Séptima Conferencia

YITSḤAC LURIA Y SU ESCUELA

1

Después del Éxodo de España, la Cábala sufrió una transformación total. Una catástrofe de estas dimensiones, que desarraigó una de las ramas más importantes del pueblo judío, difícilmente podía ocurrir sin afectar todas las esferas de la vida y del sentimiento judíos. En el gran cataclismo material y espiritual que supuso esa crisis, la Cábala estableció su derecho al dominio espiritual dentro del judaísmo. Esto se hizo evidente de inmediato, al dejar de ser una doctrina esotérica para convertirse en una doctrina popular.

Cuando los judíos fueron expulsados de España en 1492, la forma cabalística del misticismo judío había llegado al final de un estadio de evolución determinado. Las principales corrientes de la Cábala de los siglos XII y XIII habían completado su curso hacia finales del siglo XIV y principios del XV. Esto coincidió con el comienzo de la persecución de los judíos en España y con la aparición del judaísmo marrano después de 1391. La literatura del siglo XV refleja, asimismo, una inequívoca debilidad en cuanto a pensamiento y expresión religiosos.

Los cabalistas de la época constituían un pequeño grupo de esotéricos que apenas deseaban difundir sus ideas,[1] y que habrían sido los últimos en promover cualquier movimiento que introdujera cambios radicales en la vida judía o que alterara su ritmo. Solamente dos místicos aislados —los autores del *Ra'aya mehemna* y del *Séfer ha-peliá*— habían soñado con una revolución mística en la vida judía, pero su llamado no tuvo ningún eco.[2] La Cábala era esencialmente el privilegio de los elegidos que recorrían el camino de una penetración cada vez más profunda en los misterios de Dios. Esta actitud se manifestaba claramente en la antigua Cábala, con su "neutralización" de todas las tendencias mesiánicas que, aunque no fuera completa, era notoria. Esta relativa indiferencia a la hipótesis de que el curso de la historia podía acortarse de alguna manera por medios místicos, se debía al hecho de que originalmente los místicos y apocalípticos habían dirigido sus pensamientos en dirección contraria: los cabalistas concentraban todos sus poderes mentales y emocionales no en el fin mesiánico del mundo, en el estadio final del universo revelado, sino en su comienzo. Dicho de otro modo, en sus especulaciones generalmente se percibía más interés por la creación que por la redención. La redención debía lograrse no mediante un movimiento impetuoso que intentara precipitar las crisis y catástrofes históricas, sino al desandar el camino que conduce a los comienzos primordiales de la creación y de la revelación, en el punto en el que el curso del mundo (la historia del universo y de Dios) comenzó a desarrollarse dentro de un sistema de leyes. Aquél que conocía

la senda por la que había venido, a la postre podía tener esperanzas de volver sobre sus pasos.

Las meditaciones místicas de los cabalistas sobre teogonía y cosmogonía produjeron de esta manera un modo no-mesiánico e individualista de redención o salvación. En la unión —dice un cabalista del siglo XIV—[3] hay redención. Según estas meditaciones, la historia sería purificada de la corrupción puesto que los cabalistas procuraban encontrar su camino de retorno a la unidad original, a la estructura cósmica anterior al primer Engaño de Satanás, con cuyas consecuencias estaban obligados a identificar el curso de la historia. Si hubiese adoptado un nuevo enfoque emocional, la Cábala quizá habría absorbido la intensidad del mesianismo y se habría convertido en un poderoso factor apocalíptico, pues remontar el proceso espiritual hasta los fundamentos esenciales de la existencia podría haberse considerado en sí mismo como la redención, en el sentido de que el mundo volvería entonces a la unidad y pureza originales. Este retorno al punto de partida cosmogónico como objetivo principal de la Cábala no siempre se desarrolló en las meditaciones silenciosas y solitarias del individuo, que podían tener o no relación con acontecimientos externos.

Después de la catástrofe de la Expulsión de España, que alteró de forma tan radical el aspecto externo de la Cábala, si no su contenido más profundo, también fue posible considerar el retorno al punto de partida de la creación como la manera de precipitar la catástrofe final del mundo, que ocurriría cuando ese retorno hubiera sido logrado por muchos individuos unidos que desearan "el Fin" del mundo. Después de un cataclismo emocional de esa envergadura, la concentración mística del individuo podría haberse transformado, por una especie de dialéctica mística, en la aspiración religiosa de toda la comunidad. En ese caso, lo que estuviera escondido bajo el aspecto benigno del *ticún* (la lucha por la perfección del mundo), se revelaría como un arma poderosa capaz de destruir todas las fuerzas del mal; tal destrucción sería en sí misma equivalente a la redención.

Aunque los cálculos, ideas y visiones mesiánicos no formaran parte esencial de la Cábala antigua, no estaban en modo alguno ausentes y no deberíamos deducir de ello que la Cábala ignoraba completamente el problema de la redención "en nuestro tiempo". Lo que ocurre es que cuando se ocupó de ésta, lo hizo con un espíritu de supererogación. Es característico de los aspectos catastróficos de la redención —de los cuales los cabalistas tenían plena conciencia— el hecho aterrador de que, mucho antes de 1492, algunos escritores cabalistas habían proclamado ese año catastrófico como el año de la redención.[4] Sin embargo, el año 1492 no trajo la liberación desde el cielo sino un exilio muy cruel aquí abajo. La conciencia de que la redención significaba tanto la liberación como la catástrofe afectó al nuevo movimiento religioso a tal grado que sólo puede considerarse como el anverso del temperamento apocalíptico predominante en la vida judía.

Los efectos y las consecuencias concretas del desastre de 1492 no se limitaron en modo alguno a los judíos que vivieron en esa época. En realidad, fueron necesarias varias generaciones —casi un siglo entero— para anular del

todo los efectos del proceso histórico desencadenado por la expulsión de España. Sus enormes implicaciones impregnaron paulatinamente zonas cada vez más profundas de la existencia. Este proceso ayudó a fusionar los elementos apocalípticos y mesiánicos del judaísmo con los aspectos tradicionales de la Cábala. El último periodo fue tan importante como el primero; en lugar de retroceder hacia el amanecer de la historia, o mejor dicho a sus antecedentes metafísicos, las nuevas doctrinas destacaron los estadios finales del proceso cosmológico. El *pathos* del mesianismo impregnó la nueva Cábala y sus formas clásicas de expresión como nunca lo hiciera el Zóhar; el "comienzo" y el "fin" estaban ligados.

Los contemporáneos de la Expulsión fueron conscientes sobre todo de los problemas concretos que ésta había creado, pero no de sus profundas implicaciones en el pensamiento religioso y en su expresión teológica. Para los exiliados de España, el carácter catastrófico del "fin" se hizo evidente una vez más. Movilizar y liberar todas las fuerzas capaces de precipitar el "fin" se convirtió de nuevo en el objetivo principal de los místicos. La doctrina mesiánica, de la que antes se habían ocupado aquéllos que estaban interesados en la apologética, se convirtió durante algún tiempo en tema de una propaganda agresiva. A los compendios clásicos en los que Yitshac Abrabanel codificó las doctrinas mesiánicas del judaísmo pocos años después de la expulsión, les siguieron luego numerosas epístolas, opúsculos, homilías y obras apocalípticas, en las que las repercusiones de la catástrofe alcanzaron su expresión más vigorosa. En estas obras, cuyos autores se tomaron el enorme trabajo de relacionar la expulsión con las antiguas profecías, se hacía mucho hincapié en el carácter redentor de la catástrofe de 1492. Se suponía que los dolores de parto de la era mesiánica, con los que la historia debería "terminar" o (como dirían los apocalípticos) "desmoronarse", habrían tenido principio con la Expulsión.[5]

La impresionante figura de Abraham ben Eli'ézer Ha-Leví de Jerusalén, infatigable agitador e intérprete de hechos "preñados" de redención, es característica de una generación de cabalistas en la que se abrió el abismo apocalíptico, pero sin tragarse las categorías tradicionales de la teología mística y sin transformarla, como ocurrió después.[6] La fuerza emocional y la elocuencia de un predicador del arrepentimiento se combinaron aquí con una pasión por la interpretación apocalíptica de la historia y de la teología histórica, pero la misma creencia de que la redención estaba próxima impidió que la drástica experiencia de la Expulsión, recordada tan vívidamente, se transmutase en conceptos religiosos esenciales.

Fue poco a poco, a medida que la Expulsión dejó de ser considerada bajo una luz redentora y apareció más claramente como algo catastrófico, que las llamas que se habían encendido en el abismo apocalíptico se propagaron a grandes áreas del mundo judío hasta que finalmente se apoderaron de la teología mística de la Cábala y la reformaron. La nueva Cábala, que se constituyó por este proceso transformador y fusionador en la "comunidad de los devotos" de Safed, estuvo marcada en forma duradera por el acontecimiento al que debía su origen. Porque una vez que lo catastrófico había sido sembrado cual fértil simiente en el ánimo de esta nueva Cábala, sus

enseñanzas habían de llevar necesariamente a esa otra catástrofe, que se agravó con el movimiento shabetaico.

El talante que reinaba en los círculos cabalísticos encendidos por la propaganda apocalíptica y en los grupos influidos por ellos, se refleja de manera reveladora en dos obras anónimas —*Séfer ha-meshib,* "El libro de las revelaciones" y *Kaf ha-quetóret,* "El incensario"— escritas alrededor de 1500 y conservadas en manuscrito.[7] La primera es un comentario sobre la Torá y la segunda un comentario sobre los Salmos. Ambos autores intentaron introducir de manera forzada significados apocalípticos en cada palabra de las Escrituras. Sostenían que las Escrituras tenían 70 "caras" y que mostraban un rostro distinto en cada generación, que se expresaba de manera diferente cada vez. En la generación a la que pertenecían ambos autores, cada palabra de la Biblia se suponía que se refería al Exilio y a la Redención. Las Escrituras fueron interpretadas como una serie de símbolos de los acontecimientos preparatorios, de las penas y fatigas de la redención, que estos autores percibían vívidamente como una catástrofe.

El autor de *Kaf ha-quetóret*, en particular, adoptó una posición muy radical. Al emplear todos los artificios de esa precisión mística con la que los cabalistas leían la Biblia, infundió significados apocalípticos extraordinarios a las palabras de los Salmos y presentó el Salterio como el texto de la catástrofe milenaria y mesiánica. Además, desarrolló una teoría muy audaz acerca de los Salmos como himnos apocalípticos, y del consuelo que esos himnos suponían para los fieles.[8] La función secreta de los verdaderos himnos era servir de armas mágicas dotadas de poderes ilimitados de purificación y destrucción para ser esgrimidas en la lucha final, con objeto de aniquilar a todas las fuerzas del mal. Vistas bajo esta luz, las palabras de los Salmos aparecían como "sables afilados y como armas mortales en manos de Israel",[9] y el Salterio mismo era considerado en su doble condición de libro de cantos de combate y de arsenal de armas para la "guerra final". Antes de la lucha apocalíptica final en la que serían empleadas estas armas, el enorme poder apocalíptico latente en las palabras de los Salmos habría de manifestarse en forma de consuelo, que es en realidad el incandescente y secreto crepitar de los fuegos apocalípticos en sus profundidades. El consuelo es el símbolo clásico de la postergación. Aun la demora de la consumación final, siendo indeseable, tiene una fuerza curativa. El consuelo allana el camino hacia la lucha apocalíptica. Pero una vez que el poder absoluto de las palabras divinas irrumpe bajo la apariencia consoladora de la meditación y la promesa, "todas las fuerzas serán transformadas", como dice el autor en el lenguaje de la dialéctica apocalíptica.

Un sentimiento tan profundamente arraigado como el de la significación religiosa de las catástrofes tenía que ser tranferido, después de apaciguada la fase apocalíptica aguda, a zonas más sólidas y sustanciales para, una vez allí, luchar por expresarse. Esta expresión se concretó en los cambios profundos que ocurrieron en la actitud ante la vida y en las nuevas ideas religiosas con que la Cábala de Safed pretendió dominar el mundo judío y de hecho dominó durante mucho tiempo.

Los exiliados de España deben haber creído profundamente en la realidad

cruel del Exilio, una creencia destinada a destruir la ilusión de que en el Exilio era posible vivir pacíficamente bajo la Ley sagrada. Esta se expresó con mucha insistencia en el carácter fragmentario de la existencia judía y en visiones místicas y dogmas que intentaron explicar ese carácter fragmentario, con sus paradojas y tensiones. Estas ideas, que tuvieron una amplia aceptación en tanto que efecto social y espiritual del movimiento que se originó ya sea en la misma catástrofe de 1492 o bien en la propaganda cabalística-apocalíptica relacionada con ese acontecimiento, se hicieron sentir cada vez más. La vida se concebía como existencia en el Exilio y en contradicción con uno mismo, y los sufrimientos del Exilio se asociaron con las principales doctrinas cabalísticas acerca de Dios y del hombre. Los sentimientos que provocaron estos sufrimientos no fueron aplacados ni calmados, sino estimulados y avivados. Las ambigüedades e incoherencias de la existencia "irredenta", que se reflejaban en las meditaciones sobre la Torá y en la naturaleza de la oración, llevaron a esa generación a establecer valores absolutos que se diferenciaban enormemente de los de la teología racionalista de la Edad Media, aunque sólo fuera porque los ideales religiosos que sostenía esta generación no tenían ninguna relación con una escala de valores basada en una visión intelectual. Aristóteles había representado la esencia del racionalismo para la mente judía. No obstante, su voz, que no había perdido su resonancia ni siquiera en la Cábala medieval, a pesar de haber pasado por diferentes intermediarios, ahora empezaba a sonar como algo vacío y espectral a los oídos sintonizados con la nueva Cábala. Los libros de los filósofos judíos se convirtieron en "libros diabólicos".[10]

La muerte, el arrepentimiento y el renacimiento eran los tres grandes acontecimientos de la vida humana por medio de los cuales la nueva Cábala trataba de llevar al hombre a una unión gloriosa con Dios. La humanidad estaba amenazada no sólo por su propia corrupción, sino por la del mundo, que tenía su origen en la primera escisión de la creación, cuando el sujeto y el objeto se separaron por primera vez. Por su insistencia en la muerte y en el renacimiento (renacimiento tanto en el sentido de reencarnación como en el de un proceso espiritual de arrepentimiento), la propaganda cabalística, a través de la cual el nuevo mesianismo intentaba hallar su propio camino, se volvió más directa y popular. Esta propaganda moldeó las nuevas actitudes y costumbres sociales que dieron lugar en Safed nada menos que a los nuevos sistemas y teologúmenos en los que éstos se basaron. Había un deseo apasionado de destruir el Exilio realzando sus tormentos, saboreando su amargura al máximo (hasta la noche del Exilio de la Shejiná misma) y concentrando la fuerza apremiante del arrepentimiento de toda una comunidad. (El Zóhar prometía la redención si tan sólo una comunidad judía se arrepentía de todo corazón.[11] La fuerza de la creencia en esta promesa quedó demostrada en Safed, aunque la experiencia misma fracasara.)[12] Los intentos de reducir o acabar con el Exilio por medio de la acción mística organizada no pocas veces adoptaron un carácter social e incluso casi político. Todas estas tendencias, que se manifestaban en el escenario mismo de la redención —Erets Israel—, reflejan claramente las circunstancias en las cuales la Cábala se convirtió en la auténtica voz del pueblo en la crisis desencadenada por el destierro de España.

Los horrores del Exilio se reflejaron en la doctrina cabalística de la metempsicosis, que en ese momento adquirió una inmensa popularidad al insistir en los diversos estadios del exilio del alma. El destino más terrible que le podía sobrevenir a cualquier alma —mucho más horrible que los tormentos del infierno— era estar "proscrita" o "desnuda", estado que impedía tanto el renacimiento como la admisión en el infierno. Semejante exilio absoluto era la peor pesadilla del alma, que veía su drama personal en función del destino trágico de todo el pueblo. La expatriación absoluta era el símbolo siniestro de la ausencia absoluta de Dios, de la más pura degradación moral y espiritual. La unión con Dios o el completo destierro eran los dos polos entre los cuales era preciso establecer un sistema en el que los judíos pudiesen vivir bajo el dominio de la Ley, que intenta destruir las fuerzas del Exilio.

Esta nueva Cábala se empeña en difundir sus doctrinas en el seno de la comunidad y en prepararla para el advenimiento del Mesías.[13] En las sublimes cumbres del pensamiento especulativo, sustentado por las profundas fuentes de la contemplación mística, esta Cábala nunca proclamó una filosofía para escapar de la muchedumbre frenética; no se contentó con el aislamiento aristocrático de unos pocos elegidos, sino que hizo de la educación popular su principal objetivo. En este sentido, tuvo un éxito sorprendente durante mucho tiempo. Una comparación de los tratados y escritos moralizantes y edificantes típicos y populares, anteriores y posteriores a 1550, revela que hasta y durante la mitad del siglo XVI este tipo de literatura popular no mostraba indicios de influencias cabalísticas. Después de 1550, la mayoría de estos escritores propagaron las doctrinas cabalísticas. En los siglos siguientes, casi todos los principales tratados sobre moral fueron redactados por místicos y, con excepción de Moshé Ḥayim Luzzatto en su *Mesilat yesharim*, "Camino de los justos", sus autores no intentaron disimularlo. Moshé Cordovero con *Tómer Deborá*, Eliyá Vidas con *Reshit ḥojmá*, Eli'ézer Azikrí[14] con *Séfer haredim*, Ḥayim Vital con *Sha'aré quedushá*, Yesh'ayá Horovits con *Shené luḥot ha-berit*, Tsebí Koidanover con *Cav ha-yashar*, por mencionar sólo algunas de una larga lista de obras similares escritas entre 1550 y 1750, desempeñaron su papel al transmitir el mensaje religioso de la Cábala a cada hogar judío.

2

El periodo más importante en la historia de la Cábala más antigua está ligado a la pequeña ciudad española de Gerona, en Cataluña, donde un grupo de místicos desarrolló sus actividades en la primera mitad del siglo XIII. Este grupo también fue el primero que consiguió familiarizar a círculos influyentes de la judería española con el pensamiento cabalístico. Fue fundamentalmente su legado espiritual el que salió a la luz en el Zóhar. Fue igualmente una pequeña ciudad de la Galilea superior —Safed— la que se convirtió, unos 40 años después del éxodo de España, en el centro del nuevo movimiento cabalístico. Allí se formularon por primera vez sus doctrinas peculiares y de allí comenzaron su marcha victoriosa por el mundo judío.

Aunque parezca extraño, las ideas religiosas de los místicos de Safed, que tuvieron una influencia tan enorme, todavía no han sido debidamente investigadas.[15] Lo cierto es que todos los investigadores de la escuela de Graetz y de Geiger tendían a elegir la escuela luriana de la Cábala como blanco de sus ataques y como objeto de su mofa. De aquí que se pueda leer en nuestros textos históricos cuán profundamente perjudicó Yitshac Luria al judaísmo, pero no es tan fácil descubrir lo que Luria pensaba en realidad. Su sistema místico, cuya influencia en la historia judía ciertamente no fue menos importante que la de la *Guía de perplejos*, de Maimónides, fue considerado por el racionalismo del siglo XIX como ligeramente desabrido. Este criterio no sigue vigente. Hay una excelente introducción al tema en el hermoso ensayo de Schechter titulado "Safed in the Sixteenth Century", en el que el autor describe las características generales del movimiento y en especial a algunos de sus principales exponentes.[16] Pero Schechter, que dice "no pretendo ser un iniciado en la ciencia de lo invisible",[17] se abstiene deliberadamente de hacer un análisis más profundo de las ideas místicas. Es aquí precisamente donde comienza nuestra tarea.

Los cabalistas de Safed dejaron muchas obras, en ocasiones voluminosas, algunas de las cuales constituyen sistemas completos de pensamiento místico. Las dos más famosas son la de Moshé ben Ya'acob Cordovero y la de Yitshac Luria. Sería fascinante comparar y contrastar las personalidades y las ideas de ambos, como hizo Plutarco en sus famosas biografías, porque es tanto lo que los diferencia como lo que los une profundamente. Pero he de dejar ese análisis para otra ocasión. No obstante, me permitiré decir al menos lo siguiente: Cordovero es esencialmente un pensador sistemático; su propósito es dar una nueva interpretación y una descripción sistemática del legado místico de la Cábala más antigua, especialmente del Zóhar. Se puede afirmar que este método lo lleva, más que a un nuevo estadio de percepción mística, a nuevas formulaciones e ideas. Para describirlo en términos de Evelyn Underhill, Cordovero es más un filósofo místico que un místico, aunque de ninguna manera carece de experiencia mística.[18]

Cordovero es sin duda el teórico más importante del misticismo judío. Fue el primero que intentó describir el proceso dialéctico por el que pasan las sefirot en su evolución, al destacar en forma especial ese aspecto del proceso que, por decirlo de alguna manera, tiene lugar dentro de cada una. También fue él quien intentó interpretar los diversos estadios de emanación como estadios de la inteligencia divina. El problema de la relación de la sustancia del *En-sof* con el "organismo", los "instrumentos" (*kelim*, es decir, vasijas o cuencos), a través de los cuales opera y actúa, fue un tema al que volvió una y otra vez. El conflicto intrínseco entre las tendencias teístas y panteístas en la teología mística de la Cábala no aparece en ningún otro lugar con más claridad que en su pensamiento, y sus intentos de sintetizar la contradicción no sólo dominaban el lado especulativo de su pensamiento, sino que daban lugar a soluciones experimentales a menudo tan profundas y audaces como problemáticas. Sus ideas sobre el tema se resumen en la fórmula —un siglo antes de Spinoza y de Malebranche— de que "Dios es toda la realidad, pero no toda la realidad es Dios".[19] El *En-sof*, según él, también puede llamarse pensamiento (es decir, pensamiento del mundo),

> en la medida en que todo lo que existe está contenido en la sustancia de Dios. Él abarca todo lo que existe, pero no del modo en que existen las cosas aisladamente aquí abajo, sino a la manera de la existencia de la sustancia, pues Él y todo lo que existe forman [de este modo] una unidad y no están separados ni son distintos ni exteriormente visibles, sino que Su sustancia está presente en Sus sefirot, y Él mismo es todo y nada existe fuera de Él.[20]

La fecundidad de Cordovero como escritor es comparable a la de san Buenaventura o a la de santo Tomás de Aquino y, al igual que este último, murió relativamente joven. Cuando la muerte se lo llevó en 1570, tenía sólo 48 años. La mayoría de sus obras se han conservado, incluso un voluminoso comentario del Zóhar que llegó hasta nosotros en una copia completa del original.[21] Tenía el don de transformar todo en literatura y en esto, como en muchas otras cosas, era la antítesis de Yitshac Luria, que es el exponente más representativo de la nueva Cábala. Luria no sólo fue un verdadero *tsaddic*, es decir, un "hombre santo" —Cordovero también lo era, por lo que sabemos de él—,[22] sino que, además tenía tal poder creador que todas las generaciones sucesivas lo siguieron considerando como el líder del movimiento de Safed. Él también fue el primer cabalista cuya personalidad impresionó tan profundamente a sus discípulos que treinta y tantos años después de su muerte comenzó a circular una especie de "vida de santo", en la que se cuenta no sólo una serie de leyendas, sino que se hace una descripción fiel de muchas de sus características personales. Está contenida en tres cartas escritas por un tal Shelomó, más conocido como Shlomel Dresnitz, que viajó de Strassnitz —en Moravia— a Safed, en el año 1602, y desde allí difundió la fama de Luria a través de cartas que escribió a sus amigos cabalistas de Europa.[23]

Luria no era menos erudito que muchos otros cabalistas. Durante sus años de formación en Egipto se imbuyó a fondo de conocimientos rabínicos. Pero aunque utiliza el lenguaje simbólico de los antiguos cabalistas, especialmente el de los antropomorfistas, es evidente que está buscando formas de expresar ideas nuevas y originales. A diferencia de Cordovero, no dejó un legado escrito cuando murió en 1572 a la edad de 38 años; en realidad, parece ser que carecía por completo de facultades literarias. Cuando en cierta ocasión uno de sus discípulos, que parece haberle rendido culto como a un ser superior, le preguntó por qué no exponía sus ideas y enseñanzas en forma de libro, se dice que él respondió: "Es imposible, porque todas las cosas están relacionadas entre sí. Apenas puedo abrir la boca para hablar sin sentirme como si el mar reventase sus diques y se desbordase. ¿Cómo podría expresar, entonces, lo que mi alma ha recibido y cómo podría transmitirlo en un libro?"[24] En realidad, un análisis crítico de los numerosísimos tratados que circulan con su nombre y a los que los cabalistas siempre se referían con reverencia, como los *Kitbé ha-Arí*, "Los escritos del León Sagrado", muestra que antes de o durante su estancia en Safed, que duró solamente alrededor de tres años, Luria intentó anotar sus pensamientos en un libro, que sin duda es auténtico y está en nues-

tro poder. Es su comentario al *Sifra di-tseni'uta,* "Libro de los arcanos", una de las partes más difíciles del Zóhar.[25] Pero aquí encontramos muy pocos elementos que le son propios. Además, han llegado hasta nosotros algunos de sus comentarios sobre ciertos pasajes del Zóhar. Finalmente, están sus tres himnos místicos para recitar en las comidas de *shabbat,* que figuran entre las obras más notables de la poesía cabalística y que aparecen en casi todos los libros de oraciones de los judíos orientales.

Por otro lado, todo lo que sabemos acerca de su sistema se basa en sus conversaciones con sus discípulos, que fueron sumamente difusas y poco sistemáticas. Por fortuna para nosotros, sus alumnos nos dejaron varias compilaciones de sus ideas y dichos, incluso algunas escritas por separado unas de otras, de modo que no dependemos, como se ha dicho de una fuente única. Su discípulo más importante, Ḥayim Vital (1543-1620), es el autor de varias versiones del sistema de Luria, de las cuales la más elaborada abarca cinco volúmenes (*in-folio*): el llamado *Shemoná she'arim,* "Ocho puertas", en las que dividió la obra a la que consagró su vida: *'Ets ḥayim,* "El árbol de la vida".[26] Además existen varias obras anónimas, también de sus discípulos, así como una versión más concisa del aspecto teosófico de su sistema, escrita por rabí Yosef ibn Tabul, su discípulo más autorizado después de Vital.[27] El libro de Tabul en manuscrito estuvo enterrado durante mucho tiempo en diversas bibliotecas, sin que nadie le prestara atención, e incluso cuando, en 1921,[28] fue finalmente publicado por puro accidente se atribuyó al más célebre de ellos —Vital—, lo que resultaba bastante irónico, porque Vital aparentemente sentía poca simpatía por su rival. Lo que tienen en común ambas versiones puede considerarse con certeza como la auténtica doctrina luriana.

En lo que se refiere a la personalidad de Luria, es una suerte que Vital haya anotado cuidadosamente cientos de pequeños detalles personales sobre su maestro, que llevan la marca indiscutible de la autenticidad.[29] En general, la personalidad de Luria aparece con mayor claridad que la de Cordovero. Aunque poco tiempo después de su muerte ya se había convertido en una figura legendaria, queda suficiente material biográfico auténtico como para permitirnos conocer al hombre. En primer lugar y por encima de todo, fue un visionario. De hecho, a él le debemos la profunda interpretación de la fuerza y de los límites del pensamiento visionario. El laberinto del mundo oculto del misticismo —pues éste es el modo en que aparece en los textos de sus discípulos— le era tan familiar como las calles de Safed. Él mismo habitaba permanentemente en ese mundo misterioso, y su mirada penetrante y visionaria percibía resplandores fugaces de la vida psíquica en todo lo que lo rodeaba; no diferenciaba entre vida orgánica e inorgánica, sino que insistía en que las almas estaban presentes en todas partes y que era posible comunicarse con ellas. Tenía muchas visiones extrañas como por ejemplo cuando señalaba a sus discípulos, mientras paseaba con ellos por los alrededores de Safed, las tumbas de hombres piadosos del pasado con cuyas almas él se comunicaba Puesto que el mundo del Zóhar era completamente real para él, no es raro que "descubriera" las tumbas de hombres que no eran más que fantasmas literarios salidos del mundo romántico de ese libro excepcional.[30]

También es interesante el relato de Vital acerca de las observaciones críticas hechas por su maestro respecto a la literatura cabalística más antigua; alerta contra todos los cabalistas que existieron desde Naḥmánides hasta él, porque el profeta Elías no se les había aparecido y sus textos estaban basados meramente en la percepción y en la inteligencia humanas y no en la verdadera Cábala. Pero todos los libros que recomienda, como el Zóhar, el comentario del llamado seudo Abraham ben David al "Libro de la Creación", el libro *Berit menuḥá* y el *Séfer ha-caná,* fueron, sin excepción, escritos durante el periodo que él condena. Es más, Luria, que rechazaba la poesía lírica de los poetas medievales, sentía un enorme respeto por los himnos de El'azar Kalir y los consideraba como representativos del verdadero espíritu del misticismo, sin duda porque, de acuerdo con una antigua tradición, él creía que este poeta era uno de los grandes maestros del periodo de la Mishná,[31] periodo en el que también él, en su buena fe, situaba a las figuras heroicas que surgieron en la gran seudoepigrafía cabalística.

Por inclinación y por hábito mental, Luria era decididamente conservador. Esta tendencia se expresa con claridad tanto en sus permanentes intentos de relacionar incluso sus nuevas ideas con autoridades de la antigüedad —especialmente del Zóhar— como en su actitud respecto a los pequeños detalles. Estaba siempre dispuesto a conservar lo que tuviera un carácter propio claramente definido, así como a aceptar la verdad mística de afirmaciones contradictorias. Incluso, los diversos tipos de escritura hebrea tienen, según él, su propio significado místico.[32] De la misma manera, concedía iguales derechos, por así decirlo, a los diferentes órdenes de oración establecidos por las distintas comunidades judías, basándose en que cada una de las 12 tribus de Israel tenía su propia entrada al cielo, que correspondía a determinada forma de oración, y puesto que nadie sabía a qué tribu pertenecía, no había ningún perjuicio en ser fiel a las tradiciones y costumbres de un grupo geográfico dado, de modo que los judíos españoles podían seguir fieles a sus costumbres, los judíos polacos a las suyas, etcétera.[33]

La historia de la propagación gradual de la Cábala luriana es notable y, al igual que la creación del Zóhar, no deja de tener un lado dramático. Los primeros discípulos de Luria hicieron relativamente poco por difundir sus ideas. Aunque Ḥayim Vital comenzara a sistematizar el pensamiento de Luria inmediatamente después de la muerte de su maestro, se mantenía celosamente en guardia contra todo aquél que pretendiera estar en posesión de la clave del misterio. Durante algún tiempo dio clases a sus antiguos condiscípulos sobre las nuevas doctrinas, cuyos principios teosóficos adornaba con numerosos detalles escolásticos. Todavía se conserva el texto de un documento del año 1575 en el que casi todos los discípulos más importantes de Luria se comprometían por escrito, mientras siguieran viviendo en Safed, a reconocer la autoridad suprema de Vital: "Estudiaremos la Cábala con él y recordaremos fielmente todo lo que nos diga y no contaremos a nadie los misterios que aprendamos de él o que él nos haya enseñado en el pasado, incluso lo que nos haya enseñado en vida de nuestro maestro, el gran rabí Yitsḥac Luria Ashkenazi, salvo que él nos dé su consentimiento."[34] Más tarde Vital renunció completamente a esta

actividad y, con muchas reservas, permitió que otras personas conocieran sus obras cabalísticas. Hasta su muerte en Damasco en 1620, ni uno solo de sus libros se reprodujo ni circuló con su permiso. Muchos de ellos, no obstante, se copiaron en secreto en Safed en 1587 estando él gravemente enfermo —su hermano se dejó sobornar por 50 piezas de oro y los cedió— y circularon después entre los adeptos de Palestina. Tampoco se puede decir que Yosef ibn Tabul, el segundo discípulo más importante de Luria, fuese un propagandista entusiasta, aunque parece haberse dedicado un poco más activamente a la enseñanza de la doctrina de su maestro en la propia ciudad de Safed. Él no estaba entre los que firmaron la declaración mencionada anteriormente y se sabe que también tuvo alumnos que no habían estudiado con Luria.[35]

En general, la propagación de la Cábala luriana se debió, en gran medida, a la actividad de otro cabalista —Israel Sarug— que, entre 1592 y 1598, realizó una intensa propaganda a favor de la nueva escuela entre los cabalistas de Italia.[36] Se presentaba como uno de los principales discípulos de Luria, aunque parece claro que no lo fue y que todo su conocimiento de la doctrina luriana se basaba en las copias robadas de las obras de Vital que llegaron a sus manos en Safed. Era un hombre de considerable originalidad intelectual y pensaba que había penetrado más hondo que los auténticos discípulos de Luria en los misterios de la nueva doctrina. Este hecho probablemente explica por qué su celo misionero lo llevó a reivindicar una autoridad que, en el sentido estricto de la palabra, no poseía. El engaño pasó inadvertido y hasta nuestros días Sarug es tratado, tanto por los adeptos como por quienes se oponían a la Cábala, como un auténtico intérprete de Luria. La verdad es que en ciertos puntos esenciales dio un giro completamente nuevo al pensamiento de Luria y lo enriqueció con ideas especulativas propias, de las que no me podré ocupar aquí. Se encuentran principalmente en su libro *Limudé atsilut*, "Doctrinas de la emanación". La esencia de la interpretación que hace Sarug de Luria puede describirse como un intento de dar una base cuasifilosófica a la doctrina claramente no filosófica de Luria al introducir una especie de platonismo, y el éxito extraordinario que tuvo su interpretación se debió, en parte, a los elementos de su doctrina que no eran auténticamente lurianos.

Más tarde uno de los seguidores de Sarug llevó esta tendencia al límite y creó un sistema cabalístico que presenta una curiosa y ecléctica mezcla de neoplatonismo, de moda en la Italia renacentista, y de la doctrina luriana según la interpretación de Sarug. Se trata de Abraham Kohén Herrera de Florencia (murió en Amsterdam en 1635 o en 1639), descendiente de una familia de marranos y el único cabalista que escribió en español. Sus libros fueron traducidos del español —idioma en el que se han conservado tan sólo en forma de manuscrito—[37] al hebreo. Por otro lado, un compendio latino aparecido en 1677 desempeñó un papel de considerable importancia —seguramente porque estaba escrito en un estilo más o menos comprensible—[38] puesto que ayudó a moldear la opinión cristiana dominante hasta comienzos del siglo XIX, sobre el carácter de la Cábala, así como sobre su supuesto panteísmo o spinozismo.[39]

Mientras que los escritos auténticos de los discípulos orientales de Luria lograron una amplia difusión ya en el siglo XVII, si bien casi exclusivamente en

forma de manuscrito, el tipo de Cábala luriana de la que eran representantes los seguidores de Sarug —especialmente en Italia, Holanda, Alemania y Polonia— prevalece en los pocos libros impresos destinados a propagar las ideas de Luria antes de la irrupción del movimiento shabetaico (1665).

En este sentido, tuvo especial importancia el enorme volumen (*in-folio*) de Neftalí ben Ya'acob Bajaraj, de Francfort, que apareció en 1648 con el título de *'Emec ha-mélej* (la traducción correcta del título sería "Las profundidades místicas del rey" y no "El valle del rey"). El libro se basa totalmente en la interpretación que hace Sarug de las doctrinas de Luria. Algunos pasajes de esta obra fueron duramente criticados por los cabalistas, entre otros, pero fue hacia finales del siglo XVIII, y en algunos aspectos sólo en el siglo XIX, cuando los cabalistas consintieron en publicar los libros de Vital. Pero esto no contribuyó a aumentar su popularidad, puesto que durante el siglo XVIII el negocio de copiar sus obras manuscritas se había convertido en algunos lugares, como por ejemplo Jerusalén, Italia y el sur de Alemania, casi en una industria.

3

En los años que siguieron a su muerte, la inspiración mística de Luria fue reconocida por todos en Safed, y fueron precisamente sus ideas más personales las que se convirtieron en propiedad común de la Cábala posterior. Esto no ocurrió de inmediato sino a través de un proceso de expansión y evolución que comenzó poco antes de 1600.

Ya he hablado de la inspiración mística de Luria. Pero no se puede decir que su sistema cayó del cielo. Es verdad que a primera vista éste aparece como algo completamente distinto, tanto en su concepción del mundo como en sus ideas básicas, de la doctrina primitiva de la escuela de Safed y especialmente del sistema de Cordovero. No obstante, una comparación más cuidadosa permite ver claramente que muchos puntos del sistema de Luria están basados en ideas de Cordovero, aunque fueron elaborados de una forma tan original que llevaron a Luria a conclusiones completamente distintas y novedosas.

Casi no hay diferencias entre Cordovero y Luria en lo que respecta a la aplicación práctica del pensamiento cabalístico, aunque algunos estudiosos modernos se han tomado el trabajo de demostrar que éste es realmente el punto en el que están en desacuerdo. Nada más alejado de la verdad. Es completamento erróneo decir que Cordovero representa la teoría y Luria la práctica de la Cábala, o que Cordovero es el heredero de la Cábala española mientras que Luria, un judío ashkenazí, cuyos padres parecen haber llegado a Jerusalén poco antes de su nacimiento, representa la consumación de la tradición del ascetismo judío de la Alemania medieval.[40] La Cábala de Luria es exactamente tan o tan poco "práctica" como la de los demás místicos de Safed. Todos ellos tienen algo en común con la "Cábala práctica", con todo lo que ello implica —a esto ya me he referido en la Cuarta Conferencia—, pero todos ellos estaban igualmente deseosos de trazar una distinción entre su misticismo prác-

tico y su posible degeneración en magia. En cuanto a los modos de vida ascéticos que propagaba la Cábala luriana, es difícil encontrar algo que deba su influencia a Luria. En general, no son más que un reflejo de la vida religiosa de Safed, tal como era antes y después de Luria. Es de esperar que la desafortunada expresión de *Cábala práctica* para designar el sistema de Luria, que ya comienza a introducirse en nuestros textos de historia, desaparezca por completo. La hegemonía de la escuela de Safed, y especialmente de su rama más importante, la Cábala luriana, puede describirse con justicia como un periodo en el que dominaba el misticismo práctico, pero hemos de buscar en otro lugar la diferencia específica entre la doctrina luriana y la de sus predecesores inmediatos.

Como ya hemos dicho, Luria desarrolló sus ideas a partir de las de sus predecesores, incluyendo no sólo a Cordovero, sino a autores mucho más antiguos. En el caso de ciertos detalles significativos, se remonta a los antiguos cabalistas, pero mientras que éstos no desempeñaron un papel importante en los escritos de los cabalistas de Safed, para Luria tuvieron mucha importancia. Esta relación entre Luria y algunos cabalistas españoles casi olvidados está todavía a la espera de un análisis histórico apropiado.[41]

4

Como veremos más adelante, la forma en que Luria presentó sus ideas recuerda en gran medida a los mitos gnósticos de la antigüedad. La similitud no es, por supuesto, intencional; lo que ocurre simplemente es que la estructura de su pensamiento se asemeja mucho a la de los gnósticos. Su cosmogonía es intensamente dramática, y tiendo a creer que esta cualidad, que estaba ausente en el sistema de Cordovero, explica en parte su éxito. Comparada con la del Zóhar, del que pretende ser una auténtica interpretación basada en las revelaciones de Elías, su cosmogonía es más original y elaborada. Los cabalistas más antiguos tenían una concepción mucho más simple del proceso cosmológico. Según ellos, ese proceso comienza con un acto en el cual Dios proyecta Su poder creador fuera de Su propio yo hacia el espacio. Cada nuevo acto es un estadio más en el proceso de exteriorización, que se manifiesta, según la doctrina emanacionista del neoplatonismo, en una línea recta de arriba hacia abajo. Todo el proceso es estrictamente unívoco y en consecuencia simple.

La teoría de Luria no tiene nada de esta inofensiva simplicidad. Está basada en la teoría del *tsimtsum*, uno de los conceptos más asombrosos y de mayor alcance jamás formulados en la historia de la Cábala. *Tsimtsum* originalmente significa "concentración" o "contracción", pero usada en el lenguaje cabalístico se traduce mejor por "retirada" o "retraimiento". La idea aparece por primera vez en un breve tratado, escrito a mediados del siglo XVIII y casi completamente olvidado, que Luria parece haber utilizado,[42] mientras que su fuente literaria es un proverbio talmúdico que Luria invirtió. Lo puso al revés con la creencia, sin duda, de que lo había puesto al derecho. El Midrash —en algunos proverbios que tienen su origen en los maestros del siglo III— dice ocasionalmente que Dios concentró Su Shejiná, Su presencia divina, en el más santo de los santos lugares, en el sitio en el que se hallan los *kerubim*, como si todo Su poder estuviese concentrado y contraído en un solo punto.[43] He aquí el origen del término *tsimtsum*, mientras que la cosa misma es precisamente lo opuesto a esta idea: para los cabalistas de la escuela de Luria, *tsimtsum* no significa la concentración de Dios *en* un punto, sino su retirada *de* un punto.

¿Qué significa esto? En pocas palabras, significa que la existencia del universo se hace posible debido a un proceso de contracción en Dios. Luria comienza planteando una cuestión que parece naturalista y, si se quiere, un poco tosca. ¿Cómo puede existir un mundo si Dios está en todas partes? Si Dios es "todo en todo", ¿cómo pueden existir cosas que no son Dios? ¿Cómo puede Dios crear el mundo a partir de la nada si no existe la nada? Esa es la cuestión. La solución se convirtió, a pesar de la forma basta que él le dio, en una cuestión de la máxima importancia en la historia del pensamiento cabalista posterior. Según Luria, Dios se vio obligado a hacer sitio al mundo abandonando, por así decirlo, una zona de sí mismo, de su interioridad, una especie de espacio primordial místico del que Él se retiró a fin de volver al mundo en el acto de creación y de revelación.[44] El primer acto del *En-sof*, el Ser Infinito, no es, por consiguiente, un paso hacia fuera sino un paso hacia dentro, un movimiento de retracción, de repliegue hacia sí mismo, de retirada hacia dentro de sí. En lugar de emanación, tenemos lo contrario: contracción. El Dios que se reveló con contornos definidos fue reemplazado por otro que descendió al lugar más recóndito de Su propio Ser, que se concentró a sí mismo en sí mismo,[45] y lo hizo desde el comienzo dé la creación. Seguramente esta idea fue a menudo considerada, incluso por quienes la formularon teóricamente, como algo rayano en la blasfemia. Sin embargo, volvió a aparecer una y otra vez, modificada sólo exteriormente por un débil "como si" o "por así decirlo".

Me siento tentado de interpretar ese retraimiento de Dios dentro de Su propio Ser en términos de un Exilio, de un desterrarse a sí mismo de Su totalidad hacia una profunda reclusión. Vista de esta manera, la idea del *tsimtsum* es el símbolo más profundo del Exilio que se pueda concebir, más profundo aún que la "ruptura de los vasos".[46] En la ruptura de los vasos, tema que voy a tratar más adelante, algo del Ser Divino está exiliado fuera de sí mismo, mientras que el *tsimtsum* podría llegar a considerarse como un exilio dentro de sí mismo. El primero de todos los actos no es un acto de revelación sino un acto de limitación. Sólo en el segundo acto Dios emite un rayo de Su luz y comienza su revelación o, mejor dicho, su manifestación en tanto que Dios Creador, en el espacio primordial de Su propia creación. Es más, cada nuevo acto de emanación y manifestación es precedido por uno de concentración y retracción.[47] Dicho de otro modo, el proceso cósmico se vuelve bidimensional. Cada estadio supone un esfuerzo doble, es decir, el de la luz que fluye nuevamente hacia Dios y el de la que emana de Él, y si no fuera por esa tensión perpetua, por este permanente esfuerzo por el que Dios se retrae, nada en el mundo existiría. Hay una fuerza y una profundidad fascinantes en esta doctrina. La paradoja del *tsimtsum* —como dijo Jacob Emden—[48] es el único intento serio jamás

realizado de dar consistencia a la idea de la creación a partir de la Nada. Dicho sea de paso, el hecho de que una idea que a primera vista parece tan razonable como la de la "creación a partir de la Nada" se convirtiera, al analizarla, en un misterio teosófico, nos muestra cuán ilusoria es en realidad la aparente simplicidad de los fundamentos religiosos.

Además de su importancia intrínseca, la teoría del *tsimtsum* también sirvió de contrapeso al panteísmo, que algunos estudiosos consideran que está implícito en la teoría de la emanación.[49] No sólo hay un residuo de manifestación divina en cada ser, sino que éste, bajo el aspecto del *tsimtsum* adquiere, asimismo, una realidad propia que lo protege contra el peligro de disolución en el ser no-individual del divino "todo en todo". Luria mismo fue el ejemplo vivo de un místico claramente teísta. Él dio una interpretación estrictamente teísta del Zóhar a pesar de su panteísmo intrínseco. Por lo tanto, es completamente natural que las tendencias panteístas que comenzaron a tener importancia en la Cábala, especialmente a partir del periodo del Renacimiento europeo, hayan chocado con la doctrina luriana del *tsimtsum*, y que se intentara reinterpretarlas de tal modo que quedaran despojadas de su significado. La cuestión de saber si deberían ser interpretadas literal o metafóricamente se convirtió, muchas veces, en el símbolo de la lucha entre tendencias teístas y panteístas, a tal grado que, en la Cábala posterior, la posición que adoptaba un autor en esta discusión estaba en cierta medida implícita en su posición respecto al tema del *tsimtsum*.[50] Porque si el *tsimtsum* es meramente una metáfora a la que no corresponde ningún acto o hecho real, por velado y misterioso que sea, la cuestión de saber cómo algo que no es Dios puede realmente existir sigue sin solución. Si el *tsimtsum* —como algunos cabalistas posteriores intentaron demostrar— es sólo un velo que separa a la conciencia individual de Dios de tal forma que le da la ilusión de una autoconciencia por lo que se sabe diferente de Dios, sólo es necesario un leve cambio para que el corazón pueda percibir la unidad de la permanencia divina en todas las cosas. Tal cambio destruiría necesariamente la concepción del *tsimtsum* como idea destinada a dar una explicación a la existencia de algo que no sea Dios.

Como ya he dicho antes, la doctrina del *tsimtsum* desempeñó un papel de suma importancia en la evolución del pensamiento luriano y hubo continuos intentos de volver a formularla. La historia de esta idea, desde Luria hasta nuestros días, daría una imagen fascinante del desarrollo del pensamiento místico judío original.[51] Aquí debo limitarme a subrayar un aspecto más que el mismo Luria sin duda consideraba muy importante y para el que nuestra fuente es en sí misma un auténtico comentario.[52] Según esta fuente, la esencia del Ser Divino antes de que el *tsimtsum* tuviera lugar, contenía no sólo las cualidades de amor y misericordia, sino también la de la Divina Severidad que los cabalistas llaman *din* o "Juicio". Pero *din* no era reconocible como tal; era como si estuviera disuelto en el gran océano de la compasión de Dios, como un grano de sal en el mar, para usar el símil de Yosef ibn Tabul. En el acto de *tsimtsum*, sin embargo, cristalizó y se definió claramente, pues en la medida en que el *tsimtsum* significa un acto de negación y limitación, también es un juicio.[53] Cabe recordar que para los cabalistas, *juicio* significa la imposición de límites y la determinación precisa de las cosas. Según Cordovero, la cualidad de juicio es inherente a todo en la medida en que todo desea seguir siendo lo que es, permanecer dentro de sus propios límites.[54] Por ello, es precisamente en la existencia de las cosas individuales donde la categoría mística de juicio desempeña un papel importante. Por lo tanto, si el Midrash dice que originalmente el mundo iba a estar basado en la cualidad del juicio estricto —*din*—, pero Dios, al ver que eso no era suficiente para garantizar su existencia, agregó la cualidad de misericordia, el cabalista seguidor de Luria interpreta la frase de la siguiente manera: El primer acto, el acto de *tsimtsum*, en el que Dios se determina y, por consiguiente, se limita a sí mismo, es un acto de *din* que revela las raíces de esta cualidad en todo lo que existe. Estas "raíces del juicio divino" subsisten en una mezcla caótica con el residuo de luz divina que quedó después de la retirada o retraimiento original dentro del espacio primario de la creación de Dios. Entonces un segundo rayo de luz emanado de la esencia del *En-soj* ordena el caos y pone en movimiento el proceso cósmico al separar los elementos ocultos y darles una nueva forma.[55] A lo largo de todo este proceso, las dos tendencias de perpetuo flujo y reflujo —los cabalistas hablan de *hitpashtut*, "egresión" y de *histalcut*, "regresión"—[56] continúan reaccionando y actuando una sobre otra. Así como el organismo humano existe por el doble proceso de inhalar y exhalar y uno no se puede concebir sin el otro, del mismo modo toda la Creación constituye un proceso gigantesco de inhalación y exhalación divinas. Por lo tanto, en última instancia, la raíz de todo mal ya está latente en el acto de *tsimtsum*.

Fiel a la tradición del Zóhar, Luria hasta cierto punto considera el proceso cósmico después del *tsimtsum* como un proceso que se desarrolla *dentro* de Dios. Esta doctrina, dicho sea de paso, siempre ha complicado tremendamente a sus seguidores. A Luria le resultaba más fácil afirmar esto porque creía, como ya indicamos antes, que un vestigio o residuo de la luz divina —*reshimu*, para emplear la terminología de Luria— queda en el espacio primordial creado por el *tsimtsum* aun después de la retirada de la sustancia del *En-soj*.[57] Luria compara esto con el residuo de aceite o de vino que queda en una botella cuyo contenido ha sido vaciado.[58] Este concepto permite hacer hincapié ya sea en el carácter divino del *reshimu* o bien en el hecho de que la esencia del *En-soj* se ha retirado, de modo que lo que aparece como resultado de este proceso ha de estar fuera de Dios. Queda por agregar que algunos de los cabalistas más decididamente teístas han resuelto la disyuntiva haciendo caso omiso del *reshimu*.

Antes de seguir, tal vez sea interesante señalar que esta idea del *reshimu* tiene muchos elementos en común con el sistema del gnóstico Basílides que prosperó alrededor del año 125 d. c. También aquí encontramos la idea de un "espacio primordial bendito que no se puede concebir ni describir con ninguna palabra y que sin embargo no está totalmente alejado del concepto *Hijo*", término con el que Basílides designa la más sublime consumación de las potencialidades universales. De la relación del Hijo con el Espíritu Santo o Pneuma, Basílides dice que aun cuando el Pneuma quedó vacío y separado del Hijo, retuvo el aroma de éste, que lo impregna todo en el mundo superior y en el

inferior, incluso la materia amorfa y nuestra propia existencia. También Basílides emplea el símil de un cuenco en el que la delicada fragancia de un "ungüento del más dulce aroma" persiste aunque el cuenco haya sido vaciado con el máximo cuidado.

Además, tenemos un primer prototipo de *tsimtsum* en el "Libro del gran logos" gnóstico, una de esas sorprendentes reliquias de la literatura gnóstica que se ha conservado en traducciones coptas. Allí se nos dice que todos los espacios primordiales y sus "paternidades" existen debido a la "pequeña idea", cuyo espacio Dios dejó atrás como un mundo radiante de luz cuando Él "se recogió a sí mismo dentro de sí mismo". Se insiste continuamente en esta retirada que precede a toda emanación.[59]

5

Junto a esta concepción del proceso cósmico, encontramos otras dos ideas teosóficas importantes. Luria las ha expresado en un lenguaje místico audaz, a veces quizás demasiado audaz. Esas dos ideas son la doctrina de *shebirat ha-kelim* o "ruptura de los vasos" y la del *ticún*, que significa "enmienda" o "reparación de un defecto". La influencia de estas dos ideas en la evolución del pensamiento cabalístico posterior ha sido tan grande como la de la doctrina del *tsimtsum*.

Analicemos la primera. Es de suponer que la luz divina que fluyó hacia el espacio primordial —a partir del cual se desarrolló posteriormente el espacio tridimensional— se manifestó en varios estadios y apareció bajo diversos aspectos. No tiene sentido entrar aquí en detalles acerca de este proceso. Luria y sus seguidores tienden a perderse en descripciones en parte visionarias y en parte escolásticas del proceso.[60] Éste tiene lugar en un plano de existencia que, empleando un término gnóstico, podríamos llamar la esfera del *pleroma* o "plenitud" de la luz divina. Según esta doctrina, lo decisivo es que el primer ser que emanó de la luz fue *Adam Cadmón*, "el hombre primordial".

Adam Cadmón no es más que una primera configuración de la luz divina que fluye de la esencia del *En-sof* hacia el espacio primordial del *tsimtsum*, no de todos lados, sino como un haz, en una sola dirección. Él es, por lo tanto, la forma primera y más elevada en que la divinidad comienza a manifestarse después del *tsimtsum*. De sus ojos, boca, orejas y nariz irrumpen las luces de las sefirot. Al comienzo estas luces estaban amalgamadas en un todo indiferenciado con las distintas sefirot; en este estado no necesitaban vasos o recipientes que las contuvieran. Las luces que provenían de los ojos, sin embargo, emanaban de una manera "atomizada" en la que cada sefirá era un punto aislado. A este "mundo de luces puntiformes" —*'olam ha-necuddot*—, Luria también le da el nombre de *'olam ha-tohu*, es decir, el "mundo de la confusión o desorden".[61] En respuesta a una pregunta relativa a las diferencias que había entre su doctrina y la de Cordovero, Luria se manifestó en el sentido de que la Cábala de su predecesor se ocupaba, en general, sólo de acontecimientos que tenían lugar en este plano y de un estado del mundo que se corresponde con él.[62] Sin embargo, puesto que el esquema divino de las cosas implicaba la creación de seres y formas finitos, cada uno con un lugar asignado en la jerarquía ideal, fue necesario que estas luces aisladas fueran capturadas y conservadas en "recipientes" especiales creados —o mejor dicho emanados— con esta finalidad. Los vasos correspondientes a las tres sefirot superiores albergaban por lo tanto la luz de éstas, pero cuando llegó el turno de las seis sefirot inferiores, la luz irrumpió de una sola vez y su impacto fue excesivo para los vasos, que se rompieron y se hicieron añicos. Lo mismo, aunque no exactamente en la misma medida, ocurrió también con el recipiente de la última sefirá.[63]

Esta idea de la "ruptura de los vasos" fue desarrollada por Luria de una manera muy original a partir de una alusión del Zóhar. En un midrash, al que ya aludí en la Primera Conferencia, hay una referencia a la destrucción de los mundos antes de la creación del cosmos actual.[64] La interpretación que da el Zóhar de esta aggadá es que ésta se refiere a la creación de mundos en los que sólo las fuerzas de *Gueburá* —la sefirá del juicio severo— estaban en actividad y por lo tanto fueron destruidas por este exceso de severidad. A su vez, este acontecimiento se relaciona con la lista de los reyes de Edom en el capítulo 36 del Génesis, de quienes no se dice nada salvo que construyeron una ciudad y murieron. "Y estos son los reyes que reinaron en la tierra de Edom"; en este contexto Edom simboliza el plano del juicio severo no mitigado por la compasión.[65] Pero el mundo se mantiene tan sólo por la armonía entre la gracia y el juicio severo, entre lo masculino y lo femenino, armonía que el Zóhar llama "equilibrio".[66] La muerte de los "reyes primordiales", de quienes se habla más en el *Idera rabba* y en el *Idera zuta* del Zóhar, reaparece ahora, en el sistema de Luria, como la "ruptura de los vasos".

En la descripción que hacen los discípulos de Luria, este hecho no posee ningún rasgo de caos ni de anarquía. Por el contrario, es un proceso que sigue ciertas leyes o reglas muy definidas que se describen en forma muy detallada. En consecuencia, la imaginación popular se apoderó del lado pintoresco de la idea y dio una interpretación literal, por así decirlo, a metáforas como "ruptura de los vasos" o "mundo del *tohu*"; de esta manera, el énfasis fue paulatinamente desviado de la naturaleza legal a la naturaleza catastrófica del proceso.

La causa de esta "ruptura de los vasos" que da rienda suelta a toda la complejidad del drama cosmológico y determina el lugar del hombre en éste, aparece en la doctrina de Luria y en la de Vital de diversas formas. En el sentido más inmediato, el hecho es consecuencia de fallos técnicos en la estructura del cosmos atómico sefirótico, de los que resulta necesariamente el "accidente".[67] Sin embargo, en un sentido más profundo el hecho se debe a lo que propongo llamar, al igual que Tishby,[68] la causa catártica. Para Luria, las raíces más profundas de las *quelipot* o "cortezas" es decir, las fuerzas del mal, ya existían antes de la ruptura de los vasos y se confundieron, por así decirlo, con las luces de las sefirot y con el mencionado *reshimu* o residuo del *En-sof* en el espacio primordial. En realidad, lo que dio lugar a la ruptura de los vasos fue la necesidad de purificar los elementos de las sefirot al eliminar las *quelipot*, a fin de dar una existencia real y una identidad separada al poder del mal.[69] El Zóhar, como hemos visto, ya define el mal como sub-

producto del proceso vital de las sefirot y en particular de la sefirá del juicio severo. Según Luria, esos productos residuales se encontraban originalmente mezclados con la sustancia pura de *din* (severidad), y fue sólo después de la ruptura de los vasos y del subsiguiente proceso de selección que el mal y las fuerzas demoniacas adquirieron una existencia real y separada en un plano propio. No fue de los fragmentos de los vasos rotos, sino de la "escoria de los reyes primordiales" de donde surgió el plano de la *quelipá*. Es más, la imaginería organológica del Zóhar se desarrolló hasta llegar a su conclusión lógica: la *shebirá* es comparable a la "irrupción" del nacimiento, la más profunda convulsión del organismo que, dicho sea de paso, también viene acompañada de la exteriorización de lo que podríamos llamar productos de desecho.[70] De esta manera, la mística "muerte de los reyes primordiales" se convierte en el símbolo mucho más plausible del "nacimiento" místico de los recipientes puros y nuevos.

Esta interpretación catártica del significado de la *shebirá* fue aceptada por todos los cabalistas de la escuela luriana. Para algunos de ellos, sin embargo, la idea de que las raíces del mal residen en el "mundo de los puntos" continuó siendo un obstáculo, puesto que parecía sugerir una concepción dualista de Dios, es decir, una de las herejías más graves.[71] Por ello sostuvieron que los poderes del mal se desarrollaron a partir de los fragmentos dispersos de los recipientes que se hundieron en los lugares más profundos del espacio primordial y allí constituyeron la "profundidad del gran abismo" en el que habita el espíritu del mal. Al igual que todos los intentos de responder a la pregunta *¿unde malum?*, este esfuerzo por encontrar una explicación racional a la existencia del mal o, más bien, de su mito, no satisface plenamente. Una vez más, se manifiesta con claridad el carácter gnóstico de la doctrina. También la mitología de los sistemas gnósticos reconoce en el *pleroma* procesos dramáticos en los que las partículas de luz de los eones se expulsan y caen al vacío. Luria explica de la misma manera la caída de las divinas "chispas de luz" del plano divino a las zonas más profundas e inferiores.

Los cabalistas posteriores han especulado mucho sobre este punto. Según algunos de ellos, la ruptura de los vasos se relaciona, como tantas otras cosas, con la ley de la vida orgánica en el universo teosófico. Al igual que la simiente necesita reventar a fin de germinar y florecer, los primeros recipientes tuvieron que ser destrozados para que la luz divina —la simiente cósmica, por así decirlo— pudiese llevar a cabo su función.[72] De cualquier forma, la ruptura de los vasos, que se describe exhaustivamente en las obras de la Cábala luriana, es el hito fundamental del proceso cosmológico. Considerada en general, es la causa de esa deficiencia interior inherente a todo lo que existe y que persiste mientras el daño no sea reparado. Pues cuando los recipientes se rompieron, la luz se difundió o bien volvió a su fuente, o fluyó hacia abajo. Los diabólicos mundos infernales del mal, cuya influencia se infiltró en todos los estadios del proceso cosmológico, emergieron de los fragmentos que aún retenían algunas chispas de la luz divina: Luria menciona solamente 288.[73] De este modo, los elementos positivos del orden divino se mezclaron con los negativos.[74] Y, a la inversa, la restauración del orden ideal, que constituye el fin

primero de la creación, es también el fin secreto de la existencia. En realidad, la salvación no significa sino la restitución, la reintegración del todo original: *ticún*, para emplear el término hebreo. Naturalmente, los misterios del *ticún* constituyen uno de los temas principales del sistema teosófico de Luria, en su aspecto teórico y práctico. Sus detalles, sobre todo en el aspecto teórico, son de una naturaleza sumamente técnica y no me demoraré en describirlos aquí.[75] Lo que debemos analizar son las pocas ideas básicas que se expresan en la teoría del *ticún*.

6

Estos pasajes de la Cábala luriana representan, sin duda, el mayor logro jamás conseguido por el pensamiento antropomórfico en la historia del misticismo judío. Tan es así que muchos de estos símbolos reflejan meditaciones místicas muy evolucionadas, casi insondables para la mente racional, pero no se puede negar que, en general, este simbolismo tiene una textura algo tosca. La tendencia a interpretar la vida y el comportamiento humanos como símbolos de una vida más profunda, la concepción del hombre como un *microcosmos* y del Dios vivo como un *macroanthropos*, nunca había sido expresada más claramente ni llevada hasta sus últimas consecuencias.

En el estadio que corresponde a la manifestación de Dios bajo el aspecto de *Adam Cadmón*, antes de la ruptura de los vasos, las fuerzas en acción aún no constituyen completamente partes de un todo orgánico y tampoco han adoptado una forma definida, personal y específica. Ahora que los vasos están rotos, una nueva corriente de luz emana de la fuente original del *En-sof* y, al irrumpir de la frente del *Adam Cadmón*, imprime una nueva dirección a los elementos que se hallan en desorden. Las luces de las sefirot que provienen del *Adam Cadmón* se organizan en nuevas configuraciones, en cada una de las cuales el *Adam Cadmón*, se refleja con ciertas formas definidas. Cada sefirá se transforma, a partir de un atributo general de Dios, en lo que los cabalistas llaman *partsuf*, un "rostro" de Dios, lo que quiere decir que todas las potencialidades implícitas en cada sefirá están ahora sometidas a la influencia de un principio creador,[76] y que en cada una se pone de manifiesto la personalidad entera de Dios, aunque siempre bajo el aspecto de un rasgo determinado. El Dios que se manifiesta al final del proceso representa mucho más que el *En-sof* oculto; se trata del Dios vivo de la religión, a quien la Cábala trató de describir. Todos los intentos de la Cábala luriana por describir el proceso teogónico en Dios en términos de la existencia humana representan un esfuerzo por llegar a una nueva concepción del Dios personal,[77] pero lo único que consiguen es culminar en una nueva forma de mitología gnóstica. De nada sirve intentar evadirse de este hecho. Luria trata de describir cómo en el proceso de *ticún*, de la reintegración de las luces dispersas de Dios a su legítimo lugar, los diversos aspectos bajo los cuales se manifiesta Dios, emergen unos de otros como igual número de *partsufim*. La concepción de éstos es casi personalista.

Al leer estas descripciones uno se siente muy tentado de olvidar que, para

Luria, éstas se refieren a procesos puramente espirituales. Al menos superficialmente, se asemejan a los mitos a través de los cuales Basílides, Valentino o Mani intentaron describir el drama cósmico, con la diferencia de que son infinitamente más complicadas que esos sistemas gnósticos.

Los principales *partsufim* o "rostros" son cinco.[78] Sus nombres llegaron a Luria a través del simbolismo del Zóhar, especialmente de los Ideras, pero la función y el significado que él les atribuye son en gran parte nuevos.

Según el Zóhar, allí donde las potencias de pura misericordia y amor divino contenidas en la sefirá suprema se fusionan y crean una figura personal, surge la configuración del *arij anpín*, traducido a veces como "La Cara Larga", pero que significa en realidad "el Longánimo en el sufrimiento", es decir, Dios, el resignado y misericordioso.[79] En el Zóhar, al *arij* también se le llama *'atica cadisha,* o sea, "el Santo Anciano". Para Luria, el primero es, en cierto modo, una modificación del último. Las potencias de las sefirot de la sabiduría divina y de la inteligencia —*Hojmá y Biná*— se han convertido en los *partsufim* del "padre y la madre", *abba e ima.*[80] Las potencias de las seis sefirot inferiores (con excepción de la Shejiná) en la que la misericordia, la justicia y la compasión se hallan por lo tanto en un equilibrio armónico, están organizadas en una única configuración que Luria, en consonancia con el Zóhar, llama *ze'ir anpín.* Una vez más, la traducción correcta no es "la Cara Corta", sino "el Impaciente",[81] en contraposición con "el Longánimo en el sufrimiento". En esta configuración, el atributo de juicio severo, que no tiene lugar en la figura del "Santo Anciano", desempeña un papel importante.

Así como, según el Zóhar, las seis sefirot correspondientes a los seis días de la Creación, desempeñan el papel principal en el proceso cósmico y representan, por la unidad de su movimiento, a Dios como Señor vivo del universo, la figura del *ze'ir anpín* está en el centro de la teosofía luriana en la medida en que esta última se refiere al proceso del *ticún. Ze'ir anpín* es "el Santo, loado sea". Lo que "el Santo, loado sea" y la Shejiná eran para el Zóhar, son el *ze'ir anpín* y *Raquel* —la configuración mística o *partsuf* de la Shejiná— para Luria. Mientras el *ticún* no sea completo, forman dos *partsufim,* aunque la doctrina se ocupe en esencia de la personalidad plenamente evolucionada del Dios vivo, que está esculpida a partir de la sustancia del *En-sof* por el proceso terriblemente complicado del *ticún.* La doctrina del *ze'ir* y de *Raquel,* por lo tanto, es el verdadero núcleo del aspecto teórico del *ticún.* El origen del *ze'ir anpín* en el útero de la "madre celestial", su nacimiento y desarrollo, así como las leyes según las cuales todas las potencias "superiores" están organizadas dentro de él, se exponen en forma detallada en el sistema desarrollado por los discípulos de Luria.[82] Hay algo desconcertante en la excentricidad de esas descripciones tan detalladas; la arquitectura de esta estructura mística podría calificarse de barroca.

Luria acaba por concebir algo muy similar a un mito de Dios que se da a luz a sí mismo. En efecto, me parece que éste es el punto crucial de toda esa descripción enrevesada y a menudo oscura e inconsistente. La evolución del hombre a través de las etapas de concepción, gravidez, nacimiento e infancia, hasta el momento en que la personalidad desarrollada hace pleno uso de sus

poderes intelectuales y morales,[83] es un proceso que aparece como un símbolo audaz del *ticún* en el que Dios desarrolla Su propia personalidad.

El conflicto está aquí latente, pero es inevitable: ¿es el *En-sof* el Dios personal, el Dios de Israel, y son todos los *partsufim* tan sólo manifestaciones suyas bajo diferentes aspectos, o es el *En-sof* la sustancia impersonal o *deus absconditus,* el que se convierte en persona sólo en los *partsufim?* Lo que podría ser fácil de responder, en la medida en que se refiriese sólo a la interpretación teológica de la doctrina del Zóhar, con su relación inmediata entre el *En-sof* y las sefirot, se convierte en un problema de difícil solución en este complicadísimo proceso de *tsimtsum* y de *shebirá* y en la larga cadena de acontecimientos que conducen al desarrollo del *ze'ir anpín.* Cuanto más dramático se vuelve el proceso en Dios, más inevitable es la pregunta: ¿dónde está Dios en todo este drama?

Para Cordovero, sólo el *En-sof* es el Dios real al que se refiere la religión, y el mundo de la divinidad con todas sus sefirot no es más que el organismo en el que Él se constituye a sí mismo a fin de dar lugar al universo de la creación y de actuar en él. Al leer la auténtica literatura de la Cábala luriana uno tiene a menudo la impresión contraria: para Luria el *En-sof* tiene poco interés religioso. Sus tres himnos para las tres comidas del *shabbat* están dirigidos a las configuraciones místicas de Dios: "el Santo Anciano", el *ze'ir anpín* y la Shejiná, para la que emplea un símbolo del Zóhar: "el sagrado jardín de las manzanas".[84] Estos himnos tienen el magnífico vuelo de quien percibe un proceso místico, en parte al describirlo y en parte al conjurarlo y crearlo por medio de estas mismas palabras. Su solemnidad es muy sugestiva, y el tercer himno, en particular, merece la inmensa popularidad que tiene, por expresar tan bien el estado anímico que envuelve al espíritu cuando las penumbras crecientes proclaman el final del *shabbat.* En estos himnos, Luria parece dirigirse a los *partsufim* en tanto que personalidades distintas. Se trata de una actitud extrema. Siempre ha habido cabalistas que se negaron a llegar tan lejos e insistieron —como Moshé Hayim Luzzatto— en el carácter personal del *En-sof.* Estos teístas declarados en el seno de los teosofistas jamás dejaron de interpretar la doctrina de los *partsufim* en un sentido que pudiera despojarla de sus elementos míticos evidentes, tendencia en particular interesante en el caso de Luzzatto, cuya doctrina acerca del mundo de la divinidad no era fruto de la pura teoría sino de la visión mística. Además, las múltiples contradicciones y *non sequiturs* de las obras de Vital brindaron a estos cabalistas una cantidad suficiente de argumentos en favor de sus propias exégesis teístas.

Según Luria, esta evolución de la personalidad se repite y parece reflejarse en cada estadio y en cada esfera de la existencia divina y terrenal. Los cabalistas de Safed, y en especial Cordovero, habían adoptado de fuentes anteriores la doctrina de los cuatro mundos situados entre el *En-sof* y nuestro cosmos terrenal, doctrina de la que no quedan rastros en la parte principal del Zóhar.[85] En Safed, esta teoría se elaboró por primera vez de un modo más pleno, y Luria también la aceptó, aunque a su manera. Los cuatro mundos son: 1) *Atsilut,* el mundo de la emanación y de la divinidad, que hemos analizado

hasta ahora; 2) *Beriá* o mundo de la creación, es decir, del Trono, de la Merkabá y de los ángeles superiores; 3) *Yetsirá*, el mundo de la formación, el ámbito principal de los ángeles, y 4) *'Asiyá*, el mundo del hacer (y no "el mundo de la acción", como han dicho algunos traductores). Este cuarto mundo, similar a la hipóstasis de Plotino acerca de la "naturaleza", se concibe como el arquetipo espiritual del mundo material de los sentidos. En cada uno de estos cuatro mundos, la visión mística que revela su estructura más profunda percibe las mencionadas configuraciones de la divinidad —los *partsufim*—, aunque envueltas en misterios cada vez más profundos, como se muestra en la última parte de "El árbol de la vida" de Vital.[86]

Para Luria y sus discípulos, no hay ruptura en este proceso continuo de evolución. Esto hace que el problema del teísmo de Luria sea doblemente grave, porque las implicaciones panteístas de esta doctrina son demasiado manifiestas para que sea necesario acentuarlas. La respuesta de Luria a esta cuestión adopta la forma de una distinción sutil entre el mundo de la *Atsilut* y las otras tres esferas: *Atsilut*, o al menos una parte importante de ésta, se concibe como algo sustancialmente idéntico a la divinidad y al *En-sof*, pero a partir de ahí Luria intenta trazar una firme línea divisoria. Entre el mundo de la *Atsilut* y el de la *Beriá*, así como entre cada uno de los mundos siguientes, él considera que hay una cortina o pared divisoria que tiene un doble efecto. En primer lugar, hace que la sustancia divina misma fluya hacia arriba: la luz del *En-sof* se refracta. En segundo lugar, el poder que emana de la sustancia, si no ésta misma, pasa a través del filtro de la "cortina". Este poder se convierte entonces en la sustancia del mundo que le sigue, del que, una vez más, sólo el poder pasa al tercero, y así en las cuatro esferas. "No es el *En-sof* en sí el que se dispersa por los mundos inferiores, sino tan sólo una radiación [diferente de su sustancia] —*haará*— que emana de aquél."[87]

De este modo, ese elemento de los mundos inferiores que, por así decirlo, envuelve y oculta a los *partsufim* dentro de sí, adopta el carácter de criatura en un sentido más estricto. Esta "vestimenta de la divinidad" ya no forma, sustancialmente, una unidad con Dios. Es verdad que no faltan divagaciones especulativas con connotaciones completamente distintas, calculadas para sembrar la duda en cuanto al carácter definitivo de esta solución[88] y que, de hecho, han dado lugar a diversas reinterpretaciones panteístas del sistema de Luria. Teístas más radicales como Moshé Ḥayim Luzzatto trataron de evitar este peligro al negar completamente la continuidad del proceso en los cuatro mundos y al afirmar que la Divinidad después de manifestarse en toda su gloria en el mundo de la *Atsilut*, continuó generando los otros tres mundos por un acto de "creación a partir de la Nada", que ya no se concebía como una mera metáfora.[89] Otros han llegado más lejos y han afirmado que incluso el rayo del *En-sof*, cuya incursión en el espacio primordial forma el punto de partida de todos los procesos que tienen lugar después del *tsimtsum*, no estaba hecho de la misma sustancia que el *En-sof*, sino que fue creado *ex nihilo*.[90] Todas estas interpretaciones deben considerarse, sin embargo, como desviaciones de las auténticas enseñanzas de Luria.

7

Esto nos lleva a otro aspecto de la doctrina del *ticún*, que es también la más importante para el sistema de la teosofía práctica. El proceso por el cual Dios se concibe, se genera y se desarrolla a sí mismo no llega a su conclusión final en Dios. Algunos aspectos del proceso de restitución corresponden al hombre. No todas las luces que los poderes de las tinieblas mantienen en cautiverio se liberan por su propio esfuerzo. Es el hombre quien le da el toque final al rostro divino; es él quien completa la entronización de Dios, el Rey y Creador místico de todas las cosas, en Su Reino del Cielo; ¡es él quien perfecciona al Creador de todas las cosas! En ciertas esferas del ser, la existencia divina y la humana están entrelazadas. El proceso intrínseco, extramundano del *ticún*, simbólicamente descrito como el nacimiento de la personalidad de Dios, corresponde al proceso de la historia del mundo. El proceso histórico y su principio más profundo, el acto religioso del judío, preparan el camino para la restitución final de todas las luces y chispas dispersas y exiliadas. El judío que está en contacto íntimo con la vida divina a través de la Torá, del cumplimiento de los preceptos religiosos y de la oración, tiene el poder de acelerar o de retardar este proceso. Cada acto del ser humano está relacionado con esta tarea final que Dios ha asignado a Sus criaturas.

De aquí se deduce que, para Luria, la llegada del Mesías no es más que la consumación del proceso continuo de Restauración, del *ticún*.[91] La verdadera esencia de la redención es, por lo tanto, mística, y sus aspectos históricos y nacionales no son más que síntomas secundarios que constituyen un símbolo visible de su consumación. La redención de Israel concluye la redención de todas las cosas, porque ¿acaso la redención no significa que todo está en el lugar que le corresponde, que la mancha del pecado original fue borrada? El "mundo del *ticún*" es, así, el mundo de la acción mesiánica. La llegada del Mesías significa que este mundo del *ticún* ha recibido su forma final.

He aquí el punto en el que se encuentran el elemento místico y el elemento mesiánico en la doctrina de Luria. El *ticún*, el camino que conduce al fin de todas las cosas, es también el camino hacia el comienzo. La cosmología teosófica, la doctrina del surgimiento de todas las cosas a partir de Dios, se convierte en su contrario: en la doctrina de la Salvación como retorno de todas las cosas a su contacto original con Dios. Todo lo que hace el hombre tiene eco en algún lugar y de algún modo sobre este complejo proceso del *ticún*. Cada acontecimiento y cada plano de la existencia tienen una cara interior y una exterior, por lo que Luria declara que el aspecto exterior de los mundos depende de los actos religiosos, del cumplimiento de los preceptos de la Torá y de acciones meritorias. Pero, según él, todo lo que es interior en estos mundos depende de actos espirituales, y el más importante de todos es la oración.[92] Por lo tanto, en cierto sentido, no sólo somos los dueños de nuestro propio destino y en última instancia responsables por la continuación del *galut**, sino que además cumplimos una misión que va mucho más allá.

* *Galut:* en hebreo, exilio o Diáspora, usado también como exilio y migración del cuerpo. [E.]

En una conferencia anterior mencioné la magia de la interioridad relacionada con ciertas doctrinas cabalísticas. En el pensamiento luriano, estos elementos, con el nombre de *kavaná*, o sea "intención mística", ocupan un lugar muy importante. Se considera que la misión del hombre consiste en dirigir toda su intención interior hacia la restauración de la armonía original alterada por la falta original —la ruptura de los vasos— y por las fuerzas del mal y del pecado que datan de aquella época. *Unificar* el nombre de Dios, como indica el término, no es simplemente realizar un acto de confesión y de reconocimiento del Reino de Dios; es más que eso: es una acción más que un acto. El *ticún* restablece la unidad del nombre de Dios destruida por la falta original —Luria dice que las letras IH del tetragrama YHVH fueron arrancadas de las letras VH— y todo acto religioso verdadero tiende a ese mismo fin.

En una época en la que el exilio histórico del pueblo era una realidad vital terrible y fundamental, la antigua idea del exilio de la Shejiná adquirió más importancia que nunca. A pesar de insistir en que esta idea representa una simple metáfora, sus propios escritos demuestran que los cabalistas, en el fondo, vieron algo más en esta idea. El exilio de la Shejiná no es una metáfora: es un símbolo genuino del estado de "ruptura" de las cosas en el plano de las potencialidades divinas. La Shejiná cayó, al igual que la última sefirá, cuando los vasos se rompieron. Cuando comenzó el *ticún* y la última serifá, se reorganizó y adoptó la forma de "Raquel", la esposa celestial, ésta cobró nuevas fuerzas y casi logró su unificación completa con el *ze'ir aupín* cuando, a través de un acto descrito como la "disminución de la luna", fue desprovista, por segunda vez, de parte de su sustancia.[93] Una vez más, con la creación del Adán terrenal, el *ticún* llegó en sentido estricto a su fin. Los mundos estaban casi en el estado para el que habían sido preparados, y si Adán no hubiera caído en el pecado el sexto día, la redención final habría tenido lugar en *shabbat* gracias a sus oraciones y a sus acciones espirituales.[94] El *shabbat* eterno habría llegado y "todo habría vuelto a su raíz original".[95] En lugar de ello, la caída de Adán destruyó una vez más la armonía, derribó todos los mundos de sus pedestales[96] y envió nuevamente a la Shejiná al exilio. Devolver a la Shejiná a su Señor, unirla a Él, es de un modo u otro la verdadera finalidad de la Torá. Es esta función mística de las acciones humanas la que les confiere una dignidad especial. El cumplimiento de todos y cada uno de los preceptos religiosos debía estar acompañado de una fórmula que declarase que esto fue hecho "con el fin de unir al Santo, loado sea, con su Shejiná, por temor y por amor".[97]

Pero la doctrina de la *kavaná*, y en especial la de la *kavaná* de la oración, no acaba allí. Para Luria, heredero de toda una escuela de pensamiento de la Cábala clásica que él simplemente contribuyó a desarrollar, la oración significa algo más que una libre efusión del sentimiento religioso. No es tampoco solamente el reconocimiento institucionalizado y la alabanza de Dios como Creador y Rey por parte de la comunidad religiosa en las oraciones tradicionales de la liturgia judía. Las plegarias individuales, así como las de la comunidad, pero especialmente estas últimas, son en ciertas condiciones el vehículo de ascensión mística del alma hacia Dios.[98] Las palabras de la oración, y muy especialmente las de la oración litúrgica tradicional con su texto establecido,

se convierten en un hilo de seda con cuya ayuda la intención mística del alma busca a tientas en la oscuridad el peligroso camino hacia Dios. El propósito de la meditación mística en el acto de la oración y en la reflexión sobre este acto es descubrir los diversos estadios de este ascenso, que por supuesto también puede considerarse como un descenso hacia las partes más recónditas y profundas del alma. La oración, según Luria, es una imagen simbólica del proceso teogónico y cósmico. El fiel devoto que reza con espíritu de meditación mística pasa por todas las etapas de este proceso, de la más exterior a la más interior.[99] Es más: la oración es una acción mística que ejerce una influencia sobre las esferas que el místico recorre en su *kavaná*. Forma parte del gran proceso místico del *ticún*. Dado que la *kavaná* es de naturaleza espiritual, ésta puede lograr algo en el mundo espiritual. Puede convertirse en un factor muy poderoso si es empleada por la persona apropiada en el lugar adecuado. Como ya hemos visto, el proceso de restituir todas las cosas al lugar que les corresponde exige no sólo un impulso de Dios, sino también un impulso de Su criatura por medio de su acción religiosa. La verdadera vida y la verdadera reparación del pecado original son posibles por la confluencia y la coincidencia de ambos impulsos: el divino y el humano.

En suma, el verdadero fiel ejerce un poder enorme sobre los mundos interiores, y tiene asimismo una gran responsabilidad en el cumplimiento de su tarea mesiánica. La vida de cada mundo y de cada esfera está en continuo movimiento; cada instante es una nueva etapa de evolución.[100] A cada momento el mundo aspira a encontrar la forma natural que ha de sacarlo de la confusión. Y debido a esto, hay, en última instancia, una nueva *kavaná* para cada nuevo momento. Ninguna oración mística es absolutamente igual a otra. La verdadera oración se adapta al ritmo de la hora para la cual y en la cual se pronuncia.[101] Puesto que cada individuo aporta su contribución individual a la tarea del *ticún*, de acuerdo con la posición que ocupa su alma en la jerarquía, toda meditación mística es de naturaleza individual. Luria creía haber encontrado los principios generales para dirigir esa meditación, principios que cada uno puede aplicar a su manera y en su propia época a las oraciones tradicionales de la liturgia, y sus seguidores los desarrollaron hasta en los mínimos detalles. Estos principios representan una aplicación de la teoría de la meditación de Abulafia a la nueva Cábala. El énfasis en el carácter estrictamente individual de la oración, que ocupa un lugar destacado en la doctrina de la *kavaná* de Ḥayim Vital, es tanto más importante cuanto que nos encontramos en un terreno del misticismo en el que el peligro de degeneración en magia mecánica y en teurgia es enorme.

La doctrina de la oración mística de Luria se sitúa exactamente en la frontera entre misticismo y magia, donde uno se convierte fácilmente en la otra. Cada oración que es más que un mero reconocimiento del Reino de Dios, en realidad cada oración que, en un sentido más o menos claro, nutre la esperanza de ser atendida, trae implícita la eterna paradoja de la esperanza que tiene el hombre de influir sobre los caminos inescrutables y sobre las eternas decisiones de la Providencia. Esta paradoja, en cuyas impenetrables profundidades habita el sentimiento religioso, plantea inevitablemente la cuestión de la natu-

raleza mágica de la oración. La distinción superficial entre magia y el llamado verdadero misticismo que encontramos en las obras de algunos eruditos modernos (y que también aparece en la versión que da Abulafia de su propio sistema), con su definición abstracta del término *misticismo*, no es aplicable a la historia ni a la vida de muchos pensadores místicos. Aun suponiendo que magia y misticismo representen categorías fundamentalmente distintas, ello no impide que puedan encontrarse, desarrollarse e interactuar en el mismo espíritu. La historia muestra que son sobre todo las escuelas de misticismo que no son puramente panteístas y que no tienden a desdibujar la distinción entre Dios y Naturaleza, las que presentan una mezcla de conciencia mística y mágica. Esto es válido para muchas formas de misticismo hindú, griego, católico y también judío.

El hecho de que la doctrina de la *kavaná* de la oración pudiera ser interpretada como una especie de magia me parece claro, y el hecho de que ésta entraña el problema de las prácticas mágicas está fuera de toda duda. No obstante, los cabalistas que cedieron a la tentación son sorprendentemente pocos. He tenido ocasión de encontrar en Jerusalén hombres que hasta el día de hoy se dedican a la práctica de la meditación mística de la oración tal como la enseñaba Luria, pues entre los 80 000 judíos que viven en Jerusalén, todavía hay 30 o 40 maestros de la oración mística que la practican después de muchos años de entrenamiento espiritual.[102] Debo decir que las más de las veces basta una rápida mirada para reconocer el carácter místico de su devoción. Ninguno de esos hombres negaría que la *kavaná* interior de la oración puede adoptar una forma exterior similar a la magia, pero ellos han desarrollado, o quizás deberíamos decir heredado, un sistema de educación espiritual en el cual el centro de gravedad está en la introspección mística. La *kavaná* es para ellos también la vía para la *debecut*, ese contacto místico con Dios que, como ya hemos visto en una conferencia anterior, es la forma típica de la *unio mystica* en la Cábala. El éxtasis es posible aquí sólo dentro de los límites impuestos por esta *kavaná*; es un éxtasis de meditación silenciosa,[103] de un descenso de la voluntad humana para encontrar la de Dios, en el que la oración se utiliza a modo de balaustrada en la que se apoya el místico para evitar precipitarse repentinamente o sin estar preparado en un éxtasis en el que las aguas sagradas podrían ahogar su conciencia.[104]

8

La doctrina y la práctica de la oración mística es la parte esotérica de la Cábala luriana, la parte reservada a los elegidos o iniciados. Pero junto a esa doctrina encontramos ideas de otro tipo. Por encima de todo, la doctrina de la realización práctica del *ticún*, y su combinación tanto con la idea antes mencionada acerca de la misión del devoto como con la doctrina de la metempsicosis, conferían a estos tres elementos una enorme influencia en amplios círculos judíos. La misión del hombre ha sido definida por Luria de una manera sencilla pero eficaz como la restauración de su estructura espiritual primordial

o *gestalt*. Esa es la misión de cada uno de nosotros, pues cada alma contiene las potencialidades de esta manifestación espiritual, ultrajada y degradada por la caída de Adán, cuya alma contenía todas las almas.[105] Desde esta alma de todas las almas se han esparcido chispas en todas direcciones y éstas se disolvieron en la materia. El problema es reagruparlas, elevarlas al lugar que les corresponde y devolver la esencia espiritual del hombre a su esplendor original tal como lo concibió Dios. Según Luria, el significado de los actos que la Torá prescribe o prohibe no es otro que la realización, por y en el individuo, de este proceso de restitución de la esencia espiritual del hombre. El *Targum* ya establecía un paralelo entre los 613 mandamientos y prohibiciones de la Torá y las supuestas 613 partes del cuerpo humano.[106] Ahora Luria plantea la idea de que el alma, que representaba la manifestación original del hombre antes de su exilio dentro del cuerpo, también tiene 613 partes. Al cumplir los preceptos de la Torá, el hombre restaura su propia estructura espiritual, la cincela a partir de su propio ser, por así decirlo. Y puesto que cada parte del cuerpo corresponde a un precepto, la realización de la misión exige el absoluto cumplimiento de todos y cada uno de los 613 preceptos.

Por cierto, esta interrelación de todos los hombres a través del alma de Adán ya había conducido a Cordovero a especulaciones místicas. Citemos sus palabras: "Cada persona tiene algo de su prójimo. Por lo tanto, quien peca no sólo se perjudica a sí mismo sino también a esa parte de sí mismo que pertenece al otro." Y ésta, según Cordovero, es la verdadera razón por la cual la Torá (Levítico 19:18) ordenó que "amarás a tu prójimo como a ti mismo", puesto que el otro es realmente uno mismo.[107]

Me gustaría hacer un comentario sobre este punto. El carácter gnóstico de esta psicología y antropología es evidente. La estructura de la antropología de Luria corresponde, en general, a la de su teología y cosmología, con la diferencia de que el punto de referencia ya no es la luz mística de la emanación y la manifestación divinas, sino el alma y sus "chispas". El hombre, tal como era antes de su caída, se concibe como un ser cósmico que contiene el mundo entero dentro de sí y cuya posición es más elevada aún que la de Metatrón, el primer ángel.[108] *Adam ha-Rishón*, el Adán de la Biblia, corresponde en el plano antropológico al *Adam Cadmón*, el hombre ontológico primario. Es evidente que el ser humano y el místico están íntimamente relacionados entre sí; su estructura es la misma y, empleando palabras de Vital, uno es la vestimenta y el velo del otro. De esta manera se explica también la relación entre la caída del hombre y el proceso cósmico, entre la moralidad y la física. Puesto que Adán contenía todo verdadera y no sólo metafóricamente, su caída estaba destinada a arrastrar y a afectar todo, no sólo metafórica sino realmente. El drama del *Adam Cadmón* en el plano teosófico se repite y encuentra su paralelo en el del *Adam Rishón*. El universo cae, Adán cae, todo se ve afectado y perturbado y entra en una "etapa de disminución"; como la llama Luria. El pecado original repite la ruptura de los vasos en un plano inferior.[109] Una vez más, el resultado es que nada quedó donde debía estar ni tal como debía ser; por lo tanto, de ahí en adelante nada estaba en su debido lugar.[110] Todo está en el Exilio. La luz espiritual de la Shejiná fue arrastrada hacia la oscuri-

dad del mundo demoniaco del mal. El resultado es la mezcla del bien y del mal, que debe ser disuelta por el restablecimiento del elemento de luz a su posición anterior.[111] Adán era un ser espiritual cuyo lugar estaba en el mundo de 'Asiyá[112] que, como hemos visto, era también una esfera espiritual. Y cuando cayó en el pecado, arrastró al mundo en su caída y lo arrancó del lugar que ocupaba. Por ello el mundo se mezcló con el reino de las *quelipot*, que originalmente se encontraba debajo de éste.[113] Así surgió el mundo material en el que vivimos y la existencia del hombre como un ser en parte espiritual y en parte material.[114] Y siempre que caemos en el pecado provocamos la repetición de ese proceso, de la confusión de lo sagrado con lo impuro, de la "caída" de la Shejiná y su exilio. "Chispas de la Shejiná" se hallan dispersas en todos los mundos y "no hay esfera de la existencia, ya sea de naturaleza orgánica o inorgánica, que no esté llena de chispas sagradas mezcladas con las *quelipot*, que deben separarse de éstas y elevarse".

Al estudioso de la historia religiosa le debe resultar obvia la estrecha afinidad de estos conceptos con las ideas religiosas de los maniqueístas. Hay aquí algunos elementos gnósticos, especialmente la teoría de las chispas o partículas de luz dispersas, que estaban ausentes o no desempeñaban un papel especial en el pensamiento cabalístico primitivo. Al mismo tiempo, no cabe duda de que esto no se debe a la relación histórica entre los maniqueístas y la nueva Cábala de Safed, sino a una profunda similitud de perspectiva y de disposición que, en su evolución, produjo resultados parecidos. A pesar de esto, o quizás debido a ello, los estudiosos del gnosticismo pueden tener algo que aprender del sistema luriano que, a mi modo de ver, es un ejemplo perfecto de pensamiento gnóstico, tanto en sus principios generales como en sus detalles.

9

Pero volvamos al punto de partida. La realización de la misión del hombre en este mundo se relaciona, según Luria y todos los demás cabalistas de Safed, con la doctrina de la metempsicosis o transmigración del alma. En la última etapa de la escuela de Safed, esta doctrina extraordinaria fue elaborada con todo detalle, y el libro *Séfer ha-guilgulim*, "El libro de las transmigraciones" de Ḥayim Vital, en el que hace una descripción sistemática de la doctrina de la metempsicosis de Luria, es el producto final de una larga e importante evolución del pensamiento cabalístico.[115] No tengo intenciones de profundizar en este punto, pero debo señalar que hay una considerable diferencia entre las respectivas actitudes de la escuela más antigua y la más reciente de la Cábala en relación con esta idea que, como ya he dicho, encontró su expresión clásica en las doctrinas de Luria y de Vital. En cuanto a los motivos que indujeron a ambas escuelas cabalísticas a adoptar la doctrina de la transmigración, probablemente no fueron distintos, al principio, de los que siempre han alentado a creer en ella, es decir, la impresión que causaron en los espíritus sensibles, los sufrimientos de criaturas inocentes, el contento de los malos y otros fenómenos que exigen una explicación natural que se ajuste a la creencia en la

justicia divina en la esfera de la naturaleza. Porque hay que admitir que la solución a estas contradicciones evidentes por la idea de la retribución divina y de las esperanzas escatológicas en general, no consiguió satisfacer a los numerosos creyentes. La diferencia estriba en que la mayoría de los antiguos cabalistas creía en el *guilgul*, por emplear el término hebreo con el que designaban la transmigración, sólo en relación con determinados pecados, principalmente los de tipo sexual. Como lo he señalado en la conferencia anterior, ellos no sabían nada acerca de una ley universal de la transmigración considerada como un sistema de causalidad moral; es decir, un sistema de causas morales y efectos físicos: *karma*, para usar el término sánscrito. El resultado coherente de todo esto es que la doctrina en su totalidad, que al comienzo parece haber encontrado mucha oposición, fue considerada como un misterio especialmente oculto y no penetró en círculos más amplios. Un místico del siglo XIII como Yitsḥac ibn Latif, la rechazó con desdén.[116]

La Cábala del siglo XVI adoptó una posición totalmente distinta, pues mientras tanto —como he dicho al comienzo de esta conferencia— la doctrina del *guilgul* se había convertido en la expresión, nueva y contundente, de la realidad del Exilio. Su función fue, por así decirlo, elevar la experiencia del judío en el *galut* —el exilio y la migración del cuerpo— al plano más elevado de símbolo del exilio del alma.[117] El exilio interior también debe su existencia a la caída. Si Adán contenía toda el alma de la humanidad, ahora dispersa en todo el género humano con una infinidad de subdivisiones y manifestaciones individuales, las transmigraciones de las almas no son, en última instancia, más que migraciones de aquella alma única que con su exilio expía su caída. Además, cada individuo brinda, con su comportamiento, un sinnúmero de ocasiones para la renovación perpetua del exilio. El concepto de *guilgul* se presenta aquí en un sentido bastante amplio como una ley del universo y se deja en segundo plano la idea de una retribución por medio del castigo en el infierno. Evidentemente, una teoría radical de la retribución en el proceso de transmigración no deja de ninguna manera lugar para el concepto del infierno, y no es sorprendente que haya habido intentos de alegorizar la idea del infierno, así como de privarlo de todo su significado literal.[118] Sin embargo, por lo general, nos encontramos con una combinación de ambas ideas, y la escuela de Safed, en particular, tendía a reservarle un lugar a la anticuada idea del infierno en su esquema de los estadios transmigratorios. Las dos ideas se entrelazan, pero la importancia recae sin duda en la transmigración.

Esta doctrina enlaza con la teoría del papel del hombre en el universo. Cada alma individual conserva su existencia personal sólo hasta el momento en que ha realizado su propia restauración espiritual. Las almas que han cumplido los preceptos ya sean los de toda la humanidad —"de los hijos de Noé"— o, en el caso de los judíos, los 613 de la Torá, están exentas de la ley de la transmigración y esperan, cada una en su lugar bendito, su integración en el alma de Adán cuando tenga lugar la restitución general de todas las cosas. Mientras el alma no haya realizado esta tarea, estará sujeta a la ley de la transmigración. La transmigración ya no es, por lo tanto, una mera retribución, sino que es además una oportunidad de cumplir los preceptos que no le fue

dada al alma antes, para de este modo continuar con su autoemancipación. La retribución pura está en realidad implícita en la idea de la transmigración hacia otras esferas de la naturaleza, como la de los animales, plantas y piedras. Este destierro que consiste en ser prisionero de formas raras de existencia, de animales salvajes, de plantas y de piedras, se considera como una forma particularmente terrible de exilio. ¿Cómo pueden ser liberadas las almas de semejante exilio? La respuesta de Luria a esta pregunta se refiere a la relación entre ciertas almas, según el lugar que ocupaban originalmente en el alma indivisible de Adán, el padre de la humanidad. Existen, según él, relaciones entre las almas e incluso entre familias de almas, que de alguna manera constituyen un todo dinámico y actúan unas sobre otras.[119] Estas almas tienen una aptitud especial para ayudarse unas a otras y para complementar las acciones de cada una, y también pueden elevar, con su piedad, a aquellos miembros de su grupo o familia que han caído en un plano inferior, y están en condiciones de ayudarlos a comenzar su viaje de vuelta a las formas más elevadas de existencia. Según Luria, esta misteriosa interrelación de las almas arroja luz sobre muchos relatos bíblicos. En general, la verdadera historia del mundo parecería ser la de las migraciones e interrelaciones de las almas, que es precisamente lo que Ḥayim Vital trató de descubrir al final del *Séfer ha-guilgulim*. Allí y en otras obras similares encontramos una mezcla característica y curiosa de elementos de visión pura, intuiciones caracterológicas (algunas de ellas muy profundas) e ideas y asociaciones de ideas puramente homiléticas.

Recapitulando lo que hemos dicho, el *guilgul* forma parte del proceso de restauración, del *ticún*. Debido al poder del mal sobre la humanidad, la duración de este proceso se extiende casi ilimitadamente, pero —y aquí llegamos a un punto en la doctrina de Luria que tuvo una poderosa influencia sobre las conciencias individuales— es posible acortarla por medio de ciertos actos religiosos, a saber, los ritos, penitencias y meditaciones.[120] Cada persona lleva la marca secreta de las transmigraciones de su alma en las líneas de su frente y de sus manos[121] y en el aura que irradia su cuerpo.[122] Y aquéllos a quienes les es dado descifrar esta escritura del alma pueden ayudarla en su deambular. Pero la verdad es que Cordovero y Luria consideran que sólo los grandes místicos poseen este poder.[123]

Es muy interesante y significativo que esta doctrina cabalística de la transmigración, cuya influencia se limitó, en un principio, a círculos muy reducidos, haya extendido su influencia con asombrosa rapidez después de 1550. El primer libro importante que se basa en un sistema muy elaborado del *guilgul* es *Galé razaya*, "Los misterios revelados", escrito en 1552 por un autor anónimo.[124] En poco tiempo, esta doctrina se convirtió en parte integral de la creencia popular y del folklore judíos. Esto resulta aún más asombroso pues se trata de una doctrina que, a diferencia de muchos otros aspectos de la creencia religiosa popular judía, no era aceptada, por lo general, en el medio social y cultural en el que vivían los judíos. Repitiendo lo que ya he dicho antes, tiendo a creer que tanto la situación histórica peculiar de los judíos en esa época como la disposición popular hacia el animismo contribuyeron al éxito de esta doctrina. La creencia primitiva es animista en la medida en que tiende

a ver todas las cosas como criaturas animadas y actuantes. Y la doctrina del *guilgul* no sólo se apoyó en ese estrato del pensamiento primitivo, sino que también explicó, transfiguró y glorificó la experiencia más profunda y trágica del judío en el *galut* en términos que incitaron poderosamente su imaginación. Con esto el *galut* adquiere un nuevo significado. Antes había sido considerado como un castigo por los pecados de Israel o como una prueba para su fe. Sigue siendo todo esto, pero se convierte intrínsecamente en una misión: su objetivo es levantar las chispas caídas de dondequiera que se encuentren. "Y este es el secreto por el cual Israel está destinado a ser esclavizado por todos los pueblos del mundo: a fin de que pueda elevar las chispas que también han caído en su seno [. . .] Y por ello era necesario que Israel se dispersase a los cuatro vientos, a fin de elevarlo todo."[125]

10

La influencia de la Cábala luriana, que a partir de 1630 se convirtió en algo así como la verdadera *theologia mystica* del judaísmo, fue inmensa. Enseñaba una doctrina del judaísmo que hasta en sus aspectos más populares no renunciaba a su *pathos* mesiánico. La doctrina del *ticún* elevó a cada judío, de una manera inaudita hasta ese momento, al papel de protagonista en el gran proceso de restitución. Parece ser que el mismo Luria creía que el fin estaba próximo y que "alimentaba la esperanza de que el año 1575 iba a ser el año de la redención", esperanza compartida por muchos otros cabalistas de su generación.[126] Parece ser parte de la naturaleza de esas doctrinas que la tensión que expresan exige un alivio súbito y dramático. Una vez que la doctrina del *ticún* penetró en la conciencia popular, fue inevitable que se extendieran las expectativas escatológicas; no podía ser de otra manera. Pero aun después de que el elemento mesiánico del nuevo misticismo amenazara con encender las llamas de una conflagración apocalíptica en el corazón de los judíos, sus ideas especulativas fundamentales y sus conclusiones prácticas siguieron teniendo influencia.

Las comunidades judías no sólo aceptaron sus ideas; también aceptaron una serie de costumbres y ritos propagados por razones místicas por los cabalistas de Safed (no únicamente por los seguidores de Luria). En gran medida, estos ritos y costumbres estaban relacionados con el ascendiente cada vez mayor de los principios ascéticos en la vida comunitaria como, por ejemplo, el ayuno del primogénito el día anterior a la Pascua; la noche de vigilia antes de *Shabu'ot* y de *Hoshaná rabbá;** la transformación de esta última, que dejó de ser un día de júbilo y se convirtió en un día de penitencia que en realidad daba por concluido el Día de la Expiación, la transformación del día anterior a la luna nueva en el llamado "día del perdón menor" y muchos otros ejemplos semejantes.[127] En lugar de los ritos de penitencia establecidos por los viejos ḥasidim de Alemania, nos encontramos con las prescripciones de Yitsḥac Luria a los

* Pentecostés. La segunda de las tres festividades de peregrinación que se celebran en el año. Conmemora la recepción de la Torá en el Monte Sinaí. [T.]

penitentes.[128] Algunas esferas de la vida judía se impregnaron en un grado extraordinario del nuevo espíritu y del replanteamiento místico de principios antiguos. A este respecto, cabe mencionar tres esferas destacadas: la celebración del *shabbat* y demás festividades, la vida sexual y la procreación y, por otro lado, todo lo relativo a la muerte y a la vida después de la muerte. Muchas de estas innovaciones se volvieron extraordinariamente populares, como por ejemplo la costumbre de estudiar la Mishná en memoria de los muertos (porque *Mishná* tiene las mismas consonantes que la palabra hebrea *neshamá*, que significa "alma"). Pero fue especialmente la liturgia, que siempre ha sido el reflejo más claro del sentimiento religioso, la que se vio profundamente afectada por la influencia de los místicos. Se fueron introduciendo nuevas oraciones —tanto individuales como comunitarias— en forma gradual, primero en los libros de oraciones de círculos privados y más tarde en los rituales de oración aceptados por todos.[129] Fue gracias a los místicos que el famoso himno *Lejá dodí licrat kalá,** de Shelomó Alcabets, de Safed, se incluyó en la liturgia de la noche del viernes, la víspera del *shabbat*. *Ḥemdat yamim*,[130] "El encanto de los días", creación de un discípulo anónimo de los shabetaicos moderados que permaneció fiel a la tradición rabínica es, con mucho, la más bella y detallada descripción de la vida del cabalista devoto a lo largo de todo el año, tal como se vivía bajo la poderosa influencia de la Cábala luriana. (La vieja teoría de que su autor no era otro que el profeta shabetaico Natán de Gaza debe ser descartada.) Escrito en Jerusalén hacia finales del siglo XVII,[131] este voluminoso libro sigue siendo, en mi opinión, y a pesar de su carácter extraño y estrafalario, una de las obras más hermosas y conmovedoras de la literatura judía.

La Cábala luriana fue el último movimiento religioso judío que influyó profundamente en todos los sectores del pueblo judío y en todos los países de la diáspora, sin excepción. Fue el último movimiento en la historia del judaísmo rabínico que expresó un mundo de realidades religiosas comunes a todo el pueblo. Al filósofo de la historia judía le puede sorprender que la doctrina que consiguió esto estuviera profundamente relacionada con el gnosticismo, pero así es la dialéctica de la historia.

En suma, la Cábala de Yitsḥac Luria puede entenderse como una interpretación mística del Exilio y la Redención, o incluso como un gran mito del Exilio. Su contenido refleja los más profundos sentimientos religiosos de los judíos de esa época. Para ellos, el Exilio y la Redención eran, en realidad, dos grandes símbolos místicos que apuntaban hacia el Ser Divino. Esta nueva doctrina de Dios y del universo correspondía a la nueva idea moral de humanidad que postulaba: el ideal del asceta cuyo objetivo es la reforma mesiánica, la extinción de la imperfección del mundo y la restitución de todas las cosas en Dios; el hombre de acción espiritual que a través del *ticún* puede interrumpir el exilio, el exilio histórico de la Comunidad de Israel y ese exilio interior en el que gime toda la creación.

* Ven, mi bienamado, al encuentro de la novia. [T.]

OCTAVA CONFERENCIA

SHABETAÍSMO Y HEREJÍA MÍSTICA

1

LA EVOLUCIÓN del misticismo judío a partir del éxodo de España ha sido particularmente uniforme y no ha tenido contracorrientes. Hay una sola línea principal. Los acontecimientos catastróficos de ese periodo llevaron directamente a la creación de la nueva escuela de Safed, cuyas ideas, como hemos visto, giraban en torno a ciertos problemas creados o manifestados a través de ese tremendo cataclismo. También hemos visto que, al abordarlos, esa escuela desarrolló una doctrina completamente nueva. Pienso que esta nueva doctrina, tal como fue formulada por Luria y adoptada finalmente por la teología judía, es la expresión más precisa de las ideas predominantes en el mundo judío a comienzos de ese siglo. Estas nuevas ideas combinan una interpretación mística del exilio histórico con una teoría también mística del camino de la redención. El antiguo espíritu de contemplación mística se ve enriquecido por el nuevo elemento de fervor mesiánico, acompañado de un sueño apocalíptico del fin del periodo de sufrimiento y degradación. La propagación del cabalismo luriano con su doctrina del *ticún*, de la restitución de la armonía cósmica a través del medio terrenal de un judaísmo místicamente elevado, sólo podía llevar a la manifestación explosiva de todas aquellas fuerzas a las cuales debía su origen y su éxito. Si es verdad que la Cábala expresó el talante de la época, parece natural que haya habido una íntima correspondencia entre las condiciones históricas que moldearon el destino del pueblo judío en esa época de clara influencia cabalística y el desarrollo interno del pensamiento religioso judío, incluyendo todas sus nuevas formas. Un pueblo que había sufrido todos los tormentos del exilio y la persecución, y que al mismo tiempo había desarrollado una conciencia extremadamente sensible de una existencia vivida entre los polos del exilio y la redención, no necesitaba mucho para dar el paso final hacia el mesianismo. La aparición de Shabbetay Tsebí y de Natán de Gaza precipitó este paso al liberar las energías y potencialidades latentes acumuladas durante las generaciones anteriores. La erupción del volcán, cuando tuvo lugar, fue aterradora.

No es mi intención describir aquí la rápida ascención y el súbito fracaso del movimiento shabetaico en los años 1665 y 1666, desde que Shabbetay Tsebí proclamara su misión mesiánica hasta su renuncia al judaísmo y su conversión al Islam cuando fue conducido ante el sultán turco. No me voy a ocupar de la biografía del Mesías ni de la de su profeta, Natán de Gaza, ni de los detalles del vasto movimiento religioso de masas que se propagó como el fuego a través de toda la Diáspora, que de alguna manera, estaba preparada para un acontecimiento de este tipo gracias a la influencia del nuevo cabalismo.

Baste decir que un grupo numerosísimo de personas fue arrastrado por una marea de emociones y se sometió a las formas más extravagantes de penitencias autoimpuestas, "tal como —según informan los contemporáneos— jamás se había dado antes ni se volverá a ver hasta la llegada de la verdadera redención".[1] Pero la penitencia venía acompañada de un júbilo y un entusiasmo sin límites, pues finalmente parecía haber una prueba tangible de que los tormentos de 1 600 años no habían sido en vano. En realidad, antes de que llegara la redención muchos tuvieron la sensación de que ésta era una realidad. Tuvo lugar una convulsión emocional de una fuerza enorme en el seno del pueblo, y a lo largo de todo un año muchos hombres vivieron una nueva vida que, durante muchos años, siguió siendo el primer atisbo de una realidad espiritual más profunda.

El curso que tomaron los acontecimientos se describe en todos los libros de historia judía, aunque muchos detalles de esa historia siguen a la espera de una revisión crítica.[2] Mi intención aquí es subrayar los aspectos del movimiento shabetaico que son total o parcialmente ignorados en los libros de historia y aquéllos que, como consecuencia de interpretaciones erróneas o por otras causas, quedaron completamente relegados. Sin una apreciación adecuada de esos aspectos del shabetaísmo, es imposible entender la verdadera naturaleza de ese intento grandioso, aunque abortado, de revolucionar el judaísmo desde dentro, así como su significado para la historia del judaísmo en general y para el misticismo judío en particular.

2

Pero no podemos emprender esta tarea sin antes dedicar algunas palabras a las personalidades de los dos líderes originales del movimiento y al papel que ellos desempeñaron en sus primeras manifestaciones y en su evolución posterior. Esto es tanto más necesario pues en este punto, así como en muchos otros planteados en estas conferencias, debo adoptar un punto de vista que difiere en gran medida del convencional. ¿Cuál fue, entonces, el rasgo básico de la personalidad de Shabbetay Tsebí y cómo podemos juzgar su contribución individual al movimiento? Y, muy especialmente, ¿cómo debemos interpretar su relación con Natán de Gaza, su profeta? Hasta hace pocos años, los únicos documentos disponibles en forma impresa no nos permitían dar una respuesta definitiva a esas preguntas. Los que arrojan más luz en relación con el tema aún no han sido publicados y, al no contar con ellos, ha sido imposible formular una interpretación correcta incluso de los documentos publicados. En tales circunstancias, se ha atribuido un valor exagerado al testimonio de personas que no conocían íntimamente a los líderes del movimiento. Por lo tanto, no es de extrañar que allí donde fallaron los eruditos, los poetas, dramaturgos y otros expertos en ficción hayan intentado completar el cuadro valiéndose de los recursos de su imaginación. Pero estamos en poder de suficientes documentos de gran importancia, algunos de tipo personal y otros teológicos, provenientes del círculo más íntimo de seguidores de Shabbetay Tsebí, que

arrojan una luz absolutamente inesperada sobre todas estas cuestiones. Un análisis de todas las fuentes a las que he tenido acceso me permite llegar a las siguientes conclusiones fundamentales:

No fue Shabbetay Tsebí quien, con su presencia y su constante actividad durante varios años, logró a pesar de la persecución, fundar finalmente el movimiento que lleva su nombre. Es cierto que sin él, éste sería impensable en cuanto a su forma, pero la actividad aislada de Shabbetay Tsebí jamás habría bastado para desencadenarlo. Fue el despertar de Natán de Gaza para su misión profética lo que puso todo en movimiento. El papel de este joven fervoroso y brillante, que al iniciarse el movimiento tenía sólo 20 años, no fue comprendido del todo y ahora aparece bajo una luz completamente distinta.

Al parecer, incluso antes del año crítico de 1665, Shabbetay Tsebí (1625-1676), se consideró a sí mismo en ciertos momentos como el Mesías e hizo referencias ocasionales a tal convicción. Pero nadie, literalmente nadie, tomó en serio esa pretensión. Para ser más exacto, nadie, ni siquiera sus admiradores de Esmirna, dio la más mínima muestra entre 1648 —cuando aparentemente tuvo lugar el primer ligero escándalo relacionado con Shabbetay Tsebí— y 1665, de saber algo acerca de la existencia y de la personalidad del verdadero Mesías de Dios. La explicación es muy sencilla y nos da la clave para la comprensión de este trágico Mesías: Shabbetay Tsebí era un hombre físicamente enfermo. Hasta cierto punto ya se sospechaba eso antes, e incluso se llegó a hablar de paranoia o de histeria.[3] Pero un conjunto de pruebas documentales, a las que ahora tenemos acceso, demuestra que su mal era en realidad de naturaleza algo diferente. Tenía un carácter maniaco-depresivo, es decir, pertenecía al tipo de personas cuya falta de equilibrio mental se manifiesta en accesos alternados de la más profunda tristeza, y de una exuberancia incontrolada y un júbilo exagerado. Los periodos de profunda depresión y melancolía siempre se alternaban con espasmos de exaltación, entusiasmo y euforia maniacos, separados por intervalos de un estado mental más normal. Lo que se sabe acerca de su carácter no ofrece ni el más leve indicio de paranoia, pero, por otra parte no falta un solo rasgo de lo que se entiende por psicosis maniaco-depresiva, tal como se la describe en los textos habituales de psiquiatría.[4] Los datos que nos dan sus biógrafos nos permiten concluir que presentó los primeros síntomas de su enfermedad mental entre los 16 y los 20 años.[5] Y tiene gran importancia para comprender su carácter el hecho de que esta dolencia mental se distingue de todas las demás por no conducir a la descomposición ni a la destrucción de la personalidad humana y, especialmente, por no afectar a la inteligencia. En realidad, el término *enfermedad* es usado tan sólo en un elocuente testimonio escrito por uno de sus seguidores más importantes, que conservó su fe en él hasta el final: Shemuel Gandor, que en el verano de 1665 fue enviado de Egipto a Gaza a fin de investigar lo que había ocurrido allí. Este entusiasta adepto de Shabbetay Tsebí y compañero de viaje de Natán de Gaza nos dejó la siguiente descripción de su maestro:[6]

> Se dice de Shabbetay Tsebí que ha estado postrado durante 15 años por la siguiente dolencia: lo abruma una sensación de depresión que no lo deja un solo momento en paz y ni siquiera le permite leer, y no es capaz de discernir la naturaleza de esta tristeza que se abate sobre él. La soporta hasta que la depresión se aleja de su espíritu, y entonces vuelve con gran alegría a los estudios. Hace muchos años que sufre este mal, para el que ningún médico ha encontrado remedio; es un sufrimiento enviado desde el Cielo.

La misma carta contiene una descripción de un incidente que tuvo lugar durante la víspera de la fiesta de *Shabuot* de 1665, cuando Shabbetay Tsebí fue súbitamente invadido por una profunda depresión del tipo que se acaba de describir.[7]

Hay una prueba igualmente clara e indiscutible de los estados de excitación maniaca que alternaban con estos ataques de depresión. Los shabetaístas dejan de referirse más tarde a estos estados variables de la conciencia como a un efecto de la enfermedad. Según ellos, se trataba de fenómenos inducidos por un poder divino y para designarlos empleaban términos teológicos —incluso nuevas denominaciones creadas por ellos— que corresponden de la manera más estricta a los términos depresión y exaltación. Sus escritos se refieren a una alternancia periódica entre un estado de "iluminación" y uno de "caída" o "abandono", una entusiasta "elevación a los planos más altos" y un abismo de extrema "pobreza y miseria" espiritual.[8] Las descripciones de la fase maniaca, cuyos aspectos más reveladores provienen sin duda de Shabbetay Tsebí, nos dan la clave para comprender el papel que desempeñó su enfermedad en la formación de su personalidad, pues revelan nada menos que el contenido ideológico de su manía. La verdad que revelan es bastante extraña y de suma importancia para el destino del movimiento shabetaico: Shabbetay Tsebí, el asceta y devoto cabalista, se siente impulsado, bajo la influencia de su entusiasmo maniaco, a perpetrar actos que van contra la ley religiosa. Se puede discernir un antinomismo latente en estos actos —al principio, relativamente inofensivos—,[9] a los cuales los shabetaístas dieron el nombre restringido pero significativo de *maasim zarim*, "actos extraños o paradójicos".

Sólo podemos suponer vagamente cuál es el origen de esta tendencia irresistible a cometer actos extravagantes y antihalájicos. Tal vez podamos arrojar alguna luz sobre el asunto gracias al testimonio que dio muchos años después Moisés Pinheiro, uno de los condiscípulos de Shabbetay Tsebí en Esmirna, relativo a los libros cabalísticos que había estudiado Shabbetay Tsebí en esa época. Según Pinheiro, de quien es difícil sospechar que haya fraguado la historia, Shabbetay Tsebí leyó en su juventud sólo el Zóhar y el libro *Kaná*.[10] Respecto a esta obra, escrita en el siglo XIV, ya he dicho en una conferencia anterior[11] que contiene la misma curiosa combinación de devoción piadosa y reverencia mística por la Halajá, junto con una crítica velada pero a veces muy radical de sus preceptos, que más tarde fue personificada de alguna manera por Shabbetay Tsebí. Se puede decir que sus diversos elementos entraron en conflicto abierto en el movimiento shabetaico después de la apostasía del Mesías. Es posible que en la época en que la enfermedad comenzó a dominarlo estuviera bajo la influencia de ese libro y que éste hubiera dejado su impronta en el contenido ideológico de su manía. Él parece haberse ocupado bastante más tarde de la doctrina de la escuela luriana, aunque, por lo que sabemos, parecería que su forma de vida fue modelada según los principios ascéticos de los cabalistas de Safed.

Shlomó ben-Abraham Laniado de Alepo, un entusiasta shabetaísta, incluso después de la apostasía del Mesías, relata en una carta enviada a Kurdistán lo que el mismo Shabbetay Tsebí le había dicho, cuando pasó por Alepo, a finales del verano de 1665:[12]

> Desde 1648 se le aparecía el santo espíritu y tuvo una gran "iluminación"; tenía por costumbre pronunciar el nombre de Dios con todas sus letras[13] y cometer diversos actos extraños, porque le parecía que actuar de ese modo era correcto por muchas razones, además de efectuar los actos de *ticún* que él se proponía realizar. Pero aquellos que lo veían no entendían esas cosas y pensaban que estaba loco.[14] A menudo nuestros maestros en Tierra Santa lo castigaban por sus malas acciones que se alejaban mucho del sentido común, de modo que lo obligaron a abandonar la compañía de otras personas y a errar por el desierto [...] Y a veces se sentía invadido por una gran depresión, pero otras veía un atisbo de la gloria de la Shejiná. En ocasiones, Dios lo puso a prueba con grandes tentaciones y él las venció todas.

Laniado asegura también que cuando la "iluminación" cesaba, "era un hombre normal y se lamentaba de las cosas extrañas que había hecho, pues no comprendía sus motivos como los había entendido cuando las cometió".

Aquí tenemos, pues, una clara descripción del estado mental de Shabbetay Tsebí. De las tentaciones a las que estaba expuesto en sus acceso de depresión se ha dicho mucho, especialmente en los escritos de Natán de Gaza, donde se afirma que eran de carácter demoniaco y erótico.[15] En suma, tenemos ante nosotros a un hombre que, durante sus periodos de depresión melancólica, se sentía perseguido por demonios; esto lo exponía a una enorme tensión física y mental y, sobre todo, lo convertía en víctima indefensa de esas fuerzas.[16] Por otro lado, al igual que otros hombres del mismo tipo psíquico que, como él, eran de un extraordinario nivel moral o intelectual, poseía el don de un gran poder de sugestión personal sobre los demás. Pero este magnetismo personal estaba relacionado con sus estados de exaltación y desaparecía junto con ellos. Dicho sea de paso, sus cualidades intelectuales, aunque plenamente desarrolladas, no eran en modo alguno excepcionales. No dejó escritos y, lo que es más importante, no se le atribuye ninguna frase, epigrama o dicho inolvidables. Como cabalista y erudito no parece haberse elevado por encima de la media. El lado emocional de su carácter presentaba un desarrollo más completo; era extraordinariamente musical, le gustaba cantar y oír cantar —durante su encarcelamiento en la fortaleza de Gallípoli, en el verano de 1666, estuvo casi siempre rodeado de músicos—[17] y cuando oía cantar los Salmos, por los cuales sentía una predilección especial, se conmovía profundamente. Pero su característica realmente original era sin duda, la peculiaridad de su manía: la realización de actos antinómicos que, en su estado de exaltación, consideraba aparentemente como actos sacramentales. Ésta fue su característica

especial y fue también su contribución específica al movimiento shabetaico, en el que desempeñó un papel bastante pasivo, pues fue esta peculiaridad la que le dio un carácter especial al movimiento, a partir del momento en el que Shabbetay Tsebí fue reconocido por primera vez como autoridad religiosa. La ley que dominó este desarrollo fue la de su propia personalidad, aunque fue Natán de Gaza quien la descubrió en Shabbetay Tsebí y quien la formuló explícitamente. En su estado de iluminación era el arquetipo viviente de la paradoja del santo pecador, y es muy posible que, a pesar de su incapacidad para expresarlo, en esos estados de exaltación mental tuviera antes sus ojos la imagen de un acto de *ticún* a través de la transgresión de la ley sagrada. Ésta y ninguna otra, es la verdadera herencia de Shabbetay Tsebí: el carácter casi sacramental de los actos antinómicos, que adoptan siempre la forma de un ritual, siguió siendo la *shibolet* [espiga] del movimiento, incluso en sus ramas más radicales. En su estado "normal", el shabetaísta es todo menos un antinómico. La realización de tales actos es un *rito,* la acción festiva de un individuo o de todo un grupo, algo fuera de lo común, muy perturbador y nacido de la profunda agitación de fuerzas emocionales.

3

Así deambuló Shabbetay Tsebí por el mundo durante años, sin amigos ni verdaderos seguidores y sin hacer nada en favor de las aspiraciones mesiánicas que lo dominaban en sus raros momentos de exaltación. Si no hubiera sido por Natán de Gaza, seguramente habría sido tan sólo uno de los muchos entusiastas anónimos de su generación que, en los años que siguieron a la gran catástrofe de la persecución de Chmielnitzki en 1648, alimentaron vagos sueños de vocación mesiánica, sin que nadie les prestara atención. El hecho de ir a establecerse en Jerusalén en el año 1662 fue un punto crucial en su vida. Durante los dos primeros años de su permanencia allí, Natán de Gaza (1644-1680), que era en esa época un joven estudiante del Talmud, seguramente veía con frecuencia a Shabbetay Tsebí, que ya se acercaba a los 40 años y era sin duda objeto de murmuraciones en la pequeña comunidad judía de esa ciudad. Aun cuando no hubieran tenido relaciones personales más estrechas, de lo cual no hay ningún testimonio, la personalidad de Shabbetay Tsebí debió de causar una profunda impresión en el joven sensible y susceptible que tenía entonces entre 17 y 19 años.

Shabbetay Tsebí, que en esa época se encontraba en una misión en Egipto, no participó en el despertar final y decisivo del espíritu profético de Natán. Natán mismo relató la historia en una carta hasta ahora inédita, fechada en el año 1667, de la que cito el siguiente pasaje:[18]

> Estudié la Torá en estado de pureza hasta los 20 años de edad, y puse en práctica el gran *ticún* que Yitshac Luria prescribe a todos los que han cometido grandes faltas. Aunque, gracias a Dios, yo no había cometido pecados en forma voluntaria, lo practiqué, en caso de que mi alma se hubiera mancillado en un estadio anterior de transmigración. Cuando cumplí 20 años, comencé a estudiar el libro del Zóhar y algunos escritos lurianos. Pero aquél que se purifica a sí mismo recibe ayuda del Cielo, por lo que Él me envió a algunos de Sus ángeles sagrados y espíritus benditos y me reveló muchos de los misterios de la Torá. Ese mismo año, habiendo sido estimulada mi fuerza por las visiones de los ángeles y de las almas benditas, realicé un largo ayuno en la semana posterior a la fiesta de *Purim.** Habiéndome encerrado en un cuarto completamente aislado, en pureza y santidad, y después de haber finalizado la oración matinal en medio de muchas lágrimas, se me apareció el espíritu, se me pusieron los pelos de punta, mis rodillas temblaron y vi la Merkabá, tuve visiones de Dios durante todo el día y toda la noche, y me fue concedida la verdadera profecía como a cualquier otro profeta, cuando la voz me habló y comenzó con estas palabras: "¡Así habla el Señor!" y mi corazón percibió con absoluta claridad a quién estaba dirigida mi profecía [es decir, a Shabbetay Tsebí], y hasta ese día jamás había tenido una visión tan importante, pero ella permaneció oculta en mi corazón hasta que el propio Redentor se me reveló en Gaza y se proclamó el Mesías; sólo entonces el ángel permitió que yo proclamase lo que había visto.[19]

¿Cómo consiguió entonces Shabbetay Tsebí proclamarse Mesías en Gaza? La respuesta es tan sencilla como sorprendente. Cuando Shabbetay Tsebí, que estaba entonces en Egipto, se enteró por una carta de Shemuel Gandor de que en Gaza apareció un iluminado que les revelaba a todos la raíz secreta de su alma y el *ticún* particular que ésta necesitaba, "abandonó su misión y se fue también a Gaza a fin de encontrar un *ticún* y paz para su alma".[20] Pienso que esta es la frase más interesante referida a Shabbetay Tsebí. Por lo tanto, cuando se propagó la historia de la iluminación de Natán, Shabbetay Tsebí fue a verlo, no en tanto que Mesías o de acuerdo con algún entendimiento secreto, sino "para encontrar paz para su alma". Para decirlo más claramente, fue a verlo como un paciente va a ver a un médico del alma. Sabemos, por la carta de Laniado, que precisamente en esa época, mientras estaba en Egipto, él había entrado en uno de sus periodos normales y estaba preocupado por sus transgresiones. Buscaba una cura para su psicosis y sólo entonces Natán lo convenció —en virtud de su visión profética en la cual, como dice en otro contexto,[21] también había visto la figura de Shabbetay Tsebí— de la autenticidad de su misión mesiánica. Fue Natán quien disipó sus dudas y lo convenció, después de haber vagado juntos durante varias semanas por los lugares santos en Palestina, de que se proclamara el Mesías.

Natán presenta una insólita combinación de rasgos de carácter. Si se me permite la expresión, él fue al mismo tiempo el Juan Bautista y el Pablo del nuevo Mesías; ciertamente una figura excepcional. Tuvo todas las cualidades que no encontramos en Shabbetay Tsebí: una actividad infatigable, un pensamiento teológico original, y una gran capacidad creadora y literaria. Proclama al Mesías y le prepara el camino, y es, al mismo tiempo, el teólogo más influyente del movimiento. Él y su sucesor, el falso marrano Abraham Miguel Cardozo, son los grandes teólogos del shabetaísmo clásico, es decir, de un

* *Purim*, festividad judía instituida, según se afirma en el Libro de Esther, para conmemorar la liberación de los judíos de Persia, de la matanza que los amenazaba. Se celebra el 14 de Adar, tradicionalmente, con un carnaval. [E.]

movimiento herético multicolor dentro del misticismo judío. Natán no practica el antinomismo: lo interpreta. Eleva un estado indefinido de exaltación con su *euforia* concomitante, que se manifiesta en actos absurdos, extraños y sacrílegos, al rango de un "acto sagrado" en el cual se manifiesta una realidad sublime: el estado del "nuevo mundo del *ticún*". El encuentro de esas dos personalidades dio lugar a la creación del movimiento shabetaico. La enorme fuerza histórica de este nuevo mesianismo nació el día en que Natán descubrió que Shabbetay Tsebí, ese personaje singular, pecador, asceta y santo que soñara ocasionalmente con su misión mesiánica, era en realidad el Mesías y, después de descubrirlo, lo convirtió en el símbolo de un movimiento, y él mismo se transformó en su portaestandarte.

Por lo tanto, desde su aparición, mucho antes de la apostasía del Mesías, la teología del shabetaísmo ya estaba condicionada por la necesidad de ofrecer una interpretación mística de las características personales y de los rasgos extraños y paradójicos del carácter y de los actos de Shabbetay Tsebí. Sus manías y depresiones recibieron una interpretación cabalística y, desde el comienzo la figura de Job, en especial, es consistentemente tratada por Natán como el prototipo de la personalidad de su Mesías. Todavía existen algunos manuscritos de un opúsculo extraordinario escrito por Natán con el nombre de *Derush ha-taninim*, "Tratado sobre los dragones"; se trata de un comentario a un pasaje del Zóhar sobre el misterio del "Gran dragón que yace en los ríos de Egipto" (Ezequiel, 29:3).[22] En este tratado, escrito durante el encarcelamiento de Shabbetay Tsebí en Gallípoli,[23] en una época en la que nadie soñaba siquiera con la apostasía del Mesías, aún no hay indicios heréticos evidentes. El autor desarrolla sus ideas en una forma que no entra en conflicto con los dogmas de la religión tradicional ni con los principios del cabalismo luriano. Pero en este libro ya lo encontramos exponiendo las nuevas ideas de su doctrina del Mesías, que no tienen paralelo en las homilías de la Aggadá ni en los cabalistas lurianos. Luria define la aparición del Mesías como la consumación del *ticún*, pero en su teoría no hay ningún lugar especial para la cuestión del origen del alma del Mesías.[24] Él no plantea el problema del destino posible de su alma antes de que ésta apareciera en el mundo y cumpliera su misión. El nuevo paso dado por Natán consiste en relacionar esta cuestión con las ideas tradicionales del cabalismo luriano.

Según Natán, existe una cierta relación entre el Mesías y el desarrollo de todos aquellos procesos intrínsecos de los que he hablado en la conferencia anterior: *tsimtsum, shebirá* y *ticún*. Al comienzo del proceso cósmico, el *En-sof* replegó Su luz a Su interior, y allí surgió el espacio primordial en el centro del *En-sof* del que nacen todos los mundos. Este espacio primordial está lleno de fuerzas amorfas, hílicas: las *quelipot*. El desarrollo del mundo consiste en dar forma a estas fuerzas amorfas, en hacer algo a partir de ellas. Mientras esto no se haga, el espacio primordial, y especialmente su parte inferior, será el baluarte de las tinieblas y del mal. Es en la "profundidad del gran abismo" donde los poderes demoniacos tienen su morada. Después de la Ruptura de los Vasos, cuando algunas chispas de luz divina, que irradia el *En-sof* a fin de crear formas y figuras en el espacio primordial, cayeron al abismo, también cayó

el alma del Mesías, que formaba parte de aquella luz divina original. Desde el comienzo de la Creación, esta alma habitó en las profundidades del gran abismo, retenida en la prisión de sus *quelipot*, el reino de las tinieblas. En el fondo del abismo, junto con esta alma absolutamente santa habitan las "serpientes" que la atormentan e intentan seducirla. Estas "serpientes" reciben a la "serpiente sagrada" que es el Mesías, pues ¿acaso no tiene la palabra hebrea serpiente —*najash*— el mismo valor numérico que la palabra —*Mashiah*— Mesías? Sólo en la medida en que el proceso del *ticún* del mundo entero da lugar a la separación del bien y del mal en la profundidad del espacio primordial se liberará el alma del Mesías de su esclavitud. Cuando haya concluido el proceso de perfección, para el cual trabaja esta alma en su "prisión" y por el cual lucha con las "serpientes" o "dragones" —lo que, sin embargo, no ocurrirá antes de fin del *ticún* en general—, el alma del Mesías abandonará su prisión y se revelará al mundo en una encarnación terrenal. Así pensaba Natán de Gaza. Es sumamente interesante encontrar en los escritos de un joven del ghetto de Jerusalén, en el siglo XVII, un antiquísimo mito gnóstico acerca del destino del alma del Redentor, construido a partir de ideas cabalísticas, pero evidentemente destinado desde el comienzo a convertirse en una apología del estado mental patológico de Shabbetay Tsebí. Si no fuera por el hecho de que la materia prima de esta doctrina cabalística se encuentra en el Zóhar y en los escritos de Luria, nos sentiríamos tentados a postular un vínculo intrínseco, aunque para nosotros oscuro, entre el primer mito shabetaico y el de la antigua escuela gnóstica, conocida como la de los ofitas o naasenos, que situaba el simbolismo místico de la serpiente en el centro de su gnosis.[25]

La aplicación práctica de esa nueva teoría es presentada por Natán de manera bastante franca y a menudo exagerada. Natán lo expresa así:

> Hemos descrito todas estas cosas sólo para proclamar la grandeza de nuestro maestro, el Rey Mesías, que conseguirá destruir el poder de la serpiente, cuyas raíces son profundas y poderosas. Pues estas serpientes siempre han intentado seducirlo y cada vez que hizo el esfuerzo de extraer una gran santidad de las *quelipot*, éstas tomaban posesión de él en el momento en que el estado de iluminación lo abandonaba. Entonces le mostraban que ellas también tenían el mismo poder que la sefirá de la "Belleza" en la que él [Shabetay Tsebí] creía que estaba representado el verdadero Dios, tal como decía el Faraón —que es el gran dragón, el símbolo de la *quelipá*—: "¿Quién es Dios?" Pero cuando le sobrevenía la iluminación, él solía doblegarla [a la serpiente o dragón que lo atormentaba en su depresión]. Y acerca de eso ya dijeron nuestros maestros [*Baba Batra* 15 b]: "Se ha escrito más acerca de Job de lo que se ha escrito acerca de Abraham. Porque de Abraham sólo se dice que temía a Dios, pero de Job se afirma que él temía a Dios y evitaba el mal. Pues ya he explicado anteriormente que en las Escrituras el Redentor se llama Job porque cayó bajo el dominio de las *quelipot*. Y esto se refiere a los días de oscuridad que son los días de su depresión; pero cuando le sobrevenía la iluminación en los días de calma y júbilo, permanecía en el estado del que se dice 'que evitaba el mal'; porque entonces salía del reino de las *quelipot* en cuyo seno se había hundido en los días de oscuridad."[26]

En esta interpretación, los elementos metafísico y psicológico están profundamente entrelazados o, para ser más precisos, son uno solo. La prehistoria metafísica del alma del Mesías es también la historia de los estados psíquicos que, para Natán, son precisamente la prueba de su misión divina. Y es fácil percibir que la idea gnóstica del Mesías preso en el reino del mal y de la impureza, que en esta doctrina aún no tiene connotaciones heréticas, se presta sin dificultades a tal desarrollo después de la apostasía del Mesías. De una manera que parece casi fantástica, la doctrina herética de Natán y de otros shabetaicos relativa a la misión del Mesías, especialmente en relación con su apostasía como una misión, está contenida *in nuce* en ese sorprendente documento del shabetaísmo primitivo.[27]

4

Pienso que los datos que hasta el momento he presentado en forma resumida en esta conferencia arrojan una nueva luz sobre los orígenes y el desarrollo del movimiento shabetaico. Una vez establecidos estos hechos, me propongo, al hablar del shabetaísmo, prestar una atención especial al movimiento religioso que se desarrolló como consecuencia de la trágica apostasía del nuevo Mesías y que, tanto directa como indirectamene, profundizó en la naturaleza paradójica del paso que dio.[28] Considero que esto es importante para seguir la trayectoria de este movimiento, aunque sólo fuera porque se ha subestimado generalmente el papel que desempeñó el shabetaísmo en el desarrollo espiritual de la vida judía durante las generaciones posteriores. El shabetaísmo representa la primera revuelta seria en el judaísmo desde la Edad Media; fue el primer caso de ideas místicas que condujeron directamente a la desintegración del judaísmo ortodoxo "de los creyentes". Su misticismo herético produjo una explosión de tendencias nihilistas más o menos veladas entre sus seguidores. Finalmente alentó un espíritu de anarquismo religioso con una base mística que, cuando coincidió con circunstancias externas favorables, desempeñó un papel muy importante, al crear una atmósfera moral e intelectual favorable al movimiento de reforma del siglo XIX.

Trazar objetivamente la historia del shabetaísmo a través de sus diferentes estadios, *sine ira et studio*, ha sido imposible en la medida en que dos factores emocionales, claramente opuestos pero igualmente fuertes, se combinaron para impedir la descripción del capítulo más trágico de la historia religiosa del judaísmo tardío. Estos factores fueron por un lado la aversión, muy comprensible, de los ortodoxos a las tendencias antinómicas del shabetaísmo; y por el otro, el pavor que sentían los racionalistas y los reformadores, especialmente durante el siglo XIX, a considerar como sus antepasados espirituales a los miembros de aquella secta despreciada que generalmente consideraban como la encarnación de todas las aberraciones y perversiones concebibles. De los que pensaban así se puede decir que adoptaron de manera poco crítica los puntos de vista tradicionales que les fueron transmitidos por sus padres. En el siglo XVIII, en lo referente a la opinión pública, ser considerado shabetaísta

equivalía virtualmente a ser llamado anarquista o nihilista en la segunda mitad del siglo XIX. Podría seguir relatando las dificultades con las que me encontré al intentar penetrar en este mundo desaparecido, dificultades provenientes no tanto de la supuesta oscuridad o del carácter abstruso de la doctrina shabetaica, que es en gran medida un mito, sino del hecho de que la mayor parte, si no todos los documentos históricos y teológicos capaces de arrojar alguna luz sobre ésta, fueron sin duda alguna destruidos. Que esto haya sido así es tan comprensible desde el punto de vista psicológico como lamentable desde el histórico. Los seguidores de Shabbetay Tsebí, que continuaron adorándolo como al Mesías, fueron perseguidos durante el siglo XVIII con todos los medios a disposición de las comunidades judías de esa época. Desde el punto de vista de la ortodoxia esto es comprensible e incluso justificable. No se podía esperar otra actitud de sus representantes con respecto a una secta revolucionaria que encendió las llamas de una conflagración destructiva y que, en ocasiones, aunque de forma oscura y abstrusa, proclamaban una nueva concepción del judaísmo. Siempre que fue posible, fueron destruidos los libros místicos del shabetaísmo, y una vez aniquilado el movimiento, se hizo todo lo que se pudo para minimizar su importancia. Se volvió obligatorio retratarlo como un incidente de poca importancia, como un asunto de una minoría, y fingir que desde el comienzo hubo una clara división entre los fieles ortodoxos y los herejes.

En realidad, las cosas fueron un tanto diferentes. Hubo, por ejemplo, varias formas moderadas de shabetaísmo en las que coexistieron la devoción ortodoxa y la fe shabetaica, y el número de rabinos más o menos influyentes que fueron adeptos al nuevo misticismo sectario fue mucho mayor del que los apologistas ortodoxos estaban dispuestos a admitir. El hecho de que hubiera tanta confusión respecto a su fuerza se debe en parte a que el shabetaísmo como movimiento fue identificado durante mucho tiempo con sus aspectos antinómicos y nihilistas más radicales. Esto tuvo como resultado que se tratara de ocultar el hecho de que este o aquel erudito renombrado o alguna familia conocida habían tenido algo que ver con el movimiento. Al ser estigmatizado de esta manera, no fue fácil para nadie confesar que descendía de una familia shabetaica, y muy pocos hombres de alta posición y de reputación intachable tuvieron valor suficiente para hacerlo. Durante mucho tiempo, especialmente durante el siglo XIX, tener antepasados shabetaicos se consideraba como algo vergonzoso que de ninguna manera podía ser mencionado en público. A mediados de ese siglo, Leopold Loew, el líder del movimiento reformista judío de Hungría, que en su juventud estuvo en contacto con los shabetaístas de Moravia, escribió que en estos círculos se hizo mucho por propagar y alentar el nuevo movimiento racionalista.[29] Pero en ningún libro de historia judía se encuentra alguna referencia a esta relación extraordinariamente importante entre los herejes místicos y los representantes del nuevo racionalismo. Es como si esta relación espiritual, e incluso ancestral, fuera considerada como algo vergonzoso. Algunas comunidades judías famosas, donde los grupos shabetaicos desempeñaron un papel destacado hasta comienzos del siglo XIX, tuvieron la precaución de destruir todos los documentos que contuvieran los nombres de las personas pertenecientes a la secta, cuyos hijos o nietos hubieran alcanzado una elevada posición

social, en muchos casos debido a sus relaciones con el nuevo mundo de la emancipación.

El importante papel que desempeñaron los movimientos religiosos y místicos en el desarrollo del racionalismo del siglo XVIII es hoy día un hecho generalmente aceptado en lo que se refiere al mundo cristiano. En Inglaterra y en Alemania, sobre todo, se han llevado a cabo numerosas investigaciones con el objeto de desentrañar estos vínculos subterráneos. Por poner un ejemplo, se convirtió casi en un lugar común decir que los piadosos radicales, los anabaptistas y los cuáqueros eran los representantes de esos movimientos místicos, cuyo espíritu, aunque alimentado por motivaciones religiosas más puras, creó una atmósfera en la cual el movimiento racionalista, a pesar de sus orígenes muy diferentes, pudo crecer y desarrollarse de modo que, al final, ambos trabajaron en la misma dirección. *Mutatis mutandis,* lo mismo es aplicable al judaísmo. No es que los shabetaístas fueran una especie de cuáqueros; muchos de ellos fueron todo menos eso. Pero aquí, una vez más, el intento de una minoría por mantener frente a la persecución y al vituperio, ciertos valores espirituales nuevos correspondientes a una nueva experiencia religiosa, facilitó la transición hacia el nuevo mundo del judaísmo durante la emancipación. Algunos autores consideraron que el movimiento ḥasídico del siglo XVIII fue el que le abrió el camino al judaísmo emancipado moderno del siglo XIX. S. Hurwitz fue el primero que se opuso fervientemente a esa concepción romántica y errónea del ḥasidismo, y quien hizo hincapié en el hecho de que ese papel se podría atribuir con mucho mayor justicia al shabetaísmo.[30]

Como hemos visto, la Cábala luriana se convirtió en la influencia espiritual dominante en toda la Diáspora en el siglo XVII. Por eso no es de extrañar que la explosión del shabetaísmo, ligada como estaba a la influencia predominante de esta antigua escuela, afectase a grandes sectores de la comunidad, aunque nunca llegó a convertirse en un movimiento de masas. En contraste con su fuerza relativamente limitada, el shabetaísmo tuvo un efecto especialmente profundo y duradero sobre muchos de sus partidarios. Pero ni siquiera su fuerza numérica debe ser subestimada. Después de la apostasía de Shabbetay Tsebí, grandes grupos, especialmente entre los judíos sefarditas, se mostraron propensos a la propagación de la apostasía como un misterio. Esta tendencia fue especialmente acentuada en Marruecos, pero también se notó en muchas comunidades de Turquía, sobre todo en los Balcanes, en ese entonces bajo dominación turca.

Al principio, la propaganda en favor del Mesías apóstata fue realizada en forma bastante abierta. Algunos años más tarde, cuando el esperado retorno triunfante de Shabbetay Tsebí de las esferas de la impureza seguía sin ocurrir, el shabetaísmo cambió de carácter. Pasó de ser un movimiento popular a un movimiento sectario, cuya labor propagandística se desarrollaba en secreto. La transformación no requirió muchos años. Relativamente pronto, el shabetaísmo adoptó la forma de una secta organizada de manera más o menos flexible, cuyos miembros se reunían en cónclaves secretos y se esforzaban por ocultar sus ideas y actividades al mundo exterior a fin de evitar la persecución. Esto ocurrió a pesar de la aparición periódica de profetas que creían

que el momento era propicio para proclamar el secreto de la misión mesiánica de Shabbetay Tsebí en vistas de su inminente reencarnación como Mesías. A medida que pasaban los años, la nueva cábala, que pretendía ser la que correspondía a la nueva era mesiánica y la que sustituía a la doctrina luriana, comenzó a ocupar un lugar más importante en el pensamiento shabetaico que la doctrina de la llegada del Mesías. Muchos de los escritos pertenecientes sin duda alguna a la literatura teológica del shabetaísmo apenas mencionan este tema, en parte por precaución, pero también porque hubo otras dificultades que pasaron al primer plano. A pesar de toda esta ocultación, consciente o no, a menudo es fácil reconocer los escritos shabetaicos debido a que emplean ciertos términos y modulaciones de términos, tales como *emuná,* "creencia", *sod ha-elohut,* "el misterio de Dios", y *Elohé Israel,* "el Dios de Israel".

Para volver al tema de su propagación como movimiento, sus primeros baluartes realmente importantes, además de los Balcanes, fueron Italia y Lituania. Es interesante destacar que en Lituania el shabetaísmo jamás tuvo raíces profundas y desapareció de manera más definitiva que en la mayoría de los demás países habitados por judíos ashkenazíes. En Lituania, los líderes del movimiento eran, en su mayoría, iluminados típicos, entre los que se encontraban individuos que habían sentido un despertar religioso tan total como Heshel Tsoref de Vilna[31] y el profeta Tsadoc ben-Shemariá de Grodno. Sin embargo, en Italia, los hombres que mantuvieron un contacto secreto con el movimiento eran cultos representantes rabínicos del cabalismo, especialmente los discípulos de Moisés Zacuto: Benjamín Cohen de Reggio y Abraham Rovigo de Módena.[32] En general, en Italia la influencia de los moderados fue preponderante, mientras que en las comunidades balcánicas las tendencias radicales e incluso nihilistas estaban destinadas a fortalecerse muy pronto. Gracias a las actividades de un hombre, Ḥaim ben-Shelomó —más conocido como Ḥaim Malaj,[33] que estuvo primero bajo la influencia de los "creyentes" italianos y después de los "creyentes"[34] turcos— la secta se propagó hacia las provincias del sur de Polonia, la mayor parte de las cuales se encontraban en esa época bajo dominio turco. La Galitsia oriental y Podolia, muy especialmente, se convirtieron en semillero del shabetaísmo y permanecieron bajo su influencia un tiempo relativamente largo. Además, a lo largo del siglo XVIII la secta conquistó una cabeza de puente en muchas comunidades alemanas como Berlín, Hamburgo, Manheim, Fuerth y Dresde, pero sobre todo en Bohemia y Moravia. Parece ser que allí el shabetaísmo fue especialmente poderoso numéricamente y que círculos rabínicos, así como grandes y pequeños comerciantes y fabricantes, se encontraban también bajo su influencia. Algunos de los judíos más influyentes de Bohemia y Moravia, durante el reinado de María Teresa y sus descendientes, fueron adeptos secretos de la secta. El shabetaísmo adoptó dos veces la forma de apostasía organizada por grandes grupos que veían en la repetición del ejemplo marrano el camino de la salvación. La primera fue en Salónica donde, en el año 1683[35] se formó la secta de los *Doenmé* —como la llamaron los turcos, término que significa "apóstatas"—, cuyos miembros profesaban externamente el islamismo. La

segunda fue en la Galitsia oriental donde, en 1759, los seguidores del siniestro profeta Ya'acob Frank se integraron en masa a la Iglesia católica. Los miembros de ambos grupos siguieron llamándose *maaminim* (es decir, "creyentes" en la misión de Shabbetay Tsebí), el término común utilizado por todos los shabetaístas para referirse a sí mismos. Los miembros de ambos grupos permanecieron en estrecho contacto con el ala radical del shabetaísmo, aun después de la apostasía formal que consideraban, claro está, como puramente extrínseca. Esto fue especialmente cierto en lo que se refiere a los adeptos de Frank, la mayoría de los cuales siguieron siendo judíos: casi todos los de Bohemia y Moravia, y la mayor parte de los de Hungría y Rumania. Fue la influencia de estos elementos que no se desligaron abiertamente del judaísmo rabínico la que, después de la Revolución francesa, se volvió importante en la promoción del movimiento en pro de la reforma, del liberalismo y de la "ilustración" en muchos círculos judíos.

Alrededor de 1850, la conciencia de este vínculo entre el shabetaísmo y la reforma seguía viva en algunas partes. En círculos allegados al movimiento reformista moderado, una tradición notable e indudablemente auténtica sostenía que Aharón Chorin, el pionero del judaísmo reformado de Hungría, había sido en su juventud miembro del grupo shabetaico de Praga.[36] Prosnitz y Hamburgo, los dos centros de propaganda shabetaica en el siglo XVIII y escenarios de enconadas luchas entre los ortodoxos y los herejes o sus simpatizantes, figuraron entre los principales baluartes del movimiento reformista a comienzos del siglo XIX. Los hijos de estos frankistas de Praga, que en 1800 aún peregrinaban a Offenbach, ciudad que se encuentra cerca de Francfort, la sede de los sucesores de Frank, y que educaban a sus hijos en el espíritu de esta secta mística, figuraban entre los líderes de la primera organización "reformista" de Praga, en 1832. Los escritos del mismo Jonas Wehle, líder espiritual de estos místicos de Praga alrededor de 1800, ya revelaban una asombrosa mezcla de misticismo y racionalismo. Entre sus numerosas obras hay un comentario sumamente interesante de las *aggadot* talmúdicas, que se ha conservado en forma de manuscrito,[37] en el que queda claro que en el panteón particular de su autor había un lugar para Moisés Mendelssohn y para Emmanuel Kant junto a Shabbetay Tsebí y a Yitshac Luria.[38] En el año 1864, su sobrino, que vivía en Nueva York, alabó extensamente en su testamento a sus antepasados shabetaicos y frankistas como los portaestandartes de la "verdadera fe judía", es decir, de una comprensión espiritual más profunda del judaísmo.[39]

5

Sigue en pie la cuestión de saber cómo y por qué los cabalistas, que fueron influidos por el movimiento shabetaico, se convirtieron en los portadores de ideas que los llevaron a un conflicto más o menos abierto con los dogmas del judaísmo rabínico. Permítaseme recordar aquí lo que he dicho en la conferencia anterior acerca de la doctrina de la redención a través del *ticún*. La concepción y la interpretación místicas del exilio y de la liberación estuvieron,

naturalmente basadas, en su origen, en la experiencia real del exilio y en las ideas populares acerca de la forma en que tendría lugar la Redención. La misma concepción de la liberación tuvo una connotación práctica e histórica; es decir la liberación del yugo y una nueva libertad: tales fueron las poderosísimas fuerzas motrices de la idea mesiánica que los cabalistas de Safed ampliaron e interpretaron místicamente. En su interpretación, la concepción popular del mesianismo y de la restauración nacional se convirtió en un drama de importancia cósmica.

La Redención ya no es fundamentalmente una liberación del yugo de la servidumbre en el exilio, sino una transformación de la esencia de la Creación. La Redención se concibe como un proceso que pasa a través de todos los mundos visibles y ocultos, pues no es sino el *ticún*, la restauración de la gran armonía que fue destruida por la Ruptura de los Vasos y posteriormente por el pecado de Adán. La Redención implica un cambio radical en la estructura del universo. Significa no tanto el fin del exilio que comenzó con la destrucción del Templo, sino el fin del exilio interior de todas las criaturas, que comenzó cuando el padre de la humanidad fue expulsado del Paraíso. Los cabalistas hacían mayor hincapié en la naturaleza espiritual de la Redención que en sus aspectos históricos y políticos. Éstos no son de ninguna manera negados o dejados de lado, sino que tienden a convertirse cada vez más en símbolos del proceso místico y espiritual del que he hablado: "Cuando el bien y el mal estén finalmente separados, el Mesías vendrá", como dijo Vital. La redención histórica es como un subproducto natural de su contrapartida cósmica, y los cabalistas jamás concibieron la idea de que pudiese surgir un conflicto entre el símbolo y la realidad que se suponía que debía expresar. Nadie podía prever el peligro inherente en tal desplazamiento del énfasis hacia una esfera de la realidad interna en tanto la idea mesiánica no fuera puesta a prueba en un momento crucial de la historia. De todos modos, en su forma original, el cabalismo luriano tenía como objetivo principal preparar el corazón de los hombres para ese renacimiento cuyo escenario es el alma humana. Ponía la regeneración de la vida interior muy por encima de la regeneración de la nación como entidad política. Al mismo tiempo, expresaba el convencimiento de que la primera era la condición previa esencial de la segunda. El progreso moral habría de producir la liberación del pueblo de su exilio.

Con la llegada de Shabbetay Tsebí y su aceptación entusiasta por parte del pueblo, esta experiencia de libertad interna, de un mundo puro, que hasta entonces sólo fue experimentada por los cabalistas en raros momentos de exaltación, se convirtió en propiedad común de muchos. Naturalmente, ellos también esperaban el cumplimiento total de la parte externa e histórica de la promesa mesiánica. Estas esperanzas se vieron rápidamente frustradas, pero lo que había acontecido en la breve pero profunda experiencia de la rebelión mesiánica no pudo olvidarse. Para muchos, esta experiencia, que los cabalistas llaman "la elevación de la Shejiná del polvo",[40] se convirtió en la parte duradera e indestructible de sus conciencias.

El shabetaísmo como herejía mística data del momento en que la apostasía

de Shabbetay Tsebí, que fue un hecho absolutamente imprevisto, abrió una brecha entre las dos esferas del drama de la Redención: la esfera interior del alma y la de la historia. La experiencia interior y exterior, los aspectos internos y externos de la *Gueulá,* la Redención y la Salvación, se vieron súbita y dramáticamente escindidos. Este conflicto, para el que nadie estaba preparado y que nadie jamás pensó que pudiera tener lugar, llegó hasta la misma raíz y el centro de la existencia. Se hizo necesaria una elección. Cada quien tuvo que preguntarse si estaba dispuesto a descubrir la verdad acerca de la esperada redención en el angustioso curso de la historia o en aquella realidad interior que se había revelado a sí misma en las profundidades del alma. El shabetaísmo como herejía nació cuando grandes sectores, primero de judíos sefarditas y después también de ashkenazíes, se negaron a someter el juicio de su alma al de la historia. Se argumentaba que Dios, que no coloca ni siquiera una piedrecita en el camino del "más justo de todos los hombres",[41] no podía engañar a su pueblo ni defraudarlo con la falsa apariencia de la Redención.[42] Surgieron doctrinas que tenían una cosa en común: la intención de trasponer el abismo entre la experiencia interior y la realidad exterior que había dejado de funcionar como su símbolo. El súbito surgimiento de una contradicción entre los aspectos internos y externos de la vida impusieron a la nueva doctrina la tarea de racionalizar este conflicto, en otras palabras, de hacer la vida soportable en las nuevas circunstancias. Esta tarea nunca antes había sido impuesta a la Cábala, pues, como hemos visto, su tendencia siempre ha sido la de representar el mundo exterior como un símbolo de la vida interior. El shabetaísmo nació de la conciencia de una contradicción inherente, de una paradoja, y la ley de su nacimiento determinó su posterior evolución. Se basa en la trágica paradoja de un Salvador apóstata y se alimenta de paradojas, cada una de las cuales implica a la otra.

Hay una inevitable similitud profunda y reveladora, entre las características religiosas y el desarrollo del shabetaísmo, por un lado, y del cristianismo, por el otro. En ambos casos la antigua paradoja judía de los sufrimientos del siervo de Dios es llevada a extremos. En ambos casos, también, se cristaliza cierta actitud mística de fe respecto a un acontecimiento histórico que, a su vez, recibe su fuerza de su propia naturaleza paradójica. Ambos movimientos comienzan por adoptar una actitud de intensa expectativa en relación con la *Parusiá,* el advenimiento o retorno del Salvador, ya sea del Cielo o del reino de la impureza. En ambos casos la destrucción de los antiguos valores en el cataclismo de la redención conduce a una explosión de tendencias antinómicas, en parte moderadas y veladas y en parte radicales y violentas. En ambos casos hay una nueva concepción de la "creencia" como la realización del nuevo mundo de la Salvación, y en ambos casos esta "creencia" supone una polaridad latente de paradojas más sorprendentes aún. Por último, en ambos casos al final se llega a una teología de una especie de Trinidad y de la encarnación de Dios en la persona del Salvador.

No se debe subestimar la influencia directa e indirecta de las ideas cristianas sobre el shabetaísmo. Éstas se propagaron por diversos canales; acerca de uno de ellos, el de los marranos, que es de gran importancia para comprender el shabetaísmo, he de decir algo más adelante. Pero nada podría estar más alejado de la verdad que la idea de que la similitud a la que me acabo de referir daba todo a la influencia externa o a la imitación de los prototipos cristianos. La crisis en el judaísmo vino desde dentro y difícilmente podría haber tomado otro rumbo, aun cuando no hubiera habido influencia cristiana. Más aún, no deben pasarse por alto las importantes diferencias históricas, morales y religiosas entre el shabetaísmo y el cristianismo.

En el movimiento shabetaico encontramos una rebelión contra el *ghetto,* pero es una rebelión que jamás consiguió librarse por completo de aquello contra lo cual se rebelaba. A esto debemos agregar la debilidad de la personalidad de Shabbetay Tsebí comparada con la de Jesús. Esta debilidad concuerda en cierto modo con una tendencia en el mesianismo judío posterior. La concepción judía de la personalidad del Mesías es sorprendentemente insulsa, casi impersonal, podríamos decir, sobre todo cuando se compara con la enorme repercusión que causó la personalidad de Jesús sobre la mente cristiana. La descripción del Mesías presentada por dos grandes codificadores del mesianismo rabínico —Yitsḥac Abrabanel entre los sefarditas y Yehudá Loew ben-Betsalel de Praga, el llamado "Exaltado Rabí Leow—[43] es absolutamente impersonal. En cuanto al lurianismo clásico, se puede decir que no muestra ningún interés por la *persona* del Mesías. Por lo tanto, no es sorprendente que al aparecer un Mesías que logró obtener un reconocimiento general, su relativa falta de magnetismo personal, por no hablar de sus características mentales, no fuese considerada como un defecto. Como he dicho anteriormente, no contamos con inolvidables "palabras del Maestro", ni con ningún discurso inolvidable de Shabbetay Tsebí, y aparentemente nadie los esperaba. Sólo hacia el fin del movimiento shabetaico encontramos en Ya'acob Frank una fuerte personalidad, cuyas palabras ejercieron una fascinación considerable, aunque siniestra. Pero este Mesías, el primero con una personalidad en cada fibra de su ser, es también la figura más inquietante y atroz de toda la historia del mesianismo judío.

Para volver a nuestra comparación, el destino del Mesías es completamente distinto, como también lo es la paradoja religiosa. La paradoja de la crucifixión y la de la apostasía se encuentran, a fin de cuentas, en dos planos totalmente distintos. La segunda conduce directamente a un pozo sin fondo; la idea misma hace que casi todo sea concebible. La conmoción que fue necesario superar en ambos casos es mayor en el caso del shabetaísmo. El creyente se ve obligado a poner aún más energía emocional, a fin de superar la terrible paradoja de un Salvador apóstata. La muerte y la apostasía no pueden provocar sentimientos iguales o semejantes, aunque sólo sea porque la idea de traición contiene un elemento menos positivo aún. A diferencia de la muerte de Jesús, la acción decisiva (o mejor dicho, la pasión) de Shabbetay Tsebí no brindó ningún nuevo código revolucionario de valores. Su traición tan sólo destruyó el antiguo. Esto explica por qué la profunda fascinación de la concepción del Mesías indefenso que se entrega a los demonios, llevada a sus límites más extremos, condujo directamente a conclusiones nihilistas.

Como hemos visto, el punto de partida del shabetaísmo es un intento de

defender la misión de Shabbetay Tsebí. Es difícil encontrar una actitud más paradójica que el empeño de glorificar el acto más abominable para la mente judía: la traición y la apostasía. Este hecho sugiere, por implicación, algo acerca de la naturaleza volcánica de la agitación espiritual que permitió que la gente sostuviera esa posición.

Parece casi increíble que un movimiento basado en esos fundamentos fuera capaz de influir sobre un número tan grande de personas. No obstante, debemos tomar en cuenta la existencia de un factor externo de crucial importancia. Se trata del papel desempeñado en el movimiento por las comunidades sefarditas. Durante generaciones, los marranos de la península Ibérica, los descendientes de los cientos de miles de judíos que se convirtieron al cristianismo durante las persecuciones que tuvieron lugar entre 1391 y 1498, se vieron obligados a llevar, por así decirlo, una doble vida. La religión que profesaban no era aquélla en la que creían. Este dualismo sólo podía poner en peligro, si no destruir, la unidad del sentimiento y el pensamiento judíos, e incluso aquéllos que volvieron a la grey después de que ellos o sus hijos huyeron de España, especialmente en el siglo XVII, mantuvieron algo de esta característica espiritual tan peculiar. La idea de un Mesías apóstata podía presentárseles como la glorificación religiosa del mismo acto que siguió atormentando a sus propias conciencias. Hubo marranos que intentaron justificar su apostasía, y es significativo que todos los argumentos que solían formular en defensa de su criptojudaísmo se repitieran más tarde en la ideología del shabetaísmo, en particular la frecuente referencia al destino de la reina Esther, que se supone que había llevado una especie de existencia marrana en la corte del rey Asuero, sin mencionar "nada acerca de su raza ni de su cuna", aunque siguiera siendo fiel a la religión de su antepasados.[44]

La doctrina de que el Mesías, por la propia naturaleza de su misión, pudiera verse arrastrado a la inevitable tragedia de la apostasía, era ideal para brindar una salida emocional a la conciencia atormentada de los marranos. Dudo que, sin esta disposición espiritual por parte de numerosas comunidades sefarditas, la nueva doctrina hubiera echado raíces lo bastante profundas como para convertirse en un factor importante en la desintegración del ghetto. La semejanza entre el destino de los marranos y el del Mesías apóstata fue percibida poco tiempo después de la apostasía de Shabbetay Tsebí, y no es casualidad que el principal propagandista de esa escuela, Abraham Miguel Cardozo (muerto en 1706), fuera marrano de nacimiento y que comenzara estudiando teología cristiana.[45] Cardozo y Natán de Gaza, el nuevo profeta, son los primeros en la lista de los grandes herejes cabalistas cuyas doctrinas tenían en común el carácter paradójico, y (para las mentes menos refinadas) ultrajante, de sus dogmas básicos. Ambos fueron hombres de una actividad literaria y propagandística infatigable y ambos se esforzaron mucho por desarrollar sus nuevas ideas con todo detalle. El *magnum opus* de Natán, el *Sefer ha-Beriá,* "La teoría de la Creación", fue escrito en 1670, mientras que Cardozo escribió toda una obra acerca de la nueva doctrina shabetaica de Dios en las décadas siguientes.

6

Tomando como punto de partida el destino del Mesías y el tema de la Redención en general, estas doctrinas se extendieron gradualmente hacia otras esferas del pensamiento religioso hasta que, al final, comenzaron a impregnar toda la teología y la ética. Así, por ejemplo, Cardozo enseñó que como consecuencia de los pecados de Israel, todos estábamos originalmente destinados a convertirnos en marranos,[46] pero que al imponer este supremo sacrificio al Mesías, la gracia de Dios nos salvó del terrible destino de tener que vivir como en constante negación de nuestra fe y de nuestro conocimiento interior, pues sólo el alma del Mesías es lo bastante fuerte como para soportar este destino sin daño. Huelga decir que esa concepción del Mesías apeló al desdichado dualismo de la mente marrana. También recordaba una idea de origen histórico completamente distinto, es decir, la teoría luriana de la restauración a través de la "elevación de las chispas caídas", que esbocé en la conferencia anterior. Esta doctrina recibió un giro en el que nadie había pensado antes de la apostasía de Shabbetay Tsebí, pero que a partir de ese momento se puso rápidamente de moda. De acuerdo con la interpretación ortodoxa reconocida, Israel fue dispersado entre las naciones a fin de que pudiese reunir de todas partes las chispas de las almas y la luz divina que están dispersas y repartidas en el mundo entero y, por medio de actos piadosos y de oraciones, "rescatarlas" de sus respectivas prisiones. Cuando este proceso estuviera más o menos completo, el Mesías aparecería y recogería las últimas chispas, y eliminaría de esta manera el poder maligno del elemento a través del cual actúa. Las esferas del bien y del mal, de lo puro y de lo impuro, estarían de ahí en adelante separadas por toda la eternidad. La versión herética de esta doctrina, tal como fue expuesta con considerable éxito por Natán de Gaza,[47] difiere de la ortodoxa, principalmente en sus conclusiones: la atracción que ejerce la santidad no siempre basta para liberar las chispas de sus prisiones: las *quelipot* o "cáscaras". Hay etapas en el largo proceso del *ticún,* especialmente las últimas y más difíciles, en las que a fin de liberar las chispas ocultas de su cautiverio o, por usar otra imagen, a fin de forzar las puertas de la prisión desde dentro, el propio Mesías debe descender al reino del mal. Así como la Shejiná tuvo que descender a Egipto —el símbolo de todo lo oscuro y demoniaco— para recoger las chispas caídas, del mismo modo el Mesías, al final de los tiempos, emprendería su viaje más importante al imperio de las tinieblas, con el fin de completar su misión. Sólo después de que llegue al final del viaje, el mal habrá desaparecido y la redención se extenderá al mundo exterior.

Es fácil comprender por qué esta doctrina satisface a aquéllos que pensaban que habían experimentado su propia salvación y la del mundo en su conciencia interna y, en consecuencia, exigían una solución para la contradicción entre su experiencia y la continuación del Exilio. La apostasía del Mesías constituye el cumplimiento de la parte más difícil de su misión, pues la redención implica una paradoja que sólo se hace visible al final, en su realización concreta. No se trata de una progresión constante y sin obstáculos, tal

como aparece en la doctrina de Luria, sino una tragedia que hace incomprensible a los demás el supremo sacrificio del Mesías. Para cumplir su misión, éste debe condenarse a sí mismo a través de sus propios actos. Los shabetaístas se dedicaron con gran pasión religiosa a la tarea de desarrollar esta peligrosa paradoja y dejar que los creyentes probaran su amargura hasta el final.[48]

Pero debemos agregar algo más. Lo que los shabetaístas llaman "los actos extraños del Mesías" no tiene solamente un aspecto negativo desde el punto de vista del viejo orden; tiene también un lado positivo, en la medida en que el Mesías actúa de acuerdo con la ley de un nuevo mundo. Si la estructura del mundo fuera intrínsecamente alterada por la conclusión del proceso del *ticún*, la Torá, la verdadera ley universal de todas las cosas, también debe aparecer de ahí en adelante bajo un aspecto diferente. Su nuevo significado es el que corresponde al estado primordial del mundo, ahora felizmente restaurado, porque mientras dure el Exilio, el aspecto que ofrezca al creyente naturalmente corresponderá a aquel estado particular de cosas que es el *Galut*. El Mesías se encuentra en la encrucijada de los dos caminos. En su libertad mesiánica, obedece a una nueva ley que desde el punto de vista del viejo orden, es absolutamente subversiva. Subvierte el viejo orden, y todas las acciones que se correlacionan con él se encuentran, por lo tanto, en manifiesta contradicción con los valores tradicionales. En otras palabras, la redención implica la destrucción de aquellos aspectos de la Torá que reflejan meramente el *Galut*. La Torá en sí sigue siendo la misma; lo que cambió es su relación con el espíritu. Se abren nuevas perspectivas, un nuevo judaísmo mesiánico sustituye al judaísmo del *Galut*. Los numerosos ejemplos de fraseología radical y las alusiones a un estado del mundo en el que regirá una nueva ley, en los que abunda especialmente el libro *Ra'aya Mehemná* del Zóhar, podían ser usados por los shabetaístas para justificar su doctrina revolucionaria. Aquí, las ideas de un "espíritu" judío aislado que surgieron alrededor de 1300 encontraron por fin destinatario, por decirlo de algún modo, y comenzaron a influir en círculos más amplios.[49]

Es asombrosa la claridad con la que fueron expresadas esas ideas uno o dos años después de la apostasía de Shabbetay Tsebí. En un tratado escrito en 1668, Abraham Pérez, uno de los discípulos de Natán en Salónica, enuncia algo que sólo es posible describir como una teoría del antinomismo:[50] quienquiera que haya permanecido fiel, en el nuevo mundo, a la "Torá oral", es decir, a la tradición rabínica, o, para formularlo lo más claramente posible, al judaísmo real y existente en el *Galut* debe ser positivamente considerado como un pecador.[51] Se proclamó una nueva forma de comprender la Torá esencialmente inmutable, es decir, un nuevo judaísmo en lugar del antiguo. El autor muestra que es absolutamente consciente de las implicaciones y de las consecuencias de esta teoría. Es verdad que él ha tomado precauciones contra el peligro del antinomismo *puro*: la ley positiva del nuevo mundo se hace visible, según él, solamente con la redención completa y final, es decir, después que el Mesías hubiera completado su Calvario a través del mundo del mal y aniquilado o transformado el poder de éste por dentro. Hasta que llegue esa nueva época, en cuyos albores estamos viviendo nosotros mismos, la antigua ley mantiene su fuerza. De este modo se conserva la fachada de la ortodoxia, aunque no puede caber duda de que la relación emocional respecto a sus dogmas y valores ha sufrido un cambio radical.

Tales teorías, en las que las tendencias antinómicas permanecen sólo latentes, fueron expuestas de diferentes maneras por las escuelas moderadas del shabetaísmo. No pocos shabetaicos consiguieron el milagro de vivir en la continua paradoja del devoto cumplimiento de la ley y en la creencia en la inminente llegada de una nueva era en la cual tal cumplimiento dejaría de tener sentido. Conocemos shabetaístas entusiastas, cuyo apego devoto a los principios tradicionales de su religión, dentro de la esfera del judaísmo rabínico, está reflejado en documentos íntimos, en los que abrieron sus corazones sin ninguna clase de reservas. El más asombroso y conmovedor de estos documentos es el diario de los dos shabetaístas de Módena, en el norte de Italia, sobre el cual he hecho un comentario detallado en otro libro.[52] La existencia de dicha escuela moderada del shabetaísmo, especialmente hasta 1715, tiene importancia para la comprensión del movimiento, y el hecho de haber sido ignorada tendió a oscurecer las cosas. Por ese motivo hubo frecuentes intentos, todos infructuosos, de cuestionar la pertenencia de tales hombres al movimiento shabetaico, que era considerado tan sólo como una rebelión impía contra el judaísmo rabínico, con una tendencia clara a las trasgresiones y pecados en la teoría y en la práctica. Un cuadro que está lejos de reflejar toda la verdad.

Por otro lado, debemos admitir que la disposición de ánimo que se refleja en ideas como las planteadas por Abraham Pérez, tuvo su contrapartida en brotes de un antinomismo real. Por primera vez en la larga historia del judaísmo medieval, la rígida actitud emocional e intelectual, nacida de una larga vida bajo el incuestionable dominio de la ley mosaica y rabínica, dio paso a un nuevo talante espiritual. La influencia positiva de esta forma de vida en la mentalidad judía fue tan grande que, durante siglos, ningún movimiento, al menos ningún movimiento organizado, se rebeló contra los valores relacionados con el cumplimiento práctico de la Ley. Esto es tanto más notable en la medida en que el judaísmo ortodoxo, por su propia naturaleza, ofreció oportunidades mucho mayores a las explosiones antinómicas que la cristiandad o el Islam, que tuvieron que luchar con mucha más frecuencia contra aquéllas. Para encontrar las causas de esta aparente contradicción hay que remontarse a ciertos factores históricos externos, tales como el fuerte instinto de autoconservación de la judería, que percibieron la naturaleza subversiva de las corrientes antinómicas; la situación histórica de la judería hacía aún más real este peligro. También se debe considerar el hecho de que, para los individuos que se rebelaban contra la Ley, el camino obvio era buscar una forma de salir de la comunidad judía y entrar en un medio no judío. Sólo una interpretación mística de las categorías fundamentales de la Ley y de la Redención fue capaz de preparar el terreno para las tendencias antinómicas, que se empeñaban en permanecer en el marco general del judaísmo. Por otro lado, la rebelión antinómica, cuando se produjo, fue particularmente violenta mientras duró, y sepultó a una gran parte del movimiento shabetaico, a su ala radical, para emplear un término moderno.

Los motivos que salieron a luz en el desarrollo del antinomismo extremo fueron de dos tipos. Por un lado estaba la personalidad del Mesías y su paradoja, y por otro, la actitud y la experiencia personal del creyente. El punto en que el shabetaísmo moderado y el extremo se dividieron fue la cuestión de saber si los actos del Mesías debían servir como ejemplo al creyente o no.[53] Los moderados consideraban que no. Sostenían que la paradoja de la nueva vida religiosa se limitaba a la persona del Mesías. Sólo el Mesías se encuentra en la encrucijada en la que los viejos valores ya no son obligatorios, y sólo él debe recorrer el camino agotador a través del mundo del mal, que es el signo de su misión. Sus actos no son ejemplos que deban ser seguidos. Por el contrario, estos son, por naturaleza, escandalosos. Natán de Gaza afirmaba (en 1667) que los "actos extraños" de Shabbetay Tsebí constituían precisamente la prueba de la autenticidad de su misión mesiánica: "Pues si no fuera el Redentor, no cometería tales desviaciones; cuando Dios hace brillar Su luz sobre él, realiza muchos actos extraños y maravillosos a los ojos del mundo, y ésa es la prueba de su verdad."[54] Los verdaderos actos de la Redención son al mismo tiempo los que causan el mayor escándalo. En la vida de los creyentes no puede haber lugar para tendencias nihilistas mientras la conclusión del *ticún* no haya transformado el mundo exterior e Israel permanezca en el exilio. La paradoja del Mesías es meramente una cuestión de fe; si aparece en la vida del individuo, lo hace tan sólo en esferas que se encuentran más allá de la práctica. Cardozo, en particular, se esforzó mucho por defender esta posición ante el problema de la apostasía mística.

7

Fue en torno a este problema que el cisma se volvió inevitable. A los radicales les resultaba insoportable la idea de que se debían contentar con la creencia pasiva en la paradoja de la misión del Mesías. Más bien consideraron que, a medida que se acercaba el fin, esta paradoja se hacía necesariamente universal. La conducta del Mesías constituye un ejemplo por seguir y un deber. Las consecuencias de estas ideas religiosas fueron absolutamente nihilistas, sobre todo la de la concepción de un marranismo voluntario bajo la divisa: *Todos* tenemos que descender al reino del mal a fin de vencerlo desde dentro. Bajo diversos enfoques teóricos, los apóstoles del nihilismo predicaron la doctrina de la existencia de esferas en las que ya no es posible llevar adelante el proceso del *ticún* por medio de actos piadosos; el Mal debe ser combatido con el mal.[55] Esto nos conduce gradualmente a una posición que, tal como lo muestra la historia de la religión, sucede por una especie de necesidad trágica en cada una de las grandes crisis del espíritu religioso. Me refiero a la doctrina funesta y al mismo tiempo profundamente fascinante de la santidad del pecado. Esta doctrina refleja de manera notable la combinación de dos elementos muy diferentes: el mundo de la decadencia moral, y otro, más primitivo, que es la región del alma en la que las fuerzas hace mucho tiempo dormidas son capaces de una súbita resurrección. El hecho de que ambos elementos participaron en el nihilismo religioso del shabetaísmo, que en el

curso del siglo XVIII demostró ser tan peligroso para el bien más preciado del judaísmo, su sustancia moral, no encuentra mejor prueba que la trágica historia de su última fase: el movimiento frankista.

El vínculo postulado por la Torá entre el pecado original y el sentimiento de vergüenza coloca a los cabalistas preocupados por el *ticún,* la eliminación del estigma del pecado, frente al espinoso problema de la desaparición de la vergüenza en el nuevo estado mesiánico.[56] La solución contraria, la de procurar la redención "pisoteando la vestidura de la vergüenza ", según una famosa frase atribuida a Jesús por algunos gnósticos,[57] fue proclamada abiertamente por Ya'acob Frank entre los shabetaístas radicales. La antigua y profunda expresión de la Mishná de que es posible amar a Dios también con el "impulso del mal"[58] recibió un nuevo significado en el que su autor no había pensado.

Moshé Haguiz distingue entre dos formas de herejía shabetaica:

> La posición de una de las sectas es considerar como santa a toda persona impura que se deshonra a sí misma con trasgresiones leves o importantes. Dicen que lo que vemos con nuestros ojos —la forma en que comen en los días de ayuno— no es una comida física, sino espiritual, y que cuando se deshonran a los ojos del mundo, ello no constituye una impureza, sino un acto mediante el cual entran en contacto con el espíritu de la santidad. Y de cada mala acción que los vemos cometer, no sólo con el pensamiento sino también en la realidad, dicen que así debe ser, y que hay un misterio en ello, un *ticún* y un rescate de la santidad aprisionada entre las *quelipot.* Y de esta manera admiten que quienquiera que cometa un pecado y haga el mal es bueno y honrado a los ojos de Dios. Pero otra secta le atribuye a la herejía un propósito diferente. Suelen argumentar que, con la llegada de Shabbetay Tsebí, el pecado de Adán ya había sido reparado y el bien rescatado del mal y de la "escoria". Desde entonces, según ellos, la nueva Torá se convirtió en una ley bajo la cual todo tipo de cosas antes prohibidas están ahora permitidas, incluso los tipos de relación sexual hasta entonces considerados como tabú. Pues dado que todo es puro, no existe pecado o perjuicio en esas cosas. Y si no obstante, a nuestros ojos ellas se adhieren a la ley judía, lo hacen sólo porque está escrito: "No abandones completamente la Torá de tu madre."[59]

Esas afirmaciones por parte de un cazador de herejías como Haguiz, que tal vez en sí mismas no serían convincentes, están apoyadas, sin embargo, por numerosas pruebas acerca del desarrollo del shabetaísmo entre 1700 y 1760. La doctrina descrita y condenada por Haguiz en 1714 fue practicada de varias formas y en las zonas más alejadas, hasta finales del siglo. En la historia del gnosticismo, los carpocracianos son considerados como los representantes más destacados de esta forma libertina y nihilista de gnosis.[60] Pero nada de lo que se conoce acerca de ellos afecta el espíritu resuelto de ese evangelio de antinomismo predicado por Ya'acob Frank a sus discípulos en más de 2 000 dichos dogmáticos. Las ideas que él aducía en apoyo de sus prédicas constituyen no tanto una teoría sino un verdadero *mito religioso del nihilismo.*[61]

De un modo general, es parte de la naturaleza de las doctrinas nihilistas no ser proclamadas públicamente y, aun en los tratados escritos, nunca son pre-

gonadas sin reservas. En el caso de Frank, sin embargo, el entusiasmo ilimitado y la devoción de sus seguidores los llevó a preservar este documento único. Para ellos, su maestro fue la encarnación de Dios y su palabra inspiración divina. Pues a pesar de lo que se piense acerca del carácter y de la personalidad de Ya'acob Frank, sus seguidores, de quienes nos quedan por lo menos dos escritos independientes,[62] fueron en gran medida hombres de corazón puro. En sus palabras nos transmiten una profunda y genuina emoción religiosa, y es claro que seguramente encontraron en los oscuros dichos de su profeta, acerca del "abismo al que todos debemos descender", y acerca del "peso del silencio" que tenemos que soportar, una liberación que la Torá rabínica les había negado. Poseemos dos o tres manuscritos en idioma polaco del *Ksiega Slów Panskich,* el "Libro de las palabras del Señor".[63] En este conjunto de dichos, parábolas, explicaciones y "palabras de la Torá" —si las podemos llamar así— la mezcla característica de salvajismo primitivo y de moral malsana, que ya he mencionado, nos impresiona con toda su fuerza. Sería injusto negar que el estilo de esta obra, así como sus ideas, tienen una fuerza muy especial; se trata, tal vez, de la "obra sagrada" más notable que se haya escrito jamás.

Ciertas expresiones más o menos paradójicas del Talmud y de otras fuentes, así como ciertos símbolos místicos, se convirtieron, después de 1700, en divisas de un nihilismo religioso en el que el contenido ideológico de un misticismo depravado entró en conflicto abierto con todos los dogmas de la religión tradicional. Los dichos talmúdicos y semitalmúdicos como "grande es el pecado cometido porque sí",[64] o "la subversión de la Torá puede convertirse en su verdadera realización"[65] —frases cuyo significado originalmente no era en modo alguno antinómico o nihilista, pero que se prestaba a ese tipo de interpretación— fueron invertidos. La Torá, tal como a los shabetaicos radicales les gustaba decir,[66] es la simiente de la Salvación y, así como la simiente tiene que pudrirse en la tierra a fin de florecer y dar frutos, la Torá debe ser subvertida a fin de aparecer en su verdadera gloria mesiánica. Según la ley del desarrollo orgánico, que gobierna todas las esferas de la existencia, el proceso de Salvación está ligado al hecho de que los actos del hombre son, al menos en ciertos aspectos y en determinadas épocas, oscuros y, por así decirlo, putrefactos. El Talmud dice: "El hijo de David sólo vendrá en una época completamente culpable o absolutamente inocente".[67] De este epigrama, muchos shabetaicos sacaron la máxima: ya que no todos podemos ser santos, seamos todos pecadores.

La verdad es que esta doctrina de la santidad del pecado representa una mezcla de diversas ideas. Además de la creencia de que ciertos actos, que en realidad son puros y sagrados, deben mantener la apariencia exterior de pecado, encontramos también la idea de que lo que es real y verdaderamente malo se transforma por dentro cuando es practicado, por así decirlo, con fervor religioso. Es evidente que estas concepciones se oponen radicalmente a todo lo que, durante siglos, constituyera la esencia de las enseñanzas y de las especulaciones morales del judaísmo. Es como si hubiera tenido lugar una rebelión anarquista dentro del mundo de la Ley. La reacción fue tan grande que en ciertos conventículos radicales se practicaban actos y ritos que tendían

deliberadamente a la degradación moral de la personalidad humana: aquél que se hundía en las profundidades más extremas tenía más posibilidades de ver la luz. Esta tesis fue elaborada de manera incansable por los apóstoles de los radicales, que vinieron de Salónica, y sobre todo por Ya'acob Frank.

Pero la mera condena de esta doctrina no nos conduce a ningún lugar. También hay que prestar atención a su lado positivo. El nihilismo religioso y en algunos casos moral de los radicales es, después de todo, tan sólo la expresión confusa y errónea de su afán de una regeneración fundamental de la vida judía, que en las condiciones históricas de esa época no podía encontrar una expresión normal. El sentimiento de verdadera liberación que "los creyentes" habían experimentado en la gran conmoción de 1666, trató de expresarse en el plano religioso y moral, cuando la realización histórica y política le fue negada. En lugar de revolucionar las circunstancias exteriores de la vida judía, cosa que ya no podía hacerse después de la apostasía del Mesías, se interiorizó y fomentó una actitud que se adaptó fácilmente al nuevo espíritu de racionalización y reforma, una vez que el mito del viaje del Mesías a las puertas de la impureza había empezado a desvanecerse.

A esto se debe añadir otro motivo, muy conocido en la historia de la religión y sobre todo en la historia de las sectas místicas, que casi siempre aparece junto con la doctrina de la santidad del pecado. Es la idea de que los elegidos son fundamentalmente distintos del vulgo y que no deben ser juzgados con sus códigos. Al encontrarse bajo una nueva ley espiritual, y al representar una especie de realidad nueva, están más allá del bien y del mal. Sabemos muy bien qué consecuencias peligrosas tuvo para las sectas cristianas de los tiempos antiguos y modernos la idea de que el verdadero regenerado es incapaz de cometer un pecado, y que en consecuencia todo lo que hace debe ser visto desde un prisma más elevado. Muy pronto surgieron ideas semejantes en las huellas del shabetaísmo, especialmente en Salónica. Se consideraba que la realidad interior de la redención, que ya ha sido inaugurada en el mundo oculto, dictaba una ley superior de conducta a aquellos que la experimentaban.

No me propongo discutir las distintas aplicaciones concretas de esta tesis. Las dos posiciones —*a)* es meritorio pecar a fin de vencer el poder del mal desde dentro, y *b)* es imposible que pequen aquellos que ya viven en el mundo mesiánico del *ticún* porque para ellos el mal ya perdió su significado— parecen estar en conflicto, pero desde un punto de vista práctico su efecto es el mismo. Ambas tienden a considerar toda acción y toda conducta externa como irreales, y a contraponerles una secreta acción interior, que es la contrapartida de la verdadera fe. Los shabetaístas radicales, los nihilistas, consideraban que así como la redención se había vuelto sólo intrínsecamente real y aún no era visible, del mismo modo la verdadera fe debía ser mantenida en secreto, en tanto que el comportamiento externo debía adaptarse al poder del mal en el mundo del *Galut.* La fe que una persona profesa ya no puede, por su propia naturaleza, coincidir con la que en realidad tiene. Todo el mundo debe participar de algún modo del destino de los marranos; el corazón y las palabras de las personas pueden no concordar.[68] Esto también podía ocurrir dentro del ámbito del judaísmo y de hecho la gran mayoría, incluso de los shabetaístas

radicales, siguieron siendo judíos. Aquí el mundo exterior, cuyo valor era negado por los ritos interiores y secretos, era el del judaísmo rabínico, para el cual el judaísmo mesiánico del antinomismo, que veía en la secreta aniquilación de la Torá su verdadera realización, constituyó un sustituto secreto. Pero este mundo exterior podía ser también el Islam, si se siguiera el ejemplo de Shabbetay Tsebí, o el catolicismo, si se siguiera el de Frank.[69] La bendición blasfema "Loado seas, oh Señor, que permitiste lo prohibido" fue considerada por estos radicales como la verdadera expresión de sus sentimientos.[70] Pues el propósito no era negar la autoridad de la Torá, sino oponer la "Torá del mundo superior", *Torá de-atsilut,* la única que importa, a la Torá en su apariencia sensible actual, *Torá de-beriá.*[71] Para el sentimiento religioso anárquico de estos nuevos judíos, las tres grandes religiones institucionalizadas ya no tienen un valor absoluto. Esta revolución de la conciencia judía fue gradualmente propagada por grupos que, como la mayoría de los judíos shabetaicos de Alemania y de los países de la monarquía de los Habsburgo, permanecieron dentro de los muros del *ghetto,* aquellos que seguían profesando el judaísmo rabínico, pero que interiormente creían haberlo superado. Cuando la irrupción de la Revolución francesa volvió a dar un aspecto político a sus ideas, no tuvieron necesidad de sufrir un gran cambio para convertirse en los apóstoles de un apocalipsis político desmesurado. El ansia de revolucionar todo ya no tenía necesidad de buscar expresión en teorías desesperadas, como la de la santidad del pecado, sino que adoptó un aspecto intensamente práctico en la tarea de introducir la nueva época.

El hombre que, según se pensó durante algún tiempo después de la muerte de Frank en 1791, sería su sucesor como líder de la secta de Offenbach, fue enviado a la guillotina en 1794, junto con Danton, bajo el nombre de Junius Frey.[72] Pero estos son casos extremos. En general, el movimiento permaneció dentro de las fronteras de las comunidades judías. El relato que hace Moshé Porges de Praga acerca de la forma en la cual su padre, en el año 1794, le describió el frankismo, es muy característico:

> Además de la Torá, existe un libro sagrado, el Zóhar, que nos ha revelado los secretos sólo sugeridos en la Torá. Pide a los hombres que trabajen por su perfección espiritual y muestra la manera de conseguirlo. Existen muchas almas nobles que dedicaron sus vidas a esta nueva doctrina. ***Su finalidad y su meta son la liberación de la opresión espiritual y política.*** Dios se reveló en los nuevos tiempos, así como lo hizo en la antigüedad. Tú, hijo mío, has de saberlo todo al respecto.[73]

8

En esta transformación crítica del judaísmo en la conciencia tanto del ala moderada como del ala radical del shabetaísmo, las formas tradicionales del cabalismo sólo podían volverse problemáticas. Como teoría, el shabetaísmo tuvo sus raíces en una extravagante exageración de ciertos aspectos del lurianismo. No es de extrañar, por lo tanto, que a partir de ese momento una multitud de nuevas teorías trataran de sacar las conclusiones finales de las ideas de Luria

que empezaran desde cero con ideas místicas de su propia cosecha. En la historia del cabalismo, la aparición de nuevas ideas y sistemas estuvo casi siempre acompañada por la creencia de que el fin estaba próximo. Leemos una y otra vez en los documentos cabalísticos que los más profundos y verdaderos misterios de la Divinidad, oscurecidos en el periodo del Exilio, revelarán su verdadero significado en vísperas del fin de los tiempos. El valor que fue necesario para romper con las doctrinas anteriores y sustituir las viejas ideas por otras nuevas se basaba en tales creencias, aun cuando siguiera en pie la pretensión de serle fiel a la "tradición". Abulafia, el Zóhar, el libro *Peliá* y los sistematizadores cabalísticos de Safed, al igual que los shabetaístas y frankistas, invocaron este fin inminente como justificación de lo que era nuevo en sus ideas. Así, mientras que ciertos shabetaístas, como Natán de Gaza, hacían tan sólo una nueva interpretación de las ideas lurianas, sin renunciar a ellas, otros rompieron más o menos radicalmente con ellas. Los cabalistas shabetaicos, especialmente durante los 50 ó 60 años que siguen a la apostasía de Shabbetay Tsebí, reflexionaron profundamente sobre este asunto.[74] Abraham Cardozo, Shemuel Primo, Abraham Rovigo y su discípulo Mordejay Ashkenazí, Nehemia Ḥayun y finalmente Yonatán Eibeschuetz, son los representantes más destacados de una Cábala shabetaica de carácter más o menos definitivamente herético. Sus escritos e ideas son ahora razonablemente conocidos,[75] en tanto que los detalles de las teorías más abiertamente nihilistas han permanecido algo oscuros. Sólo tenemos un conocimiento indirecto de las enseñanzas del principal teórico del grupo más radical de los *Doenmé* de Salónica, Baruj Kunio, más conocido como Berajia o Barojia.[76] Él fue, sin duda, el inspirador de las principales ideas de la "teoría" de Frank, así como probablemente de otros aspectos importantes de los escritos esotéricos del joven Yonatán Eibeschuetz (1690/1695-1764), uno de los últimos grandes representantes del judaísmo rabínico, cuya secreta afinidad con el shabetaísmo ha sido por ello negada con especial pasión hasta nuestros días.[77] Aunque Eibeschuetz negara ser uno de los autores de esos escritos cuando, 30 años después, hubo un escándalo en Hamburgo debido a su supuesto shabetaísmo, esto puede ser demostrado por medio de un análisis filológico.

En general, es posible decir que las concepciones shabetaicas de Dios no son menos paradójicas que la doctrina fundamental del shabetaísmo, es decir, que la apostasía de Shabbetay Tsebí fue un misterio sagrado. Las demás se basaban en la idea de que el verdadero "Misterio de la Divinidad —*Sod ha-Elohut*— fue sin duda revelado a los shabetaístas por el mismo Shabbetay Tsebí en vísperas del esperado *shabbat* del mundo, después de haber permanecido en la oscuridad durante el periodo del exilio tanto para los eruditos y teólogos como para los filósofos y cabalistas. El último de los sabios del comienzo del *Galut,* Shim'ón bar-Yohai, y sus amigos, conocían el secreto, y las alusiones a su conocimiento se encuentran dispersas en las páginas del Zóhar y de la Aggadá talmúdica. Pero tales alusiones e hitos en el camino del verdadero conocimiento siguieron siendo enigmas insolubles mientras duró el *Galut.*[78] Éstos están cubiertos por un velo que ni siquiera los cabalistas fueron capaces de levantar. La solución shabetaica al oscuro enigma, su diag-

nóstico acerca del verdadero misterio de Dios y la idea que propusieron como contenido teológico de un judaísmo regenerado por la revelación mesiánica son tan asombrosos que sólo se pueden comparar con su paradoja de la necesaria apostasía del Mesías. Se trata nada menos que de una nueva forma de dualismo gnóstico del Dios oculto y del Dios que es Creador del mundo. Éste había de ser, pues, el verdadero significado del monoteísmo. La presentación de tales ideas varía considerablemente en la forma. Lo que ellas tenían en común era un concepto fundamental, que me gustaría describir en pocas palabras.

Los antiguos gnósticos de los siglos II y III distinguían entre el Dios oculto y benevolente, el Dios de los iluminados cuyo conocimiento llaman "gnosis" y el Creador y Legislador, a quien también llaman el Dios judío y a quien atribuyen los escritos del Antiguo Testamento. El término *Dios judío* o *Dios de Israel* es abusivo y pretende serlo. Los gnósticos consideraban la confusión entre ambos Dioses —el más elevado, que es el Dios amante, y el más bajo, que es sólo justo— como una desgracia para la religión. El antisemitismo metafísico, en su forma más profunda y más efectiva, encontró expresión en esas ideas y aún la sigue encontrando. El mismo dualismo aparece en la teología shabetaica, pero con una diferencia significativa. Los shabetaístas distinguen entre el Dios oculto, a quien llaman la "Causa Primera", y el Dios revelado, que es el "Dios de Israel". La existencia de una Causa Primera es, en su opinión, evidente para todo ser racional, y su conocimiento forma parte esencial de nuestra conciencia. Ninguna criatura capaz de emplear la inteligencia puede dejar de percibir la necesidad de una Causa Primera de la existencia. Pero el conocimiento que recibimos a través de nuestro raciocinio no tiene un significado religioso. La religión no se ocupa en absoluto de la Causa Primera; su esencia se encuentra en la revelación de algo que la mente por sí sola no puede aprehender. La Causa Primera no tiene nada que ver con el mundo ni con la creación; ella no ejerce la providencia ni la retribución. Es el Dios de los filósofos, el Dios de Aristóteles a quien, según Cardozo, hasta el mismo Nimrod, el Faraón y los paganos adoraban. El dios de la religión, por otro lado, es el Dios del Sinaí. La Torá, la prueba documental de la revelación, no dice nada respecto a la raíz oculta de todo ser, acerca de la cual nada sabemos, salvo que existe, y que nunca se revela a nadie en ningún lugar. Sólo la Revelación tiene derecho de hablar, y así lo hace, de aquel "Dios de Israel", *Elohé Israel,* que es el creador de todo, pero al mismo tiempo es Él mismo el Primer Efecto de la Causa Primera.

Mientras que los antiguos gnósticos despreciaban al Dios de Israel, los shabetaístas despreciaron al Dios desconocido. Según ellos, el error cometido por Israel en el exilio consiste en haber confundido la Causa Primera con el Primer Efecto, el Dios de la Razón con el Dios de la Revelación. Cardozo y Ḥayun no retrocedieron ante la terrible consecuencia que eso tuvo, es decir, que en el martirio del exilio, Israel había perdido el verdadero y puro conocimiento de Dios. Los filósofos que intentaron intimidarnos a fin de que aceptáramos al Dios de Aristóteles como el Dios de la Religión, tendrán que justificarse algún día, e Israel tiene pocos motivos para enorgullecerse de ellos.

El objeto de la religión, la finalidad de nuestras oraciones, sólo puede ser el "Dios de Israel" y su unidad o unión con la Shejiná. A partir de este dualismo original, algunos shabetaístas desarrollaron una Trinidad del Dios desconocido, el Dios de Israel y la Shejiná, y no tardó mucho en surgir la idea de que la Salvación depende de la aparición por separado de un Mesías para cada uno de esos tres aspectos de la Trinidad, ¡con un Mesías femenino para el último! Por más interesantes que pudieran ser las concepciones que tenían los shabetaístas de esta nueva Trinidad, de la cual se expuso una versión detallada en el libro de Neḥemia Ḥayun, *'Oz le-Elohim,* "El poder de Dios" —el único documento impreso del cabalismo shabetaico[79]— no tienen una importancia especial en este contexto. Lo que sí es importante es el hecho de que hasta los shabetaístas moderados trataron de desarrollar una concepción de Dios que entraba en conflicto con los dogmas fundamentales del judaísmo. Su insistencia apasionada en proclamar un derivado de algo diferente como el objeto supremo de la religión tiene algo de extraño y perturbador. Es más comprensible la furiosa reacción de la ortodoxia, y también del cabalismo ortodoxo, contra ese intento de separar el Dios de la Razón del Dios Revelado.

Para los shabetaístas, toda la realidad se volvió dialécticamente irreal y contradictoria. Su propia experiencia los condujo a la idea de una existencia en contradicción permanente consigo misma, y no es de extrañar que su Dios, al igual que su Mesías, lleve la marca de esa autocontradicción y desintegración.