Estudio de Kabbalah

Aryeh Kaplan

Estudio de Kabbalah

Aryeh Kaplan

1 – Orígenes

¿Qué significa la palabra "Cábala"? Se deriva de la raíz "Kabal" (ק ב ל), qué quiere decir "recibir". Éste vocablo implica que se trata de un tipo de sabiduría que es recibida (R.Abraham Abulafia, Sefer haJeshek 31a, Bezot lo Yehuda 15).

La Mishna declara: "Moshe Kikel la Tora en el Sinai y la transmitió a Yehoshua. Yehoshua la transmitió a los Ancianos…" (Abot 1:1, likutey Tora del Arizal, y otros).

Moshe fue el maestro de todos los profetas (Tikuney Zohar 18, 31b.). Él llegó a comprender la Tora completamente.

[Moshe tuvo así acceso a todas las cuarenta y nueve puertas de la Sabiduría, Zohar I, 260b, e innumerables otras fuentes]

En este sentido, su visión profética es análoga al de un recipiente abierto que siempre es capaz de recibir más. Quizá el secreto de la capacidad profética de Moshe era que cuanto más transmitía a otros, más era capaz de recibir. Es por esta razón que la Mishna precisa que "Moshe recibió Tora", ya que él constituyó el paradigma de recepción (Cabalá) de la experiencia profética (Shaare Kedusha 3:6, Ramban a Shemot 34:19, y otros).

En este sentido, la idea central de la Cabalá consiste en imbuirse completamente de la Tora y conectarse con ella en todos sus niveles posibles.

[Es por eso qué la Tora es frecuentemente designada como PaRDes (פ ר ד ס), acrónimo de las palabras Peshat (sentido llano), Remez (alusión), Derush (análisis) y Sod (misterio). Véase Zohar III, 110 a, y muchas otras fuentes. Cuando se agrega el quinto nivel de comprensión de la Tora, Razín Setimín (misterios ocultos), los niveles de interpretación se corresponden con los cinco niveles del alma, y los cinco universos (Deguel Majane Efraim, Haazinu 77c, citado en Sefer Baal Shem Tov, Yitro 9.)]

Sin la Cabalá una persona podría comprender la Tora en varios niveles. Sin embargo, la única forma de captar todos los matices de la Tora es por medio de la sabiduría profética que está contenida en la Cabalá (Derej Hashem 3:3:1-2).

Ahora podemos comprender qué fue lo que Moshe "Transmitió a Yehoshua" y así sucesivamente. En Bemidbar 27:20, la Tora relata que Dios dijo a Moshe que impusiera su espíritu sobre Yehoshua. Esto quiere decir que Moshe debía imbuir a

Yehoshua con su propio espíritu de profecía. Según un antiguo Midrash, esto incluía los métodos y las disciplinas necesarias para adquirir el nivel profético. Por consiguiente, lo que Moshe transmitió a Yehoshua fueron las fórmulas para acceder al estado profético. Estas fórmulas constituyen la tradición cabalística.

A lo largo del periodo de los Profetas, la Cabalá fue preservada por los profetas principales y transmitidas a discípulos selectos (siempre es necesario un maestro que sirva de guía). Durante esa época el Santuario (y más tarde, el Primer Templo), sirvió como punto focal de todas las experiencias proféticas.

[La cámara situada en la parte más interna, tanto del Santuario (Mishkán) en el desierto como del Templo (Bet haMikdash), era el Kodesh HaKodashim -el lugar Santisimo-, en medio del cual estaba colocada el Arca de la Alianza y los Querubines. La estructura total del Arca y los Querubines es descrita en detalle en Shemot 25:10-22 y 37:1-9. Fueron construidos bajo la supervisión de Moshe después de que descendió del monte Sinai. Dios dijo a Moshe: "Yo me comunicare contigo, y te hablaré por encima de la cubierta del Arca, de en medio de los Querubines que están en el Arca del Testimonio" (Shemot 25:22). Este versículo implica que el flujo primario de la profecía llegaba a través de estos dos Querubines situados en el Kodesh HaKodashim. Y lo que era cierto respecto de Moshe también aplicaba a los demás profetas]

Cuando el Templo fue destruido, al profeta Yejezkel le fue mostrada una visión que tenía como finalidad señalar el final del periodo de mil años de profecía. Esta visión es conocida como "Maase Merkaba", la Disciplina o el Arte del Vehículo.

A diferencia de los mensajes proféticos previos, la visión de Yejeskel incluía una descripción detallada del ascenso espiritual del profeta, así como de los obstáculos que enfrentó antes de poder escuchar la voz de Dios. Dado que vivía en la época del cierre de la profecía, la visión de Yejezkel tenía que contener instrucciones precisas acerca de cómo alcanzar y entrar en el estado profético. No obstante, estas instrucciones fueron dadas en un lenguaje altamente oscuro y ambiguo. El resultado fue que para todo efecto práctico, la tradición cabalística permaneció más oculta de lo que había sido hasta entonces.

Al llegar la época de la construcción del Segundo Templo, la llave de entrada a la tradición cabalística fue transmitida a los últimos profetas y a los más grandes sabios del pueblo de Israel. Juntos esos profetas y sabios, integraron el conjunto de 120 miembros de los Hombres de la Gran Asamblea (Anshe Keneset haGhedolá). Fueron estos sabios quienes formularon el texto de la Mishna citada en el tratado de Jaguiga, que dice: "El conocimiento de Maase Merkaba sólo puede ser enseñado a discípulos

individuales (uno por uno), y éstos deben ser sabios y comprender a partir de su propio conocimiento.

Restringiendo sus prácticas místicas a un reducido número de maestros de Cabalá, estos sabios se aseguraron de continuar la transmisión de la tradición cabalística. Fuera de este círculo de maestros místicos, estas prácticas permanecían casi totalmente desconocidas. Ésta fue la norma que siguió hasta justo después de la destrucción del Segundo Templo en el año 70 e.c. Fue sólo entonces que las cosas comenzaron a cambiar.

Analizando en retrospectiva ese periodo histórico, podemos observar que incluso después de que el Segundo Templo fue destruido, el Imperio Romano continuó permitiendo que un remanente de judíos siguiera habitando en la Tierra de Israel. No obstante, como consecuencia de la rebelión de Bar Kojbá contra los romanos en los años 132-135 e.c., la situación se deterioró drásticamente. En esa época, los romanos adoptaron el propósito de extirpar los últimos restos de Tora del pueblo de Israel. Las persecuciones del emperador Adriano contra los judíos llegaron a tal intensidad que todos los maestros de Tora fueron condenados a muerte. ***Ésta fue la época de los Diez Mártires, entre quienes se contaba a los transmisores finales de la tradición cabalística.***

Como resultado de estas persecuciones, la tradición oral de Tora desde su revelación y en especial, la tradición de la Cabalá, corrió el riesgo de ser olvidada. Fue en esa época que Rabí Akiba recibió la tradición por parte de sus Maestros. Él fue considerado el más grande sabio de su generación, Maestro tanto de la Tora revelada como de la esotérica. Rabí Akiba fue uno de los receptores de la tradición mística de la Merkaba. Muchas fuentes atribuyen a Rabí Akiba la autoría del "Sefer Yetzirá" (Libro de la Formación), uno de los textos cabalísticos más antiguos y esotéricos. Fue Rabí Akiba quien transmitió estas enseñanzas místicas en un formato preciso y definido.

En esa época, Rabí Nejunia ben haKana y su discípulo, Rabí Ishmael ben Elisha, quien era el Kohén Gadol, pusieron por escrito el Sefer HaBahir (Libro de Iluminación o Resplandor), así como Pirke Hejalot Rabatai (Gran Libro de los Aposentos Celestiales). Estos dos sabios escribieron las tradiciones que habían recibido con la finalidad de preservarlas del olvido.

El conocimiento contenido en el Zohar que fue uno de los principales pilares de la Cabalá, fue enseñado por Rabí Shimon bar Yojai alrededor del año 135 e.c. Rabí Shimon también vivió durante esa época turbulenta en la que los romanos,

perseguían y asesinaban a todos los grandes Maestros, quienes eran los únicos transmisores de las tradiciones reveladas y ocultas. Durante los trece años que Rabí Shimon permaneció escondido en una cueva con sus discípulos, se dedicó a enseñar lo que había transmitido de sus Maestros. Fue también durante ese periodo que recibió Inspiración Divina (Ruaj HaKodesh) y se hizo digno de recibir la revelación del profeta Eliahu.

Una tradición oral antigua estipulaba que si la Tora Oral corría el riesgo de ser olvidada, era permitido ponerla por escrito. Por consiguiente, todos los Maestros establecieron el precedente de comenzar a escribir ciertas partes de la tradición oral. A pesar de eso, todos esos textos no recibieron su forma final hasta varias generaciones después.

Los textos mencionados, Sefer Yetzirá, Sefer HaBahir, y Pirke Hejalot Rabatai y el Zohar, así como las diversas partes de la Tora revelada -contenían las enseñanzas básicas que habían sido transmitidas de Moshe a los profetas y a los sabios. El tiempo había llegado para poner todo eso por escrito. Ahora bien, todos esos textos son tan impenetrables que uno podría preguntarse qué se ganó con ello. Lo mismo que la Tora en su época, el conocimiento puesto por escrito siguió siendo impenetrable. Las claves de su comprensión seguían siendo orales. Sólo se había puesto por escrito lo mínimo para asegurarse de que sólo el individuo ya familiarizado con la tradición pudiera comprenderlo. Este conjunto variado de textos -que abarcan desde la comprensión práctica de los preceptos hasta la experiencia sublime de la profecía- siguió siendo un libro sellado. A pesar de todo, la tradición de la Cabalá había sido preservada.

Hemos mencionado ya, que uno de los pilares de la Cabalá era el Zohar. Fue sobre la base del Zohar que dos de los más grandes cabalistas de la época moderna elaboraron sus sistemas: Rabí Moshe Cordovero, conocido como el Ramak, y Rabí Itzjak Luria conocido como el Arizál.

El lenguaje del Zohar es opaco. Con mucha frecuencia, el Arizál solía tomar un pasaje del Zohar y meditar largamente sobre él, quizá repitiéndolo una y otra vez como un mantra, hasta que su significado profundo le era revelado (Shaar Ruaj haKodesh 36, b). La primordial relación que hay entre los escritos del Arizál y el Zohar reside en el hecho de que sin las enseñanzas del Arizál, el Zohar no tiene sentido en absoluto. Un individuo podría estudiar el Zohar, que es un texto de alto contenido poético, sin detectar en él ninguna estructura o sistema. Pero una vez conociendo los escritos del Arizál, todo el Zohar se vuelve un libro abierto. Un

ejemplo de éste fenómeno son las cualidades de los metales. Un individuo podría estudiar los metales y darse cuenta de que la plata es blanca, el oro amarillo y etc. A pesar de todo, no podrá comprender las razones de estos fenómenos a menos que estudie las teorías científicas sobre los átomos y los objetos físicos. Las enseñanzas del Arizál podrían ser consideradas como la teoría atómica del Zohar: con ellas toda la información comienza a tener sentido. A partir de ahí, el ser humano puede profundizar cada vez más, hasta donde su mente pueda alcanzar, y siempre descubrirá nuevos tesoros (Etz Jayim 19).

Esto aplica al estudio de todos los libros del Arizál.

Un punto primordial, que a veces es pasado por alto, es que la Cabalá no puede mantenerse por sí sola sin la totalidad de la Tora revelada, ya que forma parte integrante de toda la Tora. No hay una sola obra de la Cabalá que no contenga citas de la Tora, el Talmud y el Midrash, y por ello se requiere un conocimiento general.

Hay tres tipos de Cabalá: la teórica, meditativa y práctica. La teórica esencialmente proporciona una descripción de la dimensión espiritual. La meditativa enseña la forma de acceder a esta dimensión interna. La teórica proporciona ese tipo de parámetros: en que dimensión espiritual uno se halla, si del lado positivo o negativo, etc.

El tercer tipo de Cabalá es el práctico o mágico. En este caso casi no hay libros publicados, excepto Raziel HaMalaj, el cual está dividido en tres secciones. Sin embargo, al primer impresor de esta obra se le cayó el manuscrito y lo imprimió con los folios en desorden. El que se ocupó de la impresión no encontró errores en ella porque no se suponía que debía entender el texto.

Uno de los principios más importantes del Judaísmo es la convicción en la unidad absoluta del Creador en todos los aspectos posibles. Concebimos al Creador como una unidad simple, simultáneamente Uno y Simple en forma absoluta. En él no hay ningún aspecto de estructura, forma o pluralidad. No obstante, esto plantea una interrogante fundamental: ***¿de qué modo el Creador -que es simple en forma absoluta- interactúa con los diversos aspectos y partes que forman Su Creación? ¿De qué manera lo Uno puede interactuar con lo múltiple?***

Pero también, mientras reflexionamos sobre esta interrogante, incluso antes que responderla surge otra pregunta que nos deja perplejos: según los cabalistas, la esencia simple del Creador es tan poderosa que forzosamente debe permanecer oculta para que la Creación pueda existir. Pero por otro lado, si Él se retirase

completamente, la Creación dejaría de existir. Tenemos así una paradójica situación en la que la existencia misma de cualquier otro ser que no sea Dios se vuelve sumamente tenue y frágil. Esto implica que, en realidad, la pregunta esencial ya no es ¿Cómo puede el Uno interactuar con lo múltiple?, sino ***¿Cómo puede lo múltiple existir?***

Los cabalistas responden a ésta y a la anterior pregunta explicando que el Ser Supremo creó una dimensión espiritual. Esta dimensión está formada por el concepto básico necesario para crear el universo y mantenerlo. Es básicamente a través de esta dimensión espiritual que el Creador interactúa con el universo. Constituye un puente entre Dios y la Creación que actúa como mecanismo atenuante, impidiendo así que la Creación sea avasallada por la intensidad de la esencia de Dios, al mismo tiempo que le permite estar imbuido en ella.

Según la mayoría de los cabalistas, la existencia de esta dimensión espiritual nos permite hablar de la relación multifacética que Dios tiene con el universo sin contradecir el principio básico de Su unicidad y Su simplicidad. La razón de esto es que, según la Cabalá, cualquier acción o estado de ser que podamos atribuir al Creador se refiere en realidad a una entidad espiritual que Él creo con el fin de interactuar con el universo, no a Él mismo. ***Por ello, si no se tiene algún conocimiento básico de cómo esta realidad está estructurada -en otras palabras, conocimiento de la Cabalá teórica-, el ser humano realmente no puede saber de qué modo Dios interactúa con nosotros.*** Además, el conocimiento de ésta dimensión espiritual nos proporciona las claves para comprender toda la tradición profética, comenzando con la Tora misma y culminando con las ideas cabalísticas más abstractas.

Así pues, se deseamos formarnos una idea de la dimensión espiritual, podríamos describirla como una computadora espiritual infinitamente inmensa. Esta computadora está programada para cumplir el propósito Divino último de prodigar benevolencia a Su Creación. La principal diferencia entre la dimensión espiritual y una computadora reside en el hecho de que los elementos constitutivos de aquélla están formados por seres espirituales inteligentes y sensibles. Ya que el principal objetivo de la Cabalá consiste en resolver la paradoja inherente a la forma en que Dios se relaciona con la Creación, casi exclusivamente trata acerca de la estructura y la dinámica de ésta dimensión espiritual.

2 – Dios y el Hombre

El pilar fundamental del Judaísmo es la convicción de que la vida tiene un propósito. Por supuesto, esto también es cierto de las principales religiones del mundo, pero en el caso del judaísmo es el eje central. En caso de que podamos afirmar que el Judaísmo tiene una enseñanza central, sería que la existencia humana posee un propósito. El universo entero fue creado por alguna razón, y de algún modo el ser humano participa en eso (Zohar Jadash 70d).

Sin embargo, afirmar meramente que el universo existe para un propósito no es suficiente. El Judaísmo va un paso más allá, y asevera que tanto el ser humano como el universo tienen un propósito porque fueron creados por un Ser capaz de tener un propósito. A este Ser lo llamamos Dios.

La verdad es que no tenemos la capacidad para comprender qué es Dios. Y así como no podemos entender lo que Él es, tampoco podemos entender Sus razones. No hay nada que podamos decir acerca de Dios mismo; sólo podemos afirmar que existe. No obstante, sí podemos hablar de la relación que Él tiene con Su mundo. Por ello, podemos intentar entender el mundo y preguntar por qué existe. Podemos reflexionar y averiguar qué es lo que Dios mismo nos ha enseñado acerca del propósito de la Creación

Una de las ideas que podemos afirmar acerca del Creador es que es bueno. Pero no sólo afirmamos que es bueno, sino incluso que Él define lo que el Bien es. Cualquier acto de Dios contiene el Bien en su estado más puro e infinito. La bondad y el amor de Dios son dos de las cualidades más básicas que podemos comprender, y ambas actúan en conjunto para llevar a cabo el propósito que Él tiene para el mundo. Es sobre esto que el Salmista canta: "Dios es bueno para todos, Su amor está sobre todas Sus obras" (Tehilim 145:9).

Dios no tenía necesidad alguna de crear al mundo. Él es la perfección absoluta y, por consiguiente, no tiene necesidad de nada en absoluto, incluso de la Creación. Por ello, hasta donde podamos comprender, lo único que podemos decir es que Dios creó el universo con la finalidad de prodigar el bien al ser humano.

Dios mismo define a Su Creación como un acto de bondad. Es por esta razón que, al final de los primeros seis días de la Creación, después de haber creado al ser

humano, la Tora dice: "Y Dios vio todo lo que había hecho, y he aquí que era muy bueno" (Bereshit 1:35). Aquí se nos dice que la creación del universo fue una expresión de Su bondad.

Es por ésta razón que Dios hizo al ser humano último en el orden de la Creación. El mundo entero tenía que ser preparado para la aparición del hombre. Es por ello que Dios dice por medio del profeta: "Yo he hecho la Tierra, y Yo he creado al hombre en ella" (Yeshayahu 45:12). Pues es el ser humano el receptor último de la bondad divina, y de este modo cumple el propósito del Creador en Su mundo.

El Talmud cita una parábola acerca de esto: una vez, un rey construyó un palacio suntuoso y lo decoró con elegancia, llenándolo además con los mejores manjares y las bebidas más finas. Cuando estuvo terminado, convocó invitados para que vinieran a disfrutar el palacio diciendo: "Si no hay invitados, ¿qué placer podría tener el rey con todas las cosas buenas que ha preparado?" En el mismo sentido, una vez que todo estuvo preparado, el invitado principal -el ser humano- apareció en el universo (Tikuney Zohar, introducción 6a).

El regalo perfecto

No importa qué tan altruista sea un acto humano, siempre hay un beneficio para el que lo realiza, aunque no sea más que un cierto grado de satisfacción personal. Sin embargo, el Creador no necesita nada, y por ello no tuvo necesidad alguna de crear el mundo; no hay ninguna carencia en Él que el mundo pudiera satisfacer. Por ello, es que la Creación constituyó el acto perfecto de altruismo, amor y bondad.

Ahora bien, afirmamos que el Creador hizo el mundo con el fin de prodigar el bien al ser humano. Pero, ¿en qué consiste este bien?

Antes que nada, debemos comprender que cualquier bien que Dios otorgue tiene que ser el mayor bien que la Creación pueda aceptar. Sobre esto, el Salmista dice: "Qué tan grande es Tu bondad que has guardado para aquellos que te temen" (Tehilim 31:20). En el Midrash, los Sabios talmúdicos interpretaron este versículo en el sentido de que Dios prodiga el bien en la forma más abundante posible (Ester Raba 10:14). Y en otro lugar, explicaron que éste versículo significa que Dios dice al ser humano: "Tú conforme a tus capacidades, y Yo conforme a las Mías" (Midrash Tehilim 31). Esto quiere decir que el Creador nos proporciona el mayor bien que nosotros seamos capaces de recibir.

Pero, ¿en qué consiste este bien supremo? ¿Cuál es el mayor bien que el Creador puede prodigar?

La respuesta es muy sencilla. El bien supremo es Dios mismo. El mayor bien que Él puede proporcionar a los demás es Él mismo. No existe un bien más grande que experimentar un cierto grado de unión con el Creador mismo. Es por esto que el Salmista afirma: "No tengo más bien que Tú" (Tehilim 16:2).

El bien supremo consiste en apegarse al Creador, y es precisamente este bien el que Él tuvo la intención de otorgar al mundo. Dios creó un mundo donde Sus creaturas pudieran, en cierta medida, participar en Su esencia y experimentarlo.

Los Maestros de la Cabalá enseñan que éste es el concepto básico que expresa el Nombre más sagrado del Creador: el Tetragrama (י ה ו ה , YHVH) (Shaaré Orá 5). El Tetragrama está compuesto por cuatro letras: yud (י), he (ה), vav (ו), he (ה). Estas cuatro letras poseen un significado muy especial.

El Tetragrama está relacionado con los tiempos pasado, presente y futuro del verbo hebreo ser. ***En hebreo, fue es hayá (ה י ה), es, es hové (ה ו ה) y será es yihyé (י ה י)***. Por ello, cuando se lee el Tetragrama se debe tener en mente que el Creador ***"fue, es y será",*** simultáneamente (Oraj Jayim 5:1, Zohar III, 257b, Etz Jayim 1:1; Shaar haYijud vehaEmuna 7,82 a). Esto indica que el Creador es trascendente en términos absolutos, y que está más allá de la dimensión del tiempo. El Creador existe en una dimensión donde el tiempo no existe. P***ero al mismo tiempo, el Tetragrama también significa que el Creador es mehavé (מ ה ו ה), es decir, que Él es "Aquél que hace que todo exista".*** Es en éste sentido que el Tetragrama expresa la relación causal que Él tiene con Su Creación. Dios constituye la fuente de todo aquello que existe, y Su esencia permea toda la Creación (Tikuney Zohar 57(91a).

Podemos comprender este concepto tomando como base una antigua enseñanza cabalística, que afirma que las cuatro letras del Nombre Inefable representan el misterio de la Caridad (Baal Shem Tov y Sefer haLikutim del Arizal). Según ésta enseñanza, ***la primera letra yud (י)*** puede ser comparada con una moneda. La letra yud es pequeña y simple, al igual que una moneda.

La segunda letra, he (ה) representa la mano que da la moneda. Cada letra del alfabeto hebreo también representa un número. Ya que le letra he es la quinta letra tiene un valor numérico de 5. El valor numérico de 5 alude a los 5 dedos de la mano.

La tercera letra, vav (ו), que tiene forma alargada de un brazo, alude al acto de extender el brazo y dar algo. Además, en hebreo la palabra "vav" significa "gancho" y por ello este término connota la idea de vínculo. ***Y por último, la cuarta letra, he (ה) final***, representa la mano del receptor de la caridad, el que recibe la moneda.

Esta es la esencia de la caridad en el nivel del mundano. Pero el concepto de "caridad" también puede ser entendido en un nivel divino.

[En este sentido, las cuatro letras del Tetragrama aluden a las cuatro dimensiones existenciales (universos) primordiales. La letra yud se corresponde con Atzilut, el universo de la esencia divina. La letra he inicial se corresponde con la dimensión de Beriya, que es la dimensión del Trono (Kise). La vav se corresponde con Yetzirá, la dimensión de los ángeles. Y la he final se corresponde con Asiya, que es el mundo físico junto con su aspecto espiritual (Zohar III, 92a y otras fuentes como Pardes Romonim).]

El mayor bien que el Creador prodiga es la existencia misma. No tenemos ningún derecho inherente a la existencia; no es algo que podamos exigirle. Por consiguiente, cuando Él nos concede la existencia, eso constituye un regalo de amor y el acto de caridad más perfecto.

Ahora entendemos que la letra yud representa el regalo mismo de la existencia. No obstante, en el nivel conceptual de la yud, la existencia todavía no es nuestra. Así como la letra yud al final de una palabra representa la posesión personal de algo, al nivel conceptual de la yud, la Existencia misma constituye una propiedad personal del Creador. Además, al inicio de una palabra, la letra yud indica el futuro, es decir, algo que todavía está en estado potencial. Es por esta razón que a nivel de la letra yud la existencia todavía está en estado oculto y latente, no asequible. No hay forma de acceder a ella hasta que sea creada una mano que sea capaz de recibirla.

La primera letra he del Tetragrama es la mano del Creador que sostiene la existencia que Él nos quiere dar. Al nivel de la yud, la existencia es trascendental, incognoscible e imperceptible. Antes de volverse accesible a nosotros, primero debe pasar por un proceso de concreción. Esto es lo que indica el valor numérico de la he, que alude a los 5 dedos de la mano. ***En el Tetragrama, la primera letra hei representa el recipiente que es creado con el fin de contener y definir el poder abstracto de la Creación.***

La vav del Tetragrama es la mano del Creador que se extiende con el fin de brindarnos la existencia. Es en el nivel de la vav que el concepto de "dar" llega a su perfección. Esto significa que se debe establecer un equilibrio entre el donador y el receptor. Esto lógicamente implica que debe existir una relación entre ambos. Hasta donde podemos expresar ésta idea, tanto como Dios desee darnos, lo que da debe ser consistente con nuestra capacidad para recibir, así como la manera en que lo hará, será determinado por sus acciones. Esta relación recíproca también tendrá

como resultado que el ser humano podrá ensanchar su capacidad para recibir lo que Dios le quiere dar.

Finalmente, la última he del Nombre Inefable representa nuestra mano que recibe la existencia. Ahora bien, es obvio que Dios tiene que proveernos incluso con la mano que tenemos. Por ello, en cierto sentido, el Creador nos concede la capacidad para recibir la existencia de parte de Él. Pero lo más importante es abrir nuestra mano para recibir lo que Dios nos está dando. Cuanto más ampliemos nuestra percepción de la Presencia de Dios y la mano Divina que guía nuestra vidas, tanto más grande será nuestra capacidad para recibir.

Las letras del Tetragrama nos pueden enseñar muchas cosas acerca de la relación que Dios tiene con Su Creación. Por un lado, aprendemos que el Creador es absolutamente trascendente, y por consiguiente, completamente diferente a cualquier cosa que haya en el universo. Por otro lado, también aprendemos que la presencia de Dios permeabilidad toda la Creación y le proporciona existencia continúa. En este sentido, la existencia misma que tenemos no es más que una sombra o reflejo del poder de Dios. Sobre esto, los cabalistas explican que si Dios se revelara completamente, la Creación y todo lo que hay en ella no podría subsistir y se anularía completamente. Si Dios se revelara a sí mismo, no habría la posibilidad de una existencia independiente en ningún nivel. Es justamente porque el Creador se retiene y se oculta a sí mismo que la Creación puede subsistir.

La idea anterior está relacionada con uno de los conceptos más importantes de la Cabalá: ***el Tzimtzum***, palabra que denota la restricción o contracción de la luz del Creador. El concepto de Tzimtzum se origina en una paradoja fundamental. Por una parte, el Creador debe estar, de algún modo, presente en Su mundo; pero por otro lado, sí Él no se retrae a sí mismo de él, todo el universo sería completamente avasallado por su esencia.

Así pues, la razón de que haya un Tzimtzum es para que la Creación pueda existir. Por definición, la Creación debe existir como una entidad independiente y, en consecuencia, no debe estar totalmente imbuida de la esencia divina. No obstante, al mismo tiempo, tampoco puede afirmarse que la esencia de Dios no permea toda la Creación, ya que "ningún lugar está vacío de Él". Por ello, Dios debe separarse de la Creación mientras que, simultáneamente, permanece íntimamente vinculado con ella. Esta es la paradoja fundamental de la Creación.

3 – El libre albedrío

El libre albedrío

Una de las mejores analogías de la relación que hay entre Dios y el mundo es el alma y el cuerpo. En cierto sentido podemos llamar a Dios "El Alma" del universo. Por supuesto, esta analogía es bastante inexacta, ya que por definición el Creador no puede ser comparado a nada en el universo. Pero sí cumple la función útil de clarificar en cierta medida la relación que Él tiene con el mundo.

El Talmud, por ejemplo, explica que así como el alma llena el cuerpo, así Dios llena el universo. Así como el alma percibe, pero ella misma es invisible, de igual modo Dios percibe, pero Él mismo es invisible. Así como el alma habita una dimensión oculta, lo mismo Dios está en una dimensión oculta y trascendente.

Tenemos aquí un caso especial de la paradoja de la Creación en relación con el ser humano y el alma. El alma es nuestro vínculo directo con la espiritualidad y, por lo tanto, con el Creador. Es nuestro ser verdadero, sin el cual no seríamos más que una cáscara vacía. En este sentido, el alma debe llenar completamente nuestro cuerpo y permear todo nuestro ser. Pero por otro lado, para poder actuar como seres independientes y libres, sin ser avasallados por la existencia de Dios, nuestra alma debe ser invisible y oculta. Esta es la paradoja paralela del libre albedrío del hombre.

Podemos adquirir una mayor conciencia de esto si nos imaginamos estar constantemente en presencia de Dios. ¿Cómo nos comportaríamos si Él se revelara a nosotros? ¿Cómo podríamos ser libres? Si fuéramos siempre conscientes de la existencia del Creador, ¿podríamos ir en contra de Su voluntad?

Dios quiso que asumiéramos plena responsabilidad de nuestros actos y también que recibiéramos todo el crédito por el bien que realizamos. Él quiso que las acciones humanas fueran producto del libre albedrío en vez de un resultado de coerción. Es por esta razón que el libre albedrío constituye uno de los ingredientes esenciales de toda la Creación.

Pero también hay otra forma, más profunda aún, de entender el concepto de libre albedrío. Hemos dicho que el mayor bien que el Creador puede prodigar es Él mismo. En tal caso, el propósito de la Creación sería proporcionar al ser humano la posibilidad de acercarse a Él.

Ahora bien, cuando hablamos de la idea de acercarnos a Dios, no estamos refiriéndonos a un acercamiento físico, ya que Él existe en una dimensión situada más allá de lo físico. Cuando hablamos de la cercanía con Dios, estamos hablando de cercanía espiritual. Pero, ¿en qué consiste una cercanía no física?

Un indicio de respuesta la hallamos en una enseñanza talmúdica. La Tora dice: "Debes seguir al Eterno tu Dios, temerle y guardar Sus preceptos, obedecerle u servirle, y apegarte a Él" (Debarim 13:5). Sobre éste versículo, el Talmud pregunta: "¿De qué modo puede uno apegarse a Dios? ¿Acaso no está escrito que el Eterno tu Dios es un fuego que consume?" (Debarim 4:24) El Talmud responde que nos apegamos a Dios imitando Sus cualidades (Sota 14a).

[Para entender cómo imitar Sus cualidades, busquen nuestras publicaciones sobre Tomer Deborá]

El Talmud nos enseña aquí que, en un sentido espiritual, la cercanía es sinónimo de semejanza. Cuando dos seres se asemejan, en un sentido espiritual están cerca uno del otro. Los seres diferentes entre sí también están alejados uno del otro. Cuanto más se asemejen dos seres entre sí, más cerca están espiritualmente.

Ahora podemos entender la razón profunda del libre albedrío. Como indicamos antes, el bien que el plan divino ha destinado para el mundo tiene que ser el bien máximo, que en realidad consiste en proporcionar a una creatura -el ser humano- la oportunidad de acercarse a Él.

Ahora bien, cuando hablamos de prodigar ese bien, de inmediatamente encaramos un dilema. El Creador es el donador y el hombre el receptor, y tanto tales, ambos son opuestos. En términos espirituales, está tan alejados uno del otro como el norte y el sur. Donador y receptor son seres diametralmente opuestos. Por ello, siempre que el ser humano no sea más que un mero receptor, está situado en el polo opuesto de Dios, quien es el Donador último. Y en este sentido, el hombre y Dios estarían también completamente alejados uno del otro.

Es por esta razón que Dios configuró el mundo de tal manera que el hombre mismo pudiera ser el creador de su propio bien y el dueño de su propia perfección. El resultado de esto será que logrará asemejarse a su Creador y disfrutar del mayor grado de cercanía posible con lo Divino.

Vemos así que el hombre que posee libre albedrío constituye el elemento esencial de la Creación. Todo lo demás que ha sido creado meramente representa un medio para lograr la cercanía del hombre con Dios. Todos los demás seres creados, ya sea que

estén por encima o por debajo del hombre, sólo existen en virtud de él, con la única finalidad de proporcionarle un contexto en el cual él pueda adquirir por sí mismo su lugar en un mundo que intrínsecamente es bueno en su totalidad.

Vemos así que hay dos conceptos fundamentales sobre la existencia humana. El hombre debe, primeramente, ganar por sí mismo el bien que Dios ha preparado para él. Segundo, debe recibir este bien.

Sin embargo, debe haber una diferencia básica en los contextos necesarios para actualizar estos dos conceptos. Para adquirir por sí mismo su propia perfección y el acercamiento a lo Divino, es preciso que se enfrente al mayor grado de desafío posible, ya que será esto lo que le aportará el mayor grado posible de logro. Por ello, el contexto existencial que permita esto tendrá que ser de modo tal que ni Dios mismo ni la naturaleza divina de nuestros actos sean evidentes. Tendrá que ser un mundo en el que el Creador está oculto y en el que el bien sólo puede ser adquirido con mucha dificultad.

En cambio, la dimensión destinada a que el ser humano reciba el bien tendrá que ser completamente opuesta a la anterior. Con la finalidad de que el hombre disfrute el máximo placer posible, la verdadera naturaleza de sus actos tendrá que ser lo más evidente posible. En ese contexto, la existencia del Creador tendrá también que ser lo más obvia posible. Tendrá que ser un contexto existencial en el que el hombre actualice la bondad de sus actos y su relación con el Creador.

Es por ésta razón que el Creador creó dos niveles de existencia. Primero está este mundo, el cual se caracteriza por ser el lugar de mayor desafío y sentido de logro. Luego está el Mundo Venidero, que es la dimensión de recompensa última, donde tanto la existencia de Dios como la verdadera naturaleza de nuestros actos se hacen evidentes.

4 – Las cinco dimensiones

Las cinco dimensiones

Hemos visto que el ser humano constituye el punto culminante de la Creación y el propósito por el cual fue creado todo lo demás. Al crear el universo, Dios ocultó Su luz con el fin de que la Creación pudiera existir como una entidad independiente. Esto, a su vez, tenía como finalidad eventualmente otorgar al hombre Su bondad por medio de la posibilidad de asemejarse a Él. Es por esta razón que la Creación ocurrió como un proceso de ocultamiento inicial de la Presencia Divina que permitiera la creación de un contexto existencial para el hombre.

Los maestros de la Cabalá hablan de la Creación como un proceso que tuvo lugar en cinco etapas generales. Cada etapa o "universo" (Olam) constituye el resultado de una contracción (Tzimtzum) de la "Luz" Divina. De este modo, Dios creó los universos en una escala de magnitud descendente. Cada Tzimtzum representa la culminación del grado de ocultamiento realizado previamente, y su función consiste en atenuar la luz un grado mayor al anterior.

Tenemos, pues que el proceso creativo se desarrolla de arriba abajo, y en cada etapa hay una disminución mayor de la luz. Esto trae como consecuencia la posibilidad de que en cada nivel sucesivo haya un ocultamiento y una separación cada vez mayores de lo Divino. Este proceso desemboca en el universo físico, que es el contexto existencial que se caracteriza por tener el mayor grado posible de ocultamiento de lo Divino. Por esto, en el universo físico la Presencia del Creador es casi indetectable.

Los cinco universos son: ***Adam Kadmon***, Hombre Primordial; ***Atzilut***, Cercanía; ***Beriya***, Creación; ***Yetzirá***, Formación; y ***Asiya***, Acción o Culminación. Como veremos más adelante, los cuatro universos se corresponden con las cuatro letras del Tetragrama. El ápice (Kotz) con el que se inicia la yud (י), se corresponde con el primer universo, que es el más elevado. En las próximas publicaciones hablaremos de estos cinco universos con mayor detalle.

El espacio Interno

Los Maestros de la Cabalá enseñan que el alma del hombre posee cinco niveles. El más elevado de todos, el que se corresponde con Adam Kadmon y el ápice de la yud, es llamado ***Yejida***, Esencia Singular. El segundo nivel, que se corresponde con la letra yud misma, es ***Jayá***, Esencia Viviente. Los siguientes tres niveles, los cuales se corresponden con las últimas tres letras del Tetragrama, son: ***Neshama***, Aliento; ***Ruaj***, Espíritu y ***Nefesh***, Alma (Bereshit Raba 14:9; Debarim Raba 2:9; Shaar haGuilgulim 1).

Si examinamos la etimología de estas palabras, nos daremos cuenta de que la palabra Yejidá (יחידה) se deriva de las expresiones edad (אחד) y yijud (יחוד), que significan "unidad" y "unicidad", respectivamente. La palabra Jayá (חיה) se deriva de jay (חי), que significa "vida", y de jayut (חיות), que quiere decir "vitalidad". La palabra Neshama (נשמה) se deriva de neshima (נשימה) , que significa "aliento". Por su parte, la palabra Ruaj (רוח) es usualmente traducida en el sentido de espíritu, aunque también tiene las connotaciones de viento, aire o dirección. Finalmente, la palabra Nefesh (נפש) proviene de la raíz nafash, que significa descansar, como en el versículo: "(Dios) cesó la labor en el séptimo día y descanso (ויינפש)" Shemot 31:17.

Los Maestros de la Cabalá enseñan que estos cinco niveles del alma humana -los cuales se originan en una dimensión espiritual muy elevada- forman una estructura paralela a la de los cinco universos, y se corresponden con la dimensión interna de cada universo. Los universos representan el espacio o dimensión externa de la relación de Dios con el mundo. En cambio, el alma del hombre constituye el espacio interno de esa relación.

Por consiguiente, los cinco niveles del alma constituyen una cadena que une al ser humano tanto con los universos trascendentales como con el Creador mismo. Ya que el alma constituye la dimensión interna de esos universos y también la razón por la que el Creador ocultó inicialmente Su Luz, el vínculo primario del ser humano con Él. Es por ello que la Tora dice que ***"Dios sopló en sus narices aliento de vida"*** (Bereshit 2:7). Comentando el significado profundo de este versículo, el Zohar señala que cuando una persona "Exhala", lo hace desde el interior de su ser, y lo mismo aplica a Dios. Además, en el caso de Dios, incluso después de haber puesto Su aliento en el cuerpo del hombre, ese aliento no se separa de Él. Esto constituye un indicio de que el alma humana constituye una extensión del "aliento" del Creador y está directamente conectada con Él.

5 – Soplador de Vidrio

ANALOGIA DEL SOPLADOR DE VIDRIO

Relación entre el nivel de Yejida, Adam Kadmón y el ápice de la ׳ .

La relación entre Dios y el hombre puede ser ilustrada con la siguiente analogía. Imaginemos que un soplador de vidrio desea fabricar un utensilio hermoso. Su decisión, que procede del nivel más profundo de su voluntad, se relaciona con el nivel de Yejida, esencia singular. También se corresponde con el universo de Adam Kadmón y con el ápice de la letra Yod.

Relación entre el nivel de Jayá, Atzilut y la letra ׳ .

Luego tenemos a la persona misma del soplador de vidrio, antes de que comience a soplar. Esto se relaciona con el nivel de Jayá, Esencia Viviente, y se corresponde con el universo de Atzilut, que es lugar donde la fuerza vital todavía se halla dentro de la dimensión de lo Divino. Este nivel se corresponde con el cuerpo mismo de la letra yod del Tetragrama.

Neshama, Ruaj y Nefesh

Después vemos que la boca del soplador de vidrio exhala aliento (Neshimá), el cual fluye a través del tubo de soplado como viento presurizado (Ruaj) hasta que sale al exterior y se expande en todas las direcciones, formando así un utensilio en estado bruto. El aire exhalado finalmente se apacigua (Nefesh) en el utensilio formado.

Esta analogía es muy útil para hablar en términos de meditación mística. En primer lugar, nos proporciona un modelo que nos permite comparar los diversos estados de conciencia con los diversos niveles del alma. Segundo, nos permite imaginarnos visualmente nuestro propio vínculo con lo Divino.

Los niveles más elevados del alma todavía no se separan de su origen divino. Por ello, en la analogía anterior, ambos están dentro de la mente y los pulmones del soplador de vidrio. Desde el punto de vista de Dios, constituyen aspectos “internos” del alma humana. En cambio, los niveles inferiores del alma constituyen movimientos de “externalización”. Esta distinción es sumamente importante, ya que desde el punto de vista humano este fenómeno es percibido en términos opuestos.

Distinción entre los niveles superiores del alma y los inferiores

De los cinco aspectos del alma humana, Neshama, Ruaj y Nefesh son llamados penimi¨im, "internalizaciones", porque el ser humano dispone de la capacidad de atraerlos desde su dimensión espiritual hacia el nivel concreto de la existencia terrenal.

Sin embargo, los aspectos de Yejida y Jayá solo podrán ser internalizados en el mundo venidero (Olam haBá). Es por esta razón que por el momento son llamados Makifim, Envolventes, o también Atarot, Coronas, ya que se trata de aspectos espirituales que en la actualidad transcienden nuestras personalidades individuales.

Metáfora de la "Corona"

Esta idea se halla aludida en la afirmación talmúdica de que "en el futuro último, no habrá envidia, odio o peleas… los justos se sentarán con coronas en su cabeza y se deleitarán con la irradiación de la Presencia Divina". La figura simbólica de la corona que descansa encima de la cabeza representa nuestra incapacidad presente para percibir o aprehender con nuestra mente un concepto de carácter espiritual. En este sentido, se dice que el concepto trasciende nuestro intelecto humano y lo envuelve desde fuera. Pero en el mundo venidero, estas coronas estarán "en la cabeza". Esto quiere decir que en ese entonces el ser humano será capaz de percibir la irradiación de lo Divino en la mayor intensidad posible sin perder completamente su individualidad.

Néfesh

El nivel de Nefesh: receptáculo de la dimensión espiritual

El aspecto inferior del alma interactúa con el cuerpo. Es a este nivel que somos capaces de aceptar la espiritualidad que el Creador desea otorgarnos. Es por esta razón que se relaciona con la "mano que recibe", representada por la letra he [ה] final del Tetragrama. Es al nivel de Néfesh que el ser humano toma conciencia del cuerpo como receptáculo de la dimensión espiritual. Pero esto sólo es posible cuando uno es capaz de aislarse del flujo constante de estímulos internos y externos que mantienen ocupada la mente. Por ello, volverse consciente de la dimensión espiritual necesariamente comienza por atenuar la percepción consciente de lo físico. Es por ello que este aspecto del alma es esencialmente pasivo, en vez de activo. Antes de que uno esté listo para experimentar la poderosa influencia de Rúaj, todo el ruido mental debe ser apagado. La expresión misma de Néfesh sugiere esta idea, ya que literalmente significa "alma que reposa".

Rúaj

El nivel de Ruaj: vínculo con lo espiritual

El segundo nivel del alma es Rúaj, el "aire" que sopla sobre nosotros procedente del "aliento" de Dios. Este "aire" es concebido como el nexo que hay, por decirlo así, entre la "boca" de Dios y el ser humano. Es también por esta razón que se corresponde con la letra vav [ו] del Tetragrama, que también denota vínculo y transición.

El nivel de Ruaj es de espiritualidad activa

Cuando el aire que nos rodea está en calma, ¿somos conscientes de él? Realmente no; sólo somos conscientes del aire cuando sopla en forma de viento. En forma similar, sólo nos hacemos conscientes del mar de espiritualidad que nos rodea cuando logramos experimentar el nivel de Rúaj, que es como un viento espiritual en constante movimiento. A este nivel, el individuo va más allá de la quieta espiritualidad de Néfesh y siente en su interior un tipo de movimiento completamente distinto. En este estado de conciencia, la información puede ser comunicada: uno puede ver visiones, escuchar sonidos y ser consciente de niveles superiores de espiritualidad. Al llegar al nivel de Rúaj, uno siente una fuerza espiritual en movimiento, en vez de una en calma. En sus niveles últimos, esto se convierte en la experiencia de Rúaj HaKodesh, la inspiración divina. Este es el estado profético en el que el ser humano se siente elevado completamente y transformado por el espíritu de Dios."

Neshamá

El nivel de Neshama: intimidad directa con el creador

Al nivel de la Neshamá, el ser humano experimenta el "aliento" divino. Este es el "recipiente" capaz de albergar la naturaleza espiritual que Dios nos quiere decir. Es por esta razón que se puede afirmar que el nivel de Neshamá se relaciona con la "mano que da", la cual se corresponde con la primera letra he [ה] del Tetragrama. En este nivel, el individuo no sólo adquiere conciencia de la dimensión espiritual, sino también de aquello que le da origen. Esta es la diferencia que existe entre un aliento y un viento. Sentir la brisa en un día caluroso de verano es agradable, pero es muy diferente a sentir el aliento en nuestro cuello de una persona cercana a

nosotros; en el último caso, implica cierto grado de intimidad. Por esta razón, el nivel de Neshamá es cuando el individuo alcanza un alto grado de intimidad con el Creador.

El nivel de Ruaj: vínculo entre Neshama y Nefesh

Siguiendo la analogía citada antes, podríamos añadir que el soplador de vidrio necesita un tubo para no quemarse los labios. No puede soplar directa-mente en el vidrio fundido, ya que la sustancia de la que está constituido su cuerpo y la materia con la que trabaja es incompatibles. De igual manera, necesitamos el nivel de Rúaj como vínculo intermediario entre la Neshamá y el aspecto del alma que descansa dentro de la materia de nuestro cuerpo, que es Néfesh. En este caso, sería nuestro cuerpo y no los labios del soplador de vidrio el que se quemaría.

El nivel de Neshama representa dar; el de Nefesh, recibir

Ya hemos mencionado la idea básica en la Kabalá de que cuando dos entidades son similares entre sí, pueden ser consideradas como cercanas una a otra. Puesto que en la dimensión espiritual no existe la noción de espacio, la "cercanía" sólo puede ser definida como semejanza. Y en sentido inverso, cuando dos entidades son diferentes u opuestas entre sí, pueden ser definidas como distantes o incompatibles. Esto implica la necesidad de que haya un vínculo espiritual que permita salvar la distancia entre ambos niveles. La Neshamá y el Néfesh representan los conceptos respectivos de dar y recibir. Espiritualmente son entidades opuestas y, por lo mismo, lejanas una de la otra. En este contexto, pueden ser definidas como la tesis y su antítesis. Por su parte, como Rúaj representa la noción de transmisión de energía, constituye la síntesis que los vincula entre sí.

Jayá y Yejidá

El nivel de Jayá: la experiencia directa de lo Divino

Si deseamos ir más allá del nivel de Neshamá, ¿qué podría ser lo que sigue? ¿Qué hay más allá del aliento? Regresando a la alegoría del soplador de vidrio, tenemos ya el aliento, el viento y el aire que se condensa y ayuda a formar el recipiente. ¿Qué habría antes del aliento? El aire que está dentro de los pulmones del soplador de vidrio; es decir, su fuerza vital misma. A esto se refiere el nivel de Jayá, Esencia Viviente. Se trata del cuarto aspecto del alma, cuando todavía no se separa del ser humano. Es la experiencia viva de estar dentro de la dimensión de lo Divino.

El nivel de Yejida: más allá del universo

Finalmente, ¿qué podría haber más allá de ese nivel? Podríamos imaginarla como la decisión inicial de soplar el vidrio, ya dentro de la mente misma del soplador de vidrio. La idea singular de crear algo estaría en el nivel de Yejidá, Esencia Singular, que es el nivel más alto de los cinco. Más allá de esto, estaríamos en la dimensión de lo inimaginable."

6 – Olamot

Los UNIVERSOS

Olamot / Universos espirituales

Hemos visto ya que los Maestros de la Kabalá hablan de cinco niveles de universos.

Estos representan un orden descendente de revelación que culmina en el ocultamiento casi total de la luz del Creador en el mundo físico.

Es este ocultamiento lo que permite la posibilidad de que exista un orden continuo de mundos separados y distintos entre sí. En este sentido, todos los universos fueron creados como vehículos a través de los cuales el ser humano puede acercarse al Creador. Actúan como filtros o interfaces, permitiéndonos acercarnos a Él sin por ello desvanecernos a causa de Su luz infinita.

Esta es la razón por la cual en hebreo la palabra Olam [עולם], que significa "universo", se deriva de la misma raíz que el verbo alam [עלם], que significa "ocultar". ***De esta relación etimológica podemos comprobar que el Olam/Universo actúa como factor de ocultamiento***. Por ello, cuando afirmamos que el Creador es Mélej haOlam, Rey del Universo, queremos decir que Él es el Rey que se oculta a sí mismo en el mundo que creó.

En un sentido similar, se puede decir que los universos actúan como "vestimentas" para la luz de Dios. Es por ello que al describir el acto de la Creación, el Salmista dice: "Te has revestido de majestad y esplendor; te has recubierto de luz como una vestimenta" (Tehilim 104:3-4). Una vestimenta sirve para dos propósitos simultáneos: ocultar y revelar. En relación con Dios, el concepto de "vestimenta" esconde Su verdadera esencia, pero también la atenúa para que pueda ser revelada.

El Zóhar explica que los mundos trascendentales se asemejan a una escalera en la que cada nivel inferior está situado debajo del que lo precede. Además, los universos superiores también se introducen dentro de los inferiores, de esta forma

"vistiéndose" con el ropaje de estos últimos. Por ello, los niveles más profundos e internos son también los más elevados y trascendentes. Y por encima de todos está el Creador, cuya esencia es trascendente en un sentido absoluto y "rodea a todos los mundos". Y al mismo tiempo, también reside en el nivel más profundo de la esencia de la realidad entera, "vistiéndose" dentro de ella.

El plan maestro

Los cinco universos con frecuencia son descritos en términos de sus realidades paralelas en el nivel humano. La voluntad y el deseo más profundos del hombre se corresponden con el universo de ***Adam Kadmón***. El nivel de mente pre-conceptual o indiferenciada se corresponde con ***Atzilut***. El proceso del pensamiento se corresponde con el universo de ***Beriyá***. El habla y la comunicación se corresponden con ***Yetzirá***. Finalmente, la acción concreta se corresponde con el universo de ***Asiyá.***

Los cinco universos y su paralelo con las facultades humanas:

Adam Kadmón	**Voluntad**
Atzilut	**Mente**
Beriyá	**Pensamiento**
Yetzirá	**Habla**
Asiyá	**Acción**

Con el fin de ilustrar este concepto, imaginemos que un arquitecto planea construir un enorme conjunto de edificios. Primero tiene que decidir qué clase de edificios cumplirán con el objetivo que se propone. Luego diseña un plano general, analizando de qué manera cada edificio cumplirá mejor su propósito específico en relación con los demás. Luego da las órdenes a los albañiles para que inicien la construcción.

En esta analogía, el nivel de Adam Kadmón está representado por la decisión del arquitecto, quien tiene que saber con claridad qué es lo que desea construir antes de comenzar a planear. El nivel de Atzilut se correspondería con el plan y el diseño general del proyecto. Hasta este punto, en su mente se ha formado una idea completa que puede ser representada gráficamente dibujando símbolos técnicos abstractos sobre el papel. No obstante, el arquitecto todavía está lejos de llegar al producto terminado. Se puede decir que estas primeras dos etapas todavía ocurrieron "en su oficina", antes de comenzar la construcción física. Lo que necesita ahora es traducir esos símbolos abstractos en detalles de la realidad práctica.

En el sitio donde será erigido el conjunto de edificios, la labor del arquitecto primero consiste en reflexionar (nivel de Beriyá) acerca de la mejor manera de implementar el plan general, y luego transmitir verbalmente (nivel de Yetzirá) las instrucciones necesarias a los trabajadores. Finalmente está la acción (nivel de Asiyá), que permite hacer las cosas, completando así el propósito inicial del arquitecto.

Si llevamos este ejemplo un poco más adelante, vemos que el mismo proceso aplica a cualquier otra actividad con propósito. Cuando un individuo decide en primera instancia llevar a cabo algo, sus procesos mentales casi automáticamente activan impulsos nerviosos en su cerebro que luego viajan a través de su cuerpo, hasta que finalmente sus músculos "obedecen" las instrucciones de su cerebro y realizan la acción deseada.

Aquí vemos ejemplificados los niveles ocultos de la volición (voluntad) y el pensamiento indiferenciado, los cuales se expresan a través de la actividad mental consciente, la veloz red de comunicaciones del sistema nervioso y, finalmente, la culminación de todo el proceso en la acción concreta. Cada nivel constituye una etapa cada vez más concreta del nivel precedente, y a su vez, se convierte en la fuerza motivadora que activa al nivel siguiente. ***Este es el significado de la enseñanza del Zóhar de que los niveles superiores se "revisten" bajo los ropajes de los niveles inferiores.*** Esto quiere decir que casi podemos percibir la presencia de la voluntad profunda y el propósito último en la acción concretada. Además, también podemos comprobar que así como en una semilla se halla codificado ya el plan general de todo el árbol, así también en la acción llevada a cabo existe ya, en potencia y sutilmente, la voluntad primordial que le dio origen. Este es el trasfondo del significado de la frase: "La acción completada se halla en el primer pensamiento".

Adam Kadmón

Uno de los axiomas básicos de la Kabalá es que en realidad nada puede ser dicho sobre el Creador mismo. Es por esta razón que el Creador es descrito como Ein Sof, expresión que literalmente significa "el Ser que no tiene fin ni límites". El Creador es infinito y, por lo mismo, indefinible e indescriptible. Él es el Ser ilimitado, la Existencia pura antes del acto de la Creación, la cual sigue incluso después de ésta. Incluso en términos puramente conceptuales, no hay categoría alguna en la realidad que pueda definir al Creador. A esto se refiere la obra Tikuné Zóhar, cuando afirma: "Ningún pensamiento puede captarlo".

Así pues, en el nivel de Ein Sof nada más existe. Cualquier concepto y categoría relacionada con la existencia debe ser creada de la nada. La voluntad primordial de crear es la primera de estas categorías. Según los Maestros de la Kabalá, el nivel de Adam Kadmón se refiere a la idea profunda de que la Voluntad del Creador es lo que constituye el fundamento subyacente a cualquier creación subsiguiente.

Puesto que ninguna cualidad puede ser atribuida a Ein Sof, de eso se infiere que si Dios posee o ejerce una "voluntad", necesariamente tuvo que haberla creado. Por ello, el Zóhar explícitamente afirma que el Creador no posee "voluntad" en un sentido antropomórfico.' Hasta el nivel de definición que podamos expresar, hay que decir que, con el fin de crear el universo, Dios primero tuvo que "querer" la existencia del concepto de "creación". Y para lograr esto, tuvo que crear el concepto de "voluntad". Esto, obviamente, desemboca en una paradoja última, ya que si Dios decide crear la "voluntad", esto ya presupone un acto de voluntad. Esto significa que retroceder hacia Ein Sof, es decir, hasta Dios mismo, implica necesariamente una regresión infinita.

Es por eso que el nivel de Adam Kadmón actúa como interfaz entre el Creador infinito y la Creación finita. En cuanto tal, constituye una dimensión que está casi completamente fusionada con la luz divina que fluye hacia ella y, por ello, en sentido estricto, no puede ni siquiera ser llamado "universo" (Olam). Es por esta razón que se corresponde con el ápice de la letra yod del Tetragrama y el nivel de Yejidá, Esencia Singular. Es tan sublime que podría ser descrita como si estuviera completamente adherida a, y unificada con, el Ein Sof infinito."

Es debido a esta "proximidad" con Ein Sof que el nivel de Adam Kadmón es también referido como Ein, la Nada. Esto no se refiere a un concepto de "Nada" que implica una falta de existencia. En la dimensión de Ein no hay deficiencia alguna; antes bien, hay una plenitud cuya experiencia directa está más allá de la capacidad de cualquier

ser creado. Es descrita como "Nada" a causa de la falta de categorías en la mente humana para definirla. Ein es, así, sólo "Nada" respecto de nosotros. Es la "nada" de aquello que es inefable y oculto. Es definida como "nada" solamente porque alude a una realidad mucho más sutil y abstracta que el "algo" material de la Creación. En forma similar al Creador, en última instancia es insondable y está más allá de nuestra capacidad de comprensión.

Por otro lado, la Creación es un sistema que está permeado en su totalidad por la voluntad de Dios. No sólo eso, sino que la Creación continúan existiendo solamente porque Dios desea que siga siendo así. Dado que el Creador existe en un sentido absoluto, todo lo demás existe solamente porque Él continuamente desea su existencia. Un arquitecto humano puede diseñar y construir un edificio, y luego olvidarse de él. Pero el mundo del Creador es mucho más que eso. Nada podría existir sin que Él constantemente desee que exista. Sin eso, desaparecía completamente de la existencia."

Finalmente, Adam Kadmón alude al propósito último de la Creación. El nombre mismo es una expresión antropomórfica que literalmente significa "Hombre Primordial". Los Maestros de la Kabalá explican al respecto que esto alude al hecho de que el primer elemento en la Creación fue el pensamiento de Adam, la Humanidad. Aunque el ser humano fue el último ser creado en el orden externo y material de la Creación, el pensamiento del hombre precedió a la Creación. Él es la intención y el propósito original por el cual fue edificada toda la estructura de la Creación. Es por esta razón que el pensamiento del hombre es llamado Kadmón, primordial. Así, la primera manifestación del propósito del Creador es llamada Adam Kadmón porque alude a la voluntad primordial que precedió a toda la Creación y apunta a su propósito último.

Atzilut

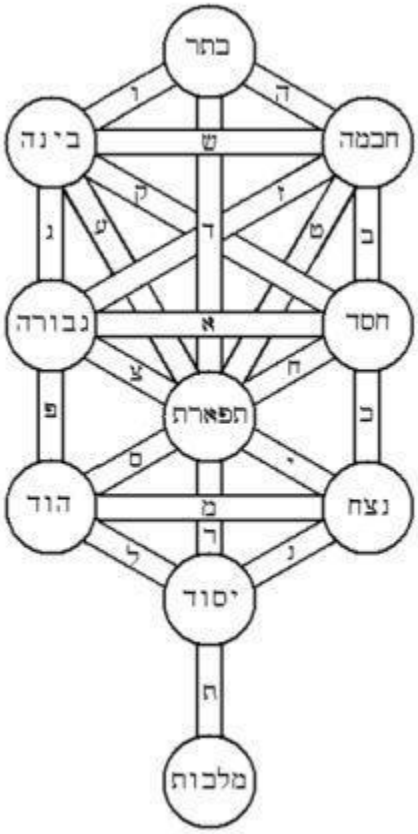
El nivel que sigue a Adam Kadmón, que por ello mismo está más alejado de Ein Sof, es la dimensión de Atzilut. Esta dimensión recibe su existencia a través de Adam Kadmón, sólo que en menor medida. La misma luz que se manifiesta en la dimensión de Adam Kadmón también se manifiesta en Atzilut, sólo que con menor intensidad. No obstante, Atzilut sigue estando en tan estrecha proximidad a Eín Sof que queda absorbida completamente dentro de lo Divino. Por esta razón Atzilut es

también descrita en cierto sentido como Ein, la Nada. Es la Nada que está más allá de los límites de la comprensión humana.

Es muy difícil explicar el concepto de Atzilut. Puede ser definido como el aspecto de realidad que sólo existe a nivel potencial. Nosotros existimos dentro del tiempo, y por ello los parámetros de nuestros pensamientos sólo existen dentro del tiempo mismo. Es por ello que las únicas cosas que son reales para nosotros son aquellas que existen al mismo tiempo que nosotros. Nuestros pensamientos existen dentro de nuestra mente en tiempo presente. Alguien que va a nacer dentro de mil años no existe para nosotros, ya que toda nuestra existencia y todo nuestro proceso de pensamiento sólo tienen lugar dentro del tiempo. ***No obstante, para un Ser Divino que existe más allá del tiempo, sí pueden coexistir el presente y el pasado al mismo tiempo.*** Pero como esta realidad no está en el presente, no existe para nosotros.

La expresión Atzilut [אצ יל ות] se deriva de la raíz etzel [אצל], que significa "cercanía". Esto se debe a que en relación con todo lo que le sigue después, la dimensión de Atzilut es la más cercana al Ser Absoluto, y por tanto representa el grado de intimidad más profundo con Él. Atzilut se corresponde con el ápice de la letra yod del Tetragrama, así como con el nivel de Jayá, Esencia Viviente. En este sentido, constituye la esencia de la existencia que el Creador quiso otorgar a Su Creación.

Atzilut es también la dimensión donde surgen las sefirot. Aquí de nuevo tenemos la Voluntad del Creador seguida por Su Sabiduría [Jojmá], Inteligencia [Biná], Amor [Jésed], Retención [Gueburá], etc. Todos estos términos se refieren a diversos conceptos, cualidades y atributos que el Creador utiliza con el fin de crear y dirigir Su universo. Como tales, constituyen los ingredientes básicos de la Creación. No obstante, en la dimensión de Atzilut estos conceptos básicos o axiomas todavía están en un estado indiferenciado. Es por esto que el Séfer Yetzirá se refiere a ellos como las "diez sefirot inefables" o las "diez sefirot de Nada". Es sólo cuando se "visten" con el ropaje de las dimensiones inferiores que pueden ser concebidos como fuerzas distintas entre sí.



Beriyá

La dimensión de Beriyá, Creación, está en el nivel inferior que sigue a Atzilut, y recibe su existencia a través de ésta última dimensión. Es en Beriyá que los efectos del Tzimtzum, la contracción inicial de la luz divina, comienza a manifestarse. Mientras que Adam Kadmón y Atzilut son considerados ambos parte del Yijud, la Unidad trascendental, la dimensión de Beriyá constituye el primer nivel de Perud, el estado de existencia separada e independiente.

La palabra Beriyá [בר יאה] se deriva de la raíz hebrea hará [ברא], que significa "crear", y está relacionada con la raíz aramea bar [בר], que significa "afuera" o "externo"." Es por esto que el concepto de Beriyá denota crear algo nuevo y distinto completamente de la nada, una creación ex nihilo. En hebreo, el concepto de ex nihilo es yesh me'ain [מא י ן ש], frase que literalmente significa "algo de la nada". Respecto de Atzilut, que es definida como "Nada" e "Inefable", la dimensión de

Beriyá es distinta de lo Divino y se encuentra fuera de él. Beriyá también se corresponde con la primera letra he del Tetragrama, que es "la mano que define a la existencia y la hace accesible". Es por ello que es a partir de este nivel que comenzamos a relacionarnos con el Creador como entidades independientes.

Es en la dimensión de Beriyá que se origina el nivel de Neshamá. En este sentido, la Neshamá representa un cierto grado de separación del Creador. Al mismo tiempo, el nivel de Neshamá también implica una conciencia íntima de lo Divino. Ya hemos explicado que en el nivel de Jayá no existe la individualidad. Es la Nada (Ein) que nuestra mente es incapaz de captar. En cambio, Neshamá constituye el inicio de Algo (Yesh) y, por lo tanto, de la existencia independiente. No obstante, se trata de un Yesh que es consciente de, y se une a, el nivel de Ein que lo precede.

Beriya es también llamada "el Universo del Trono" (Olam haKisé). En términos generales, cuando se refiere al Creador, el concepto de "trono" con-nota la idea de descenso." Cuando una persona se sienta, lo que hace es hacer que su cuerpo descienda. En un sentido similar, cuando simbólicamente decimos que Dios se "sienta" en Su trono, queremos decir que Él hace que Su esencia descienda de nivel con el fin de cuidar a Su Creación. Como veremos más adelante, cuando la Biblia habla del Trono de Dios, se está refiriendo al vehículo a través del cual Él expresa ese cuidado. Este vehículo es la dimensión de Beriyá.

Yetzirá

La palabra Yetzirá [יצירה] se deriva de la raíz yatzar [יצר], que significa "formar". El concepto de Yetzirá se refiere, pues, a la formación de algo a partir de una sustancia que ya existe. En hebreo, esto se dice yesh me'yesh [מ יש ש], "algo de algo".

Yetzirá constituye la dimensión de Rúaj, y se corresponde con el mundo angélico de fuerzas espirituales, situado justo más allá de nuestro universo físico. Hablando de la creación de Olamot, las dimensiones existenciales, a través del profeta Yeshayá (Isaías), Dios dice: "Yo formo [Yotzer] la luz y creo [boré] la oscuridad" (Yeshayá 45:7). Aquí podemos comprobar que la idea de crear se refiere a generar "algo de la nada", mientras que formar se relaciona con el proceso de modificar "algo a partir de algo". Respecto del Creador, la oscuridad es una realidad completamente nueva que no tiene relación alguna con Él, y por esto se dice que es creada, es decir, que constituye "algo de la nada". La luz, en cambio, emana de la esencia misma del

Creador, y por ello es definida como formada, es decir, "algo a partir de algo" preexistente.

En términos generales, se considera que el pensamiento se halla en el nivel de Beriyá/Creación, ya que el pensamiento es un fenómeno que se origina de la nada. En cambio, el habla procede del pensamiento y en cuanto tal constituye un fenómeno que surge a partir de algo ya dado. Por esta razón, se considera que se halla en el nivel de Yetzirá/ Formación. Cuando el profeta Yeshayá dice que Dios "forma la luz", esta afirmación es paralela al versículo en Bereshit 1:3, donde la Torá relata: "Dios dijo: Sea la luz". Ahí la frase "Dios dijo" alude a la dimensión de Yetzirá/Formación, que es el nivel del habla.

Sin embargo, en ningún lugar del relato de la Creación la Torá nos dice que Dios haya dicho "Sea la oscuridad". Ello implica que la oscuridad no se relaciona con el nivel del habla, sino sólo con el del pensamiento, que es el de Beriyá/Creación. Es por eso que la Torá simplemente dice: "Y la oscuridad estaba sobre la superficie del abismo" (Bereshít 1:2), sin mencionar que Dios "habló" o "dijo".

Asiyá

La palabra Asiyá [עש יה] se deriva de la raíz asá [עשה], que significa "hacer". Es por ello que la dimensión de Asiyá connota la idea de acción final y culminación. Se corresponde con el nivel de Néfesh, y representa la conciencia del mundo como un recipiente hecho con el fin de recibir la luz del Creador. Es en el universo de Asiyá que la dimensión espiritual realmente interactúa con la dimensión física, haciendo que el conjunto de los cinco universos llegue al punto de culminación para el que fue creado.

El enunciado completo que el profeta Yeshayá expresa respecto de la creación por parte de Dios de los Olamot es: "Yo formo [Yotzer] la luz y creo la oscuridad; Yo hago [osé] la paz y creo [boré] el mal" (Yeshayá 45:7). El acto de "creación" generalmente se refiere a la primera etapa de un proceso creativo, en la cual se genera "algo de la nada". En cambio, "hacer" se refiere al hecho de llevar un proceso a su culminación.

Es por esta razón que la Escritura dice que Dios "crea el mal", relacionando así este concepto con el de "crear la oscuridad". Al igual que la oscuridad que consiste en la restricción y contracción de la luz, la posibilidad del mal tuvo que haber sido creada "de la nada". Antes del Tzimtzum (contracción), lo único que existía era la luz del

Ser Infinito. No obstante, la infinitud misma del Creador excluye por definición la existencia de cualquier ente capaz de recibir la esencia de vida que Él le quiere dar. Por eso era necesario "crear" algo completamente diferente y opuesto a Él. A esto se refiere el concepto de contracción de luz divina, que en el versículo es descrito como "oscuridad" y "mal". La Oscuridad (es decir, la contracción) permite la existencia de un mundo finito donde la Presencia del Creador sea completamente indetectable y, además, tanto el bien como el mal puedan actuar libremente. A su vez, esto allana el camino para la existencia de un ser creado opuesto a Dios y alejado de Él, quien entonces puede ya asemejarse a Él escogiendo libremente la "luz" en vez de la "oscuridad", el "bien" en vez del "mal". De hecho, el mal tiene como único objetivo ser transformado por el hombre por medio del acto de elegir el bien. Es a través de esta lucha que el hombre llega a alcanzar Shalom, la armonía existencial, unificando así tanto a él mismo como a toda la Creación, con el Ser Infinito."

La visión del profeta Yeshayá

Otro versículo del libro de Yeshayá menciona todas las cinco dimensiones y nos proporciona la clave para comprender la visión de la Kabalá sobre el universo. En él, el Creador afirma: "Todo fue llamado [a la existencia] en aras de Mi Nombre. Por Mi Gloria Yo lo he creado, Yo lo he formado y Yo lo he finalizado" (Yeshayá 43:7). Aquí de nuevo, la Escritura enfatiza el hecho de que el proceso creativo comienza en el nivel más elevado del Propósito último de Dios y culmina en la realización final de ese Propósito en el mundo físico.

En ese versículo se menciona los cinco niveles: Mi Nombre, Mi Gloria, Creación, Formación y Finalización. Cinco niveles: Estas descripciones se corresponden con las cinco dimensiones. "Mi Nombre" se relaciona con la dimensión de Adam Kadmón, y "Mi Gloria" con la dimensión de Atzilut. Luego, el versículo concluye con la mención explícita de los siguientes tres niveles: Creación [Beriyá], Formación [Yetzirá] y Finalización [Asiyá].

Como ya se mencionó, las cuatro dimensiones inferiores se corresponden paralelamente con las cuatro letras del Tetragrama **[י ה ו ה –y YHVH**], el cual representa a la existencia en su totalidad. El ápice [kotz] que inicia el trazo de la primera letra, la yod, constituye la base subyacente a todo el Nombre Inefable. Este ápice se corresponde con la primera y más elevada dimensión, Adam Kadmón, la cual representa la Voluntad de Dios; ésta precedió a la Creación, la imbuye con su

presencia y alude a su propósito último. Es por eso que el profeta Yeshayá se refiere a este nivel con el apelativo global de "Mi Nombre".

La dimensión que le sigue, Atzilut (Cercanía), es designada como "Mi Gloria". Como se indicó antes, Atzilut es la dimensión donde se configuran las "diez sefirot inefables. La expresión "Gloria" [Kabod] siempre se refiere a Atzilut, especialmente a la última sefirá de Atzilut, que es Maljut, Hegemonía. La dimensión de Atzilut constituye también el objeto de toda la profecía. La revelación de la Voluntad del Creador, que es la dimensión de Adam Kadmón, siempre ocurre a través de la visión profética de la dimensión de Atzilut. Es por ello que, como veremos más adelante, todos los profetas enfatizan que contemplaron una visión de la "Gloria" del Creador.

Debajo de Atzilut se halla Beriyá, que es la dimensión del Trono [Kisé] de Dios. El Arizal explica que la profecía de Yeshayá tuvo lugar en la dimensión de Beriyá. Para él, la luz de Atzilut estaba completamente vestida con el ropaje de Beriyá, que es la dimensión del Trono de Gloria [Kisé hakabod]. Es por esta razón que el profeta Yeshayá se describe a sí mismo contemplando a Dios "sentado en un Trono elevado y exaltado" (ibíd. 6:11). Luego prosigue describiendo a los Serafim, los Ángeles Ardientes del universo de Beriyá: "Los Serafim estaban parados alrededor de Él. Cada uno tenía seis alas: dos para cubrir Su rostro, dos para cubrir Sus pies y dos para volar. Y se llamaban unos a otros, para decir: ¡Santo, Santo, Santo es el Eterno, Amo de Legiones! La Tierra entera está llena con Su Gloria" (ibíd. 6:2-3).

El concepto de "alas para cubrir" significa que las fuerzas angélicas de la dimensión de Beriyá ocultan cubriendo el Trono de Gloria, impidiendo que se revele completamente. A esto se le conoce como "Atzilut revestido de Beriyá". Si la luz poderosa de Atzilut se manifestara directamente, el profeta sería totalmente avasallado por ella. No obstante, por medio de este ocultamiento, la luz de Atzilut llena el universo entero y prodiga la existencia a todos los seres. Este es el significado de la frase "La Tierra entera está llena con Su Gloria".

La profecía

Como ya se ha señalado acerca del profeta Yeshayá, los profetas bíblicos alcanzaron los máximos niveles de la Inspiración Divina. Fueron capaces de ascender hasta la dimensión espiritual profunda a través de los niveles del alma, subiendo así los peldaños de la escalera que conduce a la comunión íntima con lo Divino. A ellos

también se les mostró de qué modo el Propósito Divino guía a la Creación hacia su destino final."

Cuando Moshé estuvo en el Monte Sinaí, alcanzó el más alto nivel de profecía posible. Ahí le pidió a Dios: "Muéstrame por favor Tu Gloria" (Shemot 33:18). Dios le respondió que una percepción tal está más allá del alcance de cualquier mortal: 'No puedes ver Mi Rostro, ya que ningún ser humano puede yerme y vivir" (ibíd. 33:20).

Al respecto, el Arizal explica que la petición de Moshé se refería a una visión directa de la dimensión de Atzilut. Incluso un profeta tan grande como Moshé era incapaz de soportar la revelación de lo Divino en ese nivel. No obstante, Dios dijo a Moshé que existía una forma de llegar a Atzilut sin anularse completamente: "Cuando Mi Gloria pase, Yo te pondré en una hendidura de la roca, protegiéndote con Mi mano hasta que Yo pase. Luego quitaré Mi mano y podrás ver Mi espalda. Pero Mi Rostro no será visto" (ibíd. 33:22-23).

Ahora bien, incluso tratándose de Moshé, la Gloria del Creador sólo podría ser revelada en la medida en que él fuera capaz de soportarla. Él era incapaz de experimentar la Gloria Divina directamente; sólo podía percibirla como una imagen reflejada a través de un espejo transparente y nítido. A esto se refiere el concepto de la "mano" y la "espalda" de Dios, ambos niveles que Moshé sí fue capaz de percibir. Por ello, el Arizal explica que Moshé llegó a percibir el nivel de Atzilut, pero sólo indirectamente, tal como es reflejado en la dimensión de Beriyá.

Desde esta perspectiva, a Moshé le fue mostrado el modo en que las distintas dimensiones de la realidad actúan como vehículos del propósito último de Dios y la manera en que este propósito guía y dirige todas las fuerzas de la historia para hacer que la totalidad de la Creación llegue a su objetivo final. En este sentido, Moshé alcanzó el máximo nivel de inspiración divina que cualquier profeta haya experimentado. Una vez alcanzado este nivel de percepción, ya era posible transmitir su conocimiento a otros. Esto se refiere a la estructura básica y la dinámica de las dimensiones espirituales, así como a las técnicas proféticas necesarias para acceder a la dimensión espiritual. Este conocimiento fue expresado concretamente en la estructura del Mishkán, el Santuario en el desierto, así como en el Bet haMikdash, el Templo en Yerushaláim (Jerusalén), los cuales fueron construidos con base en el modelo de los universos trascendentales y, además, sirvieron de punto focal para toda la experiencia profética." El Mishkán fue construido bajo la

supervisión personal de Moshé, inmediatamente después de su descenso del Monte Sinaí."

La visión del profeta Yejezkel

Otra fuente bíblica que alude específicamente a la visión de las cuatro dimensiones inferiores es el primer capítulo del profeta Yejezkel (Ezequiel). Él profetizó en Babel (Babilonia) justo antes de la destrucción del primer Templo en Yerushaláim. Su profecía tenía un nivel menor al de Moshé y de Yeshayá, pero precisamente por esta misma razón es mucho más detallada."

Como ya señalamos, la percepción profética de Moshé fue la de Atzilut tal como se refleja en la dimensión de Beriyá. Por su parte, el profeta Yeshayá percibió la luz de Atzilut, pero completamente oculta dentro de Beriyá, la dimensión del Trono de Gloria. En cuanto a Yejezkel, su visión de la dimensión espiritual se hallaba situada más lejos todavía del nivel de Atzilut. Para él, Atzilut no sólo estaba oculta dentro de Beriyá, sino que ésta misma estaba, a su vez, oculta dentro de la dimensión de Yetzirá. Es por eso que Yejezkel tuvo la visión de la Merkabá, el Vehículo Espiritual.

Los Maestros de la Kabalá enseñan que Yejezkel contempló las cuatro dimensiones espirituales inferiores, pero el aspecto primario y más prominente de su profecía se refería a los cuatro ángeles de Yetzirá, llamados Jayot. La palabra Jayot literalmente significa "seres vivientes", y hace referencia a un tipo específico de ángeles relacionados particularmente con la Providencia (Dirección Divina) del Creador."

En un nivel inferior de su percepción profética, Yejezkel contempló los Ofanim literalmente, los Ángeles Rodantes, entidades pertenecientes a la dimensión de Asiyá. Sobre esto, Yejezkel dice: 'Observé los Jayot, y he aquí que un Ofán estaba en la tierra, cerca [debajo] de los Jayot" (Yejezkel 1:15). Esto indica que la visión que Yejezkel tuvo de la dimensión de Asiyá era desde la perspectiva superior de Yetzirá, mirando hacia abajo.

Yejezkel relata luego que alzó la mirada y observó un firmamento encima de las cabezas de los Jayot. Al alzar más la mirada, describe así lo que observó: "Encima del firmamento que estaba sobre sus cabezas, similar a la visión del zafiro, había la forma de un Trono. Y sobre la forma del Trono, había una forma como la visión de un Hombre, sobre el [Trono] desde arriba" (ibíd. 1.26). Aquí se nos introduce a dos niveles nuevos, primero el del Trono y luego el del Hombre encima del Trono. El Trono estaba en la dimensión de Beriyá, una dimensión arriba de la posición en la

que Yejezkel se hallaba. Es por eso que el profeta lo describe vagamente como "la forma de un Trono".

El profeta luego contempla al "Hombre" en el Trono. Esto se refiere a la visión que Yejezkel tuvo de la estructura de sefirot en la dimensión de Atzilut, dos niveles por encima de su punto de perspectiva. Es por esta razón que lo describe en términos de "una forma como la visión de un Hombre'. En hebreo, esta expresión se dice demut mar'é מראה דמות y se refiere a la visión de una visión, el reflejo doble de una imagen. Al atisbar hacia la dimensión de Atzilut, el profeta vio "la visión de la forma de la Gloria del Eterno; al observarla, caí sobre mi rostro…" (ibíd. 1:28).

Con el fin de aclarar el significado del doble reflejo de la imagen, podemos utilizar la analogía de un monitor de televisión. Es como si Yejezkel hubiera observado a Beriyá a través de un monitor situado en Yetzirá. En la pantalla del monitor en Beriyá, vio la imagen de otro monitor. A esto alude la "forma como la visión [de un Hombre]", que se refiere a Atzilut.

La dimensión espiritual de Atzilut es el universo de las sefirot. En la visión de Yejezkel, el Hombre que estaba sobre el Trono representa la configuración antropomórfica de las sefirot. El "Trono" se refiere al llamado "Trono de Gloria" [Kisé haKabod], que es el medio a través del cual la intensa luz espiritual de Atzilut se revela y presenta ante la mente del profeta.

En sí misma, la dimensión de Atzilut puede ser descrita como un rey cuando se halla dentro de su alcoba privada. En tal situación, nadie puede verlo. Es sólo cuando el rey desea hacerse accesible a sus súbditos que sale de su alcoba y se sienta en su trono. En un sentido similar, nunca podemos percibir las sefirot de Atzilut. Cuando están en su propia dimensión, son realidades indiferenciadas que no existen como conceptos aparte. Tienen primero que reflejarse y revestirse bajo el ropaje de Beriyá el universo del pensamiento puro antes de que podamos siquiera concebirlas. Además, para que nosotros podamos darles nombres y hablar de ellas, deben también reflejarse y revestirse con el ropaje de Yetzirá, el universo del habla.

Jayot —Ángeles de Yetzirá

Hemos visto que la visión de Yejezkel ocurre en el nivel de Yetzirá, y es por eso que su profecía comienza con una visión de los Jayot del nivel de Yetzirá. Estos Jayot constituyen el "vehículo" que el profeta visualiza. Aunque el concepto de "ángeles"

se relaciona con los tres niveles de Beriyá, Yetzirá y Asiyá en general, la dimensión de Yetzirá es descrita en términos particulares como el universo de los ángeles.

La palabra en hebreo para "ángel" es malaj, expresión que literalmente significa "mensajero", y denota el concepto de transmisión. En el ejemplo dado anteriormente, el arquitecto se quedaría en su oficina mientras sus mensajeros entran y salen transmitiendo sus órdenes a los obreros de la construcción. La dimensión a través de la cual los mensajeros viajan es el nivel del Yetzirá.

Es también por esta razón que Yetzirá es descrita como el "universo del habla". El Talmud afirma que "cada palabra que emana de Dios crea un ángel". Esto significa que cada una de las palabras de Dios es en realidad un ángel, un mensajero. Por ello, cuando hablamos de la 'palabra de Dios", realmente estamos hablando de Su interacción con los mundos inferiores. La fuerza que atraviesa la dimensión espiritual es lo que llamamos ángel. La zona a través de la cual el mensaje es transmitido es Yetzirá, la dimensión del "espacio espiritual". Es por eso que el profeta Yejezkel dice: "Y los Jayot corrían y regresaban como la visión del rayo" (ibíd. 1:14). Los Jayot realizan la misma función que el habla, que consiste en establecer una comunicación a través de la distancia y el espacio.

Hemos visto antes que el nivel de Rúaj se corresponde con la dimensión de Yetzirá. La palabra Rúaj, que connota los diversos significados de dirección, viento o espíritu, implica la idea de movimiento o transferencia a través del espacio. Ahora podemos darnos cuenta de la necesidad de los tres últimos niveles implicados aquí. La idea de dar instrucciones que se corresponde con la dimensión de Beriyá y la idea de recibirlas relacionada con Asiyá son dos nociones opuestas entre sí. En un sentido espiritual, esto implica que hay una distancia entre las dos. Por ello, es necesario que una entidad intermedia salve la brecha entre ambas realidades, entre Beriyá y Asiyá. Los ángeles de Yetzirá cumplen esta función.

La Merkabá y los Querubim

La profecía de Yejezkel es descrita como Maasé Merkabá, la "Acción de la Merkabá", [מרכבה מעשה]. La tradición talmúdica explica que esta visión profética constituye un paradigma de la experiencia profética en general. Ahora bien, lo primero que debemos hacer es aclarar la expresión Maasé Merkabá, utilizada para referirse a la visión profética de Yejezkel. La palabra Merkabá que literalmente significa "vehículo" o "carroza", no aparece por ningún lado en todo el libro de Yejezkel, y

su uso se ha prestado a confusión. A primera vista, no parece haber conexión alguna entre esta visión y la idea de "vehículo".

Un lugar en la Biblia en la que hallamos esta expresión relacionada con el contexto en cuestión es el versículo: "…y oro para la estructura de la Merkabá, los Querubim…" (Dibré haYamim I, 28:18). Ahí, la palabra Merkabá es utilizada para describir a los Querubim, las figuras de oro que estaban sobre la tapa del Arca de la Alianza (Arón haBerit). En la época de los profetas, el Templo en Yerushaláim constituía el punto focal de toda la inspiración profética, especialmente los Querubim del Arca que estaban situadas en el Kodesh haKodashim, el Lugar Santísimo. Al describir el Arca, Dios dijo a Moshé: "Yo me reuniré contigo y te hablaré por encima de la tapa [del Arca], de en medio de los Querubim que están sobre el Arca del Testimonio" (Shemot 25:22)." Cada uno de los dos Querubim tenía la forma de un niño con alas, y estaban uno frente al otro. Los Querubim estaban situados encima del Arca que contenía las dos Tablas de piedra (Lujot haBerit) donde estaban grabados los Diez Mandamientos, así como el rollo de pergamino donde Moshé escribió el texto original de la Torá que Dios le dictó. Esto nos indica que la poderosa fuerza espiritual de las Tablas y del rollo de la Torá estaba concentrada entre los dos Querubim. El espacio entre ambos también es concebido como una puerta hacia la dimensión espiritual. Al concentrar sus pensamientos entre los Querubim del Arca, un profeta era capaz de ingresar al estado de inspiración profética."

La visión del profeta Yejezkel tuvo lugar fuera de la Tierra de Israel. Además, el Arca y los Querubim ya habían sido escondidos dentro de un laberinto situado debajo del Monte del Templo en Yerushaláim. No obstante, lo primero que Yejezkel contempló en su visión fueron los Jayot. Este hecho constituye la clave para comprender el tema. Más tarde, en otro versículo, el profeta Yejezkel identifica a los Jayot que contempló en su visión original con estos Querubim: "Entonces los Querubim ascendieron; era la Jayá que yo había visto…" (Ibíd. 10:15). Vemos así que el concepto de los Querubim representa el vínculo con la Merkabá, el Vehículo espiritual.

La palabra מרכבה (Merkabá, "carroza") se deriva de la raíz רכב (rajab), cuyo significado básico es "cabalgar". Esto sugiere que la relación que hay entre los Querubim y la Merkabá también se relaciona con la idea expresada en el versículo siguiente: "El Eterno cabalgó [רכב rajab] sobre un Querub [כר וב] y se abalanzó sobre alas de Rúaj [espíritu]" (Tehilim 18:11). Esto adquiere un significado especial si

ponemos atención en el hecho de que las raíces de las palabras מרכבה (Merkabá), כר וב (Querub) y רכב (rajab) comparten todas las mismas letras [כ ב ר].

En el contexto de ese versículo, la idea de "cabalgar" se refiere a viajar de un lado a otro, dejando así el lugar natural. Cuando la Biblia dice que Dios "cabalga" quiere decir que abandona Su estado natural en el que es completamente incognoscible e inconcebible, con el fin de permitir ser visualizado por los profetas. En este sentido, el concepto de Merkabá se refiere al sistema cósmico integral a través del cual el Creador "deja Su lugar" y se revela a quienes son dignos de ello.

El versículo dice también que Dios "se abalanzó sobre alas de Rúaj". Al igual que en el versículo del profeta Yeshayá citado antes, aquí el concepto de "alas" se refiere a aquello que recubre, queriendo decir que el Creador recubre y oculta Su Gloria, con el fin de no revelarla completamente, ya que si lo hiciera el profeta sería avasallado por su intensidad y quedaría ciego. El medio espiritual a través del cual la visión profética es concedida al ser humano es Rúaj, la dimensión del habla y la comunicación, que se corresponde con el universo de Yetzirá.

Ofanim: Los Ángeles de Asiyá

La dimensión de Asiyá incluye el mundo físico y su contraparte espiritual. "En el alma humana, Asiyá se corresponde con el nivel de Néfesh, que es donde lo espiritual interactúa con lo físico. Los ángeles de Asiyá son llamados Ofanim, palabra que literalmente significa "Ruedas", y son los Ofanim que el profeta Yejezkel observó debajo del Vehículo, la Merkabá.

Para entender esta correspondencia debemos primero analizar la función que desempeñan las ruedas de un vehículo. Lo que esencialmente hacen es reducir la fricción entre el vehículo y el suelo sobre el que se desplaza. Sin ruedas, el vehículo se arrastraría pesadamente sobre el suelo, desgastándose a sí mismo y, además, estropeando el suelo. Podemos decir entonces que las ruedas desempeñan la función de actuar como interfaz entre el chasís del vehículo y el suelo, con el fin de facilitar su relación.

En un sentido similar, los Ofanim, que son los ángeles de la dimensión de Asiyá, actúan como interfaz entre lo espiritual y lo físico, facilitando así que haya una

relación entre ambos. En la visión del profeta Yejezkel de la Merkabá, el Vehículo mismo es el universo de Yetzirá, la dimensión de movimiento espiritual. Por su parte, los Ofanim de Asiyá representan la interacción de la dimensión espiritual con el mundo físico.

En la visión de Yejezkel está escrito: "He aquí que había un Ofán en la tierra (Yejezkel 1:15). El Talmud dice que el nombre de este Ofán es Sandalfón. Como su nombre lo indica, él es el Ofán del sandal, el "Ángel del Zapato [sandal]". Un zapato cumple también la función de intermediario entre el pie y el suelo. En este sentido, Sandalfón también salva la brecha que existe entre la dimensión espiritual y la física.

De Sandalfón se dice que acude a cada sinagoga, recoge las oraciones dichas ahí y las lleva hasta el Trono de Dios. En otras palabras, él toma palabras físicas (Asiyá), y las lleva a la dimensión espiritual (Beriyá). Este concepto quizá también se relaciona con la comparación que el Talmud hace del mundo como una rueda que, al girar, a veces eleva lo inferior, y a veces rebaja lo superior. En un sentido similar, así como una rueda se mueve en forma circular, continuamente elevando o descendiendo, la función del Ofán consiste en, por un lado, elevar lo físico hasta la dimensión espiritual, y por otro lado, hacer que la iluminación espiritual descienda hasta el nivel físico. Además, el movimiento de las "ruedas" de Asiyá es perpetuo, ya que la relación entre lo espiritual y lo físico siempre es dinámica. Basándose en nuestros actos, Dios constantemente cambia los hechos que ocurren, en el mundo. Esta interacción es siempre continua; nunca se interrumpe.

La Providencia Divina

Un sistema computacional nos brinda una analogía que nos permitirá comprender la interacción entre lo espiritual y lo físico. El programador que está sentado frente a la computadora se corresponde con el "Hombre" de Atzilut. El procesador (el llamado CPU, central processing unit), que es el cerebro y el banco de memoria de la computadora, se corresponde con Beriyá, el mundo del pensamiento. Supongamos que esta computadora está programada para controlar los semáforos de una amplia zona metropolitana. En tal caso, tendría que haber líneas de transmisión que salieran del CPU y lo conectaran con todos los semáforos de la ciudad. Estas líneas de transmisión se corresponderían con la dimensión de Yetzirá. Los semáforos son los elementos periféricos donde el sistema desemboca, y se corresponderían con el universo de Asiyá, que controla el movimiento en el mundo físico.

Ya hemos señalado que la relación que hay entre lo espiritual y lo físico es siempre dinámica. Esto implica que la dirección providencial que el Creador hace del mundo nunca cesa. Él siempre actúa en el mundo, guiando los acontecimientos en nuestros actos. "Esta relación constituye, de hecho, un proceso bi-direccional que dispone de un mecanismo de retroalimentación que permite la existencia de cambios en la programación inicial. Por un lado, el Creador envía un influjo constante hacia nuestro mundo, independientemente de lo que hagamos. Pero por otro lado, Él constantemente examina lo que hacemos, lo juzga y luego dirige el mundo en función de lo que Él ha decidido que es lo más correcto que se debe hacer con base en lo que hacemos.

En la analogía de la computadora, los elementos periféricos también deben tener este mecanismo de retroalimentación. Por un lado, los semáforos están programados para controlar el tráfico automáticamente; pero por otro lado, hay sensores que registran el flujo cambiante de tráfico. Por ejemplo, si el tráfico en una calle está bloqueado, los sensores lo detectan y hacen que una orden de luz verde sea emitida por el CPU para hacer que el tráfico vuelva a fluir.

Siempre se trata de un proceso bi-direccional. Imaginemos que estamos entrando con nuestro automóvil en una ciudad grande como Manhattan. Si los sensores detectan la posibilidad de un gran embotellamiento en el centro de la ciudad, la computadora podría cerrar todos los puentes que conducen hacia ella. Miles de automóviles y camiones se verían impedidos de cruzar esos puentes, y los choféres seguramente considerarán el hecho como una gran catástrofe. A menos que reciban un reporte especial en sus radios, los choféres de esos vehículos no se darán cuenta de que había que tomar medidas drásticas con la finalidad de evitar una parálisis del tráfico en el centro de la ciudad.

¿Qué hace una computadora cuando detecta a un automóvil pasar la luz roja a una velocidad excesiva? Puesto que en tal circunstancia el riesgo de un accidente de tránsito aumenta exponencialmente, se dará aviso a la patrulla de policía más cercana para que de inmediato acuda y adopte las medidas necesarias. Para evitar una tragedia mayor, la computadora en cuestión podría adoptar medidas drásticas. Está programada para hacer que el tráfico fluya de la forma más suave y segura posible. Para cumplir tal cometido, el mecanismo de retroalimentación de lo que ocurre en la realidad es indispensable.

Todos estos procesos están incluidos en el rubro general de lo que llamamos Providencia Divina o Hashgajá. Es lo que queremos decir cuando afirmamos que

Dios es el "Rey del Universo". Su Providencia está constantemente en acción, guiando el mundo hacia su objetivo.

La tarea principal de perfeccionar el mundo pertenece al ser humano. Al respecto, el Salmista dice: "El cielo pertenece al Eterno, pero Él entregó la tierra a los seres humanos" (Tehilim 115:16). Es responsabilidad del hombre utilizar el libre albedrío que el Creador le dio para el bien y coadyuvar así a que el mundo se adecue al plan divino. Al hacerlo, se convierte en socio del Creador y adquiere la capacidad para tomar parte en la bondad última que Él puede proporcionarle.

Como vimos anteriormente, el vínculo entre el Creador y el hombre involucra a todos los niveles de la Creación. El hombre constituye el propósito del universo que Dios ha creado, y todas las dimensiones espirituales solamente existen para él. El Creador hizo el mundo de tal modo que permanece incompleto a menos que el hombre cumpla su propósito. La responsabilidad principal de completar el plan de Dios está en manos del hombre.

Esto no significa que Dios no controla los asuntos del mundo. Aunque ha concedido el libre albedrío a los individuos, Él sigue influenciando el rumbo de la historia a gran escala. Aunque no determina la conducta de los individuos, Él sigue determinando las voluntades colectivas de las naciones y las sociedades humanas. A esto se refiere la Biblia cuando dice: "Como corrientes de agua, el corazón del rey está en la mano del Eterno; hacia donde Él quiere lo dirige" (Mishlé 21:1). Si un río es desviado incluso solamente un poco, podría adoptar un curso completamente diferente. De igual modo, un ligero cambio de decisión en un gobernante podría tener un enorme impacto en el curso de la historia humana.

Dios también dirige el destino de cada individuo para que éste cumpla el propósito que Él le adjudicó. El ser humano dispone de libre albedrío, pero Dios interactúa con él para que Su propósito se cumpla. Es por esto que quizá Él decida Divina poner a un cierto individuo en una situación problemática, hacer que se encuentre con un amigo que le aportará un beneficio, o de cualquier otro modo presentarle las oportunidades para que actúe de tal manera que contribuya a que el mundo llegue al objetivo último que Dios le puso."

El propósito final del proceso histórico consiste en perfeccionar la sociedad humana para que sirva como vehículo de la bondad divina. A este objetivo lo llamamos la época mesiánica, y constituye el punto focal de todo el proceso histórico del mundo. Es uno de los fundamentos ideológicos del Judaísmo que nos permite tener un optimismo total acerca del futuro último de la humanidad.

En la analogía de la computadora, dijimos que el programador sentado frente a la misma se corresponde con la dimensión de Atzilut, recibiendo retroalimentación de datos de parte de la dimensión de Asiyá. No obstante, es solamente el programa que reacciona a la información enviada de regreso. Sabemos que el Creador mismo, Su voluntad y Su Plan Maestro para el mundo no son afectados por las acciones humanas. Esto podría ser entendido en el sentido de que, en última instancia, las acciones humanas son casi irrelevantes. Pero lo opuesto es verdad. El plan global del Creador es hacer que la humanidad llegue a su perfección última. Nada puede evitar esto. Pero está en poder del hombre decidir de qué modo él llegará a esta meta.

En cierto sentido, la situación es análoga al juego de un maestro de ajedrez. Aunque su oponente dispone de libre albedrío completo, el maestro de ajedrez sabe cómo neutralizar cada uno de sus movimientos y hacer que el juego llegue a la conclusión que él desea. Sobre la base de esta analogía, podemos decir que Dios es el Maestro supremo de un juego que involucra a toda la humanidad. Y lo que está en juego es el triunfo último del bien.

7 – Las Sefirot

LAS SEFIROT

Diez sefirot de Nada, diez y no nueve, diez y no once

Séfer Yetzirá 1:4

Diez y no nueve…

Las sefirot son las modalidades básicas en que se expresa el poder creativo del Dios. En este sentido, constituyen la estructura interna y configuración de los Olamot, las dimensiones espirituales. Es a través de las sefirot que el Creador interactúa con el universo. Estas modalidades representan el puente que une a Dios con Su Creación. Todo lo que ocurre en el universo lo hace a través de las sefirot. No obstante, las sefirot no son Dios. Desde la perspectiva de Dios, incluso las sefirot son belí ma, "la nada", o más literalmente, "sin sustancia".

Las sefirot se reflejan en el ser humano y, gracias a eso, él participa de lo Divino. Los Maestros de la Kabalá enseñan que las cualidades más básicas del nivel emocional humano son el amor y el temor. Juntas, estas dos cualidades permiten que el ser humano interactúe de forma significativa con el mundo que lo rodea. Al igual que todos los demás rasgos que se derivan de ellas, estas dos cualidades constituyen un reflejo de las cualidades que el Creador utiliza para regir y dirigir el universo. Estas cualidades se corresponden con siete de las diez sefirot: Jésed (Amor), Gueburá (Retención), Tiféret (Armonía), Nétzaj (Dominio), Hod (Empatía), Yesod (Fundamento) y Maljut (Hegemonía).

Las facultades mentales de los seres humanos también constituyen un reflejo de la Inteligencia que Dios utilizó para crear el universo. Esto significa que el ser humano tiene la capacidad para explorar las leyes fundamentales y la lógica de la Creación. Estas facultades se corresponden con las dos sefirot superiores, Jojmá (Sabiduría) y Bíná (Inteligencia).

No obstante, la facultad más elevada del ser humano es la voluntad. Es por medio de su voluntad que él, en última instancia, decide cómo va a pensar, sentir o actuar. Es gracias a su voluntad que él es capaz de alzarse por encima de las presiones

internas o las circunstancias externas. Es por esta razón que la voluntad humana se corresponde con la sefirá más elevada de todas: Kéter (Corona).

Si uno intentara describir al Creador, se sentiría tentado de afirmar que Él es voluntad pura. Esto sería muy similar a decir que Él es "espíritu" o "amor", pues estas descripciones y otras semejantes lo que hacen es intentar definir a Dios utilizando características humanas. Pero si hay que utilizar algún aspecto humano, el más adecuado sería el de la voluntad, ya que éste constituye la base subyacente a todas las demás facultades humanas.

Este es el significado de lo que el Séfer Yetzirá dice en el sentido de que las sefirot son "diez y no nueve". Pues si dijéramos que Dios es Voluntad (Ratzón), entonces la sefirá de Kéter (Corona) sería idéntica con Dios, y sólo quedarían nueve sefirot. Pero si afirmamos que hay diez sefirot, entonces incluso la Voluntad suprema no es más que una sefirá y es completamente inferior al Creador.

El Séfer Yetzirá también advierte: "Diez y no once". Este enunciado enseña que el Creador mismo, que es el Ser Infinito, no debe ser incluido entre las sefirot. Si lo fuera, tendríamos once sefirot en vez de diez.

Expresiones antropomórficas

En muchos lugares, la Torá habla del Creador como si tuviera un cuerpo humano o compartiera cualidades humanas. En numerosos versículos hallamos expresiones tales como "los ojos de Dios", "los oídos de Dios"' y "la mano de Dios"." El texto bíblico nos dice literalmente que el Creador ve, escucha, huele y camina. Se le atribuyen cualidades tales como voluntad, sabiduría, verdad, bondad, clemencia, justicia, fuerza, e incluso emociones tales como la alegría y la cólera. En todos estos casos, la Tora utiliza expresiones antropomórficas para describir al Creador. Puesto que Él obviamente no tiene forma física y no puede ser pensado en términos materiales, ¿qué significa la utilización de estas expresiones antropomórficas?

La explicación simple de por qué la Biblia emplea expresiones antropomórficas es que "Dios toma en préstamo expresiones relativas a Sus criaturas para describir Su relación con el mundo". Dios sólo puede hablarnos en un lenguaje que nosotros seamos capaces de entender, y por eso la tradición talmúdica enuncia la regla de que "la Torá habla el lenguaje de los seres humanos". Esto significa que puede utilizarse una alegoría física para expresar una relación filosófica profunda entre Dios y la Creación. Así, por ejemplo, cuando la Torá habla de los "ojos" de Dios, está

aludiendo al hecho de que Él es consciente de todo lo que ocurre en el mundo. Cuando habla de Su "mano", se refiere al hecho de que Él manifiesta Su poder y Su providencia al guiar el destino del mundo. En un sentido similar, cuando habla de la "alegría" o la "ira" del Creador, lo que hace es atribuirle las mismas emociones que nosotros sentiríamos si hiciéramos lo mismo. Sin embargo, ninguna de estas expresiones pretende implicar que el Creador tiene un cuerpo o una forma, o que Él cambia de decisión o experimenta sentimientos distintos de un momento a otro. Ese tipo de expresiones no son más que alegorías que se refieren a Su poder y a los efectos de Su acción, tal como nosotros los experimentamos.

Obviamente, la explicación anterior se fundamenta en el hecho de que realmente no podemos decir nada acerca de Dios mismo. En tanto que Creador de todo lo que existe, el Ser Absoluto es completamente distinto de todos los seres creados. Él existe más allá del tiempo y el espacio, y por ello no podemos adjudicarle ningún concepto asociado al cambio. Él no participa de nada mundano, y por eso no podemos aplicarle ninguna cualidad física. Él quizá emplea diversas cualidades para regir Su universo, pero estamos obligados a afirmar que Él es más que la suma total de todas ellas. Incluso fenómenos tan elevados como el amor, la verdad o la justicia son, a final de cuentas, no más que conceptos creados que solamente pueden existir dentro del ámbito de la sociedad humana. En cambio, cuando pensamos acerca del Creador, lo concebimos en un plano mucho más elevado que cualquiera de todas esas cosas.

Por otro lado, al describir la creación del ser humano, la Torá dice: "Dios creó al hombre a Su imagen y semejanza. A imagen de Dios lo creó; masculino y femenino los creó" (Bereshit 1:27). Muchos comentaristas bíblicos interpretan éste y enunciado similares, en un sentido alegórico, y explican que quiere decir, por ejemplo, que el ser humano se asemeja al Creador en el sentido de que posee facultades intelectuales y es capaz de actuar con libre albedrío, al igual que Él. La razón de esto es obvia, ya que, ¿qué clase de "imagen" podemos adjudicar al Creador? ¿Y cómo podríamos decir que Él es masculino o femenino, o ambos a la vez?

No obstante, si recordamos que Dios creó una dimensión espiritual con el propósito de manifestarse al ser humano, todas esas expresiones adquieren un significado totalmente nuevo. En efecto, ahora la "imagen" de Dios ya no se refiere a Él mismo -dado que Él está más allá de cualquier tipo de descripción-, sino a la estructura o modelo conceptual básico que constituye la base de toda la Creación: las sefirot.

Son las sefirot lo que hace posible que el Dios infinito y trascendental interactúe con Su Creación, ya que son ellas las que nos permiten hablar de la inmanencia divina en la Creación -es decir, lo que Él hace en el mundo-, sin tener que referirnos directamente a lo que Él es. Es en este sentido que las sefirot constituyen la clave del significado preciso que se halla detrás de los términos antropomórficos de la Biblia, ya que nos hablan acerca de los actos de Dios. Y es también en este sentido que se puede decir que el ser humano fue creado "a imagen y semejanza de Dios". La razón de esto es que con eso el ser humano es concebido como un microcosmos del poder creativo de Dios. El hombre es un microcosmos de las sefirot.

Esto también explica por qué los profetas visualizaron ciertas descripciones antropomórficas de las sefirot sólo después de recibir la advertencia de que el Creador está completamente separado de cualquier tipo de visualización. Pues sólo así fueron capaces de hablar de Dios como si Él pensara, sintiera y actuara como un ser humano. Esas descripciones antropomórficas de ningún modo pretendían referirse a Dios mismo, sino al modo en que nosotros lo experimentamos como presencia inmanente en Su Creación.

Esto también explica la razón por la que los Maestros de la Kabalá describieron a las sefirot como realidades que se correspondían con los distintos órganos y funciones del cuerpo humano. Pues es el cuerpo humano, modelado con base en la estructura antropomórfica de las sefirot, el que sirve como paradigma perfecto de las inmensamente variadas fuerzas que actúan en armonía y balance sincrónico en el mundo.

En el cuerpo humano, todos los sentidos y sistemas biológicos son, por un lado, diferenciados, y por el otro lado, completamente interdependientes. Además, el estado de salud físico del ser humano tiene un efecto notorio sobre sus pensamientos y emociones, y viceversa. Del mismo modo, cada sefirá constituye una fuerza o modalidad específica a través de la cual Dios gobierna y sustenta al universo.

Pero al mismo tiempo, cada sefirá funciona en armonía perfecta con cada una de las demás sefirot, y además contiene dentro de sí aspectos de todas ellas.

En última instancia, las sefirot no son Dios. Aun así, nos permiten hablar de la inmanencia divina en este mundo y describirlo en términos de esta relación. Es sólo por intermedio de las sefirot que podemos atribuir a Dios ciertas cualidades y atributos. Es también por medio de las sefirot que Él contrae Su luz y proporciona al ser humano la capacidad para recibir de Él el regalo de la existencia.

La esencia de las sefirot

Las sefirot son generalmente definidas como midot, palabra que literalmente significa "medidas" o "dimensiones" y, por extensión, atributos o cualidades. Es por medio de las sefirot que el Creador limita Su esencia infinita y expresa cualidades específicas que Sus criaturas pueden captar, y con las cuales pueden relacionarse. En este sentido, las sefirot actúan como "filtros", "vestimentas" o "recipientes" para la luz de Ein Sof que las llena.

La palabra sefirá [ספ ירה] se deriva de (o está relacionada con) los vocablos hebreos saper [ספר], que significa "expresar" o "comunicar", y sapir [ספ יר] que quiere decir "zafiro", "brillantez" o "luminosidad'. También está relacionada con la palabra safar [ספר], "numero", sefar [ספר], "frontera" y séfer [ספר], "libro". En esencia, todos estos conceptos están ligados entre sí, y apuntan a las dos funciones básicas de las sefirot. Primero, las sefirot son Orot, Luminarias que sirven para revelar y expresar la grandeza del Creador. Segundo, son Kelim, es decir, Recipientes que delimitan y delinean la luz infinita del Creador, haciendo que llegue hasta la dimensión finita, sujeta a ser definida en términos de número y límites.

Esta distinción responde a una interrogante fundamental analizada por los Maestros de la Kabalá. ¿Son las sefirot esencia de lo Divino o son solamente recipientes de Él? En otras palabras, ¿son las sefirot como diez ventanas a través de las cuales podemos percibir lo Divino o son diez instrumentos que el Creador utiliza para dirigir el mundo? El Arizal responde que ambas alternativas son verdaderas en distintos niveles.

Como ya se indicó, las sefirot pertenecen esencialmente al nivel de Atzilut, Cercanía. En esa dimensión se hallan en un estado totalmente indiferenciado. Es por eso que el Séfer Yetzirá se refiere a ellas como las "Diez sefirot de Nada". En efecto, es en su aspecto de Atzilut que las sefirot pueden ser definidas como diez Luces o "ventanas" a través de las cuales el Ein Sof ilumina a la Creación. No obstante, en el nivel de Atzilut, las sefirot son totalmente abstractas e inefables. Sólo pueden ser descritas en términos de sí mismas y, por lo mismo, no podemos conocer su esencia. Es sólo cuando se refractan dentro de la dimensión de Beriyá, Creación, que somos capaces de siquiera pensar en ellas. Pero no sólo eso, sino que incluso antes de que podamos darles nombre y hablar de ellas como instrumentos separados del poder creativo de Dios, primero deben refractarse doblemente en la dimensión de Yetzirá, Formación.

Finalmente, es en la dimensión de Asiyá, Acción, que las sefirot representan la interacción básica que Dios tiene con el ser humano y con la dimensión física.

Así pues, los conceptos básicos de las sefirot adquieren existencia en Atzilut, pero sólo se vuelven manifiestos en los niveles inferiores de la dimensión espiritual. Esto significa que la estructura interna de cada universo está compuesta por las mismas diez sefirot. Conforme el proceso de contracción (Tzimtzum) llega cada vez a mayores niveles de ocultamiento de la luz de Dios, las sefirot se revelan cada vez más como Recipientes separados de lo Divino. Pues es sólo a través de este proceso descendente que la luz del Creador se vuelve accesible para nosotros y, a su vez, nos permite elevarnos y comunicarnos con la infinitud del Ein Sof.

La estructura de las sefirot

Las diez sefirot son, con frecuencia, descritas en un orden antropomórfico que se corresponde en paralelo con la cabeza y el cuerpo del ser humano. Esta división se basa en el hecho de que las sefirot superiores representan procesos internos ("mentales"), mientras que las sefirot inferiores manifiestan estos mismos procesos hacia el exterior. Es por ello que, al aludir a esta división, las siete sefirot inferiores siguen siendo llamadas Midot, Atributos, mientras que las tres sefirot superiores son definidas como Mojín, Mentalidades. En la obra Tíkuné Zóhar hallamos una alusión a esto. Ahí las sefirot son presentadas en un orden antropomórfico que indica la posición respectiva de cada una de ellas en relación con las demás. El Tikuné Zóhar comienza por describir las siete sefirot inferiores:

Jésed	*Amor*	*Brazo derecho*
Gueburá	*Redención*	*Brazo izquierdo*
Tíferet	*Armonía*	*Tronco del cuerpo*
Nétzaj	*Dominio*	*Pierna*
Hod	*Empatía*	*Pierna*
Yesód	*Fundamento*	*Extremo del cuerpo*
Maljut	*Hegemonía*	*Boca*

Aquí se nos introduce a las siete fuerzas fundamentales de la Creación, que son las siete sefirot inferiores. Jésed, Amor, es el brazo derecho; Gueburá, Retención, es el izquierdo. Tiféret es el tronco del cuerpo situado entre las dos extremidades

superiores. Juntas, estas tres sefirot constituyen una triada. Por consiguiente, cuando la Biblia habla de que Dios emplea Su 'mano derecha", para bendecir al ser humano o para concederle Su abundancia incluso si sus acciones no lo ameritan, eso se refiere a la sefirá de Jésed. Y cuando habla de la "mano izquierda", eso alude a la sefirá de Gueburá, mediante la cual Dios restringe Su amor con el fin de juzgar al hombre exclusivamente en función de sus actos. Así, la sefirá de Jésed representa la acción incondicional de "dar", mientras que Gueburá representa el aspecto de restricción respecto de la capacidad del hombre de recibir el amor de Dios. Por su parte, Tiféret es la combinación de las dos fuerzas primordiales de Jésed y Gueburá. Por esta razón, Tiféret es conceptualizado como el cuerpo mismo del ser humano, ya que representa la armonía perfecta entre el Amor y la Restricción.

Las sefirot de Nétzaj, Dominio; Hod, Empatía; y Yesod, Fundamento, forman una triada similar. Nétzaj está representada por la pierna derecha y, al igual que Jésed, representada por el brazo derecho, denota la acción de sobreponerse a las limitaciones y los obstáculos. Hod está representada por la pierna izquierda y, al igual que Gueburá, representada por el brazo izquierdo, denota ya sea una consideración extrema hacia los demás o una sumisión pasiva. La palabra Hod [ה וד] comparte la misma raíz que el verbo lehodot [לה וד ות], y representa la capacidad para agradecer incluso en la adversidad, o admitir y conceder frente a un impedimento. La sefirá de Yesod se halla situada entre las dos anteriores y, lo mismo que Tiféret, representa el balance entre la agresividad de Nétzaj y la acescencia pasiva de Hod.

Por otra parte, mientras que las seis sefirot que van de Jésed a Yesod tienen un carácter masculino, la sefirá de Maljut tiene un carácter femenino. Como veremos más adelante, estas seis sefirot se corresponden con la letra vav [ו] del Tetragrama, mientras que Maljut, Hegemonía, se corresponde con la última letra he [ה] del Tetragrama.

En este sentido, las seis sefirot masculinas son concebidas como las fuerzas básicas que denotan la acción de dar y crear, mientras que la sefirá femenina de Maljut representa la capacidad para recibir. Las seis sefirot se relacionan conceptualmente con los seis días de la Creación y también representan las seis direcciones básicas del universo tridimensional en que nos encontramos: norte-sur, este-oeste, abajo-arriba. Representan las modalidades fundamentales de la acción de extenderse hacia las seis direcciones de la Creación.

La séptima sefirá, que es Maljut, es comparada con el vientre de una mujer: representa la capacidad para recibir, contener y, eventualmente, regresar algo más perfecto y completo. Es por esta razón que se relaciona con Shabat, el séptimo día de la Creación. Es Shabat lo que nos proporciona el poder para asir las fuerzas masculinas de la Creación e integrarlas en nuestras vidas. Maljut constituye también el eje o punto focal situado en el centro de las seis direcciones, en donde, en vez de proyectarnos hacia el exterior, dirigimos nuestro ser hacia dentro e integramos la iluminación espiritual en nuestras vidas.

Las seis sefirot masculinas también están representadas por las seis personalidades principales de la Torá. Jésed, Amor, representa la cualidad central del patriarca Abraham; Gueburá, Retención, representa la cualidad principal del patriarca Itzjak; y Tiféret, Armonía, es la característica paradigmática del patriarca Yaacob. Nétzaj, Dominio, es la cualidad central de Moshé; Hod, Empatía, la de Aharón, el Kohén (sacerdote); y Yesod, Fundamento, la de Yosef, hijo de Yaacob.

La séptima sefirá está representada por la vida del Rey David. Fue él quien combinó e integró las seis primeras sefirot en su personalidad, y por eso él fue escogido para personificar la sefirá femenina de Maljut, Hegemonía. Él fue capaz de alabar al Creador como la Fuente última de todo el poder que existe en el universo. Es así que no fue coincidencia alguna que el único versículo en la Biblia que contiene una mención explícita de las siete sefirot inferiores fue enunciado por el Rey David:

Tuyos son, oh Eterno, (1) la grandeza [amorosa], (2) la retención,

(3) la armonía, (4) el dominio, (5) y la empatía;

Por (6) todo lo que hay en el cielo y en la tierra;

(7) tuyo es, oh Eterno, el Reino, y Tú eres el que se exalta y es

Cabeza de todo… En Tu mano [izquierda] están el poder

Y la retención, y en Tu mano [derecha] está la grandeza [amorosa] y el fortalecimiento.

Dibré haYamim 1, 29:11-12

Estas fueron parte de las últimas palabras que el Rey David pronunció antes de morir. A través de ellas, enseño que el logro máximo en la vida reside en el reconocimiento de que el Creador es la Fuente última de todas estas fuerzas. Al llegar a esta toma de conciencia, David se convirtió en encarnación de todas las sefirot y llegó a asemejarse espiritualmente a su Creador.

La obra Tikuné Zóhar prosigue la descripción de las tres Mentalidades (Mojín):

Jojmá, Sabiduría, es el cerebro [derecho], que es la sede del pensamiento; Biná, Inteligencia, es el corazón, donde reside el poder del corazón para comprender. Sobre ellos está escrito: "Las cosas ocultas pertenecen al Eterno, nuestro Dios".

(Debarim 29:28)

Kéter Elión, la Corona Trascendental, es la Corona (Kéter) de la Hegemonía (Maljut), respecto de la cual se declara: "Yo (Dios] declaro el final (de las cosas] desde el principio".

(Yeshayá 46:10)

Aquí se nos introduce a la triada superior de las diez sefirot: Kéter (Corona), Jojmá (Sabiduría) y Biná (Inteligencia). La palabra Kéter literalmente significa "corona", y alude a la cualidad trascendental de la primera sefirá que, al igual que una corona, reposa encima de la cabeza o, desde otra óptica, encierra y rodea el cerebro lo mismo que hace el cráneo. Esto significa que Kéter trasciende tanto a Jojmá como a Biná, y constituye el origen de ambas. Representa el nivel de la Causa Primera que precede a toda actividad creativa.

Dios creó el mundo con sabiduría infinita. La Torá expresa esta idea al decir: "¡Qué tan grandes son Tus obras, oh Eterno! Todas las hiciste con Jojmá [Sabiduría]!" (Tehilim 104:24). Además, la sabiduría siempre está relacionada con el concepto de inicio, en particular con el inicio de la labor creativa de Dios." No obstante, tiene que existir algo que, por lógica, preceda incluso a la sabiduría. Este es el nivel de Kéter, Corona, el cual precede a la sefirá de Jojmá y representa el primer elemento de la Creación.

Cuando mencionamos el concepto de los Olamot, las dimensiones existenciales, aludimos a la noción de la voluntad profunda del Creador. Mencionamos que el nivel de Adam Kadmón se refiere a la Voluntad primordial que inició todo lo que existe y lo sustenta. En términos de sefirot, este concepto es llamado Kéter Elión, la

Corona Trascendental. Kéter representa la voluntad y el deseo primordiales de crear un mundo para el ser humano.

Además de eso, Kéter representa el propósito último y la meta final hacia la cual toda la Creación se dirige. Es por eso que alude al concepto del fin que reside en forma latente en el principio. Podemos entender esto si concebimos la noción de "voluntad" como causa primera y la idea de "propósito" como su efecto final. La sefirá de Kéter unifica e integra estos dos polos de la existencia.

Es por ello que, al exponer el nivel de Adam Kadmón, citamos la idea de que "la acción completada se halla en el primer pensamiento". Este mismo concepto se repite en términos de las sefirot. El Séfer Yetzirá dice: "Su final está presente en su inicio, y su inicio está presente en su final".

A esto se refiere la obra Tikuné Zóhar cuando afirma que "Kéter Elión es la Corona (Kéter) de la Hegemonía (Maljut)". Al decir eso, vincula la idea de voluntad inicial con la de propósito final y da origen a la relación perfecta de causa-efecto. Esto se basa en la enseñanza transmitida por Dios al profeta: "Yo declaro el final [de las cosas] desde el principio" (Yeshayá 46:10).

Así como Kéter-Corona se corresponde con el cráneo que rodea el cerebro, Jojmá-Sabiduría y Biná-Inteligencia se relacionan con los dos hemisferios del cerebro. Juntos, Jojmá y Biná son descritos como "entes ocultos" porque, al igual que los procesos mentales, sus efectos sólo son perceptibles al ser exteriorizados por las siete sefirot inferiores.

A nivel divino, Jojmá y Biná son concebidos como los procesos abstractos que precedieron a los siete días concretos de la Creación. Esta idea se encuentra aludida en el versículo: "El Eterno fundamentó la tierra con sabiduría [Jojmá], con inteligencia [Biná] estableció el cielo, y con Su conocimiento [Dáat] las profundidades son abiertas" (Mishlé 3:19-20). La Escritura también afirma: "Una casa es construida con sabiduría, es establecida con inteligencia, y con conocimiento sus habitaciones son Llenadas" (ibíd. 24:2-4). En un sentido similar, al citar las cualidades personales de Betzalel, el hombre que fue escogido para construir el Mishkán, el Santuario modelado con base en la estructura de los universos trascendentales, Dios dice: "Yo lo he imbuido con el espíritu de Dios, con sabiduría [Jojmá], inteligencia [Biná] y conocimiento [Dáat]" (Shemot 31:3). Aquí vemos que el plan espiritual que constituye la base de toda actividad creativa se origina en estas sefirot superiores.

Los versículos citados hablan específicamente de tres cualidades: Jojmá (sabiduría), Biná (inteligencia) y Dáat (conocimiento). Como se indicará más adelante al hablar de la sefirá de Kéter, Dáat-Conocimiento funciona en muchos sentidos como una semi-sefirá, y por eso con frecuencia es incluida entre las sefirot en lugar de Kéter. Pero nunca es contada entre las sefirot cuando Kéter está presente.

PARALELOS HUMANOS CON LAS DIEZ SEFIROT

Sefirot	Representación Física	Representación Conceptual
Keter- Corona	Cráneo	Voluntad, Propósito
Jojmá-Sabiduría	Cerebro Derecho	Mente, Axiomas
Biná- Inteligencia	Cerebro izquierdo, Corazón	Lógica
[Dáat-Conocimiento]	Cerebro medio, Columna Vertebral	[Vinculo, Conexión]
Jesed-Amor	Brazo Derecho	Dar
Gueburá-Retención	Brazo Izquierdo	Rigor, Justicia
Tiferet-Armonía	Cuerpo, Torso	Armonía, Verdad
Netzaj-Dominio	Pierna/ riñón/testículo Derechos	Victoria, Resistencia
Hod-Empatía	Pierna/ riñón/testículo Izquierdos	Sumisión, Majestad
Yesod-Fundamento	Órgano Sexual	Alianza, Canal
Maljut-Hegemonía	Boca, glande del órgano Sexual, pareja	Recibir, Reciprocidad

El universo de cinco dimensiones

El Séfer Yetzirá describe las diez sefirot como diez direcciones que constituyen la totalidad de la existencia. Estas diez direcciones definen un camino que conduce hasta el Ser Infinito que se halla más allá de Su propia Creación. Aunque el Creador es un Rey que interactúa con Sus súbditos, Él de ningún modo es influido por ellos. Esto es especialmente cierto de la relación que hay entre Dios y las sefirot. Él de ningún modo es afectado o definido por ellas. A esto se refiere el Séfer Yetzirá cuando afirma:

Diez sefirot de Nada: Su medida es diez; no tienen fin.

Una profundidad de comienzo, una profundidad de final,

Una profundidad de bien, una profundidad de mal,

Una profundidad de arriba, una profundidad de abajo,

Una profundidad de este, una profundidad de oeste,

Una profundidad de norte, una profundidad de sur.

El Amo Singular; Dios, el Rey Fiel,

Domina sobre todas ellas desde Su sede trascendental,

Hasta la eternidad de eternidades.

Aquí el Séfer Yetzirá define una realidad continua de cinco dimensiones que tienen diez direcciones, dos direcciones opuestas en cada dimensión. Hemos visto ya que el universo físico de tres dimensiones consta de seis direcciones: norte-sur, este-oeste y arriba-abajo. La cuarta dimensión, que es el tiempo, está constituida por dos direcciones, que son el pasado y el futuro, o también, el comienzo y el final. Pero también existe una quinta dimensión, de carácter espiritual y moral, cuyas direcciones son el bien y el mal.

De cada una de estas direcciones se dice que es infinita o ilimitada, y es definida como profundidad: "Una profundidad de comienzo, una profundidad de final, Una profundidad de bien, una profundidad de mal…" En general, la idea de "profundidad" se refiere a algo que se halla a una distancia inmensa, como cuando uno mira dentro de un pozo hondo, atisbando su "profundidad". Es así que este concepto connota la idea de una gran distancia, tanto física como mental. Por ello,

de una idea difícil de entender y, por lo tanto, lejos de la comprensión del hombre, decimos que es profunda.

En la Escritura hay muchos ejemplos de esto. Uno de ellos es: "El cielo para la altura, y la tierra para profundidad, pero el corazón de los reyes es insondable" (Mishlé 25:3). Sobre la sabiduría, el Rey Shelomó dijo: "…es profunda, muy profunda ¿quién podría encontrarla?" (Kohélet 7:24). El concepto de profundidad es especialmente relacionado con lo Divino, como en: "¡Qué tan grandes son Tus obras, oh Eterno; Tus pensamientos son muy profundos!" (Tehilim 92:6). Así pues, las diez profundidades" representan las diez direcciones prolongadas hasta el infinito.

Según ciertos Maestros de la Kabalá posteriores, estas diez profundidades se corresponden del siguiente modo con las diez sefirot:

Kéter-Corona	Una profundidad de bien
Jojmá-Sabiduría	Una profundidad de comienzo
Biná-Inteligencia	Una profundidad de final
Jésed-Amor	Una profundidad de sur
Gueburá-Retención	Una profundidad de norte
Tiféret-Armonía	Una profundidad de este
Nétzaj-Dominio	Una profundidad de arriba
Hod-Empatía	Una profundidad de abajo
Yesod-Fundamento	Una profundidad de oeste
Maljut-Hegemonía	Una profundidad de mal

Divididas conforme a este orden, las diez sefirot son conceptualizadas como un sistema que consta de cinco pares de opuestos.

Kéter-Corona es la "profundidad de bien", ya que es la sefirá más cercana al Creador. Por esta misma razón, Maljut, la última sefirá, es descrita como la "profundidad de mal". Esto no significa que, en sí misma, Maljut sea realmente mala, ya que todas las sefirot son totalmente buenas en un sentido absoluto. Lo que quiere decir es que como Maljut apunta en una dirección que se aleja de Dios, se dice de ella que representa una dirección de mal. Además, Maljut se corresponde con la última letra he del Tetragrama y representa "la mano que recibe". Esto implica que Maljut es un recipiente de un bien. Así pues, es "mala" solamente en el sentido de que representa la ausencia de un bien.

Puesto que Kéter-Corona se halla en un nivel más allá de nuestra comprensión, el máximo nivel que puede ser captado es Jojmá-Sabiduría. Por esta razón, Kéter es también definido como "eternidad", es decir, el tiempo infinito que la mente humana no puede penetrar ni sondear. En cambio, Jojmá-Sabiduría y Biná-Inteligencia representan el comienzo y el final del tiempo, la profundidad del pasado y la profundidad del futuro. Al igual que la letra yod del Tetragrama, Jojmá-Sabiduría representa el potencial indiferenciado de la existencia que el Creador desea otorgar. Por su parte, Biná-Inteligencia, que se corresponde con la primera letra he del Tetragrama, representa la "Mano" que define la existencia o, en este contexto, el futuro que contiene lo que el pasado le ha dado.

Finalmente, en la interfaz situada entre el pasado y el futuro, se encuentra el sistema continuo tridimensional del espacio, la cual consta de seis dimensiones y está representada por la letra vav. Junto con la cuarta dimensión temporal y la quinta dimensión espiritual, constituyen un universo de cinco dimensiones representado por las cuatro letras del Tetragrama [יה וה -y, YHVH].

Sólo después de describir este sistema continuo de cinco dimensiones definido por las sefirot, es que el Séfer Yetzirá se refiere al Creador como el "Maestro Singular". El término hebreo para "singular" utilizado aquí es Yajid, que denota unidad y unicidad completas y absolutas.

La unidad y unicidad del Creador es absoluta. Él no es como una persona que está compuesta por elementos diversos. Él no es, ni siquiera, como el más simple objeto físico, ya que incluso ese objeto está compuesto de tres dimensiones. Decir que el Creador está delimitado por dimensiones equivaldría a introducir un elemento de pluralidad en su esencia, lo cual contradice Su unidad. Habiendo definido el Séfer

Yetzirá el sistema existencial de cinco dimensiones, uno podría sentirse tentado a pensar que el Creador mismo es un Ser de cinco dimensiones. Para excluir esto, el texto enfatiza Su unidad y unicidad. Esto indica que el concepto de "dimensionalidad" no es aplicable en absoluto al Creador. Aunque Él puede relacionarse con el universo como un "Rey Fiel", Él mismo permanece más allá de nuestra comprensión. En este sentido, la expresión "eternidad de eternidades" apunta a una realidad que se halla incluso más allá de la atemporalidad.

En los siguientes capítulos intentaremos explicar cada sefirá en sí misma, y al mismo tiempo su relación con las otras nueve. No obstante, es preciso enfatizar claramente que cualquier descripción de las sefirot es meramente indirecta y derivativa; no constituye una descripción de su esencia. Si uno se halla en un estado profundo de meditación, podrá ser capaz de experimentar alguna de las sefirot en particular; en caso contrario, es casi imposible explicar cabalmente su significado.

8 – Las Sefirot 1

KÉTER

Kéter y Maljut

Kéter es la primera y la más elevada de todas las sefirot. Representa la hegemonía y la autoridad absolutas del Creador sobre todas las fuerzas del universo que creo. Ahora bien, está hegemonía es demasiado poderosa para que la Creación la soporte o pueda comprender. Es solamente en el nivel de la última sefirá, Maljut-Hegemonía, que Kéter puede expresarse de un modo tal que la Creación pueda beneficiarse de ella. Es sólo en Maljut que el potencial abstracto de Kéter se manifiesta y se actualiza en concreto. Todas las demás sefirot situadas entre estos dos polos de la existencia sólo tienen como única función general hacer que la autoridad de Kéter-Corona se exprese plenamente en el nivel de Maljut-Hegemonía.

La relación que hay entre Kéter y Maljut se refleja de otra manera. La sefirá de Kéter es Ein [אין], la "Nada", pero también es Aní [אני], lo "En Sí Mismo". Lo mismo es cierto de la sefirá de Maljut.' Esto puede ser entendido de la siguiente manera: la relación más primaria que existe entre el Creador y Su Creación es la de Causa-Efecto. Cuando algo actúa como causa, es definido como Aní, "aquello que es en sí mismo". Pero cuando esa misma causa es considerada como un efecto de una causa aún mayor, es definida como Ein, "nada". Por ello, cuando mira hacia su origen en Ein Sof, la sefirá de Kéter se anula y ya no posee existencia independiente; se dice entonces que Kéter participa del Ein, la Nada absoluta de Ein Sof. Pero cuando mira abajo hacia las demás sefirot, Kéter se constituye en origen y causa de existencia independiente. Y es en este sentido que es caracterizado como Aní.

El atributo de Maljut expresa la relación causal que Dios tiene con Su Creación y, por ello, usualmente es denominado Aní. Pero puesto que Maljut constituye el efecto último y es un recipiente vacío cuya existencia depende completamente de las sefirot situadas por encima de ella, es también denominado Ein, la Nada.

Esto tiene implicaciones importantes en el nivel humano. La palabra hebrea para designar el "Yo" es אני (Aní). Si cambiamos de lugar las letras de esta palabra, el resultado será la palabra אין (Ein), que denotan la "Nada". Esto parece implicar que mi "yo" real es la "nada" que está en mi interior.

Para comprender esta idea adecuadamente, valdría la pena explicar de nuevo la diferencia que hay entre una nada que es inefable y una nada que implica la no-existencia. En la Kabalá clásica, los niveles espirituales superiores son denominados Ein-Nada. Es en este sentido que la dimensión de Atzilut y todo lo que existe por encima de él también es definido como Ein. Este mismo principio aplica a Kéter-Corona en el conjunto de las sefirot. Respecto de Jojmá-Sabiduría, que es la segunda sefirá más elevada, la Escritura dice: "La Sabiduría procede de la Nada [Ein]" (Iyob 28:12). Esto significa que el nivel de Kéter-Corona, del cual emana la sefirá de Jojmá-Sabiduría, es llamado "Nada". Esto significa que aunque la dimensión de Atzilut en general es 'nada" en un sentido conceptual, Kéter, la más elevada de la sefirot de Atzilut, es "nada" incluso en un sentido espiritual.

Esto también es sugerido por la expresión Ein Sof misma, que literalmente significa "no hay" (Ein) "final" (Sof). No obstante, en un sentido más profundo, la expresión Ein Sof constituye el "atributo negativo" último que puede ser atribuido al Creador. Implica no sólo que el Creador es único e incomparable respecto de cualquier otro "algo" que exista, sino que también ese "algo" se nulifica en presencia suya. Si se puede decir algo del Creador, esto sería que Él es el "Yesh-Existencia Absoluta" en relación con el cual toda la demás existencia deja de serlo. No obstante, desde nuestra perspectiva, lo más cercano que podemos llegar a concebir la esencia del Creador es el conocimiento de aquello que Él no es. En este sentido, la expresión Ein – Sof también connota el sentido de la "Nada Ultima". Por ello, los Maestros de la Kabalá emplean la expresión "nada" para referirse a "algo" que no solamente no puede ser descrito, sino que también rebasa nuestra comprensión y es inefable.

Cuando empleamos la expresión Ein-Nada para describir la esencia de un ser humano creado conforme a la imagen del Creador, nos referimos al "Yo" último que no puede ser conocido. Es la fuente intangible de mi voluntad lo que me impulsa a realizar todo aquello que decido hacer. Es una realidad más elevada que el pensamiento mismo, ya que es obvio que es este "Yo" lo que dice a mi mente lo que debe pensar. Es justamente porque la fuente de mi voluntad se halla en un nivel más allá del pensamiento que es imposible imaginarla. Simplemente no existe en mi mente una categoría conceptual que podría ser aplicada a ello. Es por esta razón que

cuando trato de imaginarme la fuente de mi voluntad -mi auténtico "yo"-, lo único que puedo describir es "nada". Desde esta perspectiva, todos los demás atributos de la personalidad humana no son Aní (mi Yo) verdadero, y por ello con mayor exactitud deben ser definidas como mi "ego".

La palabra "ego" se deriva del concepto griego del "yo", el cual puede ser caracterizado como la suma total de las funciones psíquicas que definen la relación que un ser humano tiene consigo mismo y con el mundo. Si estas funciones del ego no están dirigidas hacia su origen en el Aní, lo único que hacen es obstaculizar el crecimiento y el desarrollo personal. Pero si, por el contrario, se constituyen como vestimentas o expresiones del Aní -en el mismo sentido en que las sefirot de Jojmá a Maljut son expresiones de Kéter-, entonces el elemento básico de la personalidad, que es la voluntad, también puede vincularse con su origen, que es la Voluntad Divina. Cuanto más un ser humano se identifique con el verdadero Aní-Ein, tanto más estará en contacto con el aspecto de lo Divino que reside dentro de él.

En última instancia, esto implica atraer la dimensión espiritual hacia la física e integrar los más elevados niveles de conciencia en la vida de la persona. El ser humano realmente se asemeja a su Creador cuando, después de trascender su propia personalidad y reconocer que, en cierto sentido, su esencia está unida con Él, se da cuenta de que la existencia misma constituye un maravilloso regalo de amor y bondad que debe compartir con los demás. Pues así como Dios es inmanente en Su Creación y continuamente conduce al mundo hacia su perfección última, el auténtico propósito del ser humano es hacer lo mismo. Cuando conecta su propia voluntad con la del Creador, su potencial para transformar el mundo en un Maljut, un sistema celestial, es ilimitado.

La sefirá oculta

Los Maestros de la Kabalá señalan que las diez sefirot se corresponden con los Diez Enunciados con los que el mundo fue creado. Al exponer estos Diez Enunciados creativos, el Talmud hace notar que la expresión "Y Dios dijo" sólo aparece nueve veces el primer capítulo del libro de Bereshit (Génesis). Surge entonces la interrogante de dónde está el Décimo Enunciado.

El Midrash señala que el segundo capítulo de Bereshit también contiene un enunciado: "Y Dios dijo: No es bueno para el hombre estar solo" (Bereshit 2:28)." No obstante, el Talmud objeta a eso e insiste que los Diez Enunciados creativos deben

aparecer todos en el primer capítulo, y concluye inicial, "En el principio, Dios creó el Cielo y la Tierra" (Bereshit 1:1), también constituye un enunciado creativo (maamar). No obstante, como este enunciado no es introducido por la expresión "Y Dios dijo", se considera como maamar satum, un enunciado "cerrado" u "oculto".

Hallamos una analogía de esto en el caso del primero de los Diez Mandamientos, que dice: "Yo soy el Eterno, tu Dios, quien te sacó de la tierra de Mitzráim [Egipto]" (Shemot 20:1). La mayoría de las autoridades rabínicas interpretan este enunciado como un mandamiento que prescribe la creencia en Dios. En cuanto tal, constituye el mandamiento primordial.

Pero otras autoridades rabínicas van más allá. Sostienen que la creencia en Dios representa un elemento tan básico en el Judaísmo que no puede ser simplemente un mandamiento. En su opinión, lo consideran como una introducción a los mandamientos y como el enunciado que constituye el fundamento mismo del Judaísmo. En este sentido, al igual que el primer enunciado de la narrativa de la Creación en Bereshit, el primer mandamiento se caracteriza por cierta ambigüedad. En términos de las sefirot, esta misma ambigüedad surge respecto de Kéter-Corona.

En tanto que la sefirá más elevada, Kéter constituye la interfaz entre el Ein Sof infinito y la Creación. Su esencia es completamente oculta e incomprensible, y participa de la misma cualidad de infinitud que hace imposible hablar de Ein Sof. Al igual que una corona que descansa encima de la cabeza, no forma parte del "cuerpo". De hecho, es justamente por esta razón que Kéter a veces no es incluida junto con las demás sefirot. Debido a su absoluta naturaleza inefable, está más allá de la aprehensión incluso de las más elevadas sefirot situadas debajo de ella. Según esto, el esquema sefirótico comienza con Jojmá-Sabiduría y Biná-Inteligencia. En lugar de Kéter se incluye la semi-sefirá de Dáat-Conocimiento.

La forma más simple de comprender esta exclusión de Kéter es en términos de la creación de los Olamot, las dimensiones existenciales. La sefirá de Jojmá-Sabiduría, por ejemplo, representa aquello que no puede ser definido como mente pura e indiferenciada. Representa el pensamiento puro que todavía no ha sido fragmentado en conceptos e ideas diferenciadas. En el nivel de Jojmá hallamos los axiomas más fundamentales de la existencia en una especie de unidad prístina.

Biná-Inteligencia es el nivel inferior inmediato al de Jojmá-Sabiduría. Representa el poder para proyectar, así como la capacidad para analizar y hacer distinciones lógicas. En este sentido, Biná representa el sistema de lógica mediante el cual los axiomas básicos de Jojmá son delineados y definidos.

En este esquema, Dáat-Conocimiento sigue a los niveles de Jojmá y Bíná. Dáat puede ser caracterizado como "lógica aplicada". Representa la capacidad para integrar la información básica proporcionada por una fuente externa (la función de Jojmá) y hacer que interactúe en forma lógica (la función de Biná).

Juntos, Jojmá, Biná y Dáat representan los procesos mentales básicos que subyacen a toda expresión creativa. No obstante, aunque constituyen los niveles más abstractos de la mente, de hecho son sólo derivados de un impulso primario de voluntad que es más sutil y abstracto aún, el cual trasciende los axiomas y la lógica de la Creación.

Kéter-Corona constituye el fundamento mismo de la Creación. Se corresponde con el enunciado oculto que está más allá de toda concepción, que constituye la interfaz con el Ein Sof infinito. Es por esta razón que, al igual que el primer enunciado de la Creación y el primer mandamiento, Kéter en ciertos casos no es considerado como parte del conjunto de las diez sefirot. En tales circunstancias, Kéter se oculta y en su lugar se manifiesta Dáat. Puesto que, como enseña el Séfer Yetzirá, la totalidad de la existencia es representada como una estructura sefirótica de cinco dimensiones, Dáat sólo puede manifestarse cuando Kéter está ausente. En este sentido, se dice que Kéter y Dáat son mutuamente excluyentes.

Kéter y Dáat

El Arizal analiza la exclusión mutua entre Kéter y Dáat en varios lugares. Él explica que Kéter-Corona y Dáat-Conocimiento constituyen, respectivamente, la manifestación interna y externa de una misma realidad. Como veremos más adelante, esta afirmación constituye la clave para integrar toda la exposición que hemos presentado acerca de las tres sefirot superiores: Kéter, Jojmá y Biná.

Hemos visto que Kéter-Corona se corresponde con la voluntad primordial del ser humano. Kéter representa el Yo interno y la voluntad primordial del ser humano. En cambio, Dáat-Conocimiento representa la racionalidad que un individuo muestra hacia el mundo.

También con respecto a las sefirot de Jojmá y Biná, Dáat-Conocimiento representa una manifestación externa. Jojmá y Biná son procesos completamente internos. En cambio, Dáat consiste en la capacidad para expresar la inteligencia propia a los demás. En este sentido, Jojmá y Bíná -y, en gran medida, también Kéter- representan

el concepto de 'mente interna", mientras que Dáat se relaciona con la capacidad para comunicar de manera efectiva los pensamientos propios.

Esto lo podemos corroborar claramente con la definición que el Talmud da del sordomudo. El Talmud afirma que "el sordomudo no tiene dáat". En otras palabras, aunque el sordomudo posee Kéter o inteligencia interna, carece de la capacidad para comunicarla al mundo, y por ello se le considera como si no tuviera Dáat. Pero tan pronto como puede comunicarse por medio de la escritura o lenguaje de signos, ya no es considerado "sordomudo" según la ley judía." De aquí vemos que la capacidad básica para comunicarse y desarrollar una relación inteligente con el mundo externo constituye un aspecto de la semi-sefirá de Dáat. **(**Es por esta razón que Dáat-Conocimiento generalmente denota el concepto de vinculo y apego íntimo, como en el versículo "Adam conoció [ידע , yadá] a su esposa Javá" (Bereshit 4:1). Adam y Javá constituyen el paradigma de dos seres que se unen lo más profundamente posible, lo cual equivale a decir que se conocen completamente uno al otro. Véase también, Tikuné Zóhar 69 (pág. 99); Rashi, Bereshit 18:19; Tanya, lgueret haKodesh 15 (pág. 123b). En términos cabalísticos, esta capacidad de Dáat para unirse y conectarse parece depender de su posición entre las Sefirot. A diferencia de Kéter (corona, cráneo), situada arriba de Jojmá y Biná (hemisferios derecho e izquierdo del cerebro), Dáat (cerebro medio, corteza cerebral) está situada justo debajo de estas dos sefirot, en el medio. Es por ello que se considera que Dáat actúa como interfaz entre Jojmá y Biná, y expresa su combinación e interacción; sobre esto, véase Tikuné Zóhar ibíd.; Pardés Rimonim 3:8; Tanya ibíd. Dáat también representa el vínculo entre mojín (Mentalidades) y las sefirot. Es por medio de Dáat que los mojín se revelan y exteriorizan en las sefirot; véase Etz Jayim 22:1 (pág. 309); Mebo Shearim V, 1:14 (pág. 220). Finalmente, es a través de Dáat que una estructura completa de sefirot se exterioriza, se revela y se une a otra estructura sefirótica. Por ello, según el Arizal, cuando Dáat es incluida dentro de las diez sefirot, alude al vínculo externo entre una estructura completa de sefirot y otra. Esta idea es aludida en el onceavo enunciado de Bereshit: "Dios dijo: No es bueno que el hombre esté solo", que se corresponde con la sefirá de Dáat. Cuando Kéter se manifiesta y se excluye a Dáat, eso alude al aspecto interno y esencial —oculto e infinito— de las diez sefirot. Esto implica que en el nivel de Kéter-Corona, la existencia finita entra en contacto con la infinitud y se disuelve en ella. En cambio, el nivel de Dáat-Conocimiento, implica la limitación y finitud del conocedor, lo conocido y el acto de conocer. Ya que lógicamente la infinitud excluye la posibilidad de la finitud, esto da

origen a varias paradojas esenciales respecto de nuestra comprensión del Creador. Véase al respecto Mishné Torá, Hiljot Yesodé haToráh 2:10.**)**

El libre albedrío de Dios

El esquema conceptual del Arizal, según el cual Kéter y Dáat son mutuamente excluyentes, puede ser explicado de otro modo, el cual tiene consecuencias importantes para nuestra comprensión de Dios mismo. De Kéter se puede decir que representa la absoluta libertad de acción que Dios tiene. En cambio, de Dáat se puede decir que lo que hace es introducir un elemento de predeterminación en la Creación. La razón de esto es que, en un sentido temporal, el conocimiento que Dios tiene del presente y el futuro es exactamente el mismo que tiene del pasado. Además, a diferencia del tipo de conocimiento que tiene un ser humano, el conocimiento que Dios tiene es absoluto y determinista. El conocimiento absoluto que Él tiene de lo que va a hacer, antes incluso de hacerlo, convierte lo que sabe en algo que es como si ya lo hubiera hecho. Siendo así, surge la pregunta de si Dios es realmente libre de hacer lo que quiere o si, por el contrario, se podría decir que Su conocimiento (Dáat) actúa como factor determinante que limita Su libre voluntad (Kéter). Aquí vemos que la exclusión mutua entre Kéter y Dáat está enraizada en la paradoja filosófica acerca del conocimiento de Dios y Su libre albedrío. Por supuesto, la respuesta a esta interrogante es que ambos aspectos de la paradoja son ciertos. (Véase el capítulo 4, nota 18. El hecho de que percibimos al Creador por medio de dos tipos de atributos —atributos negativos y atributos de acción—, de hecho causa que lo percibamos con un tipo de visión doble. Esto se asemeja mucho a mirar un objeto a través de dos lentes diferentes; aunque se trate de un solo objeto, de hecho vemos dos imágenes muy distintas. De manera similar, los dos tipos de atributos son como dos lentes a través de los cuales intentamos percibir al Creador. Una buena analogía de esto sería la dualidad onda-partícula de nuestra percepción de las partículas fundamentales de la materia. En muchos casos, las dos imágenes convergen y entonces no hay problema. De hecho, como señala el Séfer halkarim (2:24) hay varios atributos que se incluyen simultáneamente bajo las dos categorías. Aun así, hay muchas instancias importantes en las cuales las dos imágenes no convergen y este es el factor responsable de las paradojas que hallamos al hablar del Ser Supremo. Estas paradojas forman parte integrante del sistema existencial como resultado de nuestra doble visión incompleta. Véase también el capítulo 13, nota 14.)

Desde la perspectiva de Kéter, incluso Su conocimiento no es determinista; Su libre albedrío no está restringido por nada, ni siquiera por Su propio Dáat.

Pero por otro lado, Dios restringe Su libre albedrío con el fin de permitir que pueda existir un contexto de tiempo y espacio. Así pues, desde la perspectiva de Dáat, Dios ya sabe todo lo que ocurrirá en el futuro. La presencia de Dáat entre las sefirot opacaría el indeterminismo absoluto de Kéter, casi forzándola a conformarse con las leyes y la lógica establecida por Jojmá y Biná.

La sefirá de Kéter representa el concepto mismo de "libre albedrío" que Dios creó con el propósito de llevar a Su Creación a la meta deseada. Cuando luego creó Jojmá-Sabiduría, Biná-Inteligencia y Dáat-Conocimiento, en cierto sentido estableció leyes que limitan u ocultan Su libre albedrío. Fue sólo después de que esas sefirot aparecieron que Él, en cierto sentido, se "obligó" a sí mismo a seguir las reglas que estableció. **(**Kéter (Voluntad Divina), Jojmá (Mente), Biná (Lógica) y Dáat (Conocimiento) son, pues, todas ellas creaciones de Dios. Decir lo contrario implicaría que estos conceptos básicos son iguales que Dios, lo cual es imposible. En términos específicos, Dios de ningún modo estuvo obligado a crear el mundo con la lógica que ahora tiene. Si lo fuera, eso equivaldría a decir que Él está sometido a la lógica, lo cual, de nuevo, sería impensable; véase al respecto Kelaj Pitjé Jojmá 30 (22b). Por consiguiente, si el universo nos parece lógico, la única respuesta posible es porque Dios lo dotó con la misma lógica que Él utilizó para crearlo. Pero respecto de Dios, esto fue un acto voluntario y no algo intrínseco o necesario; véase Likuté Moharán 52. Esto no significa que las leyes actuales de lógica son arbitrarias, sino simplemente que Dios trasciende esas mismas leyes. Por ello, cuando es necesario para cumplir Su plan global, Dios puede interrumpir las leyes de la naturaleza, ya que esas leyes forman parte del sistema de lógica que Él creó.)

Una buena analogía de esta idea sería un juego de ajedrez, en el cual un jugador podría mover sus peones a través de todo el tablero con un solo movimiento. Nada le impide hacerlo, excepto su compromiso previo de jugar conforme a las reglas del juego. De manera similar, Dios hizo un contrato con el mundo que Él creó de que seguiría las reglas y las leyes establecidas por Jojmá y Biná. A causa de este compromiso, todas las cosas en el mundo parecen seguir un curso predeterminado que es antitético con el indeterminismo absoluto de Kéter. No obstante, incluso cuando todas las cosas parecen seguir su curso natural, y el nivel de Kéter permanece oculto, éste sigue siendo la fuerza motivadora que actúa detrás del escenario para hacer que la voluntad divina se manifieste en la Creación.

Así pues, aunque el nivel de Kéter trasciende e incluso parece contradecir los aspectos limitados de la Providencia Divina, está envuelto dentro de las demás sefirot y, en forma subrepticia, se revela a través de ellas. Además, cuando es necesario el nivel de Kéter se manifiesta abiertamente, por ejemplo, cuando Dios decide pasar por alto el curso natural de la historia y revelar Su autoridad absoluta sobre la Creación.

El paradigma de esto lo constituye la revelación que Dios hizo a Moshé en la zarza ardiente. Esto ocurrió justo antes del Éxodo de Mitzráim (Egipto), cuando Dios se disponía a trascender completamente las leyes con las que Él mismo había creado el mundo. En ese contexto, el Nombre Divino utilizado fue Ehyé Asher Ehyé, que literalmente podría ser traducido como "Yo seré lo que seré" (Shemot 3:14). Este es el Nombre asociado con la sefirá de Kéter. La única vez que este Nombre fue revelado fue precisamente antes del Éxodo. Si analizamos el significado de este Nombre, el mensaje que expresa es que, en el nivel de Kéter, Dios no existe en ningún sentido o manifestación que nosotros podamos comprender. (Es por esta razón que el nombre divino Ehyé denota el pensamiento e impulso primordiales de la Voluntad que dio inicio al proceso creativo. Por eso significa "Seré", ya que cuando tal impulso surgió, todo existía sólo como una posibilidad a futuro. Ehyé se refiere así al nivel en que el Ser todavía no había comenzado, en que todo estaba en gestación y uno sólo puede decir v no "soy". También por esta razón, este nombre fue revelado en la zarza ardiente, ya que el Éxodo representó el nacimiento de Israel; Kedushat Levi, Shemot (pág. 94); Likuté Halajot, Tefilín 5:26; Likuté Moharán 6.)

El libre albedrío del hombre

Ya hemos visto que es sólo cuando Kéter se oculta y Dáat se manifiesta que el Creador se restringe a seguir las leyes y la lógica de la Creación. Pero incluso en este nivel, la influencia de Kéter meramente se esconde, sin ausentarse totalmente. Siempre existe un elemento de indeterminación en la Creación. En buena medida, esto se debe al hombre. La verdad es que siempre que el hombre activa su libre albedrío, el Dáat de Dios desaparece y en su lugar aparece la manifestación de Kéter.

Una de las premisas fundamentales del Judaísmo es que al ser humano se le concedió la facultad para elegir y actuar sin la más mínima coerción. Esta capacidad lo distingue no sólo en sus actos, sino también en el profundo efecto que un acto basado en la voluntad humana puede tener en una situación al parecer irreversible. De hecho, como ya mencionamos, con el fin de que el ser humano pudiese

asemejarse a Dios, Él le otorgó un alma divina y el libre albedrío. Según muchos comentaristas bíblicos, éste es el significado del versículo que afirma que el hombre fue creado "a imagen de Dios".

En este sentido, el Kéter del ser humano, que representa su libre arbitrio, es análogo con el Kéter de Dios. La sefirá de Kéter representa la absoluta libertad de acción que Dios tiene de hacer que se cumpla Su propósito en la Creación. También representa el nivel más profundo de la voluntad humana y la esencia de su ser. En el nivel de Kéter, el ser humano no está constreñido por sus predisposiciones internas ni por los estímulos externos. Sus decisiones son completamente independientes de cualquier otra consideración. Es sólo así que él puede llegar a ser auténticamente responsable. Aun cuando Dios posee un conocimiento absoluto del futuro, esto de ningún modo despoja al individuo de su propia libre voluntad (Esta es la conocida paradoja acerca del conocimiento de Dios del futuro y el libre albedrío del ser humano). Pues sin importar cuáles sean las influencias determinantes a las que está sujeto, él dispone del poder para trascender sus propias limitaciones. Este es el significado de la afirmación talmúdica en el sentido de que Dios conduce al ser humano por el camino que éste ha elegido seguir.

Clemencia y arrepentimiento

El nivel de Kéter-Corona es también descrito como "la dimensión de clemencia [rajamim]". Podremos entender este concepto si recordamos la Creación tiene como propósito fundamental que el ser humano pueda disfrutar del grado de cercanía con Dios más elevado que sea posible. Ahora bien, con el fin de intensificar al máximo su logro, fue creado un contexto existencial en el que el ser humano pueda elegir el bien como resultado de su libre albedrío. Así Dios podría sopesar los actos de cada individuo y juzgarlo conforme a la regla de justicia más adecuada para él. Y así el ser humano podría llegar a convertirse en recipiente del bien supremo como resultado de su propio esfuerzo y sus propios logros.

No obstante, cuando el propósito global del Creador lo considera necesario, Él se reserva la prerrogativa de suspender las reglas de la justicia y juzgar al ser humano solamente con misericordia. Desde el nivel de Kéter, el Creador puede pasar por alto cualquier pecado o rectificar cualquier mal que pudiera obstaculizar Su acción de guiar el mundo hacia su perfección destinada.

Esto es lo que significan las palabras que Dios dirigió a Moshé después del pecado del becerro de oro: "Yo seré clemente con quien seré clemente, y Yo agraciaré a quien agraciaré" (Shemot 3:19). Con ello quería decirle que Su misericordia está más allá de la comprensión humana. Pues aunque el atributo divino de justicia (midat ha'din) exija una reacción severa al mal cometido por un individuo, el atributo divino de clemencia (midat ha'rajamim) trasciende cualquier juicio acerca de lo que el ser humano merece. En el nivel de Kéter, la autoridad del Creador sobre toda la Creación es absoluta y, por ello, Su misericordia también es ilimitada.

Es por esta razón que la Teshubá, el arrepentimiento, se origina en el nivel de Kéter. Pues es solamente desde la perspectiva de la misericordia pura que "nada puede oponerse al poder del arrepentimiento". Así como los Maestros de la Kabalá nos enseñan que Kéter precede y trasciende las leyes y la lógica de la Creación, los Sabios talmúdicos nos enseñan que el concepto del arrepentimiento fue creado incluso antes que el universo hubiera si creado. Pues la capacidad del ser humano para sublimar el mal y transformarlo en bien, tomando conciencia de sus errores y cambiando su conducta, contradice la lógica. Es sólo gracias al poder del arrepentimiento que sus más profundas debilidades y defectos no le impiden acercarse a Dios. Al contrario, su pasado es transformado gracias a la nueva toma de conciencia de que Dios realmente nunca estuvo lejos. Incluso en los momentos más tenebrosos de la vida de un hombre, la misericordia divina esperaba manifestarse. A pesar de los pecados y los males que un individuo haya hecho en su vida, siegue existiendo un conducto de salvación a través del cual puede arrepentirse y retornar a Dios. El vehículo de ese arrepentimiento es el atributo divino de rajamim, clemencia, situado en el nivel de Kéter-Corona.

Es por esto que cuando Moshé todavía estaba en el Monte Sinaí, implorando el perdón divino hacia el pueblo de Israel por el pecado del becerro de oro, Dios le reveló los trece atributos de clemencia (shalosh esré midot shel rajamim). Al proclamarlos, Dios demostró a Moshé que Su misericordia está por encima de cualquier juicio y consideración acerca de los pecados que un ser humano haya cometido en el pasado o que cometerá en el futuro. Pues al arrepentirse desde el nivel más hondo de su ser, el hombre toma conciencia del aspecto de Eín que lo constituye en el fondo y, gracias a ello, se vincula con el nivel de Kéter, el cual trasciende todos los conceptos delimitados por el tiempo. De este modo se libera de tener que pecar en el futuro, e incluso los pecados que cometió en el pasado son neutralizados o rectificados, en el sentido de que se han convertido en factores de su propia transformación interna." Es por esta razón que los Sabios talmúdicos

afirmaron que incluso el pecado más grave no puede constituir un obstáculo para el arrepentimiento sincero. En esa ocasión, Dios también enseñó a Moshé que cuando un ser humano estimula su propio sentimiento de misericordia hacia los demás y actúa hacia ellos con actitud de perdón, ello despierta la misericordia divina y entonces él mismo se hará merecedor del perdón divino y la limpieza espiritual. Fue para enseñarle esto que Dios "pasó" delante de Moshé y proclamó los trece atributos de clemencia:

El Eterno (1), el Eterno (2), Dios (3) misericordioso (4) y que concede gracia (5); lento para la ira (6) y abundante en bondad (7) y verdad (8); que preserva bondad para millares [de generaciones] (9); perdona el pecado (10), la rebelión (11) y el error (12), y que limpia (13).

Shemot 34:6-739

9 – Las Sefirot 2

JOJMÁ Y BINÁ

En un sentido profundo, la sefirá de Jojmá-Sabiduría es tan incomprensible como Keter-Corona. De hecho, como se explicó anteriormente, el nivel de Jojmá se corresponde con la dimensión de Atzilut, y esta es descrita como "Nada". Somos capaces de entender la lógica de Biná-Inteligencia porque utilizamos nuestra propia facultad de Bina para ello. Pero como Jojmá se halla en un plano superior al de Biná, es evidente que no podemos emplear nuestra propia Biná para comprenderla. **(**Jojmá es indiferenciada. Es sólo mediante el poder de Biná que se divide en manifestaciones separadas. Un ejemplo de esto sería agua que fluye a través de un sistema de tuberías. El agua misma es un líquido indiferente e informe que no posee una estructura macroscópica esencial. Solamente llega a tener estructura cuando ésta le es impuesta por la tubería. En esta analogía, Jojmá es el agua, y Biná es el sistema de tubos que canaliza el agua. Sobre esto, véase Dérej Mitzvoteja (Jabad), pág. 5b.**)**

Uno de los versículos que sirven como fuente bíblica de los conceptos de Jojmá y Biná es: "El Eterno fundamento la tierra con sabiduría [Jojmá], con inteligencia [Bina] estableció el cielo… (Mishlé; 3:19-20). Aquí la Biblia enseña que Jojmá y Bina constituyen los elementos básicos de la Creación. En un sentido espiritual trascendental, Jojmá constituye los axiomas que definen el mundo, mientras que Biná es el sistema lógico que conecta esos axiomas entre sí. En esencia, todas las leyes de la naturaleza son sólo axiomas, y el más simple de los axiomas abarca varios niveles. Por ejemplo, el hecho de que la distancia más corta entre dos puntos es una recta significa que existen los puntos, las líneas rectas y la longitud, que el espacio existe y también el concepto mismo de existencia, etc. Todas estas categorías existen en el nivel de Jojmá-Sabiduría. En el nivel de Biná-Inteligencia, estas categorías se relaciona entre si utilizando cierta lógica interna y emergen como un sistema de leyes coherente.

Cuando Dios ordeno a los israelitas construir el Santuario en el desierto, eligió a Betzalel para llevar a cabo la tarea, y lo imbuyo con "sabiduría [Jojmá], inteligencia [Biná] y conocimiento [dáat]" (Shemot 31:3). Puesto que el Santuario constituía una

representación en microcosmos de toda la Creación, su construcción requería los mismos componentes de Jojmá, Biná y Dáat que el Creador utilizo para crear los diversos Olamot o universos existenciales. Es por eso que Rashi, el célebre comentarista bíblico, explica de qué modo estas cualidades trascendentales se relacionan con Betzalel: Jojmá es lo que un ser humano aprende de otros. Representa la capacidad para dominar un tema e integrar sus axiomas fundamentales en sus procesos mentales individuales. Bina se refiere a la capacidad para extraer o derivar información adicional a partir de los datos recibidos. Finalmente, Dáat se refiere a la asistencia divina especial que Betzalel necesitaba con el fin de llevar a cabo su labor.

La explicación que el Talmud da de la cualidad de Biná es "comprender cierta idea a partir de una idea diferente". La palabra Bina se relaciona con el vocablo ben (בין), que significa "entre". Bina, por lo tanto, implica distancia y separación. Cuando una persona observa algo con actitud lógica, se coloca mentalmente a cierta distancia ello. En cambio, Jojmá está constituida por las mismas letras que la expresión kóaj ma, que significa "el potencial de que" o, en otros términos, la capacidad para cuestionar. Así pues, Jojmá está relacionada con la pregunta sobre lo que algo es realmente, es decir, su esencia. Mirar el color rojo, por ejemplo, constituye un proceso relacionado con Jojmá. Puesto que lo "rojo" solamente puede ser descrito en términos de él mismo, sólo se puede entender en la mente el concepto de rojo cuando se utiliza Jojmá. Pero describirlo significaría ser capaz de separarse de lo que es en su esencia, y eso ya se relaciona con la dimensión de Biná, Inteligencia. (Es por esta razón que Jojmá se relaciona con el hemisferio derecho del cerebro, donde se realizan las funciones no verbales, mientras que Biná se relaciona con el hemisferio izquierdo, donde residen las funciones verbales. Los Maestros de la Kabalá explican que Jojmá generalmente es experimentada cuando actúa bajo el ropaje de Biná. Esto quiere decir que uno puede experimentar las funciones no verbales de la mente solamente a través de pensamientos verbales y descriptivos. El Séfer Yetzirá (1:4) habla de una oscilación deliberada entre Jojmá y Biná cuando afirma: "Comprende con sabiduría [Jojmá] y sé sabio")

Cuando una persona observa algo en el nivel de Jojmá-Sabiduría, realmente se está identificando con su esencia. Eso quiere decir que intenta volverlo parte de su estructura de axiomas; dicho de otro modo, lo que fundamentalmente hace es tomar el concepto e integrarlo en su personalidad.

La Mishná expresa claramente esta idea. Al responder a la pregunta de quién posee Jojmá, la Mishná dice que es aquel que aprende de cualquier persona.' En otros

términos, Jojmá-Sabiduría es definida como la información que un individuo integra en su propia mente. Así como a nivel de las sefirot el atributo de Jojmá representa los axiomas de la Creación, a nivel humano se corresponde con los axiomas fundamentales del proceso cognitivo que está en la base de todos nuestros procesos de pensamiento. Estos axiomas fueron configurados en nuestra mente desde el nacimiento y luego fueron integrados en ella gracias a las experiencias de vida posteriores. Representan nuestra capacidad básica para crear información, estructurarla y categorizarla, y de este modo adquirir sabiduría.

Jojmá es, pues, la sefirá que contiene en estado potencial todas las leyes de la Creación. Además, también constituye el sistema básico de axiomas que determina de qué modo esas leyes funcionarán en la realidad concreta. Los Maestros de la Kabalá se refieren a esto cuando afirman que la luz de Jojmá impregna toda la Creación, desde los niveles superiores hasta el nivel inferior de Asiyá, la acción concreta. La Escritura alude a esto cuando declara: "¡Qué tan grandes son Tus obras, oh Eterno! Todas las hiciste con Jojmá [Sabiduría]!"(Tehilim 104:24).

El atributo de Jojmá es definido como el proyecto básico que Dios creó con el propósito de hacer que el universo entero —tanto en sus aspectos físicos como espirituales— pudiera llegar a existir. También constituye el intelecto activo que Dios utiliza para dirigir el universo. Aunque a priori Dios no estaba obligado a crear el mundo utilizando como vehículo de ello el intelecto, una vez que creó el atributo de Jojmá se obligó a sí mismo a seguir sus reglas. Y luego creó al ser humano con ese mismo intelecto y esos mismos axiomas integrados en su mente. Esos son los que le permiten comprender los principios fundamentales subyacentes a la Creación al contemplar la obra de Dios.

La relación entre Jojmá-Sabiduría y Biná-Inteligencia puede ser comprendida en términos de la relación entre lo masculino y lo femenino (En el sistema de la Kabalá, la sefirá de Jojmá es representada como el Padre (Aba) y Biná es representada como la Madre (Imá). El hombre representa la fuerza creativa irrestricta, la cual sólo puede dar frutos cuando es delineada, contenida y encauzada por el vientre femenino.). En una relación humana, lo que el hombre hace es proporcionar el esperma; la mujer lo recibe y lo mantiene en su matriz durante nueve meses, y luego saca al mundo un niño completamente desarrollado. De igual modo, Jojmá está constituida por una serie de datos que podemos colocar en la "matriz" de Biná con el fin de configurar una estructura lógica completa. Otro paradigma de este proceso son las matemáticas. Si tomamos diez dígitos del cero al nueve y unos cuantos axiomas, y

los ponemos en la "matriz" de Biná para que se desarrollen, podemos derivar toda la estructura de las matemáticas.

De nuevo, en términos de la relación que hay entre el hombre y la mujer, podemos decir que Jojmá-Sabiduría debe unirse con Biná-Inteligencia. Luego, en tanto que confluencia entre estas dos sefirot, la sefirá de Dáat-Conocimiento equivale al concepto de unión completa entre dos opuestos. La única manera en que un hombre y una mujer pueden amarse -no sólo físicamente, sino también mental y espiritualmente- consiste en eliminar las barreras que los separan. Esencialmente, un hombre y una mujer que se aman pueden llegar a unirse de un modo que ningún otro par de ser humanos puede lograr. Esta podría ser la razón por la que la Torá emplea el concepto de Dáat-Conocimiento especialmente en el caso de la unión entre Adam (Adán) y su esposa Javá (Eva). Dado que ellos representaron el paradigma de lo que los seres humanos son, el amor que hubo entre ambos seguramente fue el más grande que jamás haya existido entre dos seres. Ahí tenemos un ejemplo de que la unión sexual como un mero acto físico no constituye Dáat-Conocimiento.

Otra forma de entender la relación entre Jojmá-Sabiduría y Biná-Inteligencia es darse cuenta de que en la estructura de cinco dimensiones de las sefirot, Jojmá representa el pasado y Biná el futuro. Esto se halla reflejado en la expresión hebrea zajar [זכר], que significa "recordar". (En términos psicológicos, la memoria no es verbal, sino que es almacenada en la mente en forma no verbal. Es sólo cuando uno evoca una memoria en la superficie de la mente que adopta una modalidad verbal) Estas mismas letras forman la palabra zajar [rזכר], que quiere decir "masculino". Asimismo, la palabra nekebá [נקבה] significa "femenino", pero se deriva de la misma raíz que el verbo nikeb [נקב], que quiere decir "perforar". (El futuro no puede ser imaginado o concebido más que en términos verbales y descriptivos. Por ello, la principal manera que tenemos de conocer el futuro es extrapolar a partir de nuestro conocimiento del pasado, "penetrando" así en el futuro) Así pues, en su esencia, el pasado es masculino, pero el futuro es femenino. Tanto Jojmá-Sabiduría como el pasado pueden ser definidos como "la información que se tiene". En cambio, el futuro sólo existe en nuestras propias proyecciones, que son producto de Biná-Inteligencia. Puesto que no es más que puras conjeturas, debemos "perforar" nuestra propia Biná para verlo.

Jojmá-Sabiduría penetra e impregna a Biná-Inteligencia, que es como una matriz que almacena el pasado y da a luz al futuro. Debemos recordar el pasado (Jojmá) y

anticipar el futuro (Biná), pero sólo podemos conocer el presente. El presente es el único lugar en que realmente podemos tener Dáat.

El último elemento por analizar en esta exposición de Jojmá y Biná es la relación que estas dos sefirot tienen con el Tetragrama y los Olamot, las dimensiones existenciales. La sefirá de Jojmá se corresponde con la primera; con la letra yod [י] del Tetragrama, mientras que Biná se corresponde con la primera letra he [ה]. (Hay varias razones por las cuales las letras yod [י] y he [ה] representan, respectivamente, los atributos de Jojmá y Biná. La forma primaria de la yod es un punto simple. Esto alude a Jojmá, cuya naturaleza es también simple e indiferenciada. He tiene el valor numérico de cinco, aludiendo a los cinco dedos de la mano. Por ello representa Biná, que actúa como "mano" que contiene la fuerza de Jojmá, distribuyéndola y canalizándola. Sobre esta idea, Véase el capítulo 2, nota 18.)

En este sentido, el núcleo esencial de la existencia que el Creador desea otorgar contiene todos los axiomas de la Creación. Como ya se indicó, los Diez Enunciados que dieron origen a la Creación tienen su paralelo en las diez sefirot. En el nivel de Jojmá, estos Enunciados se hallan en un estado indiferenciado, y todos ellos están contenidos en forma latente dentro de la letra yod. Es por esta razón que yod es Jojmá, es decir, "aquello que es dado". Este es también el nivel de la dimensión existencial de Atzilut.

Por su parte, la "mano" que define la existencia y la hace disponible es Biná. Como veremos más adelante, es por medio de Biná —que representa el entendimiento y la lógica— que la dimensión existencial de Beriyá se origina. Esto se relaciona con la idea de hacer que la esencia de la existencia se haga disponible, por un lado, al "bajarla", y por otro lado, al "fragmentarla" en sus partes constitutivas. (La letra he [ה] es una de las dos únicas letras del alfabeto hebreo que es escrita como dos partes separadas. Esto alude al hecho de que Biná representa el inicio del proceso de separación (Perud).) Es sólo mediante el poder de Biná que podemos comenzar a entender los axiomas que son la base tanto de la Creación como de nuestro propio ser. Esto, a su vez, nos conduce a las dos últimas letras del Tetragrama, la vav [ו] y la he [ה] final, mediante las cuales el Creador se proyecta hacia fuera y el hombre puede, finalmente, experimentar lo Divino. Estas dos letras se corresponden con las siete sefirot inferiores de la dimensión de Atzilut, las cuales constituyen la base a partir de la cual surgirán las dimensiones de Yetzirá y Asiyá. Es por medio de estos niveles que el Creador contrae o limita Su luz aún más y otorga al ser humano la

capacidad para recibir la existencia de tal modo que realmente pueda beneficiarse de ella.

CORRESPONDENCIAS CÓSMICAS

Sefirot	Tetragrama	Universo
Kéter	Ápice de Yod	Adam Kadmón
Jojmá	Yod [י]	Atzilut
Biná	He [ה]	Beriyá
Seis sefirot inferiores	Vav [ו]	Yetzirá
Maljut	He [ה]	Asiyá

JÉSED, GUEBURÁ Y TIFÉRET

El atributo de Jésed tiene la connotación de bondad y altruismo. El acto de enterrar a los difuntos es definido como Jésed shel emet, altruismo verdadero, ya que la persona fallecida que uno tierra es incapaz de pagar el favor a su benefactor. Por ello, Jésed-Amor debe referirse al acto de dar de una forma incondicional. El verdadero altruismo es algo que hacemos cuando no esperamos nada a cambio. Por ello, en su esencia, Jésed denota la idea de entregarse a uno mismo en forma total.

Ya hemos mencionado que las siete sefirot inferiores forman una estructura paralela a la de los siete días de la Creación. Jésed es la primera de estas sefirot inferiores, y se corresponde con el primer día. La principal entidad creada en el primer día fue la luz. La propiedad central de la luz es que no tiene límites. Esto se corresponde con Jésed, que también implica la idea de dar sin límites, así como la de no tener frenos ni límites e, incluso, en ciertos casos, ser indisciplinado.

La sefirá de Gueburá se corresponde con el segundo día de la Creación. El rakía (firmamento) fue creado en el segundo día. Por ello es que el concepto de Gueburá está relacionado con el de barreras o límites. Gueburá-Retención es, pues, lo opuesto de Jésed-Amor. El atributo de Jésed esencialmente se refiere al hecho de que el Creador da de Sí mismo en forma irrestricta, abriendo las puertas de par en par al acto de dar. En cambio, la definición clásica de Gueburá es la enseñanza: "¿Quién es

fuerte? Aquel que controla sus impulsos". En este sentido, aplicada a la fuerza divina, el atributo de Gueburá se refiere a la facultad que Dios tiene de "retenerse" respecto de la Creación y cerrar las puertas al acto de dar.

Si Dios se entregase libremente, avasallaría totalmente a la Creación con Su Guedulá, Grandeza, que es el nombre original del atributo de Jésed-Amor. Si Dios permitiera que Su grandeza se proyectara sin límites, el mundo no podría existir. Por otro lado, si Él se retuviera completamente, el mundo tampoco podría existir. Para que el mundo pueda existir, Jésed y Gueburá deben balancearse mutuamente, lo que implica una constante interacción entre estas dos fuerzas. Es por esto que en el cuerpo humano, el atributo de Jésed está representado por la mano derecha, mientras que el atributo de Gueburá está representado por la mano izquierda. Y por supuesto, ambas se mueven en consonancia.

Entre los grandes personajes bíblicos, Jésed-Amor se relaciona con el patriarca Abraham, quien es caracterizado como ish jésed, "el hombre bondadoso". Abraham solía realizar actos de bondad hacia los demás. Solía preparar alimentos para todos en la zona en que habitaba, así como para todos los viajeros. Con actitud amable, solía salir a recibirlos. Pero no sólo eso, sino que también se arriesgó a insistir ante Dios por la gente de la ciudad de Sedom (Sodoma).

El atributo de Gueburá-Retención, en cambio, se corresponde con el patriarca Itzjak." El suceso paradigmático de la vida de Itzjak fue su disposición a anular completamente su propia voluntad y dejarse atar en el altar de sacrificio. Al hacerlo, él mantuvo el control absoluto de su persona. No sólo fue atado físicamente, sino que mentalmente también se mantuvo "atado". Al analizarlo, nos damos cuenta de que fue un individuo que mostraba el máximo nivel de contención. Así pues, Gueburá consiste esencialmente en la capacidad y la fortaleza para sobreponerse al ser propio.

El atributo de Gueburá-Retención se relaciona con la facultad cualidad de Din-juicio. En las relaciones interpersonales que involucran Jésed y Gueburá, si un individuo se relaciona con otro con una actitud de Jésed, sería capaz de explayar sus sentimientos personales más íntimos. Pero si se relaciona con otro a través de Dín, su relación con él será muy estructurada y restringida, manteniéndose dentro de límites muy estrechos. Un juez, por ejemplo, no puede decir: "Me gusta esta persona y quiero hacerle un favor. Quiero actuar con altruismo hacia ella". Un juez no puede ser altruista; tiene que estar sujeta a parámetros muy delineados. Es por esta razón que el atributo de Gueburá-Retención se expresa como Din-Juicio.

En términos de rasgos humanos personales, el individuo que actúa con Jésed está orientado principalmente hacia las demás personas. En un sentido negativo, por ejemplo, se volvería completamente dependiente de la aprobación de la gente para cualquier cosa que hace. No podría tomar decisiones por su cuenta propia. Siempre estaría considerando la forma en que los demás lo miran. En cambio, al individuo que actúa con Gueburá no le importan los demás, y le cuesta mucho trabajo amar a alguien o ser amado por él. Tampoco hace favores a los demás. Se retiene hacia su propio ser y está contenido dentro de sí mismo.

En el caso de un hombre y una mujer que se aman, si sólo uno de ellos se entrega, la relación se desequilibra; tendríamos así una relación de Jésed desequilibrada. Esto podría conducir a una pérdida total de la personalidad propia. Por el contrario, quien actúa con Gueburá no cede ni da nada. Mientras que Jésed-Amor implica un sometimiento total de la identidad propia ante otra persona, Gueburá-Retención implica una actitud de conservación de la identidad propia mediante la erección de una barrera entre uno mismo y la otra persona. En su esencia, para que pueda existir una buena relación entre dos seres humanos, cada uno de los miembros de la pareja tiene que aprender a integrar estas dos modalidades de ser: la capacidad para mantener la identidad propia y, simultáneamente, fundirse a veces con la otra persona.

El atributo de Tiféret es usualmente traducido como "belleza", pero en realidad no tiene la misma connotación que el concepto común de belleza. El concepto real de Tiféret-Belleza se refiere más bien a una armonía, es decir, a una belleza basada en la armonía. Tomemos como ejemplo los colores negro puro y blanco puro. El blanco puro sería Jésed, y el negro puro sería Gueburá. No hay armonía o belleza en cada uno de estos colores por sí mismo, pero tan pronto como se toma el negro y se lo integra con el blanco, se abre la posibilidad de realizar todo tipo de imágenes con belleza; esto no se refiere a la mutua disolución de cada uno de estos colores, ya que eso sólo resultaría en un tono gris, sino a la integración variada de ambos. Variando un poco el ejemplo, podríamos decir también que con Jésed pura, uno podría tomar una cubeta de pintura y simplemente derramarla sobre el lienzo; y con Gueburá pura, uno sería capaz de agarrar firmemente el pincel, pero sin ser capaz de aplicarlo al lienzo. En este ejemplo, Tiféret significaría que uno sería capaz de armonizar e integrar estos dos extremos. En términos del cuerpo humano, Jésed es el brazo derecho y Gueburá es el izquierdo. Ahora bien, Tiféret no se corresponde con los dos brazos juntos, sino con el torso y toda la complejidad que encierra.

En el relato de la Creación, Jésed-Luz fue creada el primer día, Gueburá-Firmamento fue creado el segundo día. Y en el tercer día Dios separó el mar de la tierra seca. En otras palabras, el tercer día implica el establecimiento de límites adecuados: no todo será mar y tampoco todo será tierra seca, sino un balance armónico entre los dos. Además, en el tercer día fueron creadas las plantas. Una planta crece, y ese hecho expresa el elemento de Jésed. No obstante, una planta también está delimitada, ya que hay una barrera entre ella y el resto del mundo que la define, el cual es el elemento de Gueburá. Una planta es como un crecimiento controlado y estético."

Examinando la relación entre los Patriarcas bíblicos y las sefirot, vemos que Abraham constituía el paradigma de Jésed-Amor. Él es el altruista puro. Itzjak, por su parte, es el hombre que es capaz de subyugar completamente su propia persona. La prueba evidente de esto es que después de haber sido atado en el altar, la vida de Itzjak se convierte en un paralelo perfecto de la vida de Abraham: cava los mismos pozos que Abraham, viaja con los pelishtim (filisteos) y llama "hermana" a su esposa Rebeca, lo mismo que Abraham había hecho con su esposa Sará. La razón de esto es que Itzjak es un hombre que completamente rinde su propia persona. Abraham es el iniciador, y el atributo de Jésed fundamentalmente significa iniciar algo nuevo. A diferencia de Abraham, que inicia un movimiento histórico nuevo, Itzjak se ve a sí mismo como su transmisor. Él es el discípulo perfecto. En este sentido, las cualidades de Jésed-Amor y Gueburá-Retención pueden ser entendidas como representaciones del maestro y el discípulo. El maestro debe ser aquel que da; el discípulo es aquel que debe anular su ego para poder recibir. Juntos representan la relación perfecta entre Jésed y Gueburá.

El atributo de Tiféret es el equilibrio entre los dos atributos anteriores, y en este sentido, representa al patriarca Yaacob. La cualidad distintiva (midá) de Yaacob es Emet, Verdad. Yaacob es el primer personaje bíblico que despliega la gama completa de emociones humanas, desde el amor hasta el enojo. Yaacob es un ser humano real. Si siente algo, lo expresa. Ve a Rajel, la ama e inmediatamente expresa su sentimiento hacia ella." Según el Talmud, este rasgo define a una persona veraz, que actúa conforme a la verdad: "Lo que está afuera es lo que está dentro". Ahora bien, un ser humano puede ser verdadero si está en equilibrio consigo mismo. Pero si se entrega completamente o se retiene completamente, no puede ser verdadero. En cambio, si está en equilibrio consigo mismo, también será capaz de sostener una relación equilibrada con otras personas.

10 – Las Sefirot 3

NÉTZAJ, HOD Y YESOD

Hemos ya explicado la primera triada de las siete sefirot inferiores, que es Jésed-Amor, Gueburá-Retención y Tiféret-Armonía, las cuales se corresponden con la parte superior del cuerpo humano, el torso. La segunda triada está compuesta por Nétzaj-Dominio, Hod-Empatía y Yesod-Fundamento, y se corresponden con la parte inferior del cuerpo. Pero antes de abordar éstas, primero explicaremos Jésed, Gueburá y Tiféret en términos del tipo de relación que representan.

En su esencia, Jésed y Gueburá denotan relaciones en las que el individuo da. Dar también podría implicar crear, así como dar existencia o proporcionar estructura. Jésed se relaciona con el concepto de dar libremente, mientras que Gueburá denota la retención al dar. Pero aunque son opuestas, ambas sefirot se relacionan con la acción de dar. Por su parte, Tiféret denota una modalidad equilibrada de dar, lo que se relaciona con la capacidad para crear una relación armónica. No obstante, una relación basada en Tiféret esencialmente sigue siendo una relación en la que un ser impone su acción de dar a otro, sin permitirle la posibilidad de ser recíproco.

En la Kabalá, la sefirá de Yesod-Fundamento, se corresponde con el órgano sexual. Con este órgano, un ser humano puede brindar placer, al tiempo que puede recibirlo. Por ello, mientras que Tiféret esencialmente implica una relación unidireccional, Yesod representa una relación recíproca. El paradigma de esto lo constituye la relación entre un hombre y una mujer, que es la relación recíproca más perfecta que existe.

En ciertos casos, las sefirot son representadas en forma de binyán, construcción. La palabra yesod significa “fundamento” o “base”. Un fundamento no sólo sostiene una construcción física. Establece la relación adecuada que debe existir entre la construcción y el suelo sobre el que está. En un sentido similar, la sefirá de Yesod representa la relación recíproca ideal.

Hemos visto que la primera triada de sefirot esencialmente implica una relación unidireccional. Una vez que este tipo de relación ha llegado a su balance y equilibrio,

se puede comenzar a trabajar en una relación recíproca bi-direccional. Esta es la función de la segunda triada, Nétzaj-Dominio, Hod-Empatía y Yesod-Fundamento.

Un buen ejemplo de una relación basada en los atributos Nétzaj y Hod es una madre que amamanta a su hijo. Amamantar puede proporcionar a la madre tanto placer como al hijo, si no más. Al narrar la historia del encarcelamiento de Rabí Akibá por los romanos, el Talmud relata que su discípulo Rabí Shimón bar Yojai vino para estudiar Torá con él. Rabí Akibá le dijo: "Hijo mío, aún más de lo que el becerro quiere mamar leche, la vaca quiere amamantarlo". El mensaje era que más de lo que el discípulo quería aprender, el maestro quería enseñarle. En esto consiste una relación Nétzaj-Hod. Se refiere a que la persona quiere dar, pero de una forma en la que también recibe.

La sefirá de Yesod se corresponde con el sexto día de la Creación, cuando fue creado el ser humano. El hombre constituye el fundamento de la Creación. Dios nos da, pero estamos obligados a darle algo a cambio. Al cumplir el propósito que Él tiene para la Creación, en este sentido damos placer a Dios.

Esta es la idea de fondo del libro Shir haShirim (Cantar de los Cantares), en el cual la relación entre Dios y el tzadik, el hombre recto, así como entre Dios y el pueblo de Israel, es comparada con la relación que existe entre dos amantes. Lo que hay entre dos amantes no es sólo placer, sino una relación tan intensa en la cual dar y recibir se convierten en un solo acto, como si todo su ser estuviera completamente absorto en la relación misma. A esto se refiere el atributo de Yesod-Fundamento. Yesod representa una relación recíproca en la que todo el ser propio se involucra en forma total.

Esto lo podemos observar cuando dos seres humanos se enamoran. Mucho antes de que entre ellos se genere una relación física, el intenso vínculo emocional y mental entre ellos los une de forma tal que quedan ligados indisolublemente. Esto es Yesod-Fundamento. Representa la relación que el tzadik, el hombre recto, tiene con el Creador, en la cual se apega constantemente a Él. La capacidad de apego a lo Divino se deriva del atributo de Yesod.

Examinemos ahora de qué manera esta relación tiene que ver con los atributos de Nétzaj y Hod. En el esquema sefirótico, Nétzaj se halla situada del lado derecho, debajo de Jésed; Hod, en cambio, se halla del lado izquierdo, debajo de Gueburá - Retención. Esto implica que Nétzaj-Dominio es un derivado de Jésed-Amor. Si establezco una relación con otra persona, no se trata sólo de dar o retenerme, porque en esencia cuanto más yo le doy (Jésed), más influyo sobre ella y la cambio, más la

avasallo con lo que le doy (Nétzaj). En cambio, cuando más me contengo para darle (Gueburá), más cedo el lugar a sus necesidades personales, permitiéndole así afirmar su propia individualidad. Lo que se precisa es un balance equilibrado entre los atributos de Nétzaj-Dominio y Hod-Empatía; esto es lo que conduce a una relación de Yesod perfecta.

La palabra Nétzaj [נצח] se relaciona con menatzéaj [מ נצח], que significa "conquistar" o "avasallar". Podemos observar esta implicación en la relación hombre-mujer. Cuando forman una relación, algunos hombres piensan que deben avasallar completamente a la mujer, quien de este modo se queda sin mucha personalidad propia. Por su parte, algunas mujeres también sostienen una relación de Nétzaj con sus esposos, y tratan de dominarlos de cualquier modo.

Hod-Empatía es justo lo opuesto. Representa una relación en la que el ser propio se rinde a la otra persona. Al actuar con Hod, uno esencialmente anula su personalidad frente a la otra persona y se pierde completamente. Por ejemplo, si una persona se vuelve totalmente pasiva hasta el punto de dejarse seducir por otro, en eso consistiría la relación perfecta basada en el atributo de Hod. Es por esta razón que el vocablo hebreo para "esplendor" es justamente hod, que también tiene la connotación de hoda'á, que significa "sumisión". Como veremos más adelante, el atributo de Hod-Empatía expresa sumisión, en el sentido de que permite que el mal exista.

Los atributos de Nétzaj y Hod se refieren, respectivamente, a la actitud de afirmar la identidad propia o, por el contrario, de someterse a la identidad de otra persona. La relación perfecta basada en Yesod-Fundamento representa el balance equilibrado entre ambas actitudes. Esto aplica tanto a la relación entre el Creador y el ser humano como a la relación entre el hombre y la mujer.

El atributo de Yesod representa el vínculo más poderoso que pueda existir entre dos individuos. Al mismo tiempo, también constituye el nivel máximo de apego que puede un ser humano llegar a tener con lo Divino. Al respecto, el Baal Shem Tob, fundador del movimiento jasídico, explica que la intimidad conyugal entre el hombre y la mujer constituye el paradigma de la relación entre el Creador y el ser humano. Los movimientos del acto sexual representan el balance dinámico entre los atributos de Nétzaj y Hod, y el cese final de todo movimiento representa el atributo de Yesod. En este sentido, la cualidad de Yesod-Fundamento constituye el punto medio perfecto entre Nétzaj-Dominio y Hod-Empatía, y se expresa como una fusión de dos personas que se aman. Pero esto no se refiere sólo a una unión física, sino

principalmente a una unión psicológica y emocional, constituida por un balance perfecto entre mantener la identidad propia al mismo tiempo que someterla.

El personaje bíblico asociado con la sefirá de Yesod es Yosef, hijo del patriarca Yaacob. En relación con esto, es importante señalar que la relación de Yesod que había entre Yaacob y su esposa Rajel era perfecta. Es por esta razón que su hijo Yosef fue capaz posteriormente de alcanzar el nivel de tzadik, el hombre recto.

La Torá relata acerca del amor que había entre Yaacob y Rajel, describiéndolo como uno de los más grandes amores que han existido en el mundo. Es considerado casi como un paradigma cósmico. El mundo fue creado en siete días y Yaacob trabajó siete años con el fin de ganarse la mano de Rajel. Eso implica que tuvo que pasar por todo un proceso de creación para poder casarse con ella. Tanto Yosef como Binyamín nacieron de ese amor.

La porción territorial de la Tierra de Israel que correspondía a Binyamín incluía el área del Templo en Yerushaláim. En el Templo estaba la cámara de mayor nivel de santidad —el Kodesh haKodashim (Santidad de Santidades)-, donde se alojaba el Arca (Arón) con los dos Querubines, abrazándose uno al otro. Los Querubines representaban el amor perfecto entre Dios y el pueblo de Israel; ésta era la porción de Binyamín. El Talmud enseña que en las festividades, los Kohanim (sacerdotes) y los levitas solían abrir las cortinas del Kodesh haKodashim para que el pueblo pudiera observar a los Querubines abrazarse. Y proclamaban al pueblo: "¡Vean qué tan grande es el amor de Dios por ustedes! Así como estos dos Querubines se abrazan amorosamente, así también es la relación de Dios con nosotros". Esto tenía que ocurrir en la porción territorial de Binyamín, hijo de Rajel.

El primer hijo fruto del amor entre Yaacob y Rajel fue Yosef, quien es definido como el tzadik -hombre recto- por excelencia. Esto se debe a que se negó a tener relaciones con la esposa de Potifar. ¿Qué fue lo que le dio el poder para sobreponerse a la tentación? Contempló la imagen de su padre y recordó que había nacido de la relación más perfecta que jamás haya existido entre un hombre y una mujer. ¿Cómo podía entonces permitirse tener una relación imperfecta?

Es significativo que la Torá dice que el hombre y la mujer juntos constituyen la imagen terrenal de lo Divino: "Dios creó al hombre a Su imagen, en la imagen de Dios los creó, hombre y mujer los creó" (Bereshit 1:27). Este versículo claramente implica que juntos, el hombre y la mujer, constituyen la imagen terrenal del Creador.

La razón de ello es obvia. Cuando están juntos, el hombre y la mujer tienen el poder para hacer el acto más similar a la cualidad de lo Divino: crear vida. La capacidad para concebir a un hijo es tan cercana a lo Divino que el Talmud afirma que cuando un hombre y una mujer engendran un hijo, Dios mismo interviene como un tercer socio en el acto.

Pensemos acerca de un individuo que proviene de un matrimonio excelente, en el que sus progenitores se aman y existe una buena armonía. Sin lugar a dudas que para tal individuo será natural amar y dejarse amar, y por ello establecerá una relación similar con su propio cónyuge. Además, una buena relación de Yesod entre un hombre y su esposa constituye una clara indicación de que ambos se hallan en un nivel espiritual muy elevado. Serán fieles uno al otro, incluso en situaciones adversas o de tentación.

Esto quiere decir que con el fin de preservar la santidad del lazo matrimonial, el atributo de Yesod debe funcionar en dos modalidades distintas, pero complementarias: abstinencia y relación sexual. En la primera modalidad, Yesod es definido como "tzadik, el fundamento del mundo [Olam]" (Mishlé 10:25). La expresión hebrea para designar "mundo" es Olam, que también tiene la connotación de alam, "oculto". El tzadik es aquel que preserva su pureza e inocencia absteniéndose de cualquier relación sexual prohibida para él. Es por esta razón que el atributo de Yesod es descrito como tzadik, "recto", cuando el órgano sexual permanece oculto y no es activo. Esto es ejemplificado en la vida de Yosef. Como ya se indicó, fue en Mitzráim (Egipto) que Yosef alcanzó la perfección del atributo de Yesod, al negarse a tener relaciones íntimas con la esposa de Potifar.

En la segunda modalidad, el atributo de Yesod es llamado Jai, "Viviente" o Jai haOlamim, "Vida de los Mundos". De él se dice que está "vivo" cuando funciona durante la relación sexual. Este es el aspecto de penetración espiritual representado por Yesod. El hombre recto es capaz de penetrar a través del estado de "ocultamiento" de los Olamot Elionim, las dimensiones espirituales, y de este modo alcanzar la debekut, el apego con lo Divino. Pero esto debe ser logrado de cierta manera particular, con un balance perfecto. Este es el nivel que Yosef alcanzó cuando llegó a dominar el atributo de Yesod en Mitzráim.

Asimismo, una pareja matrimonial que vive con amor constituye un paralelo terrenal de los arquetipos espirituales masculino y femenino. Es por esta razón que cuando un marido y su esposa tienen relaciones íntimas, pueden llegar a identificarse completamente con el atributo divino de Yesod cuando se une con el

atributo de Maljut. Pueden concebir el placer que experimentan como un regalo de Dios y experimentar así un profundo sentido de agradecimiento. Pueden llegar a tener conciencia de la chispa divina que está presente en el placer mismo y elevarla hasta su fuente espiritual. Al emular lo Divino, el hombre y la mujer poseen la capacidad para revelar el propósito divino de la Creación o, por el contrario, ocultarlo. Cuando dirigen este poder hacia la rectitud y la plenitud espiritual, suscitan un influjo de bendición divina hacia el mundo. Pero cuando pervierten esta misión, causan lo opuesto.

El atributo de Yesod se corresponde con la aparición del hombre en el sexto día de la Creación. En particular, se corresponde con la capacidad humana para pecar. Esto se debe a que Yesod constituye la sede del placer, tanto físico como espiritual. Es por ello que se convierte en uno de los principales puntos de prueba para el hombre, si utilizará su poder para asemejarse al Creador haciendo el bien o, por el contrario, alejarse de Él haciendo el mal. El poder para hacer el mal está representado por la orlá, el prepucio del órgano sexual masculino. Inicialmente, Adam, el primer hombre, fue creado ya circuncidado; fue sólo después de pecar que apareció en su cuerpo el prepucio." De hecho, una de las razones para el mandamiento de Berit Milá, la circuncisión, es para que podamos eliminar esto y retornar al estado espiritual de Adam.

En términos espirituales, ¿qué es lo que el prepucio representa? Ya hemos visto que Yesod representa el concepto de relación recíproca, de dar y recibir placer, lo que debería ser la cosa más hermosa y santa en el mundo. Pero, ¿qué pasa cuando la orlá recubre el órgano sexual? Una kelipá, cáscara" o "barrera" espiritual, se adhiere al atributo de Yesod y le impide forjar un vínculo adecuado con el atributo de Maljut.

La razón de esto es clara. La kelipá de la orla puede realzar la lujuria del placer físico, pero disminuye el placer emocional de la relación sexual. La circuncisión, en cambio, disminuye la lujuria. En términos espirituales, esto significa quitar la orlá del atributo de Yesod para que el placer pueda ser puramente espiritual.

A fin de cuentas, el más grande afrodisiaco para un hombre y una mujer es el amor. Lo que genera el más grande placer entre los cónyuges es el profundo amor emocional y espiritual que comparten. La orla reduce la capacidad para el amor espiritual; en cambio, la circuncisión la incrementa. Y al final, el aspecto físico de la relación también es realzado, sólo que ahora se ha vuelto más puro.

El atributo de Yesod representa así el más grande placer humano que existe. Es un tipo de placer que se relaciona con las áreas más profundas de la psicología humana.

El placer puede ser en santidad positivo o negativo, ya que puede ser dirigido en cualquiera de estas dos direcciones. Por medio del acto de la milá, la circuncisión, quitamos la barrera (kelipá) que obstaculiza nuestra experiencia del placer, de tal modo que nuestro deseo de placer se convierte en santidad pura. El deseo sexual es el factor que con mayor frecuencia es responsable de alejar al ser humano de Dios. Esto ocurre cuando, como ya explicamos, la mala inclinación (yétzer ha'rá) en el ser humano se relaciona con el atributo de Yesod, ya que el primer pecado ocurrió en el sexto día de la Creación, que se correspondía con Yesod. En este sentido, la orlá (prepucio) también representa el hecho de que la relación entre el hombre y Dios — que es una relación basada en Yesod— no es plena.

Ya hemos mencionado que el tzadik, el hombre recto, representa el atributo de Yesod-Fundamento, y que en el mundo venidero (Olam haBá), los individuos rectos se sentarán "con sus coronas en su cabeza". R. Najmán de Breslav (1772-1810) señala al respecto que la palabra "corona" (atará) se refiere a la sefirá de Kéter-Corona. No obstante, podemos ofrecer una interpretación de este pasaje talmúdico que difiere un poco de la interpretación que le da R. Najmán. En algunos textos cabalísticos antiguos, la palabra atará también se refiere a la "corona" de Yesod, es decir, a la glande del miembro sexual masculino. El acto de la milá, circuncisión, descubre toda la atará-glande al quitar la orlá-prepucio que lo recubre. La atará es la sede de placer de Yesod, ya que es la parte más sensible del órgano sexual. Además, según las leyes de la Torá, sólo se considera que una relación sexual ha sido consumada cuando la atará, la glande, penetra. Es por esta razón que esta acción establece la relación de Yesod.

El versículo citado antes, "El tzadik es el fundamento del mundo" (Mishlé 10:25), indica que el tzadik representa el atributo de Yesod. Por ello, un tzadik es aquel que puede tener placer divino, es decir, placer a partir del atributo de Yesod. En este sentido, la enseñanza talmúdica de que la "atara-corona está en su cabeza" significa que este órgano sexual, que generalmente es asociado con la parte física, se convierte en un medio para experimentar placer de lo Divino. Por esta razón, Olam haBá, el mundo venidero, puede ser definido como una atará sin ninguna orlá que la obstruya, de tal modo que ahí el placer que habrá será de pura espiritualidad. Los individuos rectos son descritos con el atributo de Yesod en su mente. Ellos experimentan placer de la irradiación de la Presencia Divina. En esto consiste, esencialmente, la relación de Yesod con lo Divino.

Netzaj, Hod y la experiencia profética

Como se indicó antes, los atributos de Nétzaj-Dominio y Hod-Empatía usualmente actúan juntos, y representan la doble actitud de imponerse sobre alguien más o rendirse ante él. En el cuerpo humano, Nétzaj y Hod representan las dos piernas y sus extensiones, los dos pies. Si consideramos el acto de caminar, los pies crean una relación recíproca con el suelo. Caminamos levantando un pie, bajándolo y oprimiéndolo contra el suelo, y luego hacemos lo mismo con el otro pie. Un pie es siempre pasivo, mientras que el otro es siempre activo. Es por esta razón que un pie esencialmente establece una relación de Nétzaj con el suelo, mientras que el otro pie forma una relación de Hod con él.

Nétzaj y Hod también se corresponden con los testículos. Los testículos son los principales precursores de la relación entre los atributos de Yesod y Maljut. En un sentido similar, debido a la función esencial que desempeñan en procesar y transmitir el sustento divino, los atributos de Nétzaj y Hod son considerados la fuente de toda experiencia profética.

Por un lado, la profecía constituye un cierto nivel de esclarecimiento espiritual que está más allá de la capacidad de la razón humana. Se trata de una experiencia avasalladora en la que los sentidos físicos del profeta dejan de operar y sus facultades mentales ya no funcionan en forma independiente. En este sentido, la profecía es una experiencia de Nétzaj, en la que el Creador literalmente impone Su mensaje en la mente del profeta.

Por otro lado, este mensaje debe ser transmitido en un lenguaje que el profeta pueda entender y mediante símbolos que pueda aprehender. Así pues, en última instancia, la profecía es "traducida" al lenguaje del profeta y éste es el aspecto de Hod que tiene toda profecía.

Los demás profetas aparte de Moshé, no tuvieron una visión profética clara porque transmitieron el mensaje que recibieron en sus propias palabras, no en las palabras de Dios. La razón de esto fue que la profecía de Moshé fue totalmente impuesta y sin barreras. Es por ello que la profecía de Moshé esencialmente tuvo lugar a través del atributo de Nétzaj. En cambio, los demás profetas recibieron sus visiones a través del nivel de Hod. Asimismo, fue Moshé quien encarna el atributo de Nétzaj porque él impuso la Torá al pueblo de Israel. Su hermano Aharón, en cambio, fue justamente lo opuesto. Su capacidad para hacer las paces entre los individuos nacía de su disposición a ceder ante ellos. Incluso cuando los israelitas quisieron fabricar un

becerro de oro, Aharón cedió ante su petición. Esto demuestra que él fue el paradigma perfecto del atributo de Hod.

Nétzaj y Hod también se relacionan con nuestra emuná (convicción) en el Creador. Las palabras del rezo diario: "Dios nuestro y Dios de nuestros ancestros" representan dos aspectos complementarios de la convicción espiritual. Cuando decimos "Dios nuestro", nos estamos refiriendo a nuestra propia comprensión de Dios. Ya que esto es algo a lo que solamente podemos llegar por nosotros mismos, constituye el paralelo humano del proceso de Nétzaj. En cambio, "Dios de nuestros ancestros" representa el aspecto de Hod de la fe porque implica someterse a la autoridad de la tradición, es decir, a aquello que nos ha sido dado. La idea central de esas palabras es que una auténtica convicción espiritual debe desarrollarse sin interferencia del exterior. Sin embargo, con el fin mantenerse frente a todos los desafíos posibles, también debe estar sólidamente anclada en algo que trascienda nuestra experiencia personal.

Aquí es preciso señalar que el atributo de Nétzaj-Dominio representa el propósito primario en la Creación, mientras que Hod-Empatía representa el aspecto secundario. El propósito principal de Dios al crear el mundo es para que pudiera revelarse a los seres que creó, ya que esto constituye el mayor bien que Él puede otorgar. Sin embargo, es imposible lograr este objetivo sin cierto nivel de reducción, descenso y ocultamiento de Su luz infinita, ya que ningún ser creado es capaz de soportarla. Por ello, como concepto secundario, Dios debe primero restringir Su esencia. Esto quiere decir que en vez de imponer directamente Su voluntad al ser humano, en cierto Él cede ante la condición humana reduciendo y ocultando Su luz.

Esta es una de las razones por las cuales Nétzaj y Hod se corresponden con los riñones. Como veremos más adelante, los riñones se relacionan directamente con Yesod, en el sentido de que coadyuvan a eliminar los desechos del cuerpo. A nivel espiritual, esto significa que el fenómeno del mal obtiene su sustento de esta triada de sefirot, especial-mente de Hod.

El paradigma de esto es Aharón y el becerro de oro. Dado que Aharón encarna el atributo de Hod-Empatía, su sumisión a la voluntad del pueblo que quería fabricar el becerro representa la posibilidad del mal que se nutre del bien.

A esto también se refiere la idea del ángel que hiere al patriarca Yaacob en el muslo después de haber luchado con él durante toda una noche. Según el Zóhar, esto se refiere al muslo izquierdo de Yaacob, que se corresponde con Hod. Esta batalla ocurrió en un nivel espiritual, y fue percibida por Yaacob en una visión profética.

(Moré Nebujim 2:42. El autor de la obra Dibré Shalom sobre Bereshit 32:26**)** El "hombre" contra el cual Yaacob luchó simbolizaba todas las fuerzas del mal que atacarían a los descendientes de Yaacob. La herida en el muslo simbolizaba la victoria parcial del mal; los descendientes de Yaacob sufrirían persecuciones. Muchos judíos caerían en el camino, y también habría muchos judíos apóstatas. El hecho de que Yaacob hubiera sido herido en el muslo izquierdo indica que esto es el resultado de Hod, el propósito secundario.

No obstante, Dios prometió que a pesar de todos estos sufrimientos, el pueblo de Israel nunca sería totalmente sobrepasado o dominado por el mal. Al final, la progenie de Yaacob sobreviviría para portar el estandarte de las enseñanzas de Dios a toda la humanidad." Este es el nivel de Netzaj, el propósito primario.

Así pues, el hecho de que el mal exista y que se nutra del bien constituye una consecuencia de los elementos secundarios de la Creación. El propósito del mal es permitir la existencia del libre albedrío y así hacer que se cumpla el propósito primario, que consiste en que el ser humano se apegue al Creador y, en última instancia, restaure el mundo al bien. Se puede explicar esto con una analogía: el mal es como la cáscara de un fruto o la corteza de una nuez. En sí misma, la cáscara no tiene utilidad alguna, pero cumple la función de servir al propósito secundario de preservar el fruto hasta que éste está listo para ser ingerido. Lo mismo es cierto del mal. No cumple el propósito primario del Creador de otorgar el bien, pero sí el propósito secundario de hacerlo posible. De hecho, el mal está destinado a ser transformado eventualmente en bien. Gradualmente, pero sin cesar, el mundo debe llegar al nivel de perfección planeado por Dios.

El lugar principal donde observamos que este proceso ocurre es en la Hashgajá, la Providencia Divina, la cual puede ser descrita como el juego de ajedrez de Dios. Es aquí que la relación Nétzaj-Dominio y Hod-Empatía entre Dios y el ser humano se refleja en toda su sutileza.

La gente pregunta: "¿De qué modo la Providencia Divina interactúa con nuestro libre albedrío?" Para responder a esta interrogante, suelo ofrecer el ejemplo del juego de ajedrez. Imaginemos que estoy sentado con un ajedrecista campeón. Supongamos, además, que él no desea vencerme. ¿Podría él hacerme maniobrar algunas de mis piezas hacia un lado del tablero, y luego moverlas hacia el otro lado? ¿Podría él obligarme a mover mi rey hacia el centro del tablero, luego hacia una esquina, después hacia la esquina opuesta, y finalmente hacia una tercera esquina? Supongamos que él simplemente desea que yo mueva mi rey a lo largo de todo el

tablero. Es obvio que puede obligarme a hacer todo eso. No obstante, yo tengo libre albedrío en cada movimiento que realizo. Así, pues, en un sentido fundamental, yo siempre tengo libre albedrío. No obstante, es probable que yo mismo me meta en un predicamento en el que ya no tengo poder para decidir libremente, como suele suceder en la vida.

Si un individuo decidió ser un cirujano del cerebro, pero tomó decisiones que lo alejan de este objetivo, diez años después será muy tarde para inscribirse en la facultad de medicina. Ya ha tomado una decisión existencial acerca del curso de su vida. Se podría decir que una decisión de este tipo es equivalente a viajar de New York a California siguiendo la ruta del norte, ya que a menos que uno de vuelta atrás hasta su punto de partida, no hay otro modo de tomar la ruta del sur. Aun así, cuando uno llegó a la encrucijada y tomó la decisión de seguir esta ruta en vez de la otra, ciertamente tuvo libre albedrío.

¿Qué ocurre en el juego de ajedrez? Tiene lugar una interacción entre lo que hace el ajedrecista campeón y mi libre albedrío. Él puede utilizar mi libre albedrío para hacer que yo me introduzca en la situación en la que él quiere que yo esté. Así es, básicamente, el modo en que opera la Providencia Divina. Dios es el campeón más grande de ajedrez de la vida.

Un ser humano podría incluso "hacer trampa" en el juego de la Providencia Divina. R. Yeshayá Horowitz (1560-1630), autor de la obra Shené Lujot haBerit ("Las Dos Tablas del Pacto") explica que esto se debe a que el plan maestro del Creador para el mundo incluye la perfección total de cualquier detalle en la Creación. Puesto que la manera en que esta perfección será alcanzada depende en buena medida de cómo utilizamos nuestro libre albedrío, nuestros pecados podrían en cierto sentido "forzar" a Dios a cambiar Su plan de juego con el fin de contrarrestar nuestras jugadas y hacer que la Creación vuelva a retomar el camino hacia el objetivo para el que fue creada.

En cierto sentido, cada vez que utilizamos para mal nuestro libre arbitrio y cometemos un pecado, hacemos trampa.

En términos del juego de ajedrez divino, esto sería similar a realizar un movimiento cuando el maestro ajedrecista no está viendo. A pesar de que él se dé cuenta de lo que hicimos, es demasiado cortés como para objetar. De cualquier modo, su dominio del juego hace que nuestras trampas sean inútiles, ya que él puede contrarrestar nuestros movimientos en el momento que lo desee.

En cualquier cosa relacionada con la Hashgajá-Providencia, en cualquier acto que realizamos, tiene que haber una reacción de parte de Dios. Así pues, lo que la Hashgajá-Providencia esencialmente hace es imponernos un cierto orden y luego cede ante lo que hacemos. En forma análoga al juego de ajedrez, cuando el Creador impone Su orden se llama Nétzaj-Dominio. Y cuando espera que nosotros hagamos nuestro movimiento, se llama Hod-Empatía.

Nétzaj-Dominio se corresponde con el cuarto día de la Creación; los astros y todos los cuerpos celestiales fueron creados en el cuarto día. ¿De qué modo Dios creó los cuerpos celestes? ¿Acaso hubo reciprocidad de parte de ellos? No; Él simplemente los puso donde debían estar y ahí es donde permanecen para siempre. En esencia, una vez puestos en su lugar, lo único que hacen es seguir leyes fijas; una vez puestos en movimiento, podemos predecir exactamente dónde una estrella estará dentro de, por ejemplo, veinte billones de años a partir de ahora. No hay necesidad de tomar en cuenta ningún tipo de libre arbitrio. Esto es justamente el concepto de Nétzaj-Dominio. Dios simplemente impuso Su voluntad, y ésta es definitiva.

Hod-Empatía se corresponde con el quinto día de la Creación, cuando los primeros seres vivos —los peces del mar— fueron creados. Aunque usualmente se considera que todos los animales no tienen libre albedrío, eso sólo es válido en relación con el ser humano. Pero en relación con todos los demás entes que los precedieron, los peces fueron los primeros seres que pudieron moverse libremente. Por ello, en cierto sentido fundamental, al crear los peces Dios realmente creó los primeros elementos de cambio y libre arbitrio.

Según un antiguo Midrash, los primeros días de la Creación pueden ser concebidos como dos series de tres días cada una, siendo la segunda serie el perfeccionamiento y la culminación de la primera serie. Esto constituye un paralelo exacto con la relación que hay entre la primera triada de sefirot -Jésed, Gueburá y Tiféret- y la segunda triada -Nétzaj, Hod y Yesod. El Midrash" afirma que en el primer día (Jésed), Dios creó la luz. En correspondencia con ese día, tres días después, en el cuarto día (Nétzaj), Dios creó las luminarias. En el segundo día (Gueburá), Dios creó los océanos al dividir las aguas primordiales. Luego, en el quinto día (Hod), creó los peces, que constituyen el perfeccionamiento del agua. En el tercer día (Tiféret), Dios creó la tierra seca. Y en el sexto día (Yesod), creó al ser humano, que constituye la perfección de la tierra seca.

11 – Las Sefirot 4

MALJUT

Dar y recibir

A fin de evitar cualquier clase de confusión entre la primera triada de sefirot —Jésed, Gueburá y Tiféret— y la segunda —Nétzaj, Hod y Yesod—, citaremos dos ejemplos que ilustran la relación que estas dos triadas guardan entre sí.

Tomando como ejemplo el caso de una ciudad que desea controlar el flujo de tráfico sobre un puente, el atributo de Jésed dejaría pasar todos los vehículos que quisieran atravesarlo; Gueburá cerraría el puente completamente; y Tiféret intentaría llegar a algún tipo de equilibrio óptimo.

En caso de que deseemos encontrar el equilibrio óptimo, la pregunta ahora sería: ¿óptimo en términos de qué? Dos criterios ¿En términos de la ciudad o de la gente que quiere llegar a ella? Vemos que aquí hay dos posibilidades divergentes acerca del punto óptimo.

Otro ejemplo sería considerar la relación en términos del deseo de dar. Jésed implicaría dar sin tomar en cuenta las consecuencias. Gueburá significaría contenerse completamente, sin conceder nada. Tiféret implicaría intentar establecer cuál sería la cantidad óptima que se debe dar. Pero aquí también se plantea la pregunta de cómo decidir el punto óptimo. ¿Debe ser de acuerdo a las necesidades del donador o del receptor?

El atributo de Nétzaj implica otorgar la cantidad óptima conforme a las necesidades del donador. Hod, en cambio, implicaría dar en función de las necesidades del receptor. Y Yesod sería dar conforme a las necesidades de ambos.

De lo anterior podemos concluir que Tiféret representa el intento de determinar un punto óptimo, mientras que Yesod implica alcanzarlo. Por su parte, Nétzaj y Hod constituirían los dos aspectos que forman ese nivel óptimo. En este sentido, las seis sefirot de Jésed-Amor a Yesod-Fundamento constituyen una estructura integral. Ya hemos explicado que estas seis sefirot se relacionan con la letra vav [ו] del Tetragrama, el Nombre del Creador. La letra vav simboliza la idea de establecer un

nexo entre dos entidades y, por ello, de dar. En términos básicos, la primera triada representa el movimiento inicial de abrirse al exterior y dar. No obstante, esta acción inicial de dar sigue siendo demasiado poderosa para ser recibida. Es solamente en la segunda triada que la acción de dar llega a su culminación, ya que es ahí donde es configurada de acuerdo con las necesidades del receptor. Ahora bien, nótese que estos seis atributos se relacionan todos con el concepto de dar.

La última letra del Tetragrama, que es la segunda he [ה], se corresponde con el atributo de Maljut-Hegemonía. Es aquí donde se expresa el concepto de recibir. El atributo de Maljut representa la idea de Kelí, "recipiente". Maljut es el poder que el Creador nos otorga para recibir de Él. Además, es en el nivel de Maljut donde se actualiza el propósito de dar: ahí se forma una relación mutua en la que el recipiente puede actuar con reciprocidad y convertirse, a su vez, en donador.

Es por esta razón que Maljut es representada como una sefirá de carácter feminino. Por un lado, constituye el "recipiente" último creado para recibir y contener la luz de Dios.

Representa el paradigma de la acción de recibir y por eso es definida como la sefirá que "no tiene nada en sí misma". En un sentido literal, Maljut debe recibir todo lo que tiene de las sefirot que la preceden. Pero por otro lado, Maljut representa el poder que, en última instancia, unifica la diversidad de poderes de todas las demás sefirot e integra todo en su interior. Sin Maljut, la Creación no estaría completa.

Cuando examinamos la diferencia entre dar y recibir en términos de masculinidad y femineidad, nos damos cuenta de que el paradigma existencial del hombre es más heterogéneo, mientras que el de la mujer es más homogéneo. El Séfer Yetzirá expresa esta idea cuando dice que los seis días de la Creación, que tienen una naturaleza masculina, representan las seis direcciones del espacio que apuntan hacia fuera. En cambio, Shabat, el séptimo día, representa el punto central que atrae e integra a los otros seis puntos centrífugos. En términos esenciales, esto nos enseña que cuando nos examinamos en términos de nuestras relaciones externas, estamos realmente observando nuestra identidad masculina. Pero cuando observamos nuestro Yo profundo, nuestro núcleo interno, estamos viendo nuestro aspecto femenino.

Otra idea importante acerca del principio femenino es que a lo largo de la semana, cuando nos esforzamos por alcanzar la espiritualidad, estamos operando en un nivel masculino. Pero en Shabat vivimos en un nivel femenino, ya que es en ese día que podemos absorber los frutos de todo lo que hemos realizado a lo largo de toda la semana. Por ello, un individuo podría trabajar espiritualmente en forma muy ardua

durante toda la semana, pero sin Shabat no tendría modo alguno de recibir los frutos de su labor espiritual. Esto se debe a que Shabat es semejante a la letra he final del Tetragrama: es la mano que recibe. Sin el Shabat, sería como cortar la mano de una persona e impedirle que reciba espiritualidad. Sería como trabajar por algo, pero sin jamás recibirlo. Es por esta razón que Shabat tiene tanta importancia en el Judaísmo.

Si observamos al hombre y a la mujer en términos biológicos, veremos que el hombre es quien da; la mujer recibe lo que el hombre le da, lo nutre y luego le regresa mucho más de lo que el hombre inicialmente le dio. El hombre da más de un millón de espermatozoides, de los cuales la mujer sólo se queda con uno. No obstante, de un solo óvulo fertilizado, la mujer produce un ser humano completo. La mujer ciertamente recibe, pero como parte integrante de esa recepción, ella acaba por crear y construir algo totalmente completo. En este sentido, la esencia de la femineidad acaba por ser mucho más compleja que la del hombre. Si lo masculino es dar, lo femenino es recibir y completar. Por ello, mientras que la masculinidad se corresponde con el nivel de Yetzirá, "formar algo a partir de algo", la femineidad de Malita se corresponde con el nivel de Asíyá, que es "completud".

Al hablar antes de los atributos de Jojmá y Bíná, citamos el versículo: "El Eterno fundamentó la tierra con sabiduría [Jojmá], con inteligencia [Biná] estableció el cielo…" (Mishlé 3:19). Los Maestros de la Kabalá señalan que el principio femenino (la tierra) tiene su origen en el atributo de Jojmá, mientras que el principio masculino (el cielo) se deriva del atributo de Bina. Esto sigue la idea mencionada antes, en el sentido de que Biná se deriva de ben, "separación". Por esta razón se relaciona directamente con la naturaleza diversificada de las seis sefirot masculinas. Jojmá, en cambio, representa la unidad totalmente integrada que caracteriza a la esencia de la mujer.

La lengua hebrea ilustra bellamente esta relación. El pronombre personal masculino se distingue del femenino por una sola letra. La palabra hu [הוא] significa "él", mientras que hi [היא] significa "ella". En el pronombre הוא,"él", la letra central es la vav [ו], la cual representa las seis sefirot masculinas. La letra central del pronombre femenino היא, "ella", es una yod [י]. La letra yod es un punto único que representa el poder unificador de Jojmá, que es la cualidad predominante en la esencia de la mujer. Además, el valor numérico de la yod es diez, el cual alude al hecho de que las diez sefirot permanecen en un estado indiferenciado en Jojmá, se separan y diversifican desde Biná hasta Yesod y, finalmente, llegan a su integración en una

entidad unificada en Maljut. Esto alude al hecho de que toda la estructura de diez sefirot llega a su culminación en Maljut.

Como se indicó anteriormente, el propósito de las sefirot consiste en ocultar y filtrar la luz del Creador lo suficiente para que pueda beneficiar a aquellos que están destinados a recibirla. En este sentido, Maljut-Hegemonía representa el ocultamiento último de lo Divino con la finalidad de que pueda interactuar con la Creación. En Maljut, el Creador se restringe a sí mismo con el propósito de transmitir Su hegemonía al ser humano. En esencia, le está diciendo: "He creado un mundo de tal manera que todo depende de ti ahora. Yo te doy las llaves de la Creación.

La idea anterior es muy profunda, y la última de las historias de Rabí Najmán, Los siete pordioseros, la expresa muy bien. Rabí Najmán comienza la historia hablando de un rey que tenía un solo hijo. Lo peculiar del caso es que este rey quería legar su reino a su hijo mientras todavía viviera. Eso significará que el hijo sería rey al mismo tiempo que su padre.

Lo que Rabí Najmán quería enseñar era que el atributo de Maljut-Hegemonía no es sólo un recipiente hecho para recibir. Como se mencionó antes, para que Maljut llegue a su perfección, debe también dar de lo que recibe. El acto de recibir debe transformar al receptor en un donador.

Tomando como ejemplo un reino, Maljut podría representar la aceptación del pueblo de la soberanía del rey, así como el hecho de que todos sus miembros reciben la satisfacción de sus necesidades de parte de él. Este tipo de situación constituiría el paradigma de la sumisión completa. El pueblo es totalmente dependiente de lo que el rey quiera proporcionarle.

Pero si el rey quiere que sus súbditos interactúen con él, entonces tiene que otorgarles la capacidad para gobernarse a sí mismos. Sólo de ese modo podrían convertirse en socios suyos para dirigir el reino. Se volverían donadores al mismo tiempo que receptores.

La idea de un rey que lega su reino a su hijo durante su vida se halla expresada en el Rey David, quien concedió su trono a su hijo Shelomó (Salomón). Como ya se indicó antes, representa la perfección de Maljut. Podemos considerar a David como un hombre que toma el Maljut -es decir, la autoridad- de parte de los israelitas que se la concedieron, la nutre a lo largo de un periodo de gestación y embarazo, y finalmente la devuelve bajo la forma de un reino desarrollado y completo. Hallamos

aquí otro aspecto del proceso de embarazo y nacimiento. Este constituye el paradigma del Rey David.

El Rey David también representa a Maljut, en el sentido de que él encarnó espiritualmente la boca del pueblo de Israel. Según el Talmud, las noches del Rey David se dividían en dos periodos. En el primero, que duraba hasta la medianoche, estudiaba Torá; luego, en el segundo periodo, que duraba hasta el amanecer, se dedicaba a componer cantos y salmos de alabanza al Creador. En este sentido, es significativo que los Tehilim (Salmos) como un todo contienen los diez tipos de canto. De nuevo, esto apunta hacia la letra yod [י] en el pronombre femenino הּוא, "ella". En tanto rey de Israel, era esencial que David integrara todas las sefirot.

Es también por esta razón que Dios le prometió que el Mesías surgiría a partir de él. Es el Mesías quien, en un sentido fundamental, da nacimiento a un nuevo mundo.

12 -TzimTzum

TZIMTZUM

Hay tanta información incorrecta acerca del Tzimtzum que es importante citar la obra cabalística Etz Jayim, que contiene una de las definiciones más claras de este concepto tan esencial. La palabra Tzimtzum significa "restricción" o "constricción" y se refiere al proceso mediante el cual el Creador "retiró" Su luz con el fin de crear el universo. Ahí el Arizal describe este proceso siguiente:

Antes de que todas las cosas hubieran sido creadas… la luz trascendental era simple y llenaba toda la existencia. No había un lugar desprovisto de existencia que pudiera servir de "espacio" o "vacío". Todo estaba lleno con la Or (luz) simple de Ein Sof. No había categoría de inicio y tampoco de final. Todo era una luz infinita, simple e indiferenciada.

Cuando surgió en Su voluntad crear todos los universos, restringió Su luz infinita, distanciándola hacia los lados en torno a un punto central, dejando así un espacio vacío en medio de la luz de Ein Sof… Este espacio era perfectamente esférico…

Después de esta restricción… apareció un lugar en el cual se pudiera hacer existir (Atzilut) a todas las cosas, crearlas (Beriyá), formarlas (Yetzirá) y completarlas (Asiyá). Entonces el Creador hizo que un rayo simple de Su luz infinita se proyectara hacia este espacio vacío… El extremo superior de este rayo tocaba la luz infinita de Ein Sof que rodeaba ese espacio, y se prolongaba hacia su centro. Fue a través de este rayo a modo de conducto que la luz de Ein Sof se extendió en todo el espacio vacío.

En su sentido llano, el concepto de Tzimtzum es bastante directo. El Creador primero "retiró" Su luz y, al hacerlo, formó un "espacio vacío" en el cual toda la Creación pudiera existir. Luego proyectó dentro de ese espacio vacío un "rayo" de Su luz. Fue a través de este "rayo" que la Creación tuvo lugar.

Casi todos los Maestros posteriores de Kabalá advierten que el Tzimtzum no debe ser entendido literalmente, ya que es imposible aplicar una noción de espacio al Creador.

Y por ello se afirma que está hablando en términos conceptuales. La idea de que la luz simple de Dios llena toda la existencia significa que cualquier perfección posible está incluida en la esencia absolutamente simple del Creador. El concepto de Tzímtzum y el espacio vacío resultante significa que Dios restringió Su perfección infinita, creando así la realidad de una carencia u "oscuridad" que proporcionara un "espacio" para el ejercicio del libre albedrío y los logros humanos. El "rayo" de luz que llena el espacio vacío se refiere a la perfección que el ser humano es capaz de atraer hacia el mundo como resultado de su acción. Ya que esta perfección es ganada y no recibida gratuitamente, el propósito de la Creación se cumple y entonces la luz de Dios puede ser revelada en el espacio vacío sin avasallarlo.

Así pues, en el inicio lo que había era Or Eín Sof, la luz de Ein Sof. La diferencia entre Ein Sof y Or Ein Sof puede ser comprendida si tomamos como punto de partida que no tenemos percepción alguna de Ein Sof. Es, por definición, imperceptible. En ese nivel, todo está incluido en la unidad absoluta del Ser Supremo. Hipotéticamente, si alguien pudiera entrar en la dimensión de Ein Sof, dejaría de existir.

En cambio, Or Ein Sof es descrita como "luz" en el sentido de que representa aquello que puede ser percibido de Ein Sof.

Es la categoría conceptual máxima de que disponemos para referirnos a aquello que está más allá de toda categoría. Es una luz totalmente homogénea y simple que Dios hizo existir con el propósito de crear el mundo. Ahora bien, el problema con Or Ein Sof es que participa de la infinitud de Ein Sof. Por ello, mientras esta luz llene toda la existencia, nada más puede ser creado. Aunque contiene suficiente energía para producir un número infinito de universos posibles e imposibles nada puede ser añadido o sustraído de ella. Esto se relaciona con el concepto matemático de infinitud. Así como la infinitud no puede ser fragmentada en partes y cualquier "pedazo" de infinitud es, en sí mismo, también infinito, de igual manera por definición esta luz no permite la existencia de nada más. Esto es lo que significa la afirmación del Arizal en el sentido de que esta luz "llenaba toda la existencia… no había un espacio vacío…" Afirmar que un objeto físico no ocupa espacio alguno es equivalente a decir que no existe. De igual modo, en Or Ein Sof no había espacio conceptual y, por lo tanto, tampoco la posibilidad de existencia independiente.

Es por esta razón que la etapa siguiente fue la creación de la noción misma de "carencia" o "luz negativa" que actuara como barrera ante la luz del Creador. Este

es el concepto de Jalal haPanuí, el "Espacio Vacío". El Zóhar se refiere a este concepto como Botzina d'Kardenuta, la "Lámpara de Oscuridad". La restricción que ocurrió en Or Ein Sof lo que hizo fue crear algo así como un campo de energía negativa. Es una "lámpara", pero lo que irradia es "oscuridad", es decir, que bloquea cualquier entidad que pudiera existir, pero sin hacerlo.

Traduciendo el concepto de Or Ein Sof a términos con los que ya estamos familiarizados, diríamos que Or Eín Sof representa el nivel de Jojmá y la letra yod , es decir, los axiomas básicos de la Creación que existen en un estado completamente indiferenciado. El Espacio Vacío es el nivel de Bíná y la letra he, que denotan la capacidad para separar y diferenciar.

Al igual que Biná, el espacio vacío es la "matriz" del universo que proporciona un contexto que permite la existencia de conceptos finitos e independientes.

El concepto de Kav (rayo) de luz se corresponde con las seis sefirot de Zeir Anpín. A diferencia de Or Ein Sof, que rodea el espacio vacío y contiene un número infinito de universos posibles e imposibles, Kav se refiere a un rayo de luz delimitado y concentrado que penetra dentro del espacio vacío y lo permea totalmente. Mientras que Or Ein Sof es todo aquello que puede y, simultáneamente, no puede existir, Kav es todo aquello que puede existir. Se corresponde con la vav del Tetragrama y puede ser descrito como el "brazo" del Creador que se extiende hacia nosotros y limita la existencia con el propósito de permitirnos recibirlo.

Finalmente, el punto primordial situado en el centro del espacio vacío se corresponde con la última he del Tetragrama. Al igual que Maljut, constituye el punto focal o, también, el recipiente final de luz de Ein Sof que entra dentro del espacio vacío a través del Kav. Ahora bien, dado que constituye el "punto" inicial a partir del cual Dios comenzó a "distanciar Su luz hacia los lados", este punto central también representa el inicio del proceso de Tzimtzum. En este sentido, representa la idea de "el hecho final contenido en el pensamiento inicial".

Tenemos, pues, un proceso continuo de cuatro etapas: primero, la luz indiferenciada; luego la restricción alrededor de un punto central; después el rayo; y finalmente el punto central mismo. Éste se corresponde con el nivel de Asiyá, Néfesh y Maljut. El rayo se corresponde con Yetzirá, Rúaj y las seis sefirot de Zeir Anpín. El espacio vacío se corresponde con Beriyá, Neshamá y Biná. Finalmente, la luz se corresponde con Atzilut, Adam Kadmón y Jojmá.

Estos cuatro niveles pueden ser descritos en términos de Adam Kadmón. El punto central representa la Néfesh de Adam Kadmón. El rayo representa Rúaj de Adam Kadmón y es denominado Adam Satum, el Adam Oculto. El espacio vacío es Neshamá de Adam Kadmón y es llamada Avir Kadmón, el Espacio Inicial. La luz es Jayá de Adam Kadmón y es denominado Olam haMalbush, el Universo de la Vestimenta o, también, el Universo de Tzajtzajot, Esplendores.

Más allá de esto se halla el nivel de Yejidá de Adam Kadmón, que es la unidad absoluta de todo en Ein Sof.

Del hecho de que Or Ein Sof es llamado Universo de la Vestimenta (Olam haMalbush), queda claro que Or Ein Sof no es el Ser Supremo mismo, sino solamente la "vestimenta" que Él creó con la cual "vestirse" y ocultarse. El Salmista se refiere a esto cuando dice: "El Eterno se envolvió en luz como una vestimenta" (Tehilim 104:2). Luego, al restringir esta luz y ocultarse aún más, Dios creó el espacio vacío. Esta idea se halla aludida en el versículo: "Él hizo de la oscuridad Su lugar de ocultamiento" (ibíd. 18:2).

Ya hemos señalado que si el hombre desea estar cerca de Dios, lo que debe hacer es emularlo superando las barreras que le obstruyan su crecimiento. Esto constituirá la fuente del mayor bien posible que pueda obtener, ya que cuanto más grande sea el desafío, más grande será el disfrute al vencerlo. El paralelo supremo de este concepto es Tzimtzum, la restricción que condujo al espacio vacío. La razón de esta restricción se deriva de una paradoja fundamental. Por un lado, el Creador debe estar presente en el mundo, pero por otro lado, si Él no se retira de algún modo de la Creación, ésta sería avasallada y aniquilada por la fuerza de Su esencia. La paradoja consiste en que, dado que Dios desalojó su luz del espacio vacío, éste debe carecer de Su esencia; sin embargo, al mismo tiempo, Dios necesariamente tiene que llenar este espacio, ya que "no hay un lugar que esté vacío de Él". R. Najmán de Breslav expresa lúcidamente esta idea:

Esta restricción (Tzimtzum), que desembocó en el espacio vacío (Jalal haPanuí), no puede ser comprendida en absoluto. (La única forma de entender este concepto] será en el futuro último. Esto se debe al hecho de que estamos obligados a afirmar dos cosas contradictorias [sobre el espacio vacío]: la existencia y la no-existencia.

El espacio vacío comenzó a ser como resultado de la restricción, de la cual (en cierto sentido] Dios contrajo Su propia esencia. Es por ello que la esencia de Dios no existe (en este espacio]. Si Su esencia estuviera ahí, este espacio no estaría vacío y no habría nada aparte de Su esencia infinita. Pero si esto fuera así, no habría lugar alguno para la creación del universo.

No obstante, la verdad es que la esencia del Creador necesariamente tiene que (todavía] seguir en este espacio. Sabemos con certeza que nada puede existir sin Su fuerza vital. (Y por ello, si la esencia de Dios no estuviera en este espacio vacío, ninguna otra cosa podría tampoco existir.]

Así pues, es imposible comprender el concepto del espacio vacío, salvo en el futuro último.

Tal como es explicada por R. Najmán, esta paradoja es de hecho bastante básica. Puesto que Dios creó a todos los seres en este espacio vacío, estamos obligados a asumir que Su poder creativo existe en él. Siendo Él una unidad absoluta, no puede ser separado de Su poder creativo, y por ello también debemos afirmar que Él existe dentro de este espacio vacío. Pero esta idea contradice el principio básico de que este espacio está vacío de Él y que, por definición, Dios restringió Su esencia de él. (Así pues, la paradoja del Tzimtzum se origina en nuestra visión doble de la realidad. Cuando percibimos a Ser Supremo a través del lente de Sus "atributos de acción", lo concebimos como el Creador y, por consiguiente, estamos obligados a afirmar que Él se apartó del Espacio Vacío a fin de crear el universo. Pero por otro lado, cuando lo percibimos a través del lente de los "atributos negativos", no podemos decir que Él está ausente de ningún lugar. Es sólo en el futuro último que ya no tendremos que percibir al Ser Supremo a través de lentes y, por lo tanto, todas las paradojas y dicotomías serán resueltas. Es sobre esto que está escrito: "Tus ojos contemplarán a tu Maestro" (Yeshayá 30:20)).

La idea cardinal que debemos entender de esta paradoja es que este espacio sólo está "vacío" y es "oscuro" respecto de nosotros. La "Lámpara de Oscuridad" de la que el Zóhar habla es "oscuridad" para nosotros, pero con relación a Dios, también constituye una "lámpara". Respecto de Dios, de hecho es luz, ya que para Él es como si el Tzimtzum —la restricción divina— nunca hubiera ocurrido. El propósito de la restricción fue para que la Creación pudiera ocurrir, pero esto es necesario para nosotros, no para Dios. El Salmista expresa esta idea al decir: "Incluso la oscuridad no es opaca para Ti. La noche resplandece como el día; la luz y la oscuridad son lo mismo" (Tehilim 139:12).

Según R. Najmán, sólo un Tzadik (hombre justo) que esté en el nivel de nuestro maestro Moshé puede ingresar al espacio vacío sin correr peligro. La razón de esto es que se trata de un lugar en el que alguien que no sabe ver correctamente, se sentirá tentado a afirmar que Dios no está ahí. No existe un riesgo mayor que el de ingresar a un lugar en el que Dios parece no estar presente. Sin embargo, Moshé fue capaz de entrar al "espacio vacío", representado físicamente por el palacio del Faraón, y rectificar esto demostrando que Dios también está ahí. "Entrar al espacio vacío" significa comprender la paradoja de cómo es que Dios realmente está ahí aunque no lo esté.

Aquí podemos formular una pregunta obvia: si el espacio vacío está ahora lleno de la luz divina, ¿dónde Él no puede ser hallado? En el texto del libro Etz Jayim citado antes, el Arizal dice: "Fue a través de este rayo (Kav) a modo de conducto que la luz de Ein Sof se extendió en todo el espacio vacío. Técnicamente hablando, esto implica que el espacio vacío ya no lo es realmente. Es cierto que antes de la restricción divina no había un solo lugar que estuviera vacío de la luz de Dios, pero ahora ya hay un "lugar" y la luz de Dios lo llena. Además, a causa de esta restricción, la luz divina fue muy delimitada y reducida en intensidad. Aun así, la pregunta permanece: ¿En qué lugar Dios no puede ser hallado?

Para comprender esto, debemos repasar brevemente el proceso de la Creación, tal como es descrito por el Arizal. Inmediatamente después de que el Kav (rayo) entró al Jalal (espacio), la luz se extendió alejándose de él en todas las direcciones, y creó una esfera concéntrica que llenó todo el espacio vacío. Esta luz fue restringida de nuevo dejando otra vez el espacio vacío sin nada. Ahora el Kav podía extenderse un poco más hacia el punto central, y entonces otra esfera concéntrica fue emanada dentro de la primera esfera (que de nuevo llenaba todo el espacio vacío). Este proceso de restricción y expansión continuó varias veces hasta que el Kav llegó al punto central y la totalidad del espacio vacío se llenó con muchos universos, uno después del otro.

Ahora bien, según esto, todo el Jalal está lleno con esferas concéntricas constituidas por la luz de Dios. No obstante, podemos conjeturar que entre cada una de estas esferas concéntricas hay una especie de "tierra de nadie" en la que Dios está completamente oculto, y en la que alguien que no sabe buscar diría que Él no está ahí. (El Arizal (Etz Jayim ibíd.) habló de este concepto. Él explica que cuando Or Ein Sof (la Luz Infinita) entró al Jalal (Espacio Vacío) a través del Kav (Rayo), la primera

esfera que fue emanada no tocó la circunferencia del Jalal. Por ello, fue necesaria una separación (una especie de "tierra de nadie") a fin de distinguir entre la luz que llenaba el Jalal y la Or Ein Sof que lo rodeaba. De lo contrario, la luz interna hubiera sido avasallada por la luz alrededor y todo habría vuelto al estado de unidad absoluta).

Esto podría explicar por qué cada profeta tuvo que experimentar la ausencia de Dios del Jalal haPanuí en su propio nivel de profecía. Como se indicó antes, la experiencia profética implicaba moverse de un "universo" a otro con el fin de experimentar la Gloria del Creador. La profecía de Moshé ocurrió en el nivel más elevado; esto también implica que su experiencia del espacio vacío fue la más aterradora. Pero también los demás profetas, como Yeshayahu, Yirmeyahu y Daniel, experimentaron el espacio vacío.

Esto también explica por qué razón cualquier avance espiritual está lleno de obstáculos y peligros. R. Najmán describe la experiencia de estar en el umbral de un nuevo nivel espiritual y sentirse completamente abandonado y solitario. Atravesar una experiencia semejante parece ser un requisito previo para cualquier forma de auténtico crecimiento espiritual.

En términos de meditación, encontramos un excelente ejemplo de esta idea en el Talmud. Aunque haya ocurrido en un nivel mucho menor que el de la profecía de Moshé o de Yejezkel, la experiencia de los cuatro hombres que entraron al Pardés, el "Huerto" o "Paraíso" de comprensión espiritual, constituye un paralelo directo de esto. El Talmud relata lo siguiente:

Cuatro hombres ingresaron al Huerto (Pardés): Ben Azai, Ben Zomá, el Otro y Rabí Akibá. Rabí Akibá les dijo: "Cuando entren cerca de las piedras de mármol puro, no digan 'agua, agua, [ya que en realidad ahí no hay agua y] está escrito: 'El que habla falsedad no será establecido ante Mis ojos' (Tehilim 101:7)".

Ben Azai miró y murió. Sobre él está escrito: "Preciada ante los ojos del Eterno es la muerte de Sus santos" (ibíd. 116:15).

Ben Zomá miró y sufrió un ataque. Sobre él está escrito: "Has hallado miel; come moderadamente, no sea que te hartes y vomites" (Mishlé 25:16).

El Otro (Elishá ben Abuya] miró y cortó los plantíos (se volvió hereje].

Rabí Akibá salió en paz…

Los ángeles también quisieron atacar a Rabí Akibá, pero el Santo —Bendito Es— dijo: "A este anciano déjenlo en paz, ya que él amerita hacer uso de Mi gloria".

En este conocido relato talmúdico, el sabio Ben Zomá se volvió loco, Elishá ben Abuya se convirtió en hereje y sólo Rabí Akibá entró en paz y salió en paz. De aquí vemos que estos hombres tuvieron que pasar por diversos estados de conciencia que eran radicalmente desorientadores y aterradores. La lección obvia de esto es que a fin de entrar en el Pardés en estado meditativo uno tiene que ser como Rabí Akibá, quien no solamente era un Maestro de Kabalá, sino que además conocía todos los demás aspectos de la Torá. Esto claramente indica que con el fin de tener exitosamente una experiencia del Pardés, no basta con estar involucrado en Kabalá; hay que conocer toda la Torá. Rabí Akibá no sólo es conocido como uno de los principales transmisores del Séfer Yetzirá y el maestro de Rabí Shimón bar Yojai, autor del Zóhar; también es célebre por haber sido la fuente de todo lo que el Talmud contiene.

Respecto de Elishá ben Abuya, el Talmud enseña que él "cortó los plantíos". Esta descripción se basa en la alegoría del "Huerto" (Pardés) para designar las doctrinas de Kabalá, e indica que Elisha estuvo implicado en la herejía, que constituye una forma de idolatría. Rab Hai Gaón (938-1038 e.c.) lo describe así:

[Elishá] asumió que había dos Poderes Divinos, de manera muy semejante a los Magii [Zoroastrianos] que creen en (los dioses] Ormuz [Ahura Mazda] y Ahariman [Anro Mainyus] como poderes independientes del bien y el mal, como la luz y la oscuridad… Es por esto que fue comparado con alguien que entra a un huerto y corta sus plantíos.

El sentido de la expresión "cortar los plantíos" puede ser entendido si consideramos la totalidad de la dimensión espiritual como un gran árbol. Un hombre de alta talla espiritual como Rabí Akibá es capaz de ascender hasta un cierto nivel de este árbol e "injertarse" (harkabá) a sus ramas. Es en este sentido que las disciplinas meditativas para ascender en la dimensión espiritual son llamadas Maasé Merkabá, frase que literalmente significa "labor de injerto". Es a través de estas disciplinas que un individuo puede injertarse a sí mismo en el Árbol de la Vida.

La herejía, en cambio, puede ser descrita como la acción de tomar una rama de este árbol y cortarla, con la finalidad de adorarla como si fuera un poder separado e independiente. Implica una incapacidad básica para tomar conciencia de la interrelación que existe entre todas las cosas de la Creación como apuntando a una unidad superior que subyace detrás del escenario múltiple de la realidad. Aunque

el relato del Pardés tuvo lugar en un nivel bastante inferior al de la experiencia profética de Moshé, aun así el paralelo es obvio. Como veremos al exponer la visión del profeta Yejezkel sobre Maasé Merkabá, hay una especie de "espacio vacío" entre los universos de Asiyá y Yetzirá. A fin de entrar en la dimensión de Yetzirá y experimentar la inmensa revelación de Divinidad que existe ahí, uno debe atravesar este lugar aterrador en que la presencia del Creador es opacada, es decir, donde la paradoja del "espacio vacío" hace casi imposible darse cuenta de qué modo Dios está ahí, aunque no parece estarlo. En un sentido similar, la incapacidad de Elisha para comprender las paradojas inherentes a la dimensión espiritual le impidieron subir a un nivel superior y entrar al Pardés en paz.

Respecto a la muerte de Ben Azai, el Talmud dice: "Preciada ante los ojos del Eterno es la muerte de Sus santos" (Tehilim 116:5). Esto significa que su error fue de un carácter totalmente distinto. Él quedó tan absorto en la experiencia espiritual que fue incapaz de regresar a su cuerpo. Es por esto que Rashí señala que es imposible que no haya muerto, ya que está escrito: "Ningún hombre puede verme y vivir" (Shemot 33:20). Su muerte fue trágica, ya que era joven y no estaba casado; murió antes de tiempo.

En su gran obra Guía de perplejos (Moré Nebujim), Maimónides escribe que cuando ciertos hombres que poseían un elevado nivel de santidad sabían que su tiempo había llegado, se dedicaban a meditar tan intensamente que, en cierto sentido, se unificaban con Dios. Esencialmente, lo que hacían era dejar que sus almas fueran retiradas de sus cuerpos y morían así en un estado de éxtasis. Esta clase de muerte es conocida como neshiká, muerte a causa de un "beso divino". Fue así que Moshé falleció. El Midrash dice que cuando le llegó a Moshé el momento de morir, Dios envió al Ángel de la Muerte para que tomara su alma. Pero cuando Moshé lo vio, simplemente le hizo caso omiso. El Zóhar enseña que Moshé se había purificado tanto que su muerte ocurrió en el nivel de Yejidá, llamado "anhelo de anhelo". En otras palabras, aunque Moshé se dio cuenta de que le había llegado el momento de dejar el mundo, tuvo el privilegio de morir del modo que él escogiera. Lo que hizo fue acercarse cada vez más al Creador hasta que su alma simplemente abandonó su cuerpo.

Los sabios medievales explican que cuanto más un individuo se acerca a Dios, más anhelo tiene. Esto puede ser comparado con un imán: cuanta más cerca está, más atracción siente. Este es el significado de la enseñanza talmúdica en el sentido de

que los Tzadikim no tienen descanso ni en este mundo ni en el venidero. Constantemente se van acercando a Ein Sof.

Este anhelo ardiente de apegarse a lo Divino puede conducir a consecuencias diversas, como se indicó antes respecto de los cuatro sabios que ingresaron al Pardés. El alma de un hombre puede apegarse tanto a lo espiritual que ya no desea regresar a la dimensión física. En la mayoría de las tradiciones meditativas podemos encontrar advertencias contra este riesgo. Es fundamental mantener el control de esta realidad.

En este punto surge una pregunta: ¿de qué modo puede uno mantener el balance entre su deseo intenso de apegarse a lo Divino y la necesidad de no dejarse abrumar por él? Podríamos responder a esta interrogante con otra pregunta: ¿quién llegó a un nivel más elevado, Ben Azai o Rabí Akibá? La respuesta es Rabí Akibá. Esto significa que si uno mantiene el balance adecuado, logra tener el control de la situación. De este modo el cuerpo se convertirá en asociado del alma. Ya no será un obstáculo para el desarrollo espiritual, sino un auxiliar para alcanzar los niveles espirituales más elevados.

Esta es la idea de fondo de las mítzvot, los preceptos de la Torá. Realizamos las mitzvot con nuestro cuerpo y, en este sentido, el cuerpo se asocia con el alma. Lo más importante de todo es conservar un balance adecuado entre lo físico y lo espiritual. Ben Azai permitió que su alma se dejara llevar por la experiencia y perdió el control de la misma. Ben Zomá perdió el control de su mente y ya no pudo recuperar su salud mental. Elishá ben Abuya no pudo entender las paradojas y se dejó llevar por la herejía. Sólo Rabí Akibá entró en paz y salió en paz.

13, La Merkabá

LA MERKABÁ

COMO EXPERIENCIA MEDITATIVA

Analicemos ahora los cinco niveles de la visión del profeta Yejezkel en un sentido meditativo. En el primer nivel de meditación, el individuo está consciente de sus propios procesos vitales. Esto se corresponde con el "viento tempestuoso" de la visión de Yejezkel. Luego, esto desaparece: uno puede ver el potencial de lo que hay ahí, pero está como opacado; esta es la "nube inmensa". La siguiente etapa antes de realmente llegar a la nada es el "fuego-que-se-toma-a-sí-mismo", que es una luz negativa enceguecedora. Una vez que alguien ha experimentado estos tres niveles, súbitamente comenzará a percibir un brillo alrededor del fuego, y dentro de este brillo, dentro del fuego que está en su interior, uno observará algo del color del Jashmal.

Como ya se indicó, el "viento tempestuoso que llega del norte" se refiere a la primera kelipá que el profeta debe penetrar. La palabra rúaj significa "espíritu". Por ello, la frase rúaj seará sólo puede significar "viento tempestuoso" o "espíritu tempestuoso". En ese momento, el profeta Yejezkel estaba en proceso de romper las ataduras del mundo físico y pasar de la dimensión de Asiyá hacia la de Yetzirá. Rúaj es el nivel del alma humana que se corresponde con Yetzirá y con Rúaj haKodesh, "inspiración divina". Está a punto de entrar en contacto con este nivel. Pero para lograrlo, primero debe experimentar la agitación tempestuosa de su propio Rúaj; no Rúaj haKodesh, sino rúaj seará. Yejezkel está así en el nivel de Rúaj, y siente que su espíritu está atravesando una zona tempestuosa, un huracán anímico. Es más que un viento de tempestad. Está experimentando un Rúaj ciclónico, que es el nivel de Dios al hacer contacto con él. No está tocando el aspecto puro y santo de esta dimensión, sino, como el Zóhar lo describe, la esencia externa de esta santidad, que es su aspecto negativo. Tiene que atravesar esta dimensión del mal antes de poder acceder a la dimensión de santidad.

A esto se refiere el rúaj seará min ha'tzafón, "el viento tempestuoso del norte". Mientras que el "sur" representa Jésed y la acción divina de dar libremente, el norte" representa Gueburá, la acción restrictiva de Dios. Esto significa que cuando queremos acceder a la experiencia espiritual, primero debemos romper y atravesar las barreras que la cubren. Por definición, estas barreras proceden del atributo de Gueburá, es decir, del hecho que Dios se restringe y se limita. Es por esta razón que estas barreras provienen del tzafón, palabra que no sólo significa "norte", sino también "oculto" y "escondido".

En este punto, uno pudiera preguntar qué necesidad hay de estas barreras. ¿Por qué Dios se restringe a sí mismo? El Maguid de Mezeritch (1704-1772) compara esto con un padre que enseña a su hijo a caminar. Mientras lo siga tomando de la mano, el padre se hace de lado. Cuanto más pasos el niño es capaz de dar por sí solo, tanto más el padre se apartará y contendrá. El padre repite este proceso muchas veces hasta que el niño es capaz de caminar por sí mismo.

Sabemos que ninguna fuerza externa es capaz de restringir al Creador. Por ello, si existe una barrera que lo restringe, necesariamente debe ser algo que Él mismo creó para servir a tal propósito. Sabemos también que Dios quiere que tengamos una identidad propia, separada de Él, así como el libre albedrío que la acompaña. Por consiguiente, a fin de permitir que tengamos una existencia propia, Él ha creado barreras que le permiten restringirse. Es sólo cuando nos hemos separado de Dios que el acercamiento y retorno a Él constituye la fuente del placer más intenso. Dios quiso que el ser humano lo descubriera y se acercara a Él. Este es el verdadero propósito de la Creación. No hay placer más grande que el de un individuo que, por su propio esfuerzo, descubre a Dios detrás de todas las barreras.

Después del viento tempestuoso que viene del tzafón-norte, Yejezkel observa la siguiente barrera, anán gadol, la "nube inmensa". La palabra gadol (inmenso) alude al atributo de Guedulá, Grandeza. Guedulá es otro nombre para designar la sefirá de jésed, y por lo mismo denota el deseo de Dios de otorgar Su amor y Su bendición en forma abundante y sin limitaciones. Pero por otro lado, la imagen de la nube apunta hacia una cierta opacidad y oscurecimiento de lo Divino. En tanto kelipá que el profeta experimenta, representa el sentimiento agudo de la nada, un cese completo de cualquier sensación. En este sentido, anán y gadol parecen constituir experiencias opuestas entre sí.

No obstante, al juntar estos dos conceptos entre sí, Yejezkel nos quiere decir que esta falta de sensación en realidad está preñada de potencial. El anán que obnubila la

mente del profeta constituye una opacidad que oculta la visión, pero también alberga el potencial para que la visión se haga realidad. Así como una nube representa el potencial de la lluvia, así también el anán constituye una etapa necesaria que se debe atravesar a fin de recibir el influjo profético, que en sí mismo es análogo a la lluvia. (La analogía entre profecía y lluvia es descrita vívidamente en las palabras que Dios enunció al profeta Yeshayá: "Así como los cielos son más elevados que la tierra, así también Mis caminos son más excelsos que los de ustedes, y Mis pensamientos [mayores] que los pensamientos de ustedes. Pero así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no regresan ahí sin haber irrigado la tierra, haciéndola retoñar y florecer… así también la palabra que emana de Mi boca no regresará a Mí vacía, sin realizar aquello que Yo deseo y cumplir su misión" (Yeshayá 55: 9-11)) Por consiguiente, anán gadol no es aún la profecía misma, ya que el profeta todavía no ha sido capaz de extraer su visión de la nube, pero claramente ya contiene el potencial para llegar a ella. Es denominado gadol porque está asociado con Jésed, el atributo divino de dar. Pero alberga en su interior un regalo que todavía no ha sido entregado, y por ello todavía es considerado anán, una barrera.

Como ya fue explicado antes, lo que sigue a la nube, el "fuego-que-se-toma-a-sí-mismo", es un fuego absorbente, el fuego de la oscuridad o, en otros términos, energía negativa. En este sentido, la nube constituía un determinado nivel de opacidad, mientras que el fuego constituía un nivel más avanzado, en el que el profeta enfoca cada vez más la nada. Aquí el mensaje es que a fin de experimentar la visión, uno debe primero experimentar está nada.

La razón por la que los Maestros de la Kabalá hablan con frecuencia de acercarse a Dios como de una experiencia de la nada es porque cuanto más el hombre se acerca a Él, más se divorcia de todas sus nociones mundanas. Uno está a punto de acceder a una dimensión en la que no existen las nociones mundanas, y puesto que la mente sólo puede lidiar con este tipo de nociones, cuanto más uno se acerca a Dios, más tendrá que desechar las categorías normales de luz, espacio y tiempo, e incluso las del pensamiento mismo. Eventualmente, lo único que se experimentará será la nada. No obstante, no se trata de una nada negativa; al contrario, es una experiencia positiva de la misma.

En cierta ocasión, yo hablaba del significado de las kelipot del profeta Yejezkel a un reducido número de alumnos, cuando una de las estudiantes ahí presentes compartió con los demás una de las experiencias meditativas que había tenido.

Considero que nos servirá de ayuda para comprender la visión de Yejezkel desde una perspectiva distinta:

Cuando estábamos leyendo el pasaje bíblico acerca de Yejezkel, en el que describe su visión y habla acerca del viento, la nube y el fuego con el brillo a su alrededor. Yo tenía la impresión que la gente veía estas cosas como obstáculos contra los que uno debe luchar y vencer para poder experimentar una visión profética.

Me pareció que estas "barreras" eran experiencias conocidas que, tanto yo como otras personas, solíamos tener durante la meditación. Me pareció que lo que el texto describía era lo que una persona debe necesariamente atravesar hasta estabilizarse en la experiencia meditativa.

Por ejemplo, lo primero que dice que hubo fue un viento tempestuoso que llegaba del norte. Esto es una experiencia común que muchas personas, incluyéndome a mí, han tenido cuando se sientan a meditar y la mente se halla en un estado muy activo. La gente suele referirse a esa experiencia como una tempestad, en el sentido de que hay una gran cantidad de actividad mental. Lo que en la clase fue descrito como un huracán se corresponde con esa actividad mental inicial.

La condición mental se correlaciona mucho con la condición física. Ciertas investigaciones que se han hecho con la meditación demuestran que cuando una persona simplemente se sienta en silencio, atraviesa por un periodo de intensa actividad mental y la respiración aumenta, como en el estado de vigilia. Conforme el individuo continúa la meditación, la tempestad mental no sólo se apacigua, sino que la respiración se vuelve ligera y se sosega. Incluso quienes meditan por primera vez de forma eficaz, experimentan la sensación de que la respiración se vuelve más suave.

Para mí, eso sugiere el primer nivel que el profeta Yejezkel menciona. Luego, cuando habla de la nube inmensa, eso de nuevo me recordó el siguiente fenómeno que ocurre durante la meditación, usualmente descrito como una meditación que procede del interior, ya que uno se vuelve menos consciente del ruido externo. Se trata de un asentamiento profundo en el que uno no está consciente de nada de lo que hay en el exterior; los sentidos se hallan en una especie de nube. A causa de la ausencia de estímulo consciente, los sentidos se han asentado dentro de sí mismos. En ese nivel, la gente suele experimentar "ruido blanco", el cual suena casi como una radio que sigue encendida horas después de que ya no emite sonido alguno. Es como experimentar el "hummm" subliminal que siempre vibra en nuestro interior, pero que somos incapaces de escuchar.

Lo que sigue después es para meditadores experimentados. He oído decir que no es inusual que lo siguiente que ocurre es que la gente se da cuenta de un resplandor. Es como una banda de fuego que se sustenta a sí misma, un tipo de fuego que no consume, el cual ni crece ni decrece. Me parece que lo que el profeta Yejezkel trata de decir no es que debemos intentar atravesar la tempestad y la nube blanca, sino que conforme el sistema se vuelve más puro, y el sistema nervioso se acostumbra a la experiencia, eso es lo que ocurrirá durante el proceso. Es como una señal que asegura a quienes meditan que esta será la secuencia que tendrá lugar.

La interpretación anterior es valiosa porque procede de alguien que no tiene ningún conocimiento previo del tema y, por lo tanto, no está tratando de imponer su propia lectura sobre el texto. Lo que dice acerca de que las kelipot no necesariamente son malas es exacto; son parte del proceso de tener una visión. Es fácil darse cuenta de esto si se toma en consideración que kelipá es meramente la cáscara o corteza externa de un fruto. Esta corteza no necesariamente es negativa; al contrario, su función es proteger el fruto hasta que uno está listo para ingerirlo.

Lo mismo es cierto de la meditación. El dato primario es que somos incapaces de experimentar la dimensión espiritual directamente. Para existir, claramente precisarnos de algún tipo de barrera que se interponga entre nosotros y el Creador. Más aún, estas "cortezas" mundanas que debemos desechar en nuestro camino hacia el estado meditativo, son las mismas cosas a las que debemos regresar después de haber terminado de meditar. Quizá la parte más importante de la meditación es lo que hacemos después. Es por esta razón que debemos esforzarnos por internalizar los niveles espirituales a los que accedemos durante la meditación y el rezo. No basta con tener una experiencia; uno debe conservarla y hacerla parte de su propio ser.

El comentario final de la estudiante citada fue que estas etapas son como indicaciones reconfortantes que dicen a quienes meditan: "Estás en el camino correcto. ¡Sigue así!" A ello yo añadiría: "Y no te desanimes si todavía nada ocurre". El desánimo es uno de los factores más comunes que causan la falta de constancia en la meditación.

14, El Mal y la Teshuvá "Especial Elul"

LA CORTEZA RESPLANDECIENTE

Al discutir el concepto de ruptura de los recipientes espirituales, hablamos también de cuál es la raíz del mal. Vimos que, en última instancia, el mal procede del bien: constituye el aspecto degradado del bien. El Arizal señala que Dios pudo haber creado el mal como una entidad independiente, pero que en vez de hacerlo así, decidió crearlo a través del proceso de ruptura de recipientes; en otras palabras, lo creó como el aspecto degradado del bien, para que de este modo el ser humano pudiera elevarlo de nuevo hasta su origen. Si en el inicio hubiera creado el mal como una entidad negativa en sí misma, el ser humano no sería capaz de volverlo a elevar; sólo Dios podría hacerlo.

En el relato de la Creación, el primer versículo dice: "En el principio Dios creó el Cielo y la Tierra" (Bereshit 1:1). Esto se refiere a la dimensión del bien. Luego, en el versículo 2, la Torá dice: "La Tierra estaba sin forma (Tohu) y vacía (Bohu), con oscuridad (Jóshej) en la faz del abismo (Tehom), pero el espíritu de Dios (Rúaj Elo-him) se movía sobre la superficie de las aguas". La obra cabalística Tikuné Zóhar asocia Tohu-Informe con el viento tempestuoso de la visión de Yejezkel, Bohu-Vacío con la nube inmensa, Jóshej-Oscuridad con el fuego negro y Tehom-Abismo con el Noga-Brillo. El Rúaj Elo-him se correspondería con Jashmal.

Leyendo de nuevo el primer versículo de la Creación, constatamos que se refiere a la dimensión del bien, mientras que en el versículo 2 vemos que el mal surge del bien. Luego, ese mismo mal es elevado de nuevo y transformado en bien al Dios decir en el versículo 3: "Sea la luz". Este es el mismo proceso que vimos antes: primero tenemos las sefirot originales que se rompieron y cayeron, y luego fueron elevadas en forma de Partzufim. Incluso sin emplear la terminología cabalística, podemos darnos cuenta de este mismo proceso en el comienzo de la Creación.

Los Sabios talmúdicos enseñan que una de las razones principales por las que fuimos puestos en el mundo físico fue con el fin de sobreponernos al mal. Es de esta manera que realmente emulamos a Dios. El Zóhar expresa esta idea cuando afirma que nosotros también debemos "transformar la oscuridad en luz". En última

instancia, hay un solo Origen para todo lo que existe, incluso para el mal. Esto no significa que Dios literalmente creó el mal, sino que es por medio de Su voluntad que la posibilidad del mal existe. Todo se origina en Dios y debe regresar a É1. Mientras tanto, el mal existe para ser vencido.

Ya hemos señalado que el concepto de kelipá no necesariamente se refiere a lo que es el mal. En realidad, representa la idea de que Dios restringe y oculta Su luz de nosotros con el propósito de maximizar nuestra sensación de logro al vencer todos los obstáculos que impiden la manifestación de la santidad. En este sentido, las kelipot existen para transferir a nosotros la responsabilidad de hacer que Dios se manifieste en el mundo. Es sólo cuando activamente invitamos a Dios a lo mundano que comenzamos a cumplir nuestra misión. Aunque el mundo no necesariamente es malo, ciertamente está sin Dios.

Se relata que cuando el Kotzker Rebe (1789-1859) tenía cinco años de edad, preguntó a su padre: "¿Dónde está Dios?" Su padre le respondió: "Dios está en todas partes". Pero el niño respondió: "No, yo pienso que Dios solamente está donde uno lo deje entrar". Esta afirmación tiene un significado muy profundo, y podemos encontrar una alusión a ella en la Torá misma.

En el libro de Vayikrá, Dios dice a los israelitas que si siguen Sus leyes y cuidadosamente cumplen Sus mandamientos, Él los bendecirá con prosperidad y paz y hará que sientan Su presencia entre ellos. Pero si no lo hacen, él les promete que el desastre y la inseguridad harán que sus vidas sean miserables. Con la esperanza de que ellos comprenderán su error y se arrepientan, Dios arreglará las cosas para que todo lo que ellos hagan llegue al fracaso. Y luego les dice: "Si ustedes son indiferentes (keri) a Mí y pierden el deseo de obedecerme, Yo incrementaré siete veces el castigo por sus pecados" (Vayiká 26:21). Poco después de esta exhortación, Dios les dice: "Si esto no basta para disciplinarlos, y ustedes siguen siendo indiferentes a Mí, Yo también seré indiferente hacia ustedes" (v. 26:23-4). La advertencia final de Dios es: "Si aun así ustedes no me obedecen y siguen siendo indiferentes a Mí (keri), entonces Yo seré indiferente a ustedes con venganza" (v. 26:27-8).

Rambam se pregunta cuál es el significado en este contexto de la expresión keri, y concluye que se deriva del vocablo mikré, que significa "azar" o "accidente". Siendo así, el sentido de estas advertencias divinas es el siguiente: "Si ustedes elaboran toda una filosofía de vida basándose en la premisa de que todo es producto del azar, de que Yo no estoy a cargo de las cosas, entonces Yo dejaré que el mundo se

desarrolle exactamente del mismo modo que ustedes piensan que es. Puesto que ustedes piensan que es producto del azar, entonces Yo dejaré que lo sea y tendrán que confrontarse con el azar. No sólo eso, sino que Yo les daré el mundo del azar con venganza. ¿Ustedes quieren detener el programa que dirige el mundo? ¡Inténtenlo!"

Imaginemos de nuevo el ejemplo de la computadora que controla la red de tráfico de una ciudad, sólo que en este caso, la gente se queja de ella. Entonces el controlador dice: "Puesto que a ustedes no les gusta cómo opera, apagaré la computadora y dejaré que los semáforos funcionen al azar". Obviamente, tendremos una situación de confusión masiva y pánico que culminará en una parálisis total, en la que nadie será capaz de avanzar. A esto se refería el Kotzker Rebe cuando dijo que "Dios sólo está donde uno le deja entrar".

Por un lado, de esto vemos que depende del ser humano si el mundo termina como un lugar en que abunda la bendición divina o la ausencia total de Dios. Esta alternativa es consecuencia directa del hecho de que Dios debe restringir Su voluntad y ocultar Su providencia para que el hombre posea libre albedrío para hacer el bien o el mal.

Por otro lado, la idea de que todo puede ser dejado al "azar" sorprende. Es claro que esta posibilidad sólo puede existir si Dios mismo está detrás de ella. Ahora bien, esto no quiere decir que Dios interfiere con el libre albedrío humano. Pero sí significa que la capacidad que tiene el hombre para ejercitar su libre voluntad es alimentada por Él. Y esto aplica ya sea que el hombre cumpla la voluntad de Dios o actúe en su contra.'"

El paradigma de esto es un Midrash que afirma que mientras los israelitas se dedicaban a erigir el Becerro de Oro, comían el maná del Cielo.'" Esto quiere decir que Dios los sustentaba milagrosamente con el maná mientras ellos afanosamente se dedicaban a la fabricación y culto a un ídolo. En esencia, esto significa que Dios nos concede el poder para actuar por nosotros mismos. Cuando tomamos este poder y lo utilizamos contra la voluntad del Creador, se pasa del lado del mal que oculta Su presencia. Es entonces que el mundo parece seguir su curso según el azar.

En última instancia, este proceso culmina en el hecho de que Dios permanece oculto detrás de muchas barreras y velos mundanos que la humanidad ni siquiera sabe que Él está ahí. Según el Baal Shem Tob, éste es el significado del versículo: "Ocultar, Yo ocultaré Mi rostro" (Debarim 31:18). Si Dios solamente estuviera oculto, la humanidad lo buscaría. Pero en este caso el Baal Shem Tob nota un ocultamiento doble: el hecho mismo de que Dios se esconde, está oculto.

Esto nos deja con la pregunta de qué tanto poder se le concede al mal y por cuánto tiempo se le permitirá ocultar completamente la presencia del Creador. Sobre este punto, el Ramjal escribe que cuanto mayor sea el ocultamiento, y cuanto más parezca que todo funciona por sí mismo, mayor será la revelación de la presencia de Dios cuando el mal sea destruido. Mientras tanto, todo lo que el mal tiene —incluso su existencia misma— se deriva de la santidad. Y al final, todo lo que el mal haya tomado para sí, volverá al bien.

En el libro de Iyob (Job) hallamos una referencia a este concepto. Ahí el mal es descrito como algo que "ha engullido un poder [que no es suyo], pero lo vomitará" (Iyob 20:15). Esto significa que aunque la existencia del mal ha sido ordenada por Dios, hay algo que ejemplifica la esencia del mal y que parece ir directamente contra todo lo que es justo: el mal es codicioso. "Traga" más de lo que le corresponde; es decir, alega el dominio absoluto para él. Por esta razón, es necesario para nosotros saber que esto también es parte del plan de Dios para el mal. El mal eventualmente vomitará todas las "chispas" de santidad que había tragado. Y sin su fuente de sustento, el mal dejará de existir.

Esto obviamente se relaciona con el misterio de la Teshubá.

No importa qué tan malvados sean los actos que un individuo cometa, no importa qué tan malévolo sea el pecado cometido, siempre es posible arrepentirse de él. Y es gracias al arrepentimiento que redimimos las "chispas" de santidad que han caído en la dimensión del mal como resultado de nuestros pecados. Podemos llevar esta idea un paso más. Según el Baal Shem Tob, el mal mismo será elevado en el mundo venidero (Olam haBá). A esto se refiere la afirmación talmúdica de que en el futuro último, Dios tomará al yétzer ha'rá (la inclinación al mal) y lo degollará ritualmente. El Baal Shem Tob se pregunta por qué el yétzer ha'rá, es decir, toda la dimensión del mal, merece ser degollado, siendo que, a pesar de todas las apariencias, es realmente un siervo fiel de Dios.

En la parábola que citamos anteriormente, el Zóhar compara el yétzer ha'rá con la mujer que el rey ha contratado para tentar a su hijo.'" Después de todo, ella no es más que una seductora contratada que no hace nada malo por cuenta propia; ella es la servidora confiable del rey. ¿Por qué, entonces, el Talmud dice que Dios degollará al yétzer ha'rá en el mundo venidero? El Baal Shem Tob explica que el Talmud no

está diciendo que Dios matará al yétzer ha'rá, sino que lo degollará ritualmente. Cuando los animales son degollados ritualmente, pasan a ser kasher. El degüello del yétzer ha'rá en el mundo venidero significa que Dios lo transformará en un ángel bueno.

El mundo venidero constituye la dimensión de la recompensa máxima y el acercamiento al Creador. Se refiere a un futuro último en que el periodo de prueba para la humanidad llegará a su fin llegará un tiempo en que el mal ya no será necesario. En aquel entonces, Dios rectificará el mal mismo y hará que retorne a su fuente. Entonces el rey invitará a la seductora contratada a su palacio y le dirá: "Has cumplido tu tarea; ahora tú también podrás recibir tu recompensa". La dimensión del mal será así transformada completamente e incluida en la santidad.'"

Por el momento, el mal es necesario para tentarnos y permitir que tengamos voluntad autónoma y libre albedrío, con el fin de maximizar la lucha y el desafío de servir a Dios en este mundo. Pero a fin de que esto ocurra, se precisa que haya una interfaz para que el mal obtenga indirectamente su sustento de lo Divino, un mecanismo mediante el cual lo Divino pueda interaccionar con el mal y proporcionarle el poder para actuar. Además, el ser humano también necesita una protección para que el mal no disponga del poder para afectar negativamente la dimensión de la santidad.

Según la Kabalá, la kelipat Noga, el Brillo de la visión del profeta Yejezkel, es el elemento de la Providencia Divina que sustenta el mal. Sólo es un ligero brillo de la poderosa luz de Dios, como la tenue claridad que permanece en el cielo después de la puesta de sol. Aunque forma parte ya de la oscuridad de la noche, aun así conserva una luminiscencia propia del día. Por esta razón es denominada kelípat Noga, "corteza brillante". Así pues, Noga es semejante a un poco de luz en la oscuridad. La oscuridad simboliza la dimensión del mal, y la luz en la oscuridad representa la chispa de bien que hay en el mal.

El segundo mecanismo es Jashmal. Éste representa el elemento de la Providencia Divina que protege la chispa de bondad alojada dentro del mal para que no sufra daños. Jashmal actúa así como una barrera protectora entre el bien y el mal. El valor numérico de la palabra "Jashmal" indica esto, ya que suma 378, idéntico valor al de la palabra "malbush", que significa "vestimenta".

Así pues, mientras Noga es el mecanismo que permite que las chispas de santidad penetren dentro del mal para sustentarlo, Jashmal es el mecanismo que protege esas chispas todo el tiempo que permanezcan atrapadas dentro de las kelipot. Es por esta

razón que Jashmal es comparado con una vestimenta; por su parte, Noga es la "membrana" semipermeable de dos caras que actúa como interfaz. Como tal, kelipat Noga representa algo que puede ser utilizado tanto para bien como para mal. Por un lado, permite que el mal obtenga su sustento de lo santo. Y por otro lado, sirve de cauce para canalizar la santidad liberada y redimirla del mal.

Sería un error pensar que kelipat Noga es neutral. Al contrario, denota algo que es sumamente dinámico. El Arizal afirma explícitamente que toda nuestra Abodá, servicio a Dios, tiene lugar en el nivel de kelipat Noga. Esto se debe a que kelipat Noga sólo está formada a partir de las chispas de santidad que han caído en las tres kelipot negativas. A diferencia de estas kelipot, que sólo Dios puede redimir, a nosotros nos incumbe elevar las chispas y hacerlas que retornen a su fuente. Esto constituye un proceso dinámico, pues estas chispas literalmente deben ser desatadas y liberadas. De lo contrario, seguirán funcionando como fuente de poder y sustento para la dimensión del mal.

El vocablo hebreo "asur" es usualmente traducido como "prohibido", pero su significado literal es "atado". Las cosas que están asur según la Torá, están atadas a la dimensión del mal, a las otras tres kelipot. Lo opuesto de asur es "mutar", "permitido", que literalmente significa "desatado". Esta categoría designa todo aquello que hay en el mundo que no está prohibido específicamente. Como veremos más adelante, lo que está mutar pertenece a kelipat Noga.

A modo de ejemplo, supongamos que tomo una vaca para comer, animal que en sí mismo es mutar, pero no la degüello ritualmente o no le aplico sal para quitarle la sangre prohibida, en cuyo caso se vuelve asur. O, en otro ejemplo, supongamos que tengo un pedazo de carne kasher, pero olvido decir la bendición de agradecimiento por él; en ambos casos, la carne se volverá asur. Pero si digo la bendición y lo ingiero teniendo en mente las fuerzas creativas de Dios que hay en él, entonces el acto de comer se convierte en un medio para hacer que las chispas de santidad que la carne contiene retornen a la dimensión de santidad. De este modo, kelipat Noga actúa como interfaz entre el bien y el mal. Dependiendo del modo en que nos relacionamos con el mundo que nos rodea, podemos inclinarlo ya sea hacia el bien o hacia el mal.

Es así que el Arizal explica la manera en que todas las cosas que son mutar, permitidas, pertenecen a kelipat Noga.

Analicemos este concepto desde la perspectiva del libre albedrío del hombre. Incluso si toda la carne que yo ingiero es mutar, no atada, aun así pertenece a kelipat Noga. Esto significa que yo todavía seré libre de hacer lo que yo quiera con la energía que

recibo de este alimento. Por consiguiente, si, por ejemplo, yo hago un favor a otra persona o realizo cualquier otra mitzvá, habré utilizado este alimento para incrementar la luz espiritual en el mundo y fortalecer el bien. Pero si, por el contrario, yo insulto a alguien o cometo cualquier otro pecado, es el alimento mutar que ingerí el que está alimentando el mal que estoy haciendo. Aquí tenemos un ejemplo claro de la forma en que kelipat Noga concretamente alimenta y sustenta el mal. Puesto que todo lo mutar que hay en el mundo puede ser utilizado para bien como para mal, pertenece a kelipat Noga.

Esto no es así respecto de las cosas que están prohibidas. Como ya se indicó, todo lo que está asur pertenece a las primeras tres kelipot que actúan como barreras que obstaculizan la santidad.

Por ejemplo, bajo circunstancias normales, no hay forma alguna en que un judío pueda tomar un pedazo de cerdo y realizar una mitzvá con él, a menos que se trate de salvar una vida con él. Si una persona come algo que no es kasher, le está prohibido recitar una bendición por ese alimento, ya que ello sería equivalente a burlarse de Dios. En un sentido similar, el Talmud pregunta si en la festividad de Sucot está permitido recitar una bendición sobre un lulab robado. La respuesta es negativa. Puesto que el lulab ha sido robado, se vuelve asur, atado a la dimensión del mal. De aquí vemos que la idea de fondo de las bendiciones que se recitan es tomar conciencia de la inmanencia de Dios que reside dentro del alimento u objeto en cuestión y liberar esta santidad o inmanencia, con lo cual ello se vuelve permitido y disponible para que lo utilicemos. Pero si el alimento u objeto en cuestión está asur, no hay forma alguna en que podemos hacer esto, por lo menos mientras la dimensión del mal sigue estando en su forma presente.

Ya hemos dicho que en el mundo venidero Dios "degollará" al yétzer ha'rá. El Midrash expresa esta misma idea. El Salmista dice: "Dios hace justicia por el oprimido; proporciona alimento a los que tienen hambre; libera a quienes están atados" (Tehilim 146:7). En hebreo, la última frase es matir asurim, que literalmente significa "desata a los amarrados". De este versículo, el Midrash concluye que "en el mundo venidero, Dios purificará a todo animal impuro". Otro Midrash se pregunta por qué en hebreo el cerdo es llamado jazir. Y responde que la palabra jazir se deriva de la raíz jazar, que significa "regresar". La implicación es que en el mundo venidero incluso el cerdo será transformado en un animal kasher. Esto trasciende considerablemente lo que los seres humanos somos capaces de hacer, que

esencialmente consiste en tomar algo que es mutar y utilizarlo para el bien. Pero en el mundo venidero, Dios mismo destruirá el mal haciendo que retorne a su fuente en la dimensión de santidad.

En un sentido más profundo, esto explica por qué en el mundo venidero no existirán comer y beber como acciones físicas. Nuestros cuerpos físicos proceden de kelipat Noga, lo cual significa que nuestras naturalezas animales pueden ser utilizadas tanto para el bien como para el mal. Pero en el mundo venidero, el mal ya no será un factor con el que haya que confrontarse. Aunque seguiremos teniendo cuerpos "físicos" de cierta manera, serán tan puros que estaremos viviendo en un plano completamente espiritual.'" La dimensión física ya no ocultará la luz de Dios.

15 – El Silencio Hablante, "Jashmal"

El Silencio Hablante

Dejemos ahora las implicaciones trascendentales de kelipat Noga y analicemos el concepto de Jashmal. Hay varias interpretaciones de este vocablo. Como ya se indicó, el Talmud lo explica como "silencio hablante", es decir, como la quietud meditativa de la mente a partir de la cual surge el habla divina.

Los Salmos expresan también esta misma idea: "Sosiégate y sabe que Yo soy Dios" (Tehilim 46:11). Podemos ver esta misma idea en el texto de la visión de Yejezkel. Al final del versículo 27, Yejezkel vuelve a contemplar el Jashmal y en ese momento cae sobre su rostro y Dios le habla. Esto demuestra la importancia de Jashmal para el habla divina.

El Talmud también explica la palabra Jashmal como un acrónimo de Jayot esh memalelot, "ángeles vivientes de fuego que expresan [alabanzas]". La letra jet [ח] en la palabra Jashmal representa a los ángeles Jayot de la dimensión de Yetzirá, mientras que la letra shin [ש] representa a esh, fuego; por su parte, -mal- significa hablar o expresarse.

El valor numérico de la letra jet es ocho. A diferencia del número seis, que representa las seis direcciones del mundo físico o los seis días de la semana, y del número siete, que simboliza el factor integrador que unifica y perfecciona el mundo físico, el número ocho representa la dimensión espiritual que trasciende completamente lo físico. Esta es la razón por la que el precepto de la Milá, circuncisión, es realizado cuando el niño tiene ocho días de edad, y también de que la festividad de Janucá dure ocho días. (El hecho de que la cantidad de aceite para una noche continuó ardiendo durante ocho días constituyó un milagro que trascendió las leyes naturales. Además, aceite en hebreo se dice shemen, palabra etimológicamente relacionada con sheminí, que significa "ocho". Es también por ello que el concepto de "ocho" (Sheminí) trasciende el mundo físico de igual modo que el aceite (shemen) flota por encima del agua. Esta es una de las razones por las que la festividad de Janucá dura ocho días) La letra jet, que alude al número ocho y a los Jayot, indica

que en ese momento el profeta Yejezkel estaba trascendiendo la dimensión de Asiyá-Acción, y entrando a la dimensión de Yetzirá-Formación.

La circuncisión (Milá) constituye el acto ritual más antiguo en el Judaísmo. Representa el pacto de Dios con Abraham y sus descendientes. Por medio del precepto de la Milá, Dios ha querido establecer el hecho de que la historia de la nación de Israel repercute en un nivel que trasciende lo meramente físico.

El hecho de que la circuncisión tenga que ser realizada en el órgano sexual masculino también reviste un significado particular. Simboliza que los miembros de la nación de Israel se distinguirán de los demás por medio de una señal física. Aunado eso al hecho de que la circuncisión debe ser llevada a cabo en el octavo día, esto les concede el poder para dominar y canalizar las pasiones físicas. Esto es lo que ha hecho del órgano sexual "la señal sagrada del pacto" (ot berit kodesh), por medio de la cual son capaces de utilizar el acto sexual para hacer que desciendan al mundo almas procedentes de los niveles espirituales más elevados.

La circuncisión pertenece a la dimensión indicada por el número ocho precisamente porque éste representa la idea de trascender las fronteras de la dimensión física. También fue el octavo mandamiento dado al ser humano después de los siete mandamientos universales. (Estos siete preceptos son: 1) No adorar ídolos. 2) No blasfemar contra Dios. 3) Establecer cortes de justicia. 4) No asesinar. 5) No cometer adulterio o incesto. 6) No robar. 7) No comer carne de un ser vivo; Sanhedrín 56b; Toseftá, Abodá Zará 9:4; Bereshit Rabá 16:9; Debarim Rabo' 2:17; Shir haShirim Rabá 1:16; Pesiktá 12 (100b); Zóhar I, 35b; Mishné Torá, Hiljot Melajim 9:1; Moré Nebujim I, 2; Séfer haKuzarí 3:73 (75b)) Estos mandamientos son conocidos bajo el nombre "Siete Mandamientos a los Hijos de Nóaj" (Sheba Mitzvot Bené Nóaj). (De estos mandamientos, los primeros seis fueron prescritos a Adam y Javá. El séptimo hubiera sido superfluo para ellos, ya que comer carne estuvo prohibido hasta la generación de Nóaj, después del Diluvio; Bereshit 1:29, 9:4; Sanhedrín 59b; Bereshit Rabá 34:18; Etz Yosef (a En Yaacob), Sanhedrín 100. Cotéjese con Abodá Zará 64b) Su propósito es beneficiar a la humanidad, actuando como fundamento de la moralidad y la ética. (Estos preceptos también fueron prescritos para que todos los seres humanos pudieran recibir la bondad de Dios al obedecerlos. Es por esta razón que se enseña que los gentiles (los no judíos) que cumplen estos preceptos tienen parte en el mundo venidero; Sanhedrín 105a; Toseftá, Sanhedrín 13:1; Midrash Tehilim 9:15; Mishné Torá, Hiljot Teshubá 3:5 (al final), Hiljot Edut 11:10, Hiljot Melajim 8:11; comentario de Rambam a la Mishná en Sanhedrín 10:2) Son necesarios

para construir una sociedad en la que los seres humanos puedan vivir en armonía, y en este sentido, representan la perfección del mundo físico. (Las prohibiciones de idolatría y blasfemia enseñaron al hombre a adorar y respetar al Creador como Ser Supremo, ya que esto constituye el fundamento de toda ética. Este principio fue después reforzado con los mandamientos que prohíben el asesinato, el incesto, el adulterio y el robo, así como el precepto activo de establecer y administrar un sistema de justicia. Finalmente, la prohibición de comer la carne de un animal vivo enseña al hombre a ser bondadoso hacia los seres inferiores a él, así como el control de sus más bajos apetitos. Cotéjese con Moré Nebujim 3:48. Véase Rambán, Torat Hashem Temimá, pág. 173).

Dado que constituye el octavo mandamiento prescrito al ser humano, la circuncisión representa algo que va más allá que incluso la perfección del mundo físico. Por medio de la circuncisión sería posible retornar al nivel de Adam y Javá antes del pecado.

Esto quiere decir que la humanidad tendría de nuevo acceso directo a la dimensión espiritual. Como veremos, esto explica por qué la primera visión profética que le fue concedida a Abraham tuvo lugar justo después de que él se circuncidó en su vejez. También explica por qué la circuncisión está íntimamente ligada con la experiencia profética en general: representa el máximo nivel de perfección espiritual para el ser humano, una perfección que trasciende completamente lo físico.

Otro mandamiento que encarna la idea del ocho es Sheminí Atzéret (el "Retiro del Octavo Día"), el octavo día que sigue a los siete días de la festividad de Sucot. Durante la semana de Sucot, agitamos el lulab en las seis direcciones del espacio y entramos en la sucá, que nos rodea en las seis direcciones, estando nosotros en medio. De esta manera, los siete días de Sucot representan la idea de perfeccionar el mundo. Esto también se refleja en las setenta ofrendas (korbanot) que el pueblo de Israel solía ofrecer durante esta festividad por cada una de las naciones del mundo. No obstante, el nexo directo de Israel con Dios es realzado mediante la ofrenda única que era ofrecida en Sheminí Atzéret. En este día, el Midrash nos cuenta, es como si Dios nos pidiera quedarnos un poco después de que los demás invitados se hubieran ido, con el fin de disfrutar de una celebración privada con Él. No existe otro precepto específico en Sheminí Atzéret. En la actualidad, la manera en que expresamos esta relación íntima es bailando con la Torá, y por eso este día es también llamado Simjat Torá ("Alegría con la Torá"). Como Rabí Najmán explicó, bailar y brincar implica

elevarse del suelo con el fin de esforzarnos para desafiar la gravedad. Cuando bailamos con la Torá, expresamos el hecho de que en este día somos capaces de trascender la dimensión física.

La idea de trascender las limitantes del mundo físico no se restringe a las prácticas meditativas.

En términos generales, implica ir más allá de las barreras y los parámetros que uno pensaba que eran imposibles de vencer.

En la actualidad, estamos viviendo una época de ruptura de barreras. Todo aquello que la gente siempre asumió que era imposible se está volviendo posible ahora. Con ello, Dios quizá nos quiera enseñar una lección muy importante: somos capaces de hacer cosas que nunca pensamos que serían posibles. La analogía paradigmática de esto es correr un maratón. Si uno pregunta a la mayoría de las personas normales si puede correr cuarenta y dos kilómetros, enfáticamente responderá que no. No obstante, la verdad es que si cualquiera de nosotros dedica suficiente tiempo y energía a ello, y se lo toma con absoluta seriedad, en la mayoría de los casos podría hacerlo.

La idea aquí es que el individuo promedio es capaz de entrenarse a sí mismo para hacer algo que por el momento está más allá de su capacidad. Pero esto no se limita a avances de carácter físico; también es cierto respecto de logros intelectuales y espirituales. La mayoría de los individuos dicen: "No puedo entender esto. Nunca seré capaz de dominar este tema; es demasiado difícil para mí". Pero si alguien realmente se esfuerza en algo, la verdad es que al final será capaz de llevar a cabo casi cualquier cosa. Si esto es cierto en el nivel físico, con mayor razón lo es en el nivel espiritual, ya que los seres humanos somos más flexibles espiritualmente que físicamente.

Si uno se vuelve un maratonista espiritual, sin duda alguna será capaz de realizar proezas con las que nunca hubiera soñado. Junto con una práctica constante, lo esencial es no pensar que uno será capaz de llegar a la meta que se propuso de la noche a la mañana. Es claro que si alguien desea correr un maratón, primero debe comenzar por correr una distancia corta y luego incrementarla gradualmente. Esto es verdad de cualquier empresa: el secreto del éxito reside en saber cómo imponerse un ritmo adecuado.

Dos peligros se presentan ante la gente que intenta avanzar espiritualmente: por una parte, está quien piensa que no es capaz de hacer nada y permanece estático; y por la otra, tenemos a quien, con una explosión de entusiasmo, intentará hacer mucho demasiado rápido. Sin embargo, así como un individuo puede dañar su cuerpo haciendo demasiado esfuerzo físico, así también existe el riesgo de que vaya más allá de las posibilidades actuales de su Néfesh (alma) y acabe en la oficina de un psicólogo o en un asilo para dementes, lo que, por lo demás, ocurre con relativa frecuencia.

Siempre suelo citar lo que el Klausenberger Rebe dijo respecto del versículo: "Yaacob contempló una visión: una escalera estaba plantada en el suelo y su punta llegaba hasta el Cielo" (Bereshit 28:10). Si uno avanza peldaño a peldaño, comenzará en el suelo y eventualmente llegará al nivel espiritual más elevado. Sin embargo, Yaacob observó ángeles que "subían y bajaban por la escalera" (ibíd.). Si uno desea subir como un ángel, primero subirá pero luego tendrá que bajar. El Klausemberger Rebe dijo que esto es lo que ocurre a aquellos que desean avanzar mucho de la noche a la mañana.

Esta es una lección muy importante para Baalé Teshubá, aquellos que inician su retorno al Judaísmo. Con frecuencia, lo primero que suele hacerse con un Baal Teshubá es imponerle una carga completa de una vez. A menudo, la psique del Baal Teshubá ha sido tan devastada por el proceso de volverse observante que mentalmente queda desequilibrado. Por ejemplo, se le dice: "Hoy comienzas a cumplir Shabat, y mañana tienes que vestirte como un Jasid. Tienes que transformar completamente la imagen que tienes de ti mismo. Únicamente debes hablar en hebreo, y a partir de ahora solamente debes utilizar tu nombre hebreo". Esto es psicológicamente muy peligroso e indeseable. El proceso de volverse religioso podría tomar dos años siguiendo un curso de desarrollo sano, pero si ocurre demasiado rápido, con mucha frecuencia incluso después de cinco años el individuo todavía no tiene la cabeza bien puesta sobre los hombros y a veces nunca vuelve a recuperar su equilibrio mental. En cambio, si el proceso es adoptado en forma lenta, gradual y con paso seguro, es relativamente fácil volverse observante y, al mismo tiempo, mantener el balance psicológico.

La segunda sílaba de Jashmal es mal [מל]. Como ya vimos, mal significa "hablar" o "palabra", y junto con la raíz jash [חש], que significa "silencio", genera el significado de "Silencio Hablante". Además, la raíz hebrea -mal- también connota "cortar" y constituye la base de la palabra Milá, circuncisión."' Esto nos conduce a la

conclusión de que no es coincidencia que la idea de la circuncisión está íntimamente ligada con la del habla y, por lo mismo, con la profecía y la procreación. Esto lo vemos ejemplificado en el caso de Moshé, quien, al expresar a Dios qué tan indigno se consideraba para transmitir Su palabra, dijo: "Tengo labios incircuncisos" (Shemot 6:12, 6:30). Vemos así que, además de la Milá, circuncisión, en el órgano de procreación, uno también podría tener Milá de la lengua o los labios.

Los Maestros de la Kabalá se refieren a lo primero como Berit haMaor ("Pacto de la Piel") y a lo segundo como Berit haLashón ("Pacto de la Lengua").

Observamos otro nexo entre estos dos en el caso de Abraham. El Midrash dice que cuando Dios se manifestó a Abraham, el patriarca cayó sobre su rostro, y la razón de ello era porque no estaba circuncidado. Es significativo que hasta que Abraham se circuncidó, la profecía constituía una experiencia aterradora. Sólo después de su circuncisión fue capaz de escuchar el mensaje de Dios y permanecer de pie.

Ahora bien, ¿de qué modo se relaciona la Milá con Jashmal, la palabra de Dios? Por otra parte, si Jashmal es el "Silencio Hablante", ¿de qué manera se relaciona con la idea de que Jashmal es malbush, la "vestimenta espiritual" que protege del mal? Al intentar responder a estas preguntas, veremos que el concepto de Jashmal es esencial para comprender la relación que existe entre lo espiritual y lo físico. De hecho, no es exagerado afirmar que todo el misterio de la profecía y de la tradición cabalística en general está contenido en esta palabra.

La Milá se relaciona con el atributo de Yesod. Esta sefirá es el órgano de procreación y de zivug, la relación íntima, dato muy importante. Es el único órgano a través del cual dos seres humanos se vuelven uno. El final del v. 29:11 del libro Dibré haYamim I (Crónicas I), de donde aprendemos los nombres de las sefirot, dice así: "…pues Kol está en el Cielo y en la Tierra". La palabra Kol, que significa "todo", aparece en las obras antiguas de Kabalá, tales como el Séfer haBahir y el Zóhar, como nombre alternativo para la sefirá de Yesod. El Zóhar dice que Kol es el atributo que unifica el Cielo con la Tierra. Esto significa que la sefirá de Yesod representa el principio que vincula la dimensión espiritual con la física. En la Kabalá, la palabra Shamáyím, Cielo, siempre denota el principio masculino de Zeir Anpín; por su parte, Éretz, Tierra, se refiere al principio femenino de Maljut. La sefirá de Yesod es lo que unifica ambos principios. Por consiguiente, la penetración de lo espiritual en lo físico es análoga a la que hay entre un hombre y una mujer. La experiencia profética es denominada zivug (unión sexual), porque lo espiritual siempre desciende sobre lo físico y lo penetra.

En el momento en que tiene la visión, el profeta Yejezkel se halla físicamente en este mundo. En el momento de la experiencia, lo espiritual desciende sobre él en forma de Rúaj haKodesh, "inspiración divina". El nivel de Rúaj es el de Zeir Anpín. Es el aspecto masculino que baja a este mundo (Áretz), el cual representa el aspecto femenino. En este sentido, experimentar el influjo de Rúaj haKodesh es como un acto de penetración, en el que el ser físico del ser humano es penetrado por la dimensión espiritual. El nexo que los conecta es la sefirá de Yesod.

¿Qué ocurrirá si Yesod está cubierta con una kelipá espiritual, que es el equivalente del prepucio en el órgano sexual masculino? Cuando yo, por ejemplo, me dejo penetrar por lo espiritual, cuando me abro a la experiencia espiritual, corro el riesgo de no ser capaz de recibir el influjo espiritual debido a la presencia de este factor negativo. Debo entonces cortar el "prepucio" de mi experiencia espiritual. Este es el aspecto -mal- de Jashmal o, en otros términos, la Mílá que protege lo espiritual y le permite penetrar lo físico sin la interferencia de las fuerzas del mal.

Podemos analizar esto desde otra óptica. Hemos hablado de las kelipot como de factores de mal en términos muy vagos. Sin embargo, en un sentido meditativo, las kelipot son todas las interferencias mentales y pensamientos ajenos que llegan a la mente cuando alguien intenta meditar u orar con kavaná (conciencia dirigida). Usualmente pensamos que debemos eliminar completamente esta interferencia mental. No obstante, cabe la posibilidad de que estos mismos pensamientos sean utilizados Los factores para conducirnos a un nivel más elevado de conciencia y de cercanía con Dios. En tal caso, dado que cumplen un propósito constructivo, estos pensamientos realmente forman parte del proceso de Tikún, rectificación espiritual. De hecho, el Baal Shem Tob señaló que si cuando uno reza le llegan a la mente pensamientos ajenos sobre determinadas cosas, esto significa que ésas son las cosas que uno debe rectificar con su oración. Si un individuo intenta relacionarse con Dios, y en ese momento le llega un pensamiento ajeno, ese pensamiento viene a él porque necesita ser elevado.

En cierta ocasión, acudí a una clase con el Klausemberger Rebe y un gato extraño entró en la habitación. El Klausemberger Rebe lo miró y le dijo: "Ya tuviste tu Tikún. Ahora ya te puedes ir". Y efectivamente, el gato salió de la habitación. Yo estaba ahí cuando ocurrió. Esto significa que todo lo que hay en el mundo necesita su Tikún. Quizá un alma se había adherido al gato y necesitaba escuchar unas cuantas palabras de Torá para lograr su rectificación. De manera similar, si un pensamiento llega a

nuestra mente en medio del rezo, eso quiere decir que ese pensamiento necesita Tikún y uno debe elevarlo en ese momento.

Para acceder al estado meditativo, uno debe emplear una de estas dos formas para aquietar la mente y experimentar el silencio. Esencialmente, esto implica llegar al nivel en que mal (מ ל)-circuncisión se convierte en jash-silencio, ya que es por medio de la eliminación o rectificación de las barreras espirituales que nos impiden escuchar la voz de Dios que lo podemos lograr. Es en este estado que podremos tener una comunión con Dios.

¿Por qué no podemos escuchar que Dios nos habla en este momento? La razón principal es porque tenemos demasiada interferencia en nuestra mente. Dios nos envía una señal relativamente tenue. Cuando tenemos una radio con un alto nivel de interferencia, no podemos escuchar nada debido al ruido. Pero al refinar el aparato receptor y bajar el volumen de ruido, comenzamos entonces a escuchar la señal. Una vez que ya lo escuchamos, podemos entonces subir el volumen un poco e incluso retener un poco de equilibrio espiritual cuando el "programa" ha concluido. Pero cuando tenemos una proporción de mucho ruido respecto de la intensidad de la señal, subir el volumen solamente provocará un incremento de la interferencia. Esta es una de las razones por las cuales fuera de la Tierra de Israel no podemos experimentar una profecía verdadera: las vibraciones espirituales están plagadas con interferencia. En cambio, en Israel la señal es más pura porque estamos más cerca de la fuente. Es como intentar sintonizar la estación Kol Israel en los Estados Unidos, en vez de hacerlo en el centro de Tel Aviv. Ahí la señal es mucho más intensa.

16 – "La Circuncisión"

LA CIRCUNCISIÓN

Analicemos ahora qué representa el órgano sexual masculino y por qué Milá, la circuncisión, constituye una mitzvá (precepto) tan importante. El órgano de procreación desempeña tres funciones básicas. La primera y más importante, que es mutar (permitida), consiste en la procreación misma. Esto puede ser algo que es santo o, de lo contrario, algo negativo. En este sentido, es similar a la kelipá Noga.

La segunda función es el placer. El órgano sexual constituye la fuente de uno de los placeres más profundos que el ser humano es capaz de experimentar. Mucha gente ha dedicado toda su vida —y también su fortuna— a la obtención de este placer. Posee una atracción intensa, y esto sucede por la obvia razón de que si la gente no se sintiera atraída hacia el sexo, la especie humana dejaría de procrear y, por lo tanto, de existir. De hecho, inmediatamente después de que Adam pecó, una de las cosas que podemos constatar del texto bíblico fue que su deseo sexual aumento considerablemente. La razón más obvia de esto es que ahora era mortal. Tan pronto como la muerte fue decretada para el ser humano, una vez que se convirtió en un ser mortal y debía reproducirse para continuar existiendo, necesariamente debía poseer un intenso deseo de reproducirse.

La tercera función que desempeña el órgano sexual masculino es la expulsión del desecho físico. Es interesante notar que la fisiología humana funciona de tal modo que el mismo órgano del cuerpo que produce la vida también expulsa desechos. En términos biológicos, no hay ninguna razón a priori para que esto sea así.

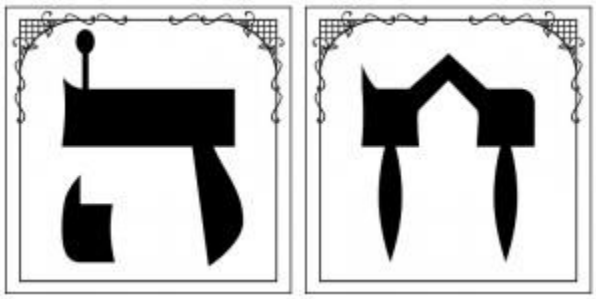
¿Qué razón hay para este nexo entre ambas funciones?

Pero antes de responder a esta interrogante, primero debemos comprender el concepto de Yesod y las tres funciones que cumple en términos divinos.

Antes que nada tenemos la procreación. Todo el influjo divino, todo el poder creativo con el que el Creador sustenta al mundo y lo dirige, pasa a través de la sefirá de Yesod. Cuando somos capaces de recibir este poder creativo en forma adecuada, estamos cumpliendo el propósito primario de Dios al crear el mundo. Si pudiéramos

expresar esto con palabras, diríamos que Dios obtiene mucho placer de ello. Así pues, a nivel de lo Divino, el placer principal llega al mundo a través de la función procreativa de Yesod. El profeta alude a esta relación cuando afirma: "Dios gozará contigo como el novio goza con la novia" (Yeshayahu 62:5).

La tercera función de Yesod se relaciona con lo que denominamos el propósito secundario de la Creación. A nivel de lo Divino, el mal obtiene su sustento de la sefirá de Yesod. Aunque Dios no crea el mal, forma parte de Su plan cósmico sustentarlo. Esto significa que hace depender Su providencia sobre el mundo de nuestras acciones, con el objetivo de maximizar nuestro libre albedrío y, en consecuencia, la recompensa por nuestros esfuerzos. Ahora bien, este esquema es positivo siempre y cuando la energía que nos proporciona es utilizada para cumplir Su voluntad. Pero cuando canalizamos esta energía hacia la comisión de un pecado, el mal se fortalece, y es obvio que Dios no recibe placer alguno de esto. Por esta razón, la energía con la que el mal es sustentado recibe el nombre de "desecho".



Según el Arizal, la letra jet [ח] representa la sefirá de Yesod, que se corresponde con el órgano sexual masculino. En la obra Shaar Maamaré Rashby, señala que este órgano contiene dos canales, uno para la reproducción y el otro para la expulsión del desecho. Estos dos canales son representados por las dos "patas" de la letra jet. La pierna derecha, que representa el potencial procreativo de Yesod, constituye la fuente del bien; la izquierda, que representa la expulsión del desecho, constituye la fuente del mal.

El Zóhar señala que la pata izquierda de la jet está unida al techo de la letra por un hilo muy delgado. Si uno rompe este nexo y separa la pata izquierda del techo de la letra, incluso mínimamente, lo queda ya no es una jet [ח], sino una he [ה]. Esto quiere decir que cuando se rompe la fuente de donde proviene el desecho, lo que queda es la he.

El Zóhar también explica que esta es precisamente la diferencia que hay entre matzá, el pan sin levadura que se come en la festividad de Pésaj y jametz el pan con levadura. Las palabras matzá y jametz tienen exactamente las mismas letras, excepto que matzá tiene una hei y jametz lleva una jet. Ahora bien, la única diferencia entre estas dos letras es que cuando se separa la pata izquierda de la jet, automáticamente se convierte en he. En la palabra jametz, esta pata actúa como canal para el desecho que nutre el mal; en la palabra matzá, este canal ya no cumple esa función.

Así pues, las dos patas de la letra jet nos enseñan una distinción muy importante. Como indicamos antes, no parece haber ninguna explicación biológica satisfactoria para que el órgano sexual masculino cumpla la función adicional de servir como conducto para la eliminación del desecho que procede de la vejiga. Pero la tradición cabalística sí proporciona una explicación. Antes del pecado de Adam, estas dos funciones fisiológicas estaban separadas. En otras palabras, en forma similar a la letra jet, el atributo de Yesod de Adam poseía dos conductos distintos. Si no hubiera pecado, hubiera quebrantado el conducto izquierdo y, con ello, hubiera vencido completamente al mal. La pata izquierda de la jet hubiera sido separada y se hubiera transformado en he. En vez de eso, como consecuencia de su pecado, no solamente ambos conductos convergieron, (En general, el conducto que sube de los testículos converge con el que sale de la vejiga en un determinado punto del cuerpo (ambos pasan a través de la glándula prostática). Es en este punto que una válvula funcional permite que tanto el semen como la orina fluyan a través de un mismo canal (la uretra), el cual se prolonga fuera del cuerpo y se extiende a todo lo largo del órgano sexual masculino; Bejorot 44b; Yebamot 75b; Mishná Mikvaot 8:4; Rambam ad loc. jazón lsh, Eben haÉzer, Perú Urbú 12:7 (págs. 23b-24a); Sheelot uTeshubot Yeshuot Maiko, Eben haÉzer 18; Tzitz Eliézer, volumen 10, 25:24:4; fésheb haEfod 2:8; Nishmat Abraham, Eben haÉzer, Perú Urbú 5:3 (pág. 39 y ss.)), sino que su Yesod quedó cubierto con una kelipá (el prepucio) a partir del cual el mal puede extraer su sustento.

Según el modelo cabalístico del hombre, la eliminación de desechos dañinos no tenía por qué convertirse en la necesidad biológica que es ahora. Si Adam hubiera logrado vencer la prueba a la que fue sometido, el conducto izquierdo de su Yesod hubiera sido desconectado y se hubiera atrofiado automáticamente, y la consecuencia de ello hubiera sido que toda la dimensión del mal quedara sin su sustento existencial, con lo cual hubiera dejado de existir. El mundo hubiera así llegado a su estado final de perfección. Adam mismo hubiera sido capaz de llegar la perfección física y

espiritual, y eventualmente hubiera llegado a vencer la muerte y hubiera alcanzado la inmortalidad.

Pero cuando Adam pecó, al comer del fruto del Árbol del Conocimiento de Bien y Mal, perdió la oportunidad para alcanzar la inmortalidad. En ese momento, el mal se convirtió en parte integrante de su ser. Su esencia misma quedó llena de contradicciones; su vida se convirtió en fuente perpetua de conflictos, angustias mentales e imperfecciones. Se contaminó espiritual y físicamente y, como consecuencia de ello, perdió el vínculo con su estado potencial de perfección, lo que ocasionó que fuera expulsado del Jardín de Edén. Además, dado que el universo entero fue creado por Adam, cuando comió del Árbol del Conocimiento, causó que todo el mundo descendiera de nivel espiritual junto con él. Él ya no fue capaz de detectar la presencia de Dios en la Creación sin tener que vencer obstáculos tremendos. La luz con la que había sido capaz de atisbar de un extremo al otro del universo quedó oculta. Con ello, el poder del mal para ocultar lo divino en el mundo se incrementó mucho.

Es por esta razón que la caída de Adam del estado de perfección es considerada como la contraparte humana del proceso cósmico de Ruptura de Recipientes (Shebirat haKelim). A consecuencia de su pecado, el mal recibió una existencia mínima, debido a su unión con el conducto izquierdo del atributo de Yesod; pero no sólo eso, sino que a causa de la orlá, el prepucio en su órgano sexual, el mal podía ya extraer su sustento de las "chispas" de santidad que hay en el conducto derecho. Incluso la simiente física (zera) podía ahora alimentar el mal; en cierto sentido, podía convertirse en "desecho".

Con el fin de remediar esta situación o, por lo menos, evitar que el mal se adhiera al canal reproductivo de Yesod, se prescribió el precepto de Milá, la circuncisión. Por medio de la circuncisión quitamos la orlá y preservamos la santidad del Berit, el pacto con Dios.

Gracias a la circuncisión, canalizamos la sexualidad humana hacia la dimensión de santidad. En este sentido, la circuncisión es análoga al acto de recitar una bendición antes de ingerir un alimento permitido. Eleva la relación íntima a un nivel que va más allá de lo físico, y posibilita que el acto sexual se convierta en un medio para canalizar hacia el mundo almas elevadas y llenas de sensibilidad. Estas almas son necesarias para coadyuvar a que la humanidad se acerque a su estado de perfección. En este sentido, estas almas son esenciales para cumplir el propósito primario de la Creación, venciendo el mal y revelando la presencia del Creador en el mundo.

La circuncisión también sirve para eliminar el prepucio de nuestra experiencia de placer. El hecho de que el placer nos puede conducir hacia cualquiera de dos direcciones —una negativa y la otra positiva— hace necesario que eliminemos la kelipá de nuestra experiencia de placer. De este modo, nuestro deseo de placer se convierte en un deseo de santidad pura.

Ya hemos señalado que el nivel último de una relación basada en el atributo de Yesod se alcanza cuando "los justos se sientan teniendo cada corona (atará) en su cabeza en el mundo venidero". Basándonos en el hecho de que la palabra atará significa "corona" además de designar la glande del órgano sexual masculino, interpretamos esta afirmación en referencia a ese órgano y, por consiguiente, a la sefirá de Yesod. De este modo, el órgano usualmente asociado con la dimensión física se convierte en medio para la experiencia placentera de lo Divino. Ahora podemos comprender por qué esto solamente es posible después de circuncidar el prepucio que recubre la "corona" (glande) del órgano sexual.

Ahora bien, uno podría preguntarse por qué la circuncisión no elimina completamente las kelipot relacionadas con la orlá. No obstante, es importante entender que el hecho de que un individuo se circuncide físicamente no significa que esté circuncidado espiritualmente. Los comentaristas señalan que el precepto de la Milá se cumple cabalmente sólo cuando un hombre se mantiene sexualmente puro en pensamiento, palabra y acción. Mientras un hombre no se mantiene sexualmente puro, sigue teniendo algún tipo de orlá espiritual. Esto no implica de ningún modo que el sexo sea algo sucio o negativo. Al contrario: el Judaísmo considera el sexo como algo hermoso y placentero. La Toráh considera la relación sexual entre el marido y la esposa como algo no solamente normal y deseable, sino también como un acto que fortalece los lazos de amor entre ellos. Pero al mismo tiempo, también es consciente de que cuando es utilizado en forma incorrecta, el sexo puede llegar a convertirse en la fuerza más destructiva y debilitante. Los historiadores nos hablan de civilizaciones enteras que cayeron como resultado de corrupción sexual, y esta perspectiva es reflejada en las enseñanzas de la Toráh.

El tipo de actividad sexual que la Toráh prohíbe es solamente la que es irresponsable, explotadora y destructiva. El precepto de la circuncisión fue dado como salvaguarda de ese tipo de actividad.

Ya hemos señalado que el atributo de Yesod de Adam fue cubierto con una orlá (prepucio) después del pecado. Puesto que las acciones del ser humano tienen un impacto real en la dimensión espiritual, lo lógico es que el atributo divino de Yesod

también puede llegar a tener una orlá. Esto quiere decir que la shefa o sustento divino desciende al mundo a través del canal de la kelipá. Pero no sólo eso: antes incluso de experimentar el placer de lo espiritual, antes de llegar hasta la fuente del poder espiritual, uno primero tiene que atravesar la kelipá. Esto es lo que el profeta Yejezkel experimentó.

¿De qué modo un profeta como Yejezkel es capaz de acceder al nivel de Yetzirá? La analogía del nivel de Yetzirá en Atzilut es la vav [ו] conectora de Zeir Anpín. La dimensión de Asiyá se conecta con Yetzirá por medio del mismo elemento que vincula a Zeir Anpín con Maljut, que es el atributo de Yesod. El profeta Yejezkel comienza desde Asiyá, que constituye la dimensión femenina, y asciende hasta Yetzirá, la dimensión masculina. Puesto que Yesod conecta lo masculino con lo femenino, el profeta tiene que pasar a través de Yesod con el fin de acceder a Yetzirá y contemplar los Jayot, las entidades espirituales de fuego. Pero al ascender por medio de Yesod, primero debe pasar a través de la negatividad de orlá, que él experimenta como las tres kelipot. Siempre que un individuo alcance rúaj ha'kodesh, de forma natural tiene que encontrarse con la orlá, y esa es la kelipá que tiene que enfrentar. Esto nos permite comprender también el Midrash que afirma que cuando Dios habló por primera vez con Abraham, antes de que se circuncidara, él cayó sobre su rostro. No podía tolerar la profecía. Fue avasallado totalmente por la experiencia porque la kelipá que encontró no había sido eliminada. Sólo después de circuncidarse fue capaz de soportarla. La razón de esto es que la kelipá que rodeaba al atributo de Yesod, que es la que conduce a la dimensión de Yetzirá, también había sido rectificada.

De esto aprendemos que el individuo no puede tener una experiencia espiritual verdadera a menos que se vincule con el atributo de Yesod estando en un estado circunciso.

De hecho, esta es la razón por la que Adam fue expulsado del Jardín de Edén después del pecado, y por la que una espada giradora, que representa el poder de la kelipá, fue puesta en la entrada del Jardín para impedir su regreso. El Arizal explica que el Jardín mismo representa el nivel de Yetzirá. Antes de poder pasar por esta espada y acceder a la experiencia espiritual de la dimensión de Yetzirá, el ser humano primero tiene que vencer esta kelipá en sí mismo.

Podemos constatar esta misma idea con la enseñanza que afirma que el judío que no está circuncidado forma parte de aquellos individuos que no tienen parte en el mundo venidero. Puesto que en el mundo venidero el concepto de Yesod no tendrá

un "prepucio" que lo cubra, el placer asociado con él será de espiritualidad pura. Alguien que no ha sido "circuncidado" será incapaz de disfrutar el resplandor de la Shejiná (Presencia Divina) que brillará en esa dimensión. Al contrario: para él la experiencia de Gan Edén será como la del guehinóm. Como ya vimos, el dolor y la vergüenza de guehínom están representados por la tercera kelipá, el "fuego-que-se-toma-a-sí-mismo" que observó el profeta Yejezkel. El mismo resplandor que el justo experimentará como la recompensa que le corresponde será percibido como lo opuesto por alguien que no está circuncidado. Y para él, esto le servirá como una purificación esencial para que elimine su propia orlá espiritual.

Esta idea nos permite explicar otra enseñanza enigmática. El Midrash dice que alguien que está circuncidado no puede entrar a guehinom, y para ello el patriarca Abraham se coloca a la entrada de guehinom y "des circuncida" a cualquiera que deba entrar ahí. Esto significa que al no mantenerse sexualmente puro, el individuo automáticamente se corta a sí mismo de la dimensión espiritual. La imagen que expresa esta idea es la del patriarca Abraham (quien encarna el concepto de la circuncisión) alargando el "prepucio" sobre el Yesod de ese individuo.

Esto nos conduce al concepto de karet (corte espiritual), que se refiere a la incapacidad del alma (néfesh) de un individuo para experimentar la dimensión espiritual a consecuencia de sus pecados. Los dos casos principales en los que vemos aplicada la pena de karet es entrar al Templo (Uno de los mandamientos importantes que Dios dio al pueblo de Israel fue construir un Santuario (Mikdash). Al respecto, la Toráh dice: "Harán para Mí un Santuario (Mikdash), para que Yo resida entre ellos" (Shemot 25:8). Cuando el pueblo de Israel estaba en el desierto, este Santuario adoptó la forma de un Tabernáculo (Mishkán) prefabricado y portátil, el cual era transportado por los israelitas en sus viajes. Cuando finalmente se asentaron en la Tierra Prometida, el Santuario fue construido bajo la forma permanente del Templo (Bet haMikdash) en Yerushaláim. Tanto el Tabernáculo como el Templo estaban destinados a ser como un Jardín de Edén en miniatura, dedicados en forma total al servicio a Dios, en donde todo aquello que se asocia al estado degradado del ser humano sería excluido. Véase Bemidbar Rabá 13:2; Shir haShirim Rabá 5:1; Pesiktá Rabatai 5 (18b)) en estado de impureza espiritual y relaciones sexuales prohibidas (Arayot). En términos esenciales, las transgresiones sexuales implican poner algo puro —en este caso el Yesod de un individuo— en el receptáculo equivocado. Por su parte, el Templo representa el acceso a la dimensión del Jardín de Edén o Yetzirá y, con ello, la posibilidad de experimentar la dimensión espiritual directamente. Esto

sólo puede ser alcanzado estando en estado de pureza. Por consiguiente, entrar al Templo en estado de impureza representa una contradicción de términos.

Esto nos permite también entender el principio general que enunciamos al decir que el patriarca Abraham se coloca a la entrada del guehinom. Con mucha frecuencia, el castigo que el ser humano recibe es la consecuencia lógica de sus acciones. En este caso, el castigo por entrar al Templo en estado de impureza, debido a la utilización errónea del Berit, el pacto de Dios con Abraham, conduce a la pena de karet. No obstante, este karet no es sólo un castigo; también nos indica qué hizo mala el individuo en términos espirituales.

Karet significa que el alma será cortada de su fuente espiritual. En este caso, la expresión que la Toráh utiliza para designar el alma humana es néfesh. Esto significa que Néfesh, que constituye el aspecto femenino del alma, está cortado y separado de Rúaj, que es el aspecto masculino. Esto equivale a decir que el universo de Asiyá está separado de Yetzirá. A consecuencia de una imperfección en el atributo de Yesod, estas dos dimensiones existenciales no pueden unirse.

Ahora podemos entender por qué se le concede tanta importancia al precepto de la Milá, y por qué los principales pecados que son castigados con karet se relacionan con la imperfección del atributo de Yesod, es decir, con el precepto de la Milá. Si la Milá es imperfecta, entonces ocurre un bloqueo paralelo entre Yetzirá y Asiyá, y los aspectos masculinos y femeninos del alma no se pueden unir. Es por esto que la Toráh dice que la Néfesh del individuo está cortada y separada. En cambio, una unión (zivug) correcta entre lo masculino y lo femenino es capaz de hacer descender al mundo una Neshamá, la cual se corresponde con la dimensión de Beriyá. Esto significa que al utilizar correctamente nuestro atributo de Yesod, somos capaces de vincularnos con los más altos niveles de la dimensión espiritual y hacer descender la luz del Creador al mundo.

17 – "Jayot"

JAYOT

De su interior había algo semejante a la forma de cuatro Jayot-Ángeles (Seres Vivientes); esta era su apariencia; tenían forma humana. Yejezkel 1:5

El versículo 5 del primer capítulo del libro de Yejezkel nos introduce a los Jayot. En hebreo, Jayá designa a un animal, un ser vivo, aunque la palabra Jayá realmente denota la fuerza de vida primordial. Se refiere a un ser que es capaz de recibir su fuerza vital de sus progenitores y transmitirla a su progenie. Esta es justamente la función que realizan los Jayot en la visión que tuvo el profeta Yejezkel. Su tarea consiste en recibir la fuerza vital de los niveles espirituales superiores y transmitirla a los inferiores. Es por esta razón que se relacionan con la dimensión de Yetzirá y el nivel espiritual de Rúaj. Representan las líneas de transmisión de la dimensión espiritual.

Estos Jayot constituyen las primeras formas discernibles que Yejezkel contempló en la entrada a la dimensión de Yetzirá. Más adelante, en el capítulo 10 de su libro, el profeta Yejezkel se refiere a estos mismos Jayot como Querubim: "Este es el Jayá que vi debajo del Dios de Israel en el río Kebar y supe que eran Querubim" (v. 10:20). Como ya vimos, este cambio de nombre es significativo, e indica que la visión profética de Yejezkel se está volviendo cada vez más nítida y refinada. Por el momento, es importante señalar que él identifica a Jayá y Querub como dos aspectos diferentes de una misma realidad. Por ello, lo primero que Yejezkel observa después de atravesar la dimensión de las kelipot son los Querubim.

Los Querubim aparecen en otros dos lugares clave de la Escritura. Por un lado, los Querubim en el Arca situada en el lugar santísimo del Templo (Kodesh haKodashim) constituían el punto focal para la experiencia profética. Estos Querubim representaban, a su vez, a los Querubim que custodiaban la entrada al Árbol de la Vida en el Jardín de Edén, como se indica en Bereshit 3:24. El Árbol de la Vida se corresponde con las sefirot de la dimensión de Atzilut, y representan la máxima experiencia espiritual que un profeta es capaz de alcanzar. (Este es el nivel

de la Gloria de Dios que inicia todo lo que es transmitido en una visión profética; Dérej Hashem 3:3:6. Véase la Primera Parte, capítulo 3, nota 39) Esto de nuevo confirma que el profeta Yejezkel estaba tratando de entrar al Jardín de Edén o, en otras palabras, de acceder al estado profético que Adam tenía antes del pecado. Conforme va trascendiendo los lazos que amarran su mente y su cuerpo al mundo físico, el profeta realmente se está acercando al Árbol de la Vida. Y lo primero que encuentra son sus guardianes, los Querubim. (En este sentido, se considera que los Querubim son también los ángeles del guehinom, a través de los cuales uno debe pasar antes de entrar al paraíso; Targum Yonatán, Rabenu Bejaye a Bereshit 3:24; Zóhar II, 266b. La Toráh también es denominada "Árbol de Vida" (Mishlé 3:18). Esto alude al hecho de que el misterio de la profecía está contenido en las enseñanzas de la Toráh. Es también por esta razón que los Querubim fueron colocados sobre el Arca, la cual albergaba el rollo de pergamino original escrito por Moshé. Al concentrarse en el espacio entre ambas figuras, el profeta podía entonces recibir una visión y escuchar la palabra de Dios).

En el libro de Bereshit leemos: "El Eterno Dios formó [va'yitzer] al hombre…" (V. 2:7). Esto quiere decir que en el inicio, cuando Adam fue creado, funcionaba totalmente en el nivel de Yetzirá-Formación. Puesto que Yetzirá constituye el nivel de Rúaj, esto implica que él estaba constantemente en el nivel de Rúaj haKodesh. En otras palabras, su estado natural era lo que en la actualidad caracterizamos como un estado elevado de conciencia. Entre otras cosas, Adam era capaz de comunicarse con Dios a voluntad, ya que su estado natural era la profecía. Este es el nivel del Jardín de Edén.

Pero como consecuencia de haber comido del Árbol del Conocimiento antes de que le fuera permitido hacerlo, (Según los Maestros de la Kabalá, el Árbol del Conocimiento, la Serpiente primordial y el Yesod de Adam constituían aspectos diferentes de la kelipat Noga, que hubiera sido permitida totalmente una vez que Shabat comenzara; Etz Jayim 49:3 (pág. 382); Léshem Shebó veAjlamá, Derushé Olam haTohu 2:4:2 (pág. 39a), 2:4:4 (pág. 40b)) Adam fue expulsado del Jardín de Edén es decir, de la dimensión de Yetzirá hacia el mundo físico, a un estado mental que esencialmente es el estado mental propio de la dimensión de Asiyá. A partir de entonces, los Querubim, que son los ángeles guardianes de Yetzirá, le impidieron retornar a su estado primordial. Blandiendo una "espada flamígera giradora" (lahat ha'jéreb hamit'hapéjet), estos dos Querubim fueron puestos a la entrada del Jardín de Edén "para custodiar el camino del Árbol de la Vida" (Bereshit 3:24).

Es claro que lahat ha'jéreb representa las fuerzas de la kelipá que forman una coraza o cubierta alrededor del Jardín de Edén y el Árbol de la Vida. Esto es lo que indica la palabra jeréb, "espada", que se deriva de la raíz jarab, que significa "destrucción" o "desolación". La palabra lahat significa "flama", y aunada a jéreb da como resultado la expresión "espada flamígera" o "filo ardiente de espada".

La expresión lahat ha'jéreb también puede ser entendida como un fuego resplandeciente que da la impresión de ser una espada. Es por esta razón que la palabra lahat también connota velocidad y, por ello, es utilizada para denotar el juego prestidigitador de las manos. También podría referirse a ciertas formas de magia. Por esta razón vemos que la palabra lahat es utilizada para describir los actos de magia con los que los magos de Mitzráim pretendieron duplicar los prodigios proféticos de Moshé y Aharón.

Según el sabio cabalista Rabí Abraham Abulafia (1240-1296), la "espada flamígera giradora" constituye una advertencia contra la improvisación e inconstancia espirituales.

Él explica que la sabiduría divina tiene un lado derecho y uno izquierdo. Si un individuo goza de los méritos adecuados, será capaz de entrar por el lado de la santidad, y entonces la espada se convertirá en un lente a través del cual podrá percibir lo Divino. Pero si no está preparado y carece de los méritos idóneos, puede ser destruido, tanto física como psicológicamente, por el fuego de esta espada.'" De esto aprendemos que la experiencia profética está plagada de peligros. Cuanto más alto uno ascienda espiritualmente, más grandes serán las barreras que debe vencer. Esto quiere decir que cuando uno intenta entrar al Jardín de Edén, es posible que siga el camino equivocado y acabe completamente confundido. Puede quedar abrumado por los poderes de destrucción (jéreb) y de hechicería (lahat). Por esta razón, aunque es necesario que uno pase a través de estas barreras, también debe tener cuidado de no acercarse demasiado. Constantemente debe esquivar la mirada, "yendo y viniendo", como los Jayot en la visión de Yejezkel. A esto se refiere la enseñanza del Séfer Yetzirá: "Si tu corazón corre, haz que retorne a su lugar, como está escrito: 'Los Jayot corrían y regresaban' (Yejezkel 1:14).

El versículo 4 nos introduce el viento tempestuoso, la nube inmensa y el fuego ardiente. Ya señalamos que ese fuego puede ser caracterizado como un campo de energía negativa, una oscuridad radiante aterradora. Del interior de esta oscuridad, en forma análoga al alba, surge el brillo tenue de la kelipat Noga y, finalmente, la visión de Jashmal. Ambos emergen "del interior del fuego". Inmediatamente

después, al inicio del versículo 5, el profeta Yejezkel tiene su visión de los cuatro Jayot. Su forma emerge del Jashmal que está dentro del fuego. Es por esto que en repetidas veces los Jayot son descritos en términos de fuego: tenían "la apariencia de brasas ardientes" (v. 1:13) y "corrían y retornaban como una apariencia de rayos" (v. 1:14). En primer lugar, esto relacionaba a los Jayot con los Querubim y la espada ardiente que custodiaba el camino al Jardín de Edén. Pero además de eso, el tema del fuego que hallamos a lo largo de la visión de Yejezkel se convierte en vehículo para describir los niveles más elevados de la experiencia espiritual. Como ya vimos, el concepto del fuego se relaciona, de una parte, con la vergüenza experimentada en guehinom y, de otra parte, con la revelación de la Presencia Divina en el Monte Sinai. Es el mismo fuego.

Desde este punto de perspectiva en la dimensión de Yetzirá, el profeta Yejezkel prosigue su ascenso espiritual más allá de los Jayot y penetra en la dimensión del Trono (Beriyá), hasta finalmente llegar a la dimensión de Atzilut (v. 1:26). A esto le sigue inmediatamente después una visión compuesta de

1) el Hombre de Atzilut;

2) el Jashmal;

3) el Noga;

4) el Arco iris;

5) la Gloria de Dios.

Todos estos constituyen elementos de la Merkabá-Vehículo, el sistema cósmico por medio del cual Dios se revela y controla el curso de la Creación. Todos estos son descritos como Mar'é Esh, "Visión de Fuego" (1:27).

Al llegar a este punto, el profeta Yejezkel está completamente abrumado. No obstante, esto sólo constituye una etapa de preparación. Solamente después de haber visualizado la estructura completa es capaz de enfocarse con la suficiente claridad para escuchar un mensaje profético, y es por eso que su relato concluye con las palabras: "Caí sobre mi rostro y escuché una Voz hablar" (v. 1:28). Los comentaristas señalan que todos los demás profetas visualizaron la estructura completa de la Merkabá antes de escuchar la Palabra Divina. Pero el único que la describió explícitamente fue el profeta Yejezkel.

Regresando a la descripción que Yejezkel hizo de los Jayot, queda claro que a partir del versículo 5 su visión se vuelve cada vez más compleja. Conforme se adentra con

mayor profundidad en el estado profético, Yejezkel se vuelve capaz de prestar mayor atención a los detalles que quizá había pasado por alto en el inicio. Por ejemplo, primero observa que los cuatro Jayot tienen la forma de un hombre (v. 1:5). Y luego se da cuenta de que la forma que tiene el rostro de cada Jayá es la de un hombre, un león, un toro y un águila (v. 1:10). Y en la segunda visión que Yejezkel tiene de los Jayot, observa que cada uno de ellos posee cuatro rostros (v. 10:14). Pero en este caso, el primer rostro es de un Querub, el segundo de un hombre, el tercero de un león y el cuarto de un águila. En vez del toro que observó la primera vez, aparece ahora un Querub. Es importante darse cuenta de que cuando uno de los rostros de este ángel es un Querub, Yejezkel lo llama "Querub", a diferencia de cuando tiene la cara de un toro, en cuyo caso lo llama "Jayá". Poco después de contemplar la segunda visión, los Querubim ascienden y Yejezkel los identifica con la Jayá que había visto cuando estaba junto al río Kebar (v. 10:15). La única diferencia es que ahora, en vez de tener la cara de un toro, tiene el rostro de un Querub. El Talmud nos proporciona una enseñanza valiosa respecto de la visión de los Jayot. En primer lugar, aclara que el rostro de un Querub es igual al de un niño pequeño. Luego pregunta si el rostro del Querub y el del hombre en la visión de Yejezkel se refieren a lo mismo. Basándose en la forma que tenían los Querubim en el Arca del Templo, la respuesta es que un Querub presenta el rostro de un pequeño y el otro un rostro maduro. Ahora bien, lo que intriga al Talmud es cómo Yejezkel pudo percibir el mismo Jayá inicialmente con cara de toro en la primera visión y luego con rostro de Querub en la segunda visión. La respuesta que da es que originalmente tenía la cara de un toro, pero Yejezkel rezó a Dios para que fuera cambiada. Lo que arguyó fue que, siendo que la imagen del toro representaba al acusador del pueblo de Israel, en el sentido de que constituía un recordatorio del pecado del Becerro de Oro, ¿cómo era posible que se convirtiera en defensor? En cambio, los Querubim en el Arca representaban el nivel máximo de intimidad entre Dios e Israel.

Por consiguiente, del rezo de Yejezkel aprendemos que una de sus principales tareas como profeta consiste en interceder ante Dios a favor de su pueblo.

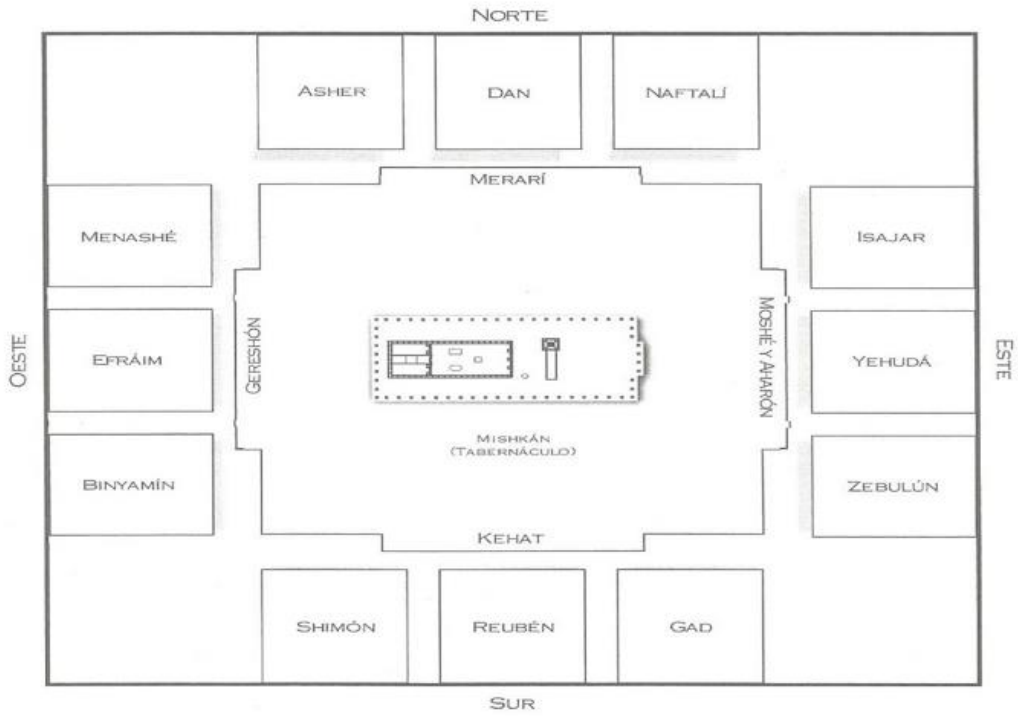
En virtud del hecho de que la cara del toro fue quitada en la segunda visión, constatamos que su petición fue concedida.

18 – “El Zodiaco”

EL ZODIACO

Varios comentaristas bíblicos afirman que los cuatro rostros de los Jayot se hallaban representados en los cuatro campamentos (majanot) de los israelitas en el desierto. El león representaba el campamento de Yehuda. El toro representaba el campamento de Yosef o, mejor dicho, el de Efraím. El hombre representaba el de Reubén, ya que Reubén había hallado mandrágoras en el campo, las cuales se asemejan a la forma de un hombre, y debido a esto su emblema tenía grabada la forma de un hombre. Finalmente, el águila representaba el campamento de Dan, cuyo emblema era un águila con cola de serpiente.

Los cuatro rostros de los Jayot también se relacionan con los signos del zodiaco. Si dividimos los doce signos zodiacales en cuatro triadas, la constelación central de cada triada se corresponde con cada uno de los Jayot en la visión del profeta Yejezkel. En la triada Aries-Tauro-Géminis, Tauro representa el toro. En la triada Cáncer-Leo-Virgo, Leo representa el león. En la triada Libra-Escorpio-Sagitario, el profeta Yejezkel identifica Escorpio como un águila con cola de serpiente. Finalmente, en la triada Capricornio-Acuario-Piscis, la constelación central es Acuario, que tiene el rostro de un hombre. Vemos así que los cuatro rostros de la Merkabá se corresponden casi con exactitud a los cuatro signos centrales de cada estación: el toro, el león, el escorpión (concebido como un águila con cola de serpiente) y el ser humano, que es Acuario. Las doce tribus son también divididas en cuatro campamentos, cada uno de los cuales está compuesto por tres tribus. Al este están Yehuda, Isajar y Zebulún; al sur, Reubén, Shimón y Gad; al oeste, Efraím, Menashé y Binyamín; y al norte, Dan-Asher y Neftalí.



Es importante tener conciencia del hecho de que, aunque las tribus siguen los signos del zodiaco, el pueblo de Israel en su conjunto fue elevado espiritualmente por encima de la influencia de mazalót, las constelaciones, en virtud de haber recibido la Toráh. Esencialmente, mazalót es un concepto que se refiere a una realidad relacionada con el mundo físico. Constituye el canal a través del cual las fuerzas espirituales pueden llegar a la realidad terrestre. Sin embargo, cuanto más uno sea capaz de establecer un vínculo directo con la dimensión espiritual, más será capaz de dejar de lado la influencia de los astros. Esto se logra principalmente a través de la oración.

Es por esta razón que el Judaísmo permite hacer análisis de carácter por medio de la astrología, pero está prohibido hacer predicciones. La fuente bíblica de esta prohibición se halla en el versículo: "Serán íntegros con el Eterno, su Dios" (Debarim 18:13). En otras palabras, en la medida en que perfeccionamos nuestra relación con lo espiritual, Dios actuará a favor nuestro cambiando el curso natural de los eventos, lo cual hace superfluo realizar nuestras acciones en el mundo basándonos en predicciones astrológicas.

Hemos visto ya que el alma humana constituye el "espacio interno" de toda la Creación. Los Olamot-Universos, en particular la dimensión física, fueron creados

para el ser humano, y en gran medida su Tikún, su Rectificación espiritual última, depende del curso de acción que los seres humanos adopten.

Incumbe al ser humano vincular todo lo que existe en la dimensión física de espacio-tiempo con su Fuente trascendental, con el propósito de revelar la presencia del Creador en cada detalle de la vida mundana. Por ello, no representa un motivo de asombro que, en términos zodiacales, cada mes del año es denotado por una variante de la forma de escribir el Tetragrama. Hay doce permutaciones posibles del Tetragrama. (Aunque normalmente cuatro letras pueden ser permutadas en 24 diferentes maneras, dado que el Nombre Divino contiene dos letras he [ה], este número es reducido a la mitad; véase el comentario del Gaón de Vilna a Sefer Yetzirá 5:1. Cotéjese con Sefer haBahir 107) Cada una de ellas nos conecta con el propósito profundo de cada mes del año y nos ayuda a bajar a nuestras vidas terrenales la luz trascendental del Creador. Cuando decimos Bircat haJódesh, la Bendición por el Mes, y Bircat haLebaná, la Bendición por la Luna, debemos tener en mente cada una de estas permutaciones.

Permutaciones del YHVH según los meses

Permutación YHVH		Mes	
יִהַוְהָ	Yihaveha	ניסן	Nisan
יִהַהַוְ	Yihahave	אייר	Iyar
יְוּהַהַ	Yeuhaha	סיון	Sivan
הֶוֵהֹיִ	Hevehoyi	תמוז	Tamuz
הַוּיִהַ	Hauyiha	אב	Av
הֻהִוָיִ	Huhivayi	אלול	Elul
וַהֹיָהַ	Vahoyaha	תשרי	Tishri
וּהַהַיְ	Uhahay	חשון	Jeshvan
וַיֹהָהַ	Vayohaha	כסלו	Kislev
הַיִהֻוְ	Hayihuve	טבת	Tevet
הָיְוְהֻ	Hayvehu	שבט	Shevat
הִהְיְוַ	Hiheyva	אדר	Adar

Ahora podemos entender los diferentes aspectos de la visión del profeta Yejezkel como una estructura unificada. Los Jayot de la dimensión de Yetzirá representan el vehículo -la Merkabá-a través del cual Dios se revela en el mundo. A su vez, estos Jayot constituyen la interfaz entre, por un lado, los niveles superiores de Atzilut y Beriyá, y por otro lado, los Ofanim del nivel de Asiyá. De hecho, es por esta razón

que algunas fuentes cabalísticas identifican a los Ofanim con los cuerpos astronómicos de la dimensión física de Asiyá, y sitúan a los Jayot en el nivel superior que le sigue, que es Yetzirá. Es por esta razón que el profeta Yejezkel enfatiza varias veces que "el Rúaj-Espíritu de los Jayot estaba en los Ofanim" (v. 1:20-21). Lo que Yejezkel nos quiere decir es que cada nivel de la dimensión espiritual constituye un vehículo para el nivel que está arriba de él. Lo mismo aplica a todos los niveles hacia arriba, hasta los niveles más elevados y todavía más. Pero en última instancia, corresponde al ser humano revelar la inmanencia del Creador en cada universo. La tradición cabalística contenida en la visión del profeta Yejezkel constituye un factor clave para lograrlo.

Así pues, no es por casualidad que Yejezkel recibió su visión justo antes de la destrucción del primer Templo. Como ya señalamos, una vez que el Templo fue destruido y el remanente del Pueblo de Israel fue exilado de su tierra, la profecía cesó de existir. Desde la perspectiva de la misión de Israel de ser "luz para las naciones" (Yeshayahu 42:6), esta catástrofe es equivalente a la Ruptura de Recipientes, así como de la expulsión de Adam y Javá del Jardín de Edén. En forma análoga a las "chispas" primordiales de santidad que cayeron de la dimensión de Atzilut, a partir de ese acontecimiento, el pueblo de Israel sería dispersado como semillas dentro del dominio de las tres kelipot. Se contaminarían con la impureza, quedarían desligados de su fuente espiritual y vedados de volver a entrar en el Templo, que es el nivel del Jardín de Edén. A fin de mantener algún vínculo con su misión y resistir ser devorado completamente en su exilio entre las naciones, los israelitas precisaban de la protección divina.

Es por esta razón que en ese momento histórico le fue mostrado al profeta Yejezkel la visión de la Merkabá, el Vehículo espiritual. Su visión contiene la promesa de que la Providencia especial de Dios nunca será apartada del pueblo de Israel, a pesar de todo lo que ocurra. Y por eso sirvió como garantía de que Israel nunca sería cortado completamente de su nexo con la dimensión trascendental.

La visión de la Merkabá también contiene la totalidad de la tradición cabalística y todos los secretos de profecía que habían sido entregados a Moshé y transmitidos de un maestro a otro a lo largo de todo el periodo histórico de los profetas. Y es por esta razón que además contiene la promesa de la restauración del espíritu profético cuando el periodo de exilio toque a su fin.

Al respecto, Rambam (Maimónides) escribe que la profecía tendrá que ser restaurada antes de la llegada del Mesías. Pero como ya vimos, la profecía no ocurre

en forma automática, sino que debe ser cultivada por medio de extensas disciplinas y prácticas específicas. Por ello, antes de la era mesiánica, estas prácticas tendrán que ser reveladas y enseñadas. Sólo entonces la profecía podrá ser restaurada y se cumplirá la promesa de Dios al profeta Yoel:

"Y sucederá que después de eso, Yo derramaré Mi espíritu sobre todo ser de carne, y los hijos e hijas de ustedes profetizarán; sus ancianos tendrán sueños [proféticos], y sus jóvenes contemplarán visiones" (Yoel 1:1).