiva de *netsah* y la emanación “vacía” y restrictiva de *hod*, o entre la manifestación y reabsorción de todas las cosas. *Yesod* es el acto único, que revela y reintegra simultáneamente todo lo que es emanado y manifestado; es por eso que se le llama *kol*, el “todo”. En realidad todos los *Sefiroth* “emergen” de la esencia divina y “retornan” a ella junto con todas sus manifestaciones cósmicas en un solo “momento eterno”. Por lo tanto puede decirse de ellos que emergen sin embargo, y que no hay ni emanación ni manifestación, salvo desde el punto de vista subjetivo y relativo de los seres manifestados, mientras que, desde el punto de vista objetivo y primigenio del ser puro y universal, ninguno de sus aspectos ha surgido nunca de él, del mismo modo que desde el “punto de vista” superinteligible de la esencia suprema y no dual, que trasciende la subjetividad y la objetividad a un mismo tiempo, no hay absolutamente nada, ni siquiera ningún aspecto no emanado, que pueda ser relacionado en forma alguna con esta egoidad una y única.

Frente al “Uno sin Segundo”, la creación, esta apariencia de un “segundo” no podría realmente existir. Sólo desde nuestro efímero punto de vista existe una creación. Pero si la creación sólo existe “no-existencialmente”, tal no-existencia, no obstante, no puede ser la nada, pura y simplemente; esta es la “gran ilu-

sión" tejida con miríadas de fugaces sombras de las que nosotros somos los testigos. Este engañoso espejismo del cosmos, esta vasta fantasmagoría, con todos sus mundos, sus seres y sus cosas, es producto por la "multiplicación" irreal del Uno. *Netsah*, el flujo pleno y continuo de posibilidades manifestables —un flujo que nunca se "seca" en el circuito que describe llevando todas las cosas del Uno al Uno— llena su "receptáculo", *hod*; y la vacuidad de *hod* envuelve y separa cada "chispa" oculta en el influjo luminoso e indiferenciado de *netsah*. Entonces *netsah* con su ininterrumpida emanación penetra las interrupciones producidas por *hod*, y asegura así la concatenación causal de todas estas posibilidades ilusoriamente separadas. Gracias a esta continuidad⁶ en la manifestación de las cosas —mantenida a través de todas las separaciones cósmicas— hay una secuencia lógica de los reflejos o "imágenes" de Dios, cuya multitud queda finalmente reintegrada en su unidad.

Agreguemos que *netsah* y *hod* representan en particular las fuentes de la revelación profética. El "pensamiento" de Dios es primeramente expresado por su verbo increado, *tifereth*, del que *netsah* es la efusión de luz pura y espiritual, siendo *hod* la refracción y reverberación de esta luz y *yesod* su descenso a la sustancia receptiva. En otras palabras, *netsah* recibe la luz de *tifereth* y *hod* le da la apariencia de formas múltiples y sagradas, que *yesod*⁷ inspira al hombre por intermedio del último *Sefirah*, *malkhuth*, la presencia real de Dios.

⁶ Permítasenos recordar que *netsah* puede traducirse como "victoria", o como "constancia", "continuidad" o "perpetuidad".

⁷ *Yesod* es también llamado *tsedek*, "justicia", porque se manifiesta en dos aspectos antinómicos, *netsah* y *hod*, en una perfecta complementaridad; toda la gracia y todo el rigor que aparecen en la creación no expresan otra cosa que la justicia de Dios, y hacen efectivo el equilibrio universal.

La suprema y misteriosa tri-unidad, llamada *mi* (“¿quién?”) (el superinteligible), es el “sujeto real” de la indagación (espiritual); pero después que un hombre, por medio de la indagación y la reflexión, ha alcanzado el límite máximo del conocimiento, (baja otra vez y) se detiene en *mah* (“¿qué?”) (el ininteligible), como si dijera: “¿Qué” conoces tú? “¿Qué” has logrado con tus búsquedas? “Todo es tan desconcertante como al principio” (*Zohar*, I, Ib). Antes, durante y después de toda investigación espiritual, el hombre se encuentra cara a cara con el mismo y único misterio: el “Uno sin Segundo”. Pero el misterio es tal sólo por razón de que hay “otredad”. Es ésta, la criatura, la que oculta la unidad divina y formula la pregunta: “¿Quién?” y ¿‘qué’ soy yo?” Sin esta “otredad” no hay “qué” ni “quién”, ni búsqueda ni misterio: no hay otra cosa que la única realidad en su “mismidad” no dual y absoluta.

Por lo tanto es la existencia de un “segundo” en medio del “Uno sin segundo” lo que hace misteriosa a la única realidad. Al final, toda búsqueda espiritual desemboca en una pregunta: “¿En virtud de ‘qué’ (*mah*) se hace concreta la existencia cósmica?” La Cábala contesta: Este “qué”, *mah*, es la inmanencia divina, el último *Sefirah*, *malkhuth*, el “reino” de Dios que produce, circunda y penetra la totalidad de la creación. *Malkhuth*, situada en la extremidad inferior del “pilar del medio”, es no sólo el “recipiente” de todas las emanaciones de los *Sefiroth*, en el “lado derecho” luminoso e inteligible, y en el oscuro o ininteligible “lado izquierdo”, sino también del *Sefiroth* central, el más elevado de los cuales es *kether*, el principio superinteligible. En otras palabras, *malkhuth* es el “descenso”, el *shekhinah* u omnipresencia del supremo, que se manifiesta por una parte por las emanaciones inteligibles unidas en el espíritu universal

y por la otra por emanaciones ininteligibles, cuya oscuridad se hace concreta en sustancia creativa. De este modo *malkhuth* tiene un aspecto esencial, un aspecto espiritual y un aspecto sustancial. En su esencia es superinteligible e idéntico al “¿quién?” (*mi*): es el “fin que viene a unir el principio”, y, mediante aquel, la “causa de las causas”, que es incognoscible. En su espiritualidad, es inteligible: es la “luz del mundo”, llamada “eso” (*eleh*); y en su sustancialidad es ininteligible: es el “firmamento sin luz en sí mismo”, el “qué” (*mah*) de toda sustancia.

Ahora bien: aunque *malkhuth* es igualmente la presencia de *mi* y de *eleh*, se le llama *mah*, porque es por sí mismo un principio puramente receptivo e ininteligible, un “espejo” vacío que refleja simplemente lo que está “arriba” en el mundo divino, y “debajo” en la creación. No manifiesta nada que no esté estrictamente de conformidad con las “intenciones del (divino) rey”; es por esto que “todos los pobres del rey le son conferidos”, y por cuyo motivo es “el perfecto mediador al lado del rey”. Como acabamos de decir, no es sólo el fiel “testigo” de toda emanación trascendental, sino también de toda manifestación cósmica, y es *malkhuth* quien atrae toda la gracia y el rigor hacia el mundo; pues “*mah* será tu igual: mostrará en lo alto la misma actitud que tú adoptarás abajo”.

Como principio pasivo y receptivo, el punto final del influjo de todas las emanaciones de los *Sefiroth*, *malkhuth*, es llamado “la mujer”, o la “esposa”, la “reina” del divino “rey”. Como causa generatriz, manifestándose por reproducción cósmica todo lo que ha “heredado” del “padre”, de la “suprema madre” y del “hijo”, es llamada la “madre inferior”, y en el aspecto de sustancia increada, “pura e incomprensible”, es llamada la “hija” y “virgen de Israel”. Finalmente, por cuanto manifiesta en el seno del cosmos la unidad de las emanaciones divinas —o de ciertos de sus aspectos— de los que representa entonces el descenso o

revelación directa, es llamada *shekhinah*, la "inmanencia" o presencia real de Dios. Cuando la inmanencia adopta la forma del cuerpo místico de Israel, lleva el nombre de "comunidad de Israel".

Malkhuth, la "madre inferior", es desde el punto de vista cosmológico lo que *binah*, la "madre superior", es desde el punto de vista ontológico; al igual que este último, es por una parte el "espejo" y por la otra el "prisma" de la emanación divina. Por un lado envía de vuelta al "rey", *tifereth*, toda la radiación que recibe de él por el intermediario de su acto, *yesod*; y ella está de este modo eternamente unida con él, su "esposo", quien a su vez está infinitamente unido con la "corona suprema", *kether elyon*. Por otra parte, ella proyecta el influjo del "rey" fuera de la unidad causal Sefiróthica, y por ese medio crea el cosmos; y en su manifestación cósmica ella misma "desciende", como inmanencia, al ser creado con el fin de conectarlo con su fuente trascendental.

Sin embargo, al considerar estos atributos y formas principales de actividad de *malkhuth*, no hemos contestado todavía la pregunta en cuanto a su sustancia. Ahora bien: no es una sustancia precisa, sino más bien el principio indiferenciado, increado, de toda sustancia que en ninguna forma emerge de la infinita e indivisible unidad de las causas creativas; este principio las recubre y hasta está oculto en ellas, como "aire muy puro e imperceptible". ¿Qué es este aire, que no es respirable en la misma forma que el aire que nos rodea? Es *avir*, el "éter" universal, la quintaesencia de los cuatro elementos sutiles o celestiales, y de los cuatro elementos corporales o terrestres. ¿Y qué es el éter mismo? No es otra cosa que la infinita receptividad de la "inteligencia" divina: *binah*. "El padre, *hokhmah*, es el espíritu oculto en el 'Anciano de los Días', *kether*, en quien este 'aire muy puro' (idéntico a *binah*) está envuelto". El éter universal envuelve la emanación inteligible de *hokhmah* desde

el momento de su primera emergencia del "Anciano de los días": "se une con la llama (espiritual) que emana de la (suprema) y brillante lámpara", y la sigue en el curso total de su descenso hacia la posibilidad cósmica, y a través del cosmos mismo.

"Arriba", el éter es la infinita receptividad de *binah*, en virtud del cual Dios se revela a sí mismo; "debajo", es la receptividad cósmica de *malkhuth*, que se concreta en la sustancia creadora. En otras palabras: aquello que es para receptividad en *binah* y contracción creadora en *din*, se convierte en vacuidad cósmica en *hod*, y finalmente en sustancia indiferenciada y causal en *malkhuth*. Este proceso de "sustancialización" primigenio tiene su punto de partida positivo en *hokhmah*, cuya plenitud luminosa es manifestada por *hesed*, y que, recibiendo su forma universal de *tifereth*, es manifestada por *netsah* como "la vida de los mundos", que *yesod* comunica a *malkhuth*, la sustancia.

En esta forma, todos los *Sefiroth* "descienden" de *kether*, en perfecta co-emanación y co-operación, y son finalmente concentrados en *malkhuth* y manifestados por *malkhuth* en la modalidad cósmica.

Sin embargo, como hemos visto, si uno desea mantenerse cerca de la verdad pura y superinteligible, no puede plantearse la cuestión de que algo haya emanado o sea distinto de la suprema y única realidad, el "Uno sin Segundo".

III

LA CREACIÓN, IMAGEN DE DIOS

Alzad en lo alto vuestros ojos, y mirad: ¿Quién los creó?
(Isaías, 40:26)

1

La aspiración principal de la tradición en lo concerniente a las formas y leyes del cosmos, es conectar todas las cosas con su primera y divina causa, y mostrar de este modo al hombre su verdadero significado, al tiempo que le revela el sentido de su propia existencia. Ahora bien: frente al "Uno sin Segundo", la totalidad de la existencia no tiene un ser propio: es la expresión de la realidad una, es decir, la totalidad de sus aspectos, manifiesto y manifestada en medio de su infinitud misma. Las cosas no son más que "velos" simbólicos de su esencia divina o, en su sentido más inmediato, de sus aspectos ontológicos; tales aspectos son los eternos arquetipos de todo lo que es creado.

Si uno entiende la creación en esta forma, se le revela como una multitud de imágenes más o menos perfectas de Dios o de sus cualidades, como una jerarquía de verdades más o menos puras que conducen hacia la única verdad; pues si Dios es el primer origen y el prototipo más elevado de la creación, es también su término final, como se testimonia en Proverbios (16:4): "Υ Η Ψ Η lo ha hecho todo para sus fines".

La realidad única no puede trabajar sino para sí misma y en sí misma. Pero en su pura seidad, no actúa ni desea para nada; en ella nada está determinado en modo alguno, no existe distinción entre sujeto y objeto, causa y efecto, un dios y una creación. En esta no-dualidad, Dios reposa en sí mismo, sin nombre y sin ningún aspecto cognoscible; es sólo en este punto de la esencia suprema y superinteligible donde "hace su aparición" su conocimiento, lo que significa decir su ser inteligente e inteligible, incluyendo su voluntad causal y eficiente. Su ser, su conocimiento, su voluntad y su acción son aspectos indivisibles de su unidad ontológica. Esta unidad no se ve afectada por ninguno de sus atributos ni por ninguna de sus manifestaciones; el Uno es lo que es, se conoce a sí mismo por medio de sí mismo, y trabaja en sí mismo para sí mismo, sin convertirse en otra cosa que en él mismo.

Su trabajo es la manifestación de todos los aspectos de su ser en el seno de su ser mismo. En lenguaje Sefirótico se dice que *kether*, el principio supremo, se ve a sí mismo a través de *hokhmah*, la "sabiduría" o primera irradiación, en el espejo de *binah*, la "inteligencia" o receptividad infinita. En este espejo supremo Dios contempla sus siete aspectos señoriales: *hesed*, su "gracia"; *din*, su "juicio"; *tifereth*, su "belleza"; *netsah*, su "victoria"; *hod*, su "gloria"; *yesod*, su "fundación" cósmica o su acto eterno; y *malkhuth*, su "reino" o inmanencia. Las irradiaciones de sus aspectos se juntan en el último Sefirah, *malkhuth*, como en un espejo inferior, y allí forman el múltiple cuadro de lo que en realidad es solamente uno. Esta imagen de los aspectos infinitos e indivisibles del Uno es la Creación.

Todas las cosas creadas emanan del ser de Dios y de su conocimiento; son esencialmente sus posibilidades ontológicas e inteligibles, las "chispas" de su luz, las "ideas" que surgen de su sabiduría o "pensamiento" como otros tantos rayos espirituales y existenciales. "Cuando Dios se propuso crear el universo, su

pensamiento proyectó de inmediato todos los mundos, y por medio de su pensamiento todos ellos fueron creados, como se dice: 'Todas las hiciste con sabiduría' (Salmos, 104:24). Por este pensamiento (*mahshabah*) —que es su sabiduría (*hokhmah*)— fueron creados este mundo y el mundo de arriba... Todos fueron creados en un momento (el eterno momento de la acción divina). Y él hizo que este mundo (terrestre) correspondiera con el mundo de arriba (los mundos celestiales y espirituales que son en sí mismos "cuadros" del mundo infinito de los *Sefiroth*, o arquetipos supremos), y toda cosa que está arriba tiene su contraparte aquí abajo... y no obstante eso, todas constituyen una unidad (en razón de la secuencia causal de todas las cosas y su identidad esencial con la única realidad)". (*Zohar, Shemoth, 20a*).

El conocimiento de Dios es el *alfa* y el *omega* de la obra de la creación. Este mundo nace del conocimiento que Dios tiene de sí mismo; y por el conocimiento que el mundo tiene de Dios, es reabsorbido en él. Dios lo hizo todo por este conocimiento que le es inherente; todo otro conocimiento no es más que un reflejo efímero de aquél. Cuando el mundo divisa a Dios —por conducto del hombre— ve su arquetipo supremo, su propia plenitud increada, y desaparece en su esencia, en el infinito. Este acto cognoscitivo y deificante es el cumplimiento ultrímico de la obra creativa; es por eso —para sí mismo— que Dios creó al mundo.

El conocimiento de Dios no depende de ninguna ciencia, empero todo el conocimiento humano depende de él y deriva de él. La receptividad sola, cara a cara con Dios, es suficiente, en principio, para lograr el influjo de su luz en la que el espíritu puede verlo. Una ciencia, aún siendo una ciencia revelada como lo es la cosmología, es sólo una forma posible, no obligada, de buscar el conocimiento de Dios. Es una forma que hace posible recibir la verdad por medio de sus "velos" simbólicos, o sea por

medio de los mundos, en cualquier escala. Ver la causa eterna en los efectos cósmicos eleva al hombre por sobre las ilusiones del mundo fenomenal y lo ubica más cerca de la realidad. Baal-Shem¹: "En ciertos momentos, el hombre tiene que aprender que hay un indefinido número de firmamentos y esferas más allá, y que él mismo está ubicado en un punto insignificante de esta pequeña Tierra. Pero el universo entero es igual a nada frente a Dios, el Infinito, quien produjo la 'contracción' e hizo 'lugar' en sí mismo, de modo tal que los mundos pudieran ser creados en él. Pero aún cuando el hombre puede comprender esto con su mente, no es capaz de subir hacia los mundos superiores; y esto es lo que se quiere decir cuando se afirma: 'El Señor se me apareció desde lejos' —él contempla a Dios desde lejos. Pero si sirve a Dios con toda su fuerza, actualiza un gran poder en sí mismo y se eleva en espíritu, y repentinamente atraviesa todos los firmamentos, y asciende más allá de donde están los ángeles, más allá de las 'ruedas' celestiales, más allá de los Serafines y los 'tronos': y ese es el 'servicio' perfecto".

2

Cuando Baal-Shem dice que "Dios, el Infinito, produce una 'contracción' y hace 'lugar' en sí mismo donde los mundos puedan ser creados", está aludiendo a la doctrina cabalística de *tsimtsum*. El término *tsimtsum* puede traducirse como "contracción", "restricción", "retracción" o "concentración"; se lo había empleado en el esoterismo judío principalmente desde Isaac

¹ Israel ben Eliezer, llamado Baal-Shem (Maestro del Divino Nombre) 1700-60, fue el más grande de los santos judíos de los últimos siglos. Fundó el Jasidismo polaco y ucraniano; este término viene de la palabra *jasid*, el "devoto" respecto de Dios. Su movimiento se desarrolló hacia mediados del siglo XVIII en Polonia y se propagó por todos los países eslavos; en el siglo pasado contaba con casi cuatro millones de adeptos.

Luria (1534-72), para describir el misterio divino del que depende la creación: "El Señor, bendito sea él, retiró su poderosa luz de una parte de sí mismo, y dejó un vacío para que sirviera como 'lugar' para la expansión cósmica". Esto concierne a "esa parte de la divina esencia en la que la luz fue debilitada para permitir la existencia de almas, ángeles y los mundos materiales".

Por medio de este lenguaje simbólico, la Cábala trata entonces de expresar la génesis misteriosa del mundo finito en medio del infinito. En realidad Dios, el Absoluto, no tiene "partes", sino una infinitud de posibilidades, de las cuales, sólo las de las criaturas tienen la apariencia ilusoria de formas separadas; en sí mismas, estas formas están integradas, como arquetipos eternos, en la posibilidad total del Uno. En cuanto a la "parte de la cual se ha retirado la luz" para hacerle espacio al "lugar" del cosmos, no es otra cosa que la receptividad de Dios que se actualiza a sí misma en medio de su ilimitada plenitud. Esta receptividad tiene un aspecto trascendente y un aspecto inmanente; "arriba" está identificada con *binah*, la "madre suprema", eternamente llena de la infinita y luminosa emanación del "padre", *hokhmah*; "abajo" es *malkhuth*, la "madre inferior" o receptividad cósmica de Dios. Esta última absorbe tanto el influjo de los *Sefiroth* de misericordia que son luminosos y desbordantes, como el influjo de los *Sefiroth* de rigor que son "oscuros" o "vacíos". Por ello, en contraste con *binah*, que siempre se revela como lleno del infinito, *malkhuth*, o inmanencia divina, puede adoptar el aspecto de un vacío oscuro, en medio de su radiante plenitud. En realidad, se dice que *binah* está "despojada de todo rigor, aún cuando el rigor emana de él"; mientras que *malkhuth* recibe las emanaciones del rigor junto con las de la gracia, para producir y dominar el cosmos y mantenerlo en equilibrio, por la interpenetración de los dos influjos simultáneamente opuestos y complementarios.

Ahora bien: el rigor que emana de *binah* es *din*, "juicio" o discernimiento universal, el principio de concentración, distinción y limitación; produce *tsimtsum*, "contracción" divina, en el corazón de *malkhuth*, la causa plástica. Por efecto de *tsimtsum* la plenitud divina se retrae en cierta medida de la "madre inferior", y despierta en ella receptividad creativa; cuando esta última es actualizada, toma el aspecto del vacío o "lugar del mundo", listo para recibir la manifestación cósmica. Luego, todas las posibilidades creadas surgen de la semilla de la existencia que deja tras suyo la plenitud divina al retirarse —como un "residuo" luminoso (*reshimu*) en medio de la vacuidad inmanente. De este modo, gracias a la divina "contracción" y al vacío que produce en la *shekhinah*, tiene lugar la expansión del mundo; y toda cosa viviente en la inmanencia de Dios es un pequeño mundo creado a semejanza del macrocosmos; es un vacío al que se da vida por un "residuo" luminoso de la realidad única, por una "chispa" central y divina que proyecta sobre ella el reflejo de algún arquetipo eterno.

La Cábala expresa el mismo proceso cosmogónico en otros términos simbólicos, como el *pargod* o "cortina" cósmica. La *Idra Rabba Kadisha* (la "grande y santa asamblea", incluida en el *Zohar*) dice del "Anciano de los Ancianos", que éste "despliega delante suyo una cortina, con lo cual su reino comienza a tomar forma". Esta imagen y la del *tsimtsum* no sólo apuntan a la misma verdad, sino que desde cierto punto de vista también se complementan entre sí. De este modo, puede decirse que Dios aparece "retirándose en sí mismo hasta el límite en que aparece delante de él una 'cortina'". La "cortina" cuelga ante él como una oscuridad; y esta oscuridad no es en realidad otra cosa que su receptividad cósmica, que permite que su realidad aparezca a través de ella como una luz. Pero esta luz infinita aparece a través del velo oscuro sólo en una forma "debilitada",

fragmentada y limitada, que es la modalidad de existencia de lo finito.

Dios está oculto en todo lo que crea, en forma algo semejante a la de la luz contenida en los innumerables reflejos que produce un espejismo. Para llegar más lejos aún en este simbolismo, podríamos decir que el desierto en que se produce el espejismo, representa el “vacío” o “lugar” del mundo hecho por el *tsimtsum*, y la imperceptible pantalla sobre la que aparecen las formas evanescentes que hacen que se pierda el peregrino, representa el *pargod*, que es la “cortina” o “espejo” de la *shekhinah*. En realidad, frente al “Uno sin Segundo” la creación —la aparición de un “segundo”— así como las causas creativas mismas, vienen a aparecer como ilusiones existenciales. Por ello la Cábala presenta una tercera idea, además de las de *tsimtsum* y *pargod*, para definir la naturaleza de la creación, v. gr., *habel* (vanidad), derivada de Eclesiastés (1:12): “Vanidad de vanidades, todo es vanidad (*habel habalim*)”. El *Zohar* (*Shemoth* 10b) enseña sobre este tema: “El Rey Salomón en su Libro (Eclesiastés), trató de siete vanidades (*habalim*, literalmente alientos), sobre los cuales se apoya el mundo, o sea los siete pilares (Sefiróticos) (de construcción universal), que sostienen al mundo en correspondencia (causal) con (sus primeros efectos creados), los siete firmamentos, que son llamados respectivamente *Vilon*, *Rakiya*, *Shehakim*, *Zebul*, *Ma'on*, *Makhon*, *Araboth*. Fue de ellos que dijo Salomón: ‘Vanidad de vanidades, todo es vanidad’ (*ibid.*, 1:1). Así como hay siete firmamentos, con otros (planos existenciales tales como las siete tierras y los siete infiernos) pegados a ellos y emanando de ellos, del mismo modo hay siete *habalim* y otros que emanan de éstos (y llenan toda la creación), y Salomón en su sabiduría se refirió a todos ellos (como asimismo a sus causas y arquetipos, los siete *Sefiroth* de construcción)”.

La Cábala no dice que los siete *Sefiroth* cosmológicos son

ilusiones en sí mismos, puesto que representan los aspectos creativos de una misma realidad. No obstante eso, en tanto que proyectan el espejismo de una multitud existencial dentro de su unidad indiferenciada, se manifiestan como otros tantos principios de ilusión o "vanidades" causales. Pero si se los considera aparte de su relación con la creación, están integrados en la unidad absoluta. En tanto que el Uno se está mirando únicamente a sí mismo, no sale de su suprema trinidad, *kether-hokhmah-binah*, pero cuando desea contemplar las posibilidades creativas en sí mismo, abre sus "siete ojos" o "Sefiroth de construcción", proyectando todas las "vanidades" cósmicas a través de sus miradas. "Vanidad", según el *Eclesiastés*, puede encontrarse "bajo el sol" —un símbolo del *Shefirah tifereth*, que sintetiza los seis *Sefiroth* activos de "construcción"— y está hecho sobre la tierra. Ahora bien: "la tierra" es uno de los sinónimos de *malkhuth*, el *Sefirah* sustancial y receptivo de la "construcción" cósmica; sólo allí, en la inmanencia divina, se produce el espejismo de la creación, se mantiene y se destruye. Es por eso que el comienzo del Génesis —dice el *Tikkune Zohar*— se refiere sólo a los *elohim* (principio de inmanencia), señalando a *shekhinah* (y no al principio trascendental, $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$). Todas las cosas creadas, desde el *hayoth* y el *serafim* (ángeles superiores) hasta el más insignificante gusano sobre la tierra, viven en y por *elohim*... La creación es obra del *shekhinah* que cuida de ella igual que una madre cuida de sus hijos".

La creación entera es una proyección ilusoria de los aspectos trascendentales de Dios en el "espejo" de su inmanencia. El *Zohar* señala, en realidad, que el verbo *baro*, "crear", lleva implícita la idea de "crear una ilusión". Pero aún cuando la ilusión es por naturaleza ilusoria, contiene en sí algo de realidad; pues cada reflejo de la realidad, aún cuando sea lejano, fragmentario y transitorio, posee necesariamente algo de su causa. Aún cuando la creación se tome como pura ilusión, ese algo real

que constituye su esencia no puede, aún así, ser excluido. La ilusión no es en sí misma una simple nada, pues no puede ser tal cosa. Por su propia existencia, ya no sería una nada; la ilusión es una "mezcla" de lo real y lo efímero o —para usar la terminología cabalística— de "luz" y "oscuridad".

La creación está hecha del "vacío oscuro" que Dios estableció en medio de su luminosa plenitud, y que luego llenó con sus reflejos existenciales. Este "vacío oscuro" es el espejo o plano del reflejo cósmico, inherente en la receptividad de *shekhinah*. En realidad la receptividad es a la vez vacuidad y oscuridad; pero mientras la naturaleza del vacío es transparencia o translucidez, la de la oscuridad es opacidad o contracción. De este modo, cuando el influjo creativo de los *Sefiroth* llena la receptividad de la "madre inferior", su vaciedad o translucidez transmite la divina radiación en todas las direcciones del cosmos, mientras que su oscuridad se contrae, se condensa y se convierte en sustancia que envuelve a la luz. En su primera y celestial condensación, la sustancia es todavía sutil y resplandeciente por la radiación que tan sólo la vela tenuemente; pero se torna opaca y densa en su solidificación corpórea y terrestre, que oculta la luz que viene de arriba, del mismo modo que las nubes espesas ocultan el sol.

La "vanidad" de las cosas consiste de esta oscuridad que adopta fugazmente la apariencia de sustancia; sin embargo, la sustancia se transforma en un espejo de verdad cuando las formas que asume son reconocidas como expresiones simbólicas de los arquetipos eternos, los que no son otros que los aspectos divinos.

3

Los diez aspectos fundamentales de Dios, o *Sefiroth*, se manifiestan al principio a nivel macrocósmico en forma de diez cielos.

Los tres *Sefiroth* supremos, *kether-hokhmah-binah*, son revelados en los tres “cielos de cielos”, el triple principio inmanente: es decir, *shekhinah-metatron-avir*. *Shekhinah* es la inmanencia de *kether*, la presencia de la realidad divina en medio del cosmos. *Metatron*, la manifestación de *hokhmah* y aspecto activo de *shekhinah*, es la forma primigenia de la que emanan todas las formas creadas. *Avir*, el éter, es una manifestación de *binah*²: es el aspecto pasivo de *shekhinah*, su receptividad cósmica, la que da nacimiento a toda la sustancia creada, sea sutil o corpórea. El triple principio inmanente, *shekhinah-metatron-avir*, en su unidad indiferenciada, constituye el “mundo de creación” espiritual y prototípico, *olam haberiyah*.

Los siete *Sefiroth* de construcción universal, *hesed-din-tifereth-netsah-hod-yesod-malkhuth*, que emanan de la tri-unidad suprema, son las causas y arquetipos de los siete cielos creados; los últimos emanan de los tres “cielos de cielos”, como grados constituyentes del “mundo de formación”, *olam hayetsirah*. En este mundo todas las criaturas pasan por su primera y sutil formación; está situado más allá del espacio y del tiempo, en la expansión indefinida y la duración del cosmos super-terrestre. *Olam hayetsirah* es imperceptible a los sentidos y sirve de morada a las almas —antes o después de pasar por la tierra—, para los ángeles y para los espíritus.

Entre los siete cielos sutiles y las “siete tierras” que emanan de ellos, están situados como manifestaciones adicionales de los *Sefiroth* de construcción, los siete grados del “Edén inferior” o Paraíso terrenal, habitados por ángeles y almas benditas; en este mundo intermedio existen también inversiones oscurecidas

² Algunas veces se identifica a *avir*, por transposición metafísica, con el principio supremo, *kether*; es la indistinción sustancial del éter que, en este caso, sirve como “símbolo” de la indeterminabilidad de la esencia absoluta.

de los cielos, es decir, los siete infiernos o moradas de los demonios y los condenados.

El universo corporal que comprende las “siete tierras”, es llamado el “mundo de la realidad”, *olam ha'asayah*; está condicionado por espacio, tiempo, los elementos materiales y, desde el punto de vista microcósmico, por la percepción sensoria. Las siete tierras representan otros tantos estados distintos de nuestro universo; se los describe como “siete países”, jerárquicamente “super-puestos y todos ellos poblados”. Uno de ellos, la “tierra superior”, es la nuestra, a la que las otras seis se parecen sin alcanzar su perfección; en la misma forma sus habitantes poseen sólo una especie de forma humana incompleta o desequilibrada. Por otra parte, los siete *Sefiroth* de construcción —a los que se les llama también los ‘siete días de creación (primigenia)’— se manifiestan en el tiempo en los siguientes septenarios: los siete días de la semana, los siete años que forman un ciclo “sabático”, las siete veces siete años entre un “jubileo” y otro, los siete mil años que representan un gran ciclo de existencia, y los “siete veces siete mil años” que terminan en el quincuagésimo milenio, en el “gran Jubileo”, cuando el mundo se reintegre en el principio divino³. Finalmente, los siete *Sefiroth* de construcción determinan las seis direcciones del espacio y su centro espiritual, llamado el “Santo de los Santos”.

El hombre es la más perfecta imagen de la realidad universal en toda la creación; es la recapitulación “encarnada de todos los

³ Cuando la Cábala dice que la duración total del mundo es de cincuenta mil años, esta cifra debe ser tomada como una expresión simbólica de la ley que constituye su eterno fundamento. Esta ley reside en el misterio de los siete *Sefiroth* de construcción, cada uno de los cuales recapitula, a su modo, el total. De este modo, nos vemos enfrentados con una unidad de “siete veces siete”, o cuarenta y nueve grados Sefiróticos, que se manifiestan a través de otras tantas fases cíclicas, siendo su duración total la de la existencia indefinida del cosmos; estos cuarenta y nueve grados emanan de *binah* y retornan a él. *Binah*, como su “fin”, es el quincuagésimo grado, o “Jubileo” supremo y prototípico.

grados cósmicos y de sus arquetipos divinos". En realidad, como vimos en el capítulo anterior, a través de sus facultades espirituales, virtudes psíquicas y formas corporales, representa el símbolo más evidente de los diez *Sefiroth*, y su personalidad integral abarca todos los mundos. Su ser puro e increado se identifica con el "mundo de emanación" Sefirótico (*olam ha'atsiluth*); su espíritu, con el prototípico "mundo de creación" (*olam haberiyah*); su alma, con el sutil "mundo de formación" (*olam hayetsirah*); y su cuerpo, con el "mundo de realidad" sensorio (*olam ha'asiyah*). La ley del hombre, el Decálogo, es una manifestación de los diez *Sefiroth*, así como la "sagrada comunidad" de Israel, que está completa sólo cuando diez hombres judíos se reúnen.

El ser humano es el principal "punto de intersección" de los rayos Sefiróticos dentro del cosmos; a través de él se revelan las divinas riquezas en todo su esplendor espiritual, también por el simbolismo explícito del pensamiento, la palabra, las formas y los gestos corporales. De todos los seres, sólo el hombre —en su estado perfecto—, es el único ser a quien Dios hace participar plenamente de su infinito conocimiento, y por la intermediación del hombre Dios atrae todas las cosas de regreso hacia sí.

4

Si la creación es la imagen de Dios, la cosmogonía funciona —en forma exactamente igual a una proyección reflejada— por la ley de inversión, o más precisamente, por analogía inversa. La ley deriva del principio de la "contracción" divina, *tsimtsum*. Por el efecto de esta "contracción", lo infinito, *en sof*, aparece como *nekuda*, el "punto" causal o "centro" supremo de lo finito, y los límites de lo finito se extienden y adoptan la apariencia de una existencia ilimitada. La "contracción" o primera inver-

sión está reflejada en medio de la existencia misma, por la actualización de una multitud de "puntos centrales", rodeado cada uno de ellos por una extensión que le sirve a la vez de "velo" y "espejo" para su contenido. Todos estos centros están conectados entre sí y con el "centro Supremo" por el "pilar del medio" o eje universal, que no es sino el "rayo" creativo, regulador y redentor del principio divino. Las "esferas de actividad" que rodean sus respectivos centros, son todos los mundos, grandes y pequeños, que en conjunto forman la extensión cósmica. Ya sea que aparezcan como mundos (propriadamente dichos), como seres o como cosas, cada una de estas esferas constituye, por lo tanto, la "envoltura" o "corteza" de tal o cual "pepita" o punto de partida existencial, incluido jerárquicamente en el "pilar del medio". Finalmente, como lo explicáramos en el último capítulo, cada "punto" que representa al centro —principio inmediato o prototipo de semejante mundo— funciona él mismo como "campo de acción" de un centro más alto, y así sucesivamente hasta el centro supremo, que es su propia "esfera de actividad" y abarca a todas las otras.

De este modo nos vemos confrontados con una serie indefinida de estados de existencia, formados por otras tantas "inversiones" o exteriorizaciones de sus respectivos punto de partida. Acabamos de ver que todos estos "puntos" están coordinados, de acuerdo con la ley de causalidad, en el eje universal, que es el "descenso" del "punto supremo" a través del centro o "corazón" de todas las cosas. De este modo cada cosa, a pesar de su dependencia de lo que está jerárquicamente por arriba de ella, contiene en su profundidad más recóndita el "centro de los centros", la real presencia de Dios. Toda cosa creada es, a su propio modo, una síntesis de la totalidad de la creación, sea en forma consciente, desarrollada o seminal, e incluye en su esencia al principio mismo. El principio o centro universal y divino no es comparable, por lo tanto, con un punto o eje geométrico,

localizado en un lugar determinado⁴. Es el *medium* omnipresente.

El hombre terrestre, el "último nacido" de la creación, es el "punto inferior" donde se detiene la cosmogonía en sus inversiones creativas, y de donde retorna al "punto supremo". Cuando esta "inversión de inversiones" empieza a trabajar en el hombre, se dice que él está poseído por *teshubah*, "conversión" "arrepentimiento" o "retorno" a Dios. Lo cierto es que cuando el hombre "realiza *teshubah*" con todo su corazón, toda su alma y todo su poder, termina por ser absorbido en su puro y divino "yo", y por integrar —dentro de sí mismo— la totalidad de la existencia en la causa. Esto le es dado al hombre por el misterio de su persona interna y universal, que abarca todas las cosas, desde el "mundo de realidad" terrestre, hasta el principio mismo del "mundo de emanación": es por eso que el retorno voluntario del hombre a Dios comprende el retorno de todos los mundos. "Grande es *teshubah*, pues cura al mundo. Grande es *teshubah*, pues alcanza el trono de gloria. Grande es *teshubah*, pues nos trae la redención" (Talmud, *Yoma* 86a).

Por su absorción en Dios, el hombre realiza la liberación universal en sí mismo y con ello "apresura" la redención cósmica. Esta última tiene lugar cuando la multitud total de manifestaciones sutiles y corporales ha sido agotada en medio de los dos mundos creados. En ese momento tiene lugar el "gran Jubileo", la liberación completa y total⁵; es la últírrima fase

⁴ Hay que aclarar que si el centro divino inmanente no está "localizado" en ningún lugar determinado —porque todo lo penetra—, se revela a sí mismo, no obstante, con preferencia en un lugar o ser santificado y este último representa por lo tanto la expresión viviente del centro universal.

⁵ La reintegración definitiva del cosmos en su principio, que ha de ser realizada al final de los "siete veces siete milenios" o grandes ciclos de existencia, está prefigurada por grandes restauraciones del estado paradisiaco, el que tiene lugar todos los "séptimos milenios" o "gran Sabbat" de la creación. Como lo explicaremos en el capítulo referente al mundo corporal, uno de estos "momentos de reposo", o absorciones transitorias de

de *tsimtsum*, la “inversión de inversiones”, que es no sólo la “contracción” del universo corporal, sino de la extensión cósmica entera: la “retracción” de la creación entera en su centro y principio increado. Entonces, toda luz espiritual inmanente recupera su brillo trascendente, y toda sustancia terrestre y celestial es reabsorbida en el “éter superior” (*avira ilaah*), que está eternamente integrado en la esencia infinita. Así es el retorno de la “imagen” cósmica a la realidad divina.

lo creado en la inmanencia divina fue el ciclo del *Fiat Lux*, la otra, la del *Eden* adámico; de acuerdo con la tradición, estamos ahora en el amanecer de un nuevo Sabbat cósmico, el “Reinado del Messiah”.

IV

EL REINO DE LOS CIELOS

*Envuelto de luz, como de un manto,
Despliegas los cielos, como una cortina.*
Salmos, 104:2

1

El estudio de los cielos en el esoterismo judío, está basado en la doctrina de los *Sefiroth*, que son las causas y arquetipos de los mundos celestiales. Es posible formarse alguna noción de estos mundos gracias a la gran correspondencia que existe entre los “modelos” Sefiróticos y sus símbolos, y también leyendo las descripciones tradicionales de los cielos; pero eso no será más que una tenue reflexión mental del verdadero conocimiento del reino celestial. La Cábala declara que tal conocimiento sólo puede lograrse por medio de la “visión del corazón”, la percepción del espíritu universal que mora en las más recónditas profundidades del hombre. “He aquí un misterio de misterios, que nadie que no sea un adepto de la sabiduría esotérica puede profundizar —uno de esos misterios de la Lámpara Sagrada (sobrenombre del Rabbi Simeon bar Yohai)— quien pudo exponer el misterio de todos los firmamentos y todos los seres que ofician en cada uno de ellos” (*Zohar, Terumah* 164b).

He aquí lo que la Cábala revela sobre el misterio del génesis de los cielos: “Cuando el Señor estaba a punto de crear el

mundo, se vistió de la luz primordial y creó los cielos. Al principio la luz estaba a la derecha (el lado activo y espiritual) y la oscuridad a la izquierda (el lado receptivo y sustancial). ¿Qué fue lo que hizo entonces el Señor? Mezcló el uno con el otro y de ellos formó los cielos; *shamaim* (cielos) está compuesto de *esh* y *maim* (fuego [luz espiritual] y agua [sustancia sutil], o sea, derecha e izquierda). Los juntó y los armonizó, y cuando estuvieron unidos en uno solo, los desplegó como una cortina...” (*ibid.*).

En otros términos, *kether* se envuelve a sí mismo en su primera emanación causal, *hokhmah*, y rodea a *hokhmah* con su receptividad, *binah*; y la radiación del principio activo llena completamente la receptividad de la causa pasiva¹. Su emanación común es la unidad increada de los siete “*Sefiroth* de construcción (cósmica)”, que constituyen el fundamento eterno de los siete cielos creados. Pero antes de que estos cielos sean dados a luz, las causas primeras y trascendentales se hacen manifiestas en su triple inmanencia: *Shekhinah-metatron-avir*, principios inmediatos de la creación, que son llamados el “cielo de cielos”. *Shekhinah*, o presencia real de *kether*, se envuelve a sí misma en *metatron*, su manifestación activa y espiritual —que es la inmanencia de *hokhmah*— y en *avir*, su receptividad cósmica y sustancial, el éter, que es la emanación de *binah*. *Shekhinah* une entonces la radiación espiritual de *metatron* con la manifestación sutil de *avir*, y por esta unión forma los cielos.

“Siete cielos están desplegados y almacenados en la casa del tesoro celestial (el “mundo de formación [sutil]”)... y sobre

¹ Es necesario aclarar bien que todo esto está relacionado con la acción principal que es única; *hokhmah* y *binah* emanan simultáneamente de *kether*, estando la receptividad oscura de la “madre” completamente llena de la luminosa plenitud del “padre”; estos dos principios complementarios nunca están separados en forma alguna. No son, por lo tanto, realmente dos; el ser creado, el hombre, los ve diferenciados porque él mismo está sujeto a distinción. En realidad, *hokhmah* y *binah* son aspectos indivisibles e inseparables de *kether*, el Uno.

ellos hay un firmamento (el “mundo de creación prototípico”, o mundo de los tres “cielos de cielos”) que no tiene color (no tiene aspecto distintivo) ni lugar en el mundo de cognición (es decir, del conocimiento racional y discursivo), y está fuera del alcance de la contemplación (de seres creados); pero, aunque oculto, difunde luz a todo y pone a todos en movimiento en su órbita adecuada...” (*ibid.*, 164b).

“Los diez cortinados del Tabernáculo simbolizaban los diez firmamentos (y los últimos, los diez *Sefiroth*) y su misterio sólo puede ser comprendido por los que son sabios de corazón (en los que el triple principio celestial, *shekhinah-metatron-avir*, reside y es revelado). Aquel que puede asir esto (espiritualmente o supra-racionalmente) logrará gran sabiduría y penetrará en los misterios del universo...” (*ibid.*).

2

De acuerdo con los tratados cabalísticos sobre el *hekhaloth*, o “palacios” celestiales —de los cuales haremos citas, lo mismo que de los textos Talmúdicos que tratan del “mundo de arriba”— los siete cielos creados representan un número semejante de moradas en orden jerárquico, una sobre la otra, para las almas humanas antes o después de su permanencia sobre la tierra, lo mismo que para los ángeles y los espíritus. En el centro de cada “palacio” reside el “hombre celestial” en forma de una determinada manifestación profética; en otras palabras, el espíritu de un profeta preside a cada uno de los cielos, revelando lo divino a la luz del *Sefirah* del que es mensajero, y que gobierna sobre ese cielo en particular. Este espíritu profético está rodeado por todas las almas humanas que “pertenecen” a él, es decir, que están ascendiendo hacia Dios, o descendiendo de él en forma de una determinada manifestación Sefirótica; y el profeta es

ayudado, en su función mediadora, por los ángeles y espíritus que están en movimiento en su "palacio" y que actúan bajo la influencia del aspecto divino que lo caracteriza. Las almas humanas rodean el centro divino de cada cielo, y los ángeles y espíritus rodean los lugares de residencia de las almas. La proximidad de estos seres humanos con los divinos, hace que su existencia celestial sea puramente contemplativa y unificante, mientras que los ángeles y espíritus representan principalmente poderes y funciones celestiales, como "servidores" o "mensajeros".

"Hay siete cielos arriba y otros siete abajo que corresponden a ellos": éstos son los siete "palacios" del "Edén superior" o Paraíso celestial, al cual corresponden aquellos del "Edén inferior", o Paraíso terrenal. Un alma que habite en un determinado "palacio" del Edén inferior, contemplará el mismo aspecto divino que un alma que habite en el palacio correspondiente del Edén superior, con la diferencia, sin embargo, de que verá la manifestación Sefirótica como a través de una envoltura, un "velo" que ya no existe más para el alma de "arriba" que goza de una visión más directa de la divina inmanencia. Pero cualquiera haya sido el motivo que hizo a un alma digna de habitar el Paraíso inferior, la conducirá también a una morada correspondiente en el Paraíso celestial cuando haya permanecido en el Edén inferior "tanto como haya sido necesario para prepararla para ascender al Edén superior". De este modo los "palacios" inferiores se ven como las antesalas de los "palacios" superiores, y la jerarquía de las almas de "abajo" se corresponde con la de las almas de "arriba".

La jerarquía celestial, como ha quedado demostrado, está fundada, en último análisis, sobre las eternas "relaciones" que existen entre los arquetipos Sefiróticos, pero a pesar de esto, el orden de "arriba" no puede, en muchos sentidos, ser asido por la razón separativa del hombre. Los cielos son los peldaños

ordenados de la "escala" que está "dispuesta sobre la tierra, alcanzando su extremo superior al (supremo) cielo", arriba del cual "se yergue $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ ". Sin embargo, "dado que todos los seres experimentan (en su parte más profunda) una irresistible necesidad de acercarse más al 'punto supremo', como aquel que está hambriento y siente el ardiente deseo de alimento, los rayos (Sefiróticos) que parten del 'punto supremo', forman en su extremidad inferior otro 'punto'; este es el 'punto de abajo', *elohim* (divina inmanencia); y no obstante la misma luz de arriba, el infinito ($\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$, pues —dicen las Escrituras— $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ es *elohim*)". De este modo la "escalera" celestial es como un círculo, cuyo fin se encuentra con su principio, en forma tal que las almas de los justos encuentran al Uno "abajo" del mismo modo que lo encuentran "en lo alto". Y éste no es el único punto de vista desde el cual se advierte que es relativa la superioridad de un cielo respecto de los otros: es también relativa porque cada cielo representa la manifestación de una particular perfección o cualidad "única" de Dios, que a su propio modo abarca los otros aspectos divinos. Por último, la jerarquía celestial puede también, en el simbolismo geométrico, ser pensada en forma horizontal; se dice que el séptimo cielo encierra a los otros seis en su expansión indefinida, que es la "superficie de las aguas"; esta superficie refleja todas las posibilidades cósmicas. Desde este punto de vista, los siete *hekhaloth* o "palacios" están situados en un solo y único plano, o sea el reino celestial, en tanto son las "entradas sucesivas" —jerárquicamente dispuestas— que llevan a su fin común: el trono de gloria.

Además, la jerarquía de los espíritus proféticos y otros poderes angelicales y espirituales, a menudo se pierden en el "pilar del medio", donde queda integrada en la indistinta omnipresencia del Uno. El orden de esta jerarquía se complica por el descenso o el ascenso de cierto profeta o ángel, desde su morada principal a una "región" celestial, donde aparece a la luz de una manifes-

tación divina distinta de aquella que es característicamente suya. En cuanto a los ángeles, la Cábala dice claramente que “cada uno de ellos tiene un campo de acción bien definido, de modo que ninguno puede invadir el dominio de otro, ni por el espesor de un pelo, a menos que esté expresamente autorizado para hacerlo”, pero al mismo tiempo afirma que ellos “ascienden y descienden” en el inmenso “reino de los cielos”. En las “regiones inferiores” lo mismo que en las “superiores” aparecen “resplandores” del relámpago primordial autor del orden del *hayoth*, el “conocimiento masificado” o iluminación de los *kerubim*, los fuegos purificadores y santificadores de los *serafim*, las “vibraciones” espirituales y esféricas de los *ofanim*, como así también los “colores”, los “sonidos” o las “voces” de los Arcángeles, que son por encima de todos los demás, los mediadores celestiales entre Dios y la humanidad. Debemos agregar que los Ángeles, que son “fuegos” espirituales en la presencia de Dios, se transforman en “vientos” etéricos cuando tienen una misión que cumplir sobre la tierra, donde los seres creados no serían capaces de soportarlos en su aspecto verdadero². Además, se acentúa en la tradición el hecho de que todos los poderes angélicos y sus múltiples manifestaciones están ligados en una variedad de formas, y en otros tantos aspectos de un acto creativo, revelatorio y redentor de Dios.

3

Shekhinah o inmanencia divina exterioriza, por su radiación, a *metatron*, todas sus posibilidades cósmicas, que son tanto “chispas” espirituales como también “semillas” de existencia;

² Cf. Salmo 104:4: “... tienes por mensajeros a los vientos, y por ministros llamas de fuego”; y el comentario *hagádico* sobre esto en *Yalkut hadash* (115a).

entonces las viste con su "hábito" creado y celestial, por la primera manifestación sutil y diferenciada de *avir*. Esta primera expansión de las "aguas" sutiles emanadas del éter indiferenciado, constituye la "superficie" indefinida del "océano" existencial: el séptimo cielo, la manifestación del *Sefirah hesed*, "gracia". Mientras que el "cielo de los cielos", que sobresale de esta primera extensión cósmica como un inmenso sol, jamás emerge de su primigenia inmutabilidad, la "superficie de las aguas (creadas)" es agitada por el "viento de *Elohim*", el acto creador y redentor del triple principio celestial. Cada una de estas "olas" —almas, espíritus o ángeles— es una vibración sutil, habitada e iluminada por una "chispa" espiritual. Esta primera "mezcla" de espíritu y sustancia ha dado al séptimo cielo el nombre de *Araboth*³, término que se traduce a menudo como "nubes", "planicies" o "desiertos", pero que deriva de la raíz *ARB*, que indica algo que está mezclado. Hemos visto que la misma idea se encuentra en la base de la palabra *shamaïm*, "cielos", que se compone de *esh* ("fuego" espiritual) y de *maim* ("aguas" sustanciales). "Es el séptimo firmamento y se le llama *araboth* (mezclas) porque se compone de agua y fuego..." (*Zohar, Terumah, 165a*).

Cuando la vibración espiritual de la luz divina cae sobre la extensión sutil de *Araboth*, produce allí el sonido o "grito" primordial, creador y redentor. Cada criatura que aparece sobre la "superficie de las aguas", sea que emane de Dios o que regrese de las profundidades del "océano" cósmico, "estalla" en un "grito de alegría" y se expande indefinidamente como una "ola" de luz y de sonido; se desparrama sobre todo el plano del mar de la existencia, la extensión total de *Araboth*, iluminado por el sol divino. Cada "ola" se convierte en el "océano" cósmico total, el

³ El nombre *Araboth*, lo mismo que los nombres de los otros seis cielos creados que vamos a mencionar —de acuerdo con el Talmud, *Hagigah 12*— deriva de las Escrituras.

“espejo” total del Dios vivo, y mientras su sustancia se hace una con la de todas las otras “olas”, su espíritu, la “chispa” divina, se convierte en luz infinita. El “grito de alegría” que acompaña esta unión total es la primera invocación inarticulada del nombre universal de Dios: la emisión del sonido primordial producido por el Creador en acción, tanto como por todos los seres que ingresan en el séptimo cielo. “El Señor, bendito sea él, ama a este firmamento más que a ningún otro firmamento, y se deleita en perfeccionarlo con suprema belleza”. Por lo tanto (Salmos, 68:5): “... Enaltecéd al que viene cabalgando por el desierto... alegráos ante Él”; “... el que llega ante ese firmamento debe hacerlo con alegría y no con tristeza, pues allí todo es alegría pura, sin el menor vestigio de tristeza o melancolía” (*Zohar, Terumah, 165a*).

Después de haber conocido el estado unificante y beatífico de *Araboth*, los seres creados tienen que descender hacia la existencia “oscurecida”, para cumplir allí su destino, su “función” cósmica. Al regresar de su “peregrinaje” y llegar nuevamente al séptimo cielo, están absorbidos pasivamente en Dios, con excepción de los justos, que contemplan allí los supremos misterios y se unen a él en una forma activa y definitiva. En cuanto a los seres creados que están unidos con Dios sólo en forma pasiva, tienen que ser re-proyectados en el cosmos. Aclaremos que todas las almas humanas —contrariamente a otros seres creados, cuya relación con Dios es pasiva— están destinadas a unirse activamente con él. Es por esto que, al volver de su “jornada” cósmica insuficientemente preparadas para su deificación, son enviadas de vuelta, o bien a uno de los seis cielos que están por debajo de *Araboth* a fin de que se dirijan hacia lo divino por medio de una manifestación Sefirótica, o también hacia un ciclo de “transmigración” (*gilgul*), para que puedan reparar las faltas que hayan cometido en su vida anterior; o asimismo pueden ser condenadas a la purificación en el infierno que, sin embargo,

en la tradición Judía no implica “condenación eterna”, dado que el infierno también será reintegrado finalmente en *Araboth*, juntamente con todos los otros grados cósmicos.

Araboth es en realidad el cielo del que salen todos los seres creados por Dios y reingresan en él, y en el cual todos ellos aparecen en su forma prístina y puramente luminosa, al tiempo que como manifestaciones originales de los principios cósmicos. Es por esto que el Talmud (*Haggigah* 12b) dice: “En *Araboth* hay justicia (de la que fluye equilibrio en la creación), juicio (o el primer discernimiento de los espíritus), caridad (que une a todas las cosas con Dios), los reinos de la vida, de la paz y de la bendición; allí han de encontrarse a las almas de los justos, los espíritus y las almas que esperan ser creadas (es decir, que surgen de la divina radiación a fin de vestirse de sustancia sutil), y el rocío (espiritual) por medio del cual, en el futuro, el Señor, bendito sea él, resucitará a los muertos. Moran allí los *ofanim*, los *serafim*, el sagrado *hayoth*, los ángeles administradores, el trono de gloria y el rey, el Dios viviente, sublime y exaltado, que está por sobre ellos en la nube, como se ha dicho (Salmos, 68,5): “Ensalzad al que cabalga sobre las nubes (*Araboth*); *Yah* es su nombre”.

4

Araboth, el séptimo cielo o “séptimo grado del (divino) trono”, está regido por el Mesías, como lo testimonia el *Idra Rabba Kadisha*: “El rey Messiah fue destinado a sentarse sobre el séptimo (grado del cielo o ‘trono’). Hay seis de ellos (grados celestiales o espirituales) y el espíritu del anciano de los días (el principio de todos los ciclos o estados de existencia) que se yergue por arriba de ellos, es el séptimo (es decir, el espíritu de *Yah*, que “cabalga” sobre *Araboth*)... y en los días del rey

Mesías ‘no tendrán que enseñarse unos a otros...’ (Jeremías, 31:34), toda vez que este espíritu, que abarca a todos los espíritus, hará conocer a cada uno la sabiduría y la inteligencia, el consejo y el poder, el conocimiento y el temor de $\Upsilon\text{H}\text{V}\text{H}$ (cf. Isaías 11:2), pues éste es el espíritu que abarca a todos los espíritus”.

El espíritu del Mesías es el del Anciano de los Días o de *Yah*, su verdadera presencia en el séptimo cielo; este es el “espíritu de *Elohim* o de la inmanencia divina”, que “ronda sobre la superficie de las aguas” y las ilumina. La forma del Mesías es la del “hombre celestial”, *metatron*, “sentado sobre el trono”, y su sustancia es la pura emanación de *avir*, el éter. De este modo el Mesías es uno con el triple principio inmanente, *shekhinah-metatron-avir*; es el mediador universal quien, desde el séptimo cielo, entra en el “cielo de los cielos” —o el Santo de los Santos celestial— y resurge de él para manifestar la voluntad divina a todos los mundos creados. Es él quien realiza, en *Araboth*, el acto redentor en nombre del “Dios viviente”, y quien realizará lo mismo sobre la tierra al fin de los tiempos. El misterio de su perfección reside, en realidad, no sólo en el predominio de su naturaleza increada, sino también en que su naturaleza creada es puramente redentora: el Mesías antecede, gobierna y salva a la totalidad de la creación. “Cuando empezó la creación del mundo (universal), el Rey Mesías (ya) era, pues él vino al espíritu (de Dios) aún antes de que el mundo fuera creado” (*Pesikta Rab.* 152b). Desciende y asciende a través de todos los cielos con el fin de realizar, con los profetas allí residentes, la función de salvación universal. Este ministerio celestial se refleja en el plano temporal y terrestre en la sucesión de profetas que, todos ellos, aportan a la luz mesiánica, pero cada uno de ellos de un modo propio, de acuerdo con la manifestación Sefirótica predominante en esa particular fase o porción de la humanidad. Sólo al final de los tiempos descenderá a la tierra

el Mesías mismo, para volcar allí toda su gracia e iluminar al mundo entero. Ha de descender en forma de dos manifestaciones distintas: la primera vez como "hijo de José", quien tiene que morir, y una segunda vez como el "hijo de David", conquistador de los enemigos de Dios y salvador del "resto de sus ovejas" ⁴.

Entre las almas de los justos que rodean al Mesías en *Araboth*, están las de los profetas; aún cuando las almas de los profetas estén llevando a cabo su ministerio espiritual en uno de los cielos inferiores, están vinculadas con el séptimo cielo por la constante "unión de todos los palacios celestiales". Esta unión tiene lugar en el "pilar del medio", donde habitan los profetas, cualquiera sea su esfera de actividad celestial; por ese mismo hecho están directamente conectados con el principio divino que "cabalga sobre *Araboth*". Las almas de los profetas, igual que las de todos los seres humanos que, en su pureza original, rodean al Mesías, son más elevadas que los espíritus y los ángeles; proceden directamente de *shekhinah* y están identificadas esencialmente con la unidad de todos los *Sefiroth*, "hombre primigenio" (*adam kadmon*). Esto no es de aplicación a los ángeles y los espíritus, que aún cuando emanan de *metatron*, tienen no obstante como su respectivo arquetipo sólo uno u otro *Sefirah*, es decir, un aspecto particular del "hombre de arriba", o del ser divino, y no la unidad de todos sus atributos. De esto resulta que "abajo" expresan sólo alguna cualidad particular de *adam-kadmon* —o de *metatron*, que es su inmanencia— mientras que el alma humana en su perfección lo expresa totalmente.

⁴ Ha de advertirse una llamativa analogía con la doctrina Cristiana del Cristo "sufriente" o "crucificado", y el Cristo "glorioso" o "victorioso"; con la historia de Jesús, hijo de José, y la visión apocalíptica del "hijo de David" (Apocalipsis, 22:16). Igual que en la Cristiandad, a Jesús de Nazaret se lo identifica también en Islam con el Mesías (*Al-Masih*); todas las religiones ortodoxas, además, esperan el advenimiento de un salvador al final de los tiempos, cualquiera sea el nombre que se le dé a "aquel que ha de venir".

Los espíritus son particularizaciones de la radiación de *metatron*; su luz supraformal "incolora" se quiebra, al entrar en la creación, en miríadas de rayos y chispas. Todas estas luces espirituales adoptan el "color", de acuerdo con la cualidad de su respectiva "función", de alguna "sombra" Sefirótica, irradiándolo con mayor o menor intensidad, pero sin asumir ninguna otra particular apariencia formal. Por el contrario, los "ángeles son espíritus" que, de acuerdo con su misión, están vestidos de un "ropaje" celestial de una y otra clase. Mientras que los espíritus propiamente dichos retienen su aspecto relativamente "informal", los ángeles están vestidos en las formas más diversas, que varían de acuerdo con la naturaleza de su "mandato", lo que depende de una mezcla específica de elementos sutiles y de una forma correspondiente.

5

En *Araboth*, las almas humanas se expanden a la luz de aquel que está sentado sobre el "trono de gloria", mientras que los ángeles y los espíritus sirven a "los pies del trono". Ahora bien: los "pies del trono" no son otra cosa que los cuatro "ejes" periféricos universales que emanan por refracción del "pilar del medio"; son cuatro *hayoth* o "seres vivos" de la visión de Ezequiel, los espíritus o ángeles supremos. "Llevan el trono", y su "sudor" produce el "río de fuego" (*Nahar dinur*), o sustancia sutil en su aspecto ígneo y "terrible". Todos los otros espíritus o ángeles están agrupados debajo del *hayoth*, por el cual están fijados "los cuatro (supremos) puntos cardinales", es decir, los confines supra-espaciales de la extensión cósmica, de la cual proceden los puntos cardinales del espacio. Los cuatro elementos sutiles y los cuatro elementos corporales también fluyen del

hayoth, lo mismo que todos los otros cuaternarios por los que está condicionada la existencia.

El "trono", en su plenitud, es la cristalización primera y espiritual de todas las posibilidades de las criaturas antes de ser puestas en movimiento en medio del cosmos. Cuando el "trono" asume su aspecto dinámico y la manifestación cósmica comienza a moverse, se la llama la "carroza" (*merkabah*) divina; luego los cuatro *hayoth*, o ejes periféricos de creación surgidos del "trono", se convierten en "carrozas", como "rayos que parten en todas direcciones", midiendo todas las dimensiones y todos los planos de la existencia manifestada. Bajo el aspecto de "antorchas", "luces brillantes" o "relámpagos" espirituales, los *hayoth* son llamados también *kerubim*, "aquellos que están cerca" del Dios vivo, es decir, que emanan directamente de Dios en acción. Mientras que los ejes hayóthicos están viajando en todas las direcciones del cosmos, emanan de ellos "ruedas" (*ofanim*), o poderes angélicos, que juegan su parte en la actualización de formas esféricas y los movimientos cíclicos de lo creado. Sus vibraciones espirituales —como si se tratara de "una rueda dentro de otra rueda"— son llamadas "remolinos" (*galgalim*).

Aparte de estas enseñanzas angelológicas, que nos retrotraen hasta la visión de Ezequiel, es necesario mencionar la profecía de Isaías, de acuerdo con la cual el trono divino está rodeado de los *serafim*, "los ardientes". Los *serafim* son llamados así porque consumen o purifican todas las cosas que tocan con su fuego espiritual. Por medio de sus seis alas o poderes celestiales —que manifiestan los seis "*Sefiroth* de construcción cósmica" activos— colaboran en el desarrollo de las seis fases cosmogónicas que evolucionan desde su punto de partida en *Araboth*, el "Santo de los Santos" o "Sabbath" celestial, en forma de seis cielos, las seis direcciones del espacio y los "seis días" o grandes fases de tiempo.

La revelación de Isaías (6:1-3) es como sigue: "... vi al

Señor (inmanente, *Adonai*, sinónimo del *shekhinah* revelado bajo el aspecto de 'hombre celestial', *metatron*) sentado sobre su trono alto y sublime (sobre la creación), y sus haldas (las primeras emanaciones de la sustancia increada, *avir*) henchían el Templo (sinónimo del séptimo cielo). Había ante él serafines (como tantas otras de sus manifestaciones espirituales): cada uno tenía seis alas; con dos se cubrían el rostro, con dos se cubrían los pies, y con las otras dos volaban; y los unos y los otros se gritaban (manifestando la voz inarticulada de Dios) y se respondían (en articulación revelatoria o pronunciación de la divina "Palabra"): ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Y. H V H de los ejércitos! (Dios de los poderes cósmicos). ¡Está la tierra (la totalidad de la creación) llena de su gloria (u omnipresencia)!"

Según la Cábala, Isaías vio la misma realidad que Ezequiel, pero reveló al mundo del trono, o mundo angélico, en una forma mucho más sumaria que la del último, quien, por necesidad cíclica, produjo un análisis de ella. Allí donde Ezequiel describe a los ángeles en variadas formas, con aspectos humanos y animales, o también como "tizones de fuego" y "ruedas de crisólito" (formas que simbolizan los variados modos de la actividad celestial de Dios), Isaías por su parte parece haber visto sólo las "alas" de los serafines, con las que cubrían sus rostros y sus pies mientras revoloteaban ante el trono divino. Puede interpretarse este simbolismo como mostrando que los ángeles no poseían formas propiamente dichas, sino que se distinguían el uno del otro por "facultades", "tendencias" o "actitudes" principales. Por la descripción de Isaías y el significado del nombre de *serafim*, puede considerárselos como poderes "ígneos" que se desparraman, gracias a sus "alas" o extensiones, en todas las "direcciones" del cosmos; de acuerdo con la tradición, su "fuego" santo consume el mal, y purifica e ilumina a los seres creados. Pero la actividad esencial de los serafines es la afirmación directa de Dios; con su "tres veces santo" glorifican a su triple

trinidad trascendente: *kether-hokhmah-binah, hesed-din-tifereth, netsah-hod-yesod*, y su inmanente tri-unidad: *shekhinah-metatron-avir*, que está contenida en el último *Sefirah, malkhuth*. La creación entera está justificada y sostenida por esta alabanza, como lo está por la de todos los otros seres creados; por eso “los *serafim* están apegados a aquellos que santifican todos los días el nombre de su (divino) maestro”.

6

En el séptimo cielo todas las cosas manifestadas son “semillas” cósmicas; están en un estado de fusión esencial, pero no en confusión de ninguna especie; su separatividad formal está ya prefigurada, pero no consumada aún. La diferenciación efectiva de las cosas creadas comienza sólo en el sexto cielo, que es una manifestación del *Sefirah din*, el discernimiento o “juicio” universal de Dios.

El Talmud (*Hagigah* 12b) llama al sexto cielo *Makhon*, que significa “lugar” o “base”, y lo describe en las siguientes palabras: “*Makhon* contiene las reservas (o manifestaciones purificadoras y expiatorias) de nieve, granizo, rocío dañino, gotas redondas que son fatales para la vegetación; sus puertas están en llamas; como se dice (en Deuteronomio 28:12): ‘*YHVH* te abrirá sus tesoros’”; las manifestaciones del divino rigor son en realidad buenas, pues el rigor no es otra cosa que la gracia, en tanto que niega toda negación de Dios. El sexto cielo, que representa la esfera de la discriminación universal, es para el hombre un tesoro de misericordia pura, o una fuente de la “bondad que castiga”. Aunque allí rige el juicio, este cielo es llamado el “palacio de la misericordia” por la Cábala; desde otro punto de vista, la Cábala lo llama el “Palacio de la voluntad”, dado que todos los espíritus inferiores desean ser unidos

con el espíritu de este palacio, que está elevándose hacia el espíritu supremo a fin de quedar integrado en él. La unión de los espíritus con su esencia trascendente tiene lugar en lo que la Canción de Salomón (1:2) hace mención como “el beso de su boca”, que significa la absorción beatífica en Dios. Moisés murió en este “beso” divino, y no de muerte natural; es él quien gobierna el sexto cielo, que por esta razón es conocido también como “palacio de Moisés”. Es el cielo de la ley, el cual contiene tanto la misericordia como el rigor de Dios; en esta forma es el profeta de la ley el que reina allí como representante de *metatron*.

El espíritu de Moisés que llena el sexto cielo es verdaderamente el espíritu del amor, pues causa la unión espiritual con Dios en aquellos que han vivido de acuerdo con la ley. En su “palacio” sólo pueden entrar las almas de los *celosos*, las almas de aquellos que aman verdaderamente al Señor, que elevan alabanzas al Uno día tras día durante su vida terrenal. Abraham, Isaac y Jacob, aún cuando reinan en cielos inferiores, también tienen su morada en el sexto cielo; cada uno de ellos guarda uno de los “portales” que al mismo tiempo representa el centro del quinto, el cuarto y el tercer cielo respectivamente⁵. Jacob

⁵ Se ha señalado ya antes que los profetas pueden tener muchas moradas en los cielos, en los cuales manifiestan distintos *Sefiroth* relacionados con ellos. Asimismo pueden expresar en la tierra aspectos divinos distintos de los que manifiestan en el cielo, posibilidad ésta inherente en la naturaleza humana misma, la cual representa la personificación de todos los *Sefiroth* en el ser creado, aunque sólo en la forma corporal, hecha a “imagen de Dios”. Así, desde el punto de vista de su misión en la tierra —que revela la cualidad esencial de cada profeta, de acuerdo con la ley de los extremos que se “encuentran”—, el Mesías es la encarnación de *hokhmah*, la “sabiduría” de Dios y su presencia redentora; Moisés de *binah*, su “inteligencia onto-cosmológica” y la “madre” de la ley de los mundos; Abraham, o *hased*, la “gracia” o caridad universal; Isaac de *din*, el “juicio” divino, apaciguado por el sacrificio del hombre; y Jacob de *tifereth*, la belleza, armonía y unión de todos los aspectos, trascendentes e imanes, de Dios. Los otros profetas representan, ya sea manifestaciones “menores”

está en compañía de los doce jefes de las tribus de Israel; cada vez que Israel está en desgracia, los tres patriarcas imploran al *shekhinah* para proteger a su pueblo.

Moisés, los patriarcas y otras almas que moran en el sexto cielo, están rodeados por los cuatro arcángeles: *Miguel* (“¿Quién es semejante a Dios?”), *Gabriel* (“fuerte en Dios”), *Rafael* (“Dios ha curado”) y *Oriel* (o *Nuriel*, “luz de Dios”); cuando él llama a los hombres a que retornen a Dios, *Oriel* toma el nombre de *Fanuel*, (“¡vuélvete hacia Dios!”). Estos arcángeles son las principales manifestaciones de los cuatro *hayoth*⁶ en este “palacio” celestial. Mientras que los del séptimo cielo son las fuerzas motivadoras ocultas del cosmos y se revelan a los profetas y santos sólo en visiones extáticas —es decir, más allá de toda percepción terrena— los arcángeles pueden asumir apariencia humana, y manifestarse a los hombres. De este modo, de acuerdo con la tradición, fueron *Miguel*, *Rafael* y *Gabriel* quienes se aparecieron a Abraham en forma de “tres hombres”, cuando estaba sentado a la entrada de su tienda “al calor del día” en Mamre; él los recibió ofreciéndoles una buena comida, “y ellos comieron”, como lo dice el Génesis (18:1-8). En esta historia, las Escrituras dicen con toda claridad que la aparición se produjo cuando el patriarca estaba en estado de vigilia, no en éxtasis, y que los ángeles eran exteriormente indiferenciables de los mortales normales.

La función de los cuatro arcángeles es vigilar sobre las fuerzas sustanciales y espirituales que fluyen de las cuatro “letras”, o divinas fuentes del nombre $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, y mantener la guardia en los “cuatro puntos cardinales” del sexto cielo, sobre los mundos inferiores. Como más importantes angélicos entre Dios y la

de dichos *Sefiroth*, o mensajeros de los *sefiroth* inferiores, para no mencionar a otros profetas no judíos, y los que expresan las divinas cualidades en la estructura de su respectiva religión.

⁶ Ver primer párrafo del punto 5 de este mismo capítulo.

humanidad, su principal misión es proporcionar revelaciones a los profetas; dirigir a los mismos y los hombres justos en su ascenso a los cielos; inspirarlos en el momento crítico de su vida terrena y protegerlos en todo momento. Al cumplir estas funciones, los cuatro arcángeles manifiestan —como sus nombres lo implican— distintos aspectos de la influencia celestial: *Miguel*, la santidad; *Gabriel*, la fuerza; *Rafael*, la caridad; *Oriel*, conocimiento, o, bajo su atributo de *Fanuel*, la conversión. Además de llevar a cabo su misión cósmica, los arcángeles “cantan alabanzas en presencia del Señor de la Gloria”.

La tradición les agrega a los cuatro arcángeles, otros tres cuyos nombres varían en los distintos textos esotéricos y exotéricos; son llamados respectivamente *Raguel* (que proscribe la venganza del mundo de las luminarias), *Sarakiel* (encargado de los espíritus de los hijos de los hombres que pecan contra los espíritus celestiales), y *Remeiel* (a quien Dios ha puesto a cargo de los seres resucitados)⁷; o *Izidkiel*, *Hanael*, *Kefarel* o también *Tsadkiel*, *Malkhiel* y *Kadmiel*. La función de cada uno de los arcángeles incluye la superintendencia de uno de los días de la semana; *Miguel*, su “príncipe”, reina sobre el Sabbath, y también mora en el centro de las seis direcciones del espacio, cada una de las cuales está vigilada por uno de los otros arcángeles.

La séptuple función de los arcángeles se convierte, por refracción, en la de las setenta “cabezas” de los pueblos de la tierra. De acuerdo con el *Targum Jer* (I Gén. 11:6-7), Dios puso a estos setenta príncipes celestiales sobre los setenta pueblos que fueron establecidos al mismo tiempo como los setenta lenguajes, esto es, al tiempo de la edificación de la Torre de Babel. De ahí en adelante, cada uno de los pueblos del mundo fue guiado por un gran dirigente celestial, de acuerdo con las órdenes del Rey

⁷ Cf. *El Libro de Enoch* (texto etíope, XX).

supremo. Estos jeres angélicos son los genios e intercesores de los pueblos, y responsables ante Dios por aquellos a quienes dirigen. De este modo, de acuerdo con el *Midrash* (*Shir Rabba*, 27b), el Señor no castiga jamás a ninguno de los pueblos, sin haber antes humillado a su ángel guardián. En *Tanhuma Beshallah* (13) se dice también que no habrá de juzgar a los pueblos antes de haber juzgado a sus conductores celestiales. De acuerdo con *Pesikta* (176a), puede suceder que estos gobernantes angélicos acusen a Israel ante Dios; en tal caso es el patrón de Israel, Miguel, el más elevado de los arcángeles, quien lo defiende.

7

El quinto cielo es una manifestación del *Sefirah tifereth*, “belleza” o el amor de Dios⁸. Las posibilidades “seminales” de *Araboth*, después de la discriminación cósmica a que están sujetos en el sexto cielo, aparecen aquí en su estado desarrollado; toda la multitud celestial “separada”, está unida aquí en maravillosa armonía e interpenetración bajo la influencia del amor divino.

Los seres de este cielo son otras tantas vibraciones al mismo tiempo de luz y sonido; miríadas de “ondas”, cada una de ellas de una distinta tonalidad de color, los que cantan alabanzas al Señor en una forma diferente. Todas estas ondas sutiles se impregnan mutuamente, de modo que actualizan la gran armonía de los “sonidos” y “colores” celestiales, y quedan finalmente integradas en el principio mismo de este unísono: El Omnipresente Uno. Las almas humanas que moran aquí cantan sus

⁸ A fin de indicar este aspecto del amor, los cabalistas reemplazan con frecuencia el nombre del *Sefirah tifereth* por el de *rahamim*, que significa “piedad” divina.

alabanzas “mientras hay luz de día sobre la tierra”, es decir, en armonía con las oraciones que se elevan de aquí abajo; y “durante la noche”, es decir, durante la fase celestial correspondiente a la inactividad sobre la tierra, son absorbidas en el Uno inmanente y allí descansan bianaventuradamente. Entonces los ángeles del quinto cielo continúan adorando “hasta la mañana” —cuando se reanuda la actividad humana— y son reabsorbidos en Dios “durante el día”. De este modo el Talmud (*Hagigah* 12a), hablando del quinto cielo, al que llama *Ma'on* “morada”, dice: “En *Ma'on* hay huestes de ángeles administradores que cantan durante la noche pero se mantienen silenciosos durante el día en honor de Israel (que está entonces alabando a Dios), como se dice (Salmos, 42:9): ‘De día dispensará YHWH su gracia (para permitirle al hombre afirmarse en el estado de vigilia), y de noche (en estado de extinción) me acompañará su cántico...’”.

De acuerdo con la Cábala, Abraham “que está a la derecha del supremo espíritu” preside el “quinto palacio (celestial)” llamado *Ahabah* (amor). El primer patriarca se dedica a unir este cielo con el espíritu divino, “hasta que los dos hagan uno solo”. La misteriosa relación entre Abraham, el quinto cielo y su arquetipo común, *tifereth*, “belleza divina”, está expresada en las palabras con que Abraham se dirige a su esposa Sara (Génesis, 12:11): “Mira que sé que eres mujer hermosa”. En este “palacio” es él quien representa al “hombre celestial”; personifica el “pilar del medio” que pasa a través de *Ma'on* en forma de la “espada del querubín”, o de la “centella” del conocimiento divino. Cuando esta espada espiritual atraviesa el quinto cielo, marcando el pasaje del eje central, aparece como una manifestación del rigor divino que emana de *Makhon*, el foco de la ley Mosaica. Pero Abraham, “padre de una multitud” de pueblos, transforma la “centella” por medio de esta caridad universal en “rayos de salvación”, que parten del centro de

Ma'on hacia los "cuatro puntos cardinales" o confines de la creación.

El patriarca, que mora en el "pilar del medio", está rodeado por cuatro querubines, o luces cognoscitivas que irradian de la "ardiente espada". Estos "rayos" querúbicos están "coloreados" por las mismísimas cualidades divinas que se manifiestan por los cuatro *hayoth* y por los "cuatro arcángeles", gravitan alrededor de su centro común como los rayos de una rueda, de modo que el color de cada rayo está impregnado por los de los otros. A través de esta interpenetración —o unión sin confusión— de los "cuatro colores fundamentales", todos los colores o manifestaciones de las cualidades Sefiróticas aparecen en el quinto cielo en perfecta armonía. Los cuatro colores fundamentales, de acuerdo con la Cábala, son el negro, el blanco, el rojo y el amarillo, o si no el verde, simbolizando respectivamente los cuatro *Sefiroth* "centrales" o "axiales": *kether*, *tifereth*, *yesod* y *malkhuth*, que sintetizan a todos los otros en el "pilar del medio". De este modo *kether*, el principio supremo y superinteligible, la oscuridad más-que-luminosa, es "negro"; *tifereth*, la causa mediadora e inteligible, también llamada *da'ath*, "omnisciencia", la luz universal de Dios, es "blanca"; *yesod*, la actividad eterna y común de todos los *Sefiroth*, el acto creador, revelador y redentor de Dios, es "rojo"; finalmente *malkhuth*, su receptividad cósmica, aparece "amarilla" o "dorada", como un sol que arroja su luz sobre toda la creación, y "verde" o "azul" cuando está envuelta en *avir*, el éter, y se manifiesta como sustancia eterna y creadora.

Al rotar, los cuatro "colores" o "rayos" asumen la apariencia de cuatro "ruedas" (*ofanim*) cada una de las cuales "era, por así decirlo, una rueda en el medio de una rueda". Así los cuatro *kerubim*, o "dardos de centella" espirituales de *Ma'on*, pierden su aspecto ardiente y se manifiestan de un modo unificante como *ofanim* o "vibraciones" celestiales. Éstas no son sólo vibra-

ciones de color y luz, sino también de sonido, de modo que su interpenetración da origen al "océano" de "tonalidades" superterrenas y también de "melodías" que constantemente glorifican a Dios en inexorable armonía y belleza. El "quinto palacio", llamado al principio *Beraka*, "centella", cambia su nombre por el de *Ahabah*, "amor", por causa de esta bienaventurada interpenetración de las "vibraciones" de todas las criaturas de que está lleno; todas ellas están unidas entre sí y al mismo tiempo con la real presencia del Uno, de modo que las Escrituras dicen de este cielo (Cantar de los cantares, 7:12): "Allí he de darte mi amor".

Gracias al "movimiento de su corazón", que circunda todas las "direcciones" de los mundos de arriba y de los mundos de abajo, Abraham cambia la "espada flamígera" por una "rueda" o vibración redentora, por medio de su amor universal une a todas las cosas entre sí y luego con el Uno. ¿Pero qué hace que un alma humana sea digna de entrar en este paraíso de belleza, amor y adoración unificante? ¿Qué virtud lo hace capaz de convertirse en compañero del patriarca, en el compañero del "amigo de Dios", que tiene el poder de elevarlo hasta el espíritu supremo? El arrepentimiento, o la muerte por causa de Dios.

8

Los grados cósmicos que acabamos de describir representan las "regiones superiores" del reino celestial, donde todas las cosas se centran únicamente en la afirmación del Creador y de sus principales aspectos, la gracia y el rigor, y en la síntesis de éstas, que es su belleza. En estos cielos que vamos a considerar ahora, la adoración de Dios no cesa, pero al mismo tiempo su voluntad corresponde al comportamiento de aquellos seres creados que, poseyendo libre voluntad, son capaces de distinguir

entre bien y mal. En estas "regiones inferiores", los buenos son recompensados y los perversos castigados; allí muchas acciones se justifican gracias a la intercesión de los mediadores celestiales.

El cuarto cielo es una manifestación de *netsah*, "victoria" divina, el poder cósmico positivo. El Talmud (*Hagigah* 12b), llama a este cielo *Zebul*, "morada", y dice que es la "residencia del Jerusalem celestial y del Templo (en lo alto), donde se erige el altar cerca del cual está (el arcángel) Miguel, el gran príncipe (celestial), ofreciendo sobre él un sacrificio, como está escrito (I Reyes, 8:13): "Yo he edificado una casa para que sea tu morada, el lugar de tu habitación (*zebul*) para siempre".

La Cábala establece una distinción entre dos tabernáculos celestiales, uno situado en el centro del séptimo cielo, el otro en el centro del cuarto cielo. El centro de *Araboth* es el mundo espiritual de *shekhinah-metatron-avir*, el "cielo de cielos", donde la luz original de la inmanencia divina "sirve de pontífice" entre la trascendencia de Dios y su creación universal. El tabernáculo celestial inferior está situado en el centro del cuarto cielo, cuyo "maestro" es *metatron*; pero aquí la función sacerdotal es realizada por el ángel Miguel, el "gran pontífice", que ejerce su ministerio entre la divina inmanencia y las criaturas de los cielos inferiores y de la tierra.

Sin embargo, la personificación central de *metatron* en el cuarto cielo es Isaac, el segundo patriarca de Israel. Surge la pregunta de por qué Isaac aparece como superior al gran príncipe y sacerdote angélico Miguel; por qué, como "hombre celestial" gobierna sobre el altar de *Zebul*. Esto es así porque Isaac aceptó el sacrificio de sí mismo a Dios, y de ese modo se hizo merecedor de apaciguar la ira divina. Por esta razón el segundo patriarca, "que se yergue a la izquierda del espíritu supremo", preside el "cuarto palacio", el asiento de la justicia, de la cual emanan todos los decretos celestiales. Isaac se dedica

a unir el espíritu de “justificación” con el “espíritu supremo”, hasta que los dos “no formen más que uno”. La totalidad del cuarto cielo está lleno de este espíritu, y es por eso que en la Cábala *Zebul* es llamado *Zekhuth*, “mérito que justifica”. La obra de Isaac consiste, por lo tanto, en producir la absorción de la “Justicia de la que emanan los decretos” en “justificación”, o la absorción del rigor de Dios en su gracia. Isaac está rodeado por las almas de aquellos que han sufrido en la tierra por la destrucción del Templo, por la causa del Mesías, o por el martirio. El Mesías mismo conduce a esas almas a Jerusalem y al santuario del cuarto cielo, para que *Miguel* pueda presentárselas al Señor como una ofrenda expiatoria.

Los “diez grandes maestros de Israel” también moran en el “cuarto palacio”, en donde contemplan la reverberación de la luz universal única de Dios, de la que Isaías (64:3) dice: “Tampoco ha visto el ojo un Dios además de ti...”. Hay también “setenta luces” en este “palacio”: componen el “tribunal celestial”; y por arriba de ellas hay otras dos “luces” que, como “testigos”, completan este “*Sanhedrín* superior”, y por arriba del *Sanhedrín* están sentados cuatro *serafim* —manifestaciones de los grandes cuaternarios angélicos de los cielos superiores— de los cuales se proyectan los “setenta y dos rayos de luz” que representan al tribunal celestial. Los arquetipos de estas luces son los “setenta y dos nombres sagrados” de Dios.

9

El tercer cielo es una manifestación del *Sefirah hod*, la “gloria” divina. Expresa poder cósmico riguroso, pero es gracia pura y luz en su centro. El rigor de Dios, como ya se ha dicho, no es en realidad nada más que su gracia negando toda negación de él. Es por eso que las manifestaciones centrales

del tercer cielo se llaman *Shehakim*, “nubes” de gracia, mientras la periferia está “llena de fuego y llamas”. El Talmud (*Hag.* 12b) habla sólo de los aspectos benéficos, los *Shehakim*, y llama al tercer cielo por ese nombre: “*Shehakim* es el lugar de las piedras de molino que muelen el maná (o luz redentora) para los justos, pues se ha dicho (Salmos, 78:23): ‘Dio orden a las nubes en lo alto (*Shehakim*), abrió las puertas del cielo. Y llovió sobre ellos el maná, para que comieran...’”.

La luz pura y redentora simbolizada en el Talmud por “maná”, se llama *Nogah*, “brillantez”, en la Cábala. Esta es la luz de Jacob o de Israel. En su pureza “incolora” no es “negra” ni “blanca”, ni “roja” ni “verde”. Es la luz del monoteísmo absoluto, el reflejo de la brillantez del “Uno sin Segundo”, que eclipsa el brillo o el color de todos sus aspectos: toda realidad parcial, aún siendo divina, palidece ante la entera realidad del Uno, y necesariamente se extingue en ella. “Esta luz es llamada pura porque está libre de toda mezcla” o de toda asociación de un segundo con el Uno, pero es incolora solamente en su centro. Para comunicarse con los mundos condicionados por la diversidad, está obligada a proyectar haces que, al abandonar el centro, adoptan la forma de un manojo de luces de veintidós colores distintos. Estas son las “veintidós letras celestiales” del alfabeto hebreo, los agentes sutiles de los veintidós arquetipos espirituales que establecen todas las relaciones inteligibles entre las manifestaciones de los *Sefiroth* en el seno del cosmos. Las veintidós “letras” luminosas forman un número indefinido de combinaciones, de acuerdo con el “movimiento del espíritu”, y dibujan todas las palabras y las sentencias de la Torah, regresando finalmente con aquel que penetra su significado, a la claridad única del Uno. En realidad, la revelación del monoteísmo, por complejos que sean su doctrina espiritual y sus mandamientos, emana en realidad de la unidad “simple”, y regresa a eso.

El temor del Uno hace del tercer cielo un “espejo” tan puro que sus manifestaciones espirituales o angélicas aparecen como análogas a aquellas que ocurren sobre la “superficie de las aguas”. La luz “incolora” que emana aquí del “pilar del medio” es la misma que la del trono divino en *Araboth*. Arriba produce los cuatro *hayoth* o seres angélicos supremos, y los cuatro *ofanim*, “ruedas” o vibraciones cósmicas primarias, y abajo en el tercer cielo, produce “santos y poderosos *hayoth*” y *ofanim* “de color del agua” —incoloro y vibratorio— que no son otra cosa que las manifestaciones de los que emanan de *Araboth*. Su propio temor de Dios da origen a un número incalculable de otros ángeles, que alaban al Señor y entonan himnos a su gloria sin cesar. Inmediatamente alcanzan al tercer cielo las oraciones de abajo, se produce una fusión de todos los ángeles, todos los espíritus y todas las almas, que es exactamente igual a la unión de todas las “olas” en la “superficie de las aguas”. Todos los seres del “tercer palacio” se unen entonces con el espíritu que allí mora y con su luz pura, que es el esplendor inmanente del Uno.

Jacob, que es el padre de Israel, tanto de acuerdo con la carne por haber engendrado las doce tribus, como de acuerdo con el espíritu, por haber dado su “nombre” o cuerpo místico al pueblo, representa la personificación central y perfecta de la luz pura y unificante del tercer cielo. Está rodeado allí por los “jefes de las doce tribus”, y por las almas de aquellos que fueron afligidos y derramaron lágrimas durante sus vidas en la tierra por causa de la destrucción del Templo; las almas de aquellos que sufrieron grandemente en la tierra por causa de enfermedades graves, y las de aquellos que murieron antes de alcanzar la edad adulta, también moran en este cielo. El Mesías baja a consolar a estas almas para realizar su unión con el “pilar del medio” y para ayudarlas a elevarse.

La luz del “tercer palacio” no comienza a emitir brillo hasta

que un tenue fulgor le llega de abajo. Esta es la "llama de un trozo de madera que enciende la hoguera". El fulgor viene de las oraciones de los hombres; si no se eleva ninguna oración al cielo, nada puede desviar el juicio divino, y los ángeles que son conocidos como "maestros en armas" bajan a la tierra para castigar a los mortales. En este caso ya no es más el centro misericordioso, sino la periferia rigurosa del "tercer palacio" lo que prevalece. El "río de fuego" (*nahar dinur*) fluye en la periferia y en dirección del infierno, donde cae sobre el culpable; este río sirve también para castigo de los ángeles que lo hayan merecido. La "región" externa o inferior del tercer cielo es también la morada de los ángeles de destrucción que afligen a los condenados. Estos ángeles, entre los cuales se encuentra *Samael*, el ángel de la muerte, son los acusadores de Israel, y causa de mucha desesperación, salvo cuando Israel hace penitencia. Cuando eso sucede, estos terribles ángeles dejan de tener poder sobre él. En realidad el poder de arrepentimiento es tan grande que "si Israel se arrepintiera por un solo día, el (Mesías) hijo de David estaría allí de inmediato" (Talmud, R. *Ta'anith* 64a).

10

El segundo cielo es una manifestación de *yesod*, el "fundamento" cósmico o irradiación espiritual y creadora de todos los *Sefiroth*. El Talmud (*Hagigah* 12b) llama a este cielo *Rakiya*, "firmamento", porque los reflejos de la radiación divina resplandecen allí, como se describe simbólicamente: "*Rakiya* es el soporte del sol, la luna, las estrellas y los planetas, como se ha dicho (Génesis 1:17): 'Dios los ubicó en el firmamento (*Rakiya*) del cielo'". Aquí, por lo tanto, todas las luces que emanan de los aspectos divinos se unen en el espíritu único

que la Cábala llama *zohar*, “esplendor” o “luz brillante”. Todas las llaves de la sabiduría están guardadas en este cielo y allí se distribuyen a los profetas y sabios de acuerdo con su respectiva modalidad de “recibir” espiritualmente; todas las almas humanas en su camino de regreso a lo más alto reciben aquí su “vestidura” celestial, cuyo aspecto varía de acuerdo con el “mérito” adquirido en la tierra. Los espíritus de los profetas y otras almas que pasan a través del segundo cielo son como otras tantas “estrellas en el firmamento”. La más grande y brillante de estas luminarias es el espíritu del Mesías “que está ubicado sobre ellas” e ilumina todas las almas que están a su alrededor. Entre estas almas se encuentran las de los hombres que en este mundo de abajo han sufrido por su salvación eterna, y también las de aquellos que dieron gracias a Dios cada día sin descuidar jamás su oración, o de quienes santificaron el santo nombre con toda su fuerza; tales almas ascienden desde el segundo cielo hacia el más alto de todos por la luz del Mesías. Al ascender hacia el cielo, cada alma es conducida al “río de fuego” que rodea al tercer cielo, en el cual tiene que ser purificada. Las almas que han pasado por la purificación durante su vida en la tierra, lo mismo que las de aquellos a quienes Dios perdona, llegan a este río y son vestidas con sus ropajes celestiales. Entonces son entregadas al “Sumo Sacerdote” angélico *Miguel*, quien las presenta en el tabernáculo del cuarto cielo como una ofrenda abrasada al “Anciano de los Días”, haciendo así que se eleven hacia el ser divino. Sin embargo, se dice que un alma puede a veces hundirse en el “río de fuego” porque su culpa es demasiado grande; entonces es consumida y permanece como una llama entre las llamas hasta el final de todos los ciclos de existencia, cuando el fuego del infierno se extinga y disuelva en *avir*, el “aire purísimo e imperceptible” que respira el eterno Uno.

Acabamos de ver que el aspecto esencial del “segundo

palacio" es la sabiduría. El espíritu que lo anima es la "luz blanca" de conocimiento que posibilita "ver en todas las direcciones" de la realidad universal. Este omnisciente espíritu "blanco" está unido a otro espíritu, de "color" "negro", el que procede de la esencia más-que-luminosa de todo conocimiento. Esta mezcla con lo "negro" "oscurece" —o hace que sea ilimitada y superinteligible— la "blancura" o inteligibilidad de la luz del segundo cielo, transformándola en verdadera sabiduría, la que, finalmente, se torna identidad "más que consciente" en la "nada" (*ain*) que es el absoluto. De esta luz universal y superinteligible se emiten "ruedas" (*ofanim*) o vibraciones espirituales, al igual que manifestaciones seráficas, purificadoras y santificadoras. Pero este movimiento espiritual no comienza solamente desde la divina luz inmanente en el segundo cielo: también viene desde "abajo", desde el hombre. Cuando se oye en los cielos el sonido de su oración, se mueven los ángeles de todas las "regiones"; los *ofanim* o vibraciones espirituales de las esferas celestiales inferiores se levantan, y todos los otros ángeles tratan, junto con ellos, de acercarse más al espíritu supremo que les da vida y movimiento. "Y ese hincarse de rodillas (ante Dios), que marca el momento en que el hombre busca la unión con su (supremo) maestro, corresponde (aquí abajo) a esta exaltación (espiritual)".

11

El primer cielo es una manifestación de *malkhuth*, el "reino" divino, en sus dos aspectos de inmanencia espiritual y de principio sustancial. Este cielo revela o vela al *shekhinah*, de acuerdo con el aspecto que predomine en respuesta a la actitud que asuma el hombre "aquí abajo". El Talmud (*Hagigah* 12b) alude a esta verdad cuando dice, refiriéndose al primer cielo,

que se le llama *Vilon* —que corresponde al latín *velum*, “velo”. La única función de “*Vilon*” es ser enrollado por la mañana (para dejar paso a la luz del sol, símbolo de la irradiación divina), y ser desplegado por la noche (a fin de ocultarla), tal como está escrito (Isaías, 40:22): “El ‘extiende’ los cielos como un toldo, y los despliega como una tienda de morada”.

La Cábala también describe al primer cielo en estos dos aspectos, espiritual o luminoso el uno y sustancial u oscuro el otro. Por una parte, se lo describe como “asiento de la fe”, o el “comienzo del misterio de la fe”. Gracias a su translucidez, los verdaderos profetas tuvieron sus visiones “como en un espejo sin reflejos”, y los conductores angélicos que allí moran, son llamados “maestros de los ojos”. Por otra parte, dice la Cábala, la “región más periférica o inferior del primer cielo está privada de toda luz; allí los ángeles son como huracanes, cuyo paso se siente pero que no pueden ser vistos. Son inconscientes de su propia existencia, porque no existe en su “región” ninguna forma; todos los días son destruídos por imperceptibles golpes de trueno, y todas las mañanas se renuevan.

Estos dos aspectos, el inteligible y el ininteligible del primer cielo también se describen —en los “tratados sobre los palacios” (celestiales)— como dos espíritus: uno, el llamado *Safira* —porque su luz es como la del zafiro— no es sino la irradiación divina en el seno del “primer palacio”; el otro, llamado *Lebanah*, “luna” —porque es puramente receptivo, “siendo sus luces solamente reflejos de las luces de *Safira*”— es idéntico al éter cuando éste descende al primer cielo. Se dice ahora que la mayoría de los que ven la luz de *Lebanah* descendiendo desde arriba para brillar sobre ellos, no se dan cuenta de que ésta es en realidad la irradiación de *Safira*, pues *Lebanah*, en forma imperceptible, absorbe y vela a aquella. Asimismo muchos no saben que mientras más purifique un hombre su sustancia, concentrando su mente sobre la única verdad, más

la sustancia universal—“éter en el corazón”— se tornará lúcida para él, hasta que por último su ojo interno vea la irradiación divina sin el velo. El “ve la luz de *Safira* directamente”, mientras que otros la perciben como “aquel que ve la luz del sol reflejada en el agua”. El hombre alcanza la contemplación directa de la luz divina, especialmente gracias a la oración; cuando Dios la otorga, “la luz baja del cielo, lo circunda, regocija su corazón y lo conduce a la contemplación de los misterios...”.

La oración no sólo atrae la divina gracia sobre aquel que ora, sino que tiene también una repercusión universal. De este modo, el “espíritu del primer palacio” le hace volver los ojos *hacia arriba*, en dirección del “segundo palacio”, y sus vibraciones u *ofanim* se dirigen hacia el *hayoth*, o grandes manifestaciones espirituales del segundo cielo, las que a su vez, son dirigidas hacia los ángeles y espíritus del primer cielo, y todos aguardan el momento en que las oraciones del hombre provoquen la “unión de todos los palacios”. Esta unión tiene lugar en el “pilar” situado en el medio del “palacio inferior”, y se eleva a la cumbre del “palacio más alto”. Todos los hombres sabios y justos, lo mismo que los conversos, son llevados al “palacio inferior” o primer grado del paraíso terrenal, donde pueden contemplar los misterios divinos y prepararse para elevarse al “primer palacio” del paraíso celestial, llamado *Safira*, presidido por el bienamado hijo de Jacob, José, “el justo”. El “pilar del medio” permite a los seres elevarse —gradual o directamente, de acuerdo con sus estado de “preparación”— al séptimo cielo, que es el “misterio de los misterios” celestial, y donde todas las gradaciones cósmicas finalmente se convierten en una. Todas las criaturas, ya sea que vivan en la tierra o residan en el cielo, deben unirse al “pilar del medio”, situado en el centro o “corazón” de su particular estado de existencia si desean verse unidos con el espíritu supremo, su común y divina esencia, de la que dicen las

Escrituras (Eclesiastés, 3:19): "... y no hay más que un hálito para todos...". Pero repitamos: "es la oración del hombre la que produce la unión del espíritu que está abajo (inmanente en la creación) con el espíritu que está en lo alto (el espíritu trascendental de Dios), y por ese medio, la unión de todo lo que es".

V

EL MUNDO CORPORAL Y EL ABISMO CÓSMICO

1

“Así dice $\Upsilon\text{H}\text{V}\text{H}$: El Cielo es mi trono, y la tierra el escabel de mis pies”. Este versículo de Isaías (66:1) muestra la posición y la relación jerárquica de los mundos celestial y terrestre y señala aún más claramente su común destino, que es servir de apoyo espiritual y sustancial para la presencia revelatoria y redentora de Dios.

El “trono” divino es la primera expresión de todas las posibilidades de las criaturas. Sintetiza todos sus aspectos espirituales, sutiles y corporales o prototípicos, celestiales y terrenales. Esta creación sintética sirve “de vehículo” para la inmanencia divina. Cuando el *shekhinah* desciende en su “carroza” hasta el límite inferior de su extensión cósmica, todas las cosas creadas emanan de él y se abren sobre sus respectivos planos de existencia.

El “trono” es la revelación celestial del *shekhinah* y el “escabel” de Dios en su radiación terrestre. En los cielos, el espíritu se revela a través de la sustancia sutil o anímica, y en la tierra, además, por medio de la materia densa. Nuestro mundo, por lo tanto, es de naturaleza triple: es espíritu, alma y cuerpo. El *Zohar* (*Vayehi* 231a) alude a esto cuando dice, empleando el símbolo de la “piedra fundamental” en lugar del “escabel”: La piedra fundamental “está hecha de fuego (luz espiritual),

agua (sustancia sutil) y aire (éter la quintaesencia de los elementos corporales)".

El "escabel" divino o "piedra fundamental" no es sino la revelación de la tri-unidad suprema aquí abajo. La quintaesencia material, el éter indistinto e ininteligible, "simboliza" —de acuerdo con la ley de analogía inversa— la esencia indeterminada y superinteligible, *kether* o *ain*. La luz del espíritu inmanente manifiesta la radiación causal de *hokhmah* y la sustancia sutil de los cielos y de las almas, es el reflejo cósmico de la receptividad divina, *binah*. Gracias a esta correspondencia, la "piedra fundamental" oculta en el centro o "corazón" de todas las cosas corporales como síntesis de éstas, se convierten en la "piedra filosofal" para el hombre, a través de la cual contempla los misterios más elevados, y de este modo alcanza el conocimiento divino y deificante.

2

Acabamos de ver cómo, en el esoterismo, los símbolos divinos "escabel" y "piedra fundamental" son idénticos. Al investigar la naturaleza del universo corporal, la Cábala plantea la misma pregunta que Job (38:6): "¿Sobre qué descansan sus cimientos, o quién asentó su piedra angular?"¹. El *Zohar* (*Pekude* 222a) responde: "Cuando el Señor, bendito sea él, estaba a punto de crear el mundo, extrajo una piedra preciosa de debajo de su trono de gloria y la arrojó al abismo. Un extremo quedó fijo allí, mientras que el otro sobresalía arriba, y esta otra cabeza superior constituyó el núcleo del mundo (corpo-

¹ Otro versículo de la Escritura referente a la "piedra fundamental" se encuentra en Isaías (28:16): "... He aquí que he puesto en Sión (sinónimo del centro de la tierra) por fundamento una piedra, piedra probada, piedra angular, de precio, sólidamente asentada...".

ral), el punto desde el cual comenzó, extendiéndose a sí mismo a izquierda y derecha y en todas direcciones (del espacio), y por el que está sostenido. Ese núcleo, esa piedra, es llamada *Shethiyah* (fundación) pues fue el punto de partida del mundo. El nombre *shethiyah*, además, es un compuesto de *shath* (fundado) y *Yah* (Dios), lo que significa que el Señor, bendito sea él, hizo de aquella la fundación y el punto de partida del mundo y de todo lo que él contiene”².

El universo corporal empieza a evolucionar, por lo tanto, a partir de esta “piedra” que es su primera expresión, que contiene la síntesis de todas las posibilidades de las criaturas: el “trono de Gloria”. Dios partió esta “piedra” de su “trono”, y la arrojó en el “abismo” cósmico; entonces “un extremo de ella quedó firme allí mientras que el otro sobresalía arriba”. Así es como la tradición enseña que el conjunto de posibilidades terrenales fue primeramente arrojado dentro del oscuro “caos”, quedando la parte inferior fijada allí, y solamente la parte superior —incluyendo las posibilidades de “formación”— emergió del caos para convertirse en el núcleo de nuestro mundo.

La Cábala hace de este modo una distinción entre dos fases cosmogónicas, la del caos y la del *Fiat Lux*. Pero, como acabamos de ver, el primer acto creador fue llevado a cabo en el centro de todos los mundos, antes de estas dos fases que evolucionan en el plano de nuestro mundo. Este acto fue la expresión instantánea de todas las posibilidades de existencia, el “trono de gloria” que desciende, como “carroza” de *shekhinah*, a las profundidades mismas del “abismo”. Las Escrituras hablan de esta creación primera, central y simultánea de todos

² El *Zohar* menciona también, refiriéndose a este tema (Salmos 118: 22): “La piedra (extraída del “trono” y arrojada en el “abismo”) que los constructores (las causas creativas o *Sefiroth*) rechazaron ha sido puesta por piedra angular (el centro divino aquí abajo).

los mundos en el versículo de Isaías (48:13) que dice: "Mi mano cimentó la tierra, y mi diestra desplegó los cielos; los llamé y entonces aparecieron juntos".

Cuando la tierra pasa de la modalidad primera y sintética a la modalidad segunda y diferenciada, ya no se sigue desarrollando en la misma forma sobre el plano celestial que sobre el reino corporal: la evolución de las posibilidades terrenales transcurre en una forma que es analógicamente inversa respecto de la que ocurre "arriba". Los seis cielos evolucionan más allá del tiempo y el espacio, empezando por *Araboth*, la "superficie" iluminada del cosmos, mientras que el mundo corporal se abre en tiempo y espacio, partiendo del "abismo" oscuro y caótico. La evolución de la tierra tiene principio con siete fases de clarificación material, que finalizan en el *Fiat Lux*. No pueden concretarse "en detalle" las posibilidades terrenales en las otras siete fases, que son las de la formación corporal, hasta que no se llegue a esta etapa de iluminación cósmica. Estas fases son los "siete días de la creación" mencionados en la Biblia, y que terminan en el "Sabbath", la fase del mundo deiforme o Paraíso terrenal.

Antes de ocuparnos del aspecto cíclico de la clarificación material, tenemos que considerar los elementos corporales a medida que emergen del éter, su quintaesencia indistinta. Proceden de él exactamente en la misma forma en que lo hacen los cuatro elementos sutiles que son sus arquetipos celestiales, pero mientras estos últimos surgen de *avir* como manifestaciones de la luz, los elementos corporales emergen en la forma demoníaca de "sombras", o "adversarios" de sus arquetipos. En otras palabras, los elementos de "arriba" emanan de los cuatro *hayoth* o "soportes del trono", mientras que los de "abajo" salen de la "parte inferior" del "escabel" divino; esto es, de la parte caótica de la "piedra fundamental", la imagen inversa, oscura, del "trono". Los elementos oscuros expresan el aspecto ininte-

ligible del éter; son proyectados fuera de él en una sola masa confusa que llena el “abismo” de este mundo. “La tierra (la primera masa oscura de elementos corpóreos) era (para empezar) informe (*tohu*) y (después) vacía (*bohu*, forma pura, liberada de la falta de forma, *tohu*)” (Génesis, 1:2).

El *Zohar* (*Bereshith*, 16a) describe la clarificación de los elementos corpóreos, o su emergencia del “caos”, al explicar el siguiente versículo del primer capítulo del Génesis: “... y las tinieblas cubrían la faz del abismo, pero el espíritu (o viento) de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas”. “Cuando este viento (espiritual) soplabá” —dice el *Zohar*—, “una cierta película” (propriadamente dicho “tierra”), se separaba del residuo (“tierra” caótica), como la película que permanece sobre el caldo hirviente cuando se ha quitado la espuma dos o tres veces. Cuando *tohu* (“tierra” impura) ha sido cernido y purificado ... similarmente *bohu* fue cernido y purificado (hasta que el elemento “agua” salió de él, pues, como más adelante dice el *Zohar*, *bohu* es llamado la “cara de las aguas”) ... Entonces lo que nosotros llamamos “oscuridad” (que cubre el abismo) fue cernida, y estaba contenido en ella (el elemento) fuego ... Cuando lo que llamamos “espíritu” (que “se cernía sobre la superficie de las aguas” después de haber salido del “abismo” con las otras formas elementales) fue (también) cernido, había, contenida en él, una voz suave, tranquila (la “voz de $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ ”, que misteriosamente llenaba el elemento aire)” (*Zohar*, *Bereshith* 16a).

Y es así como los elementos, que han emergido del aspecto oscuro e ininteligible del éter, se elevan gradualmente, en el proceso de clarificación y manifestación, hacia la translucidez del éter a través del cual se revela la divinidad. En efecto, el elemento superior, el aire, es el “tablero de resonancia” de la palabra reveladora e iluminadora de Dios. Tan pronto como el aire sale del “abismo” y “se cierne sobre la superficie de

las aguas (terrestres)” el universo corpóreo está preparado para recibir la palabra divina, y con ella la gran iluminación, el *Fiat Lux*. “Y Dios dijo: ¡Hágase la luz!” (Génesis, 1:3).

3

“Y hubo luz”. Cuando Dios emitió su palabra formatoria y redentora, se reveló como la “luz (*avr*) que se difunde y sale del misterio del éter (*avir*)”, haciendo que todos los “detalles” del universo material se desenvuelvan en perfecto orden, y disponiendo todos los cuerpos terrestres y astrales en armonioso movimiento. Este movimiento universal es actualizado por intermedio de las energías angélicas, llamadas “ruedas” (*ofanim*), y sus gravitaciones en espiral, llamadas “remolinos” (*galgalim*). Estas son las manifestaciones vibratorias y esféricas del *hayoth*, que emanan de la palabra divina en acción, *metatron*. Ellos hacen que los elementos corporales y sutiles salgan hasta los confines de los mundos celestial y terrestre; al mismo tiempo lanzan a los mundos a una rotación continua alrededor del “pilar del medio”, el eje espiritual de la creación.

Los cuatro elementos materiales, penetrados por todas las formas corpóreas impresas en ellos por la radiación del *Fiat Lux*, se unen en su sagrado movimiento hacia los cuatro puntos cardinales a los que respectivamente corresponden. “... estos cuatro vientos fueron unidos entonces a los cuatro elementos del mundo inferior: fuego, aire, tierra y agua. Y cuando estos vientos y estos elementos fueron mezclados de tal modo, el Señor, bendito sea él, formó un cuerpo de asombrosa perfección (a imagen de los mundos celestiales y espirituales). Por lo tanto, es claro que las sustancias que componen el cuerpo del hombre pertenecen a dos mundos, o sea (los elementos

corporales) al mundo de abajo y (los elementos sutiles y sus arquetipos espirituales o Hayóthicos) al mundo de arriba. Dijo el Rabbi Simeón: los primeros cuatro elementos (los elementos sutiles, las emanaciones celestiales del *hayoth*, que emanan de las cuatro letras del nombre $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$, esto es, de los cuatro aspectos fundamentales de la realidad total divina) tienen un profundo significado para los fieles (en el cuádruple misterio de la fe); son los progenitores de todos los mundos (creados) y simbolizan el misterio de la Suprema Carroza de Santidad. (Así, cuando en el momento de la cosmogonía el "trono" empieza a moverse y a ser transformado en una "carroza", sus cuatro soportes —el "hayoth"— se convierten en sus ruedas [*ofanim*] y su "sudor", o emanación sustancial, se manifiesta en forma de los cuatro elementos sutiles con los que son creados los cielos y de los que proceden los cuatro elementos corporales aquí abajo). También los cuatro elementos (materiales) de fuego, aire, tierra y agua tienen un significado profundo (el mismo del de sus modelos celestiales, que derivan de los cuatro aspectos de $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$: $\Upsilon = kether-hokhmah$; $\text{H} = binah$; $\vee = hesed-din-tifereth-netsah-hod-yesod$; $\text{H} = malkhuth$; o también $\Upsilon =$ el "mundo de la emanación" (sefiróthica); $\text{H} =$ el mundo de "la creación (prototípica)"; \vee el "mundo de la formación (celestial"; $\text{H} =$ el "mundo de la realidad"). De éstas provienen el oro, la plata, el cobre y el hierro (los cuatro metales principales) y por debajo de éstos, otros metales de clase parecida. ¡Fíjense bien en esto! El fuego, el aire, la tierra y el agua (en su estado principal, idéntico al de los cuatro aspectos de $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$) son las fuentes y raíces de todas las cosas que están arriba y abajo, y en ellas están afirmadas todas las cosas. Y en cada uno de los cuatro vientos (que corresponden a ellas y tienen los mismos arquetipos) se encuentran estos elementos —fuego en el Norte, aire en el Este, agua en el Sur, tierra en el Oeste; y los cuatro elementos están unidos con los cuatro

vientos— y todos son uno. El fuego, el agua, el aire y la tierra; el oro, la plata, el cobre y el hierro; el norte, el sur, el este y el oeste —estos suman en total doce (la cifra que simboliza el desenvolvimiento completo de nuestro mundo y que se manifiesta sobre el plano temporal en forma de los doce signos o constelaciones del Zodíaco); sin embargo son todos uno (el terrestre, cuya unidad —espíritu-alma-cuerpo— es revelada por el hombre). (*Zohar, Vaera. 23b, 24a*).

4

Tan pronto como “hubo luz”, todas las formas de nuestro mundo se desenvolvieron a imagen de sus arquetipos eternos. Todos los detalles del universo corporal fueron terminados en los “seis días” de las fases formatorias que finalizando con el Sabbath, el séptimo ciclo, el reflejo terrestre de la inmutabilidad y perfección del principio creativo.

Los “siete *Sefiroth* de construcción” se manifiestan en los “siete días de creación (formativa)”, pero antes de eso ya actúan en nuestro plano cósmico durante las siete fases de la clarificación de los elementos, las que culminan en el *Fiat Lux*, el cual inaugura un ciclo de equilibrio perfecto entre espíritu y materia. “Dios vio que la luz era buena, y Dios separó la luz de las tinieblas”: sacó del espíritu toda la materia así la oscuridad en sus “pormenores” durante los “siete días de así la oscuridad en sus “pormenores” durante los “siete días de la creación formativa”.

Ahora bien: los siete “ciclos previos” o fases de la clarificación de la materia son misteriosamente citados en las Escrituras (Génesis 36:31-9) como los “reyes que reinaron en la tierra de *Edom* (ADVVM, la imperfecta prefiguración de ADaM, el “rey” de nuestro mundo) antes que reinara rey alguno sobre

los hijos de Israel (que en este caso quiere decir los hijos de Adán)". Según las Escrituras, siete de estos "reyes" murieron, pero el último no, Hadar, el único de quien se dice que tuvo esposa, Mehithabeel. El *Sifra Ditseniutha* (Libro de la Arca), dice refiriéndose a este tema: "Antes hubo 'equilibrio' (equilibrio cósmico establecido por la cooperación armoniosa entre el principio "masculino" activo y espiritual, y el principio receptivo y sustancial "femenino"), el rostro (de la causa espiritual) no miraba al rostro (de la causa sustancial); y así estos 'primeros reyes' (o mundos de clarificación elemental que precedieron al *Fiat Lux*) perecieron..."; y la *Idra Zutta* (Asamblea Menor) comenta: "... pues los mundos primitivos habían sido hechos sin formación. Es por ello que estos mundos inconclusos son llamados 'llamas volantes', 'chispas' ... no podían subsistir hasta que el Santo Anciano los hubiera hecho firmes y el Artífice (la palabra divina) le hubiera dado una forma a su obra (por el *Fiat Lux*); él le dio una forma masculina y femenina (espiritual y sustancial, o activa y receptiva, una doble forma encarnada en Adán y Eva y 'prefigurada' por Hadar y Mehithabeel) y gracias a esto todas las cosas subsisten (en el seno del mundo presente); hasta las 'chispas' extinguidas (de los mundos anteriores, que fueron reencendidas por la iluminación formativa del cosmos)".

Estos pasajes de la Cábala, y otros como ellos, aclaran que la "tierra de Edom" fue la misma que la del mundo de *bohu* o de la clarificación de la materia, el cual emana de *tohu*, el "caos" primordial. Los "reyes de Edom", llamados "llamas volantes" eran manifestaciones sutiles o anímicas que buscaban en vano "encarnarse" en una forma estable, material, puesto que la sustancia densa estaba todavía en estado de transformación elemental constante. Por este motivo no podían llegar a fijarse en ella, como las almas que se integran "orgánicamente" en cuerpos, ni asimilarla, como lo hacemos con el

alimento, y así se dice que “los primeros reyes perecieron por falta de alimento”. Sólo en Hadar y su esposa —quienes representan a los seres vivos en la época en que el “exceso de rigor” había cesado y la clarificación de la materia había llegado a su fin con el *Fiat Lux* —se unieron el espíritu y la sustancia en una entidad armónica, faltándoles todavía, sin embargo, una forma duradera. Prefiguraron a Adán y Eva, o la humanidad, sin llegar a la perfección del hombre, que reúne el espíritu, el alma y el cuerpo en una única y estable forma simbólica. Recién durante los “siete días de creación (formativa)” que siguieron al *Fiat Lux*, todas las configuraciones evanescentes de los mundos anteriores fueron resucitadas y moldeadas en las formas finales asumidas por el universo corpóreo bajo el influjo de la palabra divina. Esta re-actualización culminó en la formación de Adán, quien, igual que Hadar que lo prefiguró, comenzó a reinar sobre el mundo, ahora en perfecto equilibrio, en el estado paradisiaco que prolongó al “séptimo día”.

5

El estado de paraíso terrenal, cuando la paz y la armonía reinaban entre el espíritu y la materia, el creador y la creación, es llamado en la Cábala la “tierra de arriba”, *Tebel*. Se dice que debajo de *Tebel* hay otras seis tierras menos perfectas, que se asemejan a varios estados fragmentarios de la “tierra de arriba” que, después de la “caída” de Adán, se hicieron nuestros, y en el centro de nuestro “mundo caído” quedó oculto el estado primero y perfecto de *Tebel*. La tradición concerniente a las “siete tierras” es común para el *Midrash Esther R.* (I, 12), el *Sefer Yetsirah* (IV, 3) y el *Zohar* (*Sithre Torah*, apéndice sección *Vayehi*). Las “siete tierras” no son ni los siete

planetas —*Shabbathai, Tsedek, Maadim, Hamah, Nogah, Kokhab* y *Lebanah*—, ni tan siquiera “climas”, sino “siete países”, jerárquicamente situados “uno arriba del otro” y “todos habitados”, siete estados terrenales, el más perfecto de los cuales es el de nuestra tierra. Sus nombres —*Erets, Adamah, Ge, Neshiah, Tsiah, Arka* y *Tebel*— provienen de las Santas Escrituras, en las que alternativamente se emplean para designar a la tierra.

Los arquetipos eternos de las siete tierras, como los de los siete cielos, son los siete *Sefiroth* de construcción, pero su relación respectiva no es tan simple y directa como la que existe entre los cielos y sus modelos trascendentes. Los cielos son en verdad como siete espejos puros de los atributos del Creador, mientras que las tierras, con excepción de la nuestra, son planos de reflexión más o menos empañados y fragmentarios que producen sólo imágenes nubladas y distorsionadas de las causas divinas. *Tebel*, por el contrario, es el símbolo total y perfecto de todos los *Sefiroth* de construcción, y el hombre, que mora en él, es la imagen de la década Sefiróthica. Es por esto que se dice que *Tebel* incluye, en total armonía, todas las posibilidades de las otras seis tierras.

Para poder comprender el “devenir” de los siete estados terrestres, tenemos que retrotraernos a las siete fases de la clarificación de la materia, las que, como hemos visto, culminan en el ciclo del perfecto equilibrio de las criaturas actualizado por el *Fiat Lux*. Este equilibrio va produciéndose gradualmente y se logra gracias a la influencia de los siete *Sefiroth* de construcción, que ponen orden en el caos elemental. El caos es superado sólo en el momento en que *malkhuth*, el *shekhinah*, “baja” desde arriba, bajo el aspecto de la palabra de Dios. Entre todos los *Sefiroth* creativos, este último sólo hace su morada en el mundo de abajo, motivando por ello que la luz redentora de los “cielos de cielos” reine sobre él.

Existe una evidente relación cosmológica entre los siete ciclos o mundos anteriores y las siete tierras existentes. El reinado de los primeros "reyes de Edom" representa el prototipo de las tierras imperfectas jerárquicamente situadas debajo de *Tebel*. Las siete tierras son, por lo tanto, las "chispas" extinguidas o mundos anteriores, que hacen su reaparición, pero modificados esta vez a la luz del estado humano. Sin embargo, debemos agregar que las siete tierras representan sólo un aspecto de la re-actualización de los siete reinos anteriores, pues los últimos quedaron en realidad integrados en todas las formas correspondientes a ellos en el seno del universo corporal durante los "siete días de la creación". Pero en tanto que los estados terrestres inferiores aspiren a la perfección de *Tebel*, o el estado humano propiamente dicho, y sean incapaces de lograrlo, reactualizan los estados anteriores, en los que existía la misma incapacidad de alcanzar el reino equilibrado de *Hadar*, o del *Fiat Lux*.

Cuando la Cábala muestra que las tierras inferiores son modos imperfectos de participación en el estado humano, enfatiza con ello la perfección de este último. El estado humano es visto de este modo como la culminación de un largo desarrollo cíclico y jerárquico de estados terrestres previos y actuales. En realidad, el estado humano es no solamente el final de la evolución de la tierra, sino de toda la cosmogonía, la "aspiración" o "fin" del trabajo de la creación. El "punto en lo alto" se convierte en el "punto de abajo" en el estado humano; la trascendencia de Dios se revela allí en la plenitud de su inmanencia redentora. El hombre, el "último en ser creado", es al mismo tiempo la síntesis inferior y el símbolo más "explícito" de la divina realidad total. En medio de la creación, Dios se conoce a sí mismo más perfectamente a través de la persona micro-macrocósmica del hombre, y la

totalidad de la creación será reintegrada en el supremo origen mediante el hombre como intermediario.

6

Arriba, las siete tierras culminan en el Paraíso terrenal, que está situado en el centro espiritual de *Tebel*. El Paraíso terrenal tiene siete grados, que se elevan desde *Tebel* hasta el reino de los Paraísos celestiales. Estas siete "regiones" en el "Edén inferior", representan de este modo estados intermedios entre el universo corporal y el mundo sutil o celestial. Ahora bien: en la extensión entre la tierra y los "cielos", también se encuentran los "siete infiernos", semejantes a otras tantas "sombras" o inversiones oscuras de los siete Paraísos terrenales. Los Paraísos se elevan desde la "nieve" —el éter— que corona las cumbres de la "montaña" terrestre, hacia las "aguas" —la sustancia sutil— de los cielos. Los siete infiernos, por el contrario, son las "moradas de impunidad", la "mezcla" caótica del "agua" celestial con la "nieve", o quintaesencia de la materia. Esta mezcla es la masa confusa en *tohu*, la "oscuridad que llena el abismo", actualizando el límite inferior del cosmos, la negación extrema e ilusoria de la infinitud divina. El espíritu de oscuridad es Satán, el "adversario" o "enemigo" de Dios y del hombre, la falsificación de la inmanencia divina, el otro "punto inferior" que es en verdad el "punto de caída" cósmico. Satán reina en el "nido de inmundicia" sustancial, que ni se clarifica en el "agua" pura del cielo, ni se concreta en materia corpórea: en otras palabras, es la entidad de los elementos, informes, caóticos y demoníacos que llenan el "abismo" del infierno.

Aclaremos que el infierno, o mundo de *tohu*, está situado debajo de los siete grados de depuración de la materia, que

son los "mundos anteriores". Estos últimos emanaron de *tohu*, pero en realidad pertenecen al reino de *bohu*, que es el reino de la formación de los elementos. Aún cuando el infierno es idéntico al "caos", no obstante puede distinguirse allí una especie de jerarquía de estados o grados, jerarquía que es el último reflejo del orden cósmico, proyectado en el seno del desorden primordial de la naturaleza. Allí la radiación formativa del espíritu apenas toca al ser creado, pero nada tendría la posibilidad de existir sin haber sido concebido y "tocado" por ese espíritu, y sin poseer un arquetipo eterno. Y de ese modo, hasta los siete infiernos son manifestaciones de los siete *Sefiroth* creativos, pero son manifestaciones oscuras, "sombras" o imágenes inversas de sus modelos luminosos, trascendentes. Si el caos no fuera una inversión del orden divino, carecería de toda causa real, o en otras palabras, sería pura y simplemente nada, pero esto no puede ser así, pues al existir, la nada dejaría de ser la nada.

La reversión oscura del orden divino implica la posibilidad de un retorno del caos, de "inversión de la inversión", que será la reintegración de los siete infiernos en sus primeras causas Sefiróthicas. Pero hasta tanto se produzca esta reabsorción final, idéntica a la de la totalidad de la creación, los infiernos habrán de contribuir, en su forma negativa, a la conservación del orden cósmico. A fin de poder comprender plenamente el rol negativo del "mal" o de Satán, tenemos que retornar a la "causa de las causas", que es la realidad pura e infinita, llena de bienaventuranza. Ahora bien: la característica de la felicidad es hacerse consciente de sí mismo y afirmarse uno mismo, y tal afirmación tiene que ser necesariamente actualizada en el seno de la realidad total divina. De este modo, *kether* se afirma por *hokhmah*, su emanación luminosa, y por *binah*, al recibir su luz. Esta primera afirmación ontológica queda afirmada a su vez por su radiación o manifestación

creativa, que es originalmente "gracia" pura, *hesed*. Del mismo modo, las posibilidades cósmicas que emanan de la gracia divina se afirman a sí mismas, pero al estar apegadas a la felicidad de la existencia, olvidan la afirmación pura y divina, la causa y el sentido mismo de su existencia. Su afirmación de sí mismas degenera en negación de su esencia trascendental, y la divina gracia queda obligada a asumir el aspecto de rigor con el fin de poder negar esta negación de Dios. *Din*, el "juicio" de todas las cosas que emanan de *hesed*, establece un límite para la afirmación cósmica: este límite es la muerte de los seres creados y el infierno. La muerte y el infierno son los reinos donde gobierna el espíritu negativo de Satán, que es llamado *Yetser hara*, la "mala inclinación" que, desde un comienzo, quedó ocultada en la afirmación de sí mismas de las cosas creadas, y las apartó cada vez más y más de su fuente increada. "Satanás, *Yetser hara* y el Ángel de Muerte, son una sola y misma cosa", dice el Talmud (*Baba bathra*, 16a).

La "mala inclinación" que baja, separa y limita, fue incluida desde el principio en la "buena inclinación", *Yetser tob*, la cual se eleva hacia lo más alto y lo afirma en todas las cosas. Esta relación entre las dos tendencias opuestas es sencillamente una manifestación de la relación existente entre el rigor y la gracia, pues la primera, de la cual emana toda negación, está eternamente comprendida en la segunda, que es la causa de toda afirmación. Dios mismo desea la existencia del cosmos limitado en medio de su propia ilimitación, y con el fin de crear lo finito, lo prefiguró negándose a sí mismo, por "contracción" (*tsimtsum*) en medio de su inmutable infinitud. Satán nació de esta "contracción" o negación ilusoria de Dios, la cual, en su aspecto estático, no es otra que el *Sefirah din*, "juicio divino" o rigor. De modo que si *din*, en manifestación cósmica, aparece primeramente como negación de lo infinito, su verdadero propósito es negar la negación, y afirmar de este modo la

realidad única. En Dios mismo esta aspiración se realiza eternamente, pues aún negándose a sí mismo por *tsimtsum*, Dios está negando su propia negación por su infinitud, de modo que, en verdad, su “contracción” o negación es puramente ilusoria. La negación de Dios sólo aparenta ser concreta en el “espejismo cósmico”, el que precede a la “negación de la negación” que reabsorbe todos los límites en el infinito. El hombre fue creado con estas “dos tendencias” a fin de que pudiera negar la negación de Dios, afirmando a Dios, y sobreponerse de ese modo al mal con el bien, reconciliando todos los opuestos existenciales en la unión deificadora. Cuando en el “mundo por venir” el hombre haya llevado a cabo esta tarea, entonces, dice el Talmud (*Sukka*, 52a), el “Señor, bendito sea él, podrá convocar a *Yetser hara* para que aparezca delante de él, y lo hará morir...”.

Hasta entonces, cada vez que el hombre haga desbordar la ira de Dios, la “oscuridad” llenará el “abismo”, y los elementos caóticos aparecerán sobre la tierra a fin de realizar su obra destructora. Satán continuará desempeñando el papel de “tentador” y “ángel de la muerte”, interesándose por el hombre aún más allá de la sepultura. El alma humana que escoja a *Yetser tob*, la “tendencia buena (y hacia arriba)”, en su trayectoria a lo largo de la vida terrenal, se elevará gracias a ella hacia Dios, pero el alma plegada a *Yetser hara*, la “tendencia mala (y hacia abajo)” irá al infierno con Satán.

La caída del alma desde nuestro mundo divinamente ordenado hasta la oscuridad del “abismo”, se debe a sus pecados cometidos contra el reino del Señor, en el cual fue graciosamente autorizada a participar durante su vida en la tierra. Tales pecados y la consecuente caída sólo pueden ser anulados por *teshubah*, “arrepentimiento”, antes de la muerte, que clama por el perdón de Dios. Por esta revelación, Dios le da al hombre el conocimiento de la ley universal, de modo que

pueda conformarse a ella y ocupar conscientemente su lugar en el orden de los mundos. Más aún dado que este orden manifiesta la sabiduría y otras perfecciones del Creador, el hombre, al someterse a la ley superior, puede en principio tener acceso a estas cualidades sublimes, y absorberse, por vía del espíritu y la gracia, en el uno que está revestido de estas cualidades. Cualquiera sea el caso, habiendo recibido los dones de la inteligencia discriminativa y de la voluntad relativamente libre, el hombre es responsable de su actitud hacia la voluntad de Dios; y es juzgado de acuerdo con ello cuando su vida en la tierra queda consumada.

7

“...al abandonar este mundo, el hombre tiene que soportar siete ordalías. La primera es el juicio del cielo cuando el espíritu abandona el cuerpo. La segunda ocurre cuando sus acciones y sus pronunciamientos marchan frente a él y hacen proclamaciones concernientes a él. La tercera, cuando lo colocan en la tumba. La cuarta es la ordalía de la tumba misma. La quinta sucede cuando lo consumen los gusanos. La sexta es el sufrimiento a soportar en Gehenna (que toda alma tiene por lo menos que “probar” cuando es purificada en *nahar dinur*, el “río de fuego” sutil). La séptima ordalía ocurre cuando su espíritu está condenado a ambular de aquí para allá en el mundo, y no puede encontrar un lugar de descanso hasta que las tareas asignadas hayan sido cumplidas. (Este es el castigo que los cabalistas llaman *gilgul*, la “transmigración” del alma, por la cual tienen que repararse las faltas y omisiones graves cometidas durante la existencia terrenal). De ahí que le convenga al hombre revisar continuamente sus acciones, y arrepentirse ante su Maestro. Cuando David reflexionó sobre

estas ordalías que debe soportar el hombre, se apresuró a exclamar: 'Benedicid al Señor, oh alma mía y todas mis partes internas, bendecid su santo nombre' (Salmos, 103-1), lo que equivale a decir: 'Bendice al Señor, ¡Oh alma mía! antes de que abandones al mundo, mientras aún habitas en el cuerpo, y todas mis partes internas, todos los miembros del cuerpo que están en unión con el espíritu, mientras esta unión perdure, apresúrense a bendecir su santo nombre, antes de que llegue el momento en que no puedas ni bendecir ni arrepentirte'" (Zohar, *Vayak'hel*, 199b).

Es por ello que el "Tratado de los Palacios" alaba lo que le ha tocado en suerte a quien "es capaz de resguardarse del lado malo y de todos los pasos que conducen hacia él", pues, como ellos afirman, el espíritu de tentación tiene varios "grados" o aspectos. Esto es confirmado por el Talmud, en donde se los llama: la "serpiente enroscada" (idéntica a la "mala inclinación", *Yetser hara*), Satán (el "adversario" de Dios y del hombre) y el "ángel exterminador". En relación con estos tres aspectos fundamentales, el demonio tiene siete nombres: Satán, el impuro, el enemigo, el tropiezo, el incircunciso (en el sentido de bestialidad), el malvado, el astuto. Estos siete nombres corresponden a los "siete palacios en el lado de la impureza", que son las siete etapas del infierno donde tiene lugar el castigo de las almas culpables después de la muerte. Al igual que en el "lado santo", el lado del Paraíso, existen también siete "palacios" en el "lado impuro", en el infierno, los cuales son las inversiones oscuras de los palacios celestiales y se llaman: pozo, precipicio, silencio de la tumba, culpa, *Sheol*, sombra de la muerte y tierra inferior. Estos siete estados infernales son como los eslabones de una cadena, cuyo principio está unido a su extremo final³.

³ La disposición circular de los grados del infierno tiene su arquetipo en el de la jerarquía Sefirótica, cuyo "final se une con el principio".

Así, el "primer palacio" está situado sobre el "límite superior" del "Imperio del demonio", el "segundo palacio" es más oscuro que el primero, y en el tercero "reina la oscuridad con la mayor intensidad", de modo que partiendo de este punto en el proceso de la caída, parece como si los escalones del infierno condujeran hacia arriba, hacia la "superficie" del abismo. Sin embargo, el "sexto palacio" es peor que los otros, mientras que el séptimo conduce de vuelta al límite superior del infierno, a través de "ventanas que se abren hacia el Imperio de la Santa Luz". Tales son los "siete palacios" del "espíritu impuro", sobre los cuales dice la Cábala: "En el tiempo que vendrá (el momento de la redención universal) Dios hará que desaparezcan del mundo, como está escrito" (Isaías, 25:8): "El absorberá la muerte para siempre; el Señor YH V H enjugará las lágrimas de todos los rostros".

Malkuth, el último *Sefirah*, es idéntico al *shekhinah*, la inmanencia divina, está eternamente unido con *kether*, el principio supremo.

VI

EL MISTERIO DEL HOMBRE

1

“... en el principio, antes de que se hubieran creado la figura y la forma, él (Dios), era sin forma ni similitud... Pero cuando hubo creado (supraformal y prototípicamente) la forma del hombre supremo, éste fue para él como una carroza (soporte de la inmanencia), y descendió (de la trascendencia suprainteligible) sobre él, para ser conocido...”.

El *Zohar* (Bo. 42b) habla aquí por una parte de Dios en esencia, y por la otra de Dios en acción. Primero encara al ser divino como es cuando se oculta en el supra-ser, el “misterio dentro del misterio” o causa no actuante en la absoluta no-causa: este es el principio universal, separado de cualquier relación con la creación, el principio indeterminado que no puede ser conocido. Seguidamente el *Zohar* considera a Dios como la causa activa, que emite los arquetipos o “figuras” principales de todas las cosas creadas, y estos arquetipos no son otra cosa que la unidad indivisible de su ser, aunque aparecen a través del “prisma” Sefiróthico como otros tantos aspectos de sí mismo.

Dado que los aspectos del ser divino constituyen tanto las causas como los “modelos” de sus manifestaciones cósmicas, surge de allí una relación análoga entre estos modelos y su eterno origen: ellos representan sus “reflejos” simbólicos. Este

simbolismo hace que sea posible contemplar el principio ontológico en el nivel de las cosas creadas, que son "imágenes" más o menos perfectas del ser necesario. Ahora bien: la "imagen de Dios" por excelencia es el hombre, cuyo único ser integral incluye todas las realidades cósmicas y sus arquetipos increados. No hay otra criatura que manifieste la totalidad de los *Sefiroth* tan sintéticamente y al mismo tiempo tan explícitamente como el hombre. Sólo él incorpora la "figura del todo" —el prototipo universal en su integralidad— mientras que otros seres y cosas creadas, sean los ángeles, los cielos o la tierra en su totalidad, sólo expresan parcialmente al ser divino en uno u otro de sus aspectos¹. La "figura del todo" *in divinis* es el propio arquetipo del hombre, su ser increado: "el Hombre de arriba" (*adam ilaah*); mientras que la "imagen del todo" es su manifestación cósmica, su ser creado: "el hombre de abajo".

Dios creó al mundo y todo lo que existe contemplando al "hombre de arriba", que no es sino la unidad infinita de los diez *Sefiroth*. El creó todas las cosas a imagen del "hombre", pues deseaba ser glorificado por el "misterio del hombre". Deseaba que el hombre en todas partes, arriba y abajo, fuera su expresión, su revelación, su símbolo; y de este modo dio al "hombre de arriba" el dominio sobre toda su emanación increada, y al "hombre de abajo" —en tanto existía en perfección primordial— dominio sobre la totalidad de la manifestación creada. Todo lo que existe aspira, conscientemente o no, a ser integrado en el ser universal y divino del hombre, el

¹ Podría objetarse aquí que el *metatron*, el "ángel supremo", manifiesta espiritualmente todos los aspectos ontológicos. Esto es cierto, pero como veremos más adelante, "ángel" es sólo una designación comparativa de *metatron*, que deriva del hecho de que es puro espíritu: el intelecto cósmico. Ahora bien, ésto no es en ningún sentido una "inteligencia separada", pasiva y creada, como los ángeles, sino que es el aspecto activo, ordenador de la inmanencia misma, de la cual no puede ser separado. En realidad, por lo tanto, es increado y aparece en forma de la totalidad cósmica sólo a través de su "envoltura", *avir*, el éter, o causa sustancial de la creación.

cual liga al mundo más inferior con el supremo "yo" de todas las cosas. También Dios le ha dado a cada cosa, de acuerdo con su particular capacidad, el poder de elevarse, por medio de múltiples transformaciones, hasta la "forma" integral del hombre, que es el arquetipo de todos los arquetipos: el ser divino.

Pero la totalidad del "hombre de arriba" sobrepasa hasta al ser, va más allá del prototipo supremo, pues no es sino la trascendencia de Dios en sus dos aspectos, causal y no-causal: su ser y su supra-ser. La esencia del hombre trascendente es *ain*, la "nada" que es el absoluto; y su "forma" prototípica o "figura" es *ehyeh*, el "ser" causal. Para poder expresar el hecho de que no existía creación mientras Dios estuviese descansando en la no-causa y no estuviera manifestándose en su aspecto causal, dice la tradición que "la fuente celestial no manaba sobre el mundo, porque el hombre estaba oculto en *ain*". Pero cuando el hombre emergió de la suprema "nada", adoptó el aspecto de la emanación Sefiróthica, trascendiendo toda forma y semblanza cósmica, y de este "hombre de emanación, sin imagen y sin semejanza", brotó la fuente celestial de la verdad y de la vida.

2

En esencia, el hombre trascendental es el supremo Yo, innominado, sin ningún aspecto, eternamente oculto en sí mismo. En la acción, es el sol del conocimiento divino contemplando todas las luces inteligibles en su claridad única y creando todas las cosas de sus chispas indiferentes. Aunque miríadas de criaturas proceden de él, sigue siendo el Uno eterno. Desde el punto de vista del simbolismo de los aspectos espiritual, psíquico y corporal del hombre, éste es la unidad

de los *Sefiroth*. Su "cerebro oculto", cuyo contenido no es ni será jamás conocido, no es otro que su esencia pura, *kether*, la "corona divina", el principio supremo y superinteligible. Su "cerebro derecho" es su "sabiduría" ontológica, *hokhmah*, por medio de la cual el Uno se contempla a sí mismo, y nada más que a sí mismo. Su "cerebro izquierdo" es su "inteligencia" onto-cosmológica, *binah*, la que usa al mismo tiempo como un "espejo" en el que contempla su unidad pura, y como un "prisma", con el fin de ver su unidad en todas sus posibilidades universales, y todas sus posibilidades en su unidad. De esta visión fluye la irradiación de la multitud cósmica, la emanación creativa. Estos tres "cerebros" del hombre trascendental son llamados también "las tres cabezas que no son sino una", es decir, *kether-hokhmah-binah*. Su "brazo derecho" es su incommensurable "gracia", *hesed*, misericordia divina, su "brazo izquierdo" es su "rigor", la medida de todas las cosas, *din*, el juicio universal. Su "corazón" o "tronco" es *tifereth*, "belleza suprema" o amor divino, la plenitud, armonía y unión de todas las posibilidades increadas y creadas. Su "muslo derecho" es su poder cósmico positivo, *netsah*, divina "victoria", y su muslo izquierdo es su poder cósmico negativo, *hod*, la "Gloria" del Señor. Su "órgano generativo masculino" es su acto eterno, creativo y redentor, *yesod*, el "Fundamento" de los mundos. Finalmente, sus "pies" o aspecto femenino son su receptividad universal, *malkhuth*, el "reino", el receptáculo increado de las emanaciones divinas y el principio inmediato de la manifestación cósmica.

Aunque esta "forma" del hombre trascendental está, en sí misma, "desprovista de aspecto y apariencia", produce luces y formas precisas que son "reflejos" o imágenes simbólicas de ella. Y allí reside la totalidad de la obra de la creación, compuesta de los tres mundos, espiritual, sutil y corporal, sintetizada en los tres aspectos análogos que en conjunto componen

al "hombre de abajo". En realidad, si la tri-unidad suprema o "triple cabeza" *kether-hokhmah-binah* representa a la esencia pura del hombre, entonces la tríada *hesed-din-tifereth*, o los dos brazos y el "tronco" de *adam-ilaah* son las causas y arquetipos del espíritu humano, a la vez que del mundo espiritual. El alma humana, y también el mundo sutil, proceden de *netsah-hod-yesod*, sus dos "muslos" y "órgano generador masculino", y el cuerpo humano y todo el mundo corpóreo, emanan de *malkhuth*, sus "pies" o "parte femenina". De este modo, el "hombre de abajo" y la totalidad de la creación, están hechos "a imagen y semejanza" del "hombre de arriba", que no es sino Dios.

Si el "hombre de arriba" es el total de la trascendencia divina, entonces, hablando estrictamente, el "hombre de abajo" es únicamente individualidad humana, la cual incluye los reinos psíquicos y corpóreos. Entre el plano individual y el plano supremo y trascendental, se encuentra el mundo espiritual, en donde sólo reside la divina inmanencia. Es allí donde habrá de encontrarse el tercer aspecto fundamental del hombre, que vincula a su ser creado con su esencia increada: este es el hombre supra-individual y cósmico. En realidad, después de surgir del misterio supremo y su primera emanación (en la cual es revelado como *hokhmah*, la sabiduría eterna, de donde emergen todas las otras irradiaciones divinas), el "hombre de arriba" se manifiesta primeramente en el plano puramente espiritual. Esta primera manifestación, que trasciende toda forma y toda individualización, y abarca a todos los seres creados como "una esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna", es *metatron*², el hombre inmanente y universal.

² La etimología de este misterioso nombre ha sido objeto de largo debate. Su origen ha sido buscado por muchos en la palabra hebrea *nator*, "ejercer vigilancia", y en la latina *metator*, "el que mide", y en *mater*, madre

Metatron es idéntico al "mundo de creación" prototípico (*Olam haberiya*); está pleno de *shekhinah* únicamente; que es la inmutable inmanencia, indiferenciada y omnipresente, de los diez *Sefiroth*, u "hombres de arriba". Se manifiesta a través de *metatron*, que es su acto cósmico y su "medida" puramente espiritual, por medio de la cual determina las formas de todas las cosas creadas. Pero el doble principio inmanente y espiritual, *shekhinah-metatron*, sería incapaz de producir las formas creadas sin la ayuda del principio sustancial, *avir*, el éter universal e indiferenciado, que es la "circunsferencia" misteriosa del mundo espiritual. Esta circunsferencia, aunque existe, no se encuentra sin embargo en "ninguna parte", esto es, que está más allá del espacio y de toda otra dimensión cósmica. Es el "firmamento" supremo e ilimitado, que sobresale de la creación y constituye el plano de reflexión sobre el cual proyecta luz *metatron*, y donde sus chispas toman cuerpo y forma. Estas "chispas" son los arquetipos inmanentes o "semillas espirituales" de todas las cosas que existen en los cielos y en la tierra. *Metatron* es su "figura" general e indiferenciada, la única irradiación creadora y redentora de *shekhinah*, y *avir* es la "piedra preciosa" por la cual aparece esta luz indiferenciada de Dios como la plenitud de las posibilidades manifestables.

El profeta Ezequiel contempló la plenitud inmanente de Dios a través de *avir*; que le fue revelado como el "hombre celestial" o *metatron*, sentado sobre el trono divino. "Y arriba del firmamento que estaba sobre sus cabezas había una piedra de apariencia de zafiro a modo de trono (símbolo de *avir*) y encima del símil del trono, estaba una figura semejante a un

o "matrona", la "señora" divina, que es un término que describe a *shekhinah*. Otros han supuesto que deriva del griego *meta thronon*, "más allá del trono"; y, finalmente, se ha considerado que tiene su origen en el valor numérico de *metatron*, que es el del nombre divino, *Shaddai*, el "Todopoderoso", de quien *metatron* es en efecto la manifestación directa y universal.

hombre (*metatron*, que mora) sobre el mismo (creación, en el mundo de la inmanencia divina). Y vi como si hubiera una superficie brillante (*ein hashmal*, que también puede traducirse como "ojo o mirada abrazadora", significando la conciencia universal u omnipenetrante de *metatron*) como fuego aparente (luz divina, brillante), que lo rodeaba y envolvía al mundo espiritual (o *metatron*) de la cintura figurada para arriba (la "parte" superior de *metatron*, que está unida con la inmanencia divina y por medio de ésta con la divina trascendencia), y de su cintura figurada para abajo (la "parte" inferior de *metatron*, que está unida con *avir*, sustancia pura, y por ella con la creación), vi como si fuese el resplandor del fuego, y todo brillaba alrededor de él. Como la aparición del arco iris (el símbolo de la "forma" primigenia de *metatron*) que está en la nube (símbolo de *avir*) en día de lluvia (en el momento en que *shekhinah* es revelado o manifestado), así era la apariencia del resplandor (la radiación universal) a su alrededor (el mundo espiritual, cuyo centro omnipresente es *shekhinah*, y su medida o forma inconmensurable es *metatron*, y su misteriosa circunsferencia es *avir*). Esta era la apariencia (*avir*) de la semejanza (*metatron*) de la gloria (*shekhinah*) de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ (que abarca a todos los *Sefiroth*, todos los aspectos del hombre de arriba)". (Ezequiel, 1:26-28).

3

Metatron es Dios en acción; por eso la tradición llama a *metatron* el "pequeño $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ " o manifestación universal del "gran $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ ", o también "príncipe del (divino) rostro" (*sarhapanim*), la primera revelación de *shekhinah*. Es el "ángel" o "mensajero" (*malakh*) por excelencia de Dios, es decir, el descenso espiritual total de Dios, por medio del cual la totali-

dad de sus emanaciones se realiza en el mundo, siendo el gran mediador universal. Dios se refiere a *metatron* cuando le dice a Moisés (Éxodo, 23:20): "Yo mandaré un ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga llegar al lugar que te he dispuesto. Acátale y escucha su voz; no te rebeles contra él, pues no perdonará trasgresiones, y porque está en él mi nombre (o emanación total)". De acuerdo con el Talmud (*Sanhedrín* 38b), también es *metatron* aquel que le ordena a Moisés (Éxodo, 24:1) que ascienda hacia Dios: "Y dijo a Moisés: Sube a $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$...". Respecto de esta función mediadora en la que *metatron* manifiesta el poder total divino, dice el *Midrash Rabba Números* (XII): "En el momento en que el Señor, bendito sea él, le ordenó a Israel construir el Santuario, ordenó a los ángeles que estaban presentes que construyeran otro a su lado. Este último es el santuario del 'hombre fuerte', llamado *metatron*; en este santuario (celestial) ofrece las almas de los devotos en expiación para Israel durante los días de su exilio".

Metatron, la "forma" supra-formal y puramente espiritual de la que emanan las formas de todas las cosas creadas, al principio es llamado por el sustantivo "hombre", y sólo más tarde recibe epítetos menores como "rueda" (*ofan*, arquetipo de todos los mundos) o ángel (*malakh*, arquetipo de todos los seres celestiales)³; esto es así porque, de todos los seres creados,

³ *Metatron* es también llamado el "escriba" divino. Escribe todos los pensamientos creadores de Dios en el "libro" del "mundo de la creación". Su "pluma" es el "pilar del medio" a lo largo del cual fluye la luminosa "tinta" de la emanación divina, que desciende del triple "cerebro", *kether-hokhmah-binah*, como omniciencia (*da'ath*), se acumula luego en la plenitud de *shekhinah* y queda grabado en el "pergamino" puro y translúcido de *avir*, el éter generador. Todo lo que fue, es y será, está escrito en el libro divino de *metatron* en forma de "letras celestiales" o arquetipos espirituales. Además, se le conoce como el "hombre joven" o eterno "adolescente" porque es la primera manifestación, incorruptible y supertemporal, de la inmanencia divina. En particular, es la primera revelación de la

sólo el hombre está en condiciones de transformarse espiritualmente en forma activa y consciente en *metatron*, quien es su propio prototipo inmanente, del cual los otros arquetipos cósmicos son sólo "aspectos". Esta posibilidad de transformación espiritual del hombre individual en hombre supra-individual y universal, está confirmada por la tradición en el relato del ascenso de Enoch al cielo cuando se convirtió en *metatron*.

En los pasajes que siguen, el *Zohar* se refiere al misterio de la metamorfosis del ser individual en ser universal del hombre: "De la creación del hombre (individual) dicen las Escrituras (Job, 10:11): '¡Tú me has vestido de piel y de carne, y me has armado de huesos y nervios! ¿Qué es, entonces, el hombre? ¿Consiste únicamente de piel, carne, huesos y nervios? Nada de eso: la esencia del hombre es su alma; la piel, la carne, los huesos y los nervios no son más que una cobertura externa, simples vestiduras, pero no son el hombre. Cuando el hombre parte (de este mundo) se despoja de todas estas vestiduras (y su alma continúa viviendo más allá del plano corporal)' (*Jethro* 75b, 76a). 'Y י ה ו ה *Elohim* tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para cultivarlo y adornarlo' (Génesis, 2:15). ¿De dónde lo tomó? Lo tomó (es decir, a su cuerpo) de los cuatro elementos de los que hay indicios en el versículo (Génesis, 2:10): '... y de allí (*avir*, éter, la quintaesencia indistinta de los cuatro elementos) partió y se convirtió en cuatro cabezas'. Dios lo apartó de éstos (cuatro elementos), al reintegrarlos en el éter que mora en su corazón y envuelve su alma en forma homogénea, translúcida e indiferenciada. Liberada de las condiciones corporales, su alma redescubre entonces su 'forma' supra-individual o universal (*metatron*), y (Dios) lo colocó en el jardín del Edén (el

sabiduría divina en relación con el cosmos, la fuente de toda inspiración ortodoxa, el "maestro de todos los maestros de la *Mishnah* (tradición oral)".

“mundo de la creación [espiritual]”, totalmente lleno de *shekhinah*). Así procede Dios ahora con todo hombre creado de los cuatro elementos, cuando se arrepiente de sus pecados y se ocupa de la Torah” (*Zohar, Bereshith 27a*). Nos interesan, en realidad, no sólo los cuatro elementos corporales, sino también los cuatro elementos sutiles o psíquicos que componen la individualidad del hombre, que son: *nefesh* (literalmente: “vitalidad”), el “alma animal”; *ruah* (literalmente: “aire” o “viento”), el “alma mental”; *neshamah* (literalmente “aliento”), el “alma sagrada” espiritual; y *hayah*, el “alma (eternamente) viviente”. Estos cuatro elementos emanan de una sola “quinta-esencia” indiferenciada: *yehidah* el “alma (única) divina”; su contraparte macrocósmica está en los cuatro *hayoth* o “seres vivos (y angélicos)” de la visión de Ezequiel, que son comandados por el primero (*metatron*, su principio común), quien ostenta el nombre del Maestro: *Shaddai* (el “todopoderoso”). Ahora bien: cuando en la transformación espiritual del hombre, los cuatro elementos corporales son reintegrados en *avir*, entonces los cuatro elementos psíquicos, activándose en forma creciente, se retiran a su vez en *yehidah*, el “alma una”, la cual, en su naturaleza sustancial está identificada con el éter, y en su naturaleza espiritual con *metatron*, y por medio de este último con *shekhinah*. Por eso se ha dicho: “cuando el hombre haya observado la ley gobernará los cuatro elementos (corporales) (y sus causas inmediatas, sutiles o psíquicas), los que son transformados en un (único) río (una única emanación divina: *shekhinah-metatron-avir*), por el cual su sed será satisfecha (en todos los niveles —espiritual, sutil y corporal— de su ser manifestado)”.

Separando al hombre corporal de los cuatro elementos corpóreos y de sus causas sutiles, es decir, recogiendo toda la diferenciación individual en su prístino centro, Dios lo transforma en el hombre supra-individual o universal, cuyo “cuerpo”

es *avir*, su alma *metatron* y su espíritu es *shekhinah*. Si Dios es la causa primera de esta transformación, el hombre es su causa segunda: por el estudio y la observancia de la ley revelada, que lo conduce a la "penitencia", esto es, a la convocatoria de todas sus posibilidades individuales en su centro común y divino, colabora en forma activa en el proceso de llegar a ser universal y "santificado". Esto es lo que se llama concentración espiritual en Dios, en la cual el hombre efectúa la unión de los elementos corpóreos y sutiles en la única inmanencia divina. Es la absorción de sus cinco sentidos corporales y el recogimiento de su alma diferenciada en su única esencia en el corazón de su ser, y con la ayuda de Dios esta "unión abajo" realiza la "unión arriba", la unión del ser inmanente con el ser trascendente.

Dado que la unión del hombre con Dios se efectúa por mediación de la "presencia real", esta unión, desde el punto de vista del método, se considera a veces como un "descenso" divino en el ser humano, y otras como un "ascenso" "hacia lo más alto". En ambos casos, el misticismo judío incluye las "formas de unión", que son variadas, y se basan primariamente en la invocación de los nombres divinos, con todo lo que esto implica en el sentido de purificar la preparación, meditación y concentración. Para no citar sino uno de estos métodos, mencionaremos el que se conoce como "visión de la carroza (divina)": como lo hemos señalado, la "carroza" (*merkabah*), es el apoyo de la inmanencia, que permite a Dios, por vía de emanación, "descender" al cosmos, y "reascender" por reintegración en sí mismo. Vista "desde adentro", la "carroza" es *shekinah* mismo, y "vista desde afuera" es su envoltura sustancial, *avir*, el éter oculto en el corazón, el que eleva al alma a través de los siete cielos creados o "palacios" celestiales (*hekhaloth*), al "cielo de los cielos", el "mundo de creación" espiritual y prototípico. Allí el alma recupera su "forma" universal, *meta-*

tron, y se une a *shekhinah*, asentada en reposo sobre el “trono” o “carroza”. Los iniciados en este método de “ascensión” son llamados “aquellos que descienden en la carroza” (*yorde merkabah*) porque el iniciado debe descender a las profundidades más recónditas de su corazón, donde se halla oculta la “carroza” etérea, lista para elevarlo a través de todos los cielos hacia el mundo divino.

Todo ascenso desde un grado o “palacio” celestial hacia otro exige un “descenso” y una “exploración” lo suficientemente profunda del corazón, es decir, la realización de una virtud o cualidad espiritual que refleje un determinado aspecto divino, gobernante de un particular “palacio” celestial. Según un tratado sobre el *hekhaloth*, el Rabbí Akiba le dijo al Rabbí Ishmael (ambos grandes maestros cabalistas y *yorde merkabah*): “Cuando ascendí al primer palacio era devoto (*hasid*), en el segundo palacio era puro (*tahor*), en el tercero sincero (*yashar*: justiciero, fiel, equitativo), en el cuarto estaba completamente con Dios (*tamim*: perfecto, inmaculado, sin defectos), en el quinto desplegaba santidad ante Dios, en el sexto hablaba el *Kedushah* (el “tres veces santo...”) ante aquel que habló y creó (el mundo) a fin de que los ángeles guardianes no pudieran hacerme daño; en el séptimo palacio me mantuve erecto con toda mi fuerza, me temblaban todos los miembros, y recité la siguiente plegaria: ¡Loor a Ti, que eres elevado, glorificado sea el Sublime en las cámaras de la grandeza!”⁴.

Enoch, igual que Moisés y Elijah⁵, figura en la historia sagrada de Israel entre muchos otros profetas y santos que ya fuera en su cuerpo espiritualizado o solamente en su alma —permaneciendo el cuerpo, podríamos decir, como sin vida

⁴ Citado de: *Major Trends in Jewish Mysticism*, por G. G. Scholem (Nueva York, Schocken Books, 1961, págs. 78-9).

⁵ Elías (N. del C.).

sobre la tierra— han alcanzado el “ascenso” celestial que culmina en la unión del hombre con Dios.

4

El alma humana, en la totalidad supra-individual en la cual es una con *shekhinah-metatron-avir*, el triple principio inmanente, habita más allá de todos los cielos creados, en el “mundo de creación” prototípico. Es la luz divina que llena completamente esta “esfera, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no se halla en ninguna parte”. Para decirlo con las palabras de las Escrituras (Proverbios, 20:27): “El alma del hombre es una luz de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ ”. El alma, al descender al cuerpo terrenal, se aleja de su forma universal y se transforma, por individualización, en el alma de algún hombre en particular, pero permanece vinculada con el alma total, que es divina, a través de un “rayo” espiritual. Por medio de este “rayo”, *metatron*, el espíritu universal y activo, dirige al individuo humano de acuerdo con la voluntad de Dios, dejándole al mismo tiempo su parte de libre albedrío otorgada por el Señor Altísimo. Gracias a este mismo “rayo” el alma, cuando llega a transformarse, redescubre el sendero que la lleva de vuelta a su origen.

El hombre trascendente, *adam ilaah* —también llamado *adam kadmon* (“hombre primigenio”)— es Dios en su esencia y en su emanación ontológica; el hombre inmanente, *metatron*, es la manifestación espiritual total de Dios; y el hombre terrenal, *adam harishon* (“primer hombre”), es su manifestación simultánea sobre la forma (espíritu), en forma sutil (alma), y en forma densa (cuerpo), esto es, su personificación cósmica, que se identifica tanto con el reino universal y —en su seno— con el estado individual. Mientras que *adam ilaah*, hombre divino, y

metatron, su manifestación puramente espiritual, representan principios invariables, el primer hombre, en sentido histórico, ya está sujeto al movimiento de las condiciones cíclicas y existenciales. Debe puntualizarse que esto es así solamente en lo que se refiere a su aspecto individual, el “hombre de abajo”, y en la medida en que se disocie de su ser interno, universal e incorruptible, *metatron*, y por ese mismo hecho del “hombre de arriba”, que es uno con Dios. Esta disociación es el “pecado original”, que provocó que el primer hombre perdiera su estado de unión permanente con Dios y lo lanzó al movimiento de la existencia individual, desenvolviéndose a través de innumerables nacimientos y muertes.

El *Zohar* describe así al hombre trascendental (*Terumah*, 144b): “El santo hombre supremo rige sobre todos y da alimento (espiritual y sustancial) y vida (eterna y transitoria) a todos”. Del hombre universal e inmanente dice (*Mishpatim* 105a): “El Señor, bendito sea él, tiene un hijo (una manifestación) cuya gloria resplandece de un extremo del mundo hasta el otro. Es un árbol grande y poderoso, cuya copa alcanza el (más elevado) cielo (el mundo sefirótico), fuente de toda luz espiritual, y cuyas raíces se entierran en el suelo sagrado (*avir*, éter universal, causa de toda sustancia)”. Finalmente el *Zohar* (*Bereshith* 34b) habla de la creación del primer hombre terrenal y describe cómo los cuatro puntos cardinales se juntaron y se dijeron entre sí: “Hagamos un hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza, que abarque igual que nosotros los cuatro cuartos (del espacio) y lo más alto y lo más bajo”. Ahora bien: las seis direcciones del espacio reflejan todas las expansiones supra-espaciales del mundo sutil, y todas las “dimensiones” espirituales del mundo de la inmanencia divina. En efecto: Dios ha dado al cuerpo, al alma y al espíritu del hombre co-extensibilidad con los tres mundos correspondientes, co-extensibilidad que manifiesta la infinitud del “hombre

de arriba". De este modo el "primer cuerpo (sintético)" del hombre no es otro que el éter que llena la totalidad del espacio, su "primer alma (supra-individual)" está en la forma macrocósmica de toda la creación, y su espíritu sobrehumano y universal está en la "forma" prototípica del *metatron*. En otras palabras, partiendo desde el estado terrenal, en el cual el "segundo cuerpo (diferenciado)" del hombre simboliza explícitamente la unidad Sefiróthica, hasta el estado supremo en el cual él es esa unidad misma ("la figura del todo"), tiene el hombre dentro de sí, en la perfección de sus estados múltiples, la forma completa de todos los grados fundamentales de existencia. Por ello, el *Zohar* (loc. cit.) dice que "el divino nombre *ADaM* contiene lo que está arriba y abajo, gracias a sus tres letras, *A (lef)*, *D (aleth)* y la *M (em)* final".

El misterio del hombre no es sino la unidad de todos sus estados, que puede resumirse en estos tres grados: trascendente-divino, inmanente-espiritual, y celestial-terrenal, o psicofísico. Estos grados forman una sola persona universal que simultáneamente sintetiza y "explica" la realidad total. El estado edénico del primer hombre implica la plena posesión de una conciencia ininterrumpida, que une estos tres aspectos o grados fundamentales de su estado universal. En este estado, el microcosmos humano está en unión permanente y cognoscitiva con el macrocosmos y el "metacosmos". Aquí el hombre es el ser central de la creación, a cuyo alrededor gravitan todos los otros seres celestiales y terrestres según sus jerarquías y en este estado es, igualmente la creación, en su totalidad sintética, su forma prototípica y su esencia infinita.

5

En el principio el hombre era la totalidad del universo y todo lo que hay más allá de éste. En su trascendencia pura,

era la "tiniebla más que luminosa", y en su estado ontológico o causal era el "sol espiritual", cada rayo del cual es una emanación beatífica y deificante. En su estado inmanente, estaba al principio situado más allá de la multiplicidad de formas, más allá de toda individualización, abarcaba todas las cosas en tanto se tratara de arquetipos espirituales, no apareciendo todavía diferenciados, sino como una sola luz, igual que las miríadas de rayos solares en un día sin nubes. Era un único "centro" omnipresente, en el cual se ocultaba *avir*, el "aire purísimo e imperceptible", antes de su acción de generación sustancial. Recién al emerger de este estado puramente espiritual, que no es sino el de creación prototípica —lleno sólo de divina inmanencia y conteniendo en síntesis los "gérmenes" existenciales de todas las cosas— apareció el hombre en forma precisa, y con él, todas las criaturas.

En su primer estado perceptible, el hombre fue a un mismo tiempo el más misterioso y el más evidente de los seres, dado que se manifestó en todos los mundos a un mismo tiempo. Mientras aparecía en la tierra en su forma externa y sefiróthica, sobrepasaba a todas las demás criaturas en belleza, al tiempo que su "cuerpo" interno y etéreo llenaba y alimentaba a este mundo entero sin distinción. Su "cuerpo" celestial o sutil era tan grande como la totalidad de los cielos, de los que representaba simultáneamente el "centro", la "medida" y la "circunferencia": los cruzaba como un "eje". Cada cielo era, podemos decir, una parte de sí mismo y giraba alrededor del "pilar del medio" de acuerdo con un "movimiento" supra-espacial que estaba trazado en su circunferencia indefinible. Todas las criaturas celestiales y terrenas no eran más que sus propios aspectos exteriorizados en la forma de sus posibilidades aparentemente "separadas". Los dos mundos de realidades "separadas", el uno sutil y el otro corporal, estaban todavía llenos de

gracia. Se hallaban en su estado paradisiaco, en el que los rayos del hombre inmanente iluminaban todas las cosas creadas, y las vibraciones de su amor unían a toda criatura con su arquetipo divino. La existencia, no sólo en el plano espiritual, sino también en los niveles sutil y corpóreo estaba totalmente plena e inundada con la presencia revelatoria de Dios, y el hombre mismo, antes de su "caída", era esta presencia. El hombre y todas las criaturas que lo rodeaban, a los cuales él incluía sintéticamente en su totalidad universal, existían en su pureza primitiva, su estado deiforme perfecto, su santidad.

En tanto lo "separado" no contrariara al Uno, sino que a través de su cualidad deiforme manifestara la voluntad positiva del Creador, el Cosmos entero con sus indefinidas variaciones formaba un reino beatífico: el "reino de Dios", en el que el Uno se complacía en lo múltiple que él penetraba, iluminaba y absorbía en amor, y en el cual lo múltiple se hallaba inmerso en el Uno en éxtasis y fusión con él. En este reino primordial, la "separación" de Dios sólo llevaba a la unión con él. El vacío oscuro del cosmos manifestado por el rigor regulatorio del Creador, era sólo la vasija abierta a la efusión de su gracia deificante. La diferencia entre separación y unión, vacuidad y plenitud, tinieblas y luz, rigor y gracia, mundo y Dios, fue como barrida por la emanación unificante del principio universal, y las condiciones o limitaciones existenciales, tal como las conocemos y soportamos en sus consecuencias dualísticas y separatorias, a través del mal, el sufrimiento y la muerte, no podían manifestarse todavía. "Pues (en el principio) Dios no creó a la muerte, y no le provoca alegría la pérdida de criaturas vivientes; creó todas las cosas para la vida (en él); las criaturas del mundo (en su primitiva pureza) no están corrompidas; no contienen un principio de destrucción (sólo un

principio de transformación, ya sea de individualización como de universalización), y la muerte no tiene dominio sobre la tierra (en su estado primordial) . . . Pues Dios creó al hombre para la inmortalidad, y lo hizo a imagen de su propia naturaleza. La envidia del demonio, (que se opone a la tarea unificante de Dios) es la causa del advenimiento de la muerte al mundo: aquellos que le pertenecen habrán de experimentarla” (Sabiduría de Salomón, I, 13-14; II, 23-4).

En realidad, mientras lo creado no se opuso a la unión con lo increado, el rigor inherente en el estado externo o cosmológico de separatividad no estaba enteramente opuesto a la gracia inmanente en la totalidad del cosmos, sino que permanecía oculto en ella. Sólo cuando Satán, el “adversario” del Uno, sedujo al hombre y lo llevó a cometer el “pecado original” —abandonando la unión ininterrumpida con Dios en mérito al “fruto prohibido”: el dualismo— se desataron los poderes antinómicos del cosmos y el rigor de Dios emergió de su gracia. El principio separativo, el rigor, empezó a actuar en forma definida y en dirección opuesta a la gracia, como para negar todo lo que negara al Uno. De este modo el hombre, el mediador universal, produjo la inversión total del primitivo orden cósmico: la “caída” de lo creado. Lo que antes había sido uno —aún cuando existía una aparente multiplicidad— quedó separado; lo que se había elevado fue derribado; lo que se ocultaba se puso de manifiesto, y lo que era evidente se ocultó; lo interno se exteriorizó, y lo externo se retrajo en la interioridad. El estado de gracia quedó reemplazado por el estado de rigor; la bendición cósmica se convirtió en una maldición: “el suelo será maldito por causa de ti”. El “árbol de vida” —el espíritu divino y deificante— del cual el hombre y todas las criaturas podían “nutrirse” a su antojo, para calmar su “hambre” de lo absoluto, se ocultó a su conciencia directa

por “el querubín que, blandiendo una espada flamígera, guarda el sendero del Árbol de la Vida”. “Ahora, que él no adelante su mano, ni tome del Árbol de la Vida para alimentarse de él y vivir eternamente”. Pues el hombre, al saborear lo múltiple, lo compuesto, lo efímero, se ha comprometido, arrastrando consigo a todas las criaturas, a la separación y la muerte. “El día en que te alimentes de él, ciertamente morirás”. Ignorando esta palabra del Uno, pero creyendo en la de Satán, su “adversario”, el hombre rompió su unión con Dios, y fue dividido en sí mismo. Su ser total, el cual hasta entonces no había sido sino uno con la gracia, el “Árbol de la Vida”, uniendo todas las cosas con lo más alto, adoptó el aspecto del rigor distintivo, y en lo que concierne al hombre terrenal fue como un eje partido en innumerables niveles existenciales separados entre sí por una “muerte”. Adán dejó de ser el hombre universal que, sintéticamente, unía en una conciencia las realidades divino-espirituales, sutiles-físicas y denso-corpóreas. En el momento en que empezó a alimentarse del “árbol del conocimiento del bien y del mal”, su conciencia “continua”, penetrando y abarcando todo lo que es, se convirtió en una conciencia “discontinua”, cuyo contenido divino-espiritual sólo permaneció en él en un estado de conocimiento virtual, mientras que el contenido humano-individual, es decir, el de la conciencia diferenciadora y fragmentaria —y por ello, sujeta a error— ocupó todo el lugar de un verdadero conocimiento. La intelección del hombre paradisiaco y universal, anclada en la ilimitada visión del Uno, quedó reducida a la reflexión mental o discursiva, y adherida a las facultades sensorias, procurándose así la simple percepción y asimilación de las cosas terrenales. Hasta entonces, Adán, la manifestación integral de *metatron*, el intelecto cósmico, y por consiguiente del “hombre de arriba” estaba unido con Eva —la perfecta personificación de *avir*, sustancia

pura y universal— sólo en *shekhinah*. En el seno del cosmos, servían como principio activo o iluminador y principio receptivo o generador, de modo que la totalidad de la creación era reproducida incesantemente a través de su unión divina. Emergiendo de esta unión espiritual al abandonar la inmanencia divina en pos del “conocimiento de lo uno y lo otro”, la naturaleza sustancial translúcida y pura del hombre fue despojada de su luz beatífica y deificante, y “quedó desnuda” en todas sus diferenciaciones sutiles y corpóreas: “Los ojos de los dos fueron abiertos, y supieron que estaban desnudos”, privados de la unidad inmanente. De este modo, motivaron que el rigor inherente en la naturaleza sustancial y oscura, saliera de la gracia espiritual que hasta entonces se había mantenido en sí misma como un aspecto de la misericordia creadora. “Y *YHVH-Elohim* lo expulsó del jardín del Edén (de su estado primitivo) para que cultivara la tierra (la sustancia) de donde había sido tomado (en su naturaleza creada)”.

De ahí en adelante la naturaleza creada y sustancial, dominada por el rigor, envolvió y confinó a la gracia, que se había replegado dentro de sí misma y había sido atraída hacia las profundidades interiores de la creación. Lo corpóreo ya no quedó más vestido con la luz espiritual, que se había ocultado dentro del cuerpo en las más recónditas profundidades del corazón. El vacío dejado por la gracia, cuando se replegó dentro del corazón secreto de la creación —este vacío, que no es sino la manifestación fundamental cósmica del rigor— fue llenado por la sustancia diferenciada, la naturaleza con toda su evolución y gradaciones existenciales. Este vacío, esta privación de gracia o presencia del rigor, comprende en su “oscuridad” al mal, la ignorancia, el error, las divisiones, las oposiciones, el odio: todas las emanaciones dualísticas de

Satán. Estas llevaron a las realidades separadas, existentes en el más inferior de los dos mundos formales, a una lucha desesperada en la que una criatura se levantaba contra otra: "Caín se levantó contra Abel, su hermano, y lo mató", y se ocultó ante su propia esencia divina, gritando: "¡De tu rostro habré de ocultarme!"

6

"Vió YHVH que era grande la maldad del hombre sobre la tierra y que cada inclinación de los designios de su corazón era siempre malvada, y se arrepintió YHVH de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, y YHVH dijo: 'Voy a barrer al hombre que creé de sobre la faz de la tierra; y con él a las bestias, reptiles y aves del cielo, pues me pesa haberlos hecho'. Pero Noé halló gracia a los ojos de YHVH" (Génesis, 6:5-8).

¿Por qué halló gracia Noé a los ojos del Eterno? Porque era, "en su generación un hombre justo y sincero", porque "andaba con Dios", y a través de su "deimorfidad" atrajo la gracia que estaba desapareciendo de la "tierra corrompida". Porque después de la "caída" la gracia, como "presencia real" de Dios, había quedado en medio de las debilitadas criaturas como una luz redentora en la tiniebla cósmica, a fin de suavizar por medio de sus misericordiosas intervenciones el rigor de la Ley universal que regula en perfecta medida el flujo y reflujo de la naturaleza, así como las reacciones proporcionadas a las acciones del hombre. En realidad, la gracia es la inmanencia espiritual y sobrenatural de Dios en medio de la naturaleza creada y sustancial. Esta inmanencia no es en modo alguno afectada por las vicisitudes existenciales, constituyendo el eslabón necesario e inmutable entre la causa trascendental y

sus efectos cósmicos. Mora en el centro del cosmos, en el cual está oculto el estado primitivo, el mundo de creación puramente espiritual. Al ser "sobrenatural" este mundo, está situado más allá de lo múltiple, lo compuesto o lo corruptible, y tanto después como antes de la "caída", está enteramente lleno con la presencia manifiesta de Dios; es el "estado de gracia" permanente, en las recónditas profundidades de los mundos físico-sutiles y corpóreos-densos.

Si no fuera por el "rocío" suave, vivificante e iluminador que constantemente cae del "árbol" de la gracia hacia los dos mundos inferiores donde se desenvuelve la multitud de criaturas, la ley cósmica en el rigor de su justicia destruiría de inmediato todas las cosas, "desde el hombre hasta el ganado, los reptiles y las aves del cielo", por la negación por parte del hombre —el criterio de la existencia creada— de su propia realidad, su "yo" puro, que es Dios mismo.

Pero este rocío salvador cae sólo mientras haya un hombre sobre la tierra para atraerlo, pues "la tierra entera", todo el cosmos, ha sido creado solamente con vistas al hombre, que es su síntesis y su mediador. Si el movimiento natural del rigor ha de descender hacia la creación con el fin de disolverla, y si la tendencia permanente de la gracia es huir de la "prisión" de la naturaleza y de toda sustancia creada a fin de regresar a su infinita trascendencia, la función del hombre es entonces hacer que la gracia descienda a la vacuidad de la "privación" cósmica, la "nada" terrenal llena de rigor, y hacer que ésta junto con toda la naturaleza creada, vuelva a elevarse hacia la gracia: su misión es restablecer y conservar el "estado de gracia universal".

Cuando el hombre actúa correctamente y "anda con Dios", atrae la manifestación de la gracia que lleva su vacuidad interior y la del mundo entero, y absorbe el rigor en la luz divina. Pero

cuando el hombre se comporta mal y abandona a Dios, la gracia huye de él y de la totalidad de la creación, abriendo el camino a la "nada". Al pecar el hombre atrae la "nada", y el rigor, al contradecir a la nada que no podría existir en la total realidad divina, aniquila al hombre pecador y a su mundo, a menos, por cierto, que la gracia intervenga en su favor, sea como "perdón" cuando se arrepiente, o como un "largo sufrimiento" cuando Dios le concede tiempo para enmendar su conducta. "Si obraras bien (tu aspecto) será erguido, y si no obras bien, estará el pecado acechándote insinuante a la puerta. ¡Pero tú debes dominarlo" (Génesis, 4:7).

"Mira: hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal; te ordeno en este día amar a YHWH, tu Dios, transitar en sus senderos, y respetar sus mandamientos, sus estatutos y sus decretos; entonces vivirás ... Pero si tu corazón se aparta y no quieres escuchar, sino que te dejas arrastrar y adoras a otros dioses (ídolos o ilusiones existenciales) y los sirves, te declaro en este día que seguramente perecerás ... Elige la vida, para que puedas vivir..." (Deuteronomio, 30:15-19).

Mientras el hombre fue alimentado por el Árbol de la Vida, por medio de la gracia pura y unificante fue uno con el Uno, y no fue obligado de ningún modo a escoger entre el "bien", que contiene la vida eterna y divina, y el "mal", que atrae al rigor, la destrucción, la muerte y la condenación. Fue obligado a realizar esta elección recién desde el momento en que abandonó su unión con Dios y afianzó el dualismo intelectual y existencial, el "fruto prohibido". A partir de ese momento, alimentándose del "árbol del conocimiento del bien y del mal", el hombre tuvo que vivir la diferencia entre la unión y la separación, la plenitud y la vacuidad, la luz y la oscuridad, la gracia y el rigor, Dios y el mundo. Fue necesario que sufriera la "nada" que separa y opone a todos estos aspectos de la realidad una y única, y que

buscase su Paraíso perdido, su eterno bien, en el retorno al Uno, que es su esencia beatífica misma. Para que el hombre volviera a hallar su totalidad universal y divina, inmanente, en medio de los "fragmentos" tuvo que purificar y espiritualizar su cuerpo y su alma, dominándolos y poniéndolos acordes con la voluntad y la sabiduría supremas, liberándose finalmente de todas sus ataduras terrenales, de todos sus estados fragmentarios o individuales. De ahí en adelante, para ser uno con el Uno y volver a ser infinito en el infinito, el ser humano tuvo que ser separado de lo separado, y morir para lo que es mortal, para lo que es finito.

Habiendo actualizado el reinado del rigor, el hombre tuvo que tomar en consideración los "mandamientos, leyes y estatutos" del Señor, que son una negación de su negación de Dios. Después de destruir la maravillosa vasija que el Creador había formado de la más pura de las sustancias, y llenado hasta el borde con su propio espíritu —esta vasija cósmica que no era otra cosa que el hombre universal— el individuo humano tuvo que juntar y unir los "fragmentos" por la negación del mal y la afirmación del bien, por la concentración permanente de todo su ser en el Uno, y convertirse de nuevo en vasija sagrada dispuesta, con el perdón de Dios, a recibir su influjo iluminador y redentor.

Cuando Dios perdona, su rigor es reabsorbido en su clemencia, y el hombre pasa de su estado de pecado, con todas sus tenebrosas consecuencias, al estado de gracia que en su total plenitud alcanza hasta la iluminación espiritual, la bienaventurada y deificante visión del Uno.

El regreso del hombre a su esencia pura y divina está señalado por estas dos "estancias" principales: el "estado Edénico" o "primordial" —que la Cábala llama *Shmittah* ("tregua")— estado de perfecta "deiformidad", que implica la evidente y

permanente presencia de Dios en el hombre, y el "estado divino" o "universal", llamado *Yobel* ("Jubileo"), estado de iluminación e identidad suprema, de unión total con Dios⁶. El perdón de Dios permite al hombre llegar a la primera "estancia", y el influjo total de su luz lleva al hombre a la "meta".

⁶ Estas dos "estancias" principales de liberación espiritual, es decir, la unión con la inmanencia y la trascendencia, están simbólicamente expresadas, respectivamente, en las instituciones sagradas del año sabático (*Shmittah*) y el año del Jubileo (*Yobel*), siendo los dos inaugurados por el sonido del cuerno ritual, llamado "la voz de la trompeta" (*kol shofar*), "anunciando toda liberación". Esta es la voz que salió de la "trompeta divina" —como sonido "primordial" y "redentor"— sobre el Monte Sinaí, cuando el pueblo de Israel recibió de Dios la revelación de la Torah.

VII

EL RETORNO AL UNO

1

La tradición revelada es el sendero que Dios ha dispuesto para el hombre, de modo tal que éste pueda encontrar el camino de regreso a su estado primigenio, "teomórfico" y esencialmente divino: el camino de regreso al Uno. Ahora bien: la "lejanía" espiritual del origen divino no es la misma para cada individuo humano; hasta puede decirse que es diferente para todos los hombres de acuerdo con la naturaleza de su particular ilusión existencial, su apego a la "otredad" creada, que se yergue entre él y la "mismidad" divina. En sus formulaciones doctrinarias y su dispensación de los "medios de gracia", la revelación toma en cuenta las diferencias en las "relaciones" entre lo humano y lo divino, diferencias en la comprensión y la receptividad de la realidad única. Por ello las formas tradicionales incluyen muchos grados de interpretación y aplicación, y una multitud de aspectos externos e internos, exotéricos y esotéricos.

El exoterismo cuida del cumplimiento de la ley formal, que conduce a la salvación póstuma, a una existencia paradisiaca y "teomórfica" del ser humano; ese es el camino propuesto para la mayoría de los creyentes, que están aprisionados dentro de la ilusión dualista o individualista. Desde este punto de vista, el retorno al Uno termina en el Paraíso celestial donde el alma, liberada de las trabas corporales, contempla la presencia real

de Dios. Por causa del punto de vista dualista, que la mayoría de los hombres no llega a superar durante su existencia terrena, el exoterismo describe esta existencia beatífica como una de las "delicias" de la "proximidad a Dios". Para el esoterismo, la misma visión significa un conocimiento espiritual que une al conocedor con lo conocido, ya sea en forma directa o progresiva. En otras palabras, el iniciado sabe que para el alma a la que se le ha otorgado el conocimiento divino, la "proximidad a Dios" se transforma en una verdadera identificación con él y que no podría ser de otra forma, dado que en verdad Dios es el "Uno sin segundo". El esoterismo, que expresa el espíritu "develado" oculto en la "letra", se propone llevar a un ser, mientras aún está aquí en la tierra, más allá del simbolismo de las formas sagradas y del dualismo del pensamiento, hasta este conocimiento deificante; pero sólo se dirige a aquellos que, movidos por una receptividad espiritual de fuerza irresistible —la sed del "absoluto"— buscan la verdad mediante la unión cognoscitiva directa con el mismo único Uno verdadero. Para esta minoría —o "elegidos"— el paraíso, o estado primordial humano, no sólo ha de encontrarse más allá, sino también aquí abajo en el mismo "corazón" del hombre; es su estado virtual de unión con Dios.

El exoterismo —nos referimos como siempre a la tradición judía— es la creencia en un Dios, una creencia que va de la mano con la afirmación de la existencia individual y "extradivina", de modo tal que hay dualismo entre el "siervo" y el "Señor". En la tradición esotérica o cabalística, este dualismo es superado por un monoteísmo que alcanza su conclusión final, su real e infinita significación, donde Dios es Uno, no sólo en su "Señorío" sino en su realidad total; es el Uno en el sentido absoluto, el "Uno sin segundo", la realidad única, de modo que todo lo que existe es en esencia Dios.

Esta conclusión del monoteísmo integral y ortodoxo, no

debiera, sin embargo, ser tomada por panteísmo, en el significado filosófico y corriente de la palabra, pues, como acabamos de explicar, la cábala afirma la identidad "esencial" de todas las cosas con el absoluto, y no una mera "co-sustancialidad" con él. El absoluto, que es esencia pura, contiene a la sustancia universal como posibilidad creativa, en la ilimitación de su realidad-totalidad. El exoterismo llama a esta posibilidad —cuya naturaleza, cuando todo ha sido dicho y hecho, permanece ininteligible— la "nada", de la que Dios hizo salir al mundo; habla de una *creatio ex nihilo*, pero la Cábala no toma a esta "nada" literalmente, en vista del hecho de que Dios saca algo de ella de modo que necesariamente debe contener algo real.

En verdad, esta "nada" es la receptividad o vacuidad divina, la que bajo la influencia de *hokhmah*, "sabiduría", causa activa, se hace causa pasiva, femenina o maternal, llamada *binah*, "inteligencia" creativa. Bajo el efecto de la misma influencia, parte de la vacuidad de *binah* —estando esta vacuidad actualizada en *malkhuth*, la "madre inferior" o causa inmediata del cosmos— se "contrae" y convierte en sustancia creada; por lo tanto esta sustancia no es sino receptividad o vacuidad "solidificada". Ahora bien: dado que la sustancialización implica una transformación, la sustancia no tiene permanencia; se hace concreta en el vacío y se disuelve en él. Cuando se solidifica, la sustancia es como un espejo oscuro que recibe el influjo luminoso de la sabiduría divina, que se refleja en él, con todo lo manifestable y "criatural" que irradia. Cuando la sustancia se disuelve y de nuevo se convierte en receptividad pura, estos reflejos luminosos y espirituales se reabsorben en la esencia absoluta. De este modo, la sustancia, aún cuando emana de la realidad única, no es más que vanidad, ilusión, que surge y desaparece dentro de la realidad como una sombra fugaz. Es esa posibilidad ininteligible del "Uno sin segundo", la que le permite, en el seno de sí mismo, adoptar la apariencia quimé-

rica de un "segundo", de "otro que no es él", el espejismo de un mundo múltiple, la creación; es la posibilidad antinómica o negativa de Dios que no se llama a sí mismo Dios. Por supuesto, en sí mismo, en su estado no-manifestado y supremo, es receptividad divina, la causa pasiva misma, pero en su estado manifestado, en el cual es materialización, limitación, se opone al infinito; lo hace con el fin de afirmarlo al reflejar su luz, negándose a sí mismo, y disolverlo en el infinito.

El monoteísmo ortodoxo llama "Dios" únicamente a la esencia trascendente, y a su luz inmanente e increada la llama su presencia real; y denomina "divina" a la radiación directa e ilusoriamente "multiplicada" de su inmanencia y a todas las manifestaciones, espíritus puros y almas inmortales que la forman. De acuerdo con la opinión panteísta, Dios se confunde con el mundo, de modo que todas las cosas creadas aún en su envoltura efímera se consideran divinas, y hasta como Dios mismo; de este modo la distinción entre bien (espiritual, esencial, real) y mal (apego al ego y al mundo —a la "vanidad"—), queda desechada. Ahora bien, la distinción entre el bien y el mal es la base misma de la ley monoteísta, mientras que para el cabalista se convierte en la discriminación entre lo real y lo irreal, y ésta le permite sobreponerse a la ilusión existencial por medio de la reintegración o disolución de su sustancia en la vacuidad interna, y la identificación de su espíritu con la plenitud de la esencia.

El panteísta afirma sin reservas que todo es Dios, o que Dios es todo. El monoteísta dice: en su estado increado, ellas manifiestan a Dios en forma más o menos perfecta —descendiendo hasta las oscuras imitaciones— de acuerdo con su grado de conformidad o no-conformidad con lo divino. Pero todas las cosas contienen igualmente a Dios en la parte más recóndita de sí misma, aún cuando en su estado creado se apartan de él o se acercan más, en proporción a su "deiformidad" o según repre-

senten “envolturas” más o menos inmediatas de Dios. De este modo, el estado corpóreo recubre al estado psíquico, y este último al estado espiritual, único que envuelve directamente a Dios. En realidad, Dios está en todas las cosas, pero manifestado más o menos perfectamente, y “velado” en forma distinta por los grados existenciales que están entre él y tal o cual otra cosa. Finalmente, la Cábala afirma que todas las cosas están en Dios, ya sea en su presencia cósmica o en su trascendencia; pero es sólo en su trascendencia, en lo absoluto, donde todas las cosas son él, y en donde él es todas las cosas, sin diferencia alguna.

2

La Torah —depositaria del monoteísmo judío, tanto en sus aspectos exotérico como esotérico— está resumida en los diez mandamientos que “corresponden a los diez *Sefiroth*”. Ahora bien: todos los *Sefiroth* son idénticos al Uno, del cual constituyen sus atributos infinitos e indivisibles. En la misma forma, el decálogo total está reducido al primer mandamiento, el que afirma al Dios uno: “Yo soy $\gamma\eta\nu\eta$ tu Dios, que te ha sacado de la Tierra de Egipto, de la casa de servidumbre; no tendrás otros dioses delante de mi rostro” (Éxodo, 20:2). La confesión de la unidad divina es así el mandamiento esencial del Judaísmo ¹.

¹ Es por eso que se ha dicho: “Aquel que profesa la idolatría repudia a los diez mandamientos” (*Números Sifre*, 111, 31b); “La prohibición de la idolatría tiene una importancia igual a la de todos los otros mandamientos de la Torah” (*Harayoth* 8a); y “La idolatría es una cuestión tan grave que cualquiera que la repudie actúa como si conociera la Torah en su totalidad” (*Hullin* 5a). Del mismo modo, en el Evangelio todos los mandamientos de la Torah están sintetizados en la afirmación del Uno, en sí mismo y en el “prójimo”, o en su trascendencia o inmanencia: “¿Cuál es el primero de los diez mandamientos? Contestó Jesús: El primero es:

En su "Introducción a los deberes de los Corazones", Bahya ibn Pakuda dice sobre este tema: "La unidad de Dios es el principio y el fundamento de nuestra religión. Por medio de la perfecta confesión de la unidad, se distingue la fe de la incredulidad. Es el principio real de nuestra religión. Aquel que se aparta de él destruye sus propias obras y su propia fe. Es por eso que las primeras palabras pronunciadas en el Sinaí fueron las siguientes: "Yo soy $\gamma\eta\nu\eta$, tu Señor...; no tendrás dioses ajenos ante mi rostro". El llamado se hace aún más imperioso en la oración: "Escucha, oh Israel, $\gamma\eta\nu\eta$ nuestro Dios, $\gamma\eta\nu\eta$ es uno (*Shema Israel $\gamma\eta\nu\eta$, Elohenu $\gamma\eta\nu\eta$ Ehad*)" (Deuteronomio, 6:4)². Esta frase —que por causa de su palabra inicial se llama *Shema*— es la confesión sagrada de la unidad divina la cual se supone que un judío repetirá por lo menos dos veces por día, una por la mañana y otra por la noche³. Ahora bien: en las Escrituras esta confesión es seguida por el mandamiento que dice: "Y amarás a $\gamma\eta\nu\eta$, tu Señor, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu poder", a cuyo respecto dice el *Zohar* que aquel que confiesa la unidad divina, debe de hacerlo "con todo su corazón y con toda su inteligencia; todos los miem-

¹ Escucha, Oh Israel, ¡el Señor, nuestro Dios, es Uno! Y por lo tanto amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu entendimiento y con toda tu fuerza'. El segundo es este: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'. No hay otro mandamiento más grande que éstos". (Mateo, 22:40: "Estos dos mandamientos contienen a todas las leyes y todos los profetas"). Le dijo el escriba: "Bien, maestro: tú has dicho la verdad, pues hay un Dios y no hay otro más que él; y amarlo con todo el corazón, todo el entendimiento y todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, es más que todas las ofrendas ardientes y los sacrificios" (Marcos, 12:28-33).

² Estas dos modalidades de la profesión de fe monoteísta —una de ellas negativa, que excluye a los "otros dioses", y la otra positiva, que afirma al único Dios— se encuentran también en el Islam en los versos del Korán: "No hay otra divinidad que la Divinidad" (*La ilaha illa 'Llah*), y "Dí, Él es el único Dios (Literalmente, la divinidad)" (*Qul hua 'Llahu ahad*).

³ Después que se prohibió a Israel pronunciar el nombre $\gamma\eta\nu\eta$, se sustituyó a éste por *Adonai*, "Mi Señor", en la confesión de fe del *Shema*.

bros de su cuerpo y todos sus órganos deben participar de esta 'confesión', que se conviene entonces en la concentración del ser entero en el Uno, una concentración que puede llegar a conducir hasta a la absorción total en la realidad única". "Le espera la felicidad a cualquiera que pueda penetrar en los misterios de su (divino) Maestro y absorberse en él, por así decirlo. Especialmente logra esto un hombre cuando ofrece su oración a su Maestro con intensa devoción, convirtiéndose entonces su voluntad en la llama inseparable del carbón (el espíritu), y con su mente concentrada en la unidad... Mientras la boca y los labios de un hombre se mueven, su corazón (su espíritu) y su voluntad deben elevarse hasta la altura de las alturas (el principio supremo), a fin de reconocer (en verdad) la unidad del todo en virtud del misterio de los misterios, en el que todas las ideas, todas las voluntades y todos los pensamientos hallan su meta, es decir, el misterio del *en sof* (infinito, ilimitable)". (*Zohar, Vayak'hel, 213b*).

La confesión de la unidad divina, que es el mandamiento esencial del exoterismo judío, se convierte de este modo en la práctica cabalística, en la concentración del hombre entero en el "Uno sin segundo", su unión con Dios, que repercute sobre todo el universo. "En todas las cosas hay un 'acercamiento' (a Dios) para quien comprende cómo tiene que realizar la unión y adorar al Señor, pues cuando el sacrificio (espiritual) (del ego y el mundo) se ofrece en forma debida, todos los grados (espirituales y existenciales) se aproximan como una unidad, y la luz del semblante (divino) está presente (en un estado de revelación) en el mundo, en el santuario (que significa el centro macrocósmico y también el corazón del hombre) y el 'otro lado' (satánico) queda sometido y cubierto, y el lado de la santidad reina en todo como luz y alegría. Pero cuando el sacrificio (de uno mismo y de todas las cosas) no se ofrece como es debido (al 'Uno sin segundo') y no se efectúa la unión, este

semblante (divino) se oscurece y la luz no está presente, la luna (sinónimo de *shekhinah*) permanece oculta, y reina el 'otro lado', porque no hay uno que sepa cómo unificar el santo nombre en la forma apropiada" (*Zohar, Tetsaveh*, 18b).

3

La afirmación del uno, hasta el punto de la unión con él, es la esencia del monoteísmo. La "Unión" es llamada la "unión del nombre", cuando el nombre divino, la invocación o la plegaria constituyen su soporte operativo. Las letras del santo nombre —o los diferentes nombres de Dios reunidos de cierta manera en alguna oración ritual— corresponden a otros tantos grados o aspectos de la divina realidad-total; "unir el nombre" es, a través de la realización universal y espiritual interna, unir todos los mundos grandes y pequeños de la realidad única, todas las posibilidades del Uno.

La unión (de los aspectos fundamentales) de Dios está totalmente expresada en las tres palabras: "Y H V H *Eloheinu* Y H V H"; es por ello que el *Shema* que las contiene, representa para Israel el apoyo central para contemplar la unidad. Además de esto, el nombre *Israel* está unido en él al "triple nombre" de Dios; y para no mencionar la palabra *ehad*, "uno" la misma palabra *Shema* que significa "escuchar", tiene un gran poder unificador.

Bahya dice: "*Shema* (escuchar, oír, comprender, obedecer), este término no se refiere a escuchar, al hecho de escuchar con el oído, sino a comprender, a la fe del corazón...". De acuerdo con la Cábala, el poder unificador de la palabra *Shema* reside en el hecho de que "contiene los setenta nombres divinos", dado que está compuesta de la palabra *shem*, "nombre", y de la letra *a* (*ayin*), cuyo valor numérico es setenta. Por lo tanto *Shema*

—igual que todas las otras palabras de la “confesión”— es en sí misma un nombre divino, y su cualidad particular, o forma de manifestar lo divino, es que exhorta al hombre a que escuche hasta que su propia facultad cognoscitiva despierte. El hombre, cuando pronuncia la palabra *Shema* con concentración y con pleno conocimiento de lo que quiere decir, actualiza en sí mismo —con ayuda de Dios— el poder salvador de este nombre; su corazón “oye” el llamado del Uno, y queda abierto para él.

La palabra *Shema* es una palabra pronunciada por el hombre y un nombre o poder divino a la vez; del mismo modo, la palabra *Israel* significa tanto el hombre “que lucha con Dios” como también “santidad” o “sabiduría” divina. *Israel* es por lo tanto el nombre de Dios que expresa no sólo su manifestación terrenal en la forma del Pueblo Elegido, sino también la revelación simultánea de sus dos aspectos, el “sagrado” y el “sapiente”, que dominan el alma de este pueblo. “Dijo el *Rabbi* José: ‘Dios llamó primero a Israel ‘santo’ (*kadosh*), como está escrito: ‘Pues eres un pueblo santo (*kadosh*) ante YHVH tu Dios’ (Deuteronomio, 14:2). Luego los llamó ‘santidad’ (*kodesh*) como está escrito: ‘Israel es la santidad (*kodesh*) de YHVH, la primicia de los frutos’ (Jeremías, 2:3). ¿Cuál es la diferencia entre los dos términos (‘santo’ y ‘santidad’)?” Dijo el *Rabbi* Abba: “La santidad es lo más alto de todo (la que emana de Dios, pues se la llama la “primicia de los frutos de su cosecha”, Su primera emanación: *hokhmah*, “sabiduría” suprema), pues así hemos aprendido que cuando todas las santidades se combinan, se las llama ‘santidad’ y todo (lo que ha emanado y es ‘santo’ en su esencia pura) se junta en ese lugar (o estado divino) que es llamado ‘santidad’ (o ‘sabiduría’)”. Dijo el *Rabbi* Eliezer: “El principio y el fin de todo está comprendido en la ‘santidad’ y la suprema sabiduría (*hokhmah*, de la cual emana todo y a la cual todo vuelve) es llamada ‘santidad’...” (*Zohar, Ha’azinu*, 296b, 297a). Después que el alma, en el *Shema*, ha sido abierta

a Dios y a la unión con él, tiene que darse cuenta de su estado primero, sagrado y deiforme, Israel, el “espejo” puro y vacío, que no refleja “otros dioses”, las ilusiones existenciales, sino que contempla la realidad única: YHVH-Elohenu-YHVH .

YHVH-Elohenu-YHVH . “Estos tres son uno. ¿Cómo pueden tres nombres ser uno? Sólo mediante la percepción de la fe: en la visión del Espíritu Santo, en la contemplación de los ojos ocultos solamente” (*Zohar, Bo 43b*). De acuerdo con las variadas enseñanzas del *Zohar*, estos tres nombres representan el misterio de la “cúspide de las rocas”, la unidad trascendente de las primeras causas o *Sefiroth*.

El primer YHVH ⁴ es la triple “cabeza” o causa suprema, es decir, *kether-hokhmah-binah*; es la unidad de la “causa de las causas”, de la “causa activa” y la “causa pasiva”, o de la “corona suprema”, de “padre” y “madre”; en un sentido amplio, es la totalidad de la trascendencia divina.

Elohenu (nuestro Dios) es la “raíz” o “fuente verdadera” de la creación, la unidad de los seis *Sefiroth* activos de “construcción” cósmica: *hesed-din-tifereth-netsah-hod-yesod*; es el “hijo”, del que dice la Escritura (Isaías, 11:1): “Y brotará un retoño del tronco de Jessé, y retoñará de sus raíces un vástago”. El “vástago” que emana del “hijo” trascendente —la séxtuple “raíz” de todas las cosas manifestadas— es la omnipresencia divina; es por eso que *Elohenu* también significa inmanencia universal, o en su aspecto salvador, redención universal, el “misterio del mundo futuro”.

El YHVH final es el “sendero inferior”, el último *Sefiroth*, *malkhuth*, la causa pasiva y directa de la “construcción” cósmica; es la “hija”, o la “madre inferior” de la creación, que desciende como un “sendero” directamente a este mundo de

⁴ Aunque el nombre YHVH se pronuncia ahora Adonai, se escribe siempre en su forma propia y su contenido espiritual no ha cambiado.

abajo para crear y penetrar todas las cosas terrenales, y transportarlas de vuelta a Dios. El último YHVH representa así la inmanencia o real presencia de Dios, en tanto que mora y funciona en nuestro mundo, especialmente en Israel, en el cual es la "comunidad sagrada", el cuerpo místico, con todas las manifestaciones y medios de la gracia que el último contiene. En realidad, todos los medios de gracia concedidos al pueblo judío están concentrados en el sacrosanto nombre YHVH que contiene, en estado de revelación, la plenitud de la presencia divina sobre la tierra.

Cuando el hombre contempla al *Shema* en esta forma, de acuerdo con su contenido espiritual, y se concentra sobre él "con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza", *shekhinah* —así dice la Cábala— desciende hasta él y lo une con Dios; entonces, todos los aspectos de la realidad, desde la más alta a la más baja, "desde el infinito hasta el fin de la creación", quedan unidos y el *Shema* ha sido transformado en una sola palabra, un solo nombre, una sola realidad: *ehad*, el "Uno".

VIII

EL GRAN NOMBRE DE DIOS

*Porque desde el orto del sol hasta su ocaso
es grande mi nombre entre las naciones,
Y en todo lugar ofréndase a mi nombre.*

Malaquías, 1:11-12

1

La confesión judaica de la unidad divina, la fórmula escritural de la cual el *Shema* combina varios nombres de Dios, representa para los judíos uno de los más importantes “medios de unión”. Otro medio central o directo de lograr la unión con Dios es el de la invocación de uno cualquiera de sus nombres.

El tetragramaton YHWH —la “palabra perdida”— fue por sobre todos los demás el nombre “salvador” en la tradición de Israel. Se lo conoce como *shem hameforash*, el “nombre explícito”, único, cada una de cuyas consonantes revela y simboliza uno de los cuatro aspectos o grados fundamentales de la realidad total divina. Se le llama también el “nombre completo”, y “la síntesis de las síntesis”, porque incluye todos los demás nombres divinos, cada uno de los cuales expresa solamente uno u otro aspecto particular del principio universal. Se le llama también el “nombre único” porque es para el “pueblo único”, y

más especialmente por causa de su incomparable eficacia espiritual, dado que brinda la posibilidad de la actualización directa de la presencia divina (*shekhinah*). Fue precisamente por causa de la efusión directa de la gracia divina producida por la invocación del nombre $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ que la autoridad tradicional de Israel creyó necesario, aún antes de la destrucción del Segundo Templo, prohibir a la gente espiritualmente caída invocar, y ni siquiera pronunciar el tetragramaton. En su "Guía de los Perplejos" dice Maimónides en relación con este punto: "Se ha prescripto para nosotros una bendición sacerdotal, en la que el nombre del Eterno ($\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$) se pronuncia como está escrito (y no en forma de nombre sustituto) y ese nombre es el 'nombre explícito'. No se sabía generalmente cómo había que pronunciar el nombre, ni cómo era adecuado vocalizar las letras por separado, ni si alguna de las letras que podía duplicarse debía en realidad serlo. Los hombres que habían recibido instrucción especial la transmitían a otro (es decir, la forma de pronunciar este nombre), y no lo enseñaban a nadie más que a sus discípulos elegidos, una vez por semana... También había un nombre compuesto de doce letras, que era santo en grado menor que el nombre de cuatro letras. En mi opinión es más que probable que éste no fuera un nombre simple, sino un compuesto de dos o tres nombres que, una vez unidos, tenía doce letras (que representaban su síntesis)¹. Este es el nombre que sería sustituido por el de cuatro letras cada vez que este último apareciera en la lectura (de la Torah), lo mismo que hoy utilizamos el nombre que comienza con las consonantes *Alef, Daleth* (*ADoNaY*, "Mi Señor"). Es indudable que este nombre de doce letras tuvo inicialmente un significado más especial que el que transmite el nombre *Adonai*. No se prohibía

¹ Igual que el nombre de ocho letras: $\Upsilon \text{A} \text{H} \text{D} \vee \text{N} \text{H} \Upsilon$, que es la síntesis del nombre de dos letras $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ y *ADoNaY* (Mi Señor).

en absoluto enseñarlo, y no se hacía de él misterio alguno en el caso de una persona bien instruída, al contrario, se le enseñaba a cualquiera que deseara aprenderlo. No ocurría lo mismo respecto del tetragramaton, pues aquellos que lo sabían lo enseñaban solamente a sus hijos y discípulos, una vez por semana. Sin embargo, tan pronto como hombres indisciplinados, habiendo aprendido el nombre de doce letras comenzaron de ahí en adelante a profesar creencias erróneas —como sucede siempre que un hombre imperfecto se ve confrontado con una cosa que difiere de la preconcebida noción que tenía de ella— comenzaron a ocultar también este nombre y ya no lo enseñaron más excepto a los integrantes más devotos de la casta sacerdotal, para que lo usaran cuando bendecían a la gente en el santuario. Fue en realidad por causa de la corrupción de los hombres que la pronunciación del *shem hameforash* había sido ya abandonada aún en el santuario: “Después de la muerte de Simeón el Justo —así dicen los Doctores— sus hermanos sacerdotes dejaron de bendecir con el nombre (Y H V H), bendiciendo con el de doce letras”. Dicen también: “Al principio fue transmitido a todos los hombres (en Israel), pero después que aumentó la cantidad de hombres indiscretos dejó de ser transmitido, salvo a los componentes de la casta sacerdotal, y estos últimos permitieron que (su sonido) fuera absorbido (durante la bendición sacerdotal) por las melodías (litúrgicas) entonadas por sus colegas sacerdotes”.

Aún después de la destrucción del Segundo Templo, todavía la invocación del “nombre explícito” parece haber continuado siendo prerrogativa sagrada de unos pocos iniciados desconocidos para el mundo exterior, los que servían como polos espirituales de la “cadena de tradición” esotérica (*shalsheleth hakabbalah*). La función de esta cadena es la transmisión iniciática —ininterrumpida a través de las épocas— de los “misterios de la Torah”, que incluyen, entre otros, el misterio de la invoca-

ción de los nombres santos. Con excepción de los “elegidos”, extremadamente limitados, que retienen la elevada función de custodiar e invocar secretamente el “nombre completo”², nadie puede conocer su pronunciación exacta. Aún cuando hasta en nuestros días los estudiosos hebreos traducen el nombre YHWH como “Jehovah”, siguiendo la vocalización masorética que dan la Biblia y los devocionarios, o por “Yahveh”, en una tentativa de imaginar alguna forma de pronunciación, estas inserciones de vocales en el tetragramaton, no concuerdan por cierto con la pronunciación auténtica, y por ello la escribimos aquí sólo con las cuatro consonantes que componen su base conocida.

La ignorancia corriente en materia de la pronunciación del “nombre explícito” no es ciertamente el resultado de un simple “olvido”, ni una decisión puramente humana a la que se haya llegado hace más de dos mil años. La supresión de la enseñanza y pronunciación de este nombre —por decreto de la autoridad tradicional— es tan categórica y tan radical en cuanto a sus consecuencias, que bien puede afirmarse que fue Dios mismo quien retrajo este nombre de la masa del pueblo de Israel. Sin embargo, tal intervención “de arriba” expresa no sólo el rigor, sino también la misericordia de Dios, quien previó que los destinatarios humanos de “los días postreros”, que ya no serían poseedores del “teomorfismo” requerido, serían pulverizados por la acción de su rayo.

El “nombre completo”, por lo tanto, no puede ser el medio de una invocación deificante en nuestra época, llamada en las profecías “el fin de los tiempos”. Siendo esto así, tenemos que considerar estos sustitutos fragmentarios sin hacer particular referencia al “nombre de doce letras”, cuyo empleo ritual duró

² De acuerdo con la palabra de Dios dirigida a Moisés: “Esto dirás a los hijos de Israel: ‘ YHWH , el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Éste es para siempre mi nombre; éste es mi memorial (*zikhri*, la invocación de Dios), de generación en generación’”. (Éxodo, 3:15).

solamente muy poco tiempo. Como hemos visto, tuvo que ser reemplazado por el nombre *Adonai*, que ha sido pronunciado aún desde la destrucción del Templo, cada vez que se presenta el tetragramaton en la lectura de la Torah y en las plegarias diarias. Debe señalarse que la sustitución por el nombre *Adonai* fue ordenada solamente en relación con el ritual exotérico, ya sea que éste se ejecute en la sinagoga o en la intimidad, y cuyo fin es la salvación del alma en sentido restringido, es decir, dentro de los límites del ego. No tiene en vista la invocación cuyo propósito es elevar al ser del hombre al "lugar" más elevado (*hamakom*), que abarca todo lo que es. La restricción no se aplica al "nombre de dos letras", γH (יה) , que se pronuncia *Yah* (יה) y que no es otra cosa que la mitad del "nombre de cuatro letras", $\gamma\text{H}\nu\text{H}$ (יהוה). Por el hecho mismo de haber sido directamente sustituido por el *shem hameforash*, este nombre tiene que poseer las mismas potencialidades esotéricas del último, sin involucrar, sin embargo, el peligro de una actualización demasiado repentina de lo divino³. Esto parecería hasta obvio en primer lugar porque el "nombre de dos letras" tiene el mismo significado trascendente que el tetragramaton, que lo incluye, y luego, en forma más general, porque todo nombre divino que no se refiera a una cualidad determinada con exclusión de otras cualidades, se refiere al ser o esencia de Dios.

³ En su comentario sobre el *Sefer Yetsirah*, escrito en 931, Gaon Saadya de Fayyum dice: "Cuando se ha dicho: 'YaH tiene dos letras, $\gamma\text{H}\nu\text{H}$ tiene cuatro letras', lo que se significa es que YaH es sólo una mitad del nombre $\gamma\text{H}\nu\text{H}$. Ahora bien: la mitad fue pronunciada en todo lugar y en todo tiempo, pero el todo sólo fue pronunciado en el Santuario en un período determinado y en el momento de la bendición de Israel". Y el Talmud (*Erubín* 18b) declara: "Desde la destrucción del Santuario, el mundo sólo necesita utilizar dos letras (como medio de invocación) (es decir, las dos primeras letras de $\gamma\text{H}\nu\text{H}$, que forman el nombre YaH)".

Para poder captar plenamente la significación espiritual del nombre *Yah*, tenemos que volver una vez más a la base metafísica del nombre $\gamma \text{H} \vee \text{H}$, del cual forma parte integrante. La comprensión del fundamento de los nombres sagrados, tal como les fueron revelados al pueblo judío, se relaciona con la comprensión de los diez *Sefiroth* que representan en sí mismos los “nombres contemplativos” de Dios. Cada *Sefirah*, aún cuando sea sintéticamente invocado por medio de una de las letras de $\gamma \text{H} \vee \text{H}$, tiene además un “nombre apelativo” que le es propio⁴.

Como ya lo hemos señalado, *ehyeh*, ser, es el nombre apropiado para *kether*, mientras que *Yah* se refiere a *hokhmah*, la emanación primera e indiferenciada del ser; *Yehovih* —vocalizado como *elohim*, dioses, es el nombre de *binah*, pues a través de ella la realidad total, $\gamma \text{H} \vee \text{H}$, comienza a revelarse en emanaciones precisas o “Dioses”. *El*, “Dios”, o *Elohai*, “mi Dios”, significa el dios personal, o el *Sefirah hesed*, “gracia” divina. *Elohim*, “Dioses” —el Uno o manifestación distintiva o separativa— es el nombre de *din*, “juicio” o discriminación universal: $\gamma \text{H} \vee \text{H}$ designa a *tifereth*, “belleza” o *da'ath*, “omnisciencia”, la conciencia total de Dios, que une sus aspectos trascendentes (cuyo ideograma es γH) con sus aspectos inmanentes (simbolizados por $\vee \text{H}$)⁵. $\gamma \text{H} \vee \text{H}$ *Tsebaoth*, “ $\gamma \text{H} \vee \text{H}$ de los ejércitos”, designa el principio de los poderes cósmicos afirmativos, *netsah*, la “victoria” divina; *Elohim Tsebaoth*, “Dioses de

⁴ En ciertas escuelas cabalísticas, los nombres propios de los *Sefiroth* se usaron como “nombres apelativos”.

⁵ Además de ser aplicado particularmente a *tifereth*, el tetragrámaton es el “nombre universal” por excelencia, el nombre que incluye a todos los nombres, todos los *Sefiroth*.

las multitudes”, es el nombre apelativo del principio de los poderes cósmicos negativos, *hod*, “gloria” divina. *El hai*, el “dios viviente”, o *Shaddai*, el “topoderoso”, es un sinónimo de *yesod*, “fundamento” cósmico; el acto eterno, creador y redentor de los *Sefiroth*, y *Adonai*, “mi Señor”, significa la causa inmediata y “maternal” del cosmos, *malkhuth*, el “reino” de Dios.

Antes de explicar en forma más precisa el contenido espiritual de los nombres YHVH y *Yah* por medio de sus sinónimos sefiróthicos, debemos considerar por un momento las formas externas de estos nombres, que tienen una significación muy grande, en particular desde el punto de vista operativo. En su forma, que es abstracta y no-comparativa, estos dos nombres son ciertamente diferentes de un nombre tal como el de *Adonai*. Su contenido dentro del plano de las ideas no se encuentra, como en *Adonai*, en una analogía directa con alguna noción derivada de lo creado y, más particularmente, de actividades y cualidades humanas, sino sobre todo en el simbolismo de las consonantes y de su vocalización y puntuación (hasta donde éstas son conocidas). Se sabe que las letras del alfabeto hebreo y la forma de pronunciarlas a fin de formar una u otra palabra, son parte del misterio del lenguaje sagrado, en el que cada consonante y cada vocal, lo mismo que todos los signos de puntuación, indican los arquetipos eternos o aspectos divinos. La “ciencia de las letras” que, gracias al hecho mismo de que todas las consonantes hebreas representan un número determinado, está vinculada con la “ciencia de los números”, da acceso cognoscitivo y apelativo a estos misterios. Pero lo que aquí es importante para nosotros es mostrar simplemente el origen de la “ideografía” o “ideofonía” sagrada, que crea nombres tales como YHVH y *Yah*, y tiene que ser distinguida de la formación de nombres por analogía o comparación. Mientras que la comparación en relación con Dios tiene

que ver principalmente con sus aspectos existenciales —sus relaciones con el cosmos— los nombres abstractos e ideofónicos se refieren a sus aspectos esenciales o integrales, como por ejemplo, *Yah* a la trascendencia, y $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ a su realidad total. La ideofonía hace posible sintetizar los atributos más diversos en un nombre breve y armonioso, como en el tetragramaton, y expresar también las realidades ontológicas más elevadas, lindando casi con lo inefable, como en el caso de *Yah*. De este modo quien practica la invocación, tiene la posibilidad, por una parte, de integrar directamente todas las antinomias aparentes de lo divino en la unidad de la realidad única, y por otro lado, de ir más allá de toda comparación o “imagen” cósmica de lo divino, esto es, de quedar absorbido dentro de aquello que no tiene forma, límites, ni definición de ninguna clase. No queremos decir con esto que a nombres comparativos, como lo es *Adonai*, les falte ideofonía sagrada. No obstante, su significación operativa reside principalmente en su significado ideográfico y numérico, mientras que los nombres abstractos van *a priori* más allá del significado literal y comparativo, del que son liberados como “pepitas” de la “cáscara”, en una forma tal que no pueden ser comprendidos perfectamente en forma discursiva (aún cuando se conozca su significado implícito de “ser”, como sucede en el caso de $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ y *Yah*) sin la ayuda del simbolismo sefiróthico de sus letras.

De este modo, la letra *yod* ($Y = \text{׃}$), en $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ y *Yah*, es revelada, a nivel discursivo, como el ideograma sagrado de la unidad indiferenciada de los diez *Sefiroth* —pues *yod* tiene el valor numérico de diez— y en particular de la unidad de los dos *Sefiroth* supremos: *kether* “la corona”, y *hokhmah*, la “sabiduría”. El punto superior fino o “corona” de la ׃ designa a *kether*; es la “raíz” suprema, la raíz del ser (*ehyeh*) en el

seno del super-ser (*ain*), simbolizado éste mismo por el espacio vacío, por la ausencia de cualquier símbolo. Desde este punto infinitesimal, perdido en lo superinteligible, surge la primera emanación cognoscitiva y activa, *hokhmah* —el “padre”— representado por el rasgo horizontal, grueso, del Y , y terminado en una fina línea descendente que simboliza al ser cuando se vuelve hacia su manifestación.

La segunda letra de YHVH y *YaH* la *h* ($\text{H} = \text{ה}$), es llamada la “madre” suprema, sinónimo de *binah*, la inteligencia onto-cosmológica de Dios, o su receptividad, que es la causa pasiva. Esta es la segunda emanación de *kether*, el tercer *Sefirah*, que junto con los dos primeros, constituye el nombre *YaH*, la “mitad trascendente” de YHVH .

De acuerdo con el *Zohar*, la unión del *yod* (el “padre” o principio activo, *hokhmah*) con la *h* (la “madre” o causa pasiva, *binah*), produce el *vav* ($\text{V} = \text{ו}$), al que se llama el “hijo”. La letra *vav* tiene el valor numérico de seis, y en realidad representa la síntesis metafísica de los seis *Sefiroth* activos de la “construcción cósmica”; *hesed*, *din*, *tifereth*, *netsah*, *hoy* y *yesod*. El *vav* o “hijo”, es llamado también *da'ath*, “conocimiento” universal, omniciencia o conciencia de todas las emanaciones ontológicas y manifestaciones cósmicas de Dios, que “transmiten la herencia (sefiróthica) a la hija”.

La “hija” es la última *h* del nombre YHVH el símbolo del *Sefirah*, *malkhuth*, el “reino”. Este es el último de los siete *Sefiroth* de la “construcción” cósmica, es decir, el aspecto pasivo de aquellos. En otras palabras, es el principio cosmológico receptivo, la sustancia increada y creativa, alimentada por el “hijo” o mediador activo, del cual recibe todas las emanaciones sefiróthicas y las proyecta hacia el plano cósmico.

Así es como está constituida la “familia” divina, idéntica al “nombre completo”; el “padre” (*Y*); la “madre” (*H*); el “hijo”

(V) y la "hija" (H), siendo esta última inseparable del *vav* o espíritu universal, que no podría manifestar su deslumbrante irradiación en el plano cósmico sin la envoltura de la "pura e imperceptible sustancia" a un tiempo protectora y generativa.

Como acabamos de ver, existe un paralelismo entre las dos primeras y las dos últimas letras del tetragramaton, siendo reflejada su "mitad trascendente" γH en su "mitad inmanente", νH . El yod, o principio ontológico activo, manifiesta su creación por medio de *vav*, el principio cosmológico activo, que, desde el punto de vista ideográfico, aparece en realidad como la prolongación hacia abajo, o un "descenso" (1), del "punto supremo" (2). Análogamente, las dos *h* del *shem hameforash* expresan el principio único maternal y receptivo, visto primero en su aspecto ontológico y luego en su función cósmica. *Binah*, por lo tanto, es llamada la "h superior" o "madre suprema", y *malkhuth* es llamado "h inferior", la "madre inferior" o "hija". Agreguemos que la letra *h* tiene valor numérico de cinco, de modo que las dos *h* juntas, *binah* y *malkhuth*, forman el número diez. Son las dos "envolturas" divinas que, en una forma pasiva, contienen la década sefirótica entera.

Para finalizar, y siempre en relación con el mismo simbolismo, las cuatro letras del nombre $\gamma\text{H}\nu\text{H}$ significan en particular los arquetipos de los "cuatro mundos", o grados fundamentales de la divina realidad-total. El yod (*kether-hokhmah*), representa el arquetipo de *olam ha'atsiluth*, el "mundo de emanación" ontológico, que no es otra cosa que el nivel infinito de los diez *Sefiroth*. La primera *h* (*binah*) simboliza el arquetipo de *olam haberiyah*, el "mundo de creación" ideal, nivel puramente espiritual sobre el cual mora la inmanencia divina (*shekhinah*). El *vav* (unidad de los seis *Sefiroth* activos de la "construcción" cósmica), es el arquetipo de *olam hayetsirah*, el "mundo de

formación” sutil, celestial y psíquico, el nivel cósmico en el cual habitan los ángeles, las almas y los genios, en distintos planos. La *h* final, *malkhuth*, es el arquetipo de *olam ha’asiyah*, el “mundo de la realidad” sensorio, el universo corpóreo.

3

Desde que el pueblo judío fue privado del “nombre completo”, aquel ha utilizado, sobre todo, los siguientes tres nombres, que juntos reemplazan a la unidad de las “cuatro letras”. Primero el nombre *YaH*, que integra las dos primeras letras —la “mitad trascendental”— de $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$; segundo el nombre *Elohenu*, “Nuestro Dios”, que incluye las seis causas activas de la construcción cósmica y representa la inmanencia divina como fuera primeramente revelada en el mundo sutil, celestial y psíquico, simbolizado por *vav*; tercero el nombre *Adonai* —sustituto exotérico del nombre $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ — designa a *malkhuth*, y la *h* final, que representa la inmanencia divina tal como particularmente se manifiesta en el mundo corporal.

Pero el nombre que aquí nos interesa es *Yah*, cuya naturaleza trascendental nos lleva, en principio, al estado de *Yobel* (Jubileo), “liberación” final (en el mismo sentido que los hindúes entienden a la palabra *moksha*). Este nombre parece representar no sólo los “medios de gracia” por excelencia del ciclo final de la historia judía, sino también los de su principio. En realidad, puede deducirse de las Escrituras que *Yah* fue el nombre divino usado particularmente por Jacob y su pueblo, mientras que $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ fue el “nombre de Israel”, en tanto que Israel representaba a la “porción de $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ ”. En los Salmos (135:3-4), se dice: “¡Alabad a *Yah* porque es bueno! ¡Cantad salmos a su nombre, porque es complaciente! ¡Porque eligió *Yah* para sí a Jacob, y a Israel por posesión suya!”; la

posesión, naturalmente, de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ de acuerdo con el Deuteronomio (32:9): "Pues la porción propia de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ es su pueblo". E Isaías (44:5) distingue explícitamente entre el nombre de Jacob y el "nombre de Israel": "Este dirá: Yo soy de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$; aquel tomará el nombre de Jacob, y el otro escribirá en su mano: De $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, y será apellidado con el nombre de Israel". Esta distinción puede ser explicada en relación con la historia de Israel, todas cuyas fases están contenidas en tres ciclos fundamentales: el ciclo primero o "patriarcal", desde Shem hasta la lucha victoriosa de Jacob en Peniel con la manifestación divina; el segundo ciclo, el "Israelita", desde Peniel, donde Jacob y su pueblo recibieron el nombre de Israel, hasta la destrucción del Segundo Templo; y el tercer ciclo, el "final", desde el derrumbe del servicio sacerdotal y de la teocracia hasta el advenimiento del Mesías. Ahora bien: Shem fue la "semilla" de la raza judía; Abraham fue el "padre de muchos pueblos" e Isaac el "sacrificio de sí mismo a Dios", mientras que Jacob dio nacimiento a doce tribus y al "cuerpo místico" de Israel; de modo que este último está considerado, por sobre todos los demás, como el patriarca de Israel, y el pueblo de Dios es llamado "Jacob" hasta la batalla de Peniel.

"Jacob fue elegido para pertenecer a *Yah*", es decir, para ser elevado en espíritu a la trascendencia divina. Pero en Peniel se produjo un cambio fundamental en el destino místico de Jacob y su pueblo, pues se le dijo a aquel (Génesis, 32:28): "No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel (el que lucha con Dios), pues has luchado con Dios y con hombres, y has vencido". En el lenguaje propio de la Cábala este quiere decir que después de "haber luchado con Dios hasta alcanzar la victoria" —la absorción en la trascendencia de *Yah*— Jacob había predominado también en Peniel sobre la manifestación divina llamada "hombre", es decir, sobre el "descenso" de Dios sobre la humanidad. Este "descenso" reve-

lador y redentor está simbolizado, en la ideografía sagrada, por *vav* (ם). De acuerdo con el *Zohar* (*Terumah* 127a): “Cuando el *vav* emerge misteriosamente auto-contenido del *yod-he* (*YaH*), entonces Israel alcanza su costosa posesión; su *corpus mysticum*, que es idéntico al *Sefirah malkhuth*, representado por la última *h* del tetragramaton. De este modo, gracias a la lucha sagrada de su patriarca, el pueblo entró en posesión de la realidad oculta en las dos últimas letras del *shem hameforash* —la plenitud espiritual (V) y sustancial (H) de la inmanencia divina— y él mismo se transformó, en su cuerpo místico, en la “H final”, la “porción de ם ה ם ה”. Parece, por lo tanto, que durante la etapa “Jacobita” el pueblo no estaba todavía en “posesión de ם ה ם ה”, del mismo modo que ם ה ם ה —el “nombre completo” o unidad actualizada de la trascendencia divina (Y H) y la inmanencia divina (V H)— no era todavía “posesión de Israel”. El pueblo de Jacob estaba centrado sobre el aspecto trascendente de Dios: *Yah*. En ese momento cíclico y en ese entorno, la realización espiritual no debe haber requerido necesariamente la iniciación en las ciencias sagradas (simbolizada por *vav*) en mayor medida de la que le fuera necesario el servicio sacerdotal en el santuario (representado por la última H del tetragramaton). Recién cuando ם ה ם ה estableció las raíces del centro terrenal de su presencia en el seno de la familia de Jacob —que por ello se convirtió en “Israel”, o Pueblo Elegido— el *vav* o “misterios de la fe” tuvo que serle comunicado a éste por intermedio de su patriarca. Estos misterios, transmitidos de generación en generación a los “hijos de Israel” se perdieron en la época de su servidumbre en Egipto, pero renacieron y cristalizaron permanentemente en la revelación sobre el Sinaí, y la “h” final de ם ה ם ה, la sustancia pura e imperceptible de *shekhinah*, llamada la “Comunidad de Israel”, entró en Tierra Santa y

estableció su morada en el Templo de Jerusalem, donde el Sumo Sacerdote bendecía a todo el pueblo por el *shem hameforash*.

Por la gracia del “nombre completo”, el Pueblo Elegido actualizó hace muchísimo tiempo el “reino de Dios” en la Tierra Santa, pero por culpa de sus pecados quedó destruído el Primer Templo, e Israel tuvo que sufrir destierro en Babilonia, “... durante setenta años completos de exilio”, dice el *Zohar* (*Shemoth* 9b): “Israel no tenía luz divina que la guiara y, en verdad, esa fue la esencia del exilio. Sin embargo, cuando Babilonia fue despojada de su poder e Israel regresó a la Tierra Santa, brilló para Israel una luz, pero ésta no era tan brillante como antes (cuando Israel recibía la emanación del “nombre completo”, que fue interrumpida por los pecados que también causaron la destrucción del Primer Templo), pues era sólo la emanación de la ‘*h inferior*’ (*shekhinah*, o “cuerpo místico” de Israel, idéntico a la del Segundo Templo), dado que Israel en su totalidad no volvió a la pureza para ser un ‘pueblo peculiar’ como lo era antes. Por lo tanto la emanación del *yod* sublime no descendió para iluminar en igual medida que antes, sino sólo un poco. De ahí que Israel se viera envuelto en muchas guerras hasta que ‘las tinieblas cubrieron la tierra’ y la ‘*h inferior*’ quedó oscurecida y se derribó en tierra (de modo que a Israel le fue prohibido invocar el “nombre completo”), la fuente superior fue quitada como antes (como en la época de la destrucción del primer Templo), y el segundo Templo fue destruído, y todas sus doce tribus fueron exiliadas en el reino de Edom⁶. Entonces la *h* también

⁶ El nombre del reino bíblico de Edom (situado entre el Mar Muerto y el Golfo de Elat) se usa aquí como un término que simboliza el Imperio Romano entero. De acuerdo con la Cábala, Edom simboliza algunas veces el estado de creación imperfecto o desequilibrado que precedió a su estado actual —siendo el último una manifestación ordenada del *Fiat Lux*— y algunas veces el mundo idólatra de la antigüedad, y, por extensión, toda

fue al destierro allí" ... *shekhinah* fue "descentralizada", dispersada con Israel por todo el mundo. Continuó irradiando sólo por medio de débiles "reflejos" donde quiera que hubiera una comunidad de judíos ortodoxos. No obstante, sus "ascuas" sagradas han continuado brillando con una luz mayor y, esporádicamente, su verdadera "grandeza" ha sido recapturada entre los elegidos: éstos son los *Mekubbalim*, o cabalistas iniciados, que —con ciertas excepciones tales como los "falsos Mesías"— formaron los pilares del pueblo desterrado, pero parecen haberse convertido en una minoría insignificante en la era del triunfo de la civilización "edomita", este mundo nuestro que hasta ha sido trasplantado a la misma Tierra Santa.

Según el *Zohar*, David, mediante el espíritu santo, previó el final del último exilio de Israel —identificándolo con el "fin de los días", de acuerdo con las profecías— y lo reveló en el Salmo 102:19⁷: "esto se escribirá para la generación posterior (o la última) y un pueblo que deberá ser creado (en los tiempos del final) albará a Yah". La misma profecía se oculta en el verso de Malaquías (3:23): "Mirad, os enviaré a Elías (mi Dios es *Yah*) el profeta (cuyo nombre mismo revela cual es el nombre divino que debe invocarse durante su ministerio pre-Mesiánico y que representa, no sólo el tipo del eterno maestro de maestros, sino también el tipo de toda actividad profética precedente y que preparara directamente el acto redentor universal del ungido de Dios), antes de la llegada

la civilización materialista, profana o atea, tal como es la nuestra. La Biblia (Génesis, 36) identifica a Edom con Esaú, quien vendió su primogenitura —que implicaba el derecho del primogénito, la mayor bendición patriarcal— por un "guiso de lentejas". Por lo tanto, en la tradición judía, Esaú o Edom se opone a Jacob o Israel, como la tendencia animal y materialista del hombre se opone a su tendencia espiritual y "teomórfica".

⁷ Este Salmo es conocido como "la palabra del hombre infortunado" cuyos "días se desvanecen en el humo" y son "como una sombra que declina". Estas frases se refieren al final de los tiempos.

del día grande y terrible de $\gamma\text{H}\nu\text{H}$ ". Finalmente, el *Zohar* muestra la razón verdadera por la que el nombre de *Yah*—como en los tiempos de Jacob— representa el medio de salvación que está por sobre todos los demás en el período que corre desde la destrucción del templo hasta el advenimiento del Mesías, y esta razón se hace plenamente evidente en nuestros días, cuando ni siquiera los judíos creyentes pueden seguir viviendo libres de la organización materialista y profana del mundo moderno, y por lo tanto no pueden seguir cumpliendo perfectamente con la ley Mosaica, que presupone como su "esfera de actividad" o bien una teocracia, o un cerrado mundo tradicional⁸. Ahora bien: el *Zohar* (*Terumah* 165b) dice, refiriéndose al nombre *Yah*: "Todo está incluido en este nombre: aquellos que están arriba (abreviados en el *yod*, el ideograma de la trascendencia pura, *kether-hokhmah*) y aquellos que están abajo (ocultos en su estado primigenio e indiferenciado, en la "*h superior*", *binah*, el arquetipo de la inmanencia). En él están incluidos los seiscientos trece mandamientos de la Torah, que son la esencia de los misterios celestes y terrestres". Cuando este nombre es invocado sinceramente, es como si uno estuviera cumpliendo con todos los mandamientos de la religión judía. Este nombre perdona y compensa misericordiosamente todas las imperfecciones del hombre en relación con la voluntad divina. Es por ello que el Salmista y profeta de *Yah* proclamó: "En mi angustia invoqué a *Yah*; *Yah* escuchó mi

⁸ El hecho de que el "nombre de dos letras" es de aplicación en la época actual, se ve claramente no sólo en lo que dice el Talmud (*Erubin* 18b) que ya hemos citado, sino también en la formulación siguiente, entre otras, que fue empleada en la escuela fundada por el Gran Maestro Isaac Luria (1534-72), y que muestra que un método espiritual estaba basado sobre él al aproximarse los tiempos modernos: "En beneficio de la unión del Señor, bendito sea él, con su *shekhinah*, en temor y en amor, que el nombre *YaH*, bendito sea, pueda unirse en una unificación total". Debemos recordar que la frase "unificar el nombre" significa, desde el punto de vista del método, "invocar el nombre divino".

plegaria, y me puso a salvo” (Salmo 118:5). “No moriré, sino que viviré, para poder narrar las gestas de Yah. Castigóme rigurosamente *Yah*, pero no me entregó a la muerte. ¡Abridme las puertas de la justicia, y entraré por ellas para alabar a Yah!” (Salmos, 118:17-19). Dios quiere y puede salvar a Zión, no por su rigor, sino por su compasión “cuando los tiempos lleguen a su fin”: “Tú te alzarás y tendrás misericordia de Zión, porque tiempo es ya de que le seas propicio, pues ha llegado el plazo” (Salmos, 102:13)⁹.

4

El nombre *Yah* no tiene la eficacia “descendente” del *shem hameforash*: le falta el influjo directo del *vav* o “Dios viviente”, cuyo brillo espiritual no puede soportarse sin la presencia de la “*h* final”, representada al mismo tiempo por el Templo y su servicio sacerdotal, la transmisión y la práctica de las ciencias sagradas, el funcionamiento de las instituciones teocráticas, y la conformidad de todo un pueblo con la voluntad divina. No obstante eso, las razones de la sustitución del

⁹ “Pues se ha inclinado desde lo alto de su Santuario, desde los cielos miró $\Upsilon\text{H}\text{V}\text{H}$ a la tierra para escuchar el gemido de los cautivos (de la civilización de “Edom”), y librar a los destinados a la muerte (representados por la vida anti-espiritual del mundo moderno)” (Salmos, 102:19-20). “ $\Upsilon\text{H}\text{V}\text{H}$ es misericordioso y divino, tardo a la ira y muy benevolente. No está siempre acusando ni guarda rencor eternamente. No nos trata a la medida de nuestros pecados, ni nos paga conforme a nuestras iniquidades; sino que cuanto sobre la tierra se alzan los cielos, tanto prevalece su piedad sobre los que le temen. Cuán lejos está el oriente sobre el occidente, tanto aleja de nosotros nuestras culpas. Cuán benigno es un padre para sus hijos (y *Yah* es precisamente el nombre del divino “padre”, *hokhmah*) tan compasivo es Dios para con los que le temen. Pues él conoce de qué hemos sido hechos; se acuerda de que no somos más que polvo (y de ningún modo podemos cambiar las condiciones cíclicas en las que nacemos y tenemos que vivir)”. (Salmos, 103:8-14).

nombre *Yah* por el de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, no son sólo restrictivas, pues dado que están vinculadas, desde el punto de vista cíclico, con el “fin de los tiempos”, este fin deja de tener también un carácter negativo. Por el contrario, de acuerdo con los profetas, precede a una renovación positiva, o sea la “creación de un nuevo cielo y una nueva tierra” —más perfecta que las existentes ahora— como asimismo a la creación de una nueva Jerusalén, cuyos “lugares serán sagrados para $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, y nunca serán arrasados ni destruídos”. Por el hecho mismo de ser el nombre que habrá de invocar la “última generación”, *Yah* es también el nombre para el regreso al “principio”, al perfecto original de todas las cosas. Difiere del tetragramaton, cuya eficacia está por encima de todo “descenso” revelatorio y existencial, pues el nombre *Yah* es en realidad el del “ascenso” y la redención; es exactamente el nombre del “principio” y el “fin” de toda emanación ontológica y manifestación cósmica de Dios, mientras que $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ es la emanación total y toda la manifestación.

El “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ superior (o trascendente)” se manifiesta por medio del “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ inferior (o inmanente)”¹⁰; del mismo modo, el “*Yah* superior (u ontológico)” se manifiesta por medio del “*Yah inferior*” o principio cósmico, que retiene su naturaleza trascendente en todas partes, aún “abajo”. Por lo tanto, si el “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ inferior” representa la inmanencia divina, el *Yah inferior* representa entonces la “inmanencia trascendente”. El *yod*, que en su trascendencia pura “en la altura”, es la unión de *kether* y *hokhmah*, significa “abajo”, en el centro metacósmico del cosmos, la unión de *shekhinah* y su aspecto activo, *metatron* (el intelecto cósmico, el regulador interno de la creación),

¹⁰ Estos dos aspectos de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ le son revelados a Moisés en las Escrituras (Éxodo, 34:6) cuando Dios le muestra Sus atributos (*Middoth*), empezando por el que repite dos veces: “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, *El rahum wehanun...*” ($\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, Dios misericordioso y clemente...).

La *H* siguiente representa en cambio su aspecto pasivo *avir*, "éter" (teniendo entonces *H* en realidad el valor numérico de cinco), la quintaesencia de los cuatro elementos sutiles y los cuatro densos, siendo como ya hemos visto, el principio indiferenciado de toda sustancia sutil, celestial o psíquica, y de toda materia corpórea o densa. Si *shekhinah*, en tanto mora en el mundo prototípico y espiritual (*olam haberiayah*), es la "inmanencia trascendente" de *kether*, luego *metatron* es la de *hokhmah* y *avir* la de *binah*. Entonces, del mismo modo que los tres *sefiroth* superiores no pueden ser separados entre sí, dado que representan el principio único e indivisible, *Yah*, tampoco *metatron* y *avir* deben de ser separados de *shekhinah*, de quien son el aspecto regular y activo, y el aspecto generador o receptivo, respectivamente. Estos tres principios inmanentes, indiferenciados, componen el "*Yah inferior*", llamado también el "cielo de los cielos", siendo la unidad inseparable de los cielos décimo, quinto y octavo "el que cabalga en *Araboth*"¹¹ (el séptimo cielo): Su nombre es *Yah* (Salmos, 68:5). El "cielo de los cielos", idéntico al "mundo de creación" prototípico (*olam haberiayah*), es el plano intermedio entre el "metacosmos" sefiróthico y el cosmos creado, que empieza en el séptimo cielo *Araboth*, la "superficie de las aguas inferiores". El *Yah inferior* es por lo tanto "inmanencia trascendente", mediadora entre la trascendencia pura y la inmanencia, en el

¹¹ Debe recordarse que la palabra *Araboth* usada para el séptimo cielo, traducida algunas veces como "nubes", otras como "planicies", "desierto" o "cielo", deriva de la raíz *ARB*, que significa algo que está mezclado. En realidad *avir*, el éter indiferenciado, ese "aire puro e imperceptible" del octavo cielo, se manifiesta en *Araboth* en su primera diferenciación, sustancia sutil o "agua", la cual refleja la luz increada o "fuego" espiritual que desciende de *shekhinah* o de su irradiación universal, *metatron*. Entonces, la "superficie de las aguas" resplandece con tanto brillo a la luz del "fuego" divino, que parece estar completamente fusionada o "mezclada" con él. Esta "mezcla", o más precisamente esta "inmanencia" del espíritu en la sustancia sutil, que dura tanto tiempo como subsiste el

sentido de que penetra aquello que está creado, y es designado por las dos últimas letras del “YHVH inferior”¹².

Cuando YHVH baja del “lugar” más alto hasta el centro de este mundo, trae los secretos de todos los grados cósmicos y divinos, los “misterios de la Torah”, con sus variadas gracias. De este modo las “cuatro letras” forman lo que es preeminentemente el nombre revelador, mientras que *Yah* está entronizado en la “superficie de las aguas”, donde los “cielos y la tierra” empiezan y terminan, es decir, la totalidad del mundo “creado en un solo instante”. Es allí donde todas las criaturas emergen de Dios y retornan a él, en un solo “grito de alegría” que no es más que el “sonido primordial”. El nombre *Yah* es la pronunciación revelada de este “grito” o “sonido” inarticulado y universal, que manifiesta y reabsorbe al mundo entero; es el nombre de la alegría creadora y redentora. Así clama el Salmista: “Abridle camino al que cabalga en *Araboth*: *Yah* es su nombre. ¡Regocijaos ante él!” “Lo que este versículo nos dice —comenta el *Zohar* (*Terumah*, 165b)— es que el anciano de los ancianos (el principio supremo) cabalga en *Araboth* (esto es que él está realmente presente) en la esfera de *Yah*, que es el misterio primordial que emana de él, o sea el inefable nombre *Yah*, que no es idéntico a él (el absoluto), sino una especie de velo que emana de él. Este velo es su nombre, es

cosmos, produce la totalidad de los “siete cielos”, *sh'maim*, estando compuesta esta palabra de *esh*, “fuego” espiritual, y de *maim*, “aguas” sustanciales.

¹² El *vav* del YHVH “inferior” —que tiene el valor numérico de seis— simboliza a *shekhinah* que penetra los seis primeros de los siete cielos que constituyen el “mundo de formación” sutil (*Olam hayetsirah*). La “h final” del “YHVH inferior” —que tiene el valor numérico de cinco— representa a *avir*, la quintaesencia, en el sentido de que ha descendido hasta el cielo más bajo, para morar allí como el éter o principio indiferenciado de los cuatro elementos que constituyen a *olam haasiyah*, el “mundo de la realidad” corpórea o sensoria. De este modo, la “h final”, que mora en el cielo más bajo, es el centro inmediato y omnipresente de nuestro mundo.

su carroza, y es aún aquello que no está manifestado (en el cosmos, sino que está entronizado sobre las 'superficies de las aguas'). Es su 'gran nombre' . . . Pues cuando todo anda bien con este nombre, entonces la armonía es completa, y todos los mundos se regocijan al unísono".

Yah, en su aspecto inmanente, es la causa inmediata del cosmos, la causa que trasciende todos sus efectos: permanece oculto en el mundo prototípico, como luz increada e infinita. Pero su irradiación atraviesa su envoltura, el "éter", con un sonido que es el de la "palabra" reveladora, creadora y redentora. Esta es la "voz" del Creador, el "sonido primordial" que produce los dos mundos inferiores, el mundo de la "formación" sutil y el mundo sensorio de la "realidad". Es la "voz interior" que suena en las profundidades más recónditas de todas las cosas, de modo que se dice que "los cielos declaran la gloria de Dios, y el firmamento muestra la obra de sus manos. El día transmite el mensaje al día, y la noche a la noche revela su conocimiento. No son discursos ni palabras cuya voz deje de oírse: su voz resuena a través de toda la tierra, y sus palabras llegan hasta los confines del orbe. . ." (Salmos, 19:2-5).

5

La "voz interior (divina)" es en realidad la luz misma de Dios, una luz infinita que por refracción en el éter ha sido transformada en "sonido "revelador, creador y redentor". Ese es el "nombre" universal de Dios, por dentro su luz, su voz por fuera, emitida espontáneamente y de innumerables maneras —articulada o inarticulada— por "todo lo que tiene un alma". Es por eso que el Salmista exhorta, no sólo a los hombres, sino también a todas las cosas que ve animadas por el nombre universal, a que invoquen el nombre para gloria

del “nombrado”. Llega al extremo de exhortar al “cielo de los cielos” a que se una a la invocación, porque es de allí, de *Yah* mismo, de donde desciende en efecto la voz y resuena sobre la “superficie de las aguas” —donde tienen principio los cielos creados— y desde allí es transmitida por toda la existencia, aún hasta los “abismos” terrenales. “¡Alabad a *Yah!* ¡Alabad a $\Upsilon\text{H}\ve\text{H}$ desde la altura de los cielos! ¡Alabadle en las alturas! ¡Alabadle a él, todos sus ángeles! ¡Alabadle vosotros, todos sus ejércitos! ¡Alabadle sol y luna! ¡Alabadle, todas las relucientes estrellas! ¡Alabadle, cielos de los cielos, y las aguas que están por sobre los cielos! ... ¡Alabad a $\Upsilon\text{H}\ve\text{H}$ desde abajo en la tierra, monstruos de los mares y de todos los abismos; el fuego, el granizo, la nieve y la niebla, el viento tempestuoso que ejecuta sus mandatos; los montes y todos los collados, los árboles y los cerros todos; las fieras y todos los ganados, los reptiles y las aladas aves! ¡Los reyes de la tierra y los pueblos todos, los príncipes y todos los jueces de la tierra; los mancebos y las doncellas, los ancianos y los niños; alaben el nombre de $\Upsilon\text{H}\ve\text{H}$! Porque sólo su nombre es sublime, su gloria sobrepasa a los cielos y la tierra...” (Salmos, 148).

Para el rey-profeta, el sinónimo de esta alabanza universal es, o bien la apelación al “gran nombre”, *Yah*, o al “nombre completo”, $\Upsilon\text{H}\ve\text{H}$ ¹³; es por ello que esta exhortación empieza con las palabras: “¡Alabad a *Yah!* ¡Alabad a $\Upsilon\text{H}\ve\text{H}$...”! Esta invocación universal está compuesta por la multitud indefinida de modalidades en las que la voz divina elige hablar a través de sus “órganos”, que son sus criaturas. Sin embargo, allí de donde todos los mundos, todos los seres, todas las cosas, emer-

¹³ El nombre *Yah* es la articulación directa y sintética del “sonido primordial” mientras que el nombre $\Upsilon\text{H}\ve\text{H}$ es la articulación indirecta y explícita del mismo. Todo nombre sagrado representa una pronunciación más o menos explícita de la voz divina, pero en grado menor que la del nombre $\Upsilon\text{H}\ve\text{H}$.

gen directamente de su primera y divina unidad, es decir, del *Yah* que cabalga en *Araboth*, hay solamente una forma de invocación, un solo sonido, un solo grito, que expresa el júbilo de miríadas de criaturas en unión con el Uno, el Unico. Pues allí donde todos los seres emanan de Dios está el lugar adonde todos regresan a él sin demora. Aquí, en la "superficie de las aguas", en el séptimo cielo, *Araboth*, todo lo que se separa del Señor, lo hace solamente con el fin de ser reunido con él. En efecto, su acción creadora y su acción redentora son experimentadas allí como una sola y misma cosa: gracias a la separación de él, tiene lugar la unión con él.

Los seres surgen como otras tantas "chispas" de la irradiación de *shekhinah*, es decir, de *metatron*, el "sol" divino que los contiene a todos en su cualidad de arquetipos inmanentes y no separados. Al abandonar este mundo luminoso, donde todas las cosas son una con Dios, las chispas quedan envueltas en la manifestación diferenciada de *avir*, es decir, en las "aguas" sutiles del séptimo cielo, sobre cuya superficie sopla el "viento de *Elohim*" y produce innumerables "olas". Este viento es el espíritu cósmico, *metatron*, que pone en movimiento a *avir*, la sustancia universal, con el fin de que produzca "olas" sutiles, es decir, almas, cada una de las cuales está animada, iluminada y habitada por una "chispa" espiritual, un "ser vivo". Cada "ola" que aparece sobre la "superficie de las aguas", ya sea que emane de Dios o que regrese de las profundidades del océano cósmico, estalla en un solo grito de alegría y se expande por sobre toda la extensión del mar existencial, la totalidad de *Araboth*.

Sobre esto se cierne el octavo cielo, *avir*, el éter indiferenciado y translúcido, que es totalmente penetrado por el sol espiritual, *metatron*, de modo que el firmamento entero mismo aparece como un sol iluminando la "superficie de las aguas" de un extremo a otro. Como ya hemos dicho, cada "ola" pro-

ducida sobre esta superficie se expande instantáneamente en la invocación suprema y se convierte en la totalidad de la expansión indefinida, el inmenso "espejo" que está lleno de luz divina, a tal punto que se mezcla —en "fusión" esencial y no en "confusión" cualitativa —con el "rostro radiante" de *Yah* inclinado hacia él. De este modo cada ser queda simultáneamente unido con la totalidad de la existencia, y con la fuente infinita de la existencia.

Pero si se dice que esta unión integral tiene lugar en el instante mismo en que el ser creado emana del ser increado, uno puede preguntarse cómo es que el ser desciende entonces a los cielos inferiores y a esta tierra en forma de un individuo separado o de un "mundo" separado. Este descenso se produce del siguiente modo: El "punto superior puro" del ser creado, que es su "chispa" espiritual o divina, permanece en el séptimo cielo en fusión constante con la luz infinita de Dios, mientras que su extensión hacia abajo— vibración espiritual por dentro, "ola" sutil por fuera— comienza a expandirse sobre la "superficie de las aguas" y a descender en medio del "océano" cósmico, para seguir allí su camino predestinado. El ser creado es similar en esta forma a una letra del alfabeto hebreo, que, partiendo de su punto superior, se abre primero en forma de un trazo horizontal, y se prolonga en una forma u otra en dirección de su límite más bajo. Lo mismo que las letras, una vez pronunciadas, vuelven a su origen —el mundo silencioso de toda Palabra increada y creadora—, los seres animados u "olas" sutiles, habiendo surgido con el "sonido primordial" del silencio divino, y vibrado a través de los cielos llegando hasta aquí abajo, regresan entonces de su punto terminal terrestre hacia su punto de partida celestial que está en permanente unión con Dios, del cual jamás han estado separados.

Hemos visto que todos los seres creados sin excepción,

emanan por causa de la misma invocación —el “sonido primordial”— desde su origen divino, y regresan a él a través de este mismo “grito de alegría”. Este sonido, que es a la vez creador y redentor, se oye cuando la vibración de la luz divina cae sobre la primera expansión sutil y cósmica del éter, sobre la “superficie de las aguas”. Cada una de las “olas” que allí se forman, “estalla” verdaderamente de júbilo y no es sino una exclamación de alegría que se expande sobre todo el *Araboth*. Cada ser que está allí no es más que una “voz” que vibra de bienaventuranza, unida a todos los otros “gritos” en la “voz única de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ ”, que “resuena sobre las aguas” (Salmos, 29:3). Esta “voz”, este sonido primero y universal, expresado simultáneamente por el Creador y por todas las criaturas, está simbolizado en la ideofonía sagrada por la vocal *a*. Esta emana de la *y* (*yod*) —de la unidad de *shekhinah-metatron*—, y se expande indefinidamente hasta los confines del “océano” existencial, por medio de *h* (*he*) o *avir*, ese “aire purísimo e imperceptible” que sale de la boca de Dios. Tal es el génesis de su gran nombre divino, *Yah*, del cual se dice (Salmos, 150:6): “¡Todo cuanto respira alabe a *Yah*! ¡*Aleluya*! (alabado sea *Yah*)¹⁴”.

Dios, al invocarse su nombre creador y redentor, hace que todo lo que existe emane de él y regrese a él; invocando su nombre con él, todos los seres nacen de él, viven por él y se unen con él.

¹⁴ En el Apocalipsis (19:6-7) hay también una alusión a la invocación del *Yah* por las “aguas” del océano cósmico. San Juan habla de su “voz” que dice ¡*Aleluya*! y de la alegría redentora unida a la invocación: “Oí una voz como de gran muchedumbre, y como voz de muchas aguas, y como voz de fuertes truenos que decía: ¡*Aleluya*!, porque ha establecido su reino el Señor, Dios todopoderoso”.

No olvidemos que *Aleluya* representa no sólo una forma de invocación de *Yah* en el Judaísmo, sino que también se convirtió, por vía de los Salmos, en una alabanza de Dios en la tradición Cristiana.

IX

CONCLUSIÓN

La unión con la divinidad quedó manifiesta en la unión experimentada por Israel en el Sinaí, cuando Dios se reveló a sí mismo. Todos los grados de existencia, desde el más alto al más bajo, aparecieron ante el Pueblo Elegido, integrado y transfigurado en la "gloria" única u omnipresencia de Dios, estando ésta además infinitamente unida con su esencia trascendental. Todos no eran más que uno en la evidencia de la interconexión causal y universal de todas las cosas y de su identidad esencial con el Supremo. Tal es la visión del mundo para aquel que conoce a Dios, y tal será el estado universal actualizado en la redención final. El gran maestro cabalístico Moisés de León, habló de ello en su *Sefer Harimmon*: "Todas las cosas están ligadas entre sí hasta el eslabón más bajo de la cadena, y la verdadera esencia de Dios está arriba tanto como está abajo, en los cielos y en la tierra, y nada existe fuera de él. Esto es lo que los hombres sabios quieren decir cuando afirman: 'Cuando Dios le dio la Torah a los israelitas, El les abrió los siete cielos y ellos vieron que realmente nada había allí sino su gloria (o presencia); él les abrió los siete mundos (o tierra) y ellos sólo vieron allí su gloria; él abrió los siete abismos (o infiernos) ante sus ojos, y ellos no vieron allí sino su gloria. Meditad sobre estas cosas y comprenderéis que la esencia de Dios está vinculada con todos estos mundos, y que

todas las formas de la existencia están conectadas entre sí, pero derivan de la existencia y de la esencia de Dios".

Dios es el "Uno sin segundo", y no podría desear otra cosa que a sí mismo, en sí mismo y en todo aquello que, siendo suyo, pueda adoptar la apariencia de "otro que no es él". Si deseara "alguna otra cosa", no sería el Uno, la única realidad. Por ello su ser y todo lo que éste comprende, y todo lo que existe, no desea nada más que a él, y esto es válido hasta para las menores criaturas, sean conscientes o no de ello. Toda cosa animada lo busca, mediante alguna participación en su realidad, no importa cuál. Pero la "ilusión" de la criatura está en que confunde la participación transitoria con la totalidad de la realidad, lo finito con lo infinito.

La verdadera y divina voluntad de lo creado está expresada en su sed por lo absoluto, su deseo de liberarse de todas las limitaciones, su búsqueda de la única verdad, la única realidad. El infinito se busca a sí mismo a través de lo finito.

Sin embargo, aún cuando el "yo" divino se desea a sí mismo en el seno del "mí", no toda alma individual es receptiva a la "búsqueda de Dios", o no lo es en igual grado. La sabiduría verdadera sólo puede encontrarse en uno que dirija tanto su pensamiento como su voluntad —su ser entero— hacia lo real; así manifiesta la sabiduría suprema que es simultáneamente "ser", "pensamiento" y "voluntad". Esta búsqueda divina conduce al hombre a la identificación de sus cualidades y su ser con las perfecciones y el ser de Dios: lo lleva a su "deificación". Pero en la opinión tradicional del Judaísmo predomina el temor de Dios —guardarse contra cualquier posible confusión entre lo finito y lo infinito— y la idea de la deificación está suplantada por la de la "santificación". Gracias a la santificación, el ser humano está purificado y penetrado por lo divino, con el fin de que esto pueda ayudarlo a superar sus límites y "liberar" su esencia.

“Sed santos, pues santo soy yo, YHVH, vuestro Dios” (Levítico, 19:2). Todas las perfecciones de Dios pueden ser resumidas en su santidad, manifestada en el plano humano como el arquetipo de la “deiformidad” y como la esencia de la “deificación”. El hombre “externo” o individual es una “forma” y por lo tanto jamás podría ser más que “deiforme”. Pero el hombre interior sobrepasa a la forma individual-humana, nuestro ser más íntimo y puramente espiritual es universal en su naturaleza, y puede ser integrado, “deificado”, aún hasta la unión con la esencia.

De este modo la santificación implica, más allá de sus aplicaciones parciales y preparatorias, la unión del hombre con el “Señor” mismo. Surge la pregunta: ¿Es posible el camino a la santificación en un mundo “edomita” como lo es el nuestro? El *Zohar* (*Shemoth* 7b) nos da la respuesta: “¡Ay... de aquel que viva en esos tiempos, mas feliz aquél que viva en esos tiempos ... (y) que sea hallado fiel en ese tiempo! ¡Pues verá la luz dispensadora de alegría del (divino) Rey!” El *Zohar* se refiere aquí al período en que el “tiempo” se aproxima a su fin, acercándose por lo tanto al advenimiento del Mesías. En este momento del ciclo que, según todas las tradiciones ortodoxas, es aquel en el cual nosotros estamos viviendo, la misericordia divina tiene que venir a iluminar la oscuridad espiritual con gracia “aliviadora”. De ahí en adelante, una fe firme en Dios es el equivalente, para el hombre, de las muchas acciones de devoción que debió realizar en tiempos pasados a fin de obtener la eterna “alegría divina otorgada por la luz del rey”. En el mismo sentido, los “misterios de sabiduría” divinos, que durante siglos fueron enseñados solamente “de la boca al oído” entre los elegidos de las variadas culturas sagradas, están siendo divulgados cada vez más en una literatura tradicional que crece del fundamento de todas las religiones del mundo. “El Señor, bendito sea él, dice el *Zohar* (*Vayera*, 118a), no

desea que tanto sea revelado al mundo, pero cuando estén cercanos los días del Mesías, hasta los niños habrán de descubrir los secretos de la sabiduría... en esos tiempos serán revelados a todos, como está escrito (Sofonías, 3:9): 'Pues entonces devolveré yo a los pueblos lenguaje puro, para que puedan invocar así el nombre del Señor, y servirle con sumisión unánime'".

Por la sumisión a la única verdad y realidad de Dios, la humanidad hallará su salvación, y por la invocación de su nombre aquellos que tienen sed serán recompensados con su presencia real y deificadora, como afirma el Salmista (145:18): "Se acerca el Señor a todos los que le invocan, a todos aquéllos que le invocan en verdad".

TRANSCRIPCIÓN

Para los fines de este libro, se ha elegido uno de los sistemas más simples de transliteración del alfabeto hebreo, el que se da a continuación junto con los valores numéricos de las letras.

<i>Valor numérico</i>	<i>Letra</i>	<i>Nombre</i>	<i>Transcripción</i>
1	א	alef	de acuerdo con la vocalización
2	ב	beth	v o b . (ב)
3	ג	gimel	g
4	ד	daleth	d
5	ה	he	h
6	ו	vav	v (como vocal puede ser la u o la o)
7	ז	zayin	z
8	ח	heth	h
9	ט	teth	t
10	י	yod	y (sola o delante de vocal) (de otro modo i)
20	כ	kaf	kh o k (כ)
30	ל	lamed	l
40	מ	mem	m
50	נ	nun	n
60	ס	samekh	s
70	ע	ayin	según sea la vocalización
80	פ	fe o pe	f o p (פ)
90	צ	tsade	ts
100	ק	qof	k
200	ר	resh	r
300	ש	sin o shin	s (ש) o sh (ש)
400	ת	thaw o taw	th o t (ת)

INDICE

	<i>Pág.</i>
Prólogo de Jacob Needleman	5
Prefacio	9
I. — Torah y cábala	17
II. — Contemplación de los aspectos divinos	24
A. La unidad de los <i>sefiroth</i>	24
B. La jerarquía sefirótica	41
III. — La creación, imagen de Dios	71
IV. — El reino de los cielos	86
V. — El mundo corporal y el abismo cósmico	118
VI. — El misterio del hombre	137
VII. — El retorno al Uno	162
VIII. — El gran nombre de Dios	173
IX. — Conclusión	199
Transcripción	203

que ver principalmente con sus aspectos existenciales —sus relaciones con el cosmos— los nombres abstractos e ideofónicos se refieren a sus aspectos esenciales o integrales, como por ejemplo, *Yah* a la trascendencia, y $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ a su realidad total. La ideofonía hace posible sintetizar los atributos más diversos en un nombre breve y armonioso, como en el tetragramaton, y expresar también las realidades ontológicas más elevadas, lindando casi con lo inefable, como en el caso de *Yah*. De este modo quien practica la invocación, tiene la posibilidad, por una parte, de integrar directamente todas las antinomias aparentes de lo divino en la unidad de la realidad única, y por otro lado, de ir más allá de toda comparación o “imagen” cósmica de lo divino, esto es, de quedar absorbido dentro de aquello que no tiene forma, límites, ni definición de ninguna clase. No queremos decir con esto que a nombres comparativos, como lo es *Adonai*, les falte ideofonía sagrada. No obstante, su significación operativa reside principalmente en su significado ideográfico y numérico, mientras que los nombres abstractos van *a priori* más allá del significado literal y comparativo, del que son liberados como “pepitas” de la “cáscara”, en una forma tal que no pueden ser comprendidos perfectamente en forma discursiva (aún cuando se conozca su significado implícito de “ser”, como sucede en el caso de $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ y *Yah*) sin la ayuda del simbolismo sefiróthico de sus letras.

De este modo, la letra *yod* ($Y = \text{׃}$), en $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ y *Yah*, es revelada, a nivel discursivo, como el ideograma sagrado de la unidad indiferenciada de los diez *Sefiroth* —pues *yod* tiene el valor numérico de diez— y en particular de la unidad de los dos *Sefiroth* supremos: *kether* “la corona”, y *hokhmah*, la “sabiduría”. El punto superior fino o “corona” de la ׃ designa a *kether*; es la “raíz” suprema, la raíz del ser (*ehyeh*) en el

seno del super-ser (*ain*), simbolizado éste mismo por el espacio vacío, por la ausencia de cualquier símbolo. Desde este punto infinitesimal, perdido en lo superinteligible, surge la primera emanación cognoscitiva y activa, *hokhmah* —el “padre”— representado por el rasgo horizontal, grueso, del Y , y terminado en una fina línea descendente que simboliza al ser cuando se vuelve hacia su manifestación.

La segunda letra de YHVH y *YaH* la *h* ($\text{H} = \text{ה}$), es llamada la “madre” suprema, sinónimo de *binah*, la inteligencia onto-cosmológica de Dios, o su receptividad, que es la causa pasiva. Esta es la segunda emanación de *kether*, el tercer *Sefirah*, que junto con los dos primeros, constituye el nombre *YaH*, la “mitad trascendente” de YHVH .

De acuerdo con el *Zohar*, la unión del *yod* (el “padre” o principio activo, *hokhmah*) con la *h* (la “madre” o causa pasiva, *binah*), produce el *vav* ($\text{V} = \text{ו}$), al que se llama el “hijo”. La letra *vav* tiene el valor numérico de seis, y en realidad representa la síntesis metafísica de los seis *Sefiroth* activos de la “construcción cósmica”; *hesed*, *din*, *tifereth*, *netsah*, *hoy* y *yesod*. El *vav* o “hijo”, es llamado también *da'ath*, “conocimiento” universal, omnisciencia o conciencia de todas las emanaciones ontológicas y manifestaciones cósmicas de Dios, que “transmiten la herencia (sefiróthica) a la hija”.

La “hija” es la última *h* del nombre YHVH el símbolo del *Sefirah*, *malkhuth*, el “reino”. Este es el último de los siete *Sefiroth* de la “construcción” cósmica, es decir, el aspecto pasivo de aquellos. En otras palabras, es el principio cosmológico receptivo, la sustancia increada y creativa, alimentada por el “hijo” o mediador activo, del cual recibe todas las emanaciones sefiróthicas y las proyecta hacia el plano cósmico.

Así es como está constituida la “familia” divina, idéntica al “nombre completo”; el “padre” (*Y*); la “madre” (*H*); el “hijo”

(V) y la "hija" (H), siendo esta última inseparable del *vav* o espíritu universal, que no podría manifestar su deslumbrante irradiación en el plano cósmico sin la envoltura de la "pura e imperceptible sustancia" a un tiempo protectora y generativa.

Como acabamos de ver, existe un paralelismo entre las dos primeras y las dos últimas letras del tetragramaton, siendo reflejada su "mitad trascendente" γH en su "mitad inmanente", νH . El yod, o principio ontológico activo, manifiesta su creación por medio de *vav*, el principio cosmológico activo, que, desde el punto de vista ideográfico, aparece en realidad como la prolongación hacia abajo, o un "descenso" (1), del "punto supremo" (2). Análogamente, las dos *h* del *shem hameforash* expresan el principio único maternal y receptivo, visto primero en su aspecto ontológico y luego en su función cósmica. *Binah*, por lo tanto, es llamada la "h superior" o "madre suprema", y *malkhuth* es llamado "h inferior", la "madre inferior" o "hija". Agreguemos que la letra *h* tiene valor numérico de cinco, de modo que las dos *h* juntas, *binah* y *malkhuth*, forman el número diez. Son las dos "envolturas" divinas que, en una forma pasiva, contienen la década sefirótica entera.

Para finalizar, y siempre en relación con el mismo simbolismo, las cuatro letras del nombre $\gamma\text{H}\nu\text{H}$ significan en particular los arquetipos de los "cuatro mundos", o grados fundamentales de la divina realidad-total. El yod (*kether-hokhmah*), representa el arquetipo de *olam ha'atsiluth*, el "mundo de emanación" ontológico, que no es otra cosa que el nivel infinito de los diez *Sefiroth*. La primera *h* (*binah*) simboliza el arquetipo de *olam haberiyah*, el "mundo de creación" ideal, nivel puramente espiritual sobre el cual mora la inmanencia divina (*shekhinah*). El *vav* (unidad de los seis *Sefiroth* activos de la "construcción" cósmica), es el arquetipo de *olam hayetsirah*, el "mundo de

formación” sutil, celestial y psíquico, el nivel cósmico en el cual habitan los ángeles, las almas y los genios, en distintos planos. La *h* final, *malkhuth*, es el arquetipo de *olam ha’asiyah*, el “mundo de la realidad” sensorio, el universo corpóreo.

3

Desde que el pueblo judío fue privado del “nombre completo”, aquel ha utilizado, sobre todo, los siguientes tres nombres, que juntos reemplazan a la unidad de las “cuatro letras”. Primero el nombre *YaH*, que integra las dos primeras letras —la “mitad trascendental”— de $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$; segundo el nombre *Elohehu*, “Nuestro Dios”, que incluye las seis causas activas de la construcción cósmica y representa la inmanencia divina como fuera primeramente revelada en el mundo sutil, celestial y psíquico, simbolizado por *vav*; tercero el nombre *Adonai* —sustituto exotérico del nombre $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ — designa a *malkhuth*, y la *h* final, que representa la inmanencia divina tal como particularmente se manifiesta en el mundo corporal.

Pero el nombre que aquí nos interesa es *Yah*, cuya naturaleza trascendental nos lleva, en principio, al estado de *Yobel* (Jubileo), “liberación” final (en el mismo sentido que los hindúes entienden a la palabra *moksha*). Este nombre parece representar no sólo los “medios de gracia” por excelencia del ciclo final de la historia judía, sino también los de su principio. En realidad, puede deducirse de las Escrituras que *Yah* fue el nombre divino usado particularmente por Jacob y su pueblo, mientras que $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ fue el “nombre de Israel”, en tanto que Israel representaba a la “porción de $\Upsilon \text{H} \vee \text{H}$ ”. En los Salmos (135:3-4), se dice: “¡Alabad a *Yah* porque es bueno! ¡Cantad salmos a su nombre, porque es complaciente! ¡Porque eligió *Yah* para sí a Jacob, y a Israel por posesión suya!”; la

posesión, naturalmente, de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ de acuerdo con el Deuteronomio (32:9): "Pues la porción propia de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ es su pueblo". E Isaías (44:5) distingue explícitamente entre el nombre de Jacob y el "nombre de Israel": "Este dirá: Yo soy de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$; aquel tomará el nombre de Jacob, y el otro escribirá en su mano: De $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, y será apellidado con el nombre de Israel". Esta distinción puede ser explicada en relación con la historia de Israel, todas cuyas fases están contenidas en tres ciclos fundamentales: el ciclo primero o "patriarcal", desde Shem hasta la lucha victoriosa de Jacob en Peniel con la manifestación divina; el segundo ciclo, el "Israelita", desde Peniel, donde Jacob y su pueblo recibieron el nombre de Israel, hasta la destrucción del Segundo Templo; y el tercer ciclo, el "final", desde el derrumbe del servicio sacerdotal y de la teocracia hasta el advenimiento del Mesías. Ahora bien: Shem fue la "semilla" de la raza judía; Abraham fue el "padre de muchos pueblos" e Isaac el "sacrificio de sí mismo a Dios", mientras que Jacob dio nacimiento a doce tribus y al "cuerpo místico" de Israel; de modo que este último está considerado, por sobre todos los demás, como el patriarca de Israel, y el pueblo de Dios es llamado "Jacob" hasta la batalla de Peniel.

"Jacob fue elegido para pertenecer a *Yah*", es decir, para ser elevado en espíritu a la trascendencia divina. Pero en Peniel se produjo un cambio fundamental en el destino místico de Jacob y su pueblo, pues se le dijo a aquel (Génesis, 32:28): "No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel (el que lucha con Dios), pues has luchado con Dios y con hombres, y has vencido". En el lenguaje propio de la Cábala este quiere decir que después de "haber luchado con Dios hasta alcanzar la victoria" —la absorción en la trascendencia de *Yah*— Jacob había predominado también en Peniel sobre la manifestación divina llamada "hombre", es decir, sobre el "descenso" de Dios sobre la humanidad. Este "descenso" reve-

lador y redentor está simbolizado, en la ideografía sagrada, por *vav* (ם). De acuerdo con el *Zohar* (*Terumah* 127a): “Cuando el *vav* emerge misteriosamente auto-contenido del *yod-he* (*YaH*), entonces Israel alcanza su costosa posesión; su *corpus mysticum*, que es idéntico al *Sefirah malkhuth*, representado por la última *h* del tetragramaton. De este modo, gracias a la lucha sagrada de su patriarca, el pueblo entró en posesión de la realidad oculta en las dos últimas letras del *shem hameforash* —la plenitud espiritual (V) y sustancial (H) de la inmanencia divina— y él mismo se transformó, en su cuerpo místico, en la “H final”, la “porción de ם ה ם ה”. Parece, por lo tanto, que durante la etapa “Jacobita” el pueblo no estaba todavía en “posesión de ם ה ם ה”, del mismo modo que ם ה ם ה —el “nombre completo” o unidad actualizada de la trascendencia divina (Y H) y la inmanencia divina (V H)— no era todavía “posesión de Israel”. El pueblo de Jacob estaba centrado sobre el aspecto trascendente de Dios: *Yah*. En ese momento cíclico y en ese entorno, la realización espiritual no debe haber requerido necesariamente la iniciación en las ciencias sagradas (simbolizada por *vav*) en mayor medida de la que le fuera necesario el servicio sacerdotal en el santuario (representado por la última H del tetragramaton). Recién cuando ם ה ם ה estableció las raíces del centro terrenal de su presencia en el seno de la familia de Jacob —que por ello se convirtió en “Israel”, o Pueblo Elegido— el *vav* o “misterios de la fe” tuvo que serle comunicado a éste por intermedio de su patriarca. Estos misterios, transmitidos de generación en generación a los “hijos de Israel” se perdieron en la época de su servidumbre en Egipto, pero renacieron y cristalizaron permanentemente en la revelación sobre el Sinaí, y la “h” final de ם ה ם ה, la sustancia pura e imperceptible de *shekhinah*, llamada la “Comunidad de Israel”, entró en Tierra Santa y

estableció su morada en el Templo de Jerusalem, donde el Sumo Sacerdote bendecía a todo el pueblo por el *shem hameforash*.

Por la gracia del “nombre completo”, el Pueblo Elegido actualizó hace muchísimo tiempo el “reino de Dios” en la Tierra Santa, pero por culpa de sus pecados quedó destruído el Primer Templo, e Israel tuvo que sufrir destierro en Babilonia, “... durante setenta años completos de exilio”, dice el *Zohar* (*Shemoth* 9b): “Israel no tenía luz divina que la guiara y, en verdad, esa fue la esencia del exilio. Sin embargo, cuando Babilonia fue despojada de su poder e Israel regresó a la Tierra Santa, brilló para Israel una luz, pero ésta no era tan brillante como antes (cuando Israel recibía la emanación del “nombre completo”, que fue interrumpida por los pecados que también causaron la destrucción del Primer Templo), pues era sólo la emanación de la ‘*h inferior*’ (*shekhinah*, o “cuerpo místico” de Israel, idéntico a la del Segundo Templo), dado que Israel en su totalidad no volvió a la pureza para ser un ‘pueblo peculiar’ como lo era antes. Por lo tanto la emanación del *yod* sublime no descendió para iluminar en igual medida que antes, sino sólo un poco. De ahí que Israel se viera envuelto en muchas guerras hasta que ‘las tinieblas cubrieron la tierra’ y la ‘*h inferior*’ quedó oscurecida y se derribó en tierra (de modo que a Israel le fue prohibido invocar el “nombre completo”), la fuente superior fue quitada como antes (como en la época de la destrucción del primer Templo), y el segundo Templo fue destruído, y todas sus doce tribus fueron exiliadas en el reino de Edom⁶. Entonces la *h* también

⁶ El nombre del reino bíblico de Edom (situado entre el Mar Muerto y el Golfo de Elat) se usa aquí como un término que simboliza el Imperio Romano entero. De acuerdo con la Cábala, Edom simboliza algunas veces el estado de creación imperfecto o desequilibrado que precedió a su estado actual —siendo el último una manifestación ordenada del *Fiat Lux*— y algunas veces el mundo idólatra de la antigüedad, y, por extensión, toda

fue al destierro allí" ... *shekhinah* fue "descentralizada", dispersada con Israel por todo el mundo. Continuó irradiando sólo por medio de débiles "reflejos" donde quiera que hubiera una comunidad de judíos ortodoxos. No obstante, sus "ascuas" sagradas han continuado brillando con una luz mayor y, esporádicamente, su verdadera "grandeza" ha sido recapturada entre los elegidos: éstos son los *Mekubbalim*, o cabalistas iniciados, que —con ciertas excepciones tales como los "falsos Mesías"— formaron los pilares del pueblo desterrado, pero parecen haberse convertido en una minoría insignificante en la era del triunfo de la civilización "edomita", este mundo nuestro que hasta ha sido trasplantado a la misma Tierra Santa.

Según el *Zohar*, David, mediante el espíritu santo, previó el final del último exilio de Israel —identificándolo con el "fin de los días", de acuerdo con las profecías— y lo reveló en el Salmo 102:19⁷: "esto se escribirá para la generación posterior (o la última) y un pueblo que deberá ser creado (en los tiempos del final) albará a Yah". La misma profecía se oculta en el verso de Malaquías (3:23): "Mirad, os enviaré a Elías (mi Dios es *Yah*) el profeta (cuyo nombre mismo revela cual es el nombre divino que debe invocarse durante su ministerio pre-Mesiánico y que representa, no sólo el tipo del eterno maestro de maestros, sino también el tipo de toda actividad profética precedente y que preparara directamente el acto redentor universal del ungido de Dios), antes de la llegada

la civilización materialista, profana o atea, tal como es la nuestra. La Biblia (Génesis, 36) identifica a Edom con Esaú, quien vendió su primogenitura —que implicaba el derecho del primogénito, la mayor bendición patriarcal— por un "guiso de lentejas". Por lo tanto, en la tradición judía, Esaú o Edom se opone a Jacob o Israel, como la tendencia animal y materialista del hombre se opone a su tendencia espiritual y "teomórfica".

⁷ Este Salmo es conocido como "la palabra del hombre infortunado" cuyos "días se desvanecen en el humo" y son "como una sombra que declina". Estas frases se refieren al final de los tiempos.

del día grande y terrible de $\gamma\text{H}\nu\text{H}$ ". Finalmente, el *Zohar* muestra la razón verdadera por la que el nombre de *Yah*—como en los tiempos de Jacob— representa el medio de salvación que está por sobre todos los demás en el período que corre desde la destrucción del templo hasta el advenimiento del Mesías, y esta razón se hace plenamente evidente en nuestros días, cuando ni siquiera los judíos creyentes pueden seguir viviendo libres de la organización materialista y profana del mundo moderno, y por lo tanto no pueden seguir cumpliendo perfectamente con la ley Mosaica, que presupone como su "esfera de actividad" o bien una teocracia, o un cerrado mundo tradicional⁸. Ahora bien: el *Zohar* (*Terumah* 165b) dice, refiriéndose al nombre *Yah*: "Todo está incluido en este nombre: aquellos que están arriba (abreviados en el *yod*, el ideograma de la trascendencia pura, *kether-hokhmah*) y aquellos que están abajo (ocultos en su estado primigenio e indiferenciado, en la "*h superior*", *binah*, el arquetipo de la inmanencia). En él están incluidos los seiscientos trece mandamientos de la Torah, que son la esencia de los misterios celestes y terrestres". Cuando este nombre es invocado sinceramente, es como si uno estuviera cumpliendo con todos los mandamientos de la religión judía. Este nombre perdona y compensa misericordiosamente todas las imperfecciones del hombre en relación con la voluntad divina. Es por ello que el Salmista y profeta de *Yah* proclamó: "En mi angustia invoqué a *Yah*; *Yah* escuchó mi

⁸ El hecho de que el "nombre de dos letras" es de aplicación en la época actual, se ve claramente no sólo en lo que dice el Talmud (*Erubin* 18b) que ya hemos citado, sino también en la formulación siguiente, entre otras, que fue empleada en la escuela fundada por el Gran Maestro Isaac Luria (1534-72), y que muestra que un método espiritual estaba basado sobre él al aproximarse los tiempos modernos: "En beneficio de la unión del Señor, bendito sea él, con su *shekhinah*, en temor y en amor, que el nombre *YaH*, bendito sea, pueda unirse en una unificación total". Debemos recordar que la frase "unificar el nombre" significa, desde el punto de vista del método, "invocar el nombre divino".

plegaria, y me puso a salvo” (Salmo 118:5). “No moriré, sino que viviré, para poder narrar las gestas de Yah. Castigóme rigurosamente *Yah*, pero no me entregó a la muerte. ¡Abridme las puertas de la justicia, y entraré por ellas para alabar a Yah!” (Salmos, 118:17-19). Dios quiere y puede salvar a Zión, no por su rigor, sino por su compasión “cuando los tiempos lleguen a su fin”: “Tú te alzarás y tendrás misericordia de Zión, porque tiempo es ya de que le seas propicio, pues ha llegado el plazo” (Salmos, 102:13)⁹.

4

El nombre *Yah* no tiene la eficacia “descendente” del *shem hameforash*: le falta el influjo directo del *vav* o “Dios viviente”, cuyo brillo espiritual no puede soportarse sin la presencia de la “*h* final”, representada al mismo tiempo por el Templo y su servicio sacerdotal, la transmisión y la práctica de las ciencias sagradas, el funcionamiento de las instituciones teocráticas, y la conformidad de todo un pueblo con la voluntad divina. No obstante eso, las razones de la sustitución del

⁹ “Pues se ha inclinado desde lo alto de su Santuario, desde los cielos miró $\Upsilon\text{H}\text{V}\text{H}$ a la tierra para escuchar el gemido de los cautivos (de la civilización de “Edom”), y librar a los destinados a la muerte (representados por la vida anti-espiritual del mundo moderno)” (Salmos, 102:19-20). “ $\Upsilon\text{H}\text{V}\text{H}$ es misericordioso y divino, tardo a la ira y muy benevolente. No está siempre acusando ni guarda rencor eternamente. No nos trata a la medida de nuestros pecados, ni nos paga conforme a nuestras iniquidades; sino que cuanto sobre la tierra se alzan los cielos, tanto prevalece su piedad sobre los que le temen. Cuán lejos está el oriente sobre el occidente, tanto aleja de nosotros nuestras culpas. Cuán benigno es un padre para sus hijos (y *Yah* es precisamente el nombre del divino “padre”, *hokhmah*) tan compasivo es Dios para con los que le temen. Pues él conoce de qué hemos sido hechos; se acuerda de que no somos más que polvo (y de ningún modo podemos cambiar las condiciones cíclicas en las que nacemos y tenemos que vivir)”. (Salmos, 103:8-14).

nombre *Yah* por el de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, no son sólo restrictivas, pues dado que están vinculadas, desde el punto de vista cíclico, con el “fin de los tiempos”, este fin deja de tener también un carácter negativo. Por el contrario, de acuerdo con los profetas, precede a una renovación positiva, o sea la “creación de un nuevo cielo y una nueva tierra” —más perfecta que las existentes ahora— como asimismo a la creación de una nueva Jerusalén, cuyos “lugares serán sagrados para $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, y nunca serán arrasados ni destruídos”. Por el hecho mismo de ser el nombre que habrá de invocar la “última generación”, *Yah* es también el nombre para el regreso al “principio”, al perfecto original de todas las cosas. Difiere del tetragramaton, cuya eficacia está por encima de todo “descenso” revelatorio y existencial, pues el nombre *Yah* es en realidad el del “ascenso” y la redención; es exactamente el nombre del “principio” y el “fin” de toda emanación ontológica y manifestación cósmica de Dios, mientras que $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ es la emanación total y toda la manifestación.

El “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ superior (o trascendente)” se manifiesta por medio del “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ inferior (o inmanente)”¹⁰; del mismo modo, el “*Yah* superior (u ontológico)” se manifiesta por medio del “*Yah inferior*” o principio cósmico, que retiene su naturaleza trascendente en todas partes, aún “abajo”. Por lo tanto, si el “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ inferior” representa la inmanencia divina, el *Yah inferior* representa entonces la “inmanencia trascendente”. El *yod*, que en su trascendencia pura “en la altura”, es la unión de *kether* y *hokhmah*, significa “abajo”, en el centro metacósmico del cosmos, la unión de *shekhinah* y su aspecto activo, *metatron* (el intelecto cósmico, el regulador interno de la creación),

¹⁰ Estos dos aspectos de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ le son revelados a Moisés en las Escrituras (Éxodo, 34:6) cuando Dios le muestra Sus atributos (*Middoth*), empezando por el que repite dos veces: “ $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, *El rahum wehanun...*” ($\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$, Dios misericordioso y clemente...).

La *H* siguiente representa en cambio su aspecto pasivo *avir*, "éter" (teniendo entonces *H* en realidad el valor numérico de cinco), la quintaesencia de los cuatro elementos sutiles y los cuatro densos, siendo como ya hemos visto, el principio indiferenciado de toda sustancia sutil, celestial o psíquica, y de toda materia corpórea o densa. Si *shekhinah*, en tanto mora en el mundo prototípico y espiritual (*olam haberiya*), es la "inmanencia trascendente" de *kether*, luego *metatron* es la de *hokhmah* y *avir* la de *binah*. Entonces, del mismo modo que los tres *sefirot* superiores no pueden ser separados entre sí, dado que representan el principio único e indivisible, *Yah*, tampoco *metatron* y *avir* deben de ser separados de *shekhinah*, de quien son el aspecto regular y activo, y el aspecto generador o receptivo, respectivamente. Estos tres principios inmanentes, indiferenciados, componen el "Yah inferior", llamado también el "cielo de los cielos", siendo la unidad inseparable de los cielos décimo, quinto y octavo "el que cabalga en *Araboth*¹¹ (el séptimo cielo): Su nombre es *Yah* (Salmos, 68:5). El "cielo de los cielos", idéntico al "mundo de creación" prototípico (*olam haberiya*), es el plano intermedio entre el "metacosmos" sefirótico y el cosmos creado, que empieza en el séptimo cielo *Araboth*, la "superficie de las aguas inferiores". El *Yah* inferior es por lo tanto "inmanencia trascendente", mediadora entre la trascendencia pura y la inmanencia, en el

¹¹ Debe recordarse que la palabra *Araboth* usada para el séptimo cielo, traducida algunas veces como "nubes", otras como "planicies", "desierto" o "cielo", deriva de la raíz *ARB*, que significa algo que está mezclado. En realidad *avir*, el éter indiferenciado, ese "aire puro e imperceptible" del octavo cielo, se manifiesta en *Araboth* en su primera diferenciación, sustancia sutil o "agua", la cual refleja la luz increada o "fuego" espiritual que desciende de *shekhinah* o de su irradiación universal, *metatron*. Entonces, la "superficie de las aguas" resplandece con tanto brillo a la luz del "fuego" divino, que parece estar completamente fusionada o "mezclada" con él. Esta "mezcla", o más precisamente esta "inmanencia" del espíritu en la sustancia sutil, que dura tanto tiempo como subsiste el

sentido de que penetra aquello que está creado, y es designado por las dos últimas letras del “YHVH inferior”¹².

Cuando YHVH baja del “lugar” más alto hasta el centro de este mundo, trae los secretos de todos los grados cósmicos y divinos, los “misterios de la Torah”, con sus variadas gracias. De este modo las “cuatro letras” forman lo que es preeminentemente el nombre revelador, mientras que *Yah* está entronizado en la “superficie de las aguas”, donde los “cielos y la tierra” empiezan y terminan, es decir, la totalidad del mundo “creado en un solo instante”. Es allí donde todas las criaturas emergen de Dios y retornan a él, en un solo “grito de alegría” que no es más que el “sonido primordial”. El nombre *Yah* es la pronunciación revelada de este “grito” o “sonido” inarticulado y universal, que manifiesta y reabsorbe al mundo entero; es el nombre de la alegría creadora y redentora. Así clama el Salmista: “Abridle camino al que cabalga en *Araboth*: *Yah* es su nombre. ¡Regocijaos ante él!” “Lo que este versículo nos dice —comenta el *Zohar* (*Terumah*, 165b)— es que el anciano de los ancianos (el principio supremo) cabalga en *Araboth* (esto es que él está realmente presente) en la esfera de *Yah*, que es el misterio primordial que emana de él, o sea el inefable nombre *Yah*, que no es idéntico a él (el absoluto), sino una especie de velo que emana de él. Este velo es su nombre, es

cosmos, produce la totalidad de los “siete cielos”, *sh'maim*, estando compuesta esta palabra de *esh*, “fuego” espiritual, y de *maim*, “aguas” sustanciales.

¹² El *vav* del YHVH “inferior” —que tiene el valor numérico de seis— simboliza a *shekhinah* que penetra los seis primeros de los siete cielos que constituyen el “mundo de formación” sutil (*Olam hayetsirah*). La “h final” del “YHVH inferior” —que tiene el valor numérico de cinco— representa a *avir*, la quintaesencia, en el sentido de que ha descendido hasta el cielo más bajo, para morar allí como el éter o principio indiferenciado de los cuatro elementos que constituyen a *olam haasiyah*, el “mundo de la realidad” corpórea o sensoria. De este modo, la “h final”, que mora en el cielo más bajo, es el centro inmediato y omnipresente de nuestro mundo.

su carroza, y es aún aquello que no está manifestado (en el cosmos, sino que está entronizado sobre las 'superficies de las aguas'). Es su 'gran nombre' . . . Pues cuando todo anda bien con este nombre, entonces la armonía es completa, y todos los mundos se regocijan al unísono".

Yah, en su aspecto inmanente, es la causa inmediata del cosmos, la causa que trasciende todos sus efectos: permanece oculto en el mundo prototípico, como luz increada e infinita. Pero su irradiación atraviesa su envoltura, el "éter", con un sonido que es el de la "palabra" reveladora, creadora y redentora. Esta es la "voz" del Creador, el "sonido primordial" que produce los dos mundos inferiores, el mundo de la "formación" sutil y el mundo sensorio de la "realidad". Es la "voz interior" que suena en las profundidades más recónditas de todas las cosas, de modo que se dice que "los cielos declaran la gloria de Dios, y el firmamento muestra la obra de sus manos. El día transmite el mensaje al día, y la noche a la noche revela su conocimiento. No son discursos ni palabras cuya voz deje de oírse: su voz resuena a través de toda la tierra, y sus palabras llegan hasta los confines del orbe. . ." (Salmos, 19:2-5).

5

La "voz interior (divina)" es en realidad la luz misma de Dios, una luz infinita que por refracción en el éter ha sido transformada en "sonido "revelador, creador y redentor". Ese es el "nombre" universal de Dios, por dentro su luz, su voz por fuera, emitida espontáneamente y de innumerables maneras —articulada o inarticulada— por "todo lo que tiene un alma". Es por eso que el Salmista exhorta, no sólo a los hombres, sino también a todas las cosas que ve animadas por el nombre universal, a que invoquen el nombre para gloria

del “nombrado”. Llega al extremo de exhortar al “cielo de los cielos” a que se una a la invocación, porque es de allí, de *Yah* mismo, de donde desciende en efecto la voz y resuena sobre la “superficie de las aguas” —donde tienen principio los cielos creados— y desde allí es transmitida por toda la existencia, aún hasta los “abismos” terrenales. “¡Alabad a *Yah!* ¡Alabad a $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ desde la altura de los cielos! ¡Alabadle en las alturas! ¡Alabadle a él, todos sus ángeles! ¡Alabadle vosotros, todos sus ejércitos! ¡Alabadle sol y luna! ¡Alabadle, todas las relucientes estrellas! ¡Alabadle, cielos de los cielos, y las aguas que están por sobre los cielos! ... ¡Alabad a $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ desde abajo en la tierra, monstruos de los mares y de todos los abismos; el fuego, el granizo, la nieve y la niebla, el viento tempestuoso que ejecuta sus mandatos; los montes y todos los collados, los árboles y los cerros todos; las fieras y todos los ganados, los reptiles y las aladas aves! ¡Los reyes de la tierra y los pueblos todos, los príncipes y todos los jueces de la tierra; los mancebos y las doncellas, los ancianos y los niños; alaben el nombre de $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$! Porque sólo su nombre es sublime, su gloria sobrepasa a los cielos y la tierra...” (Salmos, 148).

Para el rey-profeta, el sinónimo de esta alabanza universal es, o bien la apelación al “gran nombre”, *Yah*, o al “nombre completo”, $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ ¹³; es por ello que esta exhortación empieza con las palabras: “¡Alabad a *Yah!* ¡Alabad a $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$...”! Esta invocación universal está compuesta por la multitud indefinida de modalidades en las que la voz divina elige hablar a través de sus “órganos”, que son sus criaturas. Sin embargo, allí de donde todos los mundos, todos los seres, todas las cosas, emer-

¹³ El nombre *Yah* es la articulación directa y sintética del “sonido primordial” mientras que el nombre $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$ es la articulación indirecta y explícita del mismo. Todo nombre sagrado representa una pronunciación más o menos explícita de la voz divina, pero en grado menor que la del nombre $\Upsilon\text{H}\vee\text{H}$.

gen directamente de su primera y divina unidad, es decir, del *Yah* que cabalga en *Araboth*, hay solamente una forma de invocación, un solo sonido, un solo grito, que expresa el júbilo de miríadas de criaturas en unión con el Uno, el Unico. Pues allí donde todos los seres emanan de Dios está el lugar adonde todos regresan a él sin demora. Aquí, en la "superficie de las aguas", en el séptimo cielo, *Araboth*, todo lo que se separa del Señor, lo hace solamente con el fin de ser reunido con él. En efecto, su acción creadora y su acción redentora son experimentadas allí como una sola y misma cosa: gracias a la separación de él, tiene lugar la unión con él.

Los seres surgen como otras tantas "chispas" de la irradiación de *shekhinah*, es decir, de *metatron*, el "sol" divino que los contiene a todos en su cualidad de arquetipos inmanentes y no separados. Al abandonar este mundo luminoso, donde todas las cosas son una con Dios, las chispas quedan envueltas en la manifestación diferenciada de *avir*, es decir, en las "aguas" sutiles del séptimo cielo, sobre cuya superficie sopla el "viento de *Elohim*" y produce innumerables "olas". Este viento es el espíritu cósmico, *metatron*, que pone en movimiento a *avir*, la sustancia universal, con el fin de que produzca "olas" sutiles, es decir, almas, cada una de las cuales está animada, iluminada y habitada por una "chispa" espiritual, un "ser vivo". Cada "ola" que aparece sobre la "superficie de las aguas", ya sea que emane de Dios o que regrese de las profundidades del océano cósmico, estalla en un solo grito de alegría y se expande por sobre toda la extensión del mar existencial, la totalidad de *Araboth*.

Sobre esto se cierne el octavo cielo, *avir*, el éter indiferenciado y translúcido, que es totalmente penetrado por el sol espiritual, *metatron*, de modo que el firmamento entero mismo aparece como un sol iluminando la "superficie de las aguas" de un extremo a otro. Como ya hemos dicho, cada "ola" pro-

ducida sobre esta superficie se expande instantáneamente en la invocación suprema y se convierte en la totalidad de la expansión indefinida, el inmenso "espejo" que está lleno de luz divina, a tal punto que se mezcla —en "fusión" esencial y no en "confusión" cualitativa —con el "rostro radiante" de *Yah* inclinado hacia él. De este modo cada ser queda simultáneamente unido con la totalidad de la existencia, y con la fuente infinita de la existencia.

Pero si se dice que esta unión integral tiene lugar en el instante mismo en que el ser creado emana del ser increado, uno puede preguntarse cómo es que el ser desciende entonces a los cielos inferiores y a esta tierra en forma de un individuo separado o de un "mundo" separado. Este descenso se produce del siguiente modo: El "punto superior puro" del ser creado, que es su "chispa" espiritual o divina, permanece en el séptimo cielo en fusión constante con la luz infinita de Dios, mientras que su extensión hacia abajo— vibración espiritual por dentro, "ola" sutil por fuera— comienza a expandirse sobre la "superficie de las aguas" y a descender en medio del "océano" cósmico, para seguir allí su camino predestinado. El ser creado es similar en esta forma a una letra del alfabeto hebreo, que, partiendo de su punto superior, se abre primero en forma de un trazo horizontal, y se prolonga en una forma u otra en dirección de su límite más bajo. Lo mismo que las letras, una vez pronunciadas, vuelven a su origen —el mundo silencioso de toda Palabra increada y creadora—, los seres animados u "olas" sutiles, habiendo surgido con el "sonido primordial" del silencio divino, y vibrado a través de los cielos llegando hasta aquí abajo, regresan entonces de su punto terminal terrestre hacia su punto de partida celestial que está en permanente unión con Dios, del cual jamás han estado separados.

Hemos visto que todos los seres creados sin excepción,

emanan por causa de la misma invocación —el “sonido primordial”— desde su origen divino, y regresan a él a través de este mismo “grito de alegría”. Este sonido, que es a la vez creador y redentor, se oye cuando la vibración de la luz divina cae sobre la primera expansión sutil y cósmica del éter, sobre la “superficie de las aguas”. Cada una de las “olas” que allí se forman, “estalla” verdaderamente de júbilo y no es sino una exclamación de alegría que se expande sobre todo el *Araboth*. Cada ser que está allí no es más que una “voz” que vibra de bienaventuranza, unida a todos los otros “gritos” en la “voz única de $\Upsilon\text{H}\nu\text{H}$ ”, que “resuena sobre las aguas” (Salmos, 29:3). Esta “voz”, este sonido primero y universal, expresado simultáneamente por el Creador y por todas las criaturas, está simbolizado en la ideofonía sagrada por la vocal *a*. Esta emana de la *y* (*yod*) —de la unidad de *shekhinah-metatron*—, y se expande indefinidamente hasta los confines del “océano” existencial, por medio de *h* (*he*) o *avir*, ese “aire purísimo e imperceptible” que sale de la boca de Dios. Tal es el génesis de su gran nombre divino, *Yah*, del cual se dice (Salmos, 150:6): “¡Todo cuanto respira alabe a *Yah*! ¡*Aleluya*! (alabado sea *Yah*)¹⁴”.

Dios, al invocarse su nombre creador y redentor, hace que todo lo que existe emane de él y regrese a él; invocando su nombre con él, todos los seres nacen de él, viven por él y se unen con él.

¹⁴ En el Apocalipsis (19:6-7) hay también una alusión a la invocación del *Yah* por las “aguas” del océano cósmico. San Juan habla de su “voz” que dice ¡*Aleluya*! y de la alegría redentora unida a la invocación: “Oí una voz como de gran muchedumbre, y como voz de muchas aguas, y como voz de fuertes truenos que decía: ¡*Aleluya*!, porque ha establecido su reino el Señor, Dios todopoderoso”.

No olvidemos que *Aleluya* representa no sólo una forma de invocación de *Yah* en el Judaísmo, sino que también se convirtió, por vía de los Salmos, en una alabanza de Dios en la tradición Cristiana.

IX

CONCLUSIÓN

La unión con la divinidad quedó manifiesta en la unión experimentada por Israel en el Sinaí, cuando Dios se reveló a sí mismo. Todos los grados de existencia, desde el más alto al más bajo, aparecieron ante el Pueblo Elegido, integrado y transfigurado en la "gloria" única u omnipresencia de Dios, estando ésta además infinitamente unida con su esencia trascendental. Todos no eran más que uno en la evidencia de la interconexión causal y universal de todas las cosas y de su identidad esencial con el Supremo. Tal es la visión del mundo para aquel que conoce a Dios, y tal será el estado universal actualizado en la redención final. El gran maestro cabalístico Moisés de León, habló de ello en su *Sefer Harimmon*: "Todas las cosas están ligadas entre sí hasta el eslabón más bajo de la cadena, y la verdadera esencia de Dios está arriba tanto como está abajo, en los cielos y en la tierra, y nada existe fuera de él. Esto es lo que los hombres sabios quieren decir cuando afirman: 'Cuando Dios le dio la Torah a los israelitas, El les abrió los siete cielos y ellos vieron que realmente nada había allí sino su gloria (o presencia); él les abrió los siete mundos (o tierra) y ellos sólo vieron allí su gloria; él abrió los siete abismos (o infiernos) ante sus ojos, y ellos no vieron allí sino su gloria. Meditad sobre estas cosas y comprenderéis que la esencia de Dios está vinculada con todos estos mundos, y que

todas las formas de la existencia están conectadas entre sí, pero derivan de la existencia y de la esencia de Dios”.

Dios es el “Uno sin segundo”, y no podría desear otra cosa que a sí mismo, en sí mismo y en todo aquello que, siendo suyo, pueda adoptar la apariencia de “otro que no es él”. Si deseara “alguna otra cosa”, no sería el Uno, la única realidad. Por ello su ser y todo lo que éste comprende, y todo lo que existe, no desea nada más que a él, y esto es válido hasta para las menores criaturas, sean conscientes o no de ello. Toda cosa animada lo busca, mediante alguna participación en su realidad, no importa cuál. Pero la “ilusión” de la criatura está en que confunde la participación transitoria con la totalidad de la realidad, lo finito con lo infinito.

La verdadera y divina voluntad de lo creado está expresada en su sed por lo absoluto, su deseo de liberarse de todas las limitaciones, su búsqueda de la única verdad, la única realidad. El infinito se busca a sí mismo a través de lo finito.

Sin embargo, aún cuando el “yo” divino se desea a sí mismo en el seno del “mí”, no toda alma individual es receptiva a la “búsqueda de Dios”, o no lo es en igual grado. La sabiduría verdadera sólo puede encontrarse en uno que dirija tanto su pensamiento como su voluntad —su ser entero— hacia lo real; así manifiesta la sabiduría suprema que es simultáneamente “ser”, “pensamiento” y “voluntad”. Esta búsqueda divina conduce al hombre a la identificación de sus cualidades y su ser con las perfecciones y el ser de Dios: lo lleva a su “deificación”. Pero en la opinión tradicional del Judaísmo predomina el temor de Dios —guardarse contra cualquier posible confusión entre lo finito y lo infinito— y la idea de la deificación está suplantada por la de la “santificación”. Gracias a la santificación, el ser humano está purificado y penetrado por lo divino, con el fin de que esto pueda ayudarlo a superar sus límites y “liberar” su esencia.

“Sed santos, pues santo soy yo, YHVH, vuestro Dios” (Levítico, 19:2). Todas las perfecciones de Dios pueden ser resumidas en su santidad, manifestada en el plano humano como el arquetipo de la “deiformidad” y como la esencia de la “deificación”. El hombre “externo” o individual es una “forma” y por lo tanto jamás podría ser más que “deiforme”. Pero el hombre interior sobrepasa a la forma individual-humana, nuestro ser más íntimo y puramente espiritual es universal en su naturaleza, y puede ser integrado, “deificado”, aún hasta la unión con la esencia.

De este modo la santificación implica, más allá de sus aplicaciones parciales y preparatorias, la unión del hombre con el “Señor” mismo. Surge la pregunta: ¿Es posible el camino a la santificación en un mundo “edomita” como lo es el nuestro? El *Zohar* (*Shemoth* 7b) nos da la respuesta: “¡Ay... de aquel que viva en esos tiempos, mas feliz aquél que viva en esos tiempos ... (y) que sea hallado fiel en ese tiempo! ¡Pues verá la luz dispensadora de alegría del (divino) Rey!” El *Zohar* se refiere aquí al período en que el “tiempo” se aproxima a su fin, acercándose por lo tanto al advenimiento del Mesías. En este momento del ciclo que, según todas las tradiciones ortodoxas, es aquel en el cual nosotros estamos viviendo, la misericordia divina tiene que venir a iluminar la oscuridad espiritual con gracia “aliviadora”. De ahí en adelante, una fe firme en Dios es el equivalente, para el hombre, de las muchas acciones de devoción que debió realizar en tiempos pasados a fin de obtener la eterna “alegría divina otorgada por la luz del rey”. En el mismo sentido, los “misterios de sabiduría” divinos, que durante siglos fueron enseñados solamente “de la boca al oído” entre los elegidos de las variadas culturas sagradas, están siendo divulgados cada vez más en una literatura tradicional que crece del fundamento de todas las religiones del mundo. “El Señor, bendito sea él, dice el *Zohar* (*Vayera*, 118a), no

desea que tanto sea revelado al mundo, pero cuando estén cercanos los días del Mesías, hasta los niños habrán de descubrir los secretos de la sabiduría... en esos tiempos serán revelados a todos, como está escrito (Sofonías, 3:9): 'Pues entonces devolveré yo a los pueblos lenguaje puro, para que puedan invocar así el nombre del Señor, y servirle con sumisión unánime'".

Por la sumisión a la única verdad y realidad de Dios, la humanidad hallará su salvación, y por la invocación de su nombre aquellos que tienen sed serán recompensados con su presencia real y deificadora, como afirma el Salmista (145:18): "Se acerca el Señor a todos los que le invocan, a todos aquéllos que le invocan en verdad".

TRANSCRIPCIÓN

Para los fines de este libro, se ha elegido uno de los sistemas más simples de transliteración del alfabeto hebreo, el que se da a continuación junto con los valores numéricos de las letras.

<i>Valor numérico</i>	<i>Letra</i>	<i>Nombre</i>	<i>Transcripción</i>
1	א	alef	de acuerdo con la vocalización
2	ב	beth	v o b . (ב)
3	ג	gimel	g
4	ד	daleth	d
5	ה	he	h
6	ו	vav	v (como vocal puede ser la u o la o)
7	ז	zayin	z
8	ח	heth	h
9	ט	teth	t
10	י	yod	y (sola o delante de vocal) (de otro modo i)
20	כ	kaf	kh o k (כ)
30	ל	lamed	l
40	מ	mem	m
50	נ	nun	n
60	ס	samekh	s
70	ע	ayin	según sea la vocalización
80	פ	fe o pe	f o p (פ)
90	צ	tsade	ts
100	ק	qof	k
200	ר	resh	r
300	ש	sin o shin	s (ש) o sh (ש)
400	ת	thaw o taw	th o t (ת)

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
Prólogo de Jacob Needleman	5
Prefacio	9
I. — Torah y cábala	17
II. — Contemplación de los aspectos divinos	24
A. La unidad de los <i>sefiroth</i>	24
B. La jerarquía sefirótica	41
III. — La creación, imagen de Dios	71
IV. — El reino de los cielos	86
V. — El mundo corporal y el abismo cósmico	118
VI. — El misterio del hombre	137
VII. — El retorno al Uno	162
VIII. — El gran nombre de Dios	173
IX. — Conclusión	199
Transcripción	203