expresión la actitud fundamental de la Cábala pueden significar poco o nada para nosotros (aunque incluso hoy puede resultarnos difícil, en ocasiones, sustraernos a su poderoso atractivo). Pero el intento de descubrir la vida oculta que subyace bajo las formas exteriores de la realidad y de hacer visible el abismo en el que se revela la naturaleza simbólica de todo lo que existe, es para nosotros tan importante hoy como lo fue para los antiguos místicos. Mientras la naturaleza y el hombre se conciban como creaciones de Dios, condición indispensable para una vida religiosa evolucionada, la búsqueda de la vida oculta del elemento trascendente de esa creación será siempre una de las preocupaciones fundamentales del espíritu humano.

SEGUNDA CONFERENCIA

EL MISTICISMO DE LA MERKABÁ Y EL GNOSTICISMO JUDÍO

1

LA PRIMERA fase en el desarrollo del misticismo judío antes de su cristalización en la Cábala medieval, es también la más extensa. Encontramos vestigios de su producción literaria a lo largo de un período de casi 1000 años —desde el siglo I a. C. hasta el siglo X d. C.— y algunas de las obras más importantes de esta época se conservan hasta el día de hoy. A pesar de su duración y al margen de las fluctuaciones del proceso histórico, hay razones más que suficientes para considerarla como una sola etapa muy diferenciada. Entre el aspecto externo del misticismo judío primitivo y el de la Cábala medieval hay una diferencia que el tiempo no ha borrado. No es mi intención aquí seguir el rastro de este movimiento a través de sus diversas etapas, desde sus inicios en el período del Segundo Templo hasta su progresiva decadencia y desaparición. Ello nos conduciría a un infinito laberinto de detalles históricos y filológicos, muchos de los cuales aún no han sido suficientemente esclarecidos. Lo que me propongo aquí es analizar el ámbito específico de la experiencia religiosa, que se refleja en los documentos más importantes de ese período. Por lo tanto, y a pesar de lo fascinante del tema, no me detendré mucho en las hipótesis que se barajan acerca de los orígenes del misticismo judío y de su relación con el sincretismo greco-oriental. Tampoco me ocuparé de las innumerables obras seudoepigráficas y apocalípticas —el "Libro etíope de Enoch" o el "Libro cuarto de Esdrás", por ejemplo—, que sin duda contienen elementos de misticismo judío. Su influencia sobre el desarrollo posterior de este misticismo es considerable; sin embargo me limitaré, en general, al análisis de los textos que, hasta ahora, han recibido escasa atención en los libros de historia de la religión judía.

Al abordar este tema, llama de inmediato la atención el hecho desafortunado de que se desconozca prácticamente todo acerca de los hombres que se adhirieron al movimiento organizado más antiguo del misticismo judío, correspondiente a la última fase de la época talmúdica y a la etapa postalmúdica, es decir, al período del cual nos han llegado los documentos más reveladores. Al igual que los autores de los textos apócrifos y seudoepigráficos bíblicos, los místicos generalmente ocultaron su identidad tras los grandes nombres del pasado. Hay pocas esperanzas de que algún día conozcamos la verdadera identidad de los hombres que por primera vez hicieron el intento, todavía reconocible y descriptible, de investir al judaísmo con la gloria del esplendor místico.

Sólo por accidente se han conservado algunos nombres de místicos del último período. Tenemos noticias de Yosef ben Abba, que fue el director de la academia rabínica de Pumbedita hacia el año 814, y de quien se dice que estaba

versado en el conocimiento místico.[1] Otro nombre que vuelve con cierta frecuencia es el de Aharón ben Shemuel de Bagdad, el "padre de los misterios". Aunque su personalidad se oculta tras una irisada bruma de leyendas, es indudable que sirvió de intermediario para que el conocimiento de la tradición mística, en el estadio en que se hallaba en ese momento en Mesopotamia, llegara al sur de Italia y de allí a los judíos de Europa.[2] Pero estos son hombres del siglo IX, es decir, de una época en la que esta forma particular de misticismo estaba ya plenamente desarrollada y, en cierto modo, en decadencia. El periodo clásico —del siglo IV al VI aproximadamente— permanece en la más absoluta oscuridad y desconocemos a sus principales representantes. Es cierto que conocemos los nombres de algunas de las autoridades talmúdicas del siglo IV que estudiaron la doctrina secreta —gente como Rabba y su contemporáneo Aha ben Ya'acob—, pero no hay forma de saber si mantenían algún tipo de relación con los grupos de gnósticos judíos cuyos escritos obran en nuestro poder.

Lo que sí es seguro es que Palestina fue la cuna de este movimiento. También conocemos a los representantes más importantes del pensamiento místico y teosófico entre los maestros de la Mishná. Pertenecían a un grupo de alumnos de Yohanán ben Zakay y vivieron en las postrimerías del siglo I d. C. Hay razones para creer que los elementos más importantes de esta tradición espiritual se mantenían vivos en pequeños círculos esotéricos. Parecería que los escritores que, al final del periodo talmúdico, intentaron hacer una síntesis de su nueva fe religiosa y sentaron las bases de una literatura completamente nueva, recibieron una importante influencia de este grupo. Como hemos señalado anteriormente, estos autores no aparecen con sus propios nombres, sino con los de Yohanán ben Zakay, Eli'ézer ben Hyrcanos, 'Aquibá ben Yosef e Yishma'el, el "sumo sacerdote".[3] A su vez, estas personas reales se presentan como los principales personajes de sus escritos, los "héroes" de la acción mística, los guardianes y depositarios de la sabiduría secreta. No todo esto es pura ficción y fantasía, pero tampoco podemos pensar que sea auténtico en su totalidad. Sin duda, una gran parte pertenece a estadios posteriores de su evolución, en los cuales los antiguos motivos adquirieron un nuevo sentido o revelaron nuevos significados. Si bien en muchos casos sus raíces se remontan al pasado lejano, no llegan necesariamente hasta estos maestros rabínicos ortodoxos del periodo de la Mishná. Existen conexiones subterráneas pero reales, que aún se pueden detectar, entre estos últimos místicos y los grupos que crearon una parte considerable de los textos seudoepigráficos y apocalípticos del primer siglo antes y después de Cristo. En consecuencia, una gran parte de esta tradición no reconocida llegó a las generaciones siguientes independientemente, y a menudo por separado, de las escuelas y academias de los maestros talmúdicos.

Sabemos que en el periodo del Segundo Templo ya se enseñaba una doctrina esotérica en círculos fariseos. El primer capítulo del Génesis —la historia de la Creación *(Ma'asé Bereshit)*— y el primer capítulo de Ezequiel —la visión del carro como trono de Dios (la Merkabá)— eran los temas favoritos de discusión y de interpretación, y parece ser que no se consideraba recomendable hacerlos públicos. Originalmente, estas discusiones se dedicaban exclusivamente a la exposición y a la dilucidación de los respectivos pasajes bíblicos.[4] Por ejemplo, san Jerónimo menciona en una de sus cartas una tradición judía que prohíbe el estudio del comienzo y del final del libro de Ezequiel antes de haber cumplido los 30 años de edad.[5]

No obstante, parece probable que la especulación no estuviera limitada a los comentarios sobre el texto bíblico. Las *ḥayot* —las "criaturas vivas" y otros objetos de la visión de Ezequiel se concebían como ángeles que forman una jerarquía en la corte celestial. En la medida en que nuestro conocimiento esté limitado a un material exiguo y fragmentario, disperso en diferentes partes del Talmud y de los midrashim, probablemente seremos incapaces de discernir cuáles constituyen una especulación mística y teosófica en sentido estricto. Es de todos sabido que el redactor de la Mishná, el patriarca Yehudá "el Santo", un racionalista confeso, hizo todo lo posible por excluir las referencias a la Merkabá, la angelología, etc. Una gran parte de este material se ha conservado en una segunda visión de la Mishná, la llamada *Tosefta*, y es a partir de ésta y de otros fragmentos que podemos sacar ciertas conclusiones respecto al carácter de estas especulaciones.

Nuestra tarea en este sentido sería sin duda mucho más fácil si pudiéramos tener la certeza de que ciertos textos apócrifos sobre temas similares, como el "Libro de Enoch" o el "Apocalipsis de Abraham"[6] —por mencionar sólo algunos de los más destacados— reproducen los elementos esenciales de la doctrina esotérica enseñada por los maestros de la Mishná. Pero es precisamente en este punto donde nos encontramos en la oscuridad. Si bien existe una literatura cada vez más vasta sobre estos textos apócrifos, lo cierto es que nadie sabe con certeza hasta qué punto reflejan las opiniones de las autoridades mishnaicas. Sea como fuere —y aun suponiendo que fuera posible detectar la influencia de los esenios en algunos de estos escritos— hay un hecho cierto: los principales temas de la última fase del misticismo de la Merkabá ocupan ya un lugar central en la literatura esotérica más antigua, representada por el "Libro de Enoch". La combinación del elemento apocalíptico con la teosofía y la cosmogonía adquiere una importancia casi excesiva:

> No sólo los visionarios han conocido a las huestes celestiales, al cielo y a sus ángeles, sino que toda la literatura apocalíptica y seudoepigráfica está traspasada por una cadena de nuevas revelaciones que se refieren a la gloria oculta de la gran Majestad, a su trono, a su palacio... a las esferas celestiales que se elevan una sobre otra; el paraíso, el infierno y los recipientes que contienen a las almas.[7]

Esto, además de ser exacto, demuestra la continuidad esencial del pensamiento relativo a las tres etapas de la Merkabá: la de los conciliábulos anónimos de los antiguos apocalípticos; la de las especulaciones de los maestros de la Mishná, cuyos nombres conocemos, acerca de la Merkabá y, finalmente, la del misticismo de la Merkabá del último periodo talmúdico y del postalmúdico, tal como se refleja en la literatura que ha llegado hasta nosotros. Se trata de un movimiento religioso que posee un carácter diferenciado y cuya existencia refuta de modo concluyente el antiguo prejuicio según el cual el cristianismo primitivo absorbió toda la energía religiosa creadora de los primeros apocalípticos.

2

¿Cuál fue el tema central de estas doctrinas místicas, las más antiguas en el marco del judaísmo? No hay ninguna duda al respecto: el misticismo judío más antiguo es el misticismo del trono. No se trata de la contemplación absorta de la verdadera naturaleza de Dios, sino de la percepción de su aparición en el trono, descrita por Ezequiel, así como del conocimiento de los misterios del mundo del trono celestial. El mundo del trono representa para el místico judío lo que el *pleroma* —"la plenitud", la esfera brillante de la divinidad con sus potencias, eones, arcontes y dominios— representó para los místicos helenistas y para los primeros místicos cristianos de ese periodo, que aparecen en la historia de la religión con el nombre de gnósticos y herméticos. El místico judío, aunque guiado por móviles similares a los de aquéllos, expresa su visión en los términos de sus propias raíces religiosas. El trono preexistente de Dios, que encarna y ejemplifica todas las formas de la creación,[8] es a la vez el tema y el objetivo de su visión mística. A partir del capítulo 14 del "Libro etíope de Enoch", que contiene las más antiguas descripciones del trono, una larga serie de documentos místicos, de muy variado género,[9] nos conduce directamente a las descripciones extáticas del mundo del trono que aparecen en los tratados de los visionarios de la Merkabá, que ahora retendrán nuestra atención. De la interpretación del mundo del trono como verdadero centro de toda contemplación mística es posible deducir la mayor parte de los conceptos y doctrinas de estos antiguos místicos. Lo que sigue es, por lo tanto, un recorrido a través de las múltiples variaciones sobre el único tema que constituye su punto de partida común.

Los notables documentos de este movimiento parecen haber sido redactados en los siglos V y VI, cuando su espíritu seguía vivo e inquebrantable. Es difícil determinar las fechas exactas en las que fueron redactados los diferentes escritos, pero todo apunta al periodo anterior a la expansión del Islam.[10] El mundo que se refleja en esta literatura ha evocado, en la mente de más de un estudioso, comparaciones con el modelo de la sociedad bizantina. Sin embargo, no hay razón alguna para suponer que las descripciones del trono celestial y de la corte celestial reflejan simplemente la realidad mundana de la corte bizantina o sasánida, ya que las raíces de su tema central son demasiado antiguas para justificar tal hipótesis. Es indudable que la atmósfera de estos escritos responde a las condiciones políticas y sociales de la época.

Nuestras principales fuentes son breves tratados o fragmentos dispersos de variada extensión que provienen sin duda de obras voluminosas. Existe, además, una gran cantidad de materia prima literaria sin forma. En su mayor parte este material aún no ha sido publicado,[11] y la historia de muchos de estos textos deberá ser aclarada algún día. La mayoría de los tratados recibe el nombre de "Libros de las hejalot"; es decir, descripciones de las *hejalot*, las moradas o palacios celestiales que recorre el visionario. En el séptimo y último palacio se halla el trono de la gloria divina. Uno de estos tratados, cuyo título —"Libro de Enoch"— parece pertenecer a un periodo muy posterior, fue anotado y publicado en 1928 por el erudito sueco Hugo Odeberg.[12] Más importantes aún

que este libro son las llamadas "Hejalot mayores" y "Hejalot menores". Lamentablemente, el texto hebreo de ambos tratados sólo se encuentra en versiones muy adulteradas,[13] que siguen en espera de una edición crítica así como de una traducción. Si se llevara a cabo esta tarea, se arrojaría mucha luz sobre un capítulo sorprendente y excepcional de la historia del gnosticismo antiguo. En este contexto, y puesto que nuestro interés fundamental se limita a las ideas de los místicos que fueron los autores de estos textos, no cabe discutir las complejas cuestiones relacionadas con el probable origen de dichos textos y con su redacción. Mis opiniones sobre el tema difieren en gran medida de la interpretación realmente erudita de Odeberg.

A mi juicio, el llamado "Tercer libro de Enoch", que Odeberg atribuye al siglo III, pertenece a una época posterior a la de las "Hejalot mayores".[14] Estas últimas, a su vez, son posteriores a las "Hejalot menores", el texto más antiguo que conocemos,[15] en el cual rabí 'Aquibá aparece como el interlocutor principal. Los textos de las "Hejalot mayores", cuyo protagonista es rabí Yishma'el, están compuestos por varios estratos diferentes. Contienen incluso una compilación de materiales —especialmente en los capítulos 17 al 23— que remiten en parte al siglo II. Pero, en su forma actual, que contiene algunas revelaciones apocalípticas, difícilmente pudieron haber sido redactadas antes del siglo VI. En general, estos documentos reflejan diferentes estadios de desarrollo, aunque algunos pudieron haber coexistido con otros. En esta corriente encontramos una gran cantidad de documentos antiguos de enorme valor. Muchas de las alusiones a ideas aparentemente habituales en esos círculos, carecen de sentido para nosotros. Pero lo que más nos interesa —a saber, la fisonomía espiritual y la mentalidad religiosa de estos grupos—, es bastante claro y comprensible.

En este sentido, hemos de señalar algo importante: de estos antiguos tratados y compilaciones, los más importantes, como las "Hejalot mayores" y las "Hejalot menores", son precisamente aquéllos en los que el elemento exegético está casi totalmente ausente. Estos textos no son midrashim, es decir, exposiciones de pasajes bíblicos, sino una literatura *sui generis* con una finalidad propia. Esencialmente, son descripciones de una experiencia religiosa genuina para la cual no se busca sanción en la Biblia. Pertenecen, en suma, al mismo grupo que los textos apócrifos y apocalípticos, y no al Midrash tradicional. Es cierto que la visión del reino celestial, que constituye su tema principal, procedía originalmente del intento de transformar en una experiencia personal directa aquello a lo que se alude incidentalmente en la Biblia. También las categorías básicas de pensamiento que aparecen en la descripción de la Merkabá provienen de la misma fuente bíblica. No obstante, nos encontramos aquí con una actitud espiritual y religiosa completamente nueva e independiente; y es sólo en las últimas etapas del movimiento, que corresponden probablemente a su paulatina decadencia, cuando podemos encontrar en sus escritos un retorno a la exégesis por la exégesis misma.

En las descripciones de la contemplación de la "Gloria" de Dios y del trono celestial se emplea una terminología que ha variado a través de los siglos. Por lo general, en la época de la Mishná se hacen referencias a un "estudio de la Gloria" de tipo teosófico o a una "comprensión de la Gloria".[16] En este periodo

encontramos, incluso, la curiosa expresión "empleo de la Gloria" referido a rabí 'Aquibá, a quien se consideraba digno de ello.[17] Posteriormente, los tratados de las "Hejalot" hablan, generalmente, de la "visión de la Merkabá".[18] La esfera del trono —la Merkabá— tiene sus "moradas"[19] y, más tarde, sus "palacios"; una concepción ajena a Ezequiel y, en general, a los autores más antiguos. Según una tradición agádica del siglo IV, cuando Abraham se disponía a sacrificarlo, Isaac tuvo una visión en la cual su alma percibió las "moradas de la Merkabá".[20] La experiencia visionaria también se interpretó de manera diferente en distintas épocas. En la literatura primitiva, los autores hablan siempre de un "ascenso hacia la Merkabá", una analogía muy gráfica que ahora nos parece natural. Las "Hejalot menores"[21] ponen énfasis en este "ascenso", término que se repite en algunos pasajes aislados de las "Hejalot mayores"[22] y en la introducción al "Libro de Enoch". Pero por razones que ignoramos, toda esta terminología sufrió un cambio, cuya fecha es difícil determinar, pero que probablemente ocurrió hacia el año 500. En las "Hejalot mayores", que son sumamente importantes para nuestro análisis, así como en casi todos los escritos posteriores, el viaje visionario del alma al cielo se describe siempre como un "descenso a la Merkabá". El carácter paradójico de esta expresión es aún más notable porque la descripción detallada del proceso místico emplea constantemente la metáfora del ascenso y no la del descenso. Los místicos de este grupo se llamaban a sí mismos *yordé Merkabá,* es decir, "los que descienden a la Merkabá" (y no "los que van en el carro", como pretenden algunos traductores).[23] A lo largo de toda la literatura hasta una época tardía, otros autores también los han llamado así. Los autores de las "Hejalot mayores" describen estos *yordé Merkabá* como un grupo con cierto tipo de organización y, de acuerdo con la leyenda tradicional, los identifican con el círculo de Yohanán ben Zakay y sus discípulos. Puesto que las "Hejalot mayores" contienen elementos palestinos y babilónicos —los primeros capítulos, en particular, muestran huellas inconfundibles de la influencia palestina tanto en lo que se refiere al tema como al estilo—, podemos suponer, sin temor a equivocarnos, que estos grupos se organizaron en suelo palestino a finales del periodo talmúdico (siglos IV o V). En realidad, sólo sabemos que vivieron en Babilonia, desde donde casi todos estos tratados místicos llegaron a Italia y a Alemania; precisamente son estos tratados los que han llegado hasta nuestros días en forma de manuscritos redactados en las postrimerías de la Edad Media.

Repito, se trata de grupos organizados que perpetúan y transmiten una tradición; de una *escuela* de místicos que no están dispuestos a revelar su conocimiento secreto, su "gnosis", al gran público. En este periodo de ubicuas herejías judías y cristianas, se corría el enorme riesgo de que la especulación mística basada en experiencias religiosas privadas entrara en conflicto con el judaísmo "rabínico" que cristalizaba rápidamente por esa misma época.[24] Las "Hejalot mayores" muestran en múltiples detalles,[25] algunos sumamente interesantes, que sus autores anónimos ansiaban desarrollar su "gnosis" dentro del marco del judaísmo halájico, a pesar de su relativa incompatibilidad con el nuevo espíritu religioso. Los primeros impulsos religiosos de estos círculos provinieron, después de todo, de fuentes muy distintas de las del judaísmo ortodoxo.

Uno de los efectos de esta situación tan peculiar fue el establecimiento de ciertas *condiciones de ingreso* al círculo de místicos de la Merkabá. Las fuentes talmúdicas mencionan ciertas estipulaciones, aunque de carácter muy general, según las cuales el acceso al conocimiento de las doctrinas y principios teosóficos dependía de la posesión de ciertas cualidades morales. Sólo un "presidente del tribunal" o alguien que perteneciera a las categorías de hombres mencionadas en Isaías 3:3, se consideraba digno de conocer la tradición del misticismo de la Merkabá. El capítulo 13 de las "Hejalot mayores" enumera ocho requisitos morales para la iniciación. Además, encontramos ciertos criterios físicos que nada tienen que ver con la jerarquía moral o social del acólito. Al novicio se le juzga sobre todo según criterios fisiognómicos y quirománticos, un procedimiento novedoso que probablemente se debió al resurgimiento de la fisiognomonía helenística en el siglo II d. c.

Además de servir como criterio para la admisión de novicios,[26] la fisiognomonía y la quiromancia figuran también en el misticismo de las "Hejalot" como temas de conocimiento esotérico entre los adeptos. Por ello, no es de extrañar que varios manuscritos hayan conservado una introducción en forma de fragmento quiromántico.[27] Por cierto, es éste el documento quiromántico más antiguo del que tenemos conocimiento, ya que no se han conservado textos asirios o grecorromanos de este tipo.[28] Este preámbulo a los otros libros de las "Hejalot" explica el significado favorable o desfavorable de las líneas de la mano sin hacer referencia a la astrología, sino basándose en una terminología fija que frecuentemente nos resulta oscura. Existen suficientes motivos para considerar que la aparición de estos nuevos criterios es paralela al desarrollo del misticismo neoplatónico en Oriente durante el siglo IV. (Es característico de este periodo que Jámblico, en su biografía de Pitágoras —un libro que arroja más luz sobre la época en que fue escrito que sobre el tema mismo—, afirme que el ingreso a la escuela pitagórica dependía de la posesión de ciertas características fisonómicas.)[29] El citado fragmento, en el cual el ángel Suriyá le revela a Yishmá'el —una de las dos figuras principales de los tratados de las "Hejalot"— los secretos de la quiromancia y de la fisiognomonía, tiene un título tomado de Isaías 3:9: *Hakarat panim,* es decir, "la apariencia del rostro". De hecho, este pasaje de Isaías, como lo demuestra una referencia talmúdica,[30] recibió por primera vez una interpretación fisiognómica en el siglo IV.

3

A los que pasaban la prueba con éxito se les consideraba dignos de efectuar el "descenso" a la Merkabá que los conducía, después de muchas dificultades y peligros, a un recorrido por los cielos y los siete palacios celestiales. Su preparación, la técnica empleada y la descripción de lo que veían en la travesía constituyen el tema de los textos que nos ocupan.

En sus orígenes, nos encontramos con una variante judía de una de las principales preocupaciones de los gnósticos y de los herméticos de los siglos II y III: el ascenso del alma desde la Tierra a través de las esferas de ángeles-planetas

hostiles y de gobernantes del cosmos, y el retorno a su morada divina en la "plenitud" de la luz de Dios; un retorno que, para la mente gnóstica, significaba la redención. Algunos eruditos consideran que ésta es la idea central del gnosticismo.[31] La descripción de este recorrido, del que hay un relato peculiarmente impresionante en la segunda parte de las "Hejalot mayores",[32] es, en todos sus detalles, de un carácter definitivamene gnóstico. Este ascenso místico va siempre precedido de prácticas ascéticas cuya duración era, en algunos casos de 12 días y, en otros, de 40. Cerca del año 1000 d. c. Hay ben Sherirá, director de una de las academias babilónicas, hizo una descripción de estas prácticas. Según él,

> muchos eruditos eran de la opinión de que quien se distingue por muchas de las cualidades descritas en los libros y desea contemplar la Merkabá y los palacios de los ángeles en las alturas, debe seguir cierto procedimiento. Ha de ayunar durante algunos días y colocar su cabeza entre las rodillas y recitar en voz baja muchos himnos y cánticos cuyos textos provienen de la tradición. Entonces percibe el interior y los aposentos como si estuviera viendo los siete palacios con sus propios ojos, y es como si entrara en un palacio tras otro y viera lo que hay allí.[33]

La postura corporal típica de estos ascetas es idéntica a la de Elías durante su plegaria en el monte Carmelo. Es una actitud de profundo olvido de sí mismo que, a juzgar por ciertos paralelismos etnológicos, ayuda a inducir la autosugestión prehipnótica. Dennys[34] hace una descripción muy similar de una sonámbula china en el acto de conjurar los espíritus de los muertos: "Ella se sienta en una silla baja y se inclina hacia adelante de modo que su cabeza repose sobre sus rodillas. Entonces, con una voz profunda y monótona, repite tres veces un exorcismo, y en ese momento parece producirse en ella una transformación." También en el Talmud se describe esta postura como típica del olvido de sí en que cae un tal Hanina ben Dosa, concentrado en sus oraciones, o un penitente que se entrega a Dios.[35]

Finalmente, después de estos preparativos, y en un estado de éxtasis, el adepto comienza su travesía. Las "Hejalot mayores" no dan detalles acerca de su ascenso a través de los siete cielos, pero sí describen su recorrido por los siete palacios situados en el más alto de los cielos. En este gnosticismo judaizado y monoteísta, el lugar de los gobernantes gnósticos (arcontes) de las siete esferas planetarias —quienes se oponen a la liberación del alma de su cautiverio terrestre y cuya resistencia el alma debe vencer— lo ocupan las huestes de "guardianes" apostados a la derecha e izquierda de la entrada a la sala celestial que el alma debe atravesar en su ascenso. En ambos casos, el alma necesita una contraseña a fin de continuar su travesía sin peligro: un sello mágico con un nombre secreto que ahuyenta a los demonios y a los ángeles hostiles. Cada nueva etapa del ascenso requiere un nuevo sello con el cual el viajero "se sella a sí mismo" para que, como señala un fragmento, "no sea arrastrado al fuego y a las llamas, al vórtice y a la tormenta que hay alrededor del Ti, oh Tú, terrible y sublime".[36] En las "Hejalot mayores" se ha conservado una descripción bastante pedante de este trámite de aduana;[37] todos los sellos y nombres secretos provienen de la propia Merkabá donde "se yerguen como columnas de fuego alrededor del trono en llamas" del Creador.[38]

La necesidad que tiene el alma de protegerse durante su travesía es la que crea estos sellos con la doble función de armadura protectora y arma mágica. Al comienzo, es suficiente la protección mágica de un solo sello, pero a medida que pasa el tiempo las dificultades tienden a aumentar. Ya no basta una fórmula breve y simple. El místico, sumido en su trance extático, al mismo tiempo experimenta una sensación de frustración que trata de superar mediante fórmulas más largas y complejas, símbolos de una lucha más larga y más ardua por atravesar las puertas cerradas que obstruyen su progreso. A medida que mengua su energía física aumenta la presión de la magia, y los gestos que emplea para conjurar se hacen paulatinamente más tensos, hasta que al final ha recitado páginas enteras de palabras mágicas, aparentemente sin sentido, con las que intenta abrir la puerta cerrada.

Este hecho explica la abundancia de elementos mágicos en muchos pasajes de las "Hejalot". Estas *voces mysticae* destacan particularmente en los textos inéditos. Los documentos más antiguos, las "Hejalot menores", están llenos de ellas; esto no es sorprendente, ya que los elementos oscuros de este tipo, lejos de ser agregados posteriores o signos de decadencia espiritual —un prejuicio típico de las mentes modernas—, pertenecen a la esencia misma del sistema religioso en cuestión. Las dudas en torno a este hecho han desaparecido gracias a las investigaciones modernas de la historia del sincretismo helenístico. Gracias a estas investigaciones, descubrimos que en los papiros mágicos griegos y coptos escritos en Egipto bajo el Imperio romano existe una estrecha e indisoluble unión de fervor religioso y éxtasis místico con creencias y prácticas mágicas. Estas interpolaciones mágicas tienen su lugar propio y natural en los textos sólo en la medida en que esos ritos mágicos efectivamente se practicaban. Parecería que cada nombre secreto proveía una nueva armadura contra los demonios cuando la energía mágica no bastaba para superar los obstáculos que se interponían en el camino hacia la Merkabá. En este punto acaba el movimiento en tanto que fuerza viva; a partir de aquí degenera en pura literatura. No es de extrañar, pues, que los tratados que obran en nuestro poder reflejen claramente dos etapas distintas: la más antigua, en la que el movimiento es aún una realidad viva y por ello los sellos y nombres secretos ocupan un lugar importante, y la segunda, en la que comienza la degeneración y por ello el estudio de los textos presenta pocas dificultades. En esta segunda etapa, los contenidos mágicos dejan de representar una realidad psíquica y desaparecen paulatinamente. Poco a poco se sustituyen los textos antiguos por una nueva literatura devota, ampulosa y lírica a la vez, que emplea los elementos del misticismo de la Merkabá original. En nuestro caso, la primera etapa está representada por las "Hejalot mayores" y las "Hejalot menores". La segunda, incluye los numerosos textos del "Midrash de los diez mártires" y el "Alfabeto de rabí 'Aquibá",[39] muy populares entre los judíos de la Edad Media.

Los peligros del ascenso a través de los palacios de la esfera de la Merkabá son enormes, sobre todo para quienes emprenden la travesía sin la preparación adecuada, por no mencionar a aquéllos que no son dignos de ella. A medida que se avanza en el recorrido, los peligros aumentan. Los ángeles y los arcontes asaltan al viajero "con el fin de expulsarlo",[40] un fuego que proviene de su

propio cuerpo amenaza con devorarlo.[41] El "Libro hebreo de Enoch" contiene la descripción que el Patriarca le hace a rabí Yishma'el de su propia metamorfosis en el ángel Metatrón, cuando su carne se transformó en "antorchas ardientes". Según las "Hejalot mayores", cada místico debe sufrir en carne propia esta transformación pero con la diferencia de que, al tener menos méritos que Enoch, corre el peligro de ser devorado por las "antorchas ardientes". Esta transición por la etapa de la transfiguración mística es una necesidad ineludible. Según otro fragmento, el místico debe ser capaz de mantenerse erguido "sin pies ni manos" porque éstos se han quemado.[42] Esta forma de estar parado sin pies, en un espacio sin fondo, se menciona en otro lugar como una experiencia característica de muchos místicos extáticos. En el "Apocalipsis de Abraham" se hace referencia a un estadio místico muy similar.[43]

Pero el pasaje más notable de todos es la interpretación que se hace en las "Hejalot menores" de un célebre fragmento que se encuentra en el Talmud y en la *Tosefta*. Este breve relato aparece en las pocas páginas del tratado Haguigá que el Talmud dedica al tema del misticismo de su época:[44] "Cuatro hombres entraron en el 'Paraíso': Ben Azai, Ben Zoma, Aher y rabí 'Aquibá. Rabí 'Aquibá les dijo: 'Cuando lleguéis al lugar en el que se hallan las brillantes placas de mármol, no digáis: ¡Agua, agua! Porque está escrito que quien dice mentiras no permanecerá en mi presencia.' "

Las interpretaciones modernas de este famoso pasaje —que se refiere sin duda al peligro *real* inherente al proceso de ascenso al "paraíso"—[45] son muy rebuscadas y bastante irracionales por su voluntad de conservar a toda costa las características esenciales del racionalismo. Se nos dice[46] que este pasaje se refiere a las especulaciones cosmológicas acerca de la materia prima, explicación que no nos parece plausible y que no tiene fundamento en ese contexto ni en el tema en sí. El hecho es que los últimos místicos de la Merkabá entendieron perfectamente el significado de este pasaje, y la interpretación que le dieron es una clara demostración de que la tradición del misticismo y de la teosofía tanaítas estaba realmente viva, aunque algunos aspectos pudieron haberse originado en un periodo posterior. La siguiente cita está tomada del manuscrito de Munich del texto de las "Hejalot":[47]

> Pero si alguien no era digno de ver al Rey en todo su esplendor, los ángeles que se hallaban a la entrada turbaban sus sentidos y lo confundían. Y cuando le decían "entra", él entraba, e inmediatamente lo atacaban y lo arrojaban al río de lava ardiente. Y en la puerta del sexto palacio daba la impresión de que cientos de miles o millones de olas de agua se levantaban contra él, mas no había ni una sola gota de agua, sino tan sólo el resplandor etéreo de las placas de mármol que decoraban el palacio. Pero se hallaba delante de los ángeles, y cuando preguntaba "¿qué significan estas aguas?", ellos comenzaban a apedrearlo y le decían: "Infeliz, ¿no lo ves con tus propios ojos? ¿Eres tal vez descendiente de quienes adoraron al Becerro de Oro e indigno de ver al Rey en todo su esplendor?" Y no se va hasta que le golpean la cabeza con barras de hierro y lo hieren. Y ésta será la señal eterna de que nadie ha de errar en la puerta del sexto palacio ni verá el resplandor etéreo de las placas ni preguntará por ellas ni las confundirá con agua sin exponerse al peligro.

Hasta aquí el texto. No hacen falta pruebas para demostrar la autenticidad del elemento fundamental de esta historia: la visión del agua que tiene el extático. No hay nada más rebuscado que considerarlo como una interpretación *post festum* del pasaje talmúdico. No hay ninguna razón para dudar de que el tema de la anécdota es realmente la experiencia mística de los peligros del ascenso.[48] Se describen peligros similares en la "Liturgia de Mitra" —que forma parte de los grandes papiros mágicos de París—,[49] donde la descripción del ascenso místico tiene muchos elementos en común y una atmósfera similar a la que vemos en el relato de las "Hejalot mayores".

Las "Hejalot mayores" contienen descripciones particularmente vívidas de las últimas etapas del ascenso, es decir, del paso por la sexta y séptima puertas. Pero estas descripciones no son uniformes, sino que dan la impresión de ser una compilación de diversos documentos y tradiciones relativas a las experiencias del místico de la Merkabá. Las extensas discusiones entre el viajero y los guardianes de las puertas del sexto palacio —los arcontes Domiel y Katspiel—, datan claramente de una época muy remota. Una de sus características más sorprendentes es la recurrencia de los rudimentos de ciertas fórmulas y expresiones griegas corrientes que los redactores de Babilonia seguramente no entendían y que, al parecer, consideraban como nombres mágicos de la divinidad.[50] El hecho de que en Palestina los primeros místicos de la Merkabá recomendaran, para ciertas ocasiones, el empleo de fórmulas específicamente griegas, merece especial atención. Es difícil decir si se trataba de una influencia concreta de la religión helenista o si hay una analogía entre el empleo de palabras griegas por parte de los místicos judíos, cuya lengua era el arameo, y la predilección por las fórmulas hebreas o seudohebreas característica de los círculos griegos para los cuales se escribieron los papiros mágicos egipcios.

La idea de los siete cielos por los que asciende el alma a su morada original, ya sea después de la muerte o bien en estado de éxtasis mientras el cuerpo sigue vivo es, ciertamente, muy antigua. Esta idea se encuentra ya, aunque en forma oscura y un tanto deformada, en antiguos textos apócrifos como el "Libro cuarto de Esdrás" o "La ascensión de Isaías", que está basado en un texto judío.[51] Del mismo modo, la antigua narración talmúdica de los siete cielos, sus nombres y contenidos, si bien es en apariencia puramente cosmológica, presupone sin duda un ascenso del alma hacia el trono del séptimo cielo.[52] Tales descripciones de los siete cielos, además de una lista de los nombres de sus arcontes, también llegaron hasta nosotros procedentes de la escuela de místicos de la Merkabá del período posmishnaico. Precisamente aquí encontramos todavía una doctrina totalmente esotérica. Así, por ejemplo, en las "Visiones de Ezequiel", que recientemente se dieron a conocer,[53] Ezequiel ve los siete cielos con sus siete Merkabot reflejados en las aguas del río Kebar. Esta forma de especulación acerca de las siete Merkabot que corresponden a los siete cielos, no hace ninguna mención de las "Hejalot" —o moradas— de la Merkabá. Es posible que ambos conceptos fueran conocidos por diferentes grupos o escuelas de la misma época. De cualquier modo, la segunda variante acabó por imponerse paulatinamente.

4

Esta idea de las siete "Hejalot" convierte la antigua concepción cosmológica de la estructura del mundo, revelada durante el ascenso del alma, en una descripción de la jerarquía divina; el viajero que busca a Dios, al igual que quien visita la corte, debe pasar a través de una sucesión interminable de magníficos aposentos y antecámaras. Este cambio de énfasis, así como de otros aspectos importantes del sistema místico al que pertenece, está relacionado, a mi juicio, con la experiencia religiosa fundamental de estos místicos, vale decir, con la importancia decisiva que tiene para ellos la interpretación de Dios como Rey. Se trata de una forma judaizada de misticismo cosmocrático referido al Rey (o Emperador) divino. Esta forma de adoración pasa a primer plano, mientras que el misticismo cosmológico queda relegado a los escritos acerca de la creación del mundo, es decir, los comentarios al *Ma'asé Bereshit*. No sin razón llamó Graetz "basileomorfismo" a la fe religiosa del místico de la Merkabá.

Este aspecto es muy importante porque explica el enorme abismo existente entre el gnosticismo de las "Hejalot" y el de los místicos helénicos. Hay un gran paralelismo entre ambos, pero se diferencian radicalmente en su concepción de Dios. En las "Hejalot" Dios es, sobre todo, el Rey, o, para ser más precisos, el Santo Rey. Esta concepción refleja un cambio en la conciencia religiosa de los judíos— y no solamente en la de los místicos—, como demuestran los documentos litúrgicos judíos de la época. Los aspectos de Dios que son realmente importantes para el sentimiento religioso en este periodo son Su majestad y el aura de sublimidad y solemnidad que lo rodea.

Por otro lado, el sentimiento de inmanencia divina está del todo ausente. J. Abelson ha hecho una valiosa contribución a la comprensión del tema en su libro *Immanence of God in Rabbinical Literature*, en el que hace un análisis profundo y minucioso de la teoría de la Shejiná, la "inmanencia" o "morada" de Dios en el mundo, según los textos de la Aggadá. Abelson subraya acertadamente la relación existente entre estas ideas y ciertas concepciones místicas que han desempeñado un papel de relativa importancia en la evolución posterior del misticismo judío.[54] Pero en el misticismo de la Merkabá que aquí analizamos, la idea de la Shejiná y la de la inmanencia de Dios no ocupan un lugar importante. El único pasaje de las "Hejalot mayores" que se presenta como prueba de la existencia de estas ideas se basa en un texto obviamente adulterado.[55] Lo cierto es que el sentimiento espontáneo y verdadero del místico de la Merkabá no tiene nada que ver con el conocimiento de la inmanencia divina; el abismo infinito que existe entre el alma y Dios el Rey en Su trono no es franqueado ni aun en la cúspide del éxtasis místico.

Para el místico no sólo no existe la inmanencia divina, sino que casi no existe el amor a Dios. Lo que hay de amor en la relación entre el místico judío y su Dios pertenece a un periodo muy posterior y no tiene nada que ver con el tema que estamos tratando. Es cierto que había éxtasis y que esta experiencia fundamental debió ser fuente de inspiración religiosa, pero no hallamos rastro alguno de unión mística entre el alma y Dios. Durante todo este periodo hay una conciencia casi exagerada de la *otredad* de Dios, pero la identidad y la individualidad

del místico no se borran ni siquiera en la cúspide de la pasión extática. El Creador y Su criatura permanecen separados, y en ningún momento hay un intento por franquear el abismo existente entre ellos o por atenuar esta separación. El místico, que en su éxtasis ha atravesado todas las puertas y desafiado todos los peligros, se encuentra ahora ante el trono; él ve y oye, eso es todo. El énfasis recae en el aspecto majestuoso de Dios y no en Su aspecto de creador, aunque ambos están ligados entre sí y el segundo, como veremos más adelante, se convierte, desde cierta perspectiva del misticismo, en el más sobresaliente. Es verdad que los misterios de la creación y las relaciones ocultas entre todo lo que existe en el universo son enigmas cuya posible solución despierta un profundo interés en los autores de los tratados de las "Hejalot". Se hace alguna referencia a ellos en la descripción de la visión de la Merkabá; las "Hejalot mayores" prometen revelar "los misterios y los maravillosos secretos de la trama de la cual dependen el curso del mundo y su perfección, así como la cadena del cielo y la tierra, a lo largo de la cual están unidas, cosidas, atadas y suspendidas las alas del universo y todas las esferas celestes".[56] Pero la promesa no se cumple, el secreto no se revela. Por otro lado, la magnificencia y la majestad de Dios, esa experiencia de los *yordé Merkabá* que supera y eclipsa a todas las demás, no sólo se anuncia sino que se describe con lujo de detalles y de un modo casi excesivo.

Los nombres que se le dan a Dios, el Rey que gobierna en Su gloria, son extraños y a veces oscuros. Encontramos nombres como Zohariel, Adirirón Ajtariel[57] y Totrosiyá (¿o Tetrasiyá, es decir, el tetragrama o las cuatro letras del nombre de Dios: YHVH?),[58] nombres que, para los místicos, tal vez denotaran los distintos aspectos de la gloria de Dios. En este contexto, sería útil recordar que la característica más importante de esta forma de misticismo, es decir, su énfasis en el poder y en la magnificencia de Dios, abre las puertas para la transformación del misticismo en teurgia. Allí, el más importante de los "nombres" secretos ejerce su poder en la forma descrita en los diversos procedimientos mágicos y teúrgicos que abundan en esta literatura. El lenguaje del teurgo es semejante al del místico de la Merkabá. En ambos predominan los atributos del poder y de lo sublime y no los del amor o la ternura. Es característico de estos creyentes que el teurgo, al conjurar al "príncipe de la presencia divina", convoque a los arcontes en tanto que "príncipes de la majestad, el temor y el temblor".[59] *Majestad, temor y temblor* son, realmente, las palabras clave de este "ábrete Sésamo" de la religión.

5

Las fuentes más importantes para la comprensión de esta atmósfera son, sin duda, las numerosas plegarias y los himnos que se han conservado en los tratados de las "Hejalot".[60] La tradición atribuye su origen a la inspiración porque, según los místicos, se trata de himnos cantados por los ángeles, e incluso por el trono mismo, en alabanza a Dios. En el capítulo IV de las "Hejalot mayores", en el que estos himnos ocupan un lugar importante, se relata que al oírlos ante el mismo trono de la gloria frente al cual se hallaba su alma, rabí

'Aquibá, prototipo del visionario de la Merkabá, se sintió inspirado. Y a la inversa, recitarlos induce a un estado de éxtasis y acompaña al viajero en su travesía por las diferentes puertas. Algunos de estos himnos son simples conjuros para llamar a Dios; otros adoptan la forma de diálogos entre Dios y los habitantes celestiales, o de descripciones de la esfera de la Merkabá. Sería vano buscar doctrinas religiosas definidas o símbolos místicos en estos himnos de la más antigua poesía sinagogal, llamada *piyut*. A menudo estos himnos carecen de sentido, y sin embargo producen una profunda impresión.

En su célebre libro titulado *The Idea of the Holy*, Rudolf Otto subrayó la diferencia entre una glorificación puramente racional de Dios —en la que todo es claro, definido, conocido y comprensible— y la que toca las fuentes de lo irracional o "de inspiración divina", como él la llama, que intenta reproducir con palabras el *mysterium tremendum*, el enorme misterio que rodea a la majestad de Dios. Otto[61] ha llamado "himnos de inspiración divina" a las composiciones de este último grupo. La liturgia judía, y no sólo la de los místicos, contiene un gran número de creaciones de este tipo. Esta liturgia proporcionó a Otto algunos de sus ejemplos más importantes. Los libros de las "Hejalot" constituyen, por así decirlo, un inmenso tesoro colmado de estos himnos de inspiración divina.

La gran solemnidad de su estilo, así como la pomposidad de sus frases, reflejan la paradoja fundamental de estos himnos. La cima de lo sublime y de lo solemne a la que puede llegar el místico en su intento por expresar la magnificencia de su visión es también el *non plus ultra* de la vacuidad. Philipp Bloch, el primero en apreciar de una manera profunda el problema que representan estos himnos, habla de su "plétora de términos puramente pleonásticos y repetitivos, que no contribuyen al desarrollo del pensamiento sino que reflejan meramente un conflicto emocional".[62] Al mismo tiempo, Bloch es consciente del efecto casi mágico que este *pathos* vacío pero sublime ejerce sobre los fieles cuando recitan los himnos compuestos con este temple, por ejemplo, el Día del Perdón.[63] Tal vez el himno más famoso de este tipo sea la letanía *Ha-adéret ve-ha-emuná le-hay 'olamim*,* que se encuentra —con muchísimas variantes— en las "Hejalot mayores" y que ha sido incluida en la liturgia del Año Nuevo y el Día del Perdón. Los comentaristas medievales la denominaban "La canción de los ángeles"[64] y es probable que exigiera una profunda devoción y solemnidad por parte de los fieles. Pero esta exigencia casi no era necesaria porque aún hoy se puede observar en todas las sinagogas el poderoso efecto que tienen estos himnos, incomparablemente solemnes y al mismo tiempo infinitamente vacuos, vale decir, su carácter o inspiración divinos. No es casual, pues, que muchos hasidim sigan recitando este himno en sus plegarias matutinas de los sábados. Lo que viene a continuación es una traducción aproximativa del texto que es una mezcla de loas a Dios y, simultáneamente, una enumeración de los atributos que "le pertenecen a Él, que vive eternamente":[65]

La excelencia y la fidelidad son de Dios, que vive eternamente.
La comprensión y la bendición son de Dios, que vive eternamente.

* La magnificencia y la fe son de Dios, que vive eternamente. [T.]

La majestuosidad y la grandeza son de Dios, que vive eternamente.
El conocimiento y la palabra son de Dios, que vive eternamente.
La magnificencia y la belleza son de Dios, que vive eternamente.
El consejo y la fuerza son de Dios, que vive eternamente.
El brillo y el esplendor son de Dios, que vive eternamente.
La gracia y la benevolencia son de Dios, que vive eternamente.
La pureza y la bondad son de Dios, que vive eternamente.
La unidad y el honor son de Dios, que vive eternamente.
La corona y la gloria son de Dios, que vive eternamente.
El precepto y la práctica son de Dios, que vive eternamente.
La soberanía y el gobierno son de Dios, que vive eternamente.
El ornamento y la permanencia son de Dios, que vive eternamente.
El misterio y la sabiduría son de Dios, que vive eternamente.
El poder y la simplicidad son de Dios, que vive eternamente.
El esplendor y la nobleza son de Dios, que vive eternamente.
La rectitud y el honor son de Dios, que vive eternamente.
La voluntad y la justicia son de Dios, que vive eternamente.
La invocación y la santidad son de Dios, que vive eternamente.
La oración y el júbilo son de Dios, que vive eternamente.
El cántico y el himno son de Dios, que vive eternamente.
La alabanza y la gloria son de Dios, que vive eternamente.*

En su lengua original, éste es un ejemplo clásico de letanía alfabética que colma la imaginación del devoto con espléndidos conceptos revestidos de una magnífica expresión; las palabras concretas no tienen importancia. Citemos nuevamente a Bloch:

La glorificación de Dios no es la del Salmo, que describe las maravillas de la creación como prueba de la grandeza y la gloria del Creador, o que subraya el elemento de gracia y de guía divinas en la historia de Israel como una luz proyectada sobre la sabiduría y la bondad de la Providencia; se trata simplemente de una alabanza de Dios, y esta alabanza se acumula y multiplica como si existiera el peligro de olvidar alguno de los títulos honoríficos de Dios.[66]

Otro pasaje de un himno a "Zohariel, Adonai, Dios de Israel" en las "Hejalot mayores" dice así:[67]

Su trono se halla radiante ante Él y su palacio está lleno de esplendor.
Su majestuosidad es bella y su gloria un ornamento.
Sus siervos cantan ante Él y proclaman el alcance de sus maravillas,
como Rey de reyes y Señor de señores,
circundado por hileras de coronas, rodeado de filas de príncipes del esplendor.
Con un destello de su rayo abarca el cielo
y su esplendor irradia desde las alturas.
Los abismos arrojan llamas por su boca y los firmamentos centellean a través de su cuerpo.

* Este texto ha sido traducido directamente del original hebreo que aparece en la plegaria matutina del Día del Perdón. [T.]

Casi todos los himnos de los tratados de las "Hejalot", especialmente aquéllos cuyo texto se ha conservado intacto, tienen un mecanismo comparable al movimiento de un inmenso volante. Los himnos se suceden uno tras otro con un ritmo cíclico, y en ellos los conjuros para invocar a Dios acompañan un *crescendo* de brillantes y majestuosos atributos, que subrayan y refuerzan el poder sonoro del mundo. La monotonía de su ritmo —casi todos consisten en versos de cuatro palabras— y los conjuros cada vez más sonoros producen, en quienes rezan, un estado mental que linda con el éxtasis. Una parte importante de esta técnica es la repetición de la palabra clave del atributo divino, la *quedushá,* el *trishagion* de Isaías 6:3, en el que culmina el éxtasis del místico: "Santo, santo, santo, es el Señor de los ejércitos." Resulta difícil concebir una prueba más grandiosa de la influencia irresistible que ejerce la idea del reino de Dios sobre la conciencia de estos místicos. La "santidad" de Dios, que ellos intentan parafrasear, trasciende absolutamente todo sentido moral y no representa más que la gloria de su reino. A través de las diversas formas de la plegaria conocida como *quedushá,* esta idea se ha incorporado a la liturgia general judía, en la que ha dejado su huella.[68]

A pesar de todo lo dicho, no se puede negar que esta "polilogía" —o verbosidad— de los místicos, estos intentos grandilocuentes por vislumbrar la majestad de Dios y por conservarla en forma de himno, contrastan de manera drástica con las tendencias dominantes ya en el periodo talmúdico y que influyeron sobre los grandes maestros de la Ley. Ellos no podían evitar un sentimiento de aversión hacia esta "polilogía". En el Talmud notamos un vivo rechazo por el entusiasmo extravagante en la plegaria, del mismo modo que el Sermón de la Montaña había atacado la polilogía de los paganos, su estilo efusivo y sus excesos verbales. Pasajes como el siguiente se pueden interpretar como un ataque contra las tendencias reflejadas en los tratados de las "Hejalot": "Quien multiplica en exceso la alabanza de Dios será arrancado del mundo." O:

> Un hombre, en presencia del rabí Hanina, se acercó al atril para recitar la plegaria. Y dijo: "¡Oh Dios, eres grande, fuerte, terrible, inmenso, temido, poderoso, real y digno de adoración!" Rabí Hanina esperó a que el hombre terminara y le dijo: "¿Has acabado con la alabanza de tu Dios? ¿Qué significa todo esto? Es como si alguien alabara al rey del mundo, que tiene millones de piezas de oro, por poseer una pieza de plata."[69]

Pero este rechazo del entusiasmo y la verbosidad excesiva, tan alejados de la clásica sencillez y racionalidad de las plegarias más importantes de la liturgia judía, no sirvió de nada. Así lo demuestran no solamente las plegarias y los himnos de los místicos de la Merkabá, sino también algunos pasajes importantes de la propia liturgia cuyo espíritu refleja la influencia de los *yordé Merkabá.* Bloch fue el primero en señalar que la plegaria comunitaria en su forma final, que data del periodo talmúdico y postalmúdico, representa una conciliación de estas dos tendencias opuestas. Algunas de estas plegarias son, en realidad, mucho más antiguas de lo que pensaba Bloch, quien pasó por alto ciertos pasajes del Talmud palestino y atribuyó todas las plegarias que mencionan a los ángeles de la Merkabá al periodo postalmúdico.[70] Pero dado que la escuela mística de

los *yordé Merkabá* es, en términos generales, más antigua de lo que pensaron Zunz, Graetz y Bloch, y que pudo haber existido en Palestina ya en el siglo IV, este hecho no supone ninguna dificultad para nuestra argumentación.

Aunque los himnos de la Merkabá a los que nos estamos refiriendo se remontan apenas al siglo V, siguen una tradición ya visible en el misticismo del trono y en los textos apocalípticos del periodo mishnaico. En el "Apocalipsis de Abraham" —cuya relación con el misticismo de la Merkabá asombró también a su editor inglés, G. H. Box—, el patriarca que asciende al trono oye una voz que le habla desde el fuego celestial "como la voz de muchas aguas, como el sonido del mar en tempestad". Las "Hejalot mayores" emplean los mismos términos para describir el sonido del himno de alabanza entonado por el "trono de la Gloria" a su Rey: "Como la voz de las aguas en las corrientes impetuosas, como las olas del océano cuando las agita el viento del sur." Este texto apocalíptico contiene también el canto que le enseña a Abraham el ángel que lo guía en su camino al cielo, y este himno no es sino el himno cantado por los ángeles que montan guardia delante del trono.[71] Aunque los atributos de Dios son, en algunos casos, idénticos a los empleados en las plegarias griegas y en las plegarias cristianas primitivas,[72] este himno tiene ya el carácter divino que he descrito anteriormente. Se alaba a Dios como el Ser Santo y como el señor supremo. Esto coincide con la perspectiva característica de estos himnos, ya sean cantados por los ángeles o por Israel, porque en ellos la veneración al Dios rey se funde imperceptiblemente con el conjuro mágico del adepto. El hecho de presentarle la corona a Dios es casi el único acto mediante el cual el devoto aún puede atestiguar el destino religioso del hombre.

Un rasgo característico de estos himnos es el hecho de que el vocabulario tradicional de la lengua hebrea, si bien en este campo no es limitado, ya no bastaba a las necesidades espirituales del místico extático, ansioso por expresar en palabras su visión de la majestad de Dios. Esto es evidente en el gran número de frases y de combinaciones de palabras originales y en ocasiones extrañas. Estas creaciones, a veces verdaderamente novedosas,[73] llevan sin duda la impronta de la inspiración divina. Tal vez marquen, además, el comienzo del torrente de nuevas creaciones verbales que encontramos en la poesía sinagogal de los clásicos palestinos más antiguos, a partir del siglo VII d.c. Es bastante clara, por ejemplo, la influencia de la literatura de la Merkabá sobre El'azar Kalir, el maestro más destacado de esta escuela.

El grado en el que en estos círculos el himno se consideraba como el lenguaje original con el que la criatura se dirige a su Creador y, en consecuencia, el grado en el que éstos adoptaron la visión profética de un mundo redimido en el que todos los seres se expresan a través de himnos, se aprecia con claridad en el breve tratado titulado *Pérec shirá;* es decir, el capítulo del cántico de la creación.[74] Allí, todos los seres están dotados de lenguaje con el único fin de cantar —con palabras bíblicas— loas a su Creador. Este poema, conocido originalmente sólo entre los místicos, se abrió camino paulatinamente —a pesar de una violenta oposición cuyos motivos no han sido esclarecidos—[75] y terminó por incorporarse a la liturgia de las plegarias cotidianas.

En resumen, parecería que los místicos de la Merkabá, tras dar una serie

de pasos lógicos, se encaminaron hacia la plegaria mística, a pesar de no contar con una teoría mística de la oración. No sería erróneo considerar como el primer paso para llegar a esa teoría la exageración característica de estos místicos, de la importancia que tiene la oración de Israel en el reino celestial. Sólo cuando Israel canta pueden unírsele los ángeles. Uno de ellos —Shemuiel, "el gran arconte"— se encuentra en la entrada del cielo y actúa como mediador entre las plegarias de Israel, que se elevan desde abajo, y los habitantes del séptimo cielo a quienes las transmite.[76] El ángel que lleva el nombre de Israel se halla en el centro del cielo y dirige el coro celestial al llamado de "Dios es Rey, Dios fue Rey, Dios será siempre Rey."[77] Pero a pesar de la importancia incuestionable que tiene para él la oración, el místico de la Merkabá que vuelca su corazón en himnos extáticos y espontáneos no busca misterios detrás de las palabras de la plegaria. El ascenso de las palabras no ha sido sustituido aún por el ascenso del alma y del devoto mismo. La pura palabra, el llamamiento todavía inquebrantable, tiene un valor en sí misma; no significa más que lo que expresa. Pero no es de extrañar que, cuando disminuyó el fuego del que brotaron estas plegarias en dirección al cielo, un ejército de almas nostálgicas haya removido las cenizas buscando en vano el espíritu desaparecido.

6

Hemos visto que el Dios de los místicos de la Merkabá es el Rey Santo que emerge de los mundos desconocidos y desciende "a través de 955 cielos"[78] al trono de la gloria. El misterio de este Dios en Su aspecto de Creador del universo es uno de los temas preferidos del conocimiento esotérico que le son revelados al alma del místico en su ascenso extático; es tan importante como la visión del reino celestial, los cantos de los ángeles y la estructura de la Merkabá. Según un relato de las "Hejalot mayores", que nos sentimos tentados de relacionar con un pasaje similar que aparece al final del "Libro cuarto de Esdrás", existía incluso la costumbre de colocar escribas o taquígrafos a ambos lados del visionario, quienes transcribían su descripción extática del trono y sus ocupantes.[79] En el momento de su arrebato, el místico es capaz de penetrar incluso más allá de la esfera de los ángeles, según sugiere un pasaje que habla de "Dios, que no puede ser contemplado por Sus criaturas y se oculta a los ángeles que le sirven, pero que se ha revelado al rabí 'Aquibá en la visión de la Merkabá'."[80]

Encontramos esta nueva revelación, tan extraña como desconcertante, en el más paradójico de estos tratados: el conocido con el nombre de *Shi'ur comá*, que significa literalmente "la medida del cuerpo" (es decir, del cuerpo de Dios).[81] Desde el primer momento, el antropomorfismo franco y casi provocador del *Shi'ur coma* suscitó un acendrado antagonismo en todos los círculos judíos que se mantenían al margen del misticismo.[82] A la inversa, todos los místicos y cabalistas de épocas posteriores consideraron su lenguaje oculto y enigmático como símbolo de una visión espiritual profunda y penetrante. El antagonismo era mutuo, pues fue a causa de esta actitud respecto al antropomorfismo que se separaron la teología racional y el misticismo judíos.

El fragmento en cuestión, del que se conservan varias versiones,[83] describe el "cuerpo" del Creador de manera análoga a la descripción del cuerpo del amado que se hace en el quinto capítulo del "Canto de Salomón", pues en él también se dan medidas descomunales para el tamaño de cada órgano. Al mismo tiempo, señala los nombres secretos de los distintos órganos mediante letras y figuras que no tienen ningún sentido para nosotros. "Quien conozca las medidas de nuestro Creador y la gloria del Santo, loado sea, que se le ocultan a las criaturas, tendrá asegurado su lugar en el mundo venidero." Rabí Yishma'el y rabí 'Aquibá, los dos héroes del misticismo de la Merkabá, aparecen como los avales de esta increíble promesa, "a condición de que esta mishná se repita todos los días".[84]

No queda claro lo que significan estas monstruosas medidas de longitud; esas cifras enormes no tienen un significado inteligible ni un sentido claro, y es realmente imposible representar el "cuerpo de la Shejiná" que pretenden describir. En realidad, parecen pensadas para reducir al absurdo todo intento de lograr tal visión.[85] Las unidades de medida son cósmicas; la altura del Creador es de 236 000 parasangas.[86] Según otra tradición, solamente la altura de las plantas de Sus pies es de 30 000 000 de parasangas. Pero "la medida de una parasanga de Dios equivale a tres millas, y una milla tiene 10 000 yardas, y una milla a tres palmos de su palmo, y un palmo llena todo el mundo, pues está escrito: 'Aquél que midió el cielo con un palmo' ".[87] Es claro que con estas cifras no se pretende indicar realmente una medida de longitud concreta. Saber si la proporción de las diferentes cifras, irremediablemente confusas en los textos, expresó alguna vez una relación y una armonía intrínsecas, es una pregunta a la que posiblemente jamás hallaremos respuesta. Sin embargo, a través de estas cifras que podían parecer blasfemia y de estos enjambres monstruosos de nombres secretos aún resplandece un tenue sentimiento de lo trascendente y de lo divino. La majestad sagrada de Dios toma cuerpo y sangre, por así decirlo, en estas enormes relaciones numéricas. En todo caso, la idea de que "Dios es Rey" se presta con mayor facilidad a este tipo de expresiones simbólicas que el concepto de Dios como Espíritu. Vemos una vez más que la exaltación de la majestad de Dios y de Su teofanía fue lo que atrajo a estos místicos, no Su espiritualidad. Es cierto que en ocasiones encontramos un vuelco paradójico hacia lo espiritual. De pronto leemos, a la mitad del *Shi'ur comá,* un pasaje como el siguiente:

> El aspecto del rostro es similar al de los pómulos, y ambos son como la figura del espíritu y la forma del alma, que ninguna criatura es capaz de reconocer. Su cuerpo es como la crisolita. Su luz irrumpe violentamente desde la oscuridad, nubes y brumas lo rodean, y los príncipes de los ángeles y los *serafim* se hallan ante Él como un jarro vacío. Por ello no se nos da ninguna medida, sino que se nos revelan tan sólo nombres secretos.[88]

En los escritos de los gnósticos de los siglos II y III, así como en algunos textos griegos y coptos que con frecuencia reflejan un espiritualismo místico, encontramos una forma similar de antropomorfismo místico con referencias al "cuerpo del padre"[89] o al "cuerpo de la verdad". Gaster subrayó el significado

de estos ejemplos de antropomorfismo en los escritos del gnóstico Marcos (descritos por algunos eruditos como "cabalísticos"), que vivió en el siglo II, y que son casi tan extraños y oscuros como los ejemplos análogos del *Shi'ur comá*.[90]

Es probable que esta forma de especulación tuviera su origen en los místicos herejes que habían roto con el judaísmo rabínico. En cierto momento, las ideas de esta escuela o grupo se habrían mezclado con las del gnosticismo "rabínico" desarrollado por los visionarios de la Merkabá, es decir, esa forma de gnosticismo judío que trató de permanecer fiel a la tradición halájica. Aquí llegamos inevitablemente a la siguiente pregunta: *¿De quién* es el cuerpo cuyas dimensiones son objeto de estas descripciones fantásticas? El profeta Ezequiel vio en el trono de la Merkabá "una figura semejante a la de un hombre" (Ezequiel 1:26). ¿Acaso no es posible que para los místicos que escribieron el *Shi'ur comá* esta figura fuera la del "hombre primordial" de la especulación iraní de la época, que penetró de ese modo en el mundo del misticismo judío?[91] Yendo un poco más lejos, podemos preguntar si no creyeron —al menos los místicos de la Merkabá a quienes debemos la conservación del *Shi'ur comá*— que existía una diferencia fundamental entre la apariencia del Dios creador, el demiurgo, es decir, uno de sus aspectos, y su esencia indefinible.

Es innegable que es justamente el "hombre primordial" en el trono de la Merkabá a quien el *Shi'ur comá* llama *yotser Bereshit*, es decir, creador del mundo, una denominación significativa y, sin duda, deliberada. Como se sabe, los gnósticos antijudíos de los siglos II y III hicieron una clara distinción entre el Dios desconocido, "extraño", bueno, y el Creador, a quien identificaban con el Dios de Israel. Es posible que el *Shi'ur comá* reflejara un intento de dar un nuevo giro a esta corriente de pensamiento que se había extendido por el Cercano Oriente, postulando una especie de armonía entre el Creador y el Dios "verdadero". Naturalmente, sería impensable que los judíos creyeran en un dualismo de tipo gnóstico. En lugar de ello, el demiurgo se convierte, por una maniobra de antropoformismo místico, en el aspecto de Dios sobre el "trono de la gloria", a un tiempo visible y, sin embargo, imposible de ser realmente visto en virtud de Su naturaleza trascendente.

Si esta interpretación es correcta tenemos derecho a afirmar que el *Shi'ur comá* no se refería a las "dimensiones" de la divinidad, sino a las de su aspecto corpóreo. Esta es, sin duda, la interpretación de los textos originales. Ya en las "Hejalot menores" se interpreta el antropomorfismo del *Shi'ur comá* como una representación de la "gloria oculta". Rabí 'Aquibá, por ejemplo, dice: "Él es, por así decirlo, como nosotros, pero más grande que todo, y Su gloria se nos oculta."[92] Esta idea de la gloria oculta de Dios, que es el tema de muchas especulaciones teosóficas, es casi idéntica, como hemos visto, a la expresión empleada para el objeto de más profunda veneración por parte de los verdaderos representantes del misticismo mishnaico de la Merkabá, entre ellos el histórico rabí 'Aquibá. Basta comparar esto con el pasaje correspondiente del *Shi'ur comá* (citado anteriormente) donde dice: "Quien conozca las medidas de nuestro Creador y la gloria del Santo, loado sea", etc. La expresión empleada —*shibḥó shel ha-cadosh baruj hu**— no sólo significa alabanza de Dios —lo

* La alabanza del santo, bendito sea. [T.]

que, en este contexto, no tendrá sentido—, sino gloria, δόξα, pues *shébah* es el equivalente de la palabra aramea para gloria: *shubḥa*.[93] No se trata, en suma, de una referencia a la alabanza de Dios, sino a la visión de Su gloria. Posteriormente, cuando se identifica la "gloria de Dios" con la Shejiná en el "Alfabeto de rabí 'Aquibá" se afirma expresamente que el "cuerpo de la Shejiná"[94] es el tema del *Shi'ur comá*. El empleo de esta expresión demuestra que sus autores no tenían en mente la sustancia de la divinidad, sino tan sólo las medidas de su apariencia.

La especulación del *Shi'ur comá* está ya presente en los primeros textos de las "Hejalot", y debe considerarse como una de las adquisiciones más antiguas del gnosticismo judío. La teoría de Graetz que sostiene que esta especulación surgió en una fecha posterior bajo la influencia de tendencias antropomórficas musulmanas es totalmente falaz y ha sido la causa de una gran confusión que aún hoy no logramos despejar.[95] Si ha habido una influencia externa, ésta fue en sentido inverso. Esto también queda demostrado por la afirmación del doxógrafo árabe Shahrastani (que, por cierto, no es un testigo digno de absoluta confianza) de que estas ideas pasaron de los círculos judíos a los musulmanes.[96] Es más difícil aún aceptar la hipótesis de Bloch según la cual el *Shi'ur comá*, con sus "exageraciones y su aburrida aridez" (¡!) estaba "pensado para niños de escuela".[97] La curiosa tendencia de algunos eruditos judíos del siglo XIX a considerar los aspectos profundamente míticos y místicos de Dios y del mundo como *obiter dicta* pedagógicos para uso de niños pequeños es, sin duda, uno de los ejemplos más notables de crítica desubicada y de insensibilidad respecto a la naturaleza de los fenómenos religiosos producidos en este periodo.

7

El *Shi'ur comá* no es el único tema de la visión mística en el seno de este grupo. Hay otros que indudablemente tuvieron su origen en fuentes por completo distintas. Sin embargo, durante el periodo en el que cristalizaron todas estas tendencias en la literatura clásica de las "Hejalot", estos temas estuvieron más o menos estrechamente entremezclados con el *Shi'ur comá*. Para los místicos posteriores constituyeron un cuadro aparentemente uniforme. La más importante desviación de la corriente principal es el misticismo de Metatrón, que gira en torno a la persona de Enoch, quien, tras una vida piadosa, fue elevado, según la leyenda, al rango de primer ángel y *sar ha-panim* (literalmente, "príncipe del rostro divino o de la presencia divina").

> Dios me tomó del torrente del diluvio, me transportó sobre las alas tempestuosas de la Shejiná al cielo más elevado y me introdujo en los grandes palacios que hay en las alturas del séptimo cielo llamado Arabot, donde se encuentran el trono de la Shejiná y de la Merkabá, las legiones de la furia y los ejércitos de la ira, los *shinanim* del fuego, los *kerubim* de las antorchas llameantes, los *ofanim* de las brasas ardientes, los guardianes de las llamas y los *serafim* del rayo, y Él me colocaba allí todos los días para servir al trono de la gloria.[98]

Este Enoch, cuya carne ha sido trocada en llamas, sus ojos en fuego, sus pestañas en rayos fulgurantes, sus pupilas en antorchas, [99] y a quien Dios puso en un trono al lado del trono de la gloria, recibió, después de esas transformaciones, el nombre de Metatrón.

Las visiones del viajero celestial Enoch tal como figuran en los Libros de Enoch etíopes y eslavos se transforman, en el libro de Enoch de los místicos de la Merkabá, en las descripciones que Metatrón le hace al Rabí Yishma'el de sus metamorfosis y de la jerarquía del trono y de los ángeles. Es imposible ignorar la persistente línea de desarrollo de este misticismo; por lo demás, el "Libro de Enoch" hebreo no es el único eslabón que muestra una continuidad entre la primitiva leyenda de Enoch y el misticismo judío posterior. Algunos de los motivos místicos más antiguos se encontrarán, no en este libro sino en un texto mágico —interesante desde el punto de vista mitográfico—, la "Habdalá" de Rabí 'Aquibá, del que existen varios manuscritos aún inéditos.[100]

En las "Hejalot Mayores", por otra parte, una sola vez encontramos mencionado el nombre Metatrón, y ello en un capítulo correspondiente a un estrato ulterior; en los primeros capítulos no se lo menciona en absoluto.[101]

Fue después de principios del siglo II a. c., no antes probablemente, cuando el patriarca Enoch fue identificado, en razón de sus metamorfosis, con el ángel Yahoel o Yoel, que ocupa una posición importante y a veces dominante en los primeros documentos del misticismo del trono y en las apocalipsis.[102] Las características más relevantes de este ángel le son ahora transferidas a Metatrón. También encontramos a Yahoel como el primero en las diversas listas de los "Setenta Nombres de Metatrón" compiladas en el periodo gaónico (siglos VII a XI).[103] El Talmud Babilónico contiene sólo tres referencias a Metatrón, y el más importante de estos pasajes, si su propósito es mencionar el nombre Metatrón, no es ciertamente significativo.[104] Se refiere a una tradición surgida a principios del siglo IV, según la cual Metatrón es el ángel de quien se dice en Éxodo XXIII, 20 ss.: "Guárdate delante de él porque mi nombre está en él." La explicación habrá de encontrarse en el capítulo X del "Apocalipsis de Abraham", ya varias veces mencionada, donde el ángel Yahoel le dice a Abraham: "Me llamo Yahoel... un poderen virtud del inefable nombre que habita en mí." Que el nombre Yahoel contiene el nombre de Dios es obvio, puesto que Yaho es una abreviación del Tetragramaton YHVH que se utilizaba con particular frecuencia en los textos relacionados con el sincretismo judeo-helenístico. El mismo Yahoel aparece mencionado en la literatura gnóstica judía como el "Yaho menor", término éste que a fines del siglo II ha hecho camino en la literatura judía no-gnóstica,[105] pero que también fue conservado por los místicos de la Merkabá como el más exaltado apodo de Metatrón, y que a los no pertenecientes a la Merkabá les parecía rayano en la blasfemia.[106] Asimismo, en el pasaje talmúdico antes citado, la suposición de que el versículo de Éxodo XXIV, 1: "Asciende ante YHVH" alude a Metatrón, parece contener un reconocimiento implícito de éste como el "Yaho menor", reconocimiento que en textos ulteriores se hace explícito.[107]

Preciso es mencionar, por lo demás, otro ejemplo sorprendente de la extremada obstinación con que son preservadas en la literatura mística judía las antiguas tradiciones, a menudo en los lugares más insólitos. En el Apocalipsis de Abraham, Yahoel aparece como el maestro espiritual del patriarca, a quien explica los misterios del

mundo del trono y del juicio final, tal como hace Metatrón en los tratados de las "Hejalot". Abraham es aquí el prototipo del novicio a quien se inicia en los misterios, tal como aparece al final del *Séfer Yetsirá* —el "Libro de la Creación"— un documento cuya fecha exacta se desconoce pero cuyas características principales analizaremos al final de esta conferencia. En el Apocalipsis se le inicia en los misterios de la Merkabá, así como en el *Séfer Yetsirá* se le permite penetrar en los misterios de la especulación cosmogónica. Es un tanto sorprendente leer en un manuscrito de místicos judíos de Alemania del siglo XII que Yahoel fue el maestro de Abraham y que le enseñó toda la Torá. El mismo documento también menciona explícitamente a Yahoel como el ángel que —en el pasaje talmúdico antes citado— invita a Moisés a ascender al Cielo.[108] De este modo debió haberse conservado la tradición ligada a su nombre en la literatura medieval.

Si bien el significado del nombre Yahoel es bastante claro, el de *Metatrón* es completamente oscuro. Ha habido muchos intentos de arrojar alguna luz sobre la etimología de la palabra;[109] de acuerdo con la interpretación más aceptada, Metatrón es un apócope de *Metathronius*, es decir, "aquél que está junto al trono (de Dios)" o "aquél que ocupa el trono próximo al trono divino. El "Libro de Enoch" (hebreo), que data de una época posterior, menciona efectivamente este trono, pero no hay la más leve alusión a que el autor percibiera alguna relación entre el nombre del arconte y su trono. Lo cierto es que todas estas etimologías son, en cierta medida, meras conjeturas, y su erudita racionalidad no conduce a ninguna parte. La palabra *Metathronius* no existe en griego, y es extremadamente improbable que los judíos hayan creado o inventado tal expresión griega. En la literatura talmúdica, la palabra *θρόνος** jamás se emplea en lugar de su equivalente hebreo. Por otro lado, la duplicación de la *t* y el sufijo *ron* siguen un modelo que es constante en todos esos textos. Tanto la terminación como la repetición de la consonante se observan, por ejemplo, en nombres como Zohariel y Adirirón. También ha de tenerse en cuenta que on y *ron* pudieron haber sido elementos fijos y típicos de los nombres secretos y no sílabas con un significado. Es muy posible que la palabra *Metatrón* fuera elegida por motivos estrictamente simbólicos y represente uno de los muchos nombres secretos que abundan tanto en los textos de las "Hejalot" como en los escritos gnósticos o en los papiros mágicos. Esta palabra, aparentemente creada en principio para reemplazar el nombre de Yahoel como *vox mystica*, usurpó paulatinamente su lugar. Por cierto, es interesante señalar que la ortografía en las citas y en los manuscritos más antiguos es מימטרון **, lo que generalmente se pasa por alto. Esto parece sugerir que la palabra se pronunciaba Mitatrón y no Metatrón. Como transcripción de la épsilon griega en la palabra *meta*, la yod en el nombre sería superflua.

En la descripción, generalmente muy imaginativa, de la esfera de los ángeles que se encuentra en el "Libro hebreo de Enoch" del periodo de la Merkabá, el rango de Metatrón es siempre muy elevado. No obstante, los escritos clásicos de la escuela de la Merkabá no contienen indicación alguna de que se le deba

* Thrónos. [T.]
** Mitatrón. [T.]

considerar idéntico a la gloria que aparece en el trono. En toda esta literatura, Metatrón —o cualquier otro nombre que se le dé— ocupa la posición más alta de todos los seres creados, mientras que el ocupante del trono en el *Shi'ur comá* es, después de todo, el Creador mismo. No hay ningún intento por salvar esta diferencia; lo que se ha dicho de la relación del místico en estado de éxtasis con su Dios, también es válido para la exaltación suprema del príncipe de los ángeles. Dicho sea de paso, éste se llama también Anafiel, según una tradición independiente que ha dejado huellas en las "Hejalot mayores". Por las características que se dan de este ángel está claro que Anafiel no es simplemente un nombre más de Metatrón, sino que es el nombre de otro personaje que, para algunos místicos, ocupó ese rango supremo.[110]

8

Varios textos han conservado codificaciones del misticismo del trono, abundantes entre los viajeros de la Merkabá, así como las listas completas de los problemas y cuestiones fundamentales relativos al tema. Éstas no pertenecen a un solo periodo en particular; algunos temas que parecen ser de gran importancia en un texto, ni siquiera se mencionan en otro. Una de estas codificaciones del misticismo del trono se encuentra, por ejemplo, en el breve tratado de las "Hejalot" que se remonta probablemente al siglo VIII.[111] Aquí, la descripción imaginativa de objetos ha alcanzado proporciones barrocas. En un principio, éstos fueron representados de una forma apegada a la realidad, pero ahora se tratan en detalle sólo con propósitos edificantes.

En el midrash a los proverbios de Salomón[112] hay un relato más conciso y limitado de los principales temas del misticismo de la Merkabá, basado aparentemente en un tratado de las "Hejalot". También aquí rabí Yishma'el aparece como el representante de la tradición esotérica. En este caso enumera las preguntas que le formulará Dios a los doctores de la Torá el Día del Juicio Final; el momento culminante de este examen son las preguntas que se refieren a la doctrina esotérica.

> Si ante Él se presenta alguien versado en el Talmud, el Santo, loado sea, le dice: "Hijo mío, puesto que has estudiado el Talmud, ¿por qué no has estudiado también la Merkabá a fin de percibir Mi esplendor? Pues ninguno de los placeres que me proporciona Mi creación iguala al que me embarga cuando los sabios se sientan a estudiar la Torá y, con la mirada puesta más allá de lo que ven, contemplan y meditan acerca de estas preguntas: Cómo se sostiene el trono de Mi gloria; para qué sirve la primera de sus patas; para qué sirve la segunda; para qué sirven la tercera y la cuarta; cómo es el *hashmal* [que contempló Ezequiel en su visión]; cuántas expresiones diferentes adopta en una hora y a qué bando sirve; cómo es el rayo divino; cuántos rostros radiantes aparecen entre sus hombros y a qué bando sirve él; y, lo que es más importante: con respecto a la corriente de fuego que hay debajo del trono de Mi gloria, que es redonda y que lo rodea como un muro de ladrillos, cuántos puentes se extienden sobre ella, qué distancia hay entre un puente y el siguiente, y si Yo lo cruzo, por qué puente paso; por qué puente cruzan los *ofanim* [una clase de ángeles] y cuál cruzan los *galgalim* [otra clase], y, lo que es más importante: cómo soy Yo desde las uñas de Mis pies hasta la raya del pelo; cuánto mide Mi palma y cuánto los dedos de Mis pies. Y lo que es más importante: cómo es el trono de mi gloria y a qué bando sirve cada día de la semana. Acaso no es ésta mi grandeza, no es Mi gloria y Mi belleza que Mis hijos conozcan Mi esplendor a través de estas medidas." Y acerca de esto dijo David: "Oh, Señor, ¡cuán múltiples son Tus obras!"

De este pasaje se deduce que todas estas preguntas se discutían sistemáticamente, si bien algunas de ellas no se mencionan en los textos que se han conservado. Por ejemplo, tenemos varias descripciones vívidas de los puentes del mundo de la Merkabá, de los que casi no se habla en las "Hejalot mayores" ni en el "Libro de Enoch".

Entre los objetos más importantes que le describe Metatrón a rabí Yishma'el está el velo cósmico o cortina que hay delante del trono y que oculta la gloria de Dios al ejército de ángeles. La idea de este velo parece ser muy antigua; está ya presente en los pasajes agádicos del siglo II. La existencia de velos en la esfera resplandeciente de los eones también se menciona en un escrito copto peteneciente a la escuela gnóstica: el *Pistis sophia*.[113] Ahora bien, esta cortina cósmica, tal como se describe en el "Libro de Enoch", contiene las imágenes de todas las cosas que desde el día de la Creación tienen, por así decirlo, una realidad preexistente en la esfera celeste.[114] Todas las generaciones, y todas las vidas y los actos están tejidos en esta cortina. Quien la ve simultáneamente penetra en el secreto de la redención mesiánica, pues, al igual que el devenir de la historia, la lucha final y los actos del Mesías preexisten de manera real y visible. Como hemos visto, esta combinación de conocimiento relativo a la Merkabá y a las "Hejalot", con una visión del fin mesiánico —es decir, la inclusión del conocimiento apocalíptico y escatológico— es muy antigua. Predomina en el "Apocalipsis de Abraham" y en el "Libro de Enoch", así como en los diversos tratados de las "Hejalot", cuatro u ocho siglos más tarde. Todos ellos contienen variadas descripciones del fin del mundo y cálculos de la fecha fijada para la redención.[115] De hecho, hay un pasaje en las "Hejalot mayores" en el que el significado de la visión de la Merkabá se resume en las siguientes preguntas: "¿Cuándo verá a la majestad celestial? ¿Cuándo oirá hablar del final de los tiempos, de la redención? ¿Cuándo percibirá lo que ningún ojo ha percibido aún?"[116] Por cierto, según estos místicos, lo que ahora pertenece al terreno del saber secreto se convertirá en conocimiento universal en la era mesiánica. El trono y la gloria que en él reposa "pronto serán revelados a todos los habitantes del mundo".[117] Al mismo tiempo, las razones de los mandamientos de la Torá, ahora oscuras, también serán reveladas y se volverán transparentes.[118]

Podemos afirmar con seguridad que la nostalgia apocalíptica, por llamarla de alguna manera, fue uno de los móviles más poderosos del misticismo de la Merkabá. La actitud de estos místicos respecto a la realidad histórica es incluso más negativa que la de los teólogos judíos contemporáneos, es decir, los agadistas.[119] Las deprimentes condiciones que reinaban en esa época, el comienzo a partir del siglo IV de la era de persecución por parte de la Iglesia, orientaron los intereses religiosos de los místicos hacia el mundo más elevado de la Merkabá. El místico le da la espalda a la historia y dirige su atención al periodo

prehistórico de la Creación, en cuya visión busca un consuelo, o bien pasa a la posthistoria de la redención. Lamentablemente, las fuentes de que disponemos no arrojan ninguna luz sobre el medio social de los líderes y fundadores de este movimiento. Como dije al principio de esta conferencia, lograron, incluso con demasiado éxito, conservar su anonimato.

9

A diferencia de la estrecha relación entre el misticismo del trono y el misticismo apocalíptico, ya mencionada, la que existe entre la escatología y la cosmogonía —el fin y el comienzo de las cosas— es más bien vaga, al menos en los textos que han llegado hasta nosotros. En este sentido, el misticismo de la Merkabá difiere no sólo de las formas no judías del gnosticismo, sino también de la Cábala del periodo posterior, en el que la relación entre las dos doctrinas es demasiado estrecha. Además, el relato comparativamente pobre que se le dedica a este tema bajo el título de reflexiones en torno al *Ma'asé Bereshit* es más una cosmología que una cosmogonía; es decir, se pone más énfasis —por lo que podemos juzgar— en el orden del cosmos que en el drama de su creación, que desempeña un papel tan importante en la mitología de los gnósticos. No hay más que leer el "Baraita sobre la obra de la Creación" —que contiene algunos fragmentos de este periodo, aunque en una edición relativamente reciente, y cuya relación con el misticismo de la Merkabá es evidente— para percibir esta diferencia entre la especulación sobre la Merkabá y el gnosticismo propiamente dicho.[120]

La razón es evidente: el ámbito de la "plenitud" divina, el *pleroma* de los gnósticos que despliega de un modo dramático la sucesión de eones, está directamente relacionado con el problema de la Creación y de la cosmogonía, mientras que para los místicos de la Merkabá, que sustituyeron el mundo del trono por el *pleroma* y los eones, este problema no tiene ninguna importancia. Los elementos que constituyen el mundo del trono —el *hashmal*, los *ofanim* y las *hayot*, los *serafim*, etc.— ya no pueden interpretarse en términos de un drama cosmogónico. El único vínculo existente entre este mundo y el problema de la Creación era, como hemos visto, la idea del velo cósmico. Nos encontramos aquí frente a una de las más importantes diferencias entre el misticismo de la Merkabá y la Cábala; esta última se distingue por un renovado interés por la especulación puramente cosmogónica, cuyo espíritu es generalmente gnóstico.

En la literatura más antigua —y ciertamente durante el periodo de las "Hejalot"— no hay lugar para las preguntas teóricas; se caracteriza por ser descriptiva no especulativa, y esto es especialmente cierto en lo que respecta a los mejores ejemplos de este género. No obstante, es posible que haya habido una fase especulativa en los comienzos y que el famoso pasaje de la Mishná que prohíbe las preguntas "¿Qué hay arriba y qué hay abajo?, ¿qué hubo antes y qué habrá después?" se refiera a una especulación teórica a la manera de los gnósticos, que buscaban "saber quiénes fuimos y en qué nos hemos convertido, dónde estuvimos o dónde nos encontramos ahora, a dónde vamos tan de prisa, de qué errores nos han de redimir".[121]

Existen pruebas irrefutables de que ciertos grupos de gnósticos judíos que procuraron permanecer fieles a la comunidad religiosa del judaísmo rabínico mantuvieron vivos la especulación gnóstica y el pensamiento semimitológico relacionado con aquélla. Los vestigios de estas ideas en la literatura agádica son escasos, pero existen. Tenemos, por ejemplo, la conocida frase del maestro babilónico Rab, del siglo III: "Diez son las cualidades con las que se creó el mundo: sabiduría, discernimiento, conocimiento, fuerza, atracción, poder, justicia, derecho, amor y compasión."[122] O la siguiente referencia a las siete hipóstasis de ideas generales similares a las que frecuentemente se encuentran en los nombres de los eones gnósticos: "Siete *middot* sirven ante el trono de la gloria: la sabiduría, el derecho y la justicia, el amor y la misericordia, la verdad y la paz."[123] Las *middot* representan para este tipo de especulación lo que los eones y los arcontes para los gnósticos, es decir, los atributos hipostáticos de Dios.

Mucho más importante son los vestigios de la especulación sobre los eones que se conservan en el texto cabalístico más antiguo: el oscuro y enigmático libro *Bahir*, editado en Provenza en el siglo XII.[124] Este breve documento de teología cabalística se compone, al menos en parte, de compilaciones y selecciones de textos mucho más antiguos que llegaron a Europa provenientes de Oriente junto con otros escritos de la escuela de la Merkabá. Hace algunos años tuve la suerte de descubrir algo que me permitió identificar una de estas fuentes orientales: se trata del libro *Raza rabba* —"El gran misterio"—, que algunos autores orientales del siglo X mencionan como uno de los escritos esotéricos más importantes y que dábamos por perdido.[125] Afortunadamente, en los escritos de los místicos judíos del sur de Alemania, del siglo XIII, se han conservado varias citas que prueban, sin lugar a dudas, que el libro *Bahir* se basa en gran parte directamente en él.[126] A la luz de esto entendemos cómo los *termini technici* gnósticos, los símbolos y mitologemas pasaron a formar parte del bagaje léxico de los primeros cabalistas que escribieron sus obras en Provenza en el siglo XII. Evidentemente, esto tiene mucho que ver con el problema de los orígenes de la Cábala medieval en general. Se puede dar por seguro que, además del *Raza rabba* —que parece ser el resultado de un cruce entre un midrash místico y un texto de las "Hejalot", con un fuerte elemento mágico adicional—, desde Oriente llegaron a Provenza otros fragmentos similares de textos antiguos, con extractos gnósticos escritos en hebreo. De este modo los remanentes de las ideas gnósticas entraron en la corriente principal del pensamiento místico a través del libro *Bahir*, para convertirse en una de las principales influencias en la formación de la teosofía de los cabalistas del siglo XIII.

10

La existencia de tendencias gnósticas especulativas en las inmediaciones del misticismo de la Merkabá tiene su paralelo en los escritos agrupados bajo el nombre de *Ma'ase Bereshit*. Éstos incluyen un documento —el *Séfer Yetsirá*

o "Libro de la Creación"— que representa una aproximación teórica a los problemas cosmológicos y cosmogónicos.[127] El texto probablemente contiene interpolaciones hechas en un periodo posterior, pero su relación con la literatura de la Merkabá es evidente, al menos en lo que se refiere a terminología y estilo. Esta obra, escrita probablemente entre los siglos III y VI, se distingue por su brevedad, pues ni aun la más completa de sus versiones sobrepasa las 1 600 palabras. Históricamente, representa el texto especulativo más antiguo que existe en lengua hebrea. En la medida en que la vaguedad y oscuridad del texto permiten formular un juicio al respecto, la meditación mística parece haber sido una de las fuentes en las que se inspiró su autor. El estilo es a la vez pomposo y lacónico, ambiguo y oracular; por ello no es sorprendente que este texto haya sido citado tanto por los filósofos medievales como por los cabalistas. Sus temas principales son los elementos del mundo que se encuentran en los diez números elementales y primordiales —*sefirot*, como las llama el libro— y las 22 letras del alfabeto hebreo. Los dos conjuntos representan las fuerzas misteriosas cuya convergencia produjo las diferentes combinaciones existentes en la creación; son los "treinta y dos senderos místicos de la sabiduría" por medio de los cuales Dios creó todo lo que existe. Estas sefirot no son tan sólo diez estadios ni representan meramente diez etapas de manifestación; el asunto no es tan simple. Pero "su fin está en su comienzo y su comienzo en su fin, al igual que la llama está unida a la brasa [. . .] cierra tu boca para que no hable y tu corazón para que no piense". Después de analizar la función de las sefirot en su cosmogonía o, mejor dicho, de sugerir una solución por medio de algunas afirmaciones más o menos oraculares, el autor pasa a explicar la función de las letras en la creación: "[Dios] las diseñó, las talló, las combinó, las pesó, las intercaló y por medio de ellas produjo todo lo creado y todo lo destinado a ser creado." Luego pasa a discutir o, mejor dicho, a develar el significado secreto de cada letra en los tres planos de la creación que conoce: el hombre, el mundo de las estrellas y los planetas, y el fluir rítmico del tiempo a lo largo del año. En el texto se percibe claramente una mezcla de misticismo numerológico, correspondiente al helenismo tardío e incluso al neoplatónico posterior, con formas de pensamiento típicamente judías que giran en torno al misterio de las letras y del lenguaje.[128] Tampoco está ausente el elemento de misticismo de la Merkabá. El autor parece haber indagado en la Merkabá en busca de una idea cosmológica; al parecer con buenos resultados, ya que, según él, las *ḥayot* de la Merkabá descritas por Ezequiel, es decir, los "seres vivos" que conducen la *Merkabá*, aparentemente están relacionadas con las sefirot como "seres numéricos vivos". En realidad se trata de "números" muy especiales, de los que se dice que "su aspecto es como el fulgor del rayo y su meta es infinita; Su palabra está en ellos cuando salen [de Él] y cuando retornan; a una orden Suya se mueven con la velocidad de un torbellino y se postran ante Su trono".

Algunas particularidades de la terminología empleada en este libro, e incluso algunos curiosos neologismos para los que no existe una explicación natural en la fraseología hebrea, hacen pensar en una paráfrasis de términos griegos. Sin embargo, la mayoría de los detalles aún no han sido esclarecidos.[129] El

significado exacto de la expresión *sefirot belimá*, que emplea constantemente el autor y que puede ser la clave para entender lo que tenía en mente cuando hablaba de las sefirot, sigue siendo objeto de especulación. La palabra *belimá*, que puede estar denotando o calificando la naturaleza específica de estos "números", ha sido explicada o traducida de acuerdo con las teorías de los diferentes autores o traductores: sefirot infinitas o sefirot misteriosas, abstractas, inefables, absolutas, e incluso sefirot *ex-nihilo*.

Si el autor del libro pretendió ser oscuro, lo consiguió con creces. Incluso lo esencial de su cosmogonía, tal como aparece formulada en el capítulo dedicado a las sefirot, sigue siendo objeto de discusión. No está claro si el autor cree o no que las sefirot emanan unas de otras y también de Dios, ya que sobre este tema existen opiniones diametralmente opuestas. Según algunos autores, él identifica a las sefirot con los elementos de la creación (el espíritu de Dios, el éter, el agua, el fuego y las seis dimensiones del espacio). Otros, con quienes tiendo a estar de acuerdo, ven en su descripción una tendencia a un paralelismo o correlación entre las sefirot y los elementos. En cualquier caso, las sefirot que, al igual que el ejército de ángeles en la literatura de la Merkabá, aparecen en actitud de adoración ante el trono de Dios, representan un elemento completamente nuevo y ajeno a la concepción de los visionarios clásicos de la Merkabá.

Por otro lado, no podemos pasar por alto la relación entre el "Libro de la Creación" y la teoría de la magia y la teurgia que, como hemos visto, tiene su importancia en el misticismo de la Merkabá.[130] El ascenso extático al trono no es el único elemento de ese misticismo; éste también incluye otras técnicas más estrechamente ligadas a las prácticas mágicas. Una de éstas, por ejemplo, es la de "ponerse o vestir el nombre", un rito muy ceremonioso en el que el mago se impregna, por decirlo de algún modo, del gran nombre de Dios,[131] o sea, que lleva a cabo un acto simbólico al vestirse con una prenda en cuya trama se ha tejido el nombre.[132] El conjuro del príncipe o arconte de la Torá, *sar Torá*, pertenece a la misma categoría.[133]

La revelación que se busca a través de la realización de tales ritos es idéntica a la de la visión de la Merkabá. El "príncipe de la Torá" revela los mismos misterios que la voz que habla desde el trono de fuego: el secreto del cielo y de la tierra, las dimensiones del demiurgo y los nombres secretos cuyo conocimiento confiere un enorme poder sobre todas las cosas. Es cierto que estas prácticas prometen, además, otras cosas; a saber, un conocimiento más completo de la Torá, que se refleja sobre todo en el hecho de que el adepto ya no puede olvidar nada de lo que ha aprendido, y otros logros similares: cuestiones que para los místicos de las "Hejalot" eran importantes pero no vitales, por mucho que trataran de seguir siendo fieles al judaísmo rabínico. Esta tendencia se manifiesta en la gran importancia que las "Hejalot mayores" dan a su relación con la tradición halájica. Estas doctrinas teúrgicas constituyen una especie de punto de encuentro entre la magia y el misticismo extático. El elemento teúrgico se subraya en diferentes textos que tienen mucho en común con los tratados de las "Hejalot", como por ejemplo *Ḥarba de Moshé*, "La espada de Moisés", *Habdalá de-rabbí ʿAquiba* y las recetas que se conservan en el libro *Shimushé Tehilim*,

"Usos mágicos de los Salmos". Todos estos libros han gozado de una fama duradera, si bien no distinguida, en la vida y el folklore judío.[134]

11

Si bien el misticismo de la Merkabá, en algunos casos, degenera en pura y simple magia, en otros se presta a reinterpretaciones morales. Originalmente, el ascenso del alma no se concebía en modo alguno como un acto de penitencia. Sin embargo, más tarde la antigua frase talmúdica "grande es el arrepentimiento [. . .] porque conduce al trono de la gloria" fue considerada —por ejemplo por el Gaón Yehuday de Babilonia (siglo VIII)— como una referencia a dicho acto. Visto así, el acto de penitencia se confunde con el progreso extático a través de los siete cielos.[135] En uno de los tratados de las "Hejalot", los primeros cinco de los siete palacios por los que ha de pasar el alma se equiparan ya con ciertos grados o estadios de perfección moral. Por ello, rabí 'Aquibá le dice a rabí Yishma'el:

> Cuando ascendí al primer palacio, yo era un devoto [*ḥasid*]; en el segundo palacio era un ser puro [*tahor*]; en el tercero, sincero [*yashar*]; en el cuarto estaba unido a Dios [*tamim*]; en el quinto mostré mi santidad a Dios; en el sexto dije la *quedushá* [*trishagion*] ante Aquél que habló y creó, a fin de que los ángeles guardianes no me hicieran daño; en el séptimo palacio me mantuve erguido con todas mis fuerzas, mientras todo mi cuerpo temblaba, y pronuncié la siguiente plegaria: "[. . .] Loado seas Tú, el exaltado, loado sea el Sublime en los aposentos de la grandeza."[136]

Esta tendencia a equiparar las etapas del ascenso con los grados de perfección suscita, obviamente, la pregunta de si nos encontramos ante una reinterpretación mística de la Merkabá. ¿No existía acaso una tentación de considerar al hombre como representante de la divinidad, a su alma como el trono de la gloria, etc.? Macario el Egipcio, uno de los primeros representantes del misticismo cristiano monástico del siglo IV, dio un paso en este sentido. "El comienzo de su primera homilía puede ser leído como un programa de su fe mística. Ofrece una nueva explicación de la oscura visión de Ezequiel (es decir, de la Merkabá) [. . .]. Según él, el profeta contempla 'el secreto del alma que está a punto de recibir a su señor y de convertirse en un trono de su gloria'."[137] Entre los místicos judíos encontramos una reinterpretación análoga de la Merkabá, en la frase tres veces repetida de Shim'ón ben Laquish, el talmudista palestino del siglo III: "Los patriarcas [es decir, Abraham, Isaac y Jacob] son la Merkabá."[138] El autor pretende justificar esta afirmación audaz con un ingenioso razonamiento exegético basado en ciertas frases de las Escrituras. Pero es evidente que la exégesis tan sólo le brindó la oportunidad de hacerlo, no el motivo, que es pura e inequívocamente místico.

Debemos insistir en el hecho de que estas tendencias son ajenas al espíritu de la literatura de las "Hejalot". En él no encontramos ninguna de las interpretaciones simbólicas de la Merkabá que más tarde fueron retomadas y perfeccionadas por los cabalistas. Su tema nunca es el hombre, aun cuando se tratara de un santo. La forma de misticismo que representa no se interesa especialmente en el hombre como tal; su mirada está puesta en Dios y en su aura, la esfera radiante de la Merkabá, y excluye todo lo demás. Por esa misma razón no contribuyó al desarrollo de un nuevo ideal moral de judío verdaderamente piadoso. Toda su originalidad radica en el éxtasis, mientras que el aspecto moral está, por decirlo de algún modo, desprovisto de vida. Las doctrinas morales que aparecen en la literatura de las "Hejalot" son pálidas y mortecinas; el místico de las "Hejalot" está consagrado al ideal del visionario que posee las claves de los misterios del reino divino y que revela estas visiones en Israel. La visión y el conocimiento o, dicho con una sola palabra, la gnosis de este tipo representa para él la esencia de la Torá y de toda sabiduría posible, tanto humana como cósmica.

NOTAS A LA SEGUNDA CONFERENCIA

El misticismo de la Merkabá y el gnosticismo judío

[1] *Igguéret rab Sherirá* ("Epístolas de rab Sherirá"), ed. B. M. Lewin, pp. 109-110, Graetz, vol. v, p. 235.

[2] A. Neubauer en REJ, vol. XXIII (1893), pp. 256-264; D. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, vol. III (1915), pp. 5-11. En el texto más antiguo que conocemos se le describe de la siguiente manera: "Un hombre excelente oriundo de Bagdad... su nombre es Aharón, y es un gran conocedor de la doctrina que aleja la cólera de Dios de los descendientes de los difuntos de Hebrón (los patriarcas). Es como los ejércitos del rey Adirirón."

[3] El verdadero Yishma'el aún era un niño en el momento de la destrucción del templo, y es a su padre Elisha a quien él mismo describe como Sumo Sacerdote (*Tosefta Hala*, I, 10). Al parecer, antiguamente se pensó que esta descripción se refería al hijo. El Talmud de Babilonia hace dos referencias místicas a Yishma'el. No hay razón alguna, salvo el prejuicio, para adoptar los criterios de Zunz y Bacher (*Aggada der Tannaiten*, vol. I, p. 267 y *ss.*) en el sentido de que estos pasajes constituyen interpolaciones gaónicas posteriores. El hecho de que los textos de las *Hejalot* más antiguas ya utilizaran esta leyenda de Yishma'el sin tomarse el trabajo de presentarla como tal demuestra que ya entonces constituía una tradición establecida. Esta transformación de Yishma'el en Sumo Sacerdote y a la vez en místico, parece haber formado parte de la tradición talmúdica ya en el siglo III o a más tardar en el IV. En *Berajot* 7a ya se le atribuye a este legendario Yishma'el la siguiente frase: "Una vez entré en el *sancta sanctorum* para quemar incienso. Entonces vi a Ajtariel Ya, Señor de los Ejércitos, sentado en un trono elevado y sublime, y me habló así: 'Yishma'el, hijo mío, profiere tu alabanza (o bendición)' ". Mientras los tratados de las *Hejalot* ven a Ajtariel en el trono de la Merkabá, Yishma'el lo ve en el *sancta sanctorum* del Templo. El agregado de "Ya, Señor de los Ejércitos" al nombre concuerda perfectamente con la forma habitual en la que aparece en las *Hejalot mayores*. También allí a los nombres místicos de Dios como Zohariel (capítulo III, 2) o Razaya (capítulo I, 1 según los *ss.*) se le agrega la expresión YHVH *Elohé Israel*, vale decir, 'Jehová Dios de Israel', También los arcontes, además de sus nombres angélicos, llevan el apelativo [YHVH] "que corresponde al nombre de su Rey", cf. Odeberg [p. 29], en el comentario al *Libro hebreo de Enoch*, capítulo 10. Además, en *Berajot* 51a se mencionan tres cosas que oyó Yishma'el del "Príncipe del Rostro Divino", o sea Suriel ¡y no de Metatrón, como decían los agregados gaónicos posteriores! Yishma'el fue considerado desde épocas tempranas como el "prototipo de mártir" (Bacher, *loc. cit.*). Esto puede explicar su aparición como visionario apocalíptico en varios textos apocalípticos que forman parte de las *Hejalot*. Su condición de discípulo de rabí Neḥuniá ben Hacaná, aunque limitada a la Halajá, tenía una proyección mística para los miembros de este círculo. Del mismo modo, las constantes controversias entre Yishma'el y rabí 'Aquibá sobre cuestiones halájicas estaban rodeadas de una aureola mística en los tratados de las *Hejalot*.

[4] Véase Sh. Spiegel, en *Journal of Biblical Literature*, vol. LIV, parte III (1935), pp. 164-165.

[5] Según S. Liebermann, "Los midrashim del Yemen" (1940), p. 16, esto ya lo había dicho Orígenes en el siglo III en su prefacio al Cantar de los Cantares.

[6] Para este texto particularmente importante véase la introducción y traducción de G. H. Box de *The Apocalypse of Abraham*, Londres (1919).

[7] Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, p. 68.

[8] Así está escrito en el *Midrash Mishlé* al Prov. 20: 2: "A todo lo que Él creó en su universo le dio un lugar en el trono." En general, correspondencias como las que se establecen entre el Trono y la Creación, desempeñan un papel muy importante en los midrashim más místicos. El paralelo entre el Mundo y el Hombre (el macrocosmos y el microcosmos) o entre el Tabernáculo y el Mundo son ejemplos de ello. El tema del microcosmos aparece con toda claridad en el pasaje de *Abot de-rabbí Natán*, cap. 31, en el que se afirma: "Todo lo que creó Dios en la tierra lo creó también en el hombre." La idea del Tabernáculo como paralelo a la Creación, tal como se encuentra en el *Midrash Tadshé*, capítulo II, al parecer pertenece al período posterior de la literatura midráshica y es originaria del sur de Francia.

[9] El material sobre el misticismo del Trono según los textos seudoepigráficos y los midrashim (pero no según los escritos de la escuela de la Merkabá) figura en Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I (1922), pp. 974-978.

[10] Véase Ph. Bloch en *Festschrift fuer Jakob Guttmann* (1915), pp. 113-123. Un análisis de los nombres —no explicados por Bloch— del emperador romano y su esposa en el texto apocalíptico que forman parte del segundo pasaje más extenso de las *Hejalot mayores*, revela un detalle curioso: si se leyeran como criptogramas, según lo que se conoce como alfabeto *álef-tav bet-shin*, vale decir, si cada letra se sustituyera por la que ocupa la misma posición a partir del final del alfabeto [*álef* por *tav*, *bet* por *shin*, etc.], obtendríamos palabras que, aunque deformadas, aparecerían claramente como nombres germánicos por las sílabas finales *-ich* y *-ut*. En realidad, también encontramos criptogramas de palabras extrañas en otros pasajes del manuscrito en cuestión. Véase también el texto de esta obra apocalíptica proveniente de un manuscrito análogo en *'Émec ha-mélej* ("Las profundidades místicas del rey") de Naftalí Elḥanán Bajaraj (1648), f. 39c y *ss.*

[11] Podemos encontrar material importante y todavía inédito sobre el tema del misticismo de la Merkabá especialmente en los manuscritos hebreos de la Biblioteca Bodleiana, Oxford, núm. 1531; Museo Británico 752; Biblioteca Estatal de Munich 22 y 40; JThs, Nueva York, 828.

[12] "Libro tercero de Enoch" o "Libro hebreo de Enoch", editado y traducido por Hugo Odeberg, 1928. Lamentablemente, el lector tiene que reconstruir el texto con la ayuda de un aparato crítico, puesto que esta edición

se basó en un manuscrito particularmente malo. Pero el comentario, muy elaborado, es, en general, sumamente valioso.

[13] Las *Hejalot mayores* fueron editadas con el título de *Hejalot rabbati* en el *Bet Ha-Midrash* III de Jellinek (1855), pp. 83-108, y S. A. Wertheimer, Jerusalén (1889), les dio el título de *Pirqué hejalot* basándose en otro manuscrito. Ambos textos son pésimos. Estoy preparando una nueva edición basándome en los *mss.* y en el material impreso a los que tengo acceso. Las *Hejalot menores* (*Hejalot zutartí*) se encuentran, como señalara Jellinek (en el prefacio al *Bet Ha-Midrash* IV, 44), en el manuscrito hebreo 1531 de la Biblioteca Bodleiana de Oxford, ff. 38a-46a. Se publicaron partes de este texto, sin reconocerse como tales, a partir de un ms. de la colección Musajoff de Jerusalén, en la compilación *Merkabá shelemá*, Jerusalén (1922), ff. 6a-8b. También este texto es muy malo, pero es posible corregirlo a partir de los manuscritos. Odeberg (Introducción, p. 104) le da erróneamente el título de *Hejalot menores* a un texto que en realidad no tiene nada que ver con éstas, pero que, al igual que el texto anterior, también se encontraba en la compilación de *Merkabá shelemá* y pertenece al "Misterio de Sandalfón", que forma parte de un libro llamado *Merkabá rabbá.*

[14] En las *Hejalot menores*, no se menciona para nada a Enoch-Metatrón; en las *Hejalot mayores*, sólo una vez, y en los textos más antiguos, ninguna. Lo cierto es que en el sistema de estos tratados no hay lugar para él. En el *Libro de Enoch* (capítulo X) hay un intento tardío y algo artificial de colocarlo a la entrada del séptimo de los palacios celestiales a fin de establecer un vínculo con los antiguos tratados. Los primeros tratados contienen una mayor cantidad de material realmente antiguo, y de una originalidad un tanto extraña, que el *Libro de Enoch*, que es más convencional tanto en lo que se refiere al tema como al estilo. Estas referencias a la tradición de Metatrón (para más detalles, véase más adelante) no son, como parece haber pensado Odeberg, la fuente de los pasajes talmúdicos correspondientes, sino más bien lo contrario. La manera en que se transforma en los tratados la leyenda de Metratón como escriba celestial, así como la aggadá sobre Aḥer en *Ḥaguigá* y la leyenda de Metatrón como maestro de los niños muertos prematuramente en el Paraíso (*'Abodá zará* 3b), demuestra claramente que pertenecen a una etapa muy posterior.

[15] Es cierto que también aquí se hicieron añadidos al comienzo y al final de la parte principal del texto antiguo, con el resultado de que su estilo antiguo y peculiar aparece alterado. El arameo del texto es antiguo y auténtico; se trata del dialecto babilonio. El protagonista es rabí 'Aquibá, mientras que las *Hejalot mayores* le dan más importancia a Yishma'el.

[16] Talmud de Jerusalén, *Ḥaguigá* II, 1: *Tosefta* al mismo pasaje. La expresión "exponer la doctrina relativa a la gloria de nuestro padre celestial" se emplea como sinónimo de "exponer la doctrina relativa al *ma'asé Merkabá*", que es la que se emplea en *Ḥaguigá* 14b (*kabod*: "gloria") como término teosófico aplicado a aquel que se sienta en el trono de la Merkabá es de uso bastante generalizado en las fuentes rabínicas del siglo II; véanse las observaciones de Michael Sachs sobre el tema en *Kérem ḥémed* VII, 275, y de Senior Sachs en *Ha-teḥiyá* I, 22 y *ss.* El uso de expresiones como "salvaguarda la gloria de su maestro" (*Mishná Ḥaguigá* II, 1) lleva la gloria (*Sifra* sobre el *Levítico* I, 1, pasaje 12), se glorificó con la gloria del Eterno (Talmud de Jerusalén, *Ḥaguigá* II, 2), demuestra que se trataba de una terminología muy técnica y precisa.

[17] *Ḥaguigá* 15b: "Dejad a este viejo, pues es digno de servirse de mi gloria." El verbo "servirse" se utiliza en toda esta literatura como un término técnico que significa "llevar a cabo prácticas teúrgicas". La expresión "servirse de la corona" ya se explica en *Abot de-rabbí Natán* en el sentido de "uso mágico del nombre de Dios YHVH".

[18] Empleado por primera vez en la *Tosefta Meguilá* IV, ed. Zuckermandel, p. 228. En *Meguilá* 24b, el *ms.* de Munich dice: "Muchos miraron la Merkabá pero no la vieron jamás". En los tratados de las *Hejalot* siempre se habla de "la visión de la Merkabá". En lugar del término *kabod*, "gloria", encontramos a menudo el término *gaavá*, "majestad".

[19] Es probable que haya aparecido originalmente en *Aggadat Shir ha-Shirim*, ed. Schechter, p. 13: "Le mostró las moradas que había en las alturas."

[20] Fue Saul Liebermann quien me llamó la atención sobre este pasaje (*Midrash Tanḥuma*, ed. Buber 1, 71a): "Vio a Dios y las moradas de la Merkabá". Más antigua aún parece la formulación de una aggadá sobre Shim'ón ben 'Azai, colaborador de rabí 'Aquibá en los estudios sobre la Merkabá, cuyo texto más antiguo se encuentra en *Levít. rabbá*, parte XVI, 4. Aquí sus colegas le preguntan: "Se dice que tal vez te hayas ocupado de las moradas de la Merkabá." Esta formulación y no la versión deformada "la disposición de la Merkabá" es la correcta; la versión que hemos adoptado proviene no sólo de la fórmula paralela que aparece en el *Shir ha-Shirim rabbá* 1, 10, sino también, según Liebermann, de los *mss.* correctos del *Levít. rabbá* que él examinó.

[21] *Ms.* Oxford 1531, f. 39b; *Merkabá shelemá*, f. 6b: "Dijo rabí 'Aquibá: En el momento en que subí a la Merkabá vi con más claridad la entrada al cielo que la entrada de mi propia casa... En el momento en que subí a la Merkabá se oyó una voz celestial que venía del trono de la gloria."

[22] Los nombres de los arcontes que hay que conocer en el ascenso (¡el último de los cuales se menciona en primer lugar!) son, según el capítulo XXII (ed. Jellinek III, 99), diferentes de los que hay que conocer en el descenso.

[23] Lamento decir que no comparto esta interpretación de Bloch, Ginzberg y Abelson. En ningún pasaje de los textos se sugiere siquiera que sea el propio visionario el que conduce la Merkabá como si se tratara de un carro. Es cierto que en el ascenso del sexto al séptimo palacio hay una descripción muy vívida de la forma en la que el viajero celestial pasa al lado de los guardianes de las puertas en un "carro de esplendor", en su camino a la esfera superior, pero este "carro" no tiene nada que ver con la Merkabá. Además, no se emplea el verbo *yarad* [bajó] en ese contexto.

[24] A mi modo de ver, no se puede dudar de la existencia de una gnosis herética de carácter dualista y antinómico que se desarrolló en la periferia del judaísmo. Seguramente fueron estos gnósticos y no los judíos-

cristianos el objeto de las numerosas referencias a los *minim* ("herejes") en la antigua literatura rabínica sobre los que los eruditos han reflexionado y escrito tanto después de la aparición del libro *Gnosticismus und Judenthum* (1846) de Graetz. No tengo intención de entrar en esta controversia que, al igual que la abundante literatura sobre el tema de los esenios, se ha convertido en terreno fácil para quienes se deleitan con hipótesis. Cualquier lector puede informarse en las obras de autores como M. Friedlaender, *Der vorchristliche juedische Gnosticismus* (1898), y *Die religioesen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (1905); M. Joel: *Blicke in die Religionsgeschichte* (1880); A. Buechler (en Judaica, *Festschrift fuer Hermann Cohen*, 1912), y también en MGWJ, vol. 76 (1932), pp. 412-456.

[25] La prueba más notable de la actitud estrictamente halájica del autor es la descripción sumamente detallada (capítulo XVIII de las *Hejalot mayores*) del procedimiento por el cual los discípulos llaman a su maestro Neḥuniá ben Hacaná para que regrese de su éxtasis a un estado de conciencia normal. Por cierto, algunas expresiones poco habituales, así como determinadas formas ortográficas de este texto son de origen claramente palestino.

[26] Esto ha sido confirmado por una responsa del Gaón Sherirá en *Otsar ha-gueonim para el tratado Ḥaguigá, sección respuestas*, p. 12 y por una de Ḥay Gaón titulada *Preguntas y respuestas de los gueonim*, ed. Lyck, núm. 31.

[27] *Ms.* Casanatense 179, f. 109; Oxford 1785, f. 281; British Museum 822, ff. 270-273. He encontrado otro fragmento de este texto en la Colección Taylor-Schechter de la Guenizá, en Cambridge (K 1, 84).

[28] Esto queda demostrado por las observaciones de F. Boll sobre la historia de la quiromancia en la época grecorromana; cf. *Catalogus Codicum Astrologicorum*, vol. VII, pp. 236-237.

[29] Jámblico, *De Vita Pythagorica*, capítulo 17.

[30] Cf. *Yebamot* 120a, en una interpretación de Abbayé. La expresión *hakarat panim* ("fisiognomía") aparece también en la responsa mencionada en la nota 26. Harkavy ha cuestionado su autenticidad [*Zikhrón Larishonim*, vol. IV, p. XXVIII y también en *Ha-kédem*, vol. III (1912), p. 198]. Sus argumentos son fácilmente rebatibles. Naturalmente, él no sabía que todavía existe un fragmento de este antiguo libro titulado *Hakarat panim*.

[31] Cf. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus* (1897), pp. 9-58.

[32] Especialmente en los capítulos 15-23 de las *Hejalot mayores*.

[33] Cf. *Otsar ha-gueonim para el tratado Ḥaguigá*, 14b, *sección respuestas*, p. 14.

[34] Dennys, *The Folklore of China*, p. 60, citado por Otto Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Voelkerpsychologie* (1904), pp. 49-50.

[35] Cf. *Berajot* 34b y *'Abodá zará* 17a.

[36] Cf. *Merkabá shelemá*, f. 1b (abajo): "Para no ser arrastrado por el fuego y las llamas, por el torbellino y la tempestad que forman tu cortejo, oh tú, el terrible y sublime." (En un fragmento de un libro titulado *Merkabá rabbá*.)

[37] *Hejalot rabbatí* (*Hejalot mayores*), capítulo XVII. De este modo cuenta Celso (Orígenes, *Contra Celsum*, VII, 40) que los miembros de la secta gnóstica conocida con el nombre de los ofitas fueron obligados a aprender de memoria los nombres de los "guardianes".

[38] *Alfabeto de rabí 'Aquibá*, en el *Bet Ha-Midrash* de Jellinek, vol. III, p. 25. Cf. también mis observaciones en *Zeitschrift fuer die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1931, pp. 171-176.

[39] Poseemos nada menos que cuatro textos diferentes del *Midrash de los diez mártires* (*Midrash ele ezkerá*), que representan cuatro etapas de divulgación progresiva. Graetz, en un artículo sumamente erudito sobre el tema intentó demostrar la tesis completamente errónea de que el *Alfabeto de rabí 'Aquibá* fue la fuente principal de la literatura de las *Hejalot*; cf. MGWJ, vol. 8 (1859), p. 67 y *ss.*

[40] *Ḥaguigá* 15b: "Los ángeles de servicio querían echar a rabí 'Aquibá."

[41] *Hejalot rabbatí*, capítulo III, 4: "El fuego que sale del hombre que contempla lo devora."

[42] *Ms.* Oxford 1531, f. 45a (abajo) sobre la visión del arconte de la primera puerta: "En cuanto lo contemplé se me quemaron las manos (¡!) y me quedé erguido sin pies ni manos."

[43] Ed. Box, capítulo XVII: "El fuego se nos vino encima y nos rodeó, y había una voz en el fuego... y el lugar elevado en el que nos encontrábamos en un momento dado se elevó aún más, pero en otro momento se despeñó."

[44] *Ḥaguigá* 14b; *Tosefta*, ed. Zuckermandel, p. 234, donde falta la frase decisiva (la segunda).

[45] *Paraíso*, como señalara Joel, podría ser una metáfora talmúdica de gnosis a causa del árbol del conocimiento (¡gnosis!) que había allí; cf. Manuel Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte* I (1880), p. 163. Orígenes (*Contra Celsum*, VI, 33) cuenta que la secta gnóstica de los ofitas utilizaba la misma metáfora.

[46] Joel, *loc. cit.*; Graetz, *Gnosticismus und Judentum* (1846), pp. 94-95, e interpretaciones similares de otros autores. Bacher, *Aggada der Tannaiten*, vol. I, 2ª ed., p. 333, aunque él acepta esta interpretación, evidentemente se dio cuenta de su falta de consistencia. A. Hoenig, *Die Ophiten* (1889), p. 94, señaló con acierto lo absurdo de la explicación, pero no ofreció otra mejor.

[47] *Ms.* Munich 22, f. 162b, donde hay una elaboración de las explicaciones que aparecen en las *Hejalot zutartí* (que Ḥay Gaón cita en su comentario a un pasaje de estas *Hejalot menores*) y en las *Hejalot rabbatí*, capítulo 19.

[48] M. Ninck, en *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (1921), pp. 112-117, menciona varios ejemplos del hecho de que en estado de éxtasis era posible experimentar la sensación de penetrar o de ahogarse en un remolino de agua.

[49] Cf. *Papyri Graecae Magicae*, ed. Preisendanz, I (1928), pp. 92-96, y Albrecht Dieterich, *Eine Mithraslithurgie*, 3ª ed. (1923).

[50] El primero que ha reconocido el elemento griego en un pasaje importante de las *Hejalot mayores* fue M. Schwab en la introducción a su *Vocabulaire de l'Angélologie* (1897), p. 13. Sin embargo, su lectura y su traducción de la transcripción hebrea del griego, que estaba sólo ligeramente deformada, era harto fantasiosa. "L'ange Dumiel portier de l'enfer adresse au survenants ces paroles: *'Aristen hemera(n) aristen kanábinon semnó(n), eirene...'* En ce bon jour à ce squelette vénérable (¡¡!!) paix." Ahora bien, en los tratados de las *Hejalot*, Domiel, lejos de ser el guardián del Infierno, es el guardián de la entrada del sexto palacio en el séptimo cielo. La lectura correcta fue presentada e interpretada por mi colega Johanan Lewy en *Tarbiz*, vol. XII (1941), p. 164. Domiel le dice al gnóstico: *"aristen hemeran, aristen eukhén"* (o mejor, si el texto se corrige adecuadamente, *thykhen*), *fenon semeion, eirene.* En lugar del absurdo conjunto de letras *tsemenesh*, debería leerse *tsimaión* si se hacen las correcciones gráficas oportunas. La frase ahora diría: "Muy buen día, buenísima suerte; muestra la señal [vale decir, el sello]. ¡Paz!" Después de esto, o sea, después de haber visto el sello en las manos del gnóstico, Domiel "lo recibe de la forma más cordial y se sienta a su lado en un banco de piedra" (capítulo XIX, final). En otros cinco pasajes de las *Hejalot rabbatí* se encuentran vestigios similares de fórmulas griegas. Otro detalle bastante curioso relacionado con Domiel es que, al principio, este arconte fue considerado como el señor de los cuatro elementos. En el capítulo XVIII, 6, después de la mención de Domiel y del sello que es preciso enseñarle, aparece la pregunta: "¿Se llama Domiel? ¿No es su nombre *Abir guehiderhim*?" Lewy interpretó esto, a mi modo de ver correctamente, como una transcripción ligeramente deformada de los nombres griegos de los cuatro elementos: *aér, gue, hydor, pyr. Abir* es la transcripción palestina habitual de *avir*: aire como demostró Saul Lieberman en *Yerushalmi kepeshutó* I, p. 221. *Ha-yam*: "el mar" (así aparece en el ms. del JThs de Nueva York en lugar del *yaham* de la edición de Jellinek) es una variante de *pir*, fácil de explicar gráficamente.

[51] G. H. Box, en su introducción a la traducción de R. H. Charles de la *Ascensión de Isaías* (1919), p. XXII, ha insistido con justicia sobre este punto. En el *Libro cuarto de Esdrás*, VII, pp. 90-98, encontramos una descripción de los siete "caminos" o estadios atribuidos a las almas después de la muerte.

[52] *Ḥaguigá* 12b, según una tradición que data del siglo III d.C.

[53] *Reeiot Yeḥezquel* (*Visiones de Ezequiel*), publicado por Jacob Mann en *Hatsofé le-ḥojmat Israel* V (1921), pp. 256-264. Preisendanz ha publicado [en *Papyri Graecae Magicae*, vol. II (1931), p. 160] la inscripción de un amuleto del siglo V que parece reflejar ideas judías. Aquí también encontramos los nombres de los seis cielos y de sus respectivos arcontes.

[54] En su libro (que apareció en 1912), Abelson no prestó ninguna atención a las ideas cabalísticas sobre la Shejiná.

[55] Odeberg, *Libro tercero de Enoch*, introducción, p. 106, cita un pasaje de las *Hejalot rabbatí*, capítulo 26, donde se dice: "Tú habitas en el corazón del hombre." Pero la lectura correcta sería: "Tú habitas en el fuego y en la llama." (Ms. David Kaufmann 238 en Budapest, y ms. Nueva York JThs 828.)

[56] En el capítulo 14 de las *Hejalot rabbatí*. En la *Baraita de-ma'asé Bereshit* encontramos algunos intentos de dar una descripción más exacta de esta "intersección" de los siete cielos y las siete tierras.

[57] El apelativo Zohariel es bastante común en las *Hejalot mayores* (aunque muchas veces aparece deformado y se convierte en Zabodiel o en Zaboriel. Ajtariel aparece ya en *Berajot* 7a. Adirirón aparece en las *Hejalot menores*, ms. Munich 22, f. 163a. Su significado es bastante evidente. La fórmula completa consiste siempre en el Nombre místico más YHVH *Elohé Israel*: Jehová Dios de Israel.

[58] Totrosiyá o Tetrasiyá aparecen con frecuencia en todos los textos de las *Hejalot*. Corresponden exactamente a nombres como Ἀρβαθιάω en los *Papyri Graecae Magicae*. El mago griego utiliza el término hebreo *arba'at*: "cuatro", mientras que el místico judío emplea el vocablo griego *tetrás*, en la línea de la predilección por las fórmulas griegas mencionadas en la nota 50.

[59] Cf. *Merkabá shelemá*, 1b: "Los príncipes de la majestad, el temor y el temblor."

[60] Cf. especialmente *Hejalot rabbatí*, capítulos 3-4, 7-10, 24-26, así como los himnos y oraciones que aparecen al final del *Séfer Raziel*, Amsterdam (1701), ff. 37-40. Además, hay una gran cantidad de material inédito de este género.

[61] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, traducido al inglés por John W. Harvey (1923), capítulo VI.

[62] Cf. Philipp Bloch en MGWJ, vol. 37 (1893), p. 259.

[63] *Loc. cit.*, p. 306.

[64] El'azar de Worms (en el comentario de Naftalí Treves al libro de oraciones, Thiengen, 1560) lo llama "el canto de los ángeles".

[65] *Hejalot rabbatí*, capítulo 26, corregido en algunos puntos de acuerdo con lecturas más adecuadas de los manuscritos.

[66] Bloch, *loc. cit.*, p. 259.

[67] *Hejalot rabbatí*, capítulo 24.

[68] Esto fue demostrado en detalle particularmente por Bloch en su artículo sobre el tema mencionado anteriormente.

[69] *Meguilá* 18a y *Berajot* 33b.

[70] Bloch, *loc. cit.*, p. 262 y *ss.* Él no prestó atención al pasaje del Talmud de Jerusalén en *Berajot* 5, al final de la *Halajá* 3: "Batita (un oficiante) enmudeció en la oración de los *ofanim*", lo que, naturalmente, no constituye un agregado posterior, como afirmaba Bloch en su ensayo "Rom und die Mystiker der Merkaba (*Festschrift fuer. J. Guttmann*, 1915), p. 113. Cf. también *Hulín* 91b sobre la oración de los ángeles llamados *ofanim*.

[71] "Apocalipsis de Abraham", capítulos XVII y XVIII. El pasaje citado de las *Hejalot mayores* proviene del comienzo del capítulo 9.

[72] Para comparar véanse las oraciones en la llamada *Liturgia de Mitra*, y la oración del hombre primordial al "Padre de la Luz" en Ch. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise* (1933), pp. 26-36.

[73] Como por ejemplo las palabras *zihayón*, esplendor, y *sigub*, exaltación.
[74] Cf. el texto completo en *'Abodat Israel* de Baer, pp. 547-552.
[75] Moshé Taku en *Ketab tamim*, citado por Baer, p. 547, sostiene que es un texto falsificado por los herejes.
[76] *Bet Ha-Midrash*, vol. III, pp. 161-163. El ms. 828 del JThs de Nueva York incorpora este fragmento al texto de las *Hejalot rabbatí*.
[77] Esto no es un versículo de la Biblia, sino una fórmula de los místicos de la Merkabá; cf. *Pirqué Hejalot*, ed. Wertheimer, capítulo 31, cuyo texto es incompleto pero se puede reconstruir con citas antiguas de este pasaje, como las de Naftalí Treves en su comentario a *Barjú*, en la oración matinal.
[78] *Maséjet Hejalot*, § 7, en *Bet Ha-Midrash*, vol. II, 45; "Libro tercero de Enoch", capítulo 48 (Odeberg, p. 155). 955 es el valor numérico de la palabra hebrea *ha-shamáyim*: el cielo, en la que la letra *men* representa el número 600. Otra teoría que habla de los 390 cielos aparece en *Maséjet dérej érets*, ed. Higger, p. 294; *'Arugat habósem*, ed. Urbach, p. 212; y 'Azriel, *Perush ha-aggadot*, ed. Tishby, p. 46.
[79] *Hejalot rabbatí*, capítulos XVIII, 4, y XXI, 3.
[80] *Hejalot zutartí*, ms. Oxford 1531, f. 45b (véase traducción en la página 124).
[81] Este título se tradujo a menudo como "medida de la altura", donde la palabra *comá* se emplea en el sentido bíblico de 'altura' o 'estatura'. Pero esto es erróneo. Aquí se utiliza la palabra *comá* en el sentido que tiene en los textos arameos de encantamientos, donde significa simplemente 'cuerpo'.
[82] Cf. Shelomó ben Yeruḥim, en su libro *Séfer milḥamot ha-Shem* (*Libro de las guerras del Señor*), ed. Davidson (1939), pp. 114-124. La responsa de Maimónides aparece en *Responsa de Maimónides*, ed. Freimann, p. 343; Moshé Taku en *Otsar Nehmad*, III, p. 62.
[83] Tenemos las siguientes versiones: 1) en *Merkabá shelemá*, ff. 30a-33b; 2) *Séfer Raziel* (1701), fs. 37a-38b y, con varias lecturas diferentes, en *Merkabá shelemá*, ff. 34a-40a; 3) ms. Oxford 1791, ff. 58-71, *Séfer ha-comá* en 12 capítulos. Algunos fragmentos de esta obra aparecen dispersos también en *Otiyot de-rabbí 'Aquibá* y en otros textos que forman parte de la literatura de la Merkabá.
[84] Esta fórmula es una imitación del final del último tratado del Talmud de Babilonia —*Niddá*—, donde se dice: "Aquel que estudia diariamente las leyes rabínicas (*hejalot*) tiene asegurado un lugar en el muhdo venidero."
[85] Yehudá Haleví en *Kuzarí* IV, 3, defiende el *shi'ur comá* "porque puede provocar el temor a Dios en las almas".
[86] El versículo del Salmo que dice "Grande es nuestro Señor y lleno de fuerza" se interpretó de la siguiente manera: "La altura de nuestro Señor es de 236, de acuerdo con el valor numérico de *ve-rab kóaḥ*. 'lleno de fuerza'."
[87] *Merkabá shelemá*, f. 38a.
[88] *Ibidem*, f. 37a.
[89] Cf. Kropp, *Einleitung in die Koptischen Zaubertexte* (1930), p. 41. En el tratado gnóstico copto traducido al inglés por Charlotte Baynes aparece también una especie de misticismo del *shi'ur comá*; p. 42: el número de cabellos de su cabeza corresponde al número de mundos ocultos, etcétera.

[90] M. Gaster, "Das Shiur Komah", en sus *Studies and Texts*, vol. II, pp. 1330-1353, especialmente en la p. 1344. Aunque se equivoca en muchos detalles, Gaster reconoció las connotaciones gnósticas del *shi'ur comá*.
[91] La relación entre las especulaciones sobre el "cuerpo de la verdad" y la idea del hombre primordial en el sistema de Marcus es evidente.
[92] Ms. Oxford 1531 f. 40b.
[93] Por esta razón, la frase, en algunos textos, se completa de la siguiente manera: "Aquel que conoce... la gloria del Santo, loado sea, que está oculto para las criaturas." Cf. también el mismo sentido de *shébaḥ* como "gloria" en el *Gén. rabbá*, ed. de Theodor, p. 775.
[94] El cuerpo de la Shejiná en *Alfabeto de rabí 'Aquibá* sobre la letra *ḥet*; cf. también la cita en *'Arugat ha-bósem*, ed. de Urbach (1939), p. 127.
[95] MGWJ, vol. VIII, p. 115 y *ss.*, y también en su *Historia de los judíos*.
[96] *Shahrastani's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, traducido por Haarbruecker, vol. I (1850), p. 116, en sus referencias a la escuela *Mushabbiha*.
[97] Ph. Bloch, *Geschichte der Entwicklung der Kabbala kurz zusammengefasst* (1894), p. 17.
[98] *Libro tercero de Enoch*, ed. Odeberg, capítulo VII.
[99] *Ibid.*, capítulo XV.
[100] Ms. Oxford 1531, ff. 137-145; 1539, ff. 1-21; JThs de Nueva York, ms. Maggs 419, ff. 66-70; Vaticano 228, ff. 93-103 (el mejor manuscrito). Aquí encontramos ideas del *Libro primero de Enoch*, a saber: a) que 'Aza y 'Azael traicionaron a Dios al contar sus secretos a los hombres, b) su caída al Tártaro (aquí las "montañas de la oscuridad").
[101] No logré descubrir una fuente en la literatura antigua sobre la grosera leyenda corriente en la Edad Media acerca de Enoch el Zapatero —¡un Jacob Boehme mítico!— que con cada puntada que daba unía el mundo superior con el inferior. La leyenda pudo haber surgido o no en círculos ḥasídicos de la Alemania medieval. En un ms. del año 1458 (París, Biblioteca Nacional 786, f. 109b) ya se dice "lo encontré escrito". Odeberg, en su detallado estudio sobre la leyenda de Enoch-Metatrón, que aparece en la introducción a su versión del "Libro tercero de Enoch", no la menciona. Pero la citan muchos cabalistas del siglo XVI.
[102] El primer autor que parece haber sospechado la identidad de Metatrón y de Yahoel es Box (en su introducción al "Apocalipsis de Abraham", p. XXV). Él llegó más lejos que el autor del artículo sobre este *Apocalipsis* en la EJ, vol. I, 553.
[103] Además de las listas que aparecen en la edición de Odeberg, capítulo 48 (y en su nota de la p. 174), hay que mencionar también la lista que aparece al final de *Séfer bet-din*, de Abraham Hamoy (Livorno, 1858), ff. 196-201.
[104] *Sanhedrín* 38, *Ḥaguigá* 15a y *'Abodá zará* 3b.
[105] Odeberg, en la introducción al "Libro tercero de Enoch", p. 189,

analiza las referencias gnósticas al "pequeño Yao" en la obra copta *Pistis sophia*.

[106] Los ejemplos que cita Odeberg basándose en los textos místicos más antiguos, p. 33, podrían corroborarse fácilmente con otras citas. En particular de un texto cristiano del siglo VIII en siríaco, que encontré en Bidez y Cumont, *Les Mages Hellenisés* II, p. 115. Allí leemos: "No citaré más que un solo hecho: *Adonay catán*, sostén de *Adonay gadol*, tremendo error e ídolo de los judíos." Incluso la ortografía completa de *Adonay* (con *vav*) tiene su justificación en pasajes específicos de la literatura judía sobre los nombres de Metatrón. Cf. también J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History*, II, p. 85 y p. 88, así como la cita que hace Gruenbaum de Mas'udi en ZDMG, vol. XXX, p. 272.

[107] El autor caraíta Kirkisani (de comienzos del siglo X) cita el pasaje talmúdico (evidentemente de *Sanhedrín* 38): "Dicen en el Talmud que Metatrón es *Adonay catán*." Es muy posible que el nombre *y"ycatán"* haya sido eliminado deliberadamente de los manuscritos talmúdicos debido a sus connotaciones heréticas.

[108] Ms. Museo Británico, Margoliouth n. 752, f. 45b: "Yahoel se llama así porque fue el maestro de nuestro antepasado Abraham y le enseñó toda la Torá... Yahoel es el ángel que llamó a Moisés nuestro maestro para que subiera al cielo. El tratado *Sanhedrín* dice: 'Le dijo a Moisés, sube hacia Dios.'... Tendría que haber dicho hacia mí, pero le dijo que subiera hacia el ángel cuyo nombre es el de su maestro. YHVH es el anagrama de Yahoel."

[109] Cf. Odeberg, pp. 125-142: "Origin of the word 'Metatron'", y también Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. V, p. 162.

[110] Cf. *Hejalot rabbatí*, capítulo XXII, y Odeberg en el "Libro tercero de Enoch", capítulo XVII, p. 59.

[111] *Maséjet Hejalot*, ed. Jellinak, en *Bet Ha-Midrash*, vol. II, pp. 40-47.

[112] *Midrash Mishlé*, ed. Buber, f. 34a y *ss*. En algunos casos he corregido la traducción de acuerdo con las lecturas de la cita que aparece en el ms. del *Perush ha-aggadot*, de 'Azriel, que se encuentra en la Biblioteca de la Universidad Hebrea, f. 29b. Véase también la enumeración de temas en el capítulo 13 de las *Hejalot rabbatí*.

[113] *Pistis sophia*, capítulo 139, en la traducción alemana de Carl Schmidt (1925). El término griego es *katapetásmata*, mientras que los textos hebreos hablan de *pargod*: "cortina, velo", o de *pargod shel makom*: *makom* significa aquí "presencia divina".

[114] "Libro tercero de Enoch", capítulo 45; *Otiyot de-rabbí 'Aquibá*, ed. de Wertheimer, p. 50; una cita del *Midrash Abkir* en *Yalcut Shim'oní*, § 173; cf. también Rashi sobre *Yebamot* 63b y sobre *Baba metsía* 59a.

[115] Esos textos apocalípticos son: capítulos 4-6 de *Ḥushbena de-quitsa*; *Hejalot rabbatí* o *Pirqué de-rabbí Yishma'el*, en el ms. Enelow Memorial Collection 704, del JThs de Nueva York (= Parma 541 núm. 21 y Oxford 2257), la mayor parte del cual fue incorporado a la versión de las *Hejalot rabbatí*, capítulos 6-9 del ms. 828 del JThs de Nueva York; todos los estudios sobre la figura de Zerubabel; el *Apocalipsis de Shim'ón bar Yohay*, etcétera.

[116] *Hejalot rabbatí*, capítulo XVI.

[117] *Midrash Tanhuma*, ed. Buber, V, p. 31.

[118] Cf. el midrash en *Halajot guedolot*, ed. Hildesheimer, p. 223, citado por L. Ginzberg en *Legends of the Jews*, vol. VI, p. 438, y el comentario de Rashi sobre el Cantar de los Cantares 1:2. Acerca de la cuestión de los fundamentos o razones de la Torá, cf. *Pesahim* 119a, *Sanhedrín* 21b, *Shabbat* 120a.

[119] Cf. la valiosa contribución de N. Glatzer, *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten* (Berlín, 1932).

[120] Hay varios fragmentos de *Baraita de-ma'asé Bereshit* en: a) *Séfer Raziel*, 1701, ff. 35a36b; b) bajo el título de *Séder rabbá de-Bereshit* en *Baté midrashot*, ed. Wertheimer, vol. I, pp. 1-31; c) en el suplemento de *Rab pe'alim* de Chone (1894), pp. 47-50; d) en *Guinzé Shejter*, de L. Ginzberg, vol. I, pp. 182-187.

[121] Cf. Mishná *Ḥaguigá* II, 1, y los *Excerpta ex Theodoto*, de Clemente de Alejandría, ed. Casey (1934), § 78.

[122] *Ḥaguigá* 12b.

[123] *Ábot de-rabbí Natán*, capítulo 37.

[124] Véase nota 35 a la Primera Conferencia. Publiqué una traducción alemana (*Das Buch Bahir*) en 1923.

[125] El libro aparece mencionado por Daniel *al-Cumisi*; cf. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History*, vol. II, pp. 76 y 79, y por Ḥay Gaón, cf. *Otsar ha-gueonim para el tratado Ḥaguigá, sección respuestas*, p. 21.

[126] Un discípulo de El'azar de Worms cita varios pasajes del *Séfer sod ha-gadol* (*El libro del gran secreto*) en su comentario al *Shi'ur comá*, que he descubierto en un ms. del Angelica en Roma (Capua núm. 27), y en otros mss. (en parte también en el JThs de Nueva York, 844, ff. 100a-103a). Otro fragmento del *Sod ha-gadol* se encuentra en el ms. de Milán, 57, f. 20, en un pasaje titulado *Sod ha-Merkabá*.

[127] Existe una vasta literatura sobre este libro; cf. mi artículo "Yetsirá" en EJ, vol. IX, cols. 104-111, donde se dan también notas bibliográficas. Las traducciones al inglés y los comentarios de W. Westcott (1893) y de K. Stenring (1923) contienen algunos pasajes más bien fantasiosos.

[128] L. Baeck trató de demostrar que el "Libro de la Creación" es una adaptación judía de ciertas ideas fundamentales de Proclo, mientras que los libros de Dionisos el pseudo-aeropagita constituyen una adaptación cristiana; cf. MGWJ, vol. 70 (1926), pp. 371-376; vol. 78 (1934), pp. 448-455. Pero aunque su tesis es fascinante, su razonamiento no resulta convincente. Paul Kraus señaló algunas semejanzas muy extraordinarias entre el "Libro de la Creación" y el gnosticismo islámico más antiguo en su libro *Jabir ibn Hayyan*, vol. II (El Cairo, 1942), pp. 266-268.

[129] Palabras o expresiones de este tipo son *sefirot belimá*, *guebulé alajsón*, que no tienen ningún sentido en hebreo, o bien el uso de *'ómec* en el sentido de "principio". *Otiyot yesod*: "letras cardinales", parece imitar el doble significado de la palabra griega *stoicheia*, que quiere decir tanto "elementos" como "letras".

[130] No faltan pasajes en la antigua Aggadá en los que se hace especial hincapié en la relación existente entre la Creación y las letras de la Torá,

así como en los poderes secretos del hombre. Cf. *Berajot* 55a, *Sanhedrín* 65b, *Abot de-rabbí Natán*, capítulo 39 (ed. Schechter, p. 116); *Midrash Tehilim*, ed. Buber, 17a. En el *Séfer Yetsirá*, "Libro de la Creación", se considera a las letras y sus combinaciones como fuerzas cósmicas: ésta es la hipótesis fundamental de todo uso mágico de palabras y de nombres.

[131] La expresión hebrea "vestir el nombre" corresponde a la siríaca de las *Odas de Salomón*, XXXIX, 7, "se han vestido con el nombre del Altísimo". Pablo dice algo parecido en Rom. 13:14: "Vestíos del Señor Jesucristo". Esto va mucho más allá del uso de *lavash*: "vistió", en la Biblia hebrea.

[132] Este rito se describe en el *Séfer ha-malbush*, que se encuentra en muchos manuscritos, por ejemplo en Sassoon 290, f. 131 y *ss.*; Museo Británico 752 (para más detalles, cf. el catálogo de Margoliouth, p. 38). Cf. también la nota 112 de la Cuarta Conferencia.

[133] Cf. *Hejalot rabbatí*, capítulos 27-30 y algunos pasajes.

[134] El libro *Ḥarba de-Moshé*, "La espada de Moisés", fue publicado por primera vez por Gaster (1896). La mayoría de estos libros son muy valiosos del ms. Oxford 1531 inéditos y se conservan en manuscrito: *Séfer ha-yashar*; *Habdalá de-rabbí 'Aquibá* (cf. nota 100); *Séfer ha-razim* (Sassoon 290, p. 302 y *ss.*); *Shimushé Torá* y *Shimushé Tehilim*; *Séfer tefilat rab Ḥamnuna sabba*; *Ha-ma'alot shenitenú le-adam ha-rishón*, "Las cualidades que recibió Adán": todos éstos se encuentran en numerosos manuscritos. Sobre *Shimushé Tehilim*, "Uso mágico de los Salmos", cf. M. Grunwald en *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* núm. X (1902), pp. 81-98, especialmente la p. 91 y *ss.*; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (1939), pp. 708-113. En el año 1788 apareció en Berlín una traducción alemana completa de *Shimushé Tehilim* hecha por G. Selig, y en Londres se publicó sin fecha [¿alrededor de 1880?] una traducción inglesa hecha por L. Weber [a partir de la de Selig].

[135] Cf. Aptowitzer en HUCA, vols. VIII-IX, p. 397, sobre *Pesicta rabbatí*, ed. Friedmann, 185a.

[136] Ms. Oxford 1531, f. 52a: "Dijo rabí Yishma'el: Le pregunté a rabí 'Aquibá cuál era la distancia de un punto a otro. Rabí 'Aquibá me dijo: '[Mide] la sinceridad y la piedad que hay en tu corazón y conocerás las distancias que hay en el cielo.' [...]. Y dije: 'Dios vivo, has creado el cielo y la tierra; no hay ningún otro poder fuera de ti. Los ejércitos de las alturas y las criaturas de la Tierra glorifican tu memoria. Tú, el gran Dios, el Creador de todo lo que existe, sublime en tu grandeza, amado en tu fuerza; los fuertes agradecen tu obra verdadera y justa. Tú haces justicia en tu universo y tú me salvarás por la justicia de tu nombre, y yo propagaré eternamente la bendición de tu gloria. Bendito seas tú, Dios, el Sublime, en las moradas de tu grandeza'."

[137] Josef Stoffels, *Die Mystische Theologie Makarius des Aegypter* (1908), p. 79. El alma se describe muchas veces como el Trono de Dios en la Cábala española; cf. *Ticuné Zóhar* (1558), f. 3b: "Feliz aquel que abandona completamente su alma para que el nombre de YHVH habite en su seno e instale allí su trono de gloria."

[138] *Gen. rabbá*, ed. Theodor, pp. 475, 793 y 983.

NOTAS A LA TERCERA CONFERENCIA

EL ḤASIDISMO EN LA ALEMANIA MEDIEVAL

[1] Cf. A. Epstein, *Rabbí Shemuel ha-ḥasid*, en *Hagoren*, IV (1903), páginas 81-101.

[2] Cf. M. Guedemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden im Mittelalter*, vol. I (1880), p. 153 y *ss.*; Yecutiel Kamelhar, *Séfer ḥasidim ha-rishonim* (1917); J. Freimann, *Mebó le-Séfer ḥasidim* (1924). A. Aptowitzer, *Mebó le-Séfer Rabiá*, "Introducción al Libro rabbenu Eli'ézer ben Yoel Haleví" (1938), pp. 343-350, que también ofrece nuevos datos interesantes sobre Yehudá Ḥasid.

[3] Además de los textos mencionados en la nota anterior, existe una monografía poco crítica de Israel Kamelhar, titulada *Rabbenu El'azar mi-Garmiza* (1930). En relación con el año de la muerte de El'azar, cf. Aptowitzer, p. 317.

[4] Cf. Bruell en *Jahrbuecher fuer juedische Geschichte*, vol. IX, p. 23. Kamelhar, en la p. 54, sugiere que rabí Senior, que transmite esta "tradición", era contemporáneo de Yehudá en Espira.

[5] Existen tres versiones de estas leyendas: a) una versión hebrea, descrita por Bruell en *Jahrbuecher*, vol. IX (1889), pp. 20-45; b) *Ma'asé nisim*, de Juspa Shamash de Worms (1604-1678), que representa la tradición local de Worms, publicado (Amsterdam, 1696) en yidish; c) el *Ma'asé buj*, Basilea (1602), núms. 158-182, cf. *Ma'aseh Book* (traducida por Moses Gaster, publicada en 1934), y Meitlis, *Das Ma'assebuch* (1933).

[6] Del *Séfer ḥasidim* [Libro de los devotos] hay dos versiones: una más breve, de la que se han hecho varias ediciones, y otra más detallada, publicada en 1891 por Wistinetzki. Las citas fueron tomadas de esta última en concordancia con la secuencia de los párrafos de los textos hebreos.

[7] Baer, "Las tendencias religiosas y sociales del *Séfer ḥasidim*", en *Zion*, vol. III (1938), pp. 1-50. Las objeciones que plantea Urbach en el prólogo a esta edición de *'Arugat ha-bósem* (1939) —que aparece sólo en algunos ejemplares— no me convencieron.

[8] Este problema lo planteó por primera vez Guedemann, *op. cit.*, vol. I, que dedicó tres capítulos (V-VII) de su extraordinario libro al *Séfer ḥasidim*.

[9] Guedemann, *op. cit.*, p. 158.

[10] Cf. nota 2 de la Segunda Conferencia.

[11] Publicado por A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, vol. II, pp. 111-132. Hace poco apareció una edición crítica de B. Klar (Jerusalén, 1945).

[12] *Séfer ḥajmoní*, publicado por D. Castelli, Florencia (1880). Sobre Donnolo, cf. el artículo de Cassuto en la EJ, vol. V.

[13] *'Arugat ha-bósem*, ed. E. Urbach, vol. I, Jerusalén (1939).

[14] Cf. A. Marx en *Hatsofeh*, vol. V, p. 195.

[15] Ms. de la Landesbibliothek de Fulda, cf. Weinberg en *Jahrbuch der Juedisch-Literarischen Gesellschaft*, vol. XX, pp. 283-284.